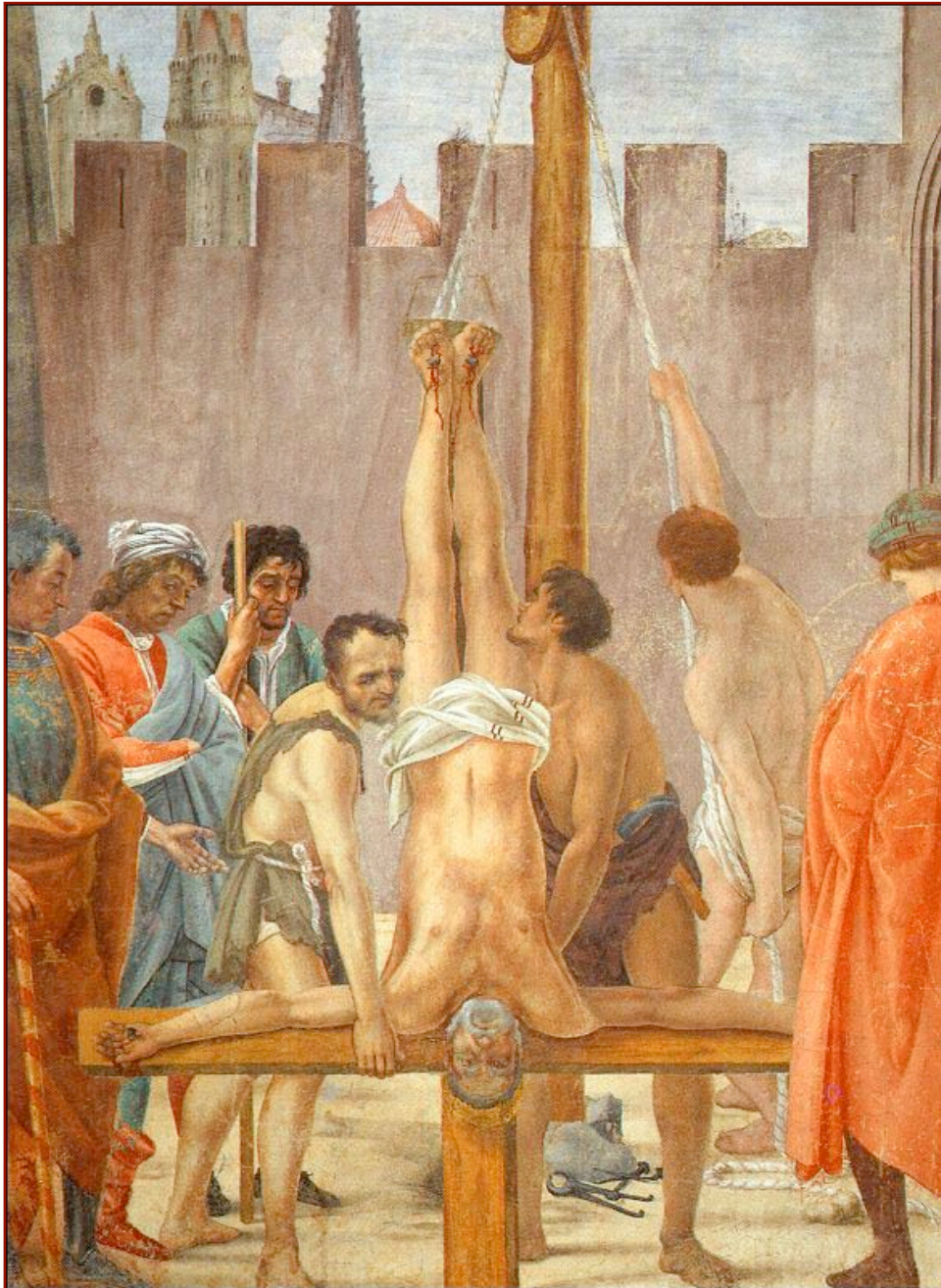


Actus Vercellenses

– *Kristen identitet og konformitet i det 4. århundret*



Institutt for Arkeologi, Historie, Kultur- og Religionsvitenskap
Det humanistiske fakultet
Universitetet i Bergen
Vår 2008

Lars Øivind Lund

Forord

Jeg vil først og fremst takke min inspirerende og tålmodige veileder Einar Thomassen for gode veiledningstimer og for hans rolle som primus motor i det engasjerende koptisk-miljøet. Jeg vil også takke for muligheten jeg har fått til å delta på spennende seminarer, blant annet med The Nordic Nag Hammadi and Gnosticism Network.

Jeg ønsker også å takke mine fantastiske venner som har lest korrektur og kommet med flotte faglige bidrag: Christian Bull, René Falkenberg, Janemil Kolstø, Knut Melvær og Eva Walde

En stor takk til mine foreldre for all støtte: Mamma og Sigurd, Pappa og Marit.

Og til sist, en utrolig stor takk til min forlovede, Eva Walde, som fortjener helgenstatus for alle sine gode gjerninger.

Innholdsfortegnelse

FORORD	II
INNHOLDSFORTEGNELSE	III
FORMÅL MED PROSJEKTET	1
INTRODUKSJON: DE APOKRYFE APOSTELAKTENE OG ACTUS VERCELLENSES	4
1.0 INNLEDNING	4
1.1 DE APOKRYFE APOSTELAKTENE	5
1.1.1 DE APOKRYFE APOSTELAKTENE OG DERES NARRATIVE SLEKTNINGER	6
1.1.2 FORFEKTER AAA EN INVERTERT UTGAVE AV DET ROMERSKE SAMFUNNET?	7
1.1.3 KVINNER OG ENKRATISME I DE APOKRYFE APOSTELAKTENE	8
1.1.4 ACTUS VERCELLENSES' EGENART I FORHOLD TIL AAA	9
1.2 ACTUS VERCELLENSES	9
1.2.1 KORT SAMMENFATNING AV INNHOLDET I ACTUS VERCELLENSES.	9
1.2.2 ACTUS VERCELLENSES OG DE ØVRIGE TEKSTER FORBUNDET MED PETERSAKTENE	10
1.3 OPPSUMMERING	14
PETERSAKTENE SOM NARRATIV TRADISJON I LYS AV KOGNITIV OPTIMALITET	16
2.0 INTRODUKSJON	16
2.1 KOMPOSISJONSPROSESSER OG NARRATIV OVERLEVERING	17
2.1.1 MEMORISERING OG LESETEKNIKKER I DEN HELLENISTISKE PAIDEIA	19
2.1.2 FORMIDLING GJENNOM GUDSTJENESTE	20
2.1.3 PRIVAT FORMIDLING	21
2.1.4 FLUIDITET, STABILITET OG HOMEOSTATISK ORGANISERING	21
2.2 KOGNITIV OPTIMALITET OG DETS IMPLIKASJONER FOR OVERLEVERINGEN	22
2.3 GJENNOMGANG AV EKSTERNE TEKSTVITNER	26
2.3.1 JUSTIN MARTYR, IRENEUS OG TERTULLIAN	27
2.3.2 HIPPOLYT AV ROMA	27
2.3.3 DIDASCALIA APOSTOLORUM	28
2.3.4 ARNOBIUS AV SIKKA	28
2.3.5 COMMODIAN	28
2.3.6 EUSEBIUS	29
2.3.7 PHILASTER AV BRESCIA	29
2.3.8 ACTA NEREUS ET ACHILLEUS.	30
2.3.9 PASSIO PETRI ET PAULI	30
2.3.10 PSEUDO-HEGESIPPUS	31
2.3.11 DELKONKLUSJON	31
2.3.12 BETYDNINGEN AV MATERIELLE LEVNINGER	32
2.4 OPPSUMMERING	32
GUD TAR ALLTID VARE PÅ SINE EGNE	34
3.0 INTRODUKSJON	34
3.1 KVINNELIG KRISTENDOM ELLER POLITISK KRITIKK?	35
3.1.1 ACTUS VERCELLENSES SOM UTTRYKK FOR KVINNELIG KRISTENDOM	35
3.1.1 ACTUS VERCELLENSES SOM SOSIAL KRITIKK	39
3.2 EN TREDJE HYPOTese: POST-BAPTISMAL SYNDSFORLATELSE SOM NØKKELKONSEPT	41
3.3 NY TEORETISK VINKLING	46
3.3.1 INTRODUKSJON TIL SOSIAL IDENTITETSTEORI	46

3.3.2	GRUPPEPROTOTYPE-TEORI	47
3.3.3	KOSTBARE FORPLIKTELSER	49
3.3.4	FORPLIKTELSES-REPERTOAR OG POSITIVE GRUPPEPROTOTYPER I ACTUS VERCELLENSES	51
3.3.5	KOSTBARE FORPLIKTELSER SOM KULTIVERING I KAMP MOT SYND OG DEMONER	54
3.3.6	KOMPLEKSE FORPLIKTELSESREPERTOAR OG MARGINALISERTE GRUPPER	56
3.4	PETER, PAULUS OG MARCELLUS SOM GRUPPEPROTOTYPER	56
3.5	OPPSUMMERING	58
<u>O DU FORHATTE AV GUD OG MENNESKER!</u>		60
4.0	INTRODUKSJON	60
4.1	SIMON MAGUS SOM FIENDE	61
4.1.1	FIENDEBILDER OG STEREOTYPER	61
4.1.2	SIMONS TO ANSIKTER: ERKEGNOSTIKER ELLER ERKEMAGIKER?	63
4.1.3	SIMON MAGUS I ACTUS VERCELLENSES: KVAKKSALVER ELLER DEMONISK TRUSSEL?	64
4.1.4	KAN SIMON MAGUS FÅ TILGIVELSE?	68
4.1.5	BLE GRUPPEN BAK ACTUS VERCELLENSES ANKLAGET FOR MAGISK PRAKSIS?	70
4.1.6	ER SIMON MAGUS OG KONSPIRATØRENE REPRESENTANTER FOR UTGRUPPER?	71
4.3	OPPSUMMERING	72
<u>TEMPORA CHRISTIANA</u>		74
5.0	INNLEDNING	74
5.1	NYE UTFORDRINGER - KRISTENDOMMENS UTVIKLING I DET 4. ÅRHUNDRET	75
5.2	ET UTTRYKK FOR EN MER PRAGMATISK OG KONFORM KRISTENDOM?	77
5.2.1	SYND OG SYNDSFORLATELSE	77
5.2.2	KONFORMITET: FORHOLD TIL POLITISK AUTORITET OG DEN ARISTOKRATISKE SAMFUNNSELITEN	78
5.2.3	ASKETISKE JOMFRUER	79
5.2.4	EMANSIPASJON AV SLAVER?	81
5.3	SITZ IM LEBEN	82
5.3.1	VAR GRUPPEN BAK ACTUS VERCELLENSES MARGINALISERTE?	83
5.3.2	JULIAN APOSTATEN?	85
5.3.3	ACTUS VERCELLENSES SOM MULIG DISKURSIVT BIDRAG I KONFLIKT MED DONATISTENE	88
5.3.4	REFLEKTERER ACTUS VERCELLENSES KONFLIKTEN MED DONATISTENE?	90
5.3.5	DELKONKLUSJON	91
5.3.6	ACTUS VERCELLENSES I PRICILLIANSKE KRETSER	92
5.3.7	PRISCILLIAN OG PRISCILLIANISME	92
5.3.8	DELKONKLUSJON	97
<u>AVSLUTTENDE REFLEKSJONER</u>		98
<u>BIBLIOGRAFI</u>		101

Innledning

Formål med prosjektet

Dette mastergradsprosjektet er en analyse av det latinske håndskriftet *Actus Vercellenses* (Heretter forkortet *AVer*).¹ *AVer* er ett skriftlig produkt av en narrativ tradisjon² kjent som de apokryfe *Petersaktene*. *AVer* omhandler apostelen Peter og hans konflikt med magikeren Simon Magus i Roma. Teksten ble sannsynligvis kompilert og oversatt fra en eller flere greske kilder og i denne prosessen også omfattende redigert en gang i siste halvdel av 300-tallet. Teksten som i forskningen i dag omtales som *Petersaktene* er en sammenstilling, gjort av forskere, av fem ulike, dels fragmentarisk overleverte tekster hvorav *AVer* er den største. Dette prosjektet sikter ikke på en dyptgående diskusjon av denne sammenstillingen, men vil først og fremst analysere *AVer* som en selvstendig ytring fra skriptorens³ egne sosialhistoriske kontekst.⁴

Det sentrale formålet med dette prosjektet er å analysere sosial identitet slik den fremkommer ved inngruppe-kategorisering og fiendebilde-konstruksjon i *AVer* for å så plassere dette i tekstens egne historiske kontekst. For å oppnå dette vil jeg benytte utvalgte evolusjonære, sosialpsykologiske, og kognitive teorier med det formål å kunne belyse den sosiale identiteten til de intenderte leserne, og til den hypotetiske religiøse gruppen som skriptoren var en representant for.⁵ Ved å bruke slike teorier om universell og krysskulturell menneskelig adferd, mener jeg at det er mulig å sette opp noen parametere som vil bidra til å triangulere denne identiteten. Jeg

¹ Dette håndskriftet ble opprinnelig gitt tittelen *Actus Petri cum Simone* av Richard Adelbert Lipsius, men ble senere gitt navnet *Actus Vercellenses*.

² Med *narrativ tradisjon* mener jeg her helheten av et narrativ (en representasjon av en sammenhengende sekvens av hendelser) som har vært vidt distribuert og bearbeidet, både temporalt og geografisk – skriftlig og muntlig. Denne helheten utgjør for oss i dag alt samlet tekstmateriale som omhandler konflikten mellom Peter og Simon Magus i Roma. I vår sammenheng er *AVer* én representasjon av denne narrative tradisjonen. Den utelukker f.eks de Pseudo-Klementinske *Recognitiones* og *Homilies* som også omhandler en konflikt mellom Peter og Simon Magus, men som ikke foregår i Roma og som heller ikke har noen form for narrativ overlapping med *AVer*.

³ Baldwin omtaler denne som en *oversetter-forfatter* eller *Scriptor* (Baldwin 2005: 196).

⁴ *AVer* har tradisjonelt blitt sett på som den største overleverte delen av ”Petersaktene”, og dermed har den blitt behandlet som et skriftlig vitne for kristendom i det 2. Århundret. Denne statiske forståelsen av *AVer* har i de siste årene blitt sterkt kritisert. Dette prosjektet vil således være et bidrag til dette perspektivet.

⁵ Vi har kun et håndskrift, produsert av en oversetter-forfatter – en skriptor. Det er en fundamental antakelse her, at denne skriptoren representerer en gruppe eller en religiøs bevegelse og at dennes sosiale identitet vil kunne reflekteres av teksten. Jeg omtaler derfor denne postulerterte gruppen, med forsiktighet, som ”den hypotetiske gruppen bak teksten”.

ønsker også å si noe om den hypotetiske overleveringshistorien til denne fortellingen og med det gi et bidrag til å forklare hvordan *AVer* har fått sin endelige form.

I kapittel I gjennomgår jeg de apokryfe apostelaktene som sjanger, deres litterære slektninger, samt den tidligere forskningen som er gjort på disse tekstene som et felles tekstkorpus. Videre vil gjennomgå innholdet i *AVer* og gir et kort overblikk over dens forskningshistorie. Dette leder frem til en redegjørelse for hvorfor jeg ønsker å analysere *AVer* som en selvstendig ytring fra den siste halvdel av det 4. århundret.

I kapittel II vil jeg forsøke å redegjøre for de litterære og kognitive prosessene som kan ha funnet sted i overleveringen av den narrative tradisjonen om Peter og Simon Magus i Roma. *AVer* har sannsynligvis blitt til gjennom en dynamisk intertekstuell prosess (med bruk av både muntlige og skriftlige kilder) som jeg mener har vært underlagt *prinsippet om kognitiv optimalitet*. Jeg mener at det universelle og krysskulturellt gyldige *prinsippet om kognitiv optimalitet*⁶ har hatt store innflytelse på hvordan overleveringen av dette narrative har foregått. Jeg argumenterer for at *minimalt konstraintuitive*⁷ narrative enheter har vært avgjørende for overleveringsprosessen av den narrative tradisjonen om Peter og Simon Magus i Roma.

I kapittel III gjennomgår jeg og kritiserer jeg to tidligere forsøk på å kartlegge sosial identitet i teksten. Videre analyserer jeg tekstens konstruksjon av sosial identitet ved hjelp av inngruppe-kategorisering. Jeg benytter meg her av en sosialpsykologisk teori og en evolusjonær teori – *gruppeprototype-teori* og *costly signaling theory* – for å analysere tre sentrale figurer i teksten. Disse mener jeg kan leses som prototypiske for den hypotetiske gruppens sosiale identitet og kan ha fungert som forbilder til imitasjon for de intenderte leserne. Nøkkelkonsepter for denne sosiale identiteten er ideen om muligheten for *post-baptismal syndsforlatelse*⁸ og de *kostbare forpliktelsene* som de prototypiske figurene forfekter: Askese i form av faste og seksuell avholdenhet, alkoholtotalisme under nattverden,⁹ almisser, misjon og til sist martyrium og hvordan de kostbare forpliktelsene forstås som en strategi for selvdisiplin og forestilte våpen for å beskytte seg mot synd og demoner.

⁶ Se Norenzayan et al. 2006

⁷ Se Boyer 2001.

⁸ Muligheten for å få tilgivelse for synder etter dåpshandlingen.

⁹ Det blir benyttet vann til nattverden i *AVer*. I kapittel ii blir det spesifisert at Paulus kun bruker brød og vann. I kapittel v, etter Theons' dåp blir det kun benyttet brød. Det er vanskelig å vite hvorvidt det er snakk om et total-avhold fra alkohol eller kun under nattverden.

I kapittel IV analyserer jeg den retoriske konstruksjonen av fiendebildet i teksten, med spesielt fokus på Simon Magus-figuren, og dennes mulige rolle i konstruksjonen av den sosial identiten. Jeg ser spesielt på differensieringen av *mirabilia dei* og *magia* som jeg mener er med overlegg demonstrativ.

I kapittel V argumenterer jeg for at *AVer* kan leses som et uttrykk i utviklingen av en mer pragmatisk og konform kristendom i senantikken som plasserer seg selv i krysningpunktet mellom rigorisme og liberalisering. Jeg argumenterer også på grunnlag av tekstens fiendebilde og de sentrale anliggender i teksten at vi sannsynligvis kan anta at den hypotetiske gruppen bak teksten har vært marginaliserte. Jeg forsøker også å plassere tekstens *Sitz im Leben* og foreslår tre bestemte sosialhistoriske kontekster i henholdsvis Spania eller Nord-Afrika i siste halvdel av det 4. århundret, som teksten kan sies å tangere svært godt med – hvorav ingen av disse tre forslagene trenger å utelukke de andre.

Introduksjon: De apokryfe apostelaktene og Actus Vercellenses

Unfortunately, we know nothing about the original *Sitz im Leben* of the AAA (de apokryfe apostelaktene). Were they perhaps read in the context of the service of worship like some of the letter of St. Paul? Or did the author first give a 'public reading' in his congregation or religious group before publishing them? (Bremmer: 177)

For historians too start with surviving structures, whether they be archives, artifacts, or even memories. They then deduce the processes that produced them. Like geologists and paleontologists, they must allow for the fact that most sources from the past don't survive, and that most daily events don't even generate a survivable record in the first place. (Gaddis 2002: 41).¹⁰

1.0 Innledning

Apostlene har alltid hatt en sentral betydning for de kristne. Deres rolle som vitner til Jesu liv, død og oppstandelse gav dem en særskilt status som forbilder i de kristne menigheter. Den gresk-romerske verden viste stor interesse for informasjon om sine lederfigurer, noe som gjenspeiler seg i den store litterære produksjonen av gresk-romersk biografisk litteratur. Bøker som Plutarks *Livsskildringer*, Svetons *De Tolv Keisernes Liv* og Tacitus *Germanicus* var svært populære i sin samtid og er blant den best bevarte greske og latinske litteraturen vi har i dag. En tilsvarende interesse for ledende kristne figurer meldte seg naturligvis også hos de tidlige kristne. Produksjonen av narrativ om apostlene har spilt en sentral rolle i konstruksjonen av kristen identitet – som igjen er det sentrale tema for dette prosjektet. Sannsynligvis etablerte det seg raskt slike narrative tradisjoner om apostlene. Det skriftlige resultatet av disse narrative tradisjonene er det vi blant annet kjenner som apostelakter, både i form av de kanoniske Apostlenes gjerninger og de apokryfe apostelaktene (heretter AAA).¹¹ Til forskjell fra den omfangsrike forskningen som er gjort på de kanoniske Apostlenes gjerninger har AAA i stor grad blitt neglisjert. Disse tekstene har lenge blitt sett på som folkelig *Kleinlitteratur* beregnet på det bredere lag av kristne. Forskningen som er blitt gjort om denne litteraturen har altså i stor grad blitt

¹⁰ Gaddis, John Lewis: *The Landscape of History: How Historians Map the Past*, Oxford University Press 2004

¹¹ Majoriteten av forskere som referer til denne litteraturen bruker *Apocryphal Acts of the Apostles* som forkortes til AAA. Av enkelthets skyld velger jeg å gjøre det sammen.

forbeholdt filologiske analyser. Denne trenden har begynt å snu seg i de siste ti årene og interessen for AAA som forskningsobjekt har resultert i flere sterke forskningsbidrag som vil bli inndratt i dette prosjektet.

1.1 De apokryfe apostelaktene

I forskningen har man vanligvis differensiert mellom de fem store apokryfe apostelaktene og de mindre apostelaktene. De fem store er henholdsvis: *Paulusaktene*, *Petersaktene*, *Johannesaktene*, *Andreasaktene* og *Thomasaktene*. Dette er de tekstene som er bevart mer eller mindre fullstendige, selv om de må rekonstrueres ved hjelp av forskjellige bestanddeler fra ulike håndskrifter.¹² Disse fem er også ansett for å være de eldste og mest utbredte fortellingene om apostlene. De skiller seg innholdsmessig i fokus og doktrine, mens de på samme tid deler handlingslikheter og tematiske motiver. Felles for de apokryfe apostelaktene er at de omhandler en bestemt apostels virke og hans misjonsaktivitet. Et fellestema er eksempelvis apostelens prekener, som har en særlig affinitet til seksuell avholdenhet og til problemene denne avholdenheten fører til mellom konverterte kvinner og deres avviste partnere. Apostelens evner til å utføre mirakler er også et gjennomgangstema, gjerne fremstilt i kontrast med *pagan magi*.¹³ Likeledes fortelles det at apostelen blir forfulgt, ofte av ektemenn som har blitt avvist av sine konverterte og nå kyske hustruer. Med unntak av *Johannesaktene* ender de alle med apostelens martyrdød.

¹² Med unntak av *Thomasaktene* som er funnet i to komplette utgaver. En syrisk tekst fra 600-tallet og en gresk tekst fra 1000-tallet.

¹³Både ”pagan” og ”magi” er problematiske termer, ”Magi”(lat. *Magia*, gr. *Mageia*) er i dette tilfellet den emiske termen som benyttes i tekstene. Pagan/paganisme er i utgangspunktet en nedsettende betegnelse, men i øvrig academia blir den benyttet om tradisjonelle polyteistiske religioner i antikken.

1.1.1 De apokryfe apostelaktene og deres narrative slektninger

Det har lenge vært hevdet at de apokryfe apostelaktenes nærmeste litterære slektning er den antikke roman, nærmere bestemt de greske romansene.¹⁴ Teologen Rosa Söder var i 1929 først ute med å sammenligne AAA med de greske romansene i sin monografi *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*. I avhandlingen gjør hun en analytisk sammenligning av AAA og romansene og presenterer fem hovedmotiver som er felles for begge de litterære tradisjonene: Reiseaktivitet, samt aretologiske,¹⁵ teratologiske,¹⁶ propagandistiske og erotiske motiver. Til tross for likhetene, argumenterer Söder for at disse motivene opptrer hyppig i antikk litteratur og at man da ikke nødvendigvis kan klassifisere AAA som romaner. Hun konkluderer med at AAA ikke befinner seg i et direkte kontinuum fra de greske romansene, men at de i høy grad har brukt romansene som litterær modell (Thomas 2003: 4ff).

Kirkehistorikeren Wilhelm Schneemelcher mener at AAA hadde som formål å propagandere, undervise og underholde det bredere lag av kristne.¹⁷ Han argumenterer for at det er store litterære og komposisjonsmessige likhetstrekk mellom AAA og de kanoniske evangeliene (Thomas 2003: 5). Den nytestamentlige forskeren Richard I. Pervo, anser Markusevangeliet for å være den nærmeste forløperen til AAA og leser evangeliene som biografiske fortellinger. Videre klassifiserer han både de kanoniske Apostlenes gjerninger og AAA som kristne historiske romaner ettersom de er fiktive fortellinger om historiske skikkelser (Rhee 2005: 30).¹⁸

¹⁴ En vanlig sammenligning har vært de fem "idealromansene"; *Khaeras og Kallirhoe* av Khariton, *Ephesiaka* av Xenofon, *Daphnis og Khloe* av Longos, *Leukippe og Kleitofon* av Akilles Tattios og *Ethiopika* Heliodoros.

¹⁵ Som hyllest og fremstilling av gode attributter av protagonisten(e)

¹⁶ Med henblikk på det overnaturlige og fantastiske.

¹⁷ "For a part of the apocrypha (in particular the Acts of apostles) the motive of "entertainment" has also been assumed, and here links with *Gattungen* of ancient literature (e.g. the romance) have been pointed out. Now there are certainly individual sections in many works which can be regarded as popular legends or anecdotes with a certain entertainment value. But it should not be overlooked that these pieces - probably at first transmitted orally - were intended to serve not as much for 'entertainment' in our sense but rather for "edification". That is, they served to throw into relief the life and deeds of the hero concerned, and so to serve for "edification" or even for propaganda." (Schneemelcher (Red.) 1990:56)

¹⁸ Det er for Helen Rhee et sentralt anliggende i kategoriseringen av AAA at: mens apologiene presenterer kristendom som sann filosofi, og martyrdomsberetningene kristendom som sann fromhet, så presenterer de apokryfe apostelgjerningene kristendommen som *sann makt*. Helen Rhee påpeker mirakelmotivets maktaspekt: "The Apocryphal Acts, product of the culture and age, underscore the religious value of miracle as the verification of the superiority of the Christian God and the means of conversion to Christian monotheism" (Rhee 2005: 72).

Tradisjonelt har man plassert AAA og de kanoniske Apostlenes gjerninger i samme litterære kategori ettersom historiene om apostlenes virke er svært like og temaer som reiser, forfølgelse, mirakler, konvertering og opprettelsen av nye menigheter går igjen i dem alle. Forskere som har arbeidet med *Petersaktene* har argumentert for at de kanoniske Apostlenes gjerninger er en sannsynlig litterær modell, men som Christine M. Thomas påpeker, kan man ikke ha en sjanger bestående av kun ett verk (Thomas 2003: 5). Til tross for disse sjangermessige fellestrekkene er de kanoniske Apostelgjerningene og AAA ikke på noen måte identiske sjangre (Bovon 2003: 170). Selv om det ikke er noen direkte kontinuitet mellom de kanoniske Apostelgjerningene og AAA er det uten tvil intertekstuelle forhold mellom dem i form av narrativ overlapping og tematiske fellestrekk.

1.1.2 Forfekter AAA en invertert utgave av det romerske samfunnet?

Til tross for likheten i sjanger mellom AAA og de greske romansene, er det vesentlige innholdsmessige forskjeller mellom dem. AAA fremstår nærmest som speilvendte utgaver av de greske romansene. De greske romansene vektlegger at det ulykkesrammede paret, etter deres endelige gjenforening, får fullbyrdet sitt ekteskap og dermed bekrefter at seksualiteten mellom mann og kvinne er det som limer sammen og viderefører et sivilisert samfunn. AAA står i diametral motsetning til dette. AAA representerer på mange måter en motkultur til den gresk-romerske kulturen, denne tendensen ser vi gjenspeilet i gjennomgangstemaet med apostelens konflikter med autoritære representanter for den romerske staten.¹⁹ AAA handler også om seksualitet og forholdet mellom individ og samfunn og bruker mange av de samme motivene som romanene, men her er seksualiteten nettopp den fellen som skal unngås.²⁰ Opprettholdelsen av samfunnet er ikke et mål i disse tekstene. Målet er heller å oppfordre til å forkaste det eksisterende samfunnet og dets idealer og normer for å opprette et kristent samfunn med nye sosiale forpliktelser:

Families in these tales are not to be united in social harmony but torn apart in social disruption. It is not life in this world that matters but life in the world

¹⁹ Denne konflikten er ikke like fremhevet i *AVer*, som vi skal se nærmere på i de kommende kapitler.

²⁰ I AAA får vi to forhold som settes på prøve; 1) Kvinnene som har valgt et liv i kyskhed og deres avviste ektemenn. 2) Forholdet mellom kvinnen(e) og den aktuelle apostelen, f.eks Paulus og Thekla.

above. The pleasures of life are not to be achieved but forsaken. The Christians who wrote and cherished these works were not interested in making the traditional social order a happy place in which people could enjoy life to its fullest; they were interested in escaping this social world and all its trappings, to enjoy a spiritual union with God and to form their own distinctively Christian societies, rooted in a different set of values from those of the world at large. Using the form of the ancient novel, they transformed its message. (Erhman 2003: 36f.)

De kristne aktørene i AAA bryter med andre ord med de tradisjonelle familierelasjonene og danner nye familierelasjoner tuftet på et åndelig felleskap hvor et rent liv i kyskhets står i fokus og danner grunnlaget for frelse (Rhee 2005).

Askese og radikal seksualetikk er ikke verdier som er unik for AAA, men representerer i stor grad en *Zeitgeist* i moralfilosofien til mange filosofiske skoler og religiøse sekter både før og i denne perioden. Nyplatonikere som Iamblikos og Porfyrios, stoikere som Musonius Rufus og leger som Galen hadde talt avholdenhetens goder lenge før AAA ble skrevet. Motivet står også sterkt i den tidligste kristne litteraturen, deriblant hos Paulus, og senere hos en rekke av apologetene og i martyraktene, men i AAA blir disse idealene omkonseptualisert og transformert i en ny og mer radikal form. Denne enkratismen²¹ står som et sentralt fellestrekk i AAA og er nært knyttet opp til kvinnes rolle i disse tekstene.

1.1.3 Kvinner og enkratisme i de apokryfe apostelaktene

Kvinner står sentralt i AAA, i særskilt grad overklassekvinner. Deres omvendelse til kristendommen som en direkte følge av apostelens enkratistiske budskap står ofte i en direkte kausal relasjon til hans konflikt med øvrige politiske myndigheter. Hans martyrdød fremkalles av de konverterte kvinnes forsmådde partnere. Det levner liten tvil om at fokuset på kvinnelige karakterer i AAA må stå sentralt i tolkninger av disse tekstene.

Kirkehistoriker Virginia Burrus (Burrus 1987) og religionshistorikerene Stevan L. Davies (1980) og Dennis R. MacDonald (Macdonald 1983: 20ff) mener at kvinnelig folkløse og kvinners funksjon som historiefortellere har spilt en aktiv rolle i den muntlige overleveringsprosessen av AAA og at de nedskrevne utgavene av den

²¹ Av gr. *enkrateia*, "selv-kontroll". Termen er ofte brukt unyansert og som synonym til askese. I dette tilfellet benyttes den om en mer radikal praksis som setter et liv i sølibat langt høyere enn ekteskapet eller som et sentralt soteriologisk element, ofte i forbindelse med

grunn er blitt preget av feministisk og samfunnsbrytende ideologisk materiale. Deres argumenter vil bli grundigere analysert i kapittel 5.

1.1.4 Actus Vercellenses' egenart i forhold til AAA

Som vi skal se i de kommende kapitlene er *AVer* et utmerket eksempel på at den ideologiske koherensen, som forskningen hittil har antatt i AAA, ikke er tilstede. I *AVer* finner vi f.eks ingen kvinnelige hovedpersoner eller kvinner som fremstår som hellige kvinner (gr. *theiai gynaiques*). *AVer* forfekter ikke et klart syn på kvinnelig emansipasjon. Seksualetikken som forfektes i *AVer* korresponderer svakere med de øvrige AAA og den foreslåtte konflikten med politisk øvrighet er også svært neddempet i *AVer*. Det er altså problematisk å analysere disse forskjellige tekstene som felles tekstkorpus som om de representerer et koherent ideologisk tankegods. En slik generalisering har preget forskningen av AAA, noe som har resultert i en rekke postulater basert på en tilsynelatende og overfladisk ideologisk og teologisk samstemmighet i disse tekstene. Mitt prosjekt vil i så måte være et forsøk på å gå i mot denne tradisjonen, ved studere *AVer* som en selvstendig ytring fra sin egne sosialhistoriske kontekst.

1.2 Actus Vercellenses

1.2.1 Kort sammenfatning av innholdet i Actus Vercellenses.

I hovedtrekk handler *AVer* om Peters reise til Roma, hvor han bekjemper magikeren Simon Magus.²² Teksten begynner med Paulus' reise fra Roma til Spania etter hans visjon av Jesus med påbud om å spre evangeliet til Spania. Som en følge av hans fravær dukker Simon Magus opp. Simon forfører de kristne så vel som Romas øvrige befolkning med magi og fremstiller seg som "gud". Som et resultat av dette viser Jesus seg for Peter i en visjon hvor han forteller ham at han må reise til Roma for å bekjempe Simon. En maktkamp mellom Simons magi og Peters mirakler følger. Det hele kulminerer med Simons flygetur over Kapitolhøyden hvor han som en følge av Peters bønn faller i bakken og dør. Etter Simon Magus endelikt tar fortellingen en helt

²² Først kjent fra apostlenes gjerninger 8.9-25

annen retning hvor nye motiver og anliggender tas opp. Peters påfølgende oppfordringer om blant annet seksuell avholdenhet skaper furore blant Romas mektige menn som nå opplever at verken kone eller konkubine ønsker å vite av dem i kjødelig forbindelse. To forsmådde ektemenn, byprefekten Agrippa og senatoren Albinus, konspirerer og får Peter fengslet for dette og han blir dømt til døden. De kristne brødrene overtaler ham imidlertid å rømme byen. På vei ut av Roma ser han Jesus på vei inn i byen for å la seg korsfeste for andre gang.²³ Dette møtet med Jesus får ham til å besinne seg, og han går således tilbake for å møte sin skjebne i Roma. Der lider han martyrdøden ved å la seg korsfeste opp-ned. Peters siste opptreden i teksten er i form av en visjon til keiseren som fører til at keiseren avbryter sin forfølgelse av de kristne.

1.2.2 *Actus Vercellenses* og de øvrige tekster forbundet med Petersaktene

Actus Vercellenses er tittelen som ble gitt av den tyske teologen Richard Adelbert Lipsius til et håndskrift funnet i kodeksen Biblioteca Capitolare 158 fra den Nord-Italienske byen Vercelli i Piemonte. Førsteutgaven ble utgitt av Lipsius i 1891. *Epistula Clementis* samt Rufinus av Akvileias oversettelse av de Pseudo-Klementinske *Recognitiones* utgjør den første delen av kodeksen. Den siste delen utgjøres av *AVer* som har blitt lagt til på slutten uten tittel eller noe annet tegn på at den skulle være ment som en separat tekst. *AVer* har lenge vært antatt å representere den langt eldre og tapte teksten *Praxis Petrou* som nevnes hos Eusebius i *Historia Ecclesiastica* og omtales vanligvis som *Petersaktene*. Denne antakelsen skal vi om litt se er svært problematisk.

AVer består av 46 ark og er skrevet i visigotisk uncialskrift i *scriptio continua*.²⁴ Paleografiske studier daterer selve kodeksen til det syvende århundret, mens filologiske studier av *Actus Vercellenses* peker mot at denne teksten er oversatt fra gresk til latin og at den har blitt betydelig endret i den andre halvdel av det 4. århundret (Baldwin 2005: 2f). Religionshistorikeren Jan Bremmer argumenterer for å sette *terminus post quem* for *AVer* i år 359 e.v.t. fordi teksten benytter den spesifikke termen *curiosi* om keiserens *agentes in rebus* (*AVer xi*) og det var ikke før 359 at

²³Folioen som omhandler denne episoden, kjent som *Quo-Vadis* episoden, mangler i *AVer*, men det kommer frem i konteksten av det som følger at den har vært tilstede i kodeksen.

²⁴ Kontinuerlig skrift uten mellomrom. Dette gjelder ikke for folio 359-362 som tilsynelatende er skrevet av en annen skriver.

disse rapporterte direkte til keiseren og dermed ble fryktet som spioner (Bremmer i Bremmer (red) 1998: 19f). Han mener også å kunne etablere en *terminus ante quem* i år 385 e.v.t. ettersom Priscillian, som ble henrettet i år 385 e.v.t – nevner bruk av latinske AAA i Würzburg-traktatene. Som vi skal se i kapittel 5 argumenterer jeg for at vi må vurdere *AVer* som en tekst som kan ha blitt compilert og redigert i Priscillianske kretser. De filologiske studiene av *AVers* vokabular, syntaks og ortografi peker i retning av at den ble oversatt og compilert enten i Spania eller i det romerske Nord-Afrika. Baldwin mener selv at Spania er den mest sannsynlige geografiske plasseringen (Baldwin 2005: 181). Gérard Poupon mener å identifisere et *chrisma* i *AVer* som var svært utbredt i Nord-Afrika. Han argumenterer for at *AVer* ble oversatt av manikeiske misjonærer før slutten av det 3. århundret (Poupon i Bremmer 1998: 192ff).

Petersaktene, som de andre AAA, befinner seg i et intrikat og komplekst nettverk av intertekstuelle forhold. De ”originale” greske *Petersaktene* eksisterer kun hos forskere som et hypotetisk verk som vanligvis har blitt datert til slutten av det 2. århundret. Forestillingen om dette hypotetiske verket og dateringen av det stammer fra koptologen Carl Schmidt.²⁵ Majoriteten av de som har arbeidet med *Petersaktene* har inntil nylig godtatt hans datering.²⁶ Som vi skal se om litt har Matthew C. Baldwin viktige innvendinger mot dette.

Slik *Petersaktene* foreligger for oss i dag har flere overleverte håndskrifter på gresk, latin og koptisk. disse har lenge blitt oppfattet som bestanddeler av de ”originale” *Petersaktene*. Disse ulike håndskriftene er (paleografisk datering i parentes): De to greske martyrbetningene (Codex Patmos 48 fra det 9. århundret og Codex Vatopedi 79 fra det 11. århundret); den greske hagiografien *Vita Abercii* (fra slutten av det 4. århundret); et gresk fragment, Papyrus Oxyrhynchus 849 (4. århundret), vår latinske tekst, *Actus Vercellenses* (6. til 7. århundret), en koptisk tekst i Papyrus Berolinensis 8502 (fra det 5. århundret), og en episode om Peter i *Pseudo-Titus* (8. århundret). De to siste er antatt å tilhøre den manglende første tredjedelen av

²⁵ ”Zur Datierung der alten Petrusakten” (Schmidt 1930).

²⁶ Schmidt hovedargument er at ettersom Tertullian nevner episoden med forfatteren av *Paulusaktene* og ettersom *Paulusaktene* i følge ham er tekstlig avhengig av *Petersaktene* må dateringen for den nedskrevne greske *Petersaktene* være før 200 e.v.t. Bremmer underbygger dette argumentet med å påpeke at man ikke kan finne indikasjoner på konvertering av den senatoreliten før 180-190 e.v.t.. *Petersaktene* har tradisjonelt vært antatt å stamme fra Lilleasia fra slutten av det andre århundret (Bremmer 1998: 14ff).

Petersaktene. Alle disse tekstene har man vanligvis forsøkt å føre tilbake til et grunnskrift, de opprinnelig *Petersaktene* fra det 2. århundret.

La oss først se på det eldste av disse tekstvitnene. *Pap. Oxy. 849* er et vellumsfragment²⁷ funnet i Oxyrhynchus, Egypt rundt 1900. Paleografiske studier viser at fragmentet er skrevet med en gresk uncialskrift sannsynligvis datert fra det 4. århundret. Fragmentet tilsvarer kapitel 25 og 26 av *AVer* og er paginert med numrene 167 og 168 og det har lenge vært argumentert for at fragmentet holder høy tekstnærhet med *AVer*. I følge stikometriske²⁸ kalkulasjoner gjort av utgiverene Grenfell og Hunt, tilsvarer de 166 tidligere sidene i den tapte kodeksen ca 996 linjer i Lipsius utgave av *AVer*, noe som i følge dem antyder at den greske kodeksen må begynt før handlingen i *AVer*. Disse dataene har også blitt satt i sammenheng med Nikeforos stikometri i hans *Kronografi*. Dogmehistorikeren Theodor Zahn påpeker at Nikeforos teller 2.750 *stichoi* i teksten *Periodoi Petrou*, som man har antatt er den samme som *Petersaktene* (Baldwin 2005: 114).²⁹ Dette har bidratt til å bygge opp hypotesen om at *Petersakten* i Papyrus Berolinensis og fortellingen om gartnerens datter i *Pseudo-Titus* tilhører begynnelsen på det originale verket.

Pseudo-Titus er en apokryf som er oversatt fra gresk til latin sannsynligvis allerede i det 5. Århundret. Den pseudepigrafisk angitte forfatteren er Titus,³⁰ en medarbeider av Paulus. I denne teksten gjengis det en kort episode om Peter som blir bedt av en gartner om å velsigne datteren hans. Når Peter ber for henne faller hun død om. Peter sier så at det er bedre for henne å dø enn at hun skal synde i kjødet. Mannen ber Peter om å vekke henne opp igjen, noe han også gjør. Noen dager senere blir hun forført og forsvinner med sin elsker for å aldri mer bli sett.

Papyrus Berolinensis, kjent som Berliner-kodeksen ble funnet i 1896 i Akhmim, Egypt. Hele kodeksen er skrevet på sahidisk koptisk og består av *Maria Magdalenas Evangelium*, *Johannesapokryfen* og *Jesu Kristi Visdom* og til sist *Petersakten*. De første tre tekstene har man tradisjonelt oppfattet som gnostiske.

²⁷ Pergament av dyrehud, ofte kalveskinn.

²⁸ Beregning av gjennomsnittlig antall linjer pr. side.

²⁹ Nikeforos av Konstantinopel (tidl 9 årh): *Chronographicon* er en svært kjent liste over "guddommelige" tekster på slutten med stikometriske data. Nevner *periodoi Petrou* og oppgir dens stikometriske data til 2750 vers. Denne har tradisjonelt blitt oppfattet som "de greske Petersaktene", men dens latinske ekvivalent *itinerarum* omtaler oftest Pseudo-Klement. Dette ble for Theodor Zahn et *crux interpretum* for å vise *AVer* mangler den første tredjedelen. Baldwin viser til unøyaktigheten i Nikeforos stikometriske data og konkluderer med at det kun vil være en spekulasjon om den første tredjedelen mangler (Baldwin 2005: 115).

³⁰ Paulus brev til Titus. Titus blir også nevnt i 2. Korinterbrev.

*Petersakten*³¹ står sentralt i diskusjonen om tekstsyttesen. Handlingen her er lagt kronologisk før handlingen i *AVer* og foregår i Jerusalem. Peter helbreder en folkemengde, men ikke sin egen datter som er lam. Han blir så spurt om hvorfor han ikke helbreder henne. Da helbreder Peter henne og får henne til å gå for en kort stund, men gjør henne lam igjen. Han forklarer at det må være slik ved å fortelle at datteren ble kidnappet av Ptolemaios, en mann som hadde blitt forført av sine lyster. Da Peters datter plutselig blir lam, tar Ptolemaios til vettet og returnerer henne til Peter og vender om og blir en troende.

Det er omstridt om disse tekstene i det hele tatt hører til *Petersaktene*, men Augustin i *Contra Adimantum* setter den i sammenheng med episoden om gartnerens datter i *Pseudo-Titus*. I første omgang har denne teorien blitt grundig analysert og kritisert av Andrea Molinari,³² men likevel har Schmidts teori stått utbredt og blir fremdeles hyppig benyttet i forskningen.

Den viktigste kritikk av Schmidts teori finner vi i Matthew C. Baldwins doktoravhandling *Whose Acts of Peter?* (Baldwin 2005), hvor han tar et oppgjør med følgende tre hovedteser for dateringen og kompileringen av *Petersaktene*: 1) At det eksisterte et verk som ble kalt *Petersaktene*, som er den hypotetiske kilden til *AVer* og at dette verket ble skrevet i det 2. Århundret; 2) at *AVer* er en troverdig og nærmest pedantisk oversettelse av den (tapte) greske originalen (Baldwin 2005:3); 3) at *AVer* er en forkortet utgave av sin greske original og at den tapte første tredjedelen av originalen utgjøres av Papyrus Berolinensis 8502 og *Pseudo-Titus* slik de fleste forskere fremdels antar.

I sin solide avhandling demonstrerer Baldwin at de patristiske kildene og de øvrige Petrinske vitnesbyrd³³ i denne tiden var ustabile og med store forskjeller både i innhold og kontekst. Han demonstrere også at Codex Patmos, Codex Vatopedi og Oxyrynchus-fragmentet³⁴ på ingen måte er ordrette parallelle tekster. De deler i

³¹ Markert med en subscriptio, *Petersakten* (tepraksis Mpetros). Legg merke til bruken av singularis.

³² Se "I never Knew the Man The Coptic Act of Peter (Papyrus Berolinensis 8502.4), Its Independence from the Apocryphal Acts of Peter, Genre and Legendary Origins". Peeters 2000. Denne boken har vært utilgjengelig for meg under arbeidet med dette prosjektet. Jeg kun hatt tilgang på hans argumenter fra sekundære kilder (Bl.a Matthew C. Baldwin 2005 og Christine M. Thomas 2003)

³³ Baldwin omtaler den narrative tradisjonen om Peter og Simon Magus som "de petrinske fabler" (Baldwin 2005: 30)

³⁴ Baldwin presenterer en alternativ hypotese, nemlig at materialet i *Pap. Oxy 849* kommer fra en tekstlig relatert Petrinsk akta med ulikt fokus og innhold. Han poengterer et tekstlig problem i de to første linjene i *Pap. Oxy 849*, som skiller seg totalt fra den latinske teksten i *AVer* og kan tyde på en helt annet kontekst for fragmentet. Episoden i *Pap. Oxy 849* finnes ikke bare parallelt i *AVer*, men også

ytterste tilfelle en kilde- parallellisme (Baldwin 2005: 132). For å oppsummere: Baldwin argumenter for at det finnes svært få bevis for en tidlig nedskrevet tekst kalt *Petersaktene* og viser at *AVer* ikke er en bokstavelig oversettelse av sine forgjengere. Han finner ingen bevis for en gresk forgjenger til *AVer* før tidligst midten av det 3. århundret. Baldwin støtter også Molinaris kritikk av sammenfatningen med den koptiske *Petersakten* og episoden i *Pseudo-Titus* som den tapte første tredjedel av *Petersaktene*. Han føyer til en god illustrasjon om den “tapte” tredjedelen i (Baldwin 2005: 244, note 161)

A Note of caution is warranted; if one had only a single leaf left from the Vercelli acts, its numbering would tell very little about the extent of the work to which it had belonged, since the numbering also reflects the extent of the very long ps.- Clementine *Recognitions*: All manuscript leaves of the *Actus Vercellenses* indicate that over six- hundred and fifty pages preceed them in the codex(...)

I sin gjennomgang av titler på Petrinske tekster viser Baldwin at tittelen *Periodoi Petrou* i Nikeforos *Kronografi*, like gjerne kan vise til de Pseudo-Klementinske *Recognitiones* eller en annen Petrinsk tekst samtidig med at, han videre viser at Nikeforos stikometriske data er svært ustabile med store avvik og dermed ikke kan brukes som vitne for den hypotetiske *Petersaktenes* størrelse (Baldwin 2005: 117).

1.3 Oppsummering

Tar vi Baldwins analyse til etterretning blir det følgelig problematisk å bruke *AVer* som et vitne for kristendom i det 2. århundret. Baldwin argumenterer også for at tidligere studier av *Petersaktene* har overdrevet tekstnærheten mellom *AVer* og de greske parallellene og viser til at *AVer* hyppig divergerer fra de greske parallellene. Han fastslår at selv om *AVer* hviler på skuldrene til sin greske forgjenger fra midten av det 3. århundret, må den behandles som en ny komposisjon. I følge ham vil det være en anakronisme og en overdreven generalisering å hevde at *AVer* er en pedantisk oversettelse av sin greske forgjenger: ”There is hardly a sentence or a phrase in the

i Pseudo-Hegesippus og *Achilles og Nereus Akter* hvor de også dukker opp i en helt annen sammenheng og med helt annet øvrig stoff enn det som presenteres i *AVer*.

Actus Vercellenses which, when compared with an extant parallel text, does not show some degree of *interference*” (Baldwin 2005: 300, forfatters kursiv).

Han viser hvordan den latinske skriptoren i stor grad har endret, omformulert og gjendiktet den greske kilden i omsettingsprosessen med det formål å få den til å passe sitt eget formål. Baldwins prosjekt er først og fremst av filologisk art og han går selv ikke i gang med en tolkning av teksten. I stedet sender Baldwin ballen videre og oppfordrer fremtidige granskere av teksten til å behandle den som en ytring i seg selv, som et særegent verk fra sin egen historiske og geografiske kontekst som kan studeres eksegetisk. Denne historiske konteksten mener Baldwin er perioden da den latinske skriptoren arbeidet med teksten i det 4. århundret enten i Spania eller i Nord-Afrika (Baldwin 2005: 303).

The Latin text has been created by a translator-author, a scriptor, who worked rather freely off of the predecessor writing. In spite of its obvious relationship to an earlier Greek Petrine acta which is its precursor, no longer should we regard the *Actus Vercellenses* as a simple Latin embodiment of a Greek original, written in the second or any other century. The specific form of the lost Greek work is concealed behind a screen of Latin text which cannot be trusted to represent it accurately and fully. We should therefore regard the *Actus Vercellenses* as a fourth century text, an utterance in its own right, produced by the *scriptor* who created the translation because it reflected his own theology, ideology and concerns. (Baldwin 2005: 196f)

Ansporet av Baldwins konklusjoner vil jeg således arbeide med *AVer* som en selvstendig ytring fra det 4. århundret. Dette bringer oss videre til det andre kapitlet hvor jeg vil undersøke litterære og kognitive prosesser i overleveringen av den narrative tradisjonen som er forbundet med *AVer*. Jeg vil der applisere ”prinsippet om kognitiv optimalitet” i analysen av de ulike vitnene til narrativet.

II

Petersaktene som narrativ tradisjon i lys av kognitiv optimalitet

Peter sa: Fortell oss hva dere så. Og de sa: Vi så en gammel mann så vakker at vi ikke kan forklare det, men andre sa: Vi så en ung mann, og andre: Vi så en gutt som ømt rørte ved våre øyne og slik ble våre øyne åpnet. (AVer kap. xxi.)

Historians are concerned with matters of transmission, perhaps pre-eminently so. Not every mental representation that is possible, however, is successfully transmitted and not all mental representations that are transmitted become public (Luther Martin i Luomanen et. al. 2008: 43f).

2.0 Introduksjon

Tekster som *AVer* ble til i en verden uten åndsverkslover hvor forholdet til tekstlige kilders integritet var et ganske annet enn dagens forventninger til god kildebruk. Senantikkens forfattere skrev innenfor en litterær kultur hvor imitasjon på mange måter var viktigere enn innovasjon – imitasjon gjort med respekt for de litterære forgjengerne man forsøkte å emulere. Denne emuleringen av gresk antikk litteratur kan kanskje best illustreres med Vergils *Aeneiden* hvor de seks første bøkene er modellert på *Odysseen* og de seks siste på *Illiaden*, og hvor enkelte av passasjene er sterkt inspirert av Evripides, Sofokles og Apollonios av Rhodos. Andre eksempler på denne formen for litterær produksjon er Apuleius' *Det gylne esel*, som er en adaptasjon av en noe eldre gresk tekst, og Silicus Italicus' *Punica*, som er en imitasjon av både Vergil og Homer, hvor Juno støtter Hannibal og Venus støtter romerne (Fowler: 1903: 107, 197). Denne formen for litterær produksjon gjenspeiles i senantikkens formelle utdannelse. I senantikkens *paideia* var en av de viktigste øvelsene i *progymnasmata*, de preliminare øvelser, å ekspandere og trunkere *chreiai*, korte anekdotiske narrativ om historiske personer. Vi må anta at forfatterne av de apokryfe apostelaktene – og også med stor sannsynlighet skriptoren til *AVer* – har hatt en viss formell trening i skriveteknikk og sannsynligvis har benyttet seg av håndbøker og standard-eksempler i form av retoriske *chreiai* om apostlene. De arbeidet på lik linje med øvrige forfattere i senantikkens imperium i et miljø som forventet denne typen imitasjon, ekspansjon og variasjon (Stoops 1997). I arbeidet med å skrive, oversette og compilere verker om sentrale kristne figurer var skribenter naturligvis

opptatt av å få med de mest interessante og viktige historiene. Intensjonen til en oversetter var ikke nødvendigvis bare å konservere et eksemplar ord for ord i en ny språkdrakt, men ofte å ekspandere eller trunkere teksten for å bringe klarhet og koherens i den, og oppdatere og aktualisere den for et annet og nytt publikum. Oversettelse var i stor grad en aktivitet som også innebar fortolkning og utdyping, med andre ord en egen form for litterær produksjon. For en skribent som arbeidet med å compilere ulike narrative tradisjoner om sentrale kristne figurer var det også nødvendig å konstruere redaksjonelle sømmer for å lage en overgang mellom temaene og de ulike historiene for slik å skape en helhetlig fortelling. Denne litterære aktiviteten ser vi ikke bare i de apokryfe apostelaktene, men selvfølgelig også i annen kristen litteratur fra antikken. *AVer* må kunne sies å være et godt eksempel på denne form for aktivitet. Den er i høy grad et kompositt og et barn av en intertekstuell verden med en rekke sitater og allusjoner til andre tekster (Thomas 2004: 31).

I dette kapitlet ønsker jeg å presentere Christine M. Thomas' modell for de litterære prosessene som kan ha funnet sted i overleveringen av den narrative tradisjonen om Simon Magus og Peter i Roma. Jeg vil også presentere prinsippet om *kognitiv optimalitet* som er en testbar evolusjons-kognitivistisk teori. Denne kan bidra til å belyse Thomas' modell ytterligere og vil ha implikasjoner for hvordan man kan forstå overleveringsprosessen av narrativ av denne typen. Denne teorien, *prinsippet om kognitiv optimalitet*, trenger ikke å begrense seg til denne overleveringsprosessen alene, men kan også ha betydning for hvordan vi forstår dannelsen av andre religiøse narrativ.

2.1 Komposisjonsprosesser og narrativ overlevering

Tema, grammatikk, syntaks og kronologi i *AVer* vitner om en kompleks komposisjon bestående av en rekke forskjellige kilder, både muntlige og skriftlige. Dette har gjort oppgaven for filologer, som har arbeidet med å finne et tekstlig *Vorlage* til *AVer*, frustrerende om ikke umulig, da de har vært nødt til å navigere seg gjennom svært komplekse intertekstuelle forhold. Som en følge av dette har vi fått en komplisert kildekritisk hypotese hvis forutsetninger til tider er basert på svak bevisførsel og sprikende logikk. Schmidts og Zahns teorier har, som vi har sett i kapittel I, blitt

stående som aksiomatiske og selvinnlysende uten at teoriene deres har blitt tilstrekkelig undersøkt eller kritisk vurdert.³⁵ Forskere som har arbeidet med *Petersaktene* har bygget videre på disse antagelsene, også i sin søken etter det originale *Vorlage*. Christine M. Thomas foreslår at vi må oppgi denne umulige leteaksjonen:

The search for the “original” version must be abandoned from the start. The Acts of Peter have a virtual existence as a collection of texts, the earlier versions serving as sources for the later, and the later existing as redactions of the former (Thomas 2003: 10).

Til tross for at Thomas hevder at vi må gi opp denne søkingen fortsetter hun likevel å definere hva som *tilhører* og *ikke tilhører* de ”originale Petersaktene” (Thomas 2003: 17ff). Videre, som så mange før seg, benytter hun seg av de utbredte hypotesene (Schmidt og Zahn) når hun tar høyde for at ”Petersaktene” i en mer original form bestod av både Papyrus Berolinensis 8502 samt episoden om gartnerens datter fra *Pseudo-Titus*³⁶ og *AVer*.

Thomas benytter også flere av de sekundære *Petersaktene* aktivt. Disse er tekster som er datert senere enn *AVer* og gjentar deler av eller referer til den narrative tradisjonen om Peter og Simon Magus i Roma. Som Thomas selv demonstrerer i sin bok er det ingen pedantisk og ordrett intertekstualitet som ligger til grunn for forholdet mellom *AVer* og de sekundære *Petersaktene*, men til tross for dette mener hun at de deler en tekstlig kilde. Videre – foruten den hypotetiske manglende tredjedel – identifiserer hun tre eller flere redaksjonelle lag i teksten samtidig som hun bygger videre på i tråd med de tidligere oppstilte teorier om interpolasjoner i *AVer*. Problemet med Thomas redaksjonskritiske hypotese er at hun ender i en like umulig leteaksjon som hun fra starten av tok avstand fra. Men selv vil jeg fortsatt prøve å fastholde *AVer* som en selvstendig ytring fra det 4. århundret uten å gå inn i problematiske kildekritiske overveielser i teksten

Den redaksjonelle utviklingen som narrativet har gått gjennom i overleveringsprosessen kan selvsagt til en viss grad gjøres synlig ved hjelp av kildekritisk analyse, men hypotesen vi sitter igjen med er fremdeles *kun* en hypotese. Det er vanskelig å avgjøre hvorvidt det er muntlige eller skriftlige kilder som ligger til

³⁵ Før Baldwin (2005)

³⁶ Denne episoden finner man referanser til i både *Nereus og Akilles akter* og Augustins *Contra Adimantum* 17 som setter den i sammenheng med episoden med episoden i *P.Berol. 8502*.

grunn for de rent tematiske parallellene. Debatten om hvorvidt *Petersaktene* har brukt *Paulusaktene* eller omvendt er et godt eksempel på dette problemet. Den ene teksten må ikke utelukkende være avhengig av den andre, parallellene kan vel så gjerne være en følge av en utstrakt muntlig fortellertradisjon, hvor historier om Peter og historier om Paulus har lånt av hverandre og endret seg i en overlappende og flytende prosess. Thomas er bevisst på dette problemet og redegjør for dette i boken sin. Hennes distinksjon er ikke mellom skriftlige og muntlige kilder, men derimot mellom tekstlige prosesser og hukommelse:

It is thus easier, and perhaps more meaningful, to ask not whether two texts are literarily dependent on one another, but rather, whether one text is appropriating another by means of textually based procedures or by knowledge from memory. This still does not loose the Gordian knot, since use from memory can sometimes be extraordinarily accurate for smaller passages such as proverbs and apothegms, and thus determining whether text or memory is the source may be impossible in some cases; but to make the distinction between textual process and memory, rather than written source and oral source, might be closer to the conceptual framework of the authors and audiences of the ancient world. Albert Lord has suggested that, in societies with a lower degree of fixation on textuality, a written text can be treated as equivalent to an oral performance: (Thomas 2003: 14).

Thomas får frem et svært viktig poeng her. Som vi senere skal se kan hukommelse være svært nøyaktig. Før dette er vi nødt til å ta i betraktning hvor sentralt memorisering av ulike narrativ, filosofisk kunnskap og fremførelse av poesi var i gresk-romersk utdanning og øvrig kultur.³⁷ Vi må også se nærmere på de sannsynlige arenaene for formidling av narrativ om apostlene og tekster som *AVer*.

2.1.1 Memorisering og leseteknikker i den hellenistiske *paideia*

Memorisering som læringsform stod spesielt sterkt i den gresk-romerske *paideia* i senantikken. Den spanske retorikeren Quintilian og flere retoriske læremestere vier stor plass i sine instruksjonsbøker til memoriseringsteknikker. Det var vanlig å lese tekst høyt, også når man leste privat, enten ved sub-vokalisering i form av mumling

³⁷ "Memorization had a comparable importance in traditional education. In the first place, children were required to memorize large sections of Homeric and other poetry. This foundation remained with them in adult life; but memorization did not stop here. After graduating from the grammarians, students continued to memorize speeches as part of their rhetorical training. Throughout adulthood, people continued to memorize and draw on the previously memorized store of knowledge" (Elisabeth Asmis i Yun Lee Too et al. 2001: 222).

eller full vokalisering. Quintilian skrev i *Institutio Oratoria* fra det 1. århundret: ”Å mumle teksten når man leser hjelper å huske den” (*Inst.Or.xx*).³⁸ Nyere psykologiske eksperimenter har vist at vokalisering eller sub-vokalisering under lesning har en svært gunstig effekt på minnet (Small 1997: 74).

Tekst uten skilletegn – *scriptio continua* – har vært i bruk fra de tidligste greske tekstfunn, og praksisen var fremdeles i bruk i vesten frem til 1000-tallet. *Scriptio continua* er enda i bruk i enkelte sørøstasiatiske land. Dessverre er det gjort lite forskning på korrelasjonen mellom *scriptio continua* og hukommelse, men lesing av tekster i *scriptio continua* vil nødvendigvis være mer aktiv og kreve større involvering i teksten ettersom leseren selv må skille ord og setninger. Lesing av kontinuerlig skrift vil bety at leseren er mer i kontakt med teksten fordi leseren må tolke syntaks og mening i hver setning, i motsetning til lesing av tekst med skilletegn, hvor man i større grad kan lese uten å reflektere videre over innholdet. I så måte kan vi anta at den antikke leser, ved hjelp av vokalisering eller sub-vokalisering under lesingen av *scriptio continua*, kan ha husket sin litteratur godt og som vi skal se er det elementer i narrativet om Peter og Simon Magus i Roma, som gjør det svært attraktivt og enkelt å huske.

2.1.2 Formidling gjennom gudstjeneste

Det er ikke usannsynlig at *AAA*, og dermed også *AVer*, har hatt en liturgisk funksjon i gudstjenester, slik vi ser at de senere Codex Patmos og Codex Vatopedi har blitt benyttet som menologier³⁹ på Peters festdager. Den liturgiske praksisen ble mer og mer spesialisert, og i gudstjenesten oppstod det flere definerte roller, blant annet fikk man en egen leser, *lector*,⁴⁰ som hadde som oppgave å lese tekster høyt og utlegge dem for forsamlingen. Mot slutten av det 2. århundret ble *lector*-rollen regulert til å være et eget geistlig embete på lik linje med *presbytere* og *diakoner* (Gamble 1995). Opplesning av tekst ved en *lector* må ha hatt en sentral betydning for formidlingen av tekster som *AVer*, til et publikum som vil ha hatt svært begrensede leseferdigheter. Det er også sannsynlig at man privat har gjenfortalt deler av tekster man hadde hørt opplest av leseren, gjerne innad i familien.

³⁸ (Yun Lee Too et al.: 2001)

³⁹ Tekster om apostlene og helgene som ble lest på deres festdager.

⁴⁰ Det tyder på at biskopene ofte hadde denne oppgaven før det blir et selvstendig embete (Gamble 1995).

2.1.3 Privat formidling

Vi vet dessverre svært lite om den private formidlingen av narrativ som AAA. Likefullt kan vi med stor sannsynlighet fastlå at disse både har blitt fortalt muntlig og opplest i private forsamlinger eller privat innad i familien. Funn av en rekke miniatyrkodekser⁴¹ tyder også på at det var utstrakt privat bruk av tekster blant tidlige kristne,⁴² av både kanonisk og apokryf litteratur (Gamble 1995: 235f). Vi finner flere oppfordringer til privat lesning bevitnet i patristiske kilder.⁴³ Til tross for dette kan vi med stor sikkerhet anta at hovedformidlingen av denne type narrativ i en privat sfære var ved muntlig overlevering.

2.1.4 Fluiditet, stabilitet og homeostatisk organisering⁴⁴

I følge Thomas oppfører den skriftlige traderingen av *Petersaktene* seg på samme måte som vi antar at muntlig tradisjon gjør. Hvert manuskript representerer en ny ”fremførelse” av narrativet⁴⁵ i en ny sosial og historisk kontekst. Denne fluiditeten finner også sted i overleveringen av skriftlige tekster. Thomas gjør oss videre oppmerksom på at da hun sammenlignet de ulike utgavene av *Petersaktene*⁴⁶ ble det klart for henne at tekstene oppførte seg i stor grad som muntlig tradisjoner. Strukturen på den narrative formen fra en utgave til den neste var flytende. Karakterene og motivasjonene deres ble oppdatert i hver utgave for å være samstemte med den eksterne sosial-historiske virkeligheten. Denne oppdateringen av narrativ for nye sosiale og historiske kontekster kaller hun ”homeostatisk organisering av tekst”:

This adaptation of narratives about the past in the interest of reflecting current social realities has been called the “homeostatic organization of cultural tradition” by students of primary oral communities. The past is not remembered as such, but is continually retold to reflect present history and social relations. In

⁴¹ De minste av disse har hatt funksjon som amuletter, men en majoritet av disse kodeksene var øyensynlig beregnet til privat lesning.

⁴² Av 55 eksisterende miniatyrkodekser er 47 av disse kristne tekster. Svært mange av disse er ikke-kanoniske og vi finner blant dem *Pap. Oxy, 849*, Paulus og Theklas akter og Johannesaktene. Enkelte av disse synes å ha hatt funksjon som amuletter, men majoriteten av dem har hatt denne størrelsen av rent praktiske årsaker (Gamble 1995: 236).

⁴³ Hippolyts *Apostoliske Tradisjon 36*, Eusebius, Klement av Aleksandria, Krysostomus m.m (Gamble 1995: 232f).

⁴⁴ Dette er mine oversettelser av Thomas’ tekniske termer ”fixity” og ”fluidity”.

⁴⁵ Thomas omtaler dette som ”the general line of the story” eller ”base narrative” (Thomas 2003: 41)

⁴⁶ *AVer, Pseudo-Hegesippus, Nereus og Akilleus akte, Passio Petri et Pauli*, og *Pseudo-Linus*, en tekst om Peters martyrium som ikke er aktuell for dette prosjektet da den ikke alluderer til narrativet om Peter og Simon Magus i Roma.

the absence of written records, only memory contains information about the past. Study of oral traditions shows that they are extremely unstable in the absence of formal or ritual techniques for their preservation. Since memory, in this case, is more or less limited in its powers of information storage and retrieval, telescoping and selective forgetting of irrelevant data form the process by which the number of things that must be remembered can be reduced and organized meaningfully. Moreover, memory never works in a disinterested manner; items are not remembered accidentally. (Thomas 2003: 82)

Det er en tilsynelatende uuntendert presisjon i Thomas slutning i den siste setningen i dette sitatet. Til tross for at hun ikke benytter seg av resultater fra kognisjonsforskning, er konklusjonen hennes her svært treffende av grunner vi vil se nærmere på nedenfor.

For Thomas er de stabile elementene like viktige å forstå som de flytende. De stabile elementene er identitetene til Peter og Simon Magus og deres handlinger, svært ofte mirakuløse og magiske, sammen med navnene på flere av de sekundære karakterene som Nero, Agrippa og Marcellus. Hun foreslår at disse har utgjort et relativt stabilt grunn-narrativ, som riktignok ikke er statisk, men åpne for visse variasjoner. Thomas stiller i bokens konklusjon det ubesvarte spørsmålet, ”hvorfors stabilitet?” og det er som en respons på dette spørsmålet jeg mener *teorien om kognitiv optimalitet* kan være et skritt i riktig retning.

2.2 Kognitiv optimalitet og dets implikasjoner for overleveringen

En av de første som appliserte kognitiv psykologi på studiet av religion var antropologen Stewart E. Guthrie. I boken *Faces in the Cloud* (1993) argumenterer han for at religion er et biprodukt av menneskets iboende tendens til *antropomorvisering* (Justin Barrett foreslår *agent-deteksjonssystemer*). Mennesket har således utviklet *hypersensitive agent-deteksjonssystemer* som en evolusjonsbetinget respons på fare og overlevelse. Det betyr blant annet at identifisering av farlige rovdyr, angripende fiender og potensielt bytte var en betingelse for å overleve. Ettersom det evolusjonært sett er mer økonomisk å tolke (*inferere*) for mange enn for få potensielt farlige *intensjonelle agenter* (rovdyr, fiender eller bytte) ble disse *deteksjonssystemene hypersensitive*. Som en konsekvens av den lange evolusjonære utviklingen av menneskets kognitive mekanismer, gir intensjonelle agenter i følge Guthrie et

forklarende rammeverk for å tolke verden. Dette har igjen bidratt til troen på *kontraintuitive agenter* som guder og ånder.

Part of the reason people believe in gods, ghosts and, goblins also comes from the way in which our minds, particularly our agency detection device (ADD) functions. Our ADD suffers from some hyperactivity, making it prone to find agents around us, including supernatural ones, given fairly modest evidence of their presence. This tendency encourages the generation and spread of god concepts and other religious concepts. (Barret 2003)

Guthrie og Barretts teorier om antropomorfisering kan forklare noe av minneverdigheten som antropomorfe og handlende objekter nyter. I tillegg har kognitive forskere postulert teorier som setter objekters minneverdighet i lys av deres konseptuelle komposisjon. I muntlige tradisjoner vil enkelte ideer og mentale representasjoner overføres bedre enn andre ettersom de er mer minneverdige og dermed oppnår større kulturell suksess. Ideer som ikke er minneverdige overføres dårligere og oppnår ikke kulturell suksess. Så hvilke ideer er mer minneverdige enn andre? Hvilke attributter må et konsept ha for å være lettere å huske enn andre?

Mennesker forstår sine omgivelser ved hjelp av ontologiske kategorier som er evolusjonært utviklede, universelle og kryss-kulturelle. I sin teori om *kontraintuitivitet* påstår kognisjonsantropologen Pascal Boyer at ideer som bryter med våre forventninger til disse intuitive ontologiske kategoriene, vil vekke mer oppmerksomhet og er mer minneverdige enn andre konsepter. Boyer mener at *kontraintuitivitet* er konstituerende for religion (Boyer 2001).

De ontologiske kategoriene er de minste konseptuelle distinksjonene vi gjør når vi gjør når hjernen bearbeider informasjon. De mest aksepterte distinksjonene er: MENNESKE, DYR, PLANTE, ARTIFAKT og (naturlig) OBJEKT. Ideer som bryter de intuitive forventningene til disse kategoriene har en minneverdighets-fordel.⁴⁷ De er mer attraktive enn rent intuitive, hverdagslige elementer (Boyer 2001: 90ff). Boyer forklarer at slike komposisjoner har en overlevelseshetsfordel i menneskers hukommelse fordi de er relatert til menneskets behov for å mestre det ukjente og samtidig utforske det mulige.⁴⁸

⁴⁷ Eksempler: Et tre som snakker vil bryte vår intuitive biologiske forventning til den ontologiske kategorien PLANTE. En person som kan lese tanker vil bryte vår intuitive psykologiske forventning til den ontologiske kategorien MENNESKE.

⁴⁸ Årsaken til at *minimalt kontraintuitive konsepter* er mer minneverdige er sjeldent utbrodert i kognitivistiske teorier, og det er ikke rom i dette prosjektet for å ta opp en slik diskusjon. Tendensen kan likefremt bekreftes selv om den endelige forklaringen forblir delvis uavklart.

Boyers teori har blitt utprøvd ved hjelp av en rekke eksperimenter som har demonstrert at muntlig overlevering av enkelte konsepter holder en langt høyere grad av nøyaktighet enn tidligere antatt. Disse eksperimentene har vist oss at noen av de konseptene som er mest minneverdige, er de konseptene som bryter forventningene våre til evolusjonært utviklede universelle, kryss-kulturelle ontologiske kategorier. Antropologene Justin Barret og Melanie Nyhof prøvde ut hypotesen i et eksperiment hvor de benyttet seg av en fortelling som inneholdt tre typer konseptuelle objekter.

- 1) Kontra-intuitive objekter
- 2) Bizarre objekter (som inkluderte uvanlige trekk, men som ikke bryter en ontologisk kategori)
- 3) Vanlige objekter med vanlige trekk

I eksperimentet skulle forsøkspersonene lese denne fortellingen⁴⁹ og etterpå skrive den ned fra minnet. Deretter ble fortellingen overført til en ny generasjon av lesere. Deres versjon ble i sin tur lest og nedskrevet igjen av en tredje gruppe. Barret og Nyhof fant ut at de tre variantene av historien var kjennetegnet av at konstraintuitive og bizarre konsepter ble husket bedre enn vanlige intuitive konsepter. Samme resultater ble funnet etter tre måneders ventetid. I et krysskulturelt eksperiment utført i USA, Frankrike, Gabon og Nepal fant Boyer og Ramble resultater som viste at konsepter med *for mange* ontologiske brudd ble husket dårligere enn de konseptene som kun hadde ett ontologisk brudd, det vil si at de var *minimalt konstraintuitive*.

Scott Atran og Ara Norenzayan foretok en kritisk gjennomgang av eksperimentene til Barret & Nyhof og Boyer & Ramble og pekte på at science fiction-fortellingen som ble benyttet som narrativt rammeverk, sannsynligvis hadde påvirket forskningsobjektene til å forvente konstraintuitive hendelser.⁵⁰ I en forlengelse av forskningen til Barret & Nyhof og Boyer & Ramble, fjernet de denne rammefortellingen og benyttet seg utelukkende av en rekke enkeltstående konseptuelle objekter i sine egne eksperimenter: Intuitive, minimalt konstraintuitive og

⁴⁹ En science fiction-fortelling om en intergalaktisk ambassadør som besøkte et museum, med en rekke gjenstander, på en annen planet.

⁵⁰ Other studies used a story that is about an intergalactic ambassador visiting a museum in another world. This may have encouraged attending to counterintuitives by suggesting to participants that the researcher is interested in extraordinary, science-fiction type events, rather than mundane occurrences. (Atran og Norenzayan i Schaller 2004: 166)

maksimalt kontraintuitive konsepter.⁵¹ Resultatet av eksperimentet viste her avvik fra de tidligere eksperimentene. Denne gangen var det de intuitive konseptene som ble husket best, de minimalt kontraintuitive ble husket nest best, mens de maksimalt kontraintuitive konseptene ble husket dårligst. Etter tre måneders ventetid, viste imidlertid en gjentakelse av eksperimentet at de minimalt kontraintuitive konseptene var de som ble husket best. Resultatene av disse empiriske undersøkelsene bekrefter at minimalt kontraintuitive konsepter forblir lengre i hukommelsen enn intuitive konsepter (Norenzayan et al. 2006: 535). Resultatene av Atrans og Norenzayans eksperimenter viste også at kriteriet om minimal kontraintuitivitet gjelder for pakker av kulturell informasjon, hvor man kan minneverdigheten til et narrativ ved å ispe det et moderat antall kontraintuitive elementer.

De apokryfe apostelaktene, spesielt eksemplifisert ved den narrative tradisjonen om Peter og Simon Magus i Roma – med sitt store fokus på mirakler og magi – passer svært godt inn i denne profilen:

We hypothesize that narratives combining mostly intuitive concepts with a minority of counterintuitive ones enjoy a memory advantage, and as a result achieve cultural success. Such an MCI template (Barrett, 2000) may be no accident. Indeed, we propose that it may be a recipe for cultural success: Compared to narratives that fit other templates (e.g., no counter intuitive concepts at all; many counterintuitive concepts), those that are MCI maybe especially memorable and, therefore, more likely to achieve cultural stability as well. (Norenzayan et al. 2006: 532)

Jeg vil nå fremsette en teori om overleveringsprosessen (både den muntlige og den skriftlige) av den narrative tradisjonen om Peter og Simon Magus i Roma som tar *prinsippet om det kognitive optimum* i betraktning. Jeg foreslår at de mest grunnleggende og fremtredende narrative elementene i denne narrative tradisjonen, både muntlig og skriftlig, har vært de minimalt kontraintuitive narrative elementene. Disse har konstituert et grunn-narrativ⁵² som sannsynligvis har hatt stor suksess og en overleveringsfordel i en muntlig fortellertradisjon og i en tekstlig overlevering. Dette grunn-narrativet har i sin helhet vært kognitivt optimalt, noe som har sikret koherensen til det kausale og kronologiske hendelsesforløpet. Det teologiske og ideologiske innholdet i de ulike tekstlige overleveringene har ”sittet på skuldrene” på

⁵¹ Konsepter som bryter to eller flere brudd på ontologiske kategorier.

⁵² Thomas bruker også vokabularet til de russiske formalistene når hun beskriver narrativet. *Fabula* er summen av individuelle narrativ om Peter, arrangert i en logisk sekvens. Sjuzhet er den retoriske organiseringen av en fabula og i så måte en homeostatisk organisering.

grunn-narrativets kulturelle suksess. Bruken av kjente og kjære ”standard”-karakterer i et velkjent narrativt rammeverk har gitt autoritet og legitimitet til det sekundære innholdet som de forskjellige redaktørene har ønsket å formidle i en ny homeostase, oppdatert for sitt bestemte publikum. Det er denne oppdateringen av narrativet som gir oss fluiditeten i den narrative overleveringen. De stabile elementene beror på enten *a)* tekstlig avhengighetsforhold (som vi kun kan påvise i parallelltekstene som tas opp i kapittel 1) eller *b)* de kognitive prosessene i den narrative overleveringen. For å demonstrere hvilke kontraintuitive narrative elementer som går igjen, skal jeg i det følgende gjennomgå de tekstvitnene som alluderer til grunn-narrativet uten tekstlig avhengighetsforhold til *AVer*.

2.3 Gjennomgang av eksterne tekstvitner

Foruten parallelltekstene⁵³ finner vi en rekke kilder som alluderer til narrativet uten at man kan påvise noe tekstlig avhengighetsforhold til *AVer*. I sin gjennomgang av eksterne bevis for *Petersaktene*, analyserer Baldwin tekster av Klemens, Origenes, Hippolyt, Commodian, Arnobius og Eusebius, samt *Didascalia Apostolorum*. Han konkluderer med at selv om de gir et interessant innblikk i rollen til de Petrinske fablene i den tidlige kristne diskursen, gir disse tekstene dessverre ingen bevis for en tidlig eksisterende bok med tittelen *Petersaktene* som har samsvart med *AVer*. Tekstene viser derimot at narrativet om konflikten mellom Peter og Simon Magus i Roma i denne perioden var ustabil, og opptrer i mangfoldige kontekster i en prosess av fortelling og gjenfortelling. Narrativet ble benyttet i en rekke polemiske diskurser av kristne, både mot pagane og internt mot andre kristne (Baldwin 2005: 132). Ved å gjennomgå tekstenes allusjoner til grunn-narrativet kommer det klart frem hvilke narrative enheter som går igjen:

⁵³ Altså, *Actus Vercellenses*, de to martyrbetretningene Codex Vatopedi 79 og Codex Patmos 48 og Papyrus Oxyrhynchus 849

- 1) *Simon villeder med magi*
- 2) *Den talende hunden*
- 3) *Det talende spedbarnet*
- 4) *Peters gjenoppliving av døde i konkurranse med Simon*
- 5) *Statuen til ære for Simon Magus*
- 6) *Simons flyging og fall fra himmelen*
- 7) *Quo vadis-episoden*⁵⁴
- 8) *Peters opp-ned korsfestelse*

2.3.1 *Justin Martyr, Ireneus og Tertullian*

Justin Martyr viser i sin *Første apologi* (26, ca 150 e.v.t) til Simons opphold i Roma, hvor han, styrt av demoner, gjorde store magiske bragder og ble ansett for å være en gud. Justin er også den første som refererer til statuen som ble reist til Simons ære (*ad* 5). Konflikten med Peter blir ikke nevnt. Foruten å presentere Simon Magus som en gnostisk sekt-leder viser Ireneus (*Adv.Her. V.26, ca 180 e.v.t*) og Tertullian (*Apol. xiii, tidl. 3 årh.*) også til statuen, men vi finner heller ikke hos disse to noen henvisning til konflikten med Peter i Roma hos disse to.

2.3.2 *Hippolyt av Roma*

I *Die alten Petrusakten* hevder Carl Schmidt at Hippolyt er den første som beskriver konflikten mellom Peter og Simon Magus etter Apostlenes gjerninger. Hippolyt vier hele fjorten kapitler til Simon Magus i *Refutatio* (tidl. 3 årh).⁵⁵ Den alluderer kun svakt til narrativet, men i kapittel 15 får vi vite at Simon drar til Roma hvor han har i konflikt med apostlene. Han villeder mange med sin magi (*ad I*), men Peter motarbeidet ham stadig. Simon forsøker her også å imitere Kristus, men på en annen måte enn *himmelfarten*, slik han gjør i *AVer* (xxxii). Han lar seg istede henrette og grave ned, for å skulle stå opp igjen den tredje dagen, men forblir død i graven.

⁵⁴ Samtlige av disse narrative enhetene opptrer i *AVer* Ironisk nok med unntak av Quo Vadis-episoden som befinner seg på en manglende folio, men det er ingen tvil om at den har vært en del av teksten.

⁵⁵ *Refutatio Omnium Haeresium* bok 6 kapittel ii-xv omhandler Simon Magus

2.3.3 *Didascalia Apostolorum*

*Didascalia Apostolorum*⁵⁶ fra det 3. århundret viser til den satanisk inspirerte Simon Magus og konflikten med Peter i Roma (*Didascalia Apostolorum* 23).⁵⁷ I *Didascalia* lager Simon oppstyr i kirken ved å lede ikke-jøder på villspor med sine magiske kunster (*ad* 1). Her refereres det til to eller flere episoder hvor Simon flyr ved flere anledninger over himmelen frem til Peters bønn får ham til å falle ned (*ad* 6). Schmidt og Schneemelcher konkluderer med at *Petersaktene* må ha blitt benyttet som skriftlig kilde for *Didascalia*. En slik konklusjon er høyst problematisk ettersom det overhodet ikke er noen form for tekstlig avhengighetsforhold mellom *Didascalia* og *AVer* (Baldwin 2005: 83ff). Det eneste vi kan fastslå er at narrativet må ha vært utbredt i mange versjoner i det 3. århundret.

2.3.4 *Arnobius av Sikka*

Apologeten Arnobius av Sikka ble av Lipsius sitert som bevis for eksistensen av en skriftlig versjon av *Petersaktene* i det tidlige 4. århundret, men Arnobius har imidlertid kun en svak allusjon til narrativet, og kan på ingen måte tjene som vitne for en slik tidlig nedskrevet tekst. Vi får i *Adversus Nationes*⁵⁸ på triumferende vis vite at det romerske folk hadde vært vitne til at Simon, i sin ildvogn, ble blåst i stykker av Peter (*ad* 6). Arnobius må kunne sies å være et svært svakt vitne til narrativet, men Baldwin trekker ham frem som et interessant vitne på hvor ustabil narrativet opptrer og som et vitne på dets mangfoldige bruk, spesielt i polemisk hensikt (Baldwin 2005: 89).

2.3.5 *Commodian*

I den kristne poeten Commodians akrostikon⁵⁹ *Carmen Apologeticum* fra midten av det 3. århundret møter vi igjen dette narrativet.⁶⁰ Det er riktignok her tale om en svak

⁵⁶ Dateringen av *Didascalia* er debattert, men den er enten forfattet før 250 e.v.t eller før 303 e.v.t.

⁵⁷ <http://www.bombaxo.com/didascalia.html>

⁵⁸ *Viderant enim currum Simonis magi et quadrigas igneas Petri ore difflatas et nominato Christo evanuisse: Adversus Nationes 2.xii.i*

⁵⁹ Tekster hvor enkelte bokstaver i hver linje utgjør et eller flere ord

hentydning, men i samme vers får vi vite at Gud fikk en hund (*ad 2*) til å tiltale Simon og gi han beskjed om at Peter søkte ham og senere i samme vers finner vi et spedbarn som taler offentlig (*ad 3*).⁶¹ Til tross for disse detaljene, som tilsynelatende virker nære hverandre, kan de på ingen måte garantere at Commodian har vært kjent en tekst tilsvarende tekst som *AVer*. Det er ingen tegn til tekstlig avhengighetsforhold mellom disse to tekstene og det lar seg vanskelig avgjøre hvorvidt han har benyttet en skriftlig eller muntlig kilde her (Baldwin 2005: 81ff). Den eneste slutningen vi kan trekke er at narrativet må ha vært utbredt i perioden etter Dekius.

2.3.6 *Eusebius*

Eusebius krediterer Justin Martyr og Irenaeus med mesteparten av sin informasjon om Simon Magus i *Historia Ecclesiastica II.13* (før 326 e.v.t), men gir oss med litt mer informasjon enn disse. Her får vi presentert konflikten mellom Simon Magus og Peter, hvor Peter fremstilles som en mektig soldat (ikke ulikt fremstillingen i *AVer xxii*). Statuen til ære for Simon nevnes også (*ad 5*). Peter henrettes ved korsfestelse, men ikke opp-ned. Dog er det en annen referanse til opp-ned korsfestelse, noe som kan vitne om at dette var et vanlig motiv i beskrivelsen av martyrium:

And yet others were crucified; some according to the method commonly employed for malefactors; others yet more cruelly, being nailed to the cross with their heads downward, and being kept alive until they perished on the cross with hunger. (*Historia Ecclesiastica 8.viii*)

2.3.7 *Philaster av Brescia*

Philaster av Brescia (død før 397) kan knapt kalles et vitne til narrativet. Han refererer til de ”*Manikeiske Actus Petri*” sammen med andre ”manikeiske apostelakter” (Andreas, Johannes og Paulus) som han mener er ført i pennen av manikeeren Leukius Charinus. Den mest interessante informasjonen vi får av Philaster er hans påstand om at disse *actus* ble forkastet på grunn av sitt moralsk forkastelige innhold; heriblant at apostlene fikk husdyr, hunder og beist til å tale (*ad 2*) og at apostlene i

⁶⁰ Dateringen av Commodian har blitt grundig debattert. Den vanlige dateringen er i midten av det 3-århundret, men forslagene har vært bl.a vært tidlig i det 4. Århundret eller under Julian Apostats styre (Se F.J Raby).

⁶¹ I *Carmen* er spedbarnet fem måneder gammelt i motsetning til det syv måneder gamle spedbarnet i *AVer*

disse tekstene hevdet at hunder og menneskers sjel er like. Det er umulig å vurdere om hans referanse til ”talende husdyr” har sammenheng med den talende hunden i *AVer*.

2.3.8 *Acta Nereus et Achilleus*.

Acta Nereus et Achilleus er en senere tekst enn *AVer*, sannsynligvis fra midten av det 5. århundret. Denne latinske teksten omhandler to senere helgener, Akilles og Nereus, som får gjenfortalt deler av konflikten mellom Peter og Simon Magus i et brev fra Marcellus. Her treffer vi på velkjente narrative enheter; både Peters mirakuløse gjenopplivninger i konkurranse med Simon Magus (*ad 4*) og den talende hunden opptrer her (*ad 2*), uten at man her kan påvise noe tekstlig avhengighetsforhold til *AVer*.

2.3.9 *Passio Petri et Pauli*⁶²

Passio (5. Eller 6. århundret) begynner med Paulus ankomst til Roma hvor han møter Peter. Sammen utfordrer de Simon Magus som har villedet folk med magiske gjerninger. Peter vekker opp folk fra døden (*ad 4*), får blinde til å se og kaster ut demoner for å avsløre Simon som falsk. Den største konflikten her utspiller seg som en debatt foran keiser Nero. I motsetning til *AVer*, hvor Jesus har flere former (*AVer* *xxi*), er Simon som her viser polymorfisk, først som et barn, så en eldre mann og til slutt som en ung mann. Her finner vi også det samme motivet som hos Hippolyt hvor Simon har latt seg henrette, men her står han faktisk opp fra de døde den tredje dagen. Simon vil vise seg selv som guddommelig for Nero ved å fly. Under Peters bønn faller Simon fra himmelen (*ad 6*). Motivet for Peters (og Paulus’) martyrium er ikke seksualetisk her, men at de skal straffes for Simon Magus’ død. Agrippa bestemmer at Peter skal korsfestes og Paulus skal halshugges. Her får vi gjenfortalt Quo Vadis-episoden (*ad 7*), som åpenbart skal ha hendt før oppgjøret med Simon Magus. Peter ser seg ikke verdig å bli korsfestes på samme måte som Jesus og blir så korsfestet oppned (*ad 8*)

⁶² Heretter referert til som *Passio*. Teksten foreligger også i en gresk utgave, *Μαρτύριον τῶν ἁγίων ἀποστόλων πέτρου καὶ παύλου*.

2.3.10 *Pseudo-Hegesippus*⁶³

Her dukker narrativet opp i en latinsk oversettelse av Josefus' *Den Jødiske Krig*. Teksten forteller kort om konkurransen mellom Simon og Peter foran Nero og tar opp Peter og Paulus martyrium. Den bevitner konkurransen mellom Peter og Simon Magus foran folkemengden. Her får vi også tre gjenopplivninger slik vi gjør i *AVer*. Simons gjenopplivning av keiserens yndling feiler, men Peter har suksess med alle tre (*ad 2*). Den bevarer også Simons flyging (*ad 6*), den seksualetiske motivasjonen for Peters arrestasjon, og Quo Vadis-episoden (*ad 7*).

2.3.11 *Delkonklusjon*

Som vi har sett i denne korte gjennomgangen av tekster som alluderer til narrativet, bidrar de stabile narrative elementene til å konstituere et ”grunnarrativ” som korresponderer med *prinsippet om kognitiv optimalitet*. De inkluderer mest intuitive konsepter ispedd et mindretall konstraintuitive konsepter. De hyppigste konstraintuitive konseptene vi ser går igjen i de ulike overleveringene er Peters gjenopplivning av døde, Simon Magus flyging, den talende hunden, det talende spedbarnet, *Quo Vadis*-episoden og Peters opp-ned korsfestelse. Statuens hyppige opptreden kan også forklares, som vi skal se, ved en materiell levning. Denne komposisjonen vil ha gitt grunn-narrativet en minneverdighet og en fordel i overleveringshistorien som har bidratt til å sikre dets kulturelle suksess. Grunn-narrativet har igjen blitt ”homeostatisk organisert” i de ulike tekstlige overleveringene for å passe de ulike sosiale og historiske kontekstene narrativet har blitt benyttet i.

⁶³ Dateringen av denne teksten er problematisk, men basert på intern lingvistikk og teologisk informasjon plasserer man teksten i 5. eller 6. århundret. Man antar også at den er overstt fra gresk (Thomas 2003: 107).

2.3.12 Betydningen av materielle levninger



Prinsippet om kognitiv optimalitet er på ingen måte den eneste faktoren i en narrativ overleveringsprosess. Vi har tidligere sett hvor viktig ihukommelse var i det gresk-romerske samfunnet og at det kan ha bidratt i bevaringen og overleveringen av narrativet. Det er da også viktig å ta i betraktning den rollen materielle levninger vil ha hatt som historisk forankring og som autentisitetgivende vitner for narrativ om apostlene. Slike levninger kan være martyrgraver som martyrgravene til Peter og Paulus på Via Appia, ikonografiske fremstillinger, fresker og i vårt tilfelle statuen til den etruskiske guden *Semo Sancus* i Roma. Det er et gjennomgående motiv fra Justin Martyr til *AVer* at det ble reist en gudestatue til Simon Magus' ære i Roma. Denne statuen⁶⁴ har med stor sannsynlighet blitt retrospektivt fortolket av Justin Martyr og andre kirkefedre som en statue reist til ære for Simon Magus. Vi kan heller ikke utelukke at det har eksistert historiske etterfølgere av Simon Magus som identifiserte denne statuen med ham. Slike fysiske objekter som martyrgravene og statuen vil nok ha gitt grobunn for en utbredt muntlig overlevering.

2.4 Oppsummering

I gjennomgangen av de litterære og kognitive prosessene i traderingen av narrativet har vi sett at de flytende elementene er underlagt de sosial-historiske kontekstene narrativet opptrer i. Og at de stabile elementene er underlagt enten tekstlige avhengighetsforhold (i parallelltekstene) eller kognitive prosesser (i de ikke-parallelle tekstene). Vi har også sett at det er problematisk å bruke *AVer* som en kilde for kristendom i det 2. århundret. *AVer* representerer dette grunn-narrativet i en bestemt homeostatisk organisert form i det 4. århundret enten i Nord-Afrika eller Spania. Vi vil i de kommende kapitlene forsøke å kartlegge homeostasen ved å analysere

⁶⁴ Basen til denne statuen ble funnet på øyen i Tiberen i 1574. Inskripsjonen som Justin mener å finne på statuen av Simon er *Simoni deo sancto*, noe som er til forveksling likt med inskripsjonen på denne basen. (*Første apologi* 26)

hvordan teksten konseptualiserer *venner* og *fiender* i form av *insider*-kategorisering og fiendebilde-konstruksjon med det håp om å avdekke noe av den sosiale identiteten til den hypotetiske gruppen bak *AVer*.

III

Gud tar alltid vare på sine egne

Inngruppekategorisering i Actus Vercellenses

18 Og det sier jeg deg: Du er Peter; på denne klippe vil jeg bygge min kirke, og dødsrikets porter skal ikke få makt over den. 19 Jeg vil gi deg himmelrikets nøkler; det du binder på jorden, skal være bundet i himmelen, og det du løser på jorden skal være løst i himmelen. (Matteus 16.18-19)

Remembering is the most important means by which group members bring past persons, their predecessors or ancestors, and events into recollection in the present. They remember people or events they have personally experienced. But they also remember people or events they have learned about from others (Esler & Piper 2006: 31)

3.0 Introduksjon

Quid sit christianum esse? Hva betyr det å være en kristen? Dette spørsmålet forsøkte en ukjent tilhenger av Pelagius å svare på tidlig i det femte århundret. Spørsmålet var på ingen måte irrelevant i senantikken verden, med sitt kompetitive religiøse marked som ikke få ganger har blitt sammenlignet med vår tid. Den raskt økende kristningen av det romerske samfunnet med sin religiøse mangfoldighet gav relevans og klangbunn for å stille seg et slikt spørsmål.

I dette kapitlet analyserer jeg konstruksjonen av religiøs identitet i *AVer* i form av insiderkategorisering og positive gruppeprototyper. Jeg kritiserer to tidligere lesninger av teksten som har forsøkt på å danne en hypotese omkring den sosiale identiteten til den hypotetiske gruppen bak teksten. Disse to er Stevan L. Davies, som har en feministisk tilnærming og postulerer kvinnelig forfatterskap og et kvinnelig opphavsmiljø bak AAA, og Judith Perkins som tolker teksten som et uttrykk for klassekamp og sosial kritikk.

Jeg skal argumentere for en tredje hypotese om hva som kjennetegner og konstituerer den sosiale identiteten til den hypotetiske gruppen bak *AVer*. Her argumenterer jeg for at fall i troen og ideen om *post-baptismal syndsforlatelse*,⁶⁵ samt de *kostbare forpliktelsene*⁶⁶ som kommer til uttrykk gjennom tekstens postulerte

⁶⁵ Muligheten for tilgivelse for synder gjort etter dåpshandlingen.

⁶⁶ Vil bli forklart nedenfor.

*gruppeprototyper*⁶⁷ er definerende nøkkelkonsepter for denne gruppeidentifikasjonen. Jeg benytter meg av *sosial identitetsteori*⁶⁸ som et teoretisk rammeverk for å se på hvordan *insiderkategorien* konseptualiseres i teksten og hvilke strategier som benyttes for å oppnå dette målet. Jeg mener at teksten presenterer tre idealiserte *gruppeprototyper* som fungerer som et redskap til konstruksjonen av denne hypotetiske gruppens *sosiale identitet*. Disse tre er henholdsvis Peter, Paulus og Marcellus. Videre mener jeg også at disse danner optimale *skjema* for imitasjon i form av å forfekte og praktisere idealiserte *kostbare forpliktelser* som bønn, tekststudier, dåp, misjon, donasjon av store verdier, askese i form av seksuell avholdenhet, faste og alkoholtotalisme under nattverden, og eventuelt også martyrium.

3.1 *Kvinnelig kristendom eller politisk kritikk?*

3.1.1 Actus Vercellenses som uttrykk for kvinnelig kristendom

I *Revolt of the Widows* (Davis 1980) analyserer religionshistorikeren Stevan L. Davis den sosiale konteksten til AAA. Davis tar for seg den ”magiske” verdensanskuelsen i antikken. Ved å applisere Webers analytiske kategori ”karisma” på omvandrende mirakelgjørende menn forsøker Davis å sannsynliggjøre at narrativ om omreisende apostler som hellige menn kunne bli oppfattet som realistiske, autentiske og troverdige. Han tar utgangspunkt i at:

In the ancient world magic was accepted as a fact of everyday life. The environment was thought to be filled with spritual beings, both beneficent and maleficent, in the same way it was filled with dogs, flies and sparrows. (Davies 1980: 18)

Som vi har sett i kapittel 2 er *minimalt konstraintuitive agenter*, som hellige menn og magikere, svært attraktive for oss mennesker. Davis mener at forestillinger om mirakler og mirakelmenn må ha hatt solid rotfeste i en utbredt ”magisk” virkelighetsoppfatning. Sentralt i Davis prosjekt står hans syn på de menneskene som forfektet apostlenes tilsynelatende anti-sosiale holdninger slik det blir fremstilt i AAA. Disse menneskene må ha vært emosjonelt avhengige av de uavhengige,

⁶⁷ Vil bli forklart nedenfor.

⁶⁸ Vil bli forklart nedenfor.

omreisende og karismatiske kristne misjonærene. Samtidig som de var avhengige av en gruppe radikale religiøse – som Davis konseptualiserer som en egen klasse av kristne aktører – må de også, ifølge Davis, ha deltatt i, eller i alle fall hatt et forhold til et strukturert og institusjonalisert kristent samfunn. Davis argumenter for at AAAs intenderte lesere ikke nødvendigvis var pagane grupper; snarere var tekstene ment som underholdende og inspirerende fortellinger for allerede konverterte kristne. Han påpeker også at AAA kan ha fungert som propaganda rettet mot kristne som ikke forfektet enkrattitisk etikk. Davis argumenter for at opphavsmiljøene for disse tekstene var grupper av institusjonaliserte, asketiske og seksuelt avholdne kvinner løst definert som enker (*uiduae*) og jomfruer (*virginitas*). Videre postulerer Davis at det var seksuelt avholdne kvinner som forfattet AAA.

Given the prejudice of our culture, there is no solace in maintaining that unknown authors are, ipso facto, of indeterminate sex; Ockham's razor will intervene to restore the notion that male authorship must be assumed in the absence of evidence to the contrary. Consider, if you will, that if we were here arguing that the apocryphal Acts were written by men of the early church no eyebrow would be raised. The argument for female authorship is surprising precisely because it is assumed that all authors of anonymous documents are male. Our argument for female authorship will follow the classical pattern: opportunity, means and motive. (Davies 1980: 96)

Mye av det Davis sier gir mening i lesninger av AAA hvor kvinnelig kristendom er et sentralt tema og kan støttes av at kvinnelige hovedpersoner står sentralt. En slik tolkning passer f.eks utmerket for en tekst som "Paulus og Theklas gjerninger" hvor det er lagt stor vekt på presentasjonen av Thekla som en kvinnelig prototype for etterfølgelse og imitasjon. Mange AAA har gnostiske⁶⁹ tendenser i den forstand at de presenterer en rekke konsepter som har familielikheter med hva man finner i gnostiske skrifter, hvilket Davis relaterer til kvinnelige forfatterskap. Ifølge Davis fant kvinner en mer "gnostisk" stilisert kristendom å være i samsvar med deres frigjøringsrelaterede interesser. På samme måte som flere andre AAA har *AVer* også en viss affinitet til det vi forbinder med typiske gnostiske konsepter, som en kristus-polymorfisme beslektet med doketisk kristologi, en filosofisk anti-kosmisk dualisme, lys-metaforikk, og en tilnærmet valentiniansk stauologi – men *AVer* har overhodet ingen referanser til demiurgiske kosmologiske systemer, eller noen klar forbindelse til emanasjonslære.

⁶⁹ Debatten om hva som defineres av termen "gnostisisme" er fremdeles et brennende tema og det er ingen klar konsensus. Se Karen Kings "What is Gnosticism" (2003) for en oppdatert presentasjon.

Appliseringen av gnostisismebegrepet og det følgelige fokuset på ”gnostiske tendenser” vil derfor stå svakt, spesielt dersom man forutsetter det demiurgiske mytologiske dramaet som et prototypisk element i gnostiske religioner. Påstanden om at kvinner var mer tiltrukket gnostisk kristendom er i utgangspunktet umulig å verifisere og vil nok av mange anses å være spekulativ.

Det er heller ikke åpenbart at kvinner har reagert eller reagerer mer positivt på disse temaene, eller relaterte dem til ideen emansipasjon for kvinner. Davis operer med en implisitt psykologisk teori om kvinners sinn som gjenstår uavklart.

I boken *Chastity as Autonomy, Women in the Stories of the Apocryphal Acts* (1987) har Virginia Burrus en mer sober tilnærming til overleveringen av AAA. I motsetning til Davies legger hun her stor vekt på muntlig overlevering som en sentral prosess i den narrative traderingen. Dette mener hun igjen kan forklare de mange likhetene i AAA (Burrus 1987: 58). Videre foreslår hun at kyskhets-historiene startet som "women's stories" blant grupper av kvinner, sannsynligvis med enkratittiske tilbøyeligheter, som identifiserte seg med slike prototyper. I den narrative overleveringsprosessen ble kyskhets-historiene integrert med fortellinger om apostlene (Burrus 1987: 67ff).

We may conclude – however tentatively – that the chastity stories originated as “woman’s stories” and presents a woman’s point of view. The apostles, highly revered by first- and second-century Christians, feature prominently in these stories as “donor figures.” Their presence in the chastity stories has proven fortuitous for women’s history. Devotion to the apostles and curiosity about their lices caused these “private” women’s stories to be incorporated into the Acts of the apostles and thus preserved in the “public” record of history. (Burrus 1987: 77)

Davies og Burrus har rett når de antyder at det er et radikalt syn på kvinner i AAA. Det finnes også i *AVer*, men her er det langt mer modifisert. Det er heller ikke et stort nok fokus på kvinner i *AVer* til at dette kan sies å være sentralt for tekstens uttrykk eller definerende for tekstens sosiale kontekst. Det er i det hele en veldig liten del av teksten som omhandler kyske kvinner. Begrepet *virgo* brukes kun tre ganger (fem om man tar med to henvisninger til jomfru Maria), en gang som ”herrens jomfruer” (*uirginibus domini*), en gang om ”herrens hellige og ukrenkelige jomfruer” (*sanctae inuiolatae uirgines domini*) og en gang som ”kristi jomfruer” (*uirginibus Christi*). Begrepet *uiduae* dukker opp ti ganger i teksten, mens andre gruppebenevnelser som f.eks de kristne brødre (*Fratres*) tas i bruk over seksti ganger. Vi får også svært

sparsommelig med kvinnelig dialog. Til eksempel er det viet femten dialoglinjer til det talende barnet, noe som er mer enn samlede dialogen til kvinnene *AVer* til sammen.

Et av de største problemene med Davies og Burrus overgeneraliserte⁷⁰ tolkninger av AAA – og dermed også *AVer* – er mangelen på denne postulerte gynekosentrismen i *AVer*. Det er ingen sentrale kvinnelige protagonister i *AVer* slik man finner i de andre AAA. Man finner ingen oppfordring til kvinnelig lederskap i kirken eller beskrivelser av kvinner som utfører sakramenter som dåp eller eukaristi. Fremstillingen av kvinner er på ingen måte utelukkende positiv i *AVer*. Tvert i mot er det første som møter oss Paulus sitt oppgjør med den umoralske kvinnen Rufina, som har vært utro mot sin ektemann og ikke får delta i eukaristien (*AVer i*). Fremstillingen av henne er utelukkende negativ og fortellingen kulminerer med at hun faller sammen, paralyisert og stum. Både Eubula, som er den kvinnelige figuren det er viet mest plass til i *AVer*, og Kryses er kvinner av mer tvilsom moralsk karakter, som begge ender med å donere store almisser for å bøte for synder. I en sammenligning mellom Patmoskodeksen og *AVer* kan man også se at navnene⁷¹ til byprefekten Agrippas konkubiner ikke er med i vår latinske tekst, noe som kan tyde på at fokuset på disse kyske kvinnene har blitt tonet ned av skriptoren med hensikt.

Selv om vi ikke uten store problemer kan kjenne opphavet til den narrative tradisjonen om Peter og Simon Magus i Roma, kan vi med stor sannsynlighet avfeie tesen om *Aver* som et direkte litterært produkt av asketisk orienterte, kristne kvinner. Kristendommen førte med seg fra jødedommen praktiseringen av sosial sikring for enker og foreldreløse. Allerede apostlenes gjerninger og 1. Timoteus⁷² viser at enkene, sammen med de hellige jomfruene, er blitt en institusjonalisert gruppe innad i kirken (*virginia sacratae*). I det 4. århundret var jomfruene og enkene godt integrert som en del av biskopenes følge og vil ha vært et vanlig syn i de fleste større byer (Brown 1988: 260). Det er derfor slett ikke unaturlig at kvinnelige figurer dukker opp i en slik tekst fra det 4. århundret.

Davis bruk av Occams barberblad faller på mange måter på sin egen urimelighet i møte med *AVer*. Alt i alt vil en korrelasjon av kvinnelig insidermentalitet med kvinnelig forfatterskap eller kvinnelig folkløse forutsette en rekke

⁷⁰ Denne overgeneraliseringen er endemisk i den forskningen som behandler AAA som et felles tekstkorpus.

⁷¹ Agrippina, Nicaria, Euphemia og Doris, Codex Patmensis

⁷² Apostlenes gjerninger 6.1-6 og 9.36-42 og 1. Timoteus (5.3-16)

problematiske kausale korrespondanser som Davis og Burrus induktive teorier ikke klarer å identifisere eller verifisere. Vi kan derfor anse det som lite plausibelt at *AVer* har som mål å representere den sosial identiteten til grupper av kyske kvinner.

3.1.1 *Actus Vercellenses* som sosial kritikk

Religionshistorikeren Judith Perkins foreslår i boken *The Suffering Self* (1995) og artikkelen "Fictional Narratives and Social Critique" (Burrus 2005) at kristen narrativ representasjon i det tidlige imperiet strebet mot å danne en ny selvforståelse. I denne perioden benyttet kristne grupper seg av fiktiv prosa i utformingen av deres kulturelle identiteter. En forståelse av selvet som lidende, fant hun uttrykket i det hun omtaler som en "smertens retorikk". Lidelse er i følge henne i seg selv oppfattet som noe innbringende og nyttig i disse narrative. Skavanker og lidelse er en del av guds plan. I sin lesning av *Petersaktene* trekker hun spesielt frem episodene om Peters datter (Papyrus Berolinensis 8502,4) og gartnerens datter (Pseudo-Titus) som gode illustrasjoner på denne forestillingen. Gud er fullstendig i stand til å helbrede dem, men det er best for Peters datter å være lam og for gartnerens datter å dø.

Christianity's ability to cure sickness and death or to provide a profitable function for them is patent throughout the *Acts*. This healing ability is read as tangible evidence of Christianity's superior power. The text is openly focused on power. (...) Even as the *Acts* affirms the superior healing prowess of the Christian community and shows suffering as profitable, it challenges the power and routes to power inhering in the surrounding culture. In the early empire, religion and politics often shared the same discourse. (Perkins 1995: 131)

Videre mener hun at AAA, og dermed *Petersaktene*, er ideologiske narrativ som utfordrer gamle og bygger opp og vedlikeholder nye sosiale maktstrukturer og posisjoner. I kapitlet *Healing and Power: The Acts of Peter* presenterer hun et case-study av *Petersaktene*⁷³. I følge Perkins er ikke *Petersaktene* utelukkende en tekst som fokuserer på kristen moral, håp om udødelighet, men også et eksplisitt ideologisk narrativ om konkurrerende maktstrukturer. *Petersaktene* har en sosial agenda som kommer til uttrykk gjennom vektleggingen av det kristne samfunnets overlegne helbredelser, den forfekter et syn på lidelse som fordelaktig, lønnsom og utfordrer maktstrukturer og makthierarkier i dens omgivelser (Perkins 1995: 125ff).

⁷³ Her brukt om det koptiske fragmentet *Petersakten* (tepraksis Mpetros), fortellingen om gartnerens datter fra Pseudo-Titus og Actus Vercellenses.

Hun vektlegger også patronatet som tema i *Petersaktene* hvor Kristus "as the ultimate source of all blessings" har som funksjon å gjøre patron/klient systemet overflødig. Karakteristikken av patronatet i *Petersaktene* underbygger narrativets kritikk av den politiske kulturen (Perkins 1995: 136). Slik søker *Petersaktene* å bytte ut eksisterende pagane sosiale institusjoner med det kristne samfunn som et alternativ. Troendes verdier skal bli brukt for å hjelpe andre, æren det bringer tilhører Kristus (Ibid: 136). I likhet med Davis mener Perkins at AAA var beregnet mot grupper som senere ble marginaliserte (eller assimilerte) gjennom formasjonen av den proto-ortodokse kirken. Spesielt verdt å legge merke til i lesningen av AAA er at pastorale og sakramentale funksjoner ennå var mulige for kvinner i denne perioden. Perkins mener at AAA og dermed også *Petersaktene* må leses som kulturelt deltakende narrativ med en soesiell sosial agenda som (gjen)skaper forskjellige gruppers sosiale identiteter (Perkins i Burrus 2005: 49).

Petersaktene er altså en ideologisk roman som har til hensikt å vise kristendommens overlegenhet, også som helbredelsesreligion. Den reflekterer det kristne samfunnets intensjon om å skille seg sosialt og politisk fra andre sosiale grupper – ved etableringen av en ny sosial kategori av folk, nemlig de fattige, de syke, de lidende og slaver. Mirakler og lidelse er symboler på en radikal sosial endring.

If not revolution, at least change of forms broken, being reformed, and existing anew—a statue shattered and refashioned; a dried fish, revived, swimming again; and three dead men resurrected. Such repeated images not only represent, but make conceivable, the possibility for radical change, embodying a promise of reformation and restructuring after what appeared to be destruction. The social and political implications are plain. (Perkins 1995:139)

Perkins legger stor vekt på kyskhetsbudskapet og apostlenes konflikt med den politiske eliten som uttrykk for radikal motstand mot normative sosiale og politiske strukturer. Jeg mener Perkins tolkning av de politiske figurene i *Petersaktene* er problematisk. Der hun finner sosial kritikk mener jeg å finne sosial konformitet og forsoning. Forholdet mellom Peter (og Paulus) og politiske figurer er ofte harmonisk i teksten. Vi finner sympatiske autoritetsfigurer som fengselsvakten Quartus, senatoren Demetrius, Dionysos og Balub, to romerske riddere som eskorterer Paulus til havnen sammen med andre fra keiserens husholdning. Videre finner vi senatoren som blir helbredet og hans mor. En av tekstens sentrale figurer er senatoren Marcellus, som vi får følge i hans flere fall i troen og tilbakevendelse. Vi får også vite at det er mange

senatorer, riddere og matroner blant tilskuerne under konkurransen mellom Peter og Simon og at mange blant disse siden blir kristnet. Peters martyrium har heller ingen sterke politiske overtoner. Det er ingen direkte konfrontasjon med politisk autoritet; Agrippa og Albinus fremstilles først og fremst som seksuelt frustrerte partnere, ikke som politiske fiender og forfølgere. Det er Simon Magus, snarere enn Nero, som blir sett på som den store forfølgeren. Lidelse står heller ikke sentralt i *Petersaktene*, Peters martyrium er blottet for beskrivelse av tortur og lidelse, korsfestelsen er tvert i mot triumferende.

Selv om det ligger en rekke underforståtte aprioriske antakelser til grunn for Perkins lesning av *Petersaktene* og de andre AAA, kan vi selvsagt ikke utelukke at disse narrativene – da også den narrative tradisjonen om Peter og Simon Magus i Roma – også kan ha tjent den sosiale funksjonen han hevder. *Aver* derimot, om man vurderer den som en homeostatisk organisert tekst, har et langt mer konformt forhold til den politiske eliten og og aristokratiet. Det er derfor svært problematisk å bruke Perkins analyse av *Petersaktene* som et bilde på den *sosial identiteten* til den hypotetiske gruppen bak *AVer*.

3.2 *En tredje hypotese: post-baptismal syndsforlatelse som nøkkelkonsept*

Tunc blasphemus eram, modo autem blasphemor; tunc eram persecutor, modo av aliis persecutionem patior; tunc inimicus Christi, modo amicus oro esse. Confido enim in repromissionem ipsius et misericordiam; fidelem me esse existimo et priorum delictorum remissionem accepisse. Propter quod et uos, fratres, hortor credere in dominum patrem omnipotentem, et in dominum nostrum Iesum Christum filium ipsius spem omnem habere, credentibus in eam, et nemo uos euellere poterit de repromissionem ipsius.

På den tid var jeg spottende, mens jeg nå blir spottet; på den tid var jeg en forfølger, mens jeg nå lider under andres forfølgelse; på den tid var jeg fiende av Kristus, mens jeg nå ber om å være hans venn. For jeg setter min lit til hans gjenløfte og barmhjertighet; og jeg anser meg for å være trofast, og at jeg har mottatt avlat for tidligere synder. Av denne grunn oppfordrer jeg også dere, brødre, til å tro på Herren, den allmektige fader, og å ha alt håp på vår herre Jesus Kristus, hans sønn, og når dere tror på ham vil ingen kunne rive dere bort fra hans gjenløfte. (*AVer ii*)

Sitatet ovenfor er tatt fra kapittel *ii* i *AVer* De kristne brødrene i Roma har fått vite at Paulus skal reise på misjon til Spania og i en audisjon har de også fått høre at han skal

møte sitt endelikt under keiser Nero i Roma. Brødrene frykter at de skal vakle i troen nå som de står uten en leder for kirken i Roma, og sammenligner seg som barn uten en mor. Paulus gir dem råd og ber for dem for at de skal være sterke i troen. Videre forteller han dem om sin egen fortid som forfølger av de kristne og at hans tidligere synder ble tilgitt. Dette budskapet fra Paulus setter i stor grad standarden for det jeg oppfatter som et av tekstens mest sentrale budskap og definerende nøkkelkonsept for forståelsen av den hypotetiske gruppen bak *AVer* – *postbaptismal syndsforlatelse* – som er muligheten for tilgivelse av tidligere synder *etter* syndsforlatelsen gjennom dåpen.⁷⁴ I slutten av samme kapittel kommer frampeket for det som er i ferd med å skje;

Fratres autem diu lacrimantes et praecantes dominum cum Paulo et in pleno nobis eum constitute. Scimus enim norstam infirmitatem quae est in nobis usque adhuc.

Men brødrene gråt lenge og ba til herren sammen med Paulus: Bevar ham like hel for oss, for vi kjenner vår svakhet som er i oss frem til denne dag. (*AVer ii*)

Forutsetningen som blir satt her er at brødrene i utgangspunktet er svake i troen, og står nå uten en sterk samlende leder. Videre i kapittel *iii* tar brødrene avskjed med Paulus og de står ubeskyttet igjen i Roma uten en samlende leder for kirken. Simon Magus introduseres i kapittel *iv* hvor han gjør store undere (*mirabilia*) i byen Aricia utenfor Roma. Alle de troende, med unntak av noen ytterst få, faller i troen (de ble fristet til synd / *scandalizabantur*).⁷⁵ Dette gjør Peters reise til Roma til en nødvendighet. Jesus viser seg i en visjon for Peter, som nå befinner seg i Jerusalem, og forteller at Simon Magus, i regi av Satan, har ført de troende i Roma på villspor og at Peter hurtig må reise for å bekjempe herren og brødrenes fiende, Simon Magus. Etter en sjøreise ankommer Peter Roma, hvor han i kapittel *vii* henvender seg til de falske kristne.

⁷⁴ Det skal naturligvis påpekes at Paulus ikke fremstiller seg som en *post-baptismal synder*, ettersom han på dette tidspunktet ikke var døpt. Det er budskapet til de brødrene om guds evne til å tilgi, også etter dåpen, som er sentralt her.

⁷⁵ Brian Han Gregg diskuterer den greske termen i sitt studie av den historiske Jesus: "The verb *skandalizo* and the corresponding *skandalizon* play a prominent role in Matt 18:6-7. The original image seems to have involved a snare, but its use quickly spread to include anything that leads one into sin, temptation, destruction or apostasy. In addition *skandalon* can be used to describe that which gives offense.⁸ Therefore, appropriate English equivalents would include: "to cause to no longer believe," "to cause to sin," and "to offend." In the context of Matthew it would appear that apostasy, specifically rejection of Jesus, is in view. The "little ones" are explicitly described as those who "believe in me," most of Matthew's other uses of the term point to the rejection of Jesus (Matt 11:6; 13:21, 57; 15:12; 24:10; 26:31, 33), and the section concludes with the importance to God that not "one of these little ones should be *lost*" (Matt 18:14) (Brian Han Gregg 2005: 240)

Viri, qui adestis, qui speratis in christo, uos qui in breui temptatione passis estis (...) interfuisse me fateor, fratres carissimi; fui abnegans eum dominum nostrum Iesum Christum, et non tantum semel, sed et tererant enim.

Dere menn som er her, som tror på Kristus, dere som for en kort tid led under fristelsen (...) jeg bekjenner for dere kjære brødre: jeg fornektet ham, vår herre Jesus Kristus, ikke bare en gang, men tre. (*AVer vii*)

Her referer han til at han selv fornektet Jesus tre ganger for å understreke at det er mulig for de falne å få tilgivelse og vende tilbake til kirken. Djevelen blir utpekt som antagonist i begge tilfellene. I kapittel *viii* blir vi presentert for sentatoren Marcellus, som av brødrene blir omtalt som den viseste blant menn og velgjører blant enker og foreldreløse. Hans fall (*uersatus*) leder til brødrenes fall. I samme kapittel holder Peter en bemerkelsesverdig tale rettet til djevelen, hvor vi får en gjennomgang av dennes merittliste og hvor det igjen blir understreket at det er han som står bak de romerske kristnes fall og all legemlig fristelse. I denne talen dukker en velkjent metafor opp, bildet av Jesus som den gode hyrde som beskytter flokken sin mot djevelen i form av ulven⁷⁶. Her blir de falne kristne tildelt rollene som bortkomne sauer, djevelen og Simon Magus som ulven, Jesus og Peter som den gode hyrde.

(...)Discede itaque ab his qui credituri sunt deo, discede a seruis Christi et illi uolentibus militare. Habeto tu tibi tuas tunicas tenebrarum; sine causa pulsas aliena ostia, qua non sunt tua sed Christi Iesu qui ea cusdit. Tu enim, lupe rapax, uolens abripere pecora quae tua non sunt, sed sunt Christi Iesu qui custodit ea diligenter summa cum diligentia.

(...) Skill deg fra de som skal tro på Gud, skill deg fra Kristi tjenere og de som vil bli hans soldater. Hold for deg selv dine mørke kleder. Uten grunn banker du på fremmede dører som ikke tilhører deg, men til Jesus Kristus som beskytter dem. For du, glefsende ulv, vil ta sauer som ikke tilhører deg, men til Jesus Kristus, som beskytter dem med stor nøysomhet. (*AVer vii*)

I kapittel *ix* blir hyrdemetaforen ytterligere forsterket da Peter drar til sentatoren Marcellus hus, hvor Simon Magus befinner seg. Simon Magus, som allerede vet at Peter er i Roma, har bedt dørvakten om å si at han ikke er hjemme. Peter løsner båndet til en stor hund som står ved huset og befaler den å gå inn i huset og be Simon Magus, som igjen blir identifisert som en forfører, om å komme ut. Hunden begynner å tale og refser Simon Magus ytterligere og når Marcellus ser dette løper han ut og kaster seg for føttene til Peter og ber om tilgivelse. Hundemetaforer er ikke ukjent

⁷⁶ Se Lukas 15.1-7

blant bibelske eksegeter som brukte den for å bekjempe kjetteri, magi og moralsk fall.⁷⁷ Alberto Ferreira vier denne episoden en del plass i sin monografi om Simon Magus (2005).

In the *Acts of Peter*, the converted dog remained unwaveringly faithful to Peter; and as a symbolic act of humility once having completed its mission, the canine sat at Peter's feet and died. The image of Peter as Shepherd with his faithful sheep-dog is conveniently extrapolated into the *Acts of Peter*, where the metaphor is strengthened by the fact that twice in the narrative Simon Magus is depicted as a ravenous wolf (*lupus rapax* – 8.26-27, p. 55) In the second reference, Simon Magus is called again a ravenous wolf desirous of carrying off the sheep [of Christ] that are not his own; rather they belong rightfully to Jesus Christ, who cares for and protects them. (Ferreira 2005: 159)

I *Johannesevangeliet* er hyrde og saueflokkmetaforen godt utbrodert og det er her en klar gruppedistinksjon mellom de kristne som tilhører ”hjorden” og de pagane som ikke tror.⁷⁸ *AVers* bruk av metaforen er langt mer kortfattet og implisert. Som vi skal se i kapittel 4 er det en mer uklar gruppedistinksjon i *AVer*. Det legges her større vekt på Peter som hyrde. Bruken av den trofaste hunden bygger opp under Peters legitimitet som stedfortreder for hyrden Jesus, en stedfortreder som selv har falt i troen.

Etter episoden med hunden kulminerer det hele med konkurransen mellom Peter som *vicarius christi*⁷⁹ og Simon Magus som *angelus satanae* og serien av Peters mirakler (*mirabilia*) satt opp mot Simons magi (*magia*) i form av en offentlig konkurranse på Forum. Dette fører ikke bare de falne brødrene tilbake i troen, men også til omvendelsen av flere andre romere. Frafall og den åpne muligheten for anger og tilbakevending er det underliggende temaet for hele konflikten mellom Peter og Simon Magus. Denne kategoriseringen som ”sauer som en gang var splittet” (*ouium dissipatarum olim, AVer x*) kan ha vært sentral for den hypotetiske gruppens

⁷⁷ ”The dog in the *Acts of Peter*, messenger of God and helpmate of Peter [the Church], is part of a ‘positive’ image perpetuated by some Church Fathers. In *Enarrationes in Psalmos*, Augustine praised the dog for being faithful to its master and guarding his home from potential enemies through incessant barking. Ambrose in the *Hexameron* echoed this point in noting how the barking of a dog is given by God to protect their masters and their homes. The bishop of Milan, then, admonished Christians to imitate the dog by using their ‘voices’ [barking] for Christ to protect the Church from ravenous wolves, a type of the enemy of Christ. (...) Caesarius of Arles harkened to the image of a shepherd and his barking dogs, ever alert in protecting their flock (Church) from the wolf (the devil) who approaches with the intent of devouring them. (...)” (Ferreira 2005: 155f)

⁷⁸ ”Men dere tror meg ikke, for dere hører ikke til blant mine sauer.” Joh.10.26

⁷⁹ Bildet av Peter som *vicarius christi* var åpenbart et populært tema, noe den utstrakte litterære aktiviteten rundt Peter er et klart vitne om. Et av de tidligste vitnene for denne tradisjonen finner vi i *Johannesevangeliet* 21. Dette er også svært interessant ettersom Jesus her åpenbart forutsier tradisjonen om Peters martyrium.

selvforståelse og sosiale identitet.

De retrospektive referansene i *AVer* til Johannesevangeliet⁸⁰ og dens fremstilling av Peter er alle knyttet til temaet om svakhet i troen og tilgivelse, som også er det mest sentrale temaet i *Aver*. Det er en åpenbar forbindelse mellom bruken av Peter som hovedperson og dette temaet. Peter fungerer som en arketypisk *lapsus*, en rolle som er formet gjennom allusjoner til den større Petersdiskursens fokus på hans fall i troen og hans rolle i misjonsnarrativ. Som vi senere skal se er han – med Christine M. Thomas ord – en ”apostle of the second penance”, et eksempel på guds evne til å tilgi syndere. Peter beskriver i sin åpningstale brødrene som tidligere troende som for en kort periode har gitt etter for fristelse. Her refererer han til sin egen tredoble fornektelse av Kristus.

I kapittel *xxviii* blir lapsi-motivet videreutviklet nærmest i Origenistisk ånd. Til og med Simon, Satans sønn og engel kan søke tilgivelse hos Gud. Gud husker ikke ondskap, men ønsker tvert i mot at Simon skal omvende seg. Som vi skal se i kapittel 4 synliggjør dette kompromisset med magikeren den pragmatiske ”markedsføringsstrategien” som forfektes i *Aver*. Det er ingen ende for Guds tilgivelse av synder, men alternativet til anger og omvendelse er kroppslig lidelse i fortærende ild. I så måte presenterer ikke *AVer* oss for noen absolutt ideologi; ingenting er irreversibelt, det finnes formildende omstendigheter. Selv Simons onde natur er reversibel (*AVer xv*). Denne åpenheten for tidligere syndere og muligheten for *post-baptismal syndsforlatelse* dypt forankret i gjennom hele *AVer*. Sytten av *AVers* enogførti kapitler tar opp dette temaet eksplisitt og understreker den åpne holdningen til de frafalne. Denne åpenheten kommer sterkest til uttrykk gjennom fremstillingen av Peter, Paulus og Marcellus. Disse tre figurene mener jeg kan ha fungert som gruppeprototyper for den hypotetiske gruppen bak *Aver*. Det er vanskelig å vite hvorfor muligheten for *post-baptismal syndsforlatelse* er et så sentralt anliggende i teksten. Som vi skal se senere i kapittel 5, er det en mulighet for at *AVer* kan ha

⁸⁰ 15 Da de var ferdige med måltidet, sier Jesus til Simon Peter: "Simon, sønn av Johannes, elsker du meg mer enn de andre her?" Han svarte: "Ja, Herre, du vet at jeg har deg kjær." Jesus sier til ham: "Fø mine lam!" 16 Igjen, for annen sier han; "Simon, sønn av Johannes, elsker du meg?" "Ja, Herre, du vet at jeg har deg kjær," svarte Peter. Jesus sier: "Vær hyrde for mine sauer!" 17 Så sier han for tredje gang: "Simon, sønn av Johannes, har du meg kjær?" Peter ble bedrøvet over at Jesus for tredje gang spurte ham om han hadde ham kjær, og han sa: "Herre, du vet alt; du vet at jeg har deg kjær." Jesus sier til ham: "Fø mine sauer!" 18 Sannelig, sannelig, jeg sier deg: Da du var ung, bandt du beltet om deg og gikk dit du selv ville. Men npr du blir gammel, skal d strekke ut dine hender, og en annen skal binde beltet om deg og føre deg dit du ikke vil." 19 Dette sa han for å gi til kjenne hva slags død han skulle få ære Gud med. (Joh. 21.15-19)

fungert som et diskursivt bidrag til ekklesiologiske og teologiske konflikter over behandlingen av syndere og apostater. Denne gruppen kan med stor sannsynlighet ha stått i opposisjon til puritansk rigorisme og kan også ha identifisert seg med frafalne kristne. *AVer* kan altså føye seg inn i de interne konfliktene som utspant seg rundt forholdet til *lapsi*, *traditores*, *sacrificati thurificati* og *acta facientes* og ulike kristne grupperingers forhold til biskoper innsatt av disse. Scriptoren kan ha hatt som formål å identifisere Peter, Paulus og Marcellus som tidligere syndere og *lapsi*. Bruken av etablerte autoritetsfigurer og et velkjent narrativ vil ha gitt legitimitet og tyngde bak disse synspunktene. Til tross for at de verste forfølgelsene var over i 311, var problemet med apostater på ingen måte over med dette og som vi skal se i kapittel 5 fører denne konflikten til noen av de mest dramatiske splittelsene i kirken i det 4. århundret.

3.3 *Ny teoretisk vinkling*

3.3.1 *Introduksjon til sosial identitetsteori*

Henry Tajfel og John Turner, to av grunnleggerne av den europeiske sosialpsykologien, utviklet i 1970-årene en *sosial identitetsteori* for å forstå det psykologiske grunnlaget for diskriminering blant sosiale grupper. Inndeling av personer i ulike grupper resulterer i umiddelbare sammenligningsprosesser mellom gruppene og diskriminering fra medlemmer av en gruppe mot den andre. Mennesker har en iboende tendens til å inndelegere seg selv og andre i sosiale kategorier. Grupper må etablere en positiv verdiladet distinksjon fra andre grupper for å sikre sine medlemmer med en positiv sosial identitet. Erkjennelsen av å tilhøre forskjellige sosiale kategorier eller grupper og de verdiene som er knyttet til disse gruppene er definert som *sosial identitet*. Henry Tajfel ønsket å identifisere hvilke minimumsforhold som skulle til for å få medlemmer av en gruppe til å diskriminere, både til fordel for inngruppen (sin egen gruppe) og for en annen utgruppe. Etter en serie sosialpsykologiske eksperimenter utført av Tajfel⁸¹ på 60- og 70-tallet, ble det klart at selv den enkleste og mest trivielle inndelingen av individer inn i grupper, f.eks i vilkårlige grupper med ulik farge på luene, forårsaket favorisering av sin egen

⁸¹ Disse eksperimentene er kjent som "minimal group experiments" (Otten et al. i Hogg & Abrams 2001: 189). Et annet, langt mer velkjent eksperiment, er Stanford Prison Experiment.

gruppe og diskriminering av de andre gruppene. Etter å ha kategorisert seg selv som et grupped medlem søker individer å oppnå bedre selvfølelse ved å positivt differensiere mellom deres inngruppe og en sammenlignbar utgruppe. Individens følelse av hvem de er er definert i form av ”vi” istedenfor ”jeg”. Eksempelvis, mens leserne av *AVer* er individer, er den sosiale identiteten det aspektet av deres selvpersepsjon som dannes av sosial kategorisering og forestillinger om gruppetilhørighet. Som vi skal se nedenfor er sosial kategorisering mentale representasjoner som skiller *insiders* fra *outsiders*.

Phillip F. Esler var en av de første til å applisere *sosial identitetsteori* i studiet av religiøse tekster (*Galatians* 1998). I sitt studium av Johannesevangeliet sammen med Ronald Piper (*Lazarus, Mary and Martha* 2006) tar de skrittet videre og ser på hvordan sosial identitet konstrueres i tekst gjennom *gruppeprototyper* og *eksemplarer*. Denne tilnærmingen mener jeg kan være svært nyttig i arbeidet med å kartlegge *inngruppekategorisering* i *AVer*.

Most groups formulate norms, or identity-descriptors, which specify the attitudes and behaviour group-members should adopt if they are to attain and adhere to the identity of the group; these include but go beyond what are usually called ‘ethics’, since they also include affective and evaluative states. Identity-descriptors are particularly significant as guides in new and ambiguous situations. (Esler i Luomanen, Pyysiainen & Uro 2008: 6)

Selv om Eslers prosjekt er svært nyttig og grundig gjennomført, har han problemer med å definere og å identifisere disse ”identity descriptors”. Jeg mener at teorien om *kostbare forpliktelser* kan hjelpe oss å danne et begrep om hva disse kan være og videre mener jeg at denne teorien i kombinasjon med *gruppeprototype-teori* vil være et særdeles nyttig analytisk verktøy i vår søken etter *sosial identitet* i *AVer*.

3.3.2 *Gruppeprototype-teori*

Sosial identitetsteori og dermed også *gruppeprototype-teori* hviler på skuldrene til psykologiens skjema-teori. Kognitive skjemaer er mentale informasjonsstrukturer som representerer ulike aspekter ved verden. Disse skjemaene fungerer som implisitte teorier basert på ufullstendig data og spesifiserer de definerende trekkene og relevante

attributtene til et gitt konsept.⁸² Når disse er utviklet i minnet har de stor innflytelse på vår persepsjon, fortolkning, lagring av kulturell informasjon og vår vurdering og adferd av andre. Med andre ord, kognitive skjemaer er mentale representasjoner av verden som gjør at vi slipper å gjøre individuelle vurderinger hver gang vi skal prosessere ny informasjon, men lar oss aktivere adferds-skript som er retningsangivende for mottakelsen av informasjonen. Stereotyper og prototyper er to sentrale kognitive skjemaer som i utstrakt grad påvirker vår persepsjon og tolkning av omgivelsene. Det er et heuristisk, kognitivt verktøy hvis funksjon er økonomisering av kognitiv energi ved å oversimplifisere og generalisere inntrykk av grupper eller personer som representerer en gruppe og ens egen identitet i relasjon til gruppetilhørighet (Stangor i Hogg & Abrams 2001: 66). I sosialpsykologien har man gjort et konseptuelt og teknisk skille mellom stereotyper og prototyper. Stereotyper er vanligvis rettet mot utgrupper og er et idealisert kognitivt skjema bestående av de essensielle trekkene inngruppene mener å finne hos utgruppen(e), hvor prototyper retter seg mot inngruppens selvoppfattelse. Gruppeprototyper er et spesielt *person-skjema* som representerer en idealtipe som er maksimalt representativ for en gruppes delte sosiale identitet og felles konsensus (Esler 2006: 35). Dette trenger ikke utelukkende å være en levende, tilstedeværende aktør i gruppen, men også et mentalt bilde formet av kollektivt minne⁸³ om en idealisert person som innehar kvaliteter som typifiserer gruppen. Som tidligere nevnt vil forskjellige grupper søke egenart ved å definere seg selv som særegne i relasjon til andre grupper i den samme komparative sosiale konteksten. Denne tendensen kan vi se i *AVer* i form av konstruksjon av gruppeprototyper:

Not only are leaders likely to be perceived as more prototypical than other members, it is also possible that they establish a focal point that makes the group prototype concrete, and this may support the subjective reality of the group. For example, Randsley de Moura and Abrams (2001a) found that the presence of a normative leader increased the perceived entitativity of the group. (Abrams, De Moura & Viki i Abrams, Hogg & Marques 2005: 179)

Gruppeprototypene maksimerer likheter innad i gruppen og forskjeller mellom inngruppe og utgruppe og er derfor ofte ekstreme og polariserte. De er også

⁸² De fungerer altså som "kognitive sparebluss" ved at vi ikke behøver å prosessere all ny informasjon, men i stedet appliserer forhåndslagde modeller.

⁸³ "kollektivt minne" er i utgangspunktet en problematisk term fordi den er unyansert og uavgrenset i vitenskapelig sammenheng.

kontekstavhengige og vil være preget av hvilke utgrupper som er de mest fremtredende og utfordrende i forhold til inngruppen. De fungerer som en målestokk hvor idealet er imitasjon og etterfølgelse, et mål som ofte vil være uopnåelig (Hogg & Terry 2000: 124). Desto større konformitet et gruppemedlem har med gruppeprototypen – enten i form av faktiske ledere eller historiske forestilte ledere – desto mer aksept og godkjenning vil dette medlemmet motta fra den samlede gruppen. Dette skal jeg argumentere for gir seg til uttrykk i teksten gjennom oppfordring til imitasjon og emulering av prototypenes og dermed også inngruppens repertoar av *kostbare forpliktelser*.

3.3.3 *Kostbare forpliktelser*

Teorien om *kostbare forpliktelser*⁸⁴ er en evolusjonsbiologisk og etiologisk teori som i senere tid har blitt tilpasset sosialvitenskapelige formål og søker å forklare sosiale interaktive prosesser som gir seg til uttrykk ved ikke-språklig, kommunikasjon, nemlig signaler i form av forpliktelser. Selv om teorien om kostbare forpliktelser har sitt fokus på det biologiske aspektet ved mennesket, har den viktige implikasjoner for følgende tre dimensjoner: 1) økonomiske, 2) sosialpsykologiske og 3) kognitive. I en religionsvitenskapelig sammenheng argumenterer teorien for at religiøse forestillinger og praksis er en måte å formidle og kommunisere forpliktelser og lojalitet på andre gruppemedlemmer. Forpliktelsene er en sosial kode som signaliserer og verifiserer oppriktigheten og autensiteten mellom gruppemedlemmer, ofte ved at signaløren påfører seg et handikap i form av forpliktelser. Disse forpliktelsene har som formål å være kostbare for å håndtere snyltere.⁸⁵ Derfor tar disse forpliktelsene enten form av å oppgi materielle verdier eller oppgi energi i form krevende handlinger som (ofte) er vanskelige å simulere og av den effekt signaliseres forpliktelsene som autentiske for den aktuelle inngruppen.

I sin artikkel ”Religious behaviour, badges and ban” (2006) forsøker evolusjonsantropologen Richard Sosis å danne en syntese av de ulike perspektivene på signalteori for å kunne si noe om universell religiøs adferd.⁸⁶ På grunnlag av

⁸⁴ *Costly signaling theory* eller *Costly Commitment Theory* er de vanligste termene på dette teoretiske paradigmet.

⁸⁵ Min oversettelse av ”Free-riders”.

⁸⁶ Økonomiske tilnærminger (Berman 2000; Carr and Landa 1983; Iannaccone 1992, 1994), antropologiske tilnærminger (Cronk 1994; Irons 2001, 2004; Sosis 2003, 2004; Sosis and Alcorta 2003), kognitivistiske tilnærminger (Atran 2002, Atran and Norenzayan 2005), og filosofiske

syntesen konseptualiserer han en modell han kaller de tre B'ene; Behaviour (atferd), Badges (emblem) og Bans (forbud).

Granted, religions use “standard” forms of communication, such as speaking, singing, and writing, but religions most effectively and uniquely communicate through what I will informally refer to as the three B's: religious behavior (ritual), badges (the physical manifestations of some ritual behaviors, such as tattoos or religious garments), and bans (behavioral restrictions known in anthropological circles as taboos). When individuals pray to deities they are of course attempting to “communicate” with these supernatural agents, however, for understanding the selective pressures that have shaped prayer and other religious behaviors, badges, and bans the most relevant communicants are not the deities, but rather the other congregants. (Sosis 2006: 4)

Videre skriver Sosis at for å forstå hvordan religion er en form for kommunikasjon må vi stille oss to kritiske spørsmål; Hva kommuniserer de tre B'ene og hva gjør denne formen for kommunikasjon så effektiv? De tre B'ene er signaler som fremmer først og fremst inngruppe-samarbeid og samhørighet blant gruppemedlemmene og sikrer en stabil lojalitet til inngruppen ved å være for kostbare for snyltere å simulere.⁸⁷ I tillegg signaliserer de aksept av det gitte samfunnets eller den religiøse gruppens moralske kodeks. Hvordan kommer de tre B'ene til uttrykk i *AVer*? Det er vanskelig å finne *forpliktelse* i *emblem*-kategorien i *AVer*. I kategorien *forbud* (bans) finner vi askese i form av seksuell avholdenhet, faste og avholdenhet fra alkohol (i form av asketisk eukaristi). I kategorien *adferd* (behavior) finner vi i *AVer* i form av donasjon av almisser, misjon, skriftstudier, dåp og martyrium.

Hvordan kan disse *kostbare forpliktelsene* komme til uttrykk i kulturelle artefakter som *Aver*? En fundamental antakelse her er at den imaginære og historiografiske verdenen i denne typen litteratur gjenspeiler en rekke viktige anliggender i den sosiale virkeligheten til miljøene de har oppstått i, og at den er kompilert og homeostatisk organisert med det formål å adressere disse anliggender for det intenderte publikum.⁸⁸ Kan litterære konstruksjoner av gruppeprototyper som Peter, Paulus og Marcellus fortelle oss noe om hvilke forpliktelser den hypotetiske gruppen identifiserte som autentiske inngruppe-signaler?

tilnærminger (Bulbulia 2004a,b) (Sosis 2006: 3f)

⁸⁷ Sosis bruker det engelske verbet ”fake”.

⁸⁸ Dette problemet har jeg adressert i min redegjørelse av Thomas (2003) og Baldwins (2005) analyse i kapittel 1 ifht rekontekstualisering og homeostatisk organisering av narrative tradisjoner. Dette er fremdeles problematisk, men bruken av de aktuelle teoriene lyser ut mange aspekter som korresponderer bedre med teksten enn Perkins og Davis hypoteser.

De *kostbare forpliktelsene* som teksten forfekter, kanskje særdeles ved fremstillingen av gruppeprototypene, er nært knyttet opp til ideen om synd og tilgivelse. Jeg vil argumentere for at synd og absolusjon ble benyttet som et rammeverk for forståelsen av de kostbare forpliktelsene. Ikke bare av teksten opphavsmiljø, men generelt i tidlig kristendom og siden i den katolske kirke var både misjon, almisser, askese i form av seksuell avholdenhet, faste, alkoholtotalisme under nattverden, og martyrium i stor grad forbundet med bot for synd og kultivering mot synd.

3.3.4 *Forpliktelses-repertoar og positive gruppeprototyper i Actus Vercellenses*

De *kostbare forpliktelsene* i *AVer* befinner seg i et kontinuum fra *små og enkle forpliktelser* som bønn, alkoholtotalisme under nattverden, og skriftstudier til mer *komplekse forpliktelser* som, almisser, dåp, misjon, og til dels *ekstreme forpliktelser* som faste, seksuell avholdenhet og martyrium. *Forpliktelser* er kontekstavhengige og vil flytte seg på kontinuumet som en følge av sosiale og kulturelle variabler.

Bønn, alkoholtotalisme under nattverden, og skriftstudier er ikke kostnadskrevenne på lik linje med dåp, hvor man måtte investere en lang periode, ofte flere år, med initiering, prøver og studier i katekesen. Alkoholtotalisme under nattverden kan også være en mer *kompleks forpliktelse*. I møte med kristne fra andre menigheter kan det ha vakt stor oppsikt og mistanke å avstå fra vinen under nattverden. Praktisert blant inngruppens medlemmer vil det bare være en liten og *enkel forpliktelse*. Almisser kan naturligvis være i blant de små og enkle forpliktelsene, men i *AVer* oppfordres det til å gi store almisser (*AVer viii, xvii, xix, xxix, xxx*). Misjon, slik den kommer til uttrykk i *AVer* er et større offer som innebærer å vie livet sitt til gud på risikable reiser. I kapittel *i* må Paulus dra i misjon til Spania. I kapittel *v* får Peter kommisjonsbudet om å dra fra Jerusalem til Roma. I kapittel *xxix*, gir senatoren som Peter vekket fra døde både en stor almisse, og seg selv som et ”talende offer til gud” (*et me ipsum ex hodiernum loquentem uictimam deo*).

Fasting, slik praksisen blir presentert *AVer*, spesielt gjennom gruppeprototypene, er i den ekstreme enden av kontinuumet. Deres faste er langvarig, Paulus faster i tre dager for å få vite herres vilje, brødrene som ikke har falt i troen i Roma faster og ber herren om hjelp (*AVer v*), Peter faster under hele sjøreisen fra Caesarea til Puteoli (!) (*ibid*), Peter faster enda på veien fra Puteoli til Roma, hans

faste er så ekstrem at Peter skjelver så mye at den omvendte sjøkapteinen Theon frykter for at han skal falle på brosteinene på veien til Roma. Det kan selvsagt diskuteres om ufrivillig "asketisme" som følge av fattigdom og sult er en *kostbar forpliktelse*, men som Rodney Stark har demonstrert i sin grundige analyse av asketisk praksis i antikken viser det seg tvert i mot å være et fenomen som var utbredt blant overklassen (Stark 2003).

I dagens vestlige samfunn det være problematisk å plassere seksuell avholdenhet i den ekstreme enden av skalaen, kan plasseres her i *AVers* skala fordi man i antikke samfunn, som en følge av høy barnedødelighet og manglende sosial velferd, var avhengig av å få minst seks⁸⁹ barn for å ende opp med to voksne barn som igjen kunne sikre alderdommen til foreldrene. Et avkall på barn i antikken vil ha vært et stort handikap som kanskje bare var forbeholdt de mer velstående i samfunnet. Det er derimot mye som tyder på at mange av dem som sverget til sølibat var middelaldrende eller eldre par som allerede hadde fått barn som så valgte å leve ut resten av livet i kyskhet.

Martyrium er naturligvis i den ekstreme enden av skalaen ettersom det innebærer død for signaløren. Martyrium har sannsynligvis ikke vært utbredt i gruppen bak *AVer*, men kan ha likevel ha vært viktig for dere selvforståelse. Deres historiske ledere kan ha lidd martyrdøden og om gruppen bak teksten var marginaliserte og undertrykte, slik jeg foreslår senere, kan de ha opplevd forfølgelse og henrettelser av sine ledere. Martyrenes mot vil ha vært et sterkt vitne om deres legitimitet og autensitet som ledere og ha fungert som en bekreftelse for gruppen om at deres idealer er viktige.

Teorien om *kostbare forpliktelser* tangerer godt med *rational choice theory* som forsøker å modellere sosial og økonomisk adferd i et lignende perspektiv. En av foregangsmennene for applikasjon av *rational choice theory* for å forklare religiøs adferd er sosiologen Rodney Stark. I boken *The Rise of Christianity* (Stark 1997) forsøker først og fremst Stark å kartlegge den tidlige kristendommens demografi og forklare den angivelige eksplosive spredningen av tidlig kristendom. Stark legger stor vekt på offer og stigma som dynamoen bak kristendommens suksess (Stark 1997: 167). Offer og stigma korresponderer godt med *kostbare forpliktelser* og Sosis' tre

⁸⁹ Se Antti Arjava; *Women and Law in Late Antiquity* Oxford University Press, 1996

B'er.⁹⁰ For å forklare rasjonale bak religiøs adferd som martyrium postulerer Stark at religion supplerer kompensatorer, i form av overnaturlige agenter, for gevinster som ellers vanskelige å skaffe eller helt utilgjengelige.

Moreover, martyrdom did not merely earn rewards in the world to come, while promising only posthumous honor in this world. Instead, martyrs were often very highly rewarded prior to their final ordeal. For example, just as Christians flocked to meet and to venerate Ignatius on his journey, so too did they flock to prisons to adore and shower food and services on many other the Romans selected for martyrdom. Athanasius's *The Life of Saint Antony* offers a revealing portrait. (Stark 1997: 183).

Religiøs tro, forestilling om gevinst i livet etter døden, ære etter døden og verdslige gevinster, samt sosial sikring for etterlatt familie kan har gjort martyrium til et rasjonelt valg for enkelte blant de tidlige kristne. Uavhengig av dette vil de fleste tilfeller av martyrium, også uforskyldte henrettelser, sannsynligvis ha hatt en styrkende effekt for inngruppe-affiliasjonen og kan på den måten ha hatt samme effekt som *kostbart forpliktelser*.

I *AVer* får vi kun et frampek om Paulus martyrium. Brødrene blir styrket i troen da de hører at Paulus skal fullendes foran deres øyne. Det er naturligvis viet langt større plass til Peters martyrium. Her ser vi at fortellingen om Peters død på mange måter er en litterær refleksjon av pasjonsnarrativet i NT. Dessverre mangler folioen til kapittel xxxv og store deler av xxxvi. Til tross for dette kan vi med god grunn anta at både *Quo Vadis*-episoden og pågripelsen av Peter befant seg på disse sidene og at disse har samsvart i stor grad med de greske martyriumberetningene. Brødrene sørger når de forstår at Peter vil bli korsfestet, Peter Peter uttrykker at han er lykkelig om herren tar ham til seg. Peter blir så pågrepet av fire soldater under ordre fra senatoren Agrippa. Brødrene, bestående av rike og fattige, foreldreløse og enker, svake og sterke, følger etter og ønsker å redde Peter. Peter forsikrer dem at dette er der riktige.⁹¹ Han korsfestes opp-ned med brødrene samlet rundt seg. Etter talen fra korset ber de sammen. Når de sammen, med kraftig volum, ytrer amen, gir

⁹⁰ Religious *stigmas* consists of all aspects of social deviance that attach to membership in the group. A group may prohibit some activities deemed normal in the external society (drinking, for example), or it may require other other activities deemed abnormal by the world (shaving one's head, for example). By meeting these demands, members deviate from the norms of the surrounding society. *Sacrifices* consists of investments (material or human) and forgone opportunities in the group. Clearly, stigma and sacrifice often go hand in hand, as when the stigma of highly unusual dress prevents normal career development. (Stark 1997: 176)

⁹¹ Brødrenes reaksjon og pågripelsen av Peter er attestert i de greske martyrbetningene.

Peter opp sin ånd (*AVer xl*). Marcellus tar Peter ned fra korset og balsamerer ham. Samme natt viser Peter seg for Marcellus i en drøm. Peter kritiserer Marcellus for å ha brukt store verdier på balsameringen.⁹² Marcellus våkner og forteller brødrene om det han har sett og de blir igjen fornyet i troen frem til Paulus ankomst til Roma (*ibid*). Peter og Paulus martyrium blir i *AVer* idealisert som noe positivt for de troende i Roma. Dette trenger dog ikke bety at martyrium var forventet av medlemmene i den hypotetiske gruppen. Idealet om martyren i stedet ha bidratt til å representere andre forpliktelser som mindre og overkommelige.

3.3.5 Kostbare forpliktelser som kultivering i kamp mot synd og demoner

AVer plasserer sin forståelse av repertoaret av *kostbare forpliktelser* i et rammeverk av synd, straff og syndsforlatelse hvor synden er forstått som demoniske entiter. Dette er også et typisk trekk i monastiske samfunn. Hos ørkenfedrene i det 4. århundret finner den samme forestillingen av synd som demoniske entiteter og asketisk, seksuell avholdenhet, bønn og almisser som spirituelle våpen i kamp mot *daimones*.

The monk, therefore, must fear God and not the demons, and his primary weapons against them is his ascetic discipline: Fasting, vigils, prayer, poverty, almsgiving, and the like. He can do this because Christ has given "grace to the faithful": "See, I have given you authority to tread on snakes and scorpions, and over all the power of the enemy" (*VA* 20.3; Luke 10:19). (Brakke 2006: 43)

I *AVer* brukes en krigs-metafor hvor de kristne blir femstilt som soldater for herren (*AVer vii*). Etter at de kristne brødrene har vært vitne til guds straff over den syndige kvinnen Rufina som ikke angret sin utroskap, blir de kristne brødrene redde og husker sine tidligere synder. Paulus utlegger for dem en rekke egenskaper som de må utruste seg med i kampen mot synd. Den følgende passasjen oppsummerer deler av repertoaret av *kostbare forpliktelser* som *AVer* forfekter.

Quamobrem, serui dei, armate uos unusquisque interiorem hominem uestrum pacem, aequanimitatem, mansuetudinem, fidem, caritatem, scientiam, sapientiam, amorem in fraternitatem, hospitalitatem, misericordiam, abstinentiam, castitatem, bonitatem, iustitiam. Tunc habebitis in aeterno ducem uestrum primogenitum totius creaturae et uirtutem in pace cum dominum

⁹² Peters ord til Marcellus her kan tolkes som en kritikk av martyriumskult. Sett i lys av det 4. århundret og dets utbredte martyriumskultus, ville en slik kritikk av vært svært aktuell. Det reflekterer også Jesus oppfordring til den skriftlærde i Matteus 8.22 og den vandrende i Lukas 9.60.

nostrum.

Derfor. Guds tjenere, utrust dere, hver og en, deres indre menneske med fred, sinnsro, mildhet, tro, affeksjon, kunnskap, visdom, kjærlighet til brorskapet, gjestfrihet, medfølelse, avholdenhet, kyskhed, godhet, rettferdighet. Da vil dere for alltid ha hele skapelsens førstefødte som veiviser og dere vil ha mot i fred med vår herre. (*AVer ii*)

Som en soldat må trene for å beskytte seg selv i kampens hete, må Kristus soldater trene, for å beskytte seg i kampen mot synd og de som frister til synd: Satan og hans demoner. Almisser som bot for synd reflekteres gjennom figurene Marcellus, Eubula og Kryses som alle gir store almisser som skyldnere til herren. Dette kommer best til uttrykk i episoden med Kryses (*AVer xxx*). Fasten som kultivering mot synd blir gjentatt flere steder i *AVer*. I kapittel *vi* blir formålet med Peters faste utbrodert som en forberedelse på kamp mot synd og demoniske krefter. I kapittel *xviii* oppfordrer Peter brødrene til å be og faste sammen med ham for å få krefter til å motstå Simon Magus og hans magi og for å klare å være i stand til å bevise at han er en satans engel. Fasten og bønnen blir her forstått som en renselse av sjelen for all ond fristelse. Igjen i kapittel *xxii* blir vi påminnet at Peter har fortsatt fasten og ikke tatt til seg føde. Det blir eksplisitt uttalt at formålet med fasten er for at han skal være i stand til å bekjempe Simon Magus. Peter har vært i kamp med synd før og igjen ser vi, på sammen måte som i Peters tale til Satan, at synd blir forstått som demoniske entiteter⁹³ i ledtog med Satan. Peter forteller at, da han fornektet Jesus, ble han angrepet av onde hunder (*canes improbi*) og Satan fristet ham til å beskytte sitt legeme i stedet for å stå opp for sin herre. Men herren tilgav ham (*AVer vii*) og Peter må nå selv dra i misjon for å bekjempe synden i Roma hvor han skal dø martyrdøden som et vitne for de kristne slik at de ikke atter skal falle i synden (*AVer xxxviii*). De kostbare forpliktelsene er altså ikke bare redskaper for sosialisering, men også verktøy for kultivering – som handlinger og forklaringer av og i en spesifikk verdensanskuelse.

⁹³ Marcellus drøm om den etiopiske kvinnelige demonen har tilsynelatende seksuelle undertoner (*AVer xxii*). Athanasius' *Vita Antonii* forteller også om seksuelle angrep fra demoner som kvinnelige fristerinner (*Vita Antonii 5.5*) Fremstillingen av hyperseksuelle etiopiske demoner er et klassisk motiv i monastiske tekster fra denne perioden: "When the visual form of the black demon gained more precise definition as Ethiopian, it acquired the stereotypical traits associated with the Ethiopian body type that circulated through Greco-Roman culture, especially hypersexuality. The Ethiopian's stereotypical hypersexuality made the demon an effective means of representing erotic desire in a manner that could be renounced" (Brakke 2006: 163).

3.3.6 Komplekse forpliktelsesrepertoar og marginaliserte grupper

Som vi har sett, forfekter *AVer* et forholdsvis krevende repertoar av *kostbare forpliktelser*, hvor flere av dem er *komplekse* og *ekstreme*, som f.eks seksuell avholdenhet, streng faste, alkoholtotalisme under nattverden og martyrium. I tillegg til forpliktelsene som kommer til uttrykk i teksten, kan vi anta at den hypotetiske gruppen også har hatt andre typer forpliktelser i sitt repertoar. Vi må huske på at *små og enkle forpliktelser* kan ha blitt oppfattet som hverdagslige, trivielle og ikke nevneverdige av skriptoren – og derfor utelatt fra kompilasjonen av teksten. Der er dog viktig å ha i bakhodet den mulige tilstedeværelsen av disse antatt utelatte forpliktelsene i gruppens repertoar, fordi de kan ha hatt en vel så integrerende funksjon som de *komplekse* og *ekstreme forpliktelsene*. Samlet kan disse ha spilt en viktig rolle for individene i den hypotetiske gruppen, og kan ha utgjort et viktig referensielt rammeverk for de mer *komplekse* og *ekstreme forpliktelsene*. Marginaliserte og pressede grupper vil nødvendigvis ha et større og mer krevende repertoar av forpliktelser for øke tilliten internt i gruppen. I følge Sosis vil mengde, hyppighet, kompleksitet og kostbarhet av *forpliktelser* øke innad i gruppen i takt med marginalisering og press.⁹⁴ Som vi skal se i de kommende kapitlene, er det sterke indisier på at den hypotetiske gruppen bak *AVer* kan ha vært marginaliserte og pressede. Dette kan igjen forklare den gjennomgående forfektelsen av *komplekse* og *ekstreme kostbare forpliktelser* i teksten.

3.4 Peter, Paulus og Marcellus som gruppeprototyper

Både Peter, Paulus og Marcellus presenteres i teksten som ledere for de kristne i Roma. Jeg mener disse tre tjener en representativ funksjon som reflekterer den hypotetiske gruppens sosiale identitet. Den litterære fremstillingen av disse tre figurene kan ha fungert som idealiserte og normdefinerende prototyper for den hypotetiske gruppen. Deres prototypiskhet kommer sterkest frem i teksten ved at de

⁹⁴ The costly signaling theory of religion also predicts that levels of commitment should be a function of how important cooperative interactions are within a community. Under conditions where cooperation is critical for survival, religious signals should flourish. (Sosis 2006: [29]).

underlegger seg og forsvarer de *kostbare forpliktelsene* teksten presenterer som definerende parametere for hvem som tilhører inn-gruppen. Peter og Marcellus fungerer også som eksempler på muligheten for *post-baptismal syndsforlatelse*. Alle tre presenteres som syndere og alle tre har fått syndsforlatelse flere ganger.

Peter er den mest sentrale figuren i *AVer* og dermed kan derfor også leses som den viktigste gruppeprototypen i teksten. Som vi allerede har sett blir hans legitimitet som leder befestet gjennom hans ekstreme faste og hans mirakler. Miraklene bistår ham til å lede de angrende *lapsi* – de bortkomne sauene – tilbake til hyrden og flokken. I kraft av å ha fornektet Jesus, var Peter selv en *lapsus* og tjener derfor en viktig rolle som modell for de kristne i teksten ved å identifisere seg som en angrende frafallen som nå har fått tilgivelse. Som et tidligere offer for ulvens angrep har han nå blitt en hyrde for flokken i Roma. Hans feilbarlighet ser vi også i Quo Vadis-episoden, hvor Peter flykter fra forfølgelsen, men møter Jesus og får enda en ny sjanse til å gjøre det rette. Fremstillingen av Peter som en tidligere *lapsus* har også viktige ekklesiologiske implikasjoner, ettersom den gir rom for menneskelig feilbarhet, også for kirkens ledere. Fremstillingen av Peter legitimerer muligheten for lederskap i kirken for tidligere syndere som har falt i troen. Hans ekstreme faste og triumferende opp ned korsfestelse styrker brødrenes tillitt til ham og bekrefter deres tro som sann. Han fremstilles som et ideal som er villig til å alt som kreves av ham fra sin herre og for sine kristne brødre. Han legger ut på en lang reise for å bekjempe en farlig fiende. Han forfekter en seksualetikk som får ham arrestert og dømt. Han går til og med i døden på korset – hvis nagle er et symbol for menneskets omvendelse og anger – for å forsegle brødrenes tro.⁹⁵ I så måte kan Peter som idealisert prototype for gruppen, ha inspirert medlemmene av den hypotetiske gruppen bak *AVer* til å øke sine forpliktelser til gruppen ved å identifisere seg med ham.

Paulus spiller kun annenfiolin i *AVer*. Paulus har likevel en viktig rolle i teksten, også *in absentia*. De tre første kapitlene er utelukkende viet til hans virksomhet i Roma. Som vi har sett understreker han guds store evne til å tilgi syndere, også etter dåpen. Han understreker også viktigheten av rituell renhet under eukaristien og viser at guds straff er stor for de som ikke angrer sine synder. Han definerer de troendes arsenal av våpen i kamp mot fristelse og understreker viktigheten kyskheter, gavmildhet og avholdenhet. Han underlegger seg selv streng faste og drar villig og ydmykt i

⁹⁵ *conuersio et paenitentiam hominis est. (Aver xxxviii)*

misjon til Spania. Vi får også vite at han vil komme tilbake til Roma hvor han vil lide martyrdøden under Nero og er ellers idealisert på lik linje med Peter.

Marcellus⁹⁶ er øyensynlig den som har ledet de kristne etter Paulus dro og det vies mye plass til ham i teksten. Til sammenligning har presbyteren Narcissus en veldig liten rolle og til tross for hans embetstittel. Det er bemerkelsesverdig at Marcellus ikke nevnes før kapittel *viii*, men hans rolle blir utdypet av brødrenes retrospektive beskrivelse av ham. Hans fall (*uersatus*) leder til brødrenes fall. Marcellus har hatt en lederrolle for de kristne. Når Peter ankommer blir han fortalt at om ikke Marcellus hadde falt i troen, så ville ikke de heller selv falt i troen (*AVer viii*). Som vi allerede har sett tidligere fungerer Marcellus som en erketyrisk *lapsus* i teksten. Han huset alle enkene og gav de farløse mat. Han satte seg til og med i unåde hos keiseren ved å gi almisser til de enkene og de fattige. Senatoren Marcellus fungerer som et ideelt *eksemplar* for den mangfoldige muligheten til *post-baptismal syndsforlatelse*. Hans viktigste rolle i *AVer* er å demonstrere muligheten for syndsforlatelsen i praksis, med sine stadige fall i troen. Identifikasjon med Marcellus kan ha gitt spesielt stor mening og håp for individer i en gruppe som har opplevd frafall fra sine rekker eller for tidligere medlemmer som har blitt gjenintegrert i gruppen.

3.5 Oppsummering

Vi har sett at det er lite plausibelt at teksten er et resultat av, eller reflekterer kyske kvinners sosiale identitet. Kyske kvinner er riktignok omtalt i positive ordelag, men blir ikke viet nok oppmerksomhet i teksten til at det kan sies å være avgjørende for dens uttrykk. Teksten presenterer også en mer åpen og forsonende holdning til politisk autoritet og aristokratisk elite ved å presentere sentrale positive figurer for både den romerke politiske eliten og aristokratiet. Det er altså problematisk å lese teksten som sosial kritikk eller uttrykk for klassekamp.

Derimot mener jeg at et av teksten hovedanliggender er den svært overbærende og forsonende holdningen til syndere. Jeg mener ideen om *post-baptismal syndsforlatelse*

⁹⁶ Gerhard Ficker mener å kunne identifisere en historisk person, Granius Marcellus, en prokonsul i Bithynia under Keiser Augustus. Han mener at forfatterne av AAA eller bare AAA stadig vekk benyttet seg historiske personer, men dette argumentet er ikke verifiserbart og kan derfor ikke benyttes til å fastlå noen geografisk begrensning for Petersaktene (Ficker i Bremmer 1998: 15)

er et nøkkelkonsept i søken etter sosial identitet i *AVer*. Syndere, som i teksten er spesielt representert ved de frafalne kristne, har mulighet for å få tilgivelse uten behov for ny dåp eller streng pønitens. Syndsforlatelsen kan altså gis flere ganger og er kun avhengig av synderens anger. Dette illustreres aller best gjennom Paulus, Peter og Marcellus som jeg mener kan ha blitt lest som idealiserte prototyper for den hypotetiske gruppen bak *AVer* eller for tekstens intenderte lesere. Bruken av hyrde- og saueflokkmetaforen i en tekst om synd og syndsforlatelse, spesielt i form av apostasi og den uttrykte muligheten for tilgivelse og gjenintegrering kan indikere at den hypotetiske gruppen bak teksten har forstått seg selv som ”bortkomne sauer” som har fått tilgivelse og vendt tilbake til flokken. Den hypotetiske gruppen kan ha vært en flokk som har sett mange bortkomne, og har hatt behov for et konseptuelt rammeverk for tilbakevendelse og gjenintegrering. Dette skal vi senere sette i sammenheng med ekklesiologiske konflikter i det 4. århundret. Vi har også kartlagt repertoaret av *kostbare forpliktelser* som teksten forfekter, spesielt i samspill med gruppeprototypene.

IV

O du forhatte av Gud og mennesker!

Fiendebilde i Actus Vercellenses

After the Roman Empire became officially Christian in the fourth century, leading ecclesiastical circles, facing attempts by members of the upper Roman class to appropriate and privatize Christian religious practices, proffered their holy men, the saints, vis-à-vis non-Christian sorcerers, as an earthly and public locus of spiritual power. Accusations of sorcery, which flared up particularly in times of political turmoil, furthered the belief in demonic forces, against whom the monastics battled in prayer and saints could be called to aid. (Kaelber 1998: 106)

4.0 Introduksjon

Hva er motivasjonen for å kompilere en tekst som *AVer*? Er den kun ment som underholdning og oppbyggelig litteratur? Hvis så er tilfelle, hva kan den reflektere fra sin samtid? Har den fungert som et diskursivt bidrag i en bestemt konflikt? Er bruken av et narrativ med kjente og kjære autoritetsfigurer en bevisst handling for å gi legitimitet til ideologiske og teologiske synspunkter? Kan den ha en apologetisk funksjon? For å kunne forsøke å svare på disse spørsmålene bør vi vurdere tekstens forespeilte fiendebilde.

AVer presenterer sine lesere for en truende virkelighet hvor det utkjemper en åndskamp mellom det gode og det onde. Rasende kan ulver når som helst angripe saueflokkene. De står dog ikke uten beskyttelse, men er beskyttet av hyrder som kan vise dem hvordan de selv kan trene for å bli soldater for herren. Oppofrende soldater trengs i kampen mot Satan.

Som vi har sett plasserer *AVer* sitt repertoar av *kostbare forpliktelser* i et rammeverk av synd, straff og syndsforlatelse. Synd er her beskrevet som demoniske entiteter – Satan gjennom Simon Magus og sine demoner – som forsøker å få den troende til å falle. For å bekjempe disse må de troende utruste seg med tro, kunnskap, trofasthet, bønn, dåp, almisser, og avholdenhet og deres ledere lider martyrdøden for å være vitner slik at de ikke skal falle igjen.

Peters martyrium, som reflekterer Jesu lidelseshistorie, har også et soteriologisk aspekt ved seg. Mens Simon hovmodig forsøker å fly over Kapitolhøyden, tar Peter mot til seg og lar seg ydmykt korsfeste opp ned. Simon, lik

Ikaros, faller fra himmelen og dør som en kuert mann, mens Peter gir opp sin ånd til herren i triumf på korset, som et vitne om sin trofasthet. Trofasthet og ydmykhet er våpen i kampen mot Satan og denne verdens fristelser. Ved å ydmykt tro, uten å frykte, gir herren de troende muligheten til å utføre mirakler. Peter, som selv fryktet, tvilte og falt i vannet,⁹⁷ har nå blitt styrket i sin tro og får gjøre store mirakler for å styrke andres tro. Selv Marcellus, som er tekstens store tviler, får gjøre et mirakel etter å ha blitt styrket i troen (*AVer xi*). Miraklene i *AVer* blir brukt i kampen mot Simon Magus. Simons magi har fått de kristne til å falle i troen og Peters mirakler gjenoppretter deres tro. *AVer* vier stor plass til kampen mellom Peters mirakler (*mirabilia dei*) og Simon Magus' magi (*magia*). I dette kapitlet skal vi se hvordan fiendebildet konstrueres og kan forstås i *AVer* ved å presentere Simon Magus som en speilvendt utgave av Peter, og hvordan forskjellen mellom Simons magi og Peters mirakler vektlegges i teksten. Vi skal også se kort på utviklingen av konseptene *daimon* og *mageia* i senantikken og hvordan denne utviklingen kommer til uttrykk i teksten og faktisk fraskriver magikeren ansvaret for sine handlinger.

4.1 *Simon Magus som fiende*

4.1.1 *Fiendebilder og stereotyper*

AVer er på ingen måte en smedetekst, men den benytter seg av mange polemiske strategier som bidrar til å danne et effektivt fiendebilde. I sosialpsykologien er fiendebilder negative og stereotypiserte vurderinger av "andre" som ofte har signifikante sosiale funksjoner for gruppers sosiale identitet. Dette "andre" kan være enkeltindivider, grupper, nasjoner, ideologier eller religioner. Disse "Andre" er kategorisert som fiender om de oppfattes som en trussel mot inngruppen. Trusselen kan være konkret og voldelig, eller en trussel i forbindelse med anskaffelse av ressurser, f. eks i kontekst av konkurranse om potensielle konvertitter, eller religiøs og ideologisk innflytelse. Fiendebilder er viktige for å forstå konflikter. De er utbredte kognitive skjemaer som spiller en sentral rolle i definisjonen av inngruppe-identiteten ved å representere diametralt motsatte verdier og et truende verdensbilde. Overdrevne

⁹⁷ Matteus 14:28-32, *AVer x*.

og stereotypiserte fiendebilder bidrar til å beskytte inngruppens selvbylde i kraft av å være inverterte utgaver av den idealiserte inngruppen. Farlige og demoniserte fiendebilder er brukbare og effektive kognitive baktepper som bidrar til å lede bort oppmerksomhet fra, og “ufarliggjøre”, interne problemer i inngruppen. Sterkt konstruerte fiendebilder vil eskalere trusselbildet og igjen bidra til å styrke koherensen mellom medlemmer av grupper. Dette kan igjen legitimere ekstreme handlinger som ellers ville vært uakseptable (Fiebig-Von Hase 1997: 3ff). Konstruksjonen av sterkt polariserte fiendebilder ved hjelp av kulturelle artefakter (som tekst, film, lyd) er et universalie som går på kryss av kulturer og epoker og deres effekt er ofte svært virksomme propagandamidler. Under den kalde krigen var det en strøm av amerikanske spillefilmer som demoniserte sovjetere og fremstilte dem som hjernevaskede og blodtørstige fiender. Fiendebilder kan også være paradoksale; Nazi-Tysklands demonisering av jøder kan sies å være en slik paradoksal fiendebildekonstruksjon, hvor de på den ene siden fremstilles som pengesterke konspiratører som i skjul kjemper for verdensherredømme, og på den andre siden fremstilles som sykdomsspredende parasitter og underlegen som rase.

Som vi skal se senere finner vi en paradoksal fremstilling av Simon Magus, som på den ene siden er en farlig, satanisk fiende og på den andre siden en tyv og en sjarlatan hvis magi er simple triks. Både anklager om magi og anklager om juks er effektive måter å påføre fiender merkelapper som avvikere. Fra et analytisk perspektiv kan magi være et kognitivt attraktivt og effektivt stempel på andre menneskers uakseptable religiøse aktiviteter. Fra et emisk perspektiv kan magiens demonkurtisering kontrasteres med religionens gudfryktighet; et mekanisk verdensbilde med et empatisk gude- og verdensbilde, og individualisme med kollektivismen.

Fiendebilder og stereotyper er ikke statiske og monolittiske, men endrer seg avhengig av kontekst på lik linje med gruppeprototyper. Vi må derfor anta at Simon Magus, som er *AVers* hovedfiende, har blitt *homeostatisk organisert* av tekstens skriptor for å passe dennes formål.

AVer presenterer ikke en klar gruppe-differensiering og det er vanskelig å svare på hvorvidt Simon Magus representerer en bestemt gruppe. Vi må selvsagt ikke glemme at denne teksten først og fremst handler om figurer og hendelser fra det 1. århundret, men slik vi allerede har sett i kapittel 2, ble Simon Magus flittig brukt polemisk som fiende av kristne forfattere i ulike konflikter. Han har også blitt brukt i

typologiske sammenligninger; Priscillian ble i *Commonitorium*,⁹⁸ av Vincent av Lérins, typologisk sammenlignet med Simon Magus, hvor Simon er den første kjetteren i et kontinuum av kjettersk suksesjon som avsluttes med Priscillian (Ferreiro 2005: 123ff). Den nestorianske biskopen av Edessa i Syria, Ibas, ble også sammenlignet med Simon Magus under synoden i Efesos i 449.⁹⁹ Det er ingen grunn til å tro at *AVer* ikke kan ha tjent et lignende typologisk formål. Simon Magus synes å ha vært de tidlige kristnes favoritt-skurk, både som erkekjetter og som erkemagiker:

4.1.2 *Simons to ansikter: erkegnostiker eller erkemagiker?*

Simon Magus opptrer for første gang i de kanoniske Apostlenes gjerninger 8:9-24 hvor han avvises av Peter og Johannes når han ønsker å kjøpe den hellige ånds makt. På grunn av denne fremstillingen i det Nye Testamentet presenteres Simon Magus av de antignostiske fedre som erkegnostiker og sektleder. Vi ser på et tidlig tidspunkt en nedtoning av denne fremstillingen av Simon Magus. Det gnostisk teologiske systemet med Simon som øverste gud og den prostituerte Helena som hans *ennoia*, slik vi finner det i patristiske kilder,¹⁰⁰ blir mindre framtrædende, og Simon som kjetter-figur blir erstattet med ”Simon erkemagikeren”. Det er denne fremstillingen av Simon Magus som skal vise seg å bli den rådende i senantikken og videre inn i middelalderen. I sin monografi om Simon Magus påpeker Alberto Ferreiro (2005) denne overgangen:

Both of these works signal a departure from the earlier more pervasive emphasis on Simon Magus as the chief Gnostic and founder of many such sects. The emphasis on Simon the magician, which is also present in anti-Gnostic portrayals on the Church Fathers, became the major focus of the *Acta Petri* and the *Passio*. Moreover, as the Gnostic Simon Magus ‘type’ began to fade in memory, the magician ‘type’ came to dominate in the medieval centuries, through these two sources. (Ferreiro 2005: 56)¹⁰¹

⁹⁸ Datert til 434 e.v.t

⁹⁹ “On the following day, April 4th, another group, this time consisting only of the clergy of Edessa, had come to the council-chamber of Flavius Chaereas to greet him and had then struck up a second chant intended to lead to the ouster of Ibas. Amongst their cries they had called out: No one accept Ibas the Bishop! No one accept Nestorius! No one accept Simon Magus' adherent. Towards the end of the demonstration the assembled group had chanted: The one Ibas, the one Simon! Mighty was Musarius the magician, mighty now is Ibas!” (Dickie 2001:268)

¹⁰⁰ Justin Martyr, *Apol*, I 26; *Dial*. 120, Irenaeus *Adv. Haer.* I 12,1-4, Tertullian, *Haer.* I 2-4, Hippolyt *Ref.* IV 2-18, Epifanius *Pan.* XXI.

¹⁰¹ *Passio* og *Acta Petri*. Sistnevnte er en forkortelse av navnet *Actus Petri et Simone* som Lipsius initialt gav *Actus Vercellenses*.

Likevel forsvinner ikke den gnostiske Simon helt bort. Han dukker opp i flere kilder i det 4. århundret, deriblant i Eusebius *Historia Ecclesia* bok II.13-14. Det har blitt foreslått at informasjonen om Simon Magus stammer fra to forskjellige historiske skikkelser; en guddommeliggjort magiker fra det 1. århundret og en senere gnostisk sektleder. Disse har senere blitt blandet sammen til en litterær skikkelse. Et annet forslag fra Tübingerskolen har vurdert Simon Magus som en litterær figur konstruert av en jødekristen sekt som en parodi på Paulus. Den sistnevnte teorien er høyst kontroversiell og i stor grad avvist, men teorien om sammenblandingen av to historiske Simon-figurer er fremdeles under diskusjon (Tuzlak i Mirecki 2002: 419ff).

Det er vanskelig å svare på hvorvidt informasjonen om Simon Magus stammer fra to forskjellige historiske skikkelser som er blandet sammen, eller hvorvidt det kun har vært snakk om én figur hvis attributter har endret seg over tid. Det kan også finnes også et tredje scenario som kan forklare ”Simons to ansikter” hvor vi ikke trenger å ta stilling til hvorvidt disse narrative tradisjonene stammer tilbake til en, eller flere historiske personer eller fiktive figurer: Simon Magus-figuren fra Apostlenes gjerninger – eller en gnostisk leder – kan, uavhengig om det er snakk om littære konstrukter eller historiske personer, blitt benyttet av kirkefedrene som propagandistisk virkemiddel, som ”erkekjetter”. Muntlige tradisjoner kan også ha utviklet seg om den eller disse. I narrativets løpebane vil de ”gnostiske” attributtene hos Simon Magus ha blitt nedtonet fordi de er for kognitivt kompliserte og *maksimalt konstraintuitive*. En enklere og mer kognitivt optimal Simon Magus vinner terreng og blir den kulturelt suksessfulle magiker-figuren som opptrer i kristne tekster helt inn i middelalderen.¹⁰² Det er denne – kognitivt optimale – Simon Magus vi møter i *AVer*.

4.1.3 *Simon Magus i Actus Vercellenses: Kvakksalver eller demonisk trussel?*

Første gang vi blir introdusert for Simon i *AVer* er i kapittel *iv*, og da på en svært subtil måte. Vi får enda ikke vite noe om hans gemene intensjoner, eller hans bakgrunn i Judea og opptrinnet med Peter. Romerne i Aricia, hvor Simon først viser seg, forveksler ham med Jesus og omtaler han, som ”gud i Italia” (*Tu es in Italia deus, AVer iv*) og ”Romernes frelser” (*tu Romanorum saluator, ibid*). Simon blir oppfordret til å komme til Roma og dagen etterpå flyr han i form av en røyksky over porten og

¹⁰² I f.eks Jacobinus *Legenda Aurea*

viser seg blant folkemengden. Simon imponerer med sine magiske handlinger og alle de kristne brødrene faller i troen, med unntak av noen ytterst få. Allerede her får vi et frampek om Simons sanne vesen. Stemmen hans blir ironisk beskrevet som ”stikkende” (*uoce gracili, ibid*) og ”veik og ubrukelig” (*uocem tuam infirmem et inutilem, AVer xii*).¹⁰³

Brødrene gir seg i kast med å be, dag og natt, i håp om at Paulus skal komme tilbake nå som djevelen har fått de kristne til å falle i troen. Det blir raskt kjent at Simon har onde intensjoner og bak ham og hans magiske krefter står ingen ringere enn Satan (*AVer iv* og *v*). I Peters visjon blir Satan utpekt som hovedantagonisten, og Simon Magus, som hans engel. I kapittel *ix* holder Peter en *psogos*-lignende tale¹⁰⁴ rettet mot djevelen, hvor han blir utpekt som årsak for alle fristelser (*concupiscentia*). Etter en historisk gjennomgang over Satans gjentatte konspirasjoner mot menneskene blir han til slutt avslørt som Simons dukkefører.

Den tvetydige fremstillingen av Simon i *AVer* er svært påfallende. Han fremstilles på den ene siden som en sjarlatan og en tyv, som lurer velstående mennesker for økonomisk gevinst, men som selv lett lar seg utmanøvrere av både spedbarn og hunder. På den andre siden er han djevelens engel og en utilregnelig demon (*instabili daemonio, AVer xvii*) som frister med demonisk magi.¹⁰⁵ De kristne står ovenfor en farlig fiende som må respekteres, men samtidig er Peter gjennom Kristus så mektig at denne fienden nærmest synes patetisk til sammenligning. Det er ikke bare en dikotomi mellom Simons *magia* og Peters *mirabilia dei*, men også en dikotomi mellom ekte, demonisk magi, *magica arte, magico carmine*, og sjarlatanens triks, *paignia (magica figmenta i AVer xvi)*.¹⁰⁶ Allerede i kapittel *iv* blir Simon Magus

¹⁰³ Denne beskrivelsen setter Bremmer i sammenheng med sofistenes vektlegging på stemmens fysiognomi, hvor en veik stemme er et tegn på upålitelighet (Bremmer 2004: 65).

¹⁰⁴ Svertetale. Bruken av denne retoriske formen kan være et vitne om skriptorens mulige bruk av *progymnasmata*.

¹⁰⁵ Magikere som symbol for ”denne verdens fristelser” er ikke en ukjent trope fra antikken, spesielt i sammenheng med forførelse av kvinner ved hjelp av magi. Apuleius av Madura ble anklaget for å benyttet seg av magi for å forføre sin rike kone (*Apologia* seksjon *ii*, del *xxvii*). I *Philopseudes* skriver Lukian av Samosata om en lærer som leier en kaldeer¹⁰⁵ for å lokke en kvinne til sengen (Stratton 2004: 6). Simon blir også fremstilt som en etiopisk kvinnelig demon i Marcellus drøm. Denne visjonen har klare seksuelle undertoner (*AVer xxii*).

¹⁰⁶ Denne formen for bedrageri må ha vært forholdsvis utbredt, også i senantikken. Demokrits *Paignia* ble i det 4. århundret fremdeles kopiert og omsatt i Nord-Afrika (Dickie 2001: 122). De mange vitnene som forteller om svindlere som utgav seg for å være i stand til å utføre magiske ”undere” vitner om noe som må ha vært et utbredt sosialt problem: ”The story that Irenaeus tells about the heresiarch, Marcus, using conjuring-tricks drawn from the Paignia of Anaxilaus to fool his followers cannot be accepted as evidence that Anaxilaus' tricks eventually found their way into the hands of real magic-workers to be exploited to good effect by them. The most common accusation made against members of heretical Christian groups is that they resort to magic to impress people into casting their lot with

subtelt avslørt som en sjarlatan. Romerne får øye på en skinnende støvsky som nærmer seg, når den kommer nærmere byen forsvinner den og så dukker Simon opp blant dem og de begynner straks å tilbe ham. I kapittel v, visjonen til Peter, er Simons magi demonisk og farlig, og han blir beskrevet som fiende og motstander (*hostem et inimicum*). I kapittel vi forteller Ariston at en jøde ved navnet Simon hadde brutt seg inn i Roma og fått brorskapet til å falle ved magi. I kapittel xvii bruker Simon magi (*magico carmine*) til onde handlinger. Han tar seg inn i den rike enken Eubulas hus sammen med to medsammensvorne, som er usynlige, og stjeler fra henne.¹⁰⁷ Kapittel xxxi åpner med Peter som helbreder de trengende med mirakler som får mange til å tro. Til sammenligning får vi vite at Simon bedriver ”falsk” magi og hans åndemaning fremstilles som amatørmessig juks. Simon helbreder tilsynelatende også, men hans helbredelse fremstilles igjen som svindel. Peter går ham i sømmene og avslører han som svindler og juksemerker.

Denne todelte fremstillingen av Simon Magus’ magi er ikke noe nytt for *AVer*. I *Refutatio Omnium Haeresium* presenterer Hippolyt oss for Simon som en habil magiker som forsøker å guddommeliggjøre seg selv ved hjelp av demonisk assistanse, men samtidig blir han fremstilt som en juksemerker. For å styrke bildet av Simon som en sjarlatan, sammenligner Hippolyt ham med libyeren Apsethus, som hadde fått libyere til å ofre til ham ved å trene opp papegøyer til å si ”Apsethus er en gud”, som han siden slapp ut over hele Libya (*Ref. VI.3*).

Simons magi reflekterer i liten grad autentisk magi,¹⁰⁸ slik vi kjenner den blant annet fra de greske magiske papyri, og det er lite sannsynlig at skriptoren var kjent med slik magisk praksis. Det er heller ikke sikkert at det er skriptorens intensjon at Simons handlinger skal reflektere autentisk magisk praksis. Det er viktig å bite seg merke i at en av de mest suksessfulle magiske handlingene Simon utfører er av nekromantisk art:

them. No great weight can for that reason be placed on such accusations. It is still possible that some learned magical lore, especially tricks drawn from Anaxilaus' Paignia, did become part of the repertoire of magicians in Rome and the West, but since no magical handbooks have survived from the Latin West and are unlikely ever to be found, the supposition can be no more than speculation.” (Dickie 2001: 174).

¹⁰⁷ Historien om Simon Magus og Eubula har store likhetstrekk med Lukians fortelling om Alexander av Abonuteichos som fremstilles som en omreisende karismatisk sjarlatan som forfører de letturte i overklassen med enkle triks (*paignia*) og lurer fra dem for verdier. Historien om Alexander og den makedonske kvinnen fra Pella og Simon og Eubula er slettet ikke enestående i sin utforming. Motivet med letturte kvinner, ofte enker, fra middelklassen som faller som offer for magikere, reflekterer et samfunnsmessig problem fra antikken som er godt dokumentert (Dickie: 196). Eusebius skriver også om magikere som utnytter kvinner og ødelegger dem med magi (Flint i Ankarloo & Clark 1999: 316).

¹⁰⁸ Dette prosjektet tar ikke sikte på å diskutere en definisjon av termen ”magi” eller danne en analytisk definisjon, kun drøfte hvordan termen *magia* blir brukt som en emisk term i opposisjon til *mirabilia dei*.

han dreper Agrippas tjener ved å viske ham i øret. Drap *per maleficium* ble spesifisert i kanon 6 ved synoden i Elvira (ca. 305-306 e.v.t) som en handling som gjør magikeren uegnet til å motta nattverden, til og med på dødsleiet.¹⁰⁹ Fremstillingen av Simon som dreper med magi er viktig for å demonstrere at han er en reell fare som operere med demoniske. I den andre flyve-episoden i kapittel *xxxii* er det også åpenbart tale om farlig demonisk magi som truer troverdigheten til Peters mirakler. Klassisisten Matthew W. Dickie påpeker at denne paradoksale fremstillingen av magi er typisk i det 4. århundret:

The Christian view of magic in this period is not a consistent one: sometimes it is maintained that there is a reality to what magic seems to accomplish and on other occasions that reality is denied and we are told that it is just an illusion engineered either by sleight of hand or by demons. There is, nonetheless, general agreement that the effects of magic, whether illusion or reality, are the work of the Devil and the demons of whom he is the leader. (Dickie 2001: 273)

Selv om denne paradoksale fremstillingen av Simons magi kan være tilfeldig – kanskje som et resultat av den komplekse overleveringen av narrativet – kan verifisering/avverifisering av magien kan ha blitt brukt med overlegg av skriptoren for å retorisk definere Simons handlinger i motsetning til Peters handlinger.

The difference between Simon and Peter are thus underscored by a dichotomy between magic and miracles. It is not only made manifest that Simon, whom Peter had already exposed as a magician before he came to Rome (adprobatum magum Simonem, 5), is indeed a *magus* but terminology related to magic is in the Apt solely used to define the activities of Simon and his companions. It is the refutation and exposure of all these doings as 'magic', together with, on the other hand, the confirmation of the signs and wonders as acts performed in the power of the Lord, which is at the centre of Peter's mission. (Misset-van De Weg i Bremmer (Red.) 1996: 99)

Simons *magia* er altså enten juks, lite virkningsfull og kortvarig, eller demonisk og dødelig, mens Peters *mirabilia dei* er kraftfulle, helbredende og varige. Denne differensieringen mellom *magia* og *mirabilia* blir understreket gjennom hele teksten, og det ser ut til å ha vært mål for skriptoren å demonstrere denne forskjellen for sine lesere og eventuelt også for kritikere.

¹⁰⁹ Catholic Encyclopedia: <http://www.newadvent.org/cathen/15674a.htm>.

4.1.4 Kan Simon Magus få tilgivelse?

De kristnes syn på magi var på ingen måte ensartet i senantikken. Magi som konsept veksler mellom å være en reell virkelighet eller en illusjon forårsaket av snedig fingerferdighet eller triks utført av *daimones*. Uavhengig om det er illusjon eller virkelighet, blir den sentrale ideen at djevelen og hans demoner står bak all form for magisk praksis:

By the beginning of the fourth century AD most educated Christians will have taken it for read that magic was the province of the Devil and that he used magic to entrap Christians and enlist them in his cause. The concern of the Church with magic is, accordingly, of a rather different order from that of the Roman civil authorities. Their concern is with the maintenance of public order and with protecting the subjects of the regime from harm. Forms of magic that do not immediately threaten these ends are of little or no interest to the ruling power. Since engaging in magic-working and making use of a magician represented in the eyes of the Church enlistment in the legions of Satan and the loss of all hope of eternal salvation, the Church exercised itself over magic-working of every sort. The very different nature of its concern can be seen in Canon Law and in the sermons and homilies that were delivered on the subject of magic (Dickie 2001: 257).

I følge Valerie Flint er det i denne perioden – hvor kristendommen blir dominerende i det 4. århundret – at magi som konsept blir fullt ut ”demonisert”. Demoniseringen av magi skjer i følge Flint gjennom en lang omdefineringssprosess hvor den klassiske *daimon* omdefineres fra å være av todelt moral, til utelukkende å være tjenere av Satan som er ute av stand til å gjøre noe godt. Demoniseringen av *daimones* og *mageia* ble til gjennom en prosess av ”centuries of thought about demons” (Flint i Ankarloo & Clark 1999: 279). Flint viser hvordan denne tilknytningen av magi til demoner gradvis utvikler seg i kristent tankegods og ender opp med å bli fullstendig sammensmeltet i det 4. århundret. Karakteriseringen av magi som onde demoners gjerninger og magikere som demonenes tjenere, stammer fra to samkjørte utviklinger: 1) Konseptet *daimon* endret seg i forhold til artikuleringen av religiøs praksis og i de institusjonelle kreftene forbundet til denne praksisen. 2) Magi blir hovedtermen som det dominerende religiøse systemet, altså kristendommen, brukte for å beskrive den overnaturalige praksisen til deres fiender. Den klassiske *daimon* blir omdannet til den ”onde demonen”, en figur som aldri kunne hjelpe mennesket for dets fordel, men i stedet var menneskets bitre fiende (Ibid). Omdefineringen har i følge Flint en rekke viktige implikasjoner:

Magicians could as we have seen, be "demonised" for the purposes of persecution, but also for those of rescue and conversion; and these, in turn, allowed many of the less objectionable exercises to survive and be adopted by the Late Antique Christian Church. (Flint i Ankarloo & Clark 1999: 347)

Demoniseringen av magi åpner altså også for en å fraskrive magikerens for sine handlinge, ved å gjøre ham til et passivt offer for demonisk kontroll, noe som i følge Flint, rent markedsstrategisk, åpner for å konvertere magiske og religiøse spesialister i stedet for å fordømme dem. Pønitens, eksorsisme og absolusjon blir "kuren" som tilbys slik at magikeren – eller personer anklaget for magi – kan integreres i kirken. Denne uskyldiggjøringen kan sees som et ledd i kristendommens pragmatiske utvikling i det 4. århundret. En slik pragmatisk løsning kan sies å være ett av de mange kompromissene den fremvoksende ortodokse kirke inngår i senantikken. *AVer* presenterer på ingen måte noen sofistikert demonologi. Satan og demonene er forestilt som fristere med stor forførerisk makt. Også Simon Magus som omtales som både som en *daemon* og som en satans engel (*angelus satanae*). Til tross for denne fremstillingen av Simon finner vi også en fraskrivning av magikerens ansvar i *AVer*. Peter sier til romerne som ønsker å brenne Simon, "Til og med han kan angre, for gud vil ikke huske ondskap" (*si enim et hic potest paeniteri, melius, deus enim non memorabitur mala. AVer xxviii*). Simon, som har blitt omtalt som en demon er til syvende og sist bare et menneske, et offer for demonisk innflytelse som kan angre, få tilgivelse og forenes med kirken.

4.1.5 Ble gruppen bak *Actus Vercellenses* anklaget for magisk praksis?

Den demonstrative differensieringen mellom *magia* og *mirabilia dei* kan være et vitne om frykt for anklager, eller reelle anklager om magi rettet mot den hypotetiske gruppen. Anklager om magisk praksis rettet mot kristne, ofte av andre kristne, hadde foregått siden kristendommens begynnelse, og dette ble et økende problem i det 4. århundret. Det eksterne presset mot de kristne ble langt mindre etter Konstantin, men de interne konfliktene ser ut til å øke betraktelig i denne nye situasjonen. Nå som staten støtter kirken økonomisk og nye maktposisjoner for geistlige blir tilgjengelige, vil det ha gitt motivasjon for å sverte potensielle konkurrenter. Magi-anklager skulle vise seg å bli en utbredt strategi, både fra pagane, ortodokse og heterodokse hold, kanskje spesielt i denne perioden.¹¹⁰ Indre maktkamper og doktrinale uenigheter førte til bruk av magi-anklager internt blant mange kristne grupper, og mellom kristne ledere. Athanasius av Aleksandria ble anklaget for magisk praksis av sine arianske motstandere under den arianske keiseren Valens (364-378 e.v.t). Athanasius ble renvasket for anklagene, men de ble brukt mot ham ved flere anledninger på senere tidspunkt (Dickie 2001: 276f). Den tidligere nevnte Ibas av Edessa gir også et godt bilde på hvordan magi-anklager ble brukt for å utmanøvrere og delegitimere sine motstandere i doktrinale konflikter. Anklager om magisk praksis var endemiske i senantikken og de historiske eksemplene er mangfoldige. Frykten for å få slike anklager rettet mot seg kan ha gitt mange motivasjon for å skape et skille mellom sin egen religiøse praksis, og magisk praksis og angrep er ofte beste forsvar. Ved å kompilere tekster som benytter autoritære kristne figurer som Peter og Paulus, og ved å sette dem opp mot en erketyrisk magiker som Simon Magus, vil ha vært en effektiv måte å skille sin egen religiøse praksis fra angivelig magisk praksis. *AVer* gjør et stort nummer av å vise til forskjellen mellom Peters *mirabilia dei* og Simons *magia*. Vi kan kun spekulere i årsaken til dette, men det kan indikere at den hypotetiske gruppen fryktet magi-anklager, eller opplevde at slike anklager ble rettet mot dem.

¹¹⁰ Disse tre kategoriene er problematiske, og er kun brukt av praktiske årsaker.

4.1.6 Er Simon Magus og konspiratørene representanter for utgrupper?

Det er i utgangspunktet problematisk å tolke Simon Magus som representant for en bestemt og gjenkjennbar religiøs gruppe, ettersom vi får svært lite informasjon om hans budskap og hans doktrine. Det lille vi får vite er at han fremstiller seg som en guddom, og han hevder å være ”en stor guds makt” i kapittel *iv*. Videre referer han til gud som sin far i kapittel *xxxi*. Simon Magus presenterer åpenbart seg selv som en mann av gud og Eubula gjenkjenner han som en guddommelig mann (*hominis deifici, AVer xvii*). Peter sier at ”han talte om fromhet til gud, men bare med munnen for hele han er gudløs” (Ibid). I kapittel *xxii* får vi vite at Peter og Simon Magus skal ha en ”debatt om gud”.¹¹¹ Hvilken gud det refereres til er uvisst, men ettersom begge presenteres som jøder, må vi anta at Simon referer til den judeo-kristne gud her. Simon forsøker å bestride Jesu guddommelighet (*AVer xiv, xxiv*). Dette kan indikere at det ligger en kristologisk konflikt til grunn for dette, men det virker usannsynlig at dette har vært skriptorens intensjon; Hadde dette vært et viktig poeng for skriptoren å få frem ville det sannsynligvis vært langt mer utbrodert i teksten.

Etter Simons død tar fortellingen en helt ny vending hvor kamp om tilhengere og demonisk magi ikke lenger er hovedfokuset. Det seksualmoraliske temaet ble allerede introdusert i kapittel *iii*, med Rufina-hendelsen, men det vies svært lite plass til dette før det igjen taes opp i kapittel *xxxiii*, og Simon Magus gjør seg selv ikke skyldig i *fornicatio* noe sted i *AVer*.¹¹² Det blir benyttet to andre antagonister som bringer det seksualmoraliske temaet opp, byprefekten Agrippa og Senatoren Albinus. Disse konspirerer mot Peter, og får ham arrestert og henrettet. Dette har blitt lest som en kritikk av politisk autoritet, men som vist i det foregående kapittel, virker dette lite plausibelt.

Det er Satan, representert ved Simon Magus, som er den store fienden i teksten. Det er først og fremst Simons magi som får de kristne til å falle og så Peters mirakler som får dem til å vende tilbake igjen. Ved gå tilbake til Stevan L. Davies og hans bruk av Webers analytiske kategori ”karisma”, kan konflikten mellom Peter og Simon Magus kan leses som en kamp om ”karisma” mellom to hellige ekstraordinære menn (*theios aner*), med ”karismatiske” begavelser, hvor den ene av disse avsløres

¹¹¹ *Hic crastina due luce horta certari habent duo Iudaei de conlocutione dei.*

¹¹² Dette kan antyde at Peters martyrium på et tidspunkt var en individuell narrativ tradisjon. Peters *psogos* til Satan kan ha fungert som en narrativ søm for å koble de ulike anliggender sammen i *AVer*.

som falsk og farlig. Antikken, som nåtiden, var full av mennesker som hevdet å være bærere av overnaturlige egenskaper. Mange av disse fikk også store tilhengerskarer som f. eks Jesus, Apollonius av Tyana og Simon Stylitten, Verden i dag er også full av mennesker som hevder å ha overnaturlige begavelser som Bob Larson, Ernest Angley, Sathya Sai Baba, Charles Ndifon, eller til og med Norges egne helbreder, Svein Magne Pedersen. Som vi har sett, er *kontraintuitive agenter*, eller ”karismatiske” personer, svært attraktive for oss mennesker. ”Karismatiske” personer vil tiltrekke seg tilhengere. Tilhengere er en attraktiv ”vare” som gir motivasjon til konflikt med konkurrenter. Anklager om demonisk praksis er altså en effektiv og på ingen måte en ukjent måte å stemple sine konkurrenter med. Et godt eksempel finner vi hos den tidligere nevnte eksorsist og tele-evangelist, Bob Larson. Larson som skriver i sin bok om ”åndelig krigføring” at han var vitne til en demonbesettelse under en av hans reiser i India:

That look haunted me for months to come, and it became an important clue to detect spirit possessions. In subsequent travels I saw it in the eyes of Haitian witch doctors during voodoo ceremonies when they called forth the *loa*. I saw it in the eyes Brazilian macumba adherents as they aped the actions of animals. I spotted it near Kathmandu, Nepal, as *sadhus*, Hindu holy men, sacrificed goats to the Hindu god Siva. And I witnessed it in Fiji as firewalkers stood unharmed in the midst of flaming coals. (Bob Larson, *Larson's Book on Spiritual Warfare*, 1999: 16)

Vi kan anta at den hypotetiske gruppen gjennom skriptoren har konstruert Simon Magus som en stereotypisk representant for religiøse konkurrenter. Han kan ha generisk funksjon som retter seg spesielt mot ledere av konkurrerende og truende grupper. Simon Magus kan altså reflektere den måten inngruppen forstod og konseptualiserte alle sine konkurrenters ledere og deres ”karismatiske” begavelser.

4.3 Oppsummering

Vi har i dette kapitlet gjennomgått konstruksjonen av fiendebildet i *AVer* med det overordnede formål å ekstrapolere informasjon om den hypotetiske gruppen, deres verdensanskuelse og sosiale identitet.

Det er lite som tyder på at fremstillingen av Simon Magus eller konspiratørene skal reflektere en konkret og bestemt utgruppe. Dog kan fremstillingen reflektere

måten gruppen bak *AVer* forestilte seg og stereotypiserte karismatiske ledere for konkurrerende religiøse bevegelser. Den dikotomiske fremstillingen av Simon Magus kan ha fungert som en verifisering-avverifiseringsstrategi for å advare om de reelle farene ved – og på samme tid diskreditere troverdigheten til konkurrerende religiøse bevegelser og deres ledere. Bevegelser hvis ledere sannsynligvis påberopte seg å ha ”karismatiske” begavelser.

Vi har også sett at teksten presenterer et komplekst og skremmende fiendebilde, noe som kan antyde at gruppen har oppfattet sin verdensanskuelse som utfordret eller truet. Når vi også tar fokuset på religiøs konflikt i betraktning kan vi med god grunn anta at *AVer* har sin herkomst i en marginalisert gruppe som har vært i en konfliktsituasjon.

Tekstens forfekter også en demonisert forståelse av magi, som igjen bidrar til å uskyldiggjøre magikeren. Teksten går så langt som å foreslå at til og med Simon Magus har muligheten til å vende om og bort fra sine onde handlinger. *AVers* forståelse av magi passer svært godt overens med den pragmatiske utviklingen av magi-konseptet i senantikken. Tekstens store fokus på differensieringen mellom *mirabilia dei* og *magia* kan være et vitne om at gruppen fryktet, eller opplevde konkrete anklager om magisk praksis, noe som var svært utbredt i antikken. Dette kan igjen ha gitt motivasjon til å compilere *AVer*. Ved å kunne henviser til et narrativ som åpenbart må ha vært populært, hvor en autoritær mirakelgjører som Peter settes diametralt opp mot den utbredte og populære magiker som Simon Magus, vil teksten ha kunne hatt en apologetisk funksjon, så vel som en polemisk funksjon.

*Tempora Christiana**Actus Vercellenses i det 4. århundret*

At the dawn of the fourth century, the relation of the Church to the secular world was changing. The persecution of Diocletian (296-304) signaled the end of an era, although Christians could not have been immediately aware of that fact. Beginning at that time, Christian communities entered into a new relationship with the Roman Empire. The adaptation of the Church to a society where the emperor was Catholic, where the Christians had legal standing and where persecution was less likely, offered new perspectives and some difficulties as well. (Fitzgerald 1988:12)

5.0 Innledning

Kristendom på 300-tallet i imperiet var preget av å være en aktør i et svært kompetitivt religiøst marked. Ikke bare inter-religiøst, mellom kristne og pagane religiøse grupper, men også intra-religiøs konkurranse mellom de ulike fraksjonene av kristne retninger. Skal vi tro Starks modell over kristendommens vekst var antallet kristne i romerriket i år 350 e.v.t over halvparten av befolkningen på 60 millioner.¹¹³ Den økende kristningen i denne perioden førte også med seg økt tilspising mellom kristne og pagane som en naturlig konsekvens av de skiftende maktstrukturene. Som en følge av den nye kristne "maktbasen" etter Konstantin ser man også i større grad et skifte fra intra-religiøse konflikter til konflikter mellom ulike kristne grupper. Kristendommen har begynt å ta majoriteten av det religiøse markedet, men er fremdeles preget av splid og konflikter med "kjetterske" retninger. I Nord-Afrika og Spania – hvor man antar at *AVer* har sitt opphav – har man pågående konflikter mellom ortodokse, arianere, donatister, novatianere og meletianere. Som vi har sett spiller konflikt en betydelig rolle som katalysator for gruppedannelse, utvikling og kultivering av gruppeidentitet. *Actus Vercellenses'* tematikk ligger nært opp til denne konteksten. Religiøs konkurranse og konflikt er kjernemotiver i denne teksten hvor kampen står om både de falne kristne og pagane i Roma.

¹¹³ Religionssosiologen Rodney Stark har laget en statistisk kalkulasjon over kristendommens vekst i de fire første århundrene, basert på en sammenligning med mormonerkirkens vekst i USA. I følge Starks utregninger vil 56.5% av en samlet befolkning på 60 millioner i romerriket ha vært kristnet i år 350 e.v.t. (Stark 1997: 7). En slik utregning vil selvsagt ikke være presis, men høyst plausibelt.

Vi kan nå samle trådene fra analysene i de foregående kapitlene og sette dem i lys av *AVers* egen historiske kontekst. Som vi har sett er det altså problematisk å studere *AVer* som et vitne for den hypotetiske 100-tallsteksten *Petersaktene*. Det er også problematisk å studere *AVer* sammen med de øvrige AAA som et felles tekstkorpus. Tekstens holdninger til materielle goder, politisk autoritet, overklasse, kvinner, seksualitet, synd og tilgivelse skiller seg vesentlig ut fra øvrige AAA.

Jeg mener at *AVers* egenart vil komme klarere til overflaten og gi helt ny mening i lys av det 4. århundret. Vi har sett at *post-baptismal syndsforlatelse* og repertoaret av *kostbare forpliktelses* som forfektes i teksten, blant annet gjennom tekstens foreslåtte gruppeprototyper, er sentrale nøkkelkonsepter i forståelsen av den hypotetiske gruppens sosiale identitet. *AVer* presenterer et sterkt dualistisk verdensbilde som er preget av en åndskamp mellom det gode og det onde hvor de *kostbare forpliktelsene* er forestilte våpen i denne kampen. Teksten legger også stor vekt på å demonstrere forskjellene mellom *mirabilia dei* og *magia*, kanskje for å forebygge anklager om magi rettet mot inngruppen. Den dikotomiske fremstillingen av Simon Magus kan ha fungert som en verifisering-avverifiserings-strategi for å advare om de reelle farene ved – og på samme tid diskreditere troverdigheten til potensielt truende, konkurrerende religiøse grupper og deres ledere. På bakgrunn av disse ”sporene” kan vi nå gå i gang med ”etterforskningen” av tekstens mulige *Sitz im Leben* i det 4. århundret.

5.1 Nye utfordringer - Kristendommens utvikling i det 4. århundret

Det ”Konstantinske vendepunktet” i første del av 300-tallet etterfulgt av undertrykkelse av pagane under Theodosius ringte inn en ny periode i kristendommen – kristendommens gullalder – hvor den gjennomtrenger det romerske samfunnet. Kirkens forhold til den sekulære verden er i total omveltning. Til tross for kristendommens triumf i imperiet ventet nye utfordringer og problemer i kjølvannet. Med det eksterne presset på de kristne borte kommer mange av de interne konfliktene opp til overflaten og resulterer i oppblomstringen av noen av de mest omfattende teologiske, kristologiske og doktrinale konfliktene i kristendommens historie. Periodene med forfølgelse og kraftig eksternt press hadde holdt disse interne

konfliktene borte fra overflaten, men i denne nye situasjonen ble maktposisjoner og ressurser i langt større grad ble tilgjengelig. Nå som den ortodokse kirke fikk støtte fra keiseren mottok den store statlige donasjoner og geistlige fikk mer myndighet, også til å forfølge sine konkurrenter. Som et resultat av dette økte den interne temperaturen. Interne maktkamper ble en ny stor utfordring nå som paganisme ikke lenger var den største sammenligningsgruppen for de kristne. Overgangen fra å ha vært en marginalisert og forfulgt religiøs bevegelse til å bli majoritetsreligion kommer i form av svært raske omveltninger. Tilpasningen til denne nye situasjonen krever løsningsstrategier i form av kompromiss, universalisering og dannelsen av en normativ teologi. Institusjonaliseringen av en ortodoks kirke medfører også et behov for eliminering eller assimilering av dissidenter og potensielle ”sosiale farer”. Alternativene står mellom ekskludering eller inkludering av avvikende krefter. Løsningen blir en pragmatisk mellomting: Den ortodokse kirken inngår en rekke, ofte paradoksale, kompromisser som gjør det mulig for flere sosiale grupper å forene seg med den, samtidig som den tar et oppgjør med interne fiender som representerer for store avvik til at integrering er mulig. Til tross for de mange doktrinale konfliktene med ”avvikende krefter” blir strategien til den ortodokse kirke gjenintegrering i stedet for ekskludering i denne perioden. Disse kompromissene innebærer også at kirken må løse på enkelte moralske prinsipper i målet om å bli mer universell og inkluderende. Som vi skal se om litt, kan *AVer* leses som et uttrykk for denne pragmatiske, inkluderende og mer konforme kristendommen som utvikles i det 4. århundret.¹¹⁴

¹¹⁴ Det er viktig å understreke at jeg her taler om denne perioden og ikke de kommende periodene i de 5. og 6. århundrene. Se Giovanni Filoramo ”Strategies for solving internal conflicts in early Christianity”, http://www.uni-erfurt.de/religion_im_konflikt/vt_filoramo.pdf

5.2 *Et uttrykk for en mer pragmatisk og konform kristendom?*

5.2.1 *Synd og syndsforlatelse*

Synd og syndsforlatelse var fra kristendommens begynnelse et kontroversielt tema blant de troende. Dåpen ga kun absolusjon for synder gjort før man ble døpt. Syndene som ble begått før dåpen var gjort i villfarelse, men den kristne i sin tro vet bedre. Var det forventet at de kristne ikke ville komme til å synde etter dåpen? Og hvis så ikke var tilfelle, hvordan skulle man i så fall forholde seg til slike *post-baptismale* synderne? Ideen om om *post-baptismal syndsforlatelse* var på ingen måte noe nytt i det 4. århundret. *Hermas Hyrde* er en av de første tekstene som tydelig tar opp dette problemet. Den hevder at kristne kan leve syndefrie liv etter dåpen, men om noen likevel skulle falle i troen, fikk man mulighet for absolusjon om man angret sine synder. Denne *post-baptismale syndsforlatelsen* kunne bare benyttes en gang. Tertullian hevder på lik linje med *Hermas Hyrde* i *De Poenitentia*, kapittel vii at det finnes to typer tilgivelse, en som forberedelse på dåp (*paenitentia prima*) og en annen for synder gjort etter dåpen – *post-baptismal syndsforlatelse*. Den *post-baptismale syndsforlatelsen* kan kun benyttes en gang (*paenitentia secunda*) og innebærer offentlig bekjennelse av sine synder foran menigheten (*exomologesis*, *De Poenitentia* kapittel x).¹¹⁵ Mange kristne utsatte derfor med dåpen, for å slik unngå å falle i synden (Chadwick 2001: 147). I det 4 århundret ser vi hos Augustin en mer forsonende holdning til syndere. Augustin utlegger tre måter å forsone seg med gud: gjennom dåpen for all tidligere synd, gjennom daglig faste og bønn for de mindre syndene og formel forlatelse for store og dødssynder gjennom offentlig pøniten, men denne forlatelsen kunne man bare få en gang i livet (*Sermo 278*).

In Augustine's day there were significant differences with respect to what we today call the sacrament of reconciliation. A reliable report of what was called "second penance" has been given by F. Van der Meer: "In 400 men believed more firmly than ever that after baptism the true church could still forgive even the gravest of sins and that she did forgive them at least once." For this "second penance" one could confess one's sins to the bishop privately. A public penance ceremony presided over by the bishop was required only when the sin had caused public scandal. Augustine preached that not only three sins of idolatry, murder, and impurity, but that all grave sins against the ten commandments fell

¹¹⁵ Tertullian går tilbake på denne tolerante holdningen etter hans brudd med den katolske kirke og omfavner montanismen

under the power of the keys - all sins, in fact, of which St Paul says that whoever commits them can have no part in the Kingdom of God. (Clark 1984: 77)

Som vi har sett i kapittel 3 går *AVer* enda lenger overbærenhet med syndere etter dåpen. Her trenges det kun bekjennelse av sine synder for å tilgivelse, og man kan få tilgivelse flere ganger. Tilgivelsen strekker seg langt, men om man ikke angre er guds straff stor, slik vi ser i episoden med Rufina og ikke minst ved Simon Magus endelikt. Men selv Simon fikk muligheten til å angre sine synder i *AVer xxviii* som kan sies å forfekte et syn på synd og absolusjon som i høyeste grad er i tråd med kirkens pragmatiske utvikling i det 4. århundret.

5.2.2 *Konformitet: forhold til politisk autoritet og den aristokratiske samfunnseliten*

Etter det konstantinske vendepunktet var kirken ikke lenger en motbevegelse mot den romerske stat. Det var ikke lenger det samme behovet for krass samfunnskritikk fra kristent hold. Ettersom flere og flere fra det romerske aristokratiet og den politiske elite konverterte til kristendommen. Konverteringen av aristokratiet og den politiske eliten førte med seg positive økonomiske konsekvenser for kirken. Rike, som historisk sett hadde gitt støtte til byggingen av pagane templer, ble i pave Damasus tid oppfordret av til å gi støtte til byggingen av såkalte "titulær-kirker" som ble oppkalt etter velgjøreren (Chadwick 2001: 321). Til tross for statlig støtte ble privat donasjon en av de viktigste inntektskildene til kirken.¹¹⁶ Holdningen til aristokratiet, politisk autoritet og velstand endres og blir mer positiv. Den sosiale kritikken av eliten som vi finner i en rekke tekster fra det 2. og 3. århundret blir tonet betraktelig ned nå som eliten blir konvertert. Som vi har sett i kapittel 3 presenterer *AVer* et positivt bilde av den romerske eliten og politisk autoritetsfigurer og passer således godt inn i denne pragmatiske trenden. I *AVer* blir det også understreket at aristokratiet må sørge for de mindre velstående, det er deres plikt og det gir dem også mulighet til å gjøre bot for synder. Denne holdningen til almisser fra aristokratiet kommer sterkest til uttrykk gjennom figurene Marcellus, senatoren og senatorens mor, Eubula, og Kryses, som

¹¹⁶ Christians had inherited from Judaism the practice of giving alms "for the remission of sins." This was a crucial inheritance. The notion of almsgiving fused with the notion of repentance in a manner which harnessed the use of wealth in Christian circles to a new system of religious explanation. Money and goods given for "the remission of sins" ensured that wealth gained in "the world" (through craftsmanship, trade, and landowning) flowed, without inhibition, into the Church." The goods of this world where "redeemed" by being spent on the religious community. (Brown 2003: 69)

alle gir store almisser til kirken. De to sistnevnte er spesielt interessante ettersom deres almisser lar dem gjøre bot for sine synder. Når Peter mottar 10 000 gullmynter fra den rike enken Kryses på vegne av de fattige blir han kritisert av de kristne brødrene fordi Kryses hadde begått seksuelle synder med sine slaver. Peter ler og utlegger for dem at hun nå har betalt dette som en skyldner til Kristus (*AVer xxx*). *AVers* holdninger til økonomiske anliggender kan sies å være svært pragmatisk og deler i stor grad verdigrunnlag med kirken i det 4. århundret.

5.2.3 *Asketiske jomfruer*

Nå som kirken for alvor bevegde seg inn i den offentlige sfæren med store kirkebygg og basilikaer, mistet kvinner flere av de tradisjonelle religiøse rollene de hadde hatt i huskirkene og i den religiøse praktiseringen i hjemmet. Men for enkelte kvinner fantes det en ny arena. Det 4. århundret blir en periode hvor kvinnelig asketisk kristendom blomstrer. Det hadde eksistert asketiske kvinnesamfunn sannsynligvis allerede fra det 2. århundret, om ikke tidligere, men disse hadde i større grad et velferds-aspekt ved seg hvor enker og ugifte kunne få finansiell støtte (Clark 2004: 64f). Antionius' liv hadde inspirert tusenvis av menn til asketisk livsførsel i ødemarken, men nå fikk også kvinner i større grad muligheten til å leve et liv som "åndelige atleter". Allerede i 321 e.v.t. hadde Konstantin gitt kvinner samme rettigheter til kontroll av privat eiendom som menn (Schaff 2002 vol 3: 69). Dette gav velstående kvinner og enker større frihet til å forfølge slike religiøse ambisjoner. I den andre halvdel av det 4. århundret ser vi en økende tendens hvor velstående og ressurssterke overklassekvinner som Melania den eldre og Olympias av Konstantinopel vier sitt liv til askese og kyskhets. Mange av disse opprettet mindre "hus-samfunn" for kyske kvinner og fikk etter hvert stor oppmerksomhet:

Like the crash of avalanches heard from the upper slopes of great mountains, women such as Melania the Elder and Olympias of Constantinople caused the clergy and ascetics of the late fourth century to look up with awe. They were startling phenomena. Their careers revealed possibilities and barriers greater than any encountered by humbler "daughters of Jerusalem". (Brown 1988; 279).

Denne tendensen forble ikke uproblematisk, både asketiske bevegelser og asketiske kyske kvinner ble angrepet fra flere hold, polemisk og juridisk. Jovinian og Helvedius, som var to aktive kritikere av den asketiske bevegelsen og det kvinnelige

kyskhetsidealet, lå i en langvarig ordstrid med Hieronymus, som var en ivrig forkjemper. Jovian argumenterte for at dåpen var tilstrekkelig for frelse, for alle, både gifte som kyske, asketer og fråtsere. Helvedius gikk så langt som å bestride jomfru Marias' uavbrutte jomfruelighet og forsvarte ekteskapet mot kyskhetsidealet. Begge ble tilbakevist med brysk polemikk fra Hieronymus (Markus 1990: 39f). Konflikten satte noen sentrale spørsmål på dagsordenen: Hvor mye skulle det kreves av en kristen og hvor langt skulle man gå i sin selvfornektelse i askesen? Både Augustin og Ambrosius av Milano velger en gylden middelvei her. Ambrosius – som selv hadde blitt anklaget av Jovinian for å forfekte et manikeisk syn på kyskhetsidealet – fremstiller kyskhetsidealet som et bedre alternativ enn ekteskapet og gir kvinner større frihet. Han fordømmer på ingen måte ekteskapet, men sammenligner det med et slavemarked hvor kvinnene ufrivillig blir auksjonert bort (Cloke 1995: 34). Augustin er enda mildere i sitt syn og plasserer seg midt mellom Hieronymus' brennende iver for kyskhetsidealet og asketisme og Jovinians hyllest av ekteskapet. Augustin forfatter to forsonende og pragmatiske manifest, et som forsvaret ekteskapet og et som forsvaret jomfru-idealet, og hevder at kontinente ekteskap, hvor samleie kun er til forplantning er likeverdig med jomfruelighet (Clark 1999: 269).

AVer forfekter i aller høyeste grad et kyskhetsideal, særdeles for kvinner, og definerer det som et viktig inngruppe-signal (*AVer ii*). Selv om *AVer* refererer til både jomfruer (*virginitas*) og enker (*uiduae*) spiller de, som tidligere vist, ingen stor rolle i handlingen og skriptoren har sannsynligvis valgt å dempe fokuset på dem. I kapittel *iii* kommer det frem at Paulus har en krets med bedende kvinner rundt seg, men vi får ingen informasjon om deres status i kirken. De senere "herrens jomfruer" og enkene har først og fremst sitt virke i bønn. Det er ikke før i kapittel *xxxiii* at vi igjen får en oppfordring til kyskhetsidealet. Det eneste vi får vite er at Peter har talt om kyskhetsidealet til byprefekten Agrippas konkubiner, som nå vil leve som kyske og avholdne. I det følgende kapitlet ønsker Xantippe, senatoren Albinus' kone å leve i kyskhetsidealet og etter henne tar mange andre kvinner også dette valget. Etter dette ligger fokuset mest på konflikten og ikke budskapet om kyskhetsidealet. Vi må likevel ikke glemme at det er konflikten med konspiratørene som leder frem til Peters martyrium. I så måte kan kyskhetsbudet sies å være viktig. Til tross for dette fordømmer ikke *AVer* ekteskap eller seksuelle syndere. Peter har åpenbart gifte kvinner, også med barn, i sin krets, og en av disse blir et verktøy i kampen mot Simon Magus. I kapittel *xv*, blir en kvinne med et spedbarn sendt ned for å konfrontere Simon, og her bruker spedbarnet som

et talerør for å refse ham.

Åpenheten mot seksuelle syndere kommer klart frem i den tidligere nevnte episoden med Kryses. Denne episoden står i sterk kontrast til episoden med Rufina. Kryses får ingen straff for sine seksuelle synder fordi hun viser anger og betaler sin gjeld til herren gjennom å gi store almisser. Rufina, som ikke blir fordømt for seksuelle handlinger, men for utroskap mot sin ektemann, angreer åpenbart ikke sin utroskap og får en umiddelbar straff av gud. *AVer* har et klart budskap, anger, ikke kyskhet, fører til tilgivelse for synder, og tilgivelse fører til gjenintegrering. Verdensforsakelse gjennom askese og kyskhet er i aller høyeste grad et ønskelig ideal, men ikke et endelig krav. *AVer* representerer, på lik linje med Augustin, den gyldne middelvei.

5.2.4 *Emansipasjon av slaver?*

Behandlingen av slaver hadde lenge vært et viktig og komplisert spørsmål for de kristne, men etter hvert som flere fra aristokratiet konverterte ble spørsmålet om emansipasjon for slaver viktigere. Mange av aristokratene hadde store og overdådige husholdninger med mange slaver. Allerede i år 321 hadde Konstantin tillatt slaver fri på søndagen og i et dekret senere samme år gjorde han det lettere for kirken å frigi slaver som var under deres beskyttelse. Theodosius oppfordret til god behandling av slaver og gir dem nye rettigheter i år 391 Johannes Chrysostomus oppfordrer kristne slave-eiere til å frigjøre overflødige slaver og gi utdanning til alle slaver, slik at om de skulle få sin frihet, da kunne forsørge seg selv (Schaff 2002 Vol 3: 64ff). Til tross for at slaveriet bestod som institusjon gjennom hele imperiet ser vi pragmatiske holdningsendringer mot slaver.

Denne pragmatiske holdningen til slaver finner vi også i *AVer*. Både Marcellus (*AVer xiv*) og Eubula (*AVer xvii*) har slaver i husholdningen. Det understrekes på en negativ måte at Eubula torturerer sine slaver da de ikke har klart å stanse Simon Magus fra å stjele fra henne. Marcellus slaver får tillatelse til å ta ut sitt sinne på Simon, deres tidligere plageånd. Den episoden i *AVer* som taler mest for økt emansipasjon av slaver er episoden med den døde senatoren (*AVer xxviii*). Her får Peter moren til å love, før han vekker den døde senatoren til live igjen, at slavene til sønnen – som nå var satt fri fordi han var død – ville forbli frigitte og forsørget av henne. Det er selvsagt vanskelig å vite hvorvidt dette skal ha fungert som en ytring for

fullstendig frigjøring av slaver eller bare en oppfordring til mildere behandling. Dette er et interessant vitnesbyrd for den generelle holdningen kirken utvikler til slaver i det 4. århundret.

5.3 *Sitz im Leben*

Som vi har sett er det mest utbredt å datere *AVer* i siste halvdel av det 4. århundret og den geografiske plasseringen enten i Nord-Afrika eller i Spania. Når vi nå anbringer den tidsmessige og geografiske plasseringen av *AVer* sammen med det særskilte repertoaret av *kostbare forpliktelser* og tekstens andre sentrale anliggender som den åpne muligheten for *postbaptismal syndsforlatelse*, differensiering av *mirabilia* og *magia*, og tekstens konstruksjon av fiendebilde, kan vi begynne triangulere dens mulige *Sitz im Leben*.

Det er dessverre ingen som har arbeidet med *AVer* som en tekst fra det 4. århundret. Baldwin har vist oss veien, men ikke målet. Baldwin kommer riktignok med noen spekulasjoner og mener at den spanske eller Nord-Afrikanske skriptoren mest sannsynlig kan ha vært arianer. Hans argumentasjon er at ettersom Photius av Konstantinopel hadde tilgang på et dokument¹¹⁷ som må ha vært svært lik *Biblioteca Capitolare 158*¹¹⁸ og ettersom Photius videre hevdet at *Recognitiones* var fylt av arianske doktriner mener Baldwin at dette kan overføres på *AVer*. Forutsetningen for dette er at man går ut i fra at det ligger en større agenda enn ren bekvemmelighet bak det å avslutte *Recognitiones* med *AVer*. Han viser også til at visigoterne ble konvertert av arianske misjonærer og ettersom *Bib.Cap. 158* er oppført med Visigotisk håndskrift mener Baldwin at det er en overhengende sannsynlighet for at skriptoren har vært arianer (Baldwin 2005: 171f). Foruten dette gir ikke Baldwin oss noen videre forklaring på sin antakelse. I en ellers grundig redegjørelse av *AVer* er denne påstanden lite overbevisende. Det finnes hverken eksplisitte arianske teologiske eller kristologiske doktriner i *AVer* eller andre anliggender det ville være naturlig å sette i sammenheng med arianisme. Vi må derfor ta i betraktning resultatet fra vår tidligere

¹¹⁷ Photius dokument skal ha inneholdt *Epistula Clementis ad Iacobum*, *Recognitiones* og "de såkalte Petersaktene".

¹¹⁸ *Biblioteca Capitolare* inneholder *Epistula Clementis*, *Recognitiones* og *Actus Vercellenses*

analyse i vår søken etter et annet og mer sannsynlig opphavsmiljø for *AVer* i det 4. århundret.

Gerard Poupon, som argumenterer sterkt for den geografiske plasseringen av *AVer* i Nord-Afrika, mener at den sannsynligvis har blitt benyttet av dissidenter og foreslår at den kan ha blitt benyttet som manikeisk propaganda. Poupous manikeiske hypotese har blitt grundig utfordret og usannsynliggjort av Baldwin (Ibid: 190). Han har også, på lik linje med Baldwin vurdert en ariansk herkomst for teksten, og han foreslår i tillegg mulig herkomst i donatistiske kretser (Poupon i Bremmer et Al. 1996: 199). Begge disse forslagene står helt utforsket i Poupous artikkel og han gir oss ingen forklaring på hvorfor han er av denne oppfatningen. Vi har allerede sett at det er problematisk å argumentere for at *AVer* stammer fra arianske kretser. Poupous tredje forslag, altså at teksten skal ha blitt til i donatistiske kretser, synes for meg totalt uforenelig med tekstens innhold og budskap. Tvert i mot vil jeg gå så langt at jeg argumenterer for at den kan ha fungert som et diskursivt bidrag i den opphetede og tidvis voldelige konflikten med donatistene i Nord-Afrika.

5.3.1 *Var gruppen bak Actus Vercellenses marginaliserte?*

Foruten om at teksten faktisk handler om religiøs konflikt og konkurranse om religiøse tilhengere, og tar opp temaer som forfølgelse og martyrium finnes det også, som vist tidligere, flere indikasjoner på at den hypotetiske gruppen bak *AVer* var marginaliserte og kan ha opplevd forfølgelse, undertrykkelse, og som vi skal se, kanskje også martyrium. For å oppsummere: det omfattende og kompliserte repertoaret av *kostbare forpliktelser* kan indikere en utfordret gruppe som har hatt behov for økt inngruppe-tillit. Dette komplekse repertoaret kan ha sørget for en sterkere inngruppesolidaritet og minsket sjansene for avhopping. Som vi har sett er demoniserte fiendebilder typiske trekk hos grupper hvis verdensanskuelse er utfordret eller truet. Demoniserte fiendebilder bidrar til å styrke inngruppe-koherensen og leder oppmerksomheten bort fra interne problemer i gruppen. Vi har også sett på den demonstrative differensieringen mellom *magia* og *mirabilia dei* i kapittel 4. Denne differensieringen i teksten kan indikere at gruppen fryktet for, eller opplevde reelle anklager om magisk praksis rettet mot gruppen og deres ledere.

AVer presenterer en svært uklar gruppedistinksjon, men som vi har sett i de foregående kapitlene, har nedskrevne utgaver av den narrative tradisjonen om Peter

og Simon Magus i Roma fungert som diskursive og polemiske bidrag i konflikter, både mellom kristne og pagane grupper og mellom ulike kristne grupper¹¹⁹ Bruken av ”standard”-figurer som Peter og Paulus i biografi-lignende og historiografiske tekster vil ha gitt legitimitet og slagkraft bak presentasjonen av ideologiske, religiøse, teologiske og kristologiske synspunkt som forfektes av den enkelte forfatter eller skriptor og gruppene disse representerte eller identifiserte seg med. Det samme gjelder også for *AVers* skriptor. Vi kan derfor ikke utelukke at Simon Magus eller konspiratørene representerer noen bestemte konkurrerende eller truende utgrupper, men disse er i så fall være svært vanskelige å identifisere.

Det virker overmåte sannsynlig at gruppen bak teksten var marginaliserte, og kanskje opplevde voldelige forfølgelser som kan ha resultert i martyrium. Nyere sosial-psykologiske eksperimenter viser at påminnelser om egen dødelighet leder til at individer endrer adferd ved å forsterke sin egen verdensanskuelse og danner en sterkere aversjon mot representanter for andre verdensanskuelser. En gruppe som har blitt voldelig forfulgt, eller hvor lederne blir henrettet og lider martyrdøden – slik vi skal se muligens ledere av gruppen bak *AVer* kan ha blitt – vil ha katalysert en sterkere aversjon mot grupper som har utgjort en trussel mot inngruppens verdensanskuelse, ikke bare sine forfølgere, men alle konkurrerende verdensanskuelser (Sheldon et al. i Schaller (Red.) 2004: 15-40).¹²⁰

Det kan synes paradoksalt at en marginalisert gruppe kan produsere en tekst som på den ene siden er pragmatisk og konform og på den andre siden presenterer et svært truende fiendebilde, men tilpasning – i form av å innlemme enkelte, ”attraktive” elementer fra andre verdensanskuelser inn i sin egen, med formål å gjøre dem mindre truende – er en av flere strategier grupper har en tendens å velge i møte med truende verdensanskuelser og motkulturer.¹²¹

¹¹⁹ Til eksempel fremstilles Simon Magus som teurgist i den tidligere nevnte *Pseudo-Hegesippus*.

¹²⁰ “Terror Management Theory”

¹²¹ TMT asserts that negative reactions to alternative worldviews can take the form of derogation (dismissing threatening worldviews), assimilation (convincing others to drop their perspective in favor of one’s own), accommodation (actually incorporating portions of alternative worldviews so that they are no longer threatening), and the most extreme form of worldview defense—aggression (attack against people who hold alternative worldviews). Our research focused on this final worldview defense mechanism. Consequently, we predicted that participants would act aggressively and thus administer greater amounts of hot sauce when their mortality was made salient to them and they were confronted by a worldview threatening target than they would when mortality was not made salient or they were confronted with a target who did not threaten their worldview. (Lieberman et al. 1999: 335)

5.3.2 *Julian Apostaten?*

Etter den arianske keiseren Konstantius den andres død i 361 e.v.t. kom Flavius Claudius Julianus, bedre kjent som Julian Apostaten, til makten i Romerriket. Han hadde blitt oppdratt som kristen og undervist av den arianske biskopen Eusebios av Nikomedia, men Julians forhold til kristendommen utviklet seg til sterk antipati. Han avsa sin kristne tro og vendte seg til neoplatonsk teurgi. Han forsøkte å reversere utviklingen ved å gjeninnføre paganisme som statsreligion i Romerriket, og i 361 e.v.t. erklærte han alle pagane templer for gjenåpnet, og åpnet for en universell religiøs toleranse, hvor han – med håp om å skape interne stridigheter – tillot de ortodokse biskopene som var drevet i eksil under den arianske keiseren Konstantius styre å vende tilbake til sine kirker. Til tross for at hans kampanje ble kortvarig – som følge av hans død i 363 e.v.t – skapte hans reformer store ringvirkninger blant de kristne. Julian innførte flere nye lover som angikk de kristne. Hans *edictum de professoribus* fra juni 362 forbød kristne lærere å undervise i klassisk litteratur og senere forbød han kristne alle undervisningsstillinger og retorikk-stillinger (Bowersock 1978: 83). Denne nye politikken satte mange kristne sinn i kok og reaksjonene lot seg ikke vente på. Konfliktene mellom ortodokse og arianerne blusset for fullt opp igjen og fra pagant hold ble nyheten om statlig støtte mottatt med jubel og konfliktene mellom pagane og kristne blusset på ny opp igjen. Selv om Julian ikke igangsatte noen offisiell forfølgelse av kristne, endte konfliktene med flere voldelige trefninger, både angrep fra kristne rettet mot pagane og pagane angrep mot kristne kirker. Angrepene resulterte også i sporadiske martyrium. I Askalon og Gaza i Palestina ble både kristne prester og hellige jomfruer torturert og drept. Forfølgelser av kristne brøt også ut i Heliopolis og Emesa i Fønikia, i den Trakiske byen Dorystolum og Arethusa i Syra, hvor en rekke kristne ble myrdet i sammenstøt med pagane (Simmons i Esler 2000: 1253f). Forfølgelsene under Diokletian og Licinius stod enda friskt i minnet hos de kristne og hendelsene skapte stor frykt og uro. Mange kristne var redde for en ny statlig forfølgelse og frykten fikk hos enkelte grupper utslag i endetids-forestillinger. Da Julian Apostaten sent i 362 e.v.t ga ordre om å gjenreise tempelet i Jerusalem ble han av mange kristne identifisert som antikrist og som en magiker:

Learning that the Jews could sacrifice, in accordance with their religion, only at the temple of Jerusalem, Julian had good reason to seek its restoration. The

second consideration underlying Julian's enterprise was that the rebuilding of the temple would prove false the prophecy of Jesus that not one stone of the temple would be left upon one another. The falsification of this prophecy would constitute a blow to the credibility of the Christians. (Bowersock 1978: 89)

Michael B. Simmons spekulerer i et annet mulig motiv for Julians edikt om å gjenreise tempelet. Han mener det det kan ha sitt opphav i en kjent pagan profeti, muligens fra Porfyrios' orakler (*Philosophia ex oraculis*), som vi finner gjengitt i Augustins *De Civitate Dei* 18.53. Oraklet sier at Peter, gjennom magi, skal ha sikret tilbedelsen av Kristus i 365 år for at den så tar slutt.¹²² Dette er en interessant observasjon, men til tross for at vi vet at Julian var interessert i profetiske orakler og en engasjert leser av Porfyrios, har vi ingen garanti for at profetien gjengitt av Augustin faktisk stammer fra Porfyrios eller i det hele tatt var kjent for Julian. Profetien er i seg selv interessant fordi den vitner om at det fremdeles var en bred forestilling om at de kristne praktiserte magi da Augustin skrev *De Civitate Dei* i det 5. århundret. Det er i seg selv også interessant at Peter her blir utpekt som magiker.

Ved sitt opphold i Antiokia mellom 362-363 e.v.t forfattet Julian sitt antikristne polemiske manifest, *Contra Galilaeos*. Teksten er dessverre tapt, men vi har bevart deler av den i Kyrill av Aleksandrias forsvarsskrift mot Julian fra det 5. århundret (Bowersock 1978: 102). Et av Julians hovedmotiv for å forfatte denne teksten var å tilbakevise Jesu guddommelighet. Han mente at kristne hadde mistolket de messianske profetiene i det gamle testamentet. Julian, som hadde god kjennskap til kristne tekster fra sin barndom siterer både fra Det gamle og Det nye testamentet for å fremheve det han mener er motsigelser og inkonsistens i de kristnes lære. Jesus var ikke messias, men i tråd med Kelsos¹²³ hevder Julian at Jesus og disiplene var magikere. Han anklager her også Paulus for å være en magiker en sjarlatan som overgår alle. Peter blir omtalt som en hykler som har forlatt de mosaiske lovene og den jødiske tradisjon. Peter blir ikke fremstilt som magiker, men vi kan anta at han ble omtalt i samme ordelag i den komplette teksten ettersom alle Jesu disipler stemples som magikere (Simmons i Esler (red.) 2000: 1261f). Julians anklage av kristne som magikere fikk også sitt utslag i rettsaker hvor kristne helbredere ble dømt for å ha praktisert magi (Chadwick 1976: 140).

¹²² "The Emperor Julian's Order to Rebuild the Temple in Jerusalem: A Connection with Oracles?", Michael B. Simmons, 2006, i *Ancient Near Eastern Studies* Volum 43.

¹²³ Kelsos polemiske skrift mot kristne, *alethes logos*, har vi kun bevart i Origenes *Contra Celsum*. Augustin omtaler han som den tiende forfølger, hvor den ellefte er antikrist (*De Civitate Dei* 18.52.)

Julians omfavelse av paganisme forplantet seg raskt blant den politiske eliten og mange – kanskje motivert av politiske ambisjoner – valgte å støtte keiseren ved å forkaste kristendommen. Vi vet dessverre lite om reaksjoner på Julians regjering i provinsene, men opptøyene mellom pagane og kristne i Palestina, Syria, Fønikia og Trakia antyder at spenningen mellom pagane og kristne må ha økt mange andre steder. Vi kan ikke utelukke at kristne menigheter opplevde frafall nå som den romerske stat støttet paganismen igjen. Templer ble gjenreist, det pagane presteskaper ble omorganisert og fikk stor økonomisk støtte. Denne revitaliseringen av paganismen, selv om den ble kortvarig, kan ha gitt mange motivasjon til å vende tilbake til de gamle religiøse tradisjonene.

Hvis vi er villige til å akseptere Bremmers datering av *AVer* mellom 358 - 385 e.v.t må vi vurdere muligheten for at teksten kan ha blitt compilert under Julian Apostats regjeringsperiode mellom 361 og 363 e.v.t. Den kan ha blitt compilert som en refleksjon over, eller respons på, Julians regjeringsperiode og hans religiøse reformer. *AVer*, som triumferende omhandler kampen i Romerriket mellom det gode og det onde vil ha gitt stor mening og trøst for kristne i en periode med stor frykt og sosial uro. Temaer som apostasi, forfølgelse og martyrium vil også ha fått fornyet aktualitet, nå som forfølgelsene tilsynelatende så ut til å kunne bli gjenopptatt. Julians magi- anklager mot de kristne, særdeles disiplene, kan også ha gitt motivasjon for å benytte dette velkjente narrativet for å vise til forskjellene mellom *mirabilia* og *magia* og samtidig renske både Paulus og Peter fra anklagene i Julians spottende smedetekst. Uten å spekulere videre i hvorvidt det kan ha vært en intensjonell typologisk sammenligning til grunn, er det noen påfallende likheter mellom fremstillingen av Simon Magus og den Julian Apostaten: det er interessant at Simon Magus anklager mot Jesus (*AVer xiv*) er de samme som Julians. Begge forsøker å bestride Jesu guddommelighet. Begge blir også sett på som aspekter av Satan eller antikrist og fremstilles som magikere, begge er apostater som forsøker å vende Roma bort fra kristendommen.

5.3.3 *Actus Vercellenses* som mulig diskursivt bidrag i konflikt med donatistene

Da Dekius, Valerian og Diokletians systematiske forfølgelser av kristne endte i 311 e.v.t, førte de med seg en rekke nye spørsmål i sitt kjølvann. Under forfølgelsene hadde en rekke kristne, også presbytere og biskoper, valgt å forsake sin tro for unngå å arrestasjon, tortur og potensiell død . For å berge sine liv benektet enkelte sin tro (*acta facientes*), overga sin kristne litteratur (*traditores*), brant røkelse (*thurificati*), ofret (*sacrificati*) til keiseren eller romerske guder eller forfalske attester på at de hadde ofret (*libellatici*). Problemet ble nå hvorvidt man skulle tillate disse *lapsi* å vende tilbake til kirken umiddelbart, la dem gjennomgå en lang botsperiode igjen eller ekskommunisere dem fra kirkene for godt. Dette skulle i særlig grad bli et stridsspørsmål i Nord-Afrika som var beryktet for sin ekstreme rigorisme med hensyn til synd og behandling av syndere. Problemene startet opp da *bekjennere*¹²⁴ starten praksisen med å skrive absolusjonsbrev for de som ofret til keiseren, uten de Nordafrikanske biskopenes godkjenning. Det hele tilspisset seg til en konflikt om embeter; mellom de karismatiske *bekjennere* og biskopene. Biskopen av Karthago, Kyprian, som selv hadde flyktet under Dekius' forfølgelser i 249 e.v.t, valgte å gå *via media*, og anbefalte streng pønitens for de som hadde ofret. Kyprians kompromiss var ikke nok og ble møtt med store protester av et parti som hadde inntatt en langt mer rigorøs holdning *lapsi*-problemet. Konflikten endte i et skisma i den karthagiske kirken og sprer seg videre til Roma og utløser konflikten med Novatian og hans rigoristiske parti. Novatian ble ordinert som motpave i Roma av tre biskoper i 251 e.v.t. og en konkurrerende kirke ble dannet. Novatian ble ikke lenge etter ekskommunisert, men etter Novatians død spredde bevegelsen over store deler av Romerriket (Clark 2004: 49f).

Lapsi-problemet forsvant ikke selv om de systematiske forfølgelsene var over. Problemene ble spesielt synlige da erkediakonen Caecilian ble ordinert til biskop av Kartago i 312 e.v.t. Han hadde blitt vigslet av tre biskoper, hvor en av disse, Felix av Abthugni, hadde blitt anklaget for å ha utlevert skrifter under Diokletians forfølgelse. Ordinasjonen av Caecilian instigerte spliden mellom donatistene (etter deres leder Donatus Magnus) og den ortodokse kirke. Donatistene mente at alle suksessive ordinasjoner av biskoper og prester tilbake til Caecilian var ugyldige ettersom Felix

¹²⁴ Kristne som hadde bekjent sin tro til myndighetene, men likevel sluppet fra det med livet i behold.

var en *traditus*. Den ekklesiologiske konflikten mellom donatistene og den katolske kirken i Nord-Afrika skulle vise seg å bli lang og bitter. Donatistene mente at apostater, alle som hadde fornektet Kristus på noe som helst måte, var upassende for innpass i kirken etter en slik synd og måtte ekskommuniseres. De la også ekstremt stor vekt på apostolisk suksesjon gjennom rene biskoper. I følge donatistenes ekklesiologi kunne dåp og sakramentene kun utføres av rene prester eller biskoper, det vil prester eller biskoper som ikke hadde falt i troen eller selv var innsatt eller av slike *traditores* eller *lapsi*. Dette utløste naturligvis en stor konflikt mellom geistlige i Nord-Afrika. Konflikten endte med en splid hvor donatistene dannet en egen kirke grunnet i denne puritanske ideologien.

De ortodokse kirkene valgte derimot å gå på akkord med renhetsidealet for lek menn og la seg på en noe mer overbærende linje med disse frafalne *lapsi*. I kanon 11 fra det første økumeniske konsilet i Nikea fastslåes det at frafalne kan få absolusjon ved å tilbringe tre år blant *auditores*, de som kun fikk høre gudstjenesten utenfra og så i en syvårsperiode måtte de forlate gudstjenesten samtidig med katekumenene. Etter dette kunne de delta to år i gudstjenesten sammen med menigheten uten mulighet til å motta nattverden. Kanon 10 fra Nikea fastslår at *lapsi* som ble ordinert som prester eller biskoper måtte avsettes fra sine embeter i kirken. Augustin var en aktiv kritiker av donatistene, og valgte en langt mer tolerant holdning til spørsmålet om geistliges renhet. I følge Augustin var ikke dåpsgaven avhengig av renheten eller helligheten til presten eller biskopen som doper, de er kun instrumentale i overføringen av dåpsgaven (*De baptismo 4.18*). Augustins synspunkter skal vise seg å bli styrende for den katolske kirken og hans pragmatiske og tolerante holdning tangerer godt med *AVers* åpne forhold til apostasi med sine feilbarlige ledere.

Donatistene hadde et særskilt rotfeste i Nord-Afrika og hadde på midten av 300-tallet majoriteten av kirkene her. De hadde også en rekke kirker i Spania. Konstantin hadde undertrykket donatistene og Donatus Magnus døde i eksil i 355, men under Julian Apostatens regjering fikk donatistene vende tilbake sine kirker i Nord-Afrika og bevegelsen blomstret på nytt. I følge Augustin bestod hele 90% av de kristne i Numidia av donatister på hans tid (Chadwick 2001: 385).

En gruppe som stod i opposisjon til donatistene i denne perioden kan med stor sannsynlighet ha ansett seg for å være marginalisert. Tar vi den tidsmessige og geografiske plasseringen av *AVer* i betraktning, sammen med tekstens demonstrative

understreking av muligheten for de falne til å få *post-baptismal* syndsforlatelse – og i tillegg tar høyde for at gruppen kan ha vært eksternt presset – så er det på ingen måte usannsynlig at teksten har blitt benyttet som et diskursivt bidrag i konflikten med de rigoristiske donatistene i Nord-Afrika eller for den saks skyld Spania. *AVer*, med sine langt fra ufeilbarlige ledere kan i alle fall sies å være et langt stykke unna donatistenes puritanske renhetskrav. Det er vanskelig å se at *AVer* kan ha hatt en polemisk funksjon rettet mot donatistene. Vi kan ikke identifisere grupper eller personer som presenterer donatistisk ekklesiologi og teologi i teksten, men den kan likefremt ha blitt kompilert med det formål å presentere Peter og Paulus og Marcellus som ledere for kirken som tidligere hadde falt i troen. Den demonstrative fremstillingen av Paulus, og spesielt Peter og Marcellus¹²⁵ som *lapsi* hvor alle utfører sakramentale oppgaver vil ha vært effektivt som *historisk* vitnesbyrd i en konflikt med puritanske donatister.

5.3.4 Reflekterer *Actus Vercellenses* konflikten med donatistene?

Konflikten mellom Peter og Simon Magus har voldelige tendenser, som kan reflektere faktiske historiske voldelige konflikter. Riktignok ser vi ikke denne tendensen direkte mellom Peter og Simon Magus, men fra flere av de andre aktørene i teksten, f. eks de voldelige tilskuerne og Marcellus' tjenere som kaster Simon Magus ut fra hans hus. Marcellus selv, mens han var under Simon Magus påvirkning, vente seg til vold mot alle fremmede som kom til huset hans.

Donatistene ble raskt oppfattet som en folkelig bevegelse og enkelte grupper tok i bruk voldelige midler for å støtte dem i konflikten med katolikkene. Omreisende tropper, kalt *circumcelliones*, bestående av unge, militante donatister gikk ved flere anledninger til fysisk angrep mot katolske geistlige og kastet dem ut fra deres kirker.

When Donatists took over or recovered a basilica that had been in Catholic hands, they first disinfected it with salt water from the pollution of Catholic liturgy. Consecrated oil, bread, and wine were thrown away as profane. (Chadwick 2001: 385)

Det er interessant å bite seg merke i den voldelige måten Simon Magus blir kastet ut på fra Marcellus hus. Marcellus tjenere slår ham med pinner, kaster steiner på ham og

¹²⁵ Det kan diskuteres hvorvidt teksten viser at Marcellus utfører sakramentale oppgaver. Miraklet med keiserstatuen (*AVer xi*) har store likhetstrekk med dåpshandlingen.

tømmer ut kar med skitt over ham. Den voldelige gjen-overtakelsen av Marcellus hus, som fungerte som kirke for de kristne i Roma, kan reflektere de voldelige kampene om ulike kirker som utspant seg i Nord-Afrika i konflikten mellom donatistene og katolikkene. Det er kanskje enda mer interessant at på lik linje med donatistene, renser også Marcellus sitt eget hus med vann for å fjerne Simon Magus nærvær (*AVer* xix). At denne episoden i *AVer* kan reflektere disse konfliktene i Nord-Afrika vil selvsagt kun være ren spekulasjon, men i det minste kan hus-eksorsismen bidra til å underbygge Poupons plassering av *AVer* i Nord-Afrika ettersom tradisjonen med å eksorsistisk rens bygninger var et typisk trekk ved Nordafrikansk kristendom.¹²⁶

5.3.5 Delkonklusjon

Som vi har sett i kapittel 3 er frafall og tilgivelse for frafall helt sentralt for teksten. Cathrine M. Thomas argumenterer, i tråd med Gerard Poupon for at de tre første ”paulinske” kapitlene i *AVer* er en senere interpolasjon i teksten for å underbygge et teologisk moment. Hovedformålet ved å etablere Paulus og Peter som ledere i Roma er å skape rom for å diskutere kirkepolitiske problemer som apostasi og tilgivelse. Ved å introdusere Paulus i de tre første kapitlene, har man gjort Simons konvertitter til tidligere kristne som nå har behov for absolsjon for sitt fall i troen. Hun mener at denne teologiske tendensen har vært tilstede i tekstens ”grunn-narrativ”, men at den har blitt redaksjonelt forsterket over tid for å tjene denne kirkepolitiske agendaen. Poupon har argumentert for at dette *lapsi*-materialet tilhører de siste redaksjonelle lagene av *AVer* og stammer fra det 3. århundret, mens Thomas plasser det i slutten av det 2. århundret (Thomas i Bovon et Al 1999: 58). Når vi nå har plassert *AVer* i sin egen historiske og geografiske kontekst er vi ikke lenger avhengige av postulerte, usikre og sprikende redaksjonsteorier.

¹²⁶ Denne tradisjonen med å eksorsistisk rens bygninger var typisk for Nord-Afrikansk kristendom: “The canons also provide evidence that those who were undergoing the repeated exorcisms swept out the church buildings daily. Perhaps the ritual of daily sweeping was more than a way to find cheap labor. Given the dusty North African countryside, the repetition of the ritual must have seemed like the ceaseless vigilance necessary to keep demons at bay once they were exorcized. The exercise fit remarkably well with the biblical passage about exorcism: When the unclean spirit has gone out of a person, it wanders through waterless regions looking for a resting place, but it finds none. Then it says, I’ will return to my house from which I came. When it comes, it finds it empty, swept and put in order” (Mt 12.43-44) . (“Exorcism in North Africa: Localizing the (Un)holy” Maureen A. Tilley)

Kristne menigheter med en historisk konflikt med donatistene bak seg – kanskje bestående av biskoper eller presbytere innsatt av *lapsi* – vil med god grunn kunne ha identifisert seg med saueflokken under ledelse av Peter som hyrde. Konflikten med donatistene vil kunne ha gitt fornyet aktualitet til narrativet om Peter og Simon Magus i Roma, og gitt god motivasjon for å compilere en tekst som *AVer*, med en slik ekklesiologisk agenda. Vi har altså et mulig motiv, et mulig åsted og et tidspunkt som gjør at vi ikke kan utelukke denne situasjonen som årsak for *AVers* opphav.

5.3.6 *Actus Vercellenses i Priscillianske kretser*

Gerard Poupon, som er den sterkeste talsmannen for Nord-Afrikansk herkomst av *AVer* utelukker ikke totalt Spania som mulig opprinnelsessted. Dessverre er dette kun viet en fotnote i hans artikkel ”*l’origine africaine des Actus Vercellenses*”, hvor han skriver at hvis manuskriptet virkelig skulle vise seg å komme fra Spania og ikke Nord-Afrika, ville det være et svært sterkt argument i favør av en priscilliansk herkomst.¹²⁷ Dette blir heller ikke, på lik linje med hans andre forslag, utforsket videre. Dessverre er det ingen andre så langt som har gjort seg lignende observasjoner eller forsøkt å forfølge dette forslaget (Poupon i Bremmer 1996: 199 n.17). Ansporet av Poupous sidebemerkning vil jeg forsøke å vise at tekstens mulige herkomst priscillianske kretser i Spania¹²⁸ kan være et svært godt forslag for *Sitz im Leben*.

5.3.7 *Priscillian og priscillianisme*

Priscillian var en spansk intellektuell lekmann og leder for en asketisk, evangelisk, og eskatologisk orientert bevegelse mot slutten av det 4. århundret. Denne bevegelsen ble etter hvert svært populær og Priscillian fikk mange tilhengere, både i Spania og i Akvitania. Hans oppfordring var å ta dåpsløftene mer alvorlig og vie mer tid til åndelige studier av skriftene. Bevegelsen la også stor vekt på askese og kyskheter i tråd med de monastiske idealene i samtiden. Priscillian tiltrakk seg mange intellektuelle og geistlige fra det spanske aristokratiet, samt en rekke kvinner som valgte å leve et liv i

¹²⁷ Som vist tidligere benytter Jan Bremmer Priscillians død som en *terminus ante quem* for *AVer*. Det er imidlertid ingen grunn til å anta at teksten kan ha blitt compilert i priscillianske kretser etter hans død.

¹²⁸ Priscillianisme var ikke utelukkende et spansk fenomen. Bevegelsen strakte seg inn i både Nord-Afrika og Akvitania.

kyskhed. Bevegelsen hevdet kyske kvinners åndelighet og deres mulighet til å motta guddommelige profetier. Dette kan ha gjort bevegelsen spesielt appellerende for kvinner. Flere av kvinnene i bevegelsen var pengesterke aristokratiske enker fra overklassen, deriblant Eukrotia, en spansk poet og rik enke fra Bordeaux. Eukrotia skulle senere vise seg å bli en av Priscillians viktigste støttespillere (Chadwick: 1976).

Bevegelsen trakk seg i perioder bort fra byene og opp i fjellene for å praktisere asketiske øvelser sammen med bønn og skriftstudier. Priscillians popularitet og bevegelsens noe utradisjonelle profil tiltrakk seg etter hvert uønsket oppmerksomhet. I oktober, 380 e.v.t samlet det seg 12 bekymrede biskoper i Saragossa for å holde et kirkemøte hvor problemene med Priscillian skulle diskuteres. Konsilet i Saragossa endte med å forby en rekke handlinger på grunnlag av Priscillians bevegelse:

(a) women attending Bible-readings ('lectio') in the houses of men whom they are unrelated ('alieni') (b) fasting on Sundays and withdrawal from the worship of the church in the period from 17 December to 6 January; (c) receiving the eucharistic elements in the church without immediately consuming them; (d) recession into cells and mountain retreats ('latibula cubiculorum ac montium'); (e) walking with unshod feet; (f) clergy abandoning the duties of their office to become monks; (g) virgins taking the veil before the age of forty and without doing so formally in the presence of the bishop; (h) the title of 'teacher' being granted to unauthorized persons (presumably laymen). (Chadwick 1976: 14)

Ithacius av Ossonuba stod i spissen for å håndheve de nye kanoniske vedtakene fra Saragossa, og skulle også håndtere problemene med Priscillian og hans bevegelse. Priscillian hadde mange støttespillere blant Spanias biskoper og bevegelsen økte i popularitet. I 381 e.v.t ble han ordinert som biskop i Avila. Til tross for dette fortsatte det ortodokse partiet sin svertkampanje mot Priscillian. Det ble spesielt lagt vekt på hans omgang med kvinner, og bevegelsens praktisering av samlinger og tekststudier hvor både kvinner og menn deltok sammen, uavhengig av familiære relasjoner. Dette ble etter hvert brukt mot ham i anklager om seksuell umoral. Bevegelsen ble beskyldt for å holde orgiastiske nattlige gudstjenester, hvor menn og kvinner bad nakne. Priscillian ble også anklaget for å ha hatt en affære med Eukrotias datter, Prokula, som angivelig skal ha blitt gravid med hans barn, men Priscillian skal ha gitt henne bestemte typer urter som terminerte graviditeten (Ferreiro 2003: 93).

Omsider brakte Ithacius en appell til de imperielle myndighetene hvor han bad dem om å gripe inn. Resultatet var at Priscillianistene ble dømt til eksil og mistet sine kirker. Priscillian benyttet sine ressurssterke kontakter og bevegelsen fikk omsider

vende tilbake til sine kirker i Spania. Konflikten mellom det ortodokse partiet med Ithacius i spissen, og Priscillianistene fortsatte, og i år 385 fikk Ithacius stilt Priscillian for en sekulær domstol under anklager av å ha praktisert magi (*maleficii*).¹²⁹ Priscillian ble dømt som magiker, og siden henrettet sammen med seks av sine tilhengere i Trier i 386 e.v.t. av imperiale myndigheter. Konflikten skapte mye oppmerksomhet, og Priscillian og de seks ble hedret som martyrer lenge etter deres død. Hans lære fikk stor innflytelse i Spania og bevegelsen holdt stand et godt stykke utover 600-tallet (Chadwick 1976).

Dessverre er det gjort lite forskning på Priscillian og priscillianismen, og når bevegelsen nevnes, er det ofte kun overfladisk, hvor informasjonen er hentet fra polemikerne. Dette til tross for at det nå er enighet om at Priscillians lære på ingen måte krysset grenser for hva som var normativt for den voksende ortodokse retning. Polemikere som Ithacius, Sulpicius Severus¹³⁰ og den tidligere nevnte Vincent av Leríns danner et bilde av Priscillian som en tilhenger av gnostiske og pseudo-manikeiske doktriner og som en magiker. Kirkehistorikerne Henry Chadwick (1976) og Virginia Burrus (1995) har begge kommet med sentrale bidrag som analyserer Priscillianistene – og også Priscillians egne lære – i *Würzburg-traktatene*¹³¹ og *Priscillians kanon over de fjorten Paulinske brev gjengitt av den ukjente biskopen, Peregrinus* (Heretter *Priscillians kanon*).¹³²

AVers geografiske og temporale plassering og sentrale budskap passer svært godt med priscillianismen, og synes å god resonans med det priscillianske tankegodset, slik vi finner det i *Würzburg-traktatene* og *Priscillians kanon*.

Av konsepter aktuelle for dette prosjektet som vi finner i *Priscillians kanon* er: en skarp dualisme mellom gud og djevelens verden; legemet står i fiendskap med gud; forfekting av vegetarianisme og alkoholtotalisme; oppfordring til kyskhets; selvvalgt fattigdom; store almisser; den aksepterer kyske giftemål; immunitet for kritikk av den spirituelle mann; avskaffelse av slaveri; fordeling av nådegaver til

¹²⁹ Priscillian ble først og fremst anklaget for å ha utøvet magi over frukt-avlinger (Dickie 2001: 270)

¹³⁰ Severus Sulpicius var Martin av Tours biografi og forteller oss om Priscillian i *Historia Sacra*.

¹³¹ Kodeks Mp. Th Q. 3 i universitetsbiblioteket i Würzburg er skrevet i uncialbokstaver fra femte eller sjette århundre. Würzburg-traktatene er den eneste sikre interne kilden vi har fra Priscilliansk hold (Chadwick 1976: 62). Innholdsmessig samsvarer bildet av Priscillianisme fra Peregrinusteksten og Würzburg-traktatene.

¹³² The identity and date of this Peregrinus are mysterious. The name appears in colophons in early manuscripts of the Vulgate (...) it has sometimes been suggested that Peregrinus was a pseudonym, meaning an ascetic wanderer choosing physical homelessness to express the spiritual attitude that to him this world is foreign (Chadwick 1976: 59)

helgener; forakt for denne verdens visdom; fryd over forfølgelse; Misjonærer må imitere apostlene i alt de gjør; De rettferdige kristne er en elite som befinner seg i en åndelig krig mot onde makter; Advarsler mot kjettere og falske profeter og at uverdige ikke får motta eukaristien (Chadwick 1976: 58ff) .

Mange av de samme ideene fra *Priscillians kanon* blir bekreftet i de elleve *Würzburg-traktatene*. Den første traktaten forsvarer priscillianerne som sanne ortodokse kristne og inneholder polemikk mot andre bevegelse; den andre traktaten er en anmodning til pave Damasius om deres uskyld; den tredje traktaten, med tittelen *De Fide Apocryphis* forsvarer lesninger av apokryfe tekster; den femte den niende er en sterk formaning til rike å gi almisser; den tiende omhandler den hellige krigen mot forfølgelse og åndskampen mot demoniske makter (Chadwick 1976: 62ff).

AVers' geografiske og temporale tilhørighet passer svært godt med Priscillianismen. Priscillian forsvarer bruken av apokryfe apostelakter og impliserer dermed sin egen bruk av slike tekster. Vi får ingen informasjon om hvorvidt han benyttet seg av en tekst som omhandlet narrativet om Peter og Simon Magus i Roma, men *AVer* synes å ha god resonans med Priscillianistenes egne ideer slik vi finner dem i *Würzburg-traktatene* og *Priscillians kanon*. Som disse tekstene viser, var priscillianistenes repertoar av *kostbare forpliktelser* svært like de vi finner i *AVer*, som bibel-studier, streng askese, oppfordring til kyskheter, store almisser, alkoholtotalisme, idealisering av forfølgelse, samt mange forpliktelser vi ikke finner i *AVer*, men ingen som står i opposisjon til noe av innholdet. Det må riktignok legges til at repertoaret i *AVer* på ingen måte er unikt, de fleste av disse forpliktelsene vil ha vært vanlige blant kristne grupper, men det er vektleggingen av dem som skiller seg ut. Det mest uvanlige fellestrekket er alkoholtotalisme, mest sannsynlig også under nattverden. Det har blitt spekulert i hvorvidt konsilet i Saragossa påbød å konsumere nattverdssakramentene umiddelbart (*ad c* i sitatet ovenfor) som en direkte respons på Priscillianistenes forbud mot vinen under nattverden.¹³³ Etersom bevegelsen forfektet alkoholtotalisme, kan vi anta at et slikt forbud også ha vært gjeldende under nattverden.¹³⁴

¹³³ Enkelte biskoper reagerte svært negativt på medlemmer som ikke ønsket å motta vinen under nattverden. Under Leo den Store i Roma skal en gruppe manikeere ha blitt avslørt da de ikke drakk vin fra kalken (Chadwick 1976: 23). Muligens kan det tenkes at enkelte fra Priscillians bevegelse, under deltakelse i nattverd i andre menigheter, kan ha unngått å drikke fra kalken eller beholdt vinen i munnen og spyttet den ut på et senere tidspunkt for å ikke forbryte seg mot alkoholforbudet.

¹³⁴ "In the fourth century the Priscillianist and Messalian movements are forms of Christianity with at least some affinity to the bread and-water tradition. (...) There is some evidence that the Priscillianists were ascetic in the specific context of the eucharist. The Council of Saragossa (380) insists on the

Svært mye av det øvrige tankegodset i *Würzburg-traktene* og *Priscillians kanon* passer også godt med *AVers'* forespeilte verdensbilde og ideologisk innhold. I følge Priscillians lære er maktkampen mellom Satan og Gud i full gang rundt oss. Satan holder denne verden i sine hender og det står til kamp mellom de kristne og Satans demoner og falske profeter.¹³⁵ Til tross for dette skremmende verdensbildet, hvor Satan holder sitt grep om menneskeheten, mener Priscillian at mennesket har fri vilje og til syvende og sist står ansvarlige for sine egne synder. Menneskets kroppslige lyster er ikke skapt av Satan, men han utnytter dem, spesielt gjennom seksuelt begjær, for å få de kristne til å falle (Chadwick 1976: 70f). Det priscillianske renhetsidealet er strengt, men på ingen måte kompromissløst. Priscillians soteriologi åpner i stor grad for frelse for ordinære kristne som lever i ekteskap. For Priscillian er ikke et liv i ekteskap, heller ikke med barn, på noen måte uforenelig med et kristent liv. Han synes ikke å tatt et rigoristisk standpunkt ovenfor falne syndere, slik man gjerne har stemplet ham. Tvert i mot går han hardt ut mot novatianerne for deres krav om gjendåp for *post-baptismale syndere* i den første *Würzburg-traktaten* (Chadwick 1976: 91).

Fattigdomsidealet var sentralt for Priscillian, men det var mange aristokrater i Priscillians bevegelse og han var selv en svært velstående mann, for ham var det heller et krav at de rike gav store almisser. Hans lære om verdensforsakelse var ikke på ingen måte absolutt. Et verdensforsakende liv er det fremste liv man kan ha som kristen, men det er ikke et endelig krav. Et godt liv, hånd i hånd med gode gjerninger og almisser, er starten på en reise mot fullkommenhet i herren. Slik kan man begynne i det små, og etter hvert disiplinere seg med asketisk praksis og andre forpliktelser. Priscillian presenterer en pragmatisk og forståelsesfull holdning til de troende, som til tross for oppfordring om streng selvdisiplin, også står for mildhet mot syndere, ikke så rent ulikt *AVers'* mange pragmatiske holdninger. Priscillians argumentasjon for avskaffelse av slaveriet er spesielt interessant i lys av *AVer*, hvor vi også finner argumenter for emansipasjon for slaver.

reception and consumption of the elements, apparently because some are not doing this.” (McGowan 1999: 214)

¹³⁵ Henry Chadwick spekulerer i om Julian Apostatens regjeringstid kan ha bidratt til dannelsen av bevegelsen når han stiller seg spørsmålet om deres motivasjon: ”One line of traditional exegesis said that Antichrist was no superhuman or demonic figure, but a man within history, a view making it easier to identify him with Julian the Apostate. Antichrist was expected to rebuild the Temple at Jerusalem, as Julian had vainly attempted to do. His failure did not quench the expectation” (Chadwick 1976: 9)

5.3.8 Delkonklusjon

Som vi har sett er det påfallende mange likheter mellom *AVers'* tankegods og priscillianske ideer og religiøse praksis. Priscillian selv forsvarte bruken av apokryfe apostelakter, noe som i seg selv gjør en priscilliansk herkomst sannsynlig, når man tar den geografiske og tidsmessige plasseringen av *AVer* i betraktning. Vi kan ikke utelukke at den ble kompilert av en priscilliansk skriptor mens Priscillian fremdeles levde, kanskje som et diskursivt bidrag mot rigoristiske bevegelser.

Det er også ting som peker i retning av priscillianisme som opphavsmiljø for håndskriftet etter Priscillians død: Etter henrettelsen vet vi lite om bevegelsen annet enn at den fortsatte i Spania, Akvitania og Nord-Afrika. De senere heresiologiske motskriftene mot Priscillian presenterer ikke et innblikk i deres videre praksis.

Det er sannsynlig å anta at bevegelsen vil ha oppfattet seg som marginalisert og forfulgt når deres ledere dør martyrdøden under anklage av magisk praksis, og med Julian Apostatens regjeringstid relativt friskt i minnet, vil endetids-forestillingene kunne ha blitt styrket i en slik periode. Som en følge av økt frykt kan bevegelsen også ha mistet mange av sine tilhengere. Narrativet om Simon Magus og Peter i Roma, som omhandler forfølgelse, kamp mot demoniske krefter og seier gjennom Peters martyrium kan ha blitt svært betydningsfullt og kan ha skapt mening for den resterende bevegelsen. Frykt for anklager om magisk praksis kan ha gitt et motiv for å vektlegge kontrasten mellom sanne mirakler og falsk eller demonisk magi.¹³⁶ Igjen har vi flere mulige motiver, et mulig åsted og et mulig tidsrom. En priscilliansk tilhenger vil være en utmerket mistenkt i vår jakt på *AVers* skriptor.

¹³⁶ Som tidligere nevnt, blir både Paulus og Peter anklaget for å praktisere magi i *AVer*.

Konklusjon

Avsluttende refleksjoner

Dette prosjektet har ikke sikte på en dyptgående diskusjon av *Petersaktene*, men har først og fremst analysert *AVer* som en selvstendig ytring fra skriptorens egne sosialhistoriske kontekst. Et mål for dette prosjektet har vært å si noe om den hypotetiske overleveringshistorien til denne fortellingen og med det kanskje bidra til å forklare hvordan *AVer* har fått sin endelige form. Et annet sentralt mål har vært å analysere sosial identitet i *AVer* slik den fremkommer ved inngruppe-kategorisering, *kostbare forpliktelser*, gruppeprototyper og fiendebilde-konstruksjon. Med dette som grunnlag har et knippe evolusjonære, sosialpsykologiske og kognitive teorier hjulpet oss å triangulere tekstens mulige historiske kontekst.

I kapittel I gjennomgikk jeg AAA som sjanger, deres litterære slektninger, samt tidligere forskning på disse tekstene som et felles tekstkorpus. Jeg gjennomgikk innholdet i *AVer* og gav et kort overblikk over dens forskningshistorie. Jeg konkluderte med at det kan være analytisk konstruktivt å se *AVer* som en selvstendig ytring fra siste halvdel av det 4. århundret.

I kapittel II redegjorde jeg for de litterære og kognitive prosessene som kan ha funnet sted i overlevering av den narrative tradisjonen om Peter og Simon Magus i Roma. *AVer* har sannsynligvis blitt til gjennom en dynamisk intertekstuell prosess med bruk av både muntlige og skriftlige kilder. Disse har vært underlagt *prinsippet om kognitiv optimalitet*. *Minimalt kontraintuitive* narrative enheter kan ha vært sentrale for overleveringsprosessen av den narrative tradisjonen om Peter og Simon Magus i Roma

I kapittel III gjennomgikk og kritiserte jeg to tidligere forsøk på å kartlegge sosial identitet i teksten. Mitt eget bidrag har vært en applikasjon av Jeg benytter meg her av en sosialpsykologisk teori og en evolusjonær teori – *gruppeprototype-teori* og *costly signaling theory* – i analysen av tre sentrale figurer i teksten, nemlig Peter, Paulus og Marcellus. Jeg har argumentert for at disse kan leses som prototypiske for den hypotetiske gruppens sosiale identitet og kan ha fungert som *forbilder* for de intenderte leserne. *Post-baptismal syndsforlatelse* og de *kostbare forpliktelsene* kan synes å være nøkkelkonsepter for denne sosiale identiteten. Videre har praksiser som disse prototypiske figurene forfekter vist seg å spille en nøkkelrolle: Askese i form av

faste og seksuell avholdenhet, alkoholtotalisme under nattverden, almisser, misjon og til sist kanskje også martyrium. Vi har kommet til å forstå de *kostbare forpliktelsene* som strategier for selvdisciplin i kampen mot synd og demoner og som integrerende mekanismer for fellesskapet i den hypotetiske gruppen

I kapittel IV analyserte jeg den retoriske konstruksjonen av fiendebildet i *AVer*, med spesielt fokus på Simon Magus, og denne magikerens mulige indirekte rolle i konstruksjonen av den hypotetiske gruppens sosial identitet. Jeg vurderte spesielt differensieringen av *mirabilia dei* og *magia* som jeg mener ble skrevet demonstrativt med overlegg.

I kapittel V forsøkte jeg å samle en del tråder lagt ut i de tidlige kapitlene. Her argumenterte jeg for at *AVer* kan leses som et uttrykk for og refleksjon av utviklingen av en mer pragmatisk og konform kristendom i senantikken som plasserer seg selv i krysningpunktet mellom rigorisme og liberalisering. Ved å ta til etterretning tekstens fiendebilde og dens sentrale anliggender at vi kan anta at den hypotetiske gruppen bak teksten har vært marginaliserte. Tre bestemte sosialhistoriske kontekster kan være mulige: (1) under eller som en respons på Julian Apostatens regjeringstid; (2) som et diskursivt bidrag i konflikten med donatistene, og; (3) som en Pricilliansk tekst i Spania i det 4. århundret. Ingen av disse tre forslagene trenger å utelukke de andre.

I studiet av antikke religioner er vi på mange måter prisgitt kulturelle artefakter som tekster eller arkeologiske levninger. Vårt arbeide handler til syvende og sist om å forsøke gjøre det som synes utilgjengelig, litt mer tilgjengelig. Vi har ingen religiøs bevegelse vi kan intervju eller observere ved deltakelse. Våre vitner er ikke levende og vi kan ikke stille dem alle de spørsmålene vi ønsker svar på, men det betyr ikke at våre vitner ikke taler til oss. Vi må bare forsøke å stille de riktige spørsmålene. Jeg har latt meg inspirere av Matthew C. Baldwin, som jeg mener har stilt noen riktige spørsmål. Hans oppfordringer til hvordan man bør studere en tekst som *AVer*, altså i kontekst av den tiden håndskriftet ble ført i pennen, representerer en motkultur til en tendens hvor man ønsker å finne den ”opprinnelige teksten bak teksten”, et formål som for all del er prisverdig. Dog har Baldwins forslag til hvordan vi tilnærmer oss tekster gitt meg inspirasjon til å forsøke å gjøre nettopp dette med *AVer*. Ved å sette den i et nytt lys, i kontekst av det fjerde århundret, har jeg presentert noen nye hypoteser om *AVer* og i så måte har det vært et verdifullt forsøk å følge Baldwins oppfordring. Uavhengig av den endelige sannheten i disse hypotesene, har jeg også satt sammen en relativt original kombinasjon av filologi og nyere

psykologiske teorier. På den måten har jeg også forsøkt å kommentere og demonstrere disse teoriens brukbarhet, et prosjekt som må erkjennes i tillegg til den historiske undersøkelsen. Religionsvitenskapen er en eklektisk disiplin som søker å kombinere praksiser og konsepter fra vidt forskjellige vitenskapelige paradigmer. Dette er kanskje fordi religion i seg selv er et fenomen av mange dimensjoner, og bare en flerdimensjonal tilnærming kan forsøke å omfavne det med hell. *Actus Vercellenses – Kristen identitet og konformitet i det 4. århundre* har forhåpentlig vist at en triangulering av komplekse fenomener, selv i en fjern fortid, er forsøket vel verdt.

Bibliografi

- Ankarloo, Bengt and Clark, Stuart: *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999
- Baldwin, Matthew C.: *Whoose Acts of Peter?*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, Mohr Siebeck 2005
- Brakke, David: *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard University Press 2006
- Bremmer, Jan N. and Veenstra, Jan R. (eds.): *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Peeters, Leuven 2002
- Bremmer, Jan N, ed.: *The Apocryphal Acts of Peter, Magic, Miracles and Gnosticism*. Peeters 1998
- Brown, Peter: *The World of Late Antiquity*, Thames & Hudson, London 2006
- Brown, Peter: *The Body and Society. Men, Woman, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York 1988
- Boyer, Pascal: *Religion Explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, Vintage, Viborg 2002.
- Bovon, Francois (red.): *The Apocryphal Acts of the Apostles* - Harvard Divinity School Studies. Harvard University 1999
- Bowersock, G.W.: *Julian the Apostate*, Harvard University Press, Massachusetts 1978
- Burrus, Virginia: *Chastity as Autonomy. Woman in the Stories of Apocryphal Acts*, The Edwin Mellen Press, New York 1987
- Burrus, Virginia: *Late Ancient Christianity: A People's History of Christianity*, Fortress Press, 2005

- Cameron, Averil: *The Mediterranean World in Late Antiquity, AD 395-600*,
Routledge, 1993
- Chadwick, Henry: *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the
Great*, Oxford University Press, 2001
- Chadwick, Henry: Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early
Church, Oxford University Press 1976 (Special edition for Sandpaper
Book Ltd. 1997)
- Chadwick, Henry: *The Early Church*, Penguin Press, England 1993
- Clark, Gillian: *Christianity and Roman Society*, Cambridge University Press,
Cambridge UK 2004
- Clark, Mary T: *Augustine*, Continuum International Publishing Group, 2005
- Cloke, Gillian: *This Female Man of God*, Routledge, London 1995
- Davies, Stevan L.: *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal
Acts*, Southern Illinois University Press 1980
- Dickie, Matthew W.: *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Routledge,
New York 2003
- Dods, Markus D.D.: *The City of God*, Augustine, Modern Library Edition 1993
- Ehrman, Bart D.: *The Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We
Never Knew*, Oxford University Press 2003
- Eriksen, Trond Berg: *Augustin. Det urolige hjerte*, Universitetsforlaget, Oslo 2000
- Esler, Philip F. and Piper, Ronald: *Lazarus, Mary and Martha. Social-Scientific
Approaches to the Gospel of John*, Fortress Press, Minneapolis 2006
- Esler, Philip F. (Red.) *The Early Christian World*, Vol. 2, Routledge, London & New
York 2000

- Esler, Philip F.: *Galatian*, Routledge, 1998
- Ferreiro, Alberto: *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions*, Brill, Leiden, Boston 2003
- Fiebig-Von Hase, Ragnhild & Lehmkuhl, : *Enemy Images in American History*, Berghahn Books, 1997
- Fowler, Harold N.: *A History of Roman Literature*, D. Appleton, 1903
- Haar, Stephen: *Simon Magus: The First Gnostic?*, Walter de Gruyter, Berlin 2003
- Hägg, Thomas. *The Novel in Antiquity*. University of California Press Berkeley and Los Angeles 1983
- Hinton, Perry R.: *Stereotypes, Cognition and Culture*, Psychology Press. Philadelphia Press 2000
- Hogg, Michael A. & Abrams, Dominic & Margues, Jose M.: *The Social Psychology of Inclusion and Exclusion*, Psychology Press 2005
- Hogg, Michael A. & Abrams, Dominic: *Intergroup Relations*, Psychology Press, Philadelphia 2001
- Kaelber, Lutz: *Schools of Asceticism: Ideology and Organization in Medieval Religious Communities*, Pennsylvania State University Press, 1998
- Kelly, Henry Ansgar: *Satan – a biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2006
- Klauck, Hans-Josef: *Magic and Paganism an Early Christianity. The World of the Acts of the Apostles*, Fortress Press, Minneapolis 2003
- Lipsius, Richard A. & Max Bonnet, ed.: *Acta Apostolorum Apocrypha. Vol 1.* Leipzig: Herman Meldensohn 1891

- Luomanen, Petri & Pyysiäinen, Ilkka & Uro, Risto (red.): *Explaining Christian Origins and Early Judaism. Contributions from Cognitive and Social Science*, Brill, Leiden Boston 2007
- MacDonald, Denise Ronald: *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*, Westminster Press, 1983
- MacMullen, Ramsay: *Christianizing the Roman Empire - Ad 100-400*. Yale University Press 1984
- Markus, Robert: *The End of Ancient Christianity*, Cambridge University Press, Malta 1990
- McGarty, Craig et. Al: *Stereotypes as Explanations: The Formation of Meaningful Beliefs about Social Groups*, Cambridge University Press 2002
- McGowan, Andrew: *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Clarendon Press, 1999
- Meyer, Marvin & Mirecki, Paul: *Ancient Magic and Ritual Power*, Brill Academic Publishers, Leiden 2001
- Neill, Stephen Charles & Weber, Hans-Ruedi: *The Layman in Christian History: A Project of the Department on the Laity of the World Council of Churches*, Westminster Press, 1963
- Ogden, Daniel: *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*, Oxford University Press 2002
- Perkins, Judith: *The Suffering Self; Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Routledge; 1 edition 1995
- Rhee, Helen: *Early Christian Literature. Christ and Culture in the Second and Third Centuries. The Apologies, Apocryphal Acts and Martyr Acts*, Routledge, London and New York 2005

- Robinson, James M.: *The Nag Hammadi Library in English*, HarperSanFrancisco 1990
- Rudolph, Kurt: *Gnosis, The Nature & History of Gnosticism*, Oversettelse av Robert McLachlan Wilson, HarperSanFrancisco 1984
- Schaller, Mark & Crandall, Christian S.: *The Psychological Foundations of Culture*, Lawrence Erlbaum Associates, 2004
- Schaff, Philip: *History of the Christian Church* Vol, 3, CCEL, 2002
- Schneemelcher, Wilhelm.: *New Testament Apocrypha: Revised Edition of the Collection* initiated by Edgar Hennecke. Vol, 2: Writings Relating to Apostles, Westminster John Knox Press, 1999
- Sider, Robert D. (ed.): *Christian and Pagan in the Roman Empire. The Witness of the Tertullian*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2001
- Stangor, Charles (ed.): *Stereotypes and Prejudice*, Psychology Press, Philadelphia 2000
- Stark, Rodney: *The Rise of Christianity*, Harper Collins Publishers, San Francisco 1997
- Thomas Christine M.: *The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel. Rewriting the Past*, Oxford University Press, New York, 2003

Artikler

- Bremner, Jan N: "The Novel and the Apocryphal Acts: Place, Time and Readership" i Groningen Colloquia on the Novel IX: 157-180, 1998
- Bovon, François: "Canonical and Apocryphal Acts of Apostles" i Journal of Early Christian Studies 11.2: 165-194, 2003

- Lieberman, Joel D., Solomon, Sheldon, Greenberg, Jeff, McGregor, Holly A.: “A Hot New Way to Measure Aggression: Hot Sauce Allocation”, *Aggressive Behavior*, Vol. 25, 331-348, 1999
- MacDonald, Dennis R.: “Which came first? Intertextual Relationships among the Apocryphical Acts of the Apostals”, *Semeia* 80: 11-41, 1997
- Matthews, Christopher R.: “The Acts of Peter and Luke’s Intertextual Heritage”, *Semeia* 80: 207-222, 1997
- Norenzayan, Ara; Atran, Scott; Faulknes, Jason; Schaller, Mark: “Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives”, *Cognitive Science* 30: 531-553, 2006
- Pervo, Richard I.: “Egging on the Chickens: A Cowardly Response to Dennis Macdonald and then some”, *Semeia* 80: 43-56, 1997
- Robbins, Vernon K: “Historical, Rhetorical, Literary, Linguistic, Cultural and Artistic Intertextuality – a Response”, *Semeia* 80: 291-303, 1997
- Schmidt, Carl. “Zur Datierung der alten Petrusakten.” *ZNW* 29: 150-55, 1930
- Sosis, Richard: “Religious behaviors, badges, and bans: Signaling theory and the evolution of religion”. I *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*, P. McNamara (Red.), Westport, CT: Praeger Publishers: 61-86, 2006
- Stark, Rodney: “Upper Class Asceticism: Social Origins of Ascetic Movements and Medieval Saints”, *Review of Religious Research*, Vol. 45, No. 1, 2003
- Stoops, Robert F. “The Acts of Peter in Intertextual Context” *Semeia* 80:57-87, 1997
- Stoops, Robert F.: “Introduction: Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives”, *Semeia* 80: 1-10, 1997

Thomas, Christine M. "Canon and Antitype: "The Relationship Between The Acts of Peter And The New Testament" Semeia 80:185-205, 1997

Oppslagsverk

Bibelen, Det Norske Bibelselskap, Oslo 1988

Encyclopedia of Applied Psychology, Elsevier Academic Press, 2004

Encyclopedia of Religion, 15 bind, Thomson Gale, 2005

Latin Dictionary Plus Grammar, HarperCollins Publishers 1997

Internett-sider

Early Christian Writings: <http://www.earlychristianwritings.com/> (15.05.08)

Catholic Encyclopedia Online: <http://www.newadvent.org/> (15.05.08)