

Logos og tidligkristen historieforståelse

En studie over Origenes av Alexandria og hans verk *Contra Celsum*

Hovedoppgave i Idéhistorie
Universitetet i Oslo - våren 2007
Ståle Johannes Kristiansen

Forord

Denne oppgaven har blitt til gjennom flere etapper. Høsten 2003 bestemte jeg meg for å skrive om kristen historieforståelse hos de tidlige kirkefedre, og innsamlingen av materialet til oppgaven begynte gradvis det kommende året. Interessen for selve temaet går helt tilbake til 1997, da jeg leste Karl Löwiths *Meaning in history* på mellomfaget. Bokens perspektiver fascinerte meg på flere måter, samtidig som jeg ikke kjente meg helt igjen i den karakteristikk han gav av kirkefedrenes tenkning – særlig i deres relasjon til den greske filosofi. Löwith satte et skarpt skille mellom kristent og gresk enn det jeg hadde lært særlig av Jaroslav Pelikans bøker – fremfor alt hans *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*. Det er de tre kappadokiernes tenkning (Basilius av Caesarea, Gregor av Nasians og Gregor av Nyssa) som behandles der, deres møte med hellenismens filosofi to eller tre generasjoner etter Origenes tid. Men Origenes er en viktig forløper for dem alle tre, og kappadokiene skulle bli de fremste formidlere (og transformatorer) av Origenes teologiske arv inn i den ortodokse kristenhet.

Først i 2005 kom jeg i gang med skrivingen, og utarbeidet oppgavens grovtekst. Det siste halvåret har jeg så bearbeidet og utfylt denne teksten, under professor Trond Berg Eriksens kyndige veiledning. Jeg har nytt godt at hans uvanlig brede kunnskap, og hans innspill av både metodisk, historisk og teologisk-filosofisk art. Jeg er takknemlig for de ressurser han har brukt på prosjektet mitt.

Jeg vil takke alle som har deltatt i den patristiske lesegruppen i Bergen. Gjennom et helt år var vi samlet ved seksjon for kunsthistorie omkring Origenes Johanneskommentar. Å oppdage Origenes viktigste bibelkommentar sammen med samtalepartnere fra så forskjellige fag som teologi, kunsthistorie, klassisk og religionshistorie har vært en unik erfaring. Ikke minst fordi alle var genuint og personlig interessert i emnet.

Spesielt takk til forskergruppen jeg har fått delta i ved Norsk Lærerakademi, under ledelse av professor Svein Rise – for faglig og personlig inspirasjon, og for innspill på teksten. Takk til Kim Mikael Larsen, Peder Solberg, Karl Johan Skeidsvoll og Svein Rise.

Jeg vil også takke Holger Villadsen som står bak den omfattende oversikten *Nordisk patristisk bibliografi* på www.patristik.dk. Da jeg kontaktet ham i fjor med spørsmål om han hadde nye opplysninger om nordisk litteratur på Origenes i perioden 2002-2006 var han vennlig imøtekommende som bare en danske kan være, og oppdaterte Origenes-bibliografien på et par

dager. Disse sidene har vært svært nyttige for meg, ikke minst ved at jeg der oppdaget den viktige utgivelsen av René Falkenberg og Anders-Christian Jacobsen (red.) fra 2004:

Perspektiver på Origenes' Contra Celsum.

Takk går også til Eivor Oftestad for gode og relevante kommentarer på teksten i sluttprosessen, og til Olav Hovdelien som har oppmuntret meg til å fullføre dette arbeidet da jeg vurderte å legge det bort. Sist men viktigst: takk til min gode Sunniva som alltid er der for meg, og som har båret ekstra byrder med familien under ukene med skriveinnsput.

Bergen, på festdagen for den hellige Antonio av Firenze 2007

Innhold

Forord	2
Innhold	4
1 INNLEDNING	5
1.1 Metodisk avklaring om historiebegrepet	8
1.2 Löwith og synet på kristendommen som ren fremtidseskatologi	9
1.3 Presisering av problemstilling og mål	14
2 ORIGENES OG HANS TEOLOGISKE UNIVERS	18
2.1 Den fornyede interessen for Origenes i vår tid	18
2.2 Origenes og hans verk	22
2.3 Logosbegrepets utforming – fra Heraklit og stoikerne til Origenes	34
3 KRISTEN HISTORIETENKNING	41
3.1 Oversiktsverker om kristen historietenkning	41
4 LOGOS OG HISTORIEOPPFATNINGEN HOS ORIGENES	54
4.1 Innledende bemerkninger om skriftet "Alethes lógos" og Celsus' filosofi	55
4.2 Bakgrunnen for Origenes "Contra Celsum"	61
4.3 Celsus idé om den ærverdige tradisjon – Origenes svar	62
4.4 Forsvar for jødernes visdomstradisjon	66
4.5 Avvisning av jødisk lovtolkning	77
4.6 Det teologiske argumentet	79
4.7 Guddommelig pedagogikk	84
4.8 Allegori versus historie?	98
4.9 Inkarnasjonens nyhet	101
5 LOGOS SOM HISTORIENS HERRE SAMMENFATNING OG KONKLUSJON	105
6 LITTERATUR	108

1 INNLEDNING

Finnes det en refleksjon omkring historien hos tidlige kristne tenkere? Kan man snakke om en kristen historietenkning i tekstene som er bevart fra oldkirkelig tid? I de forsøk som er gjort på å besvare disse spørsmålene ser vi hos historikerne en tendens til å gå direkte til Augustin – den store blant de latinske kirkefedre.¹ Denne betoning er ikke til å undre seg over, ettersom man hos ham finner en tydelig gjennomtenkning av historiens mening ut fra kristen teologi. Hos ham utformes en kristen historietenkning som blir toneangivende for hele middelalderens historiografi. ”In St. Augustins *City of God*, there is a vivid awareness of the Christian conception of history, in all its paradoxical originality”, skriver Jean Daniélou.² Uten å nedvurdere den betydning St. Augustin har hatt for den originale kristne historietenkning, skal vi i denne oppgaven søke bakenfor Augustin, bakenfor 3-400-tallets kristne forfattere, for å studere røttene til denne historietenkning i tidligere oldkirkelige kilder. Interessen går altså i retning av det vi kan kalle *tidlige kristne tenkere*, de første store forfatterne i kristen tanketradisjon etter apostlenes tid. Mer konkret skal oppgaven fokusere på *Origenes av Alexandria* (ca. 185-254), som sammen med Augustin har vært karakterisert som den største og mest innflytelsesrike av oldkirkens teologer.³

Kan man tale om en historietenkning så tidlig som hos Origenes? Oppgaven skal forsøke å argumentere for et positivt svar på dette spørsmålet. Kildeteksten for oppgaven er *Contra Celsum* – et apologetisk verk som ble utformet i polemikk mot det angrepsskrift mot de kristne som den mellomplatonske filosofen Celsus førte i pennen vel 70 år tidligere – *Alethes logos*. Her skal vi se at logosbegrepet spiller en sentral rolle for Origenes, både når det gjelder hans skapelsesteologi eller kosmologi, men også for hans historieforståelse. Med utgangspunkt i det svar Origenes gir Celsus, slik det utformes i dialog med den gresk-romerske kulturtradisjon, skal vi argumentere for en bestemt form for historietenkning hos Origenes.

¹ Et klart eksempel på dette er Schindlers og Koshorkes artikkel om historiografi i *Encyclopedia of Christianity* (2001)

² Daniélou (1958) 6

³ Balthasar (1968) 129

Dette hovedtemaet for oppgaven vil, som vi skal se, lede oss direkte i berøring med andre store tema i Origenes tenkning. Det er eksempelvis nært beslektet med hans teologi om guddommelig pedagogikk, et tema Origenes henter både fra de jødiske og greske skrifter. Dermed kommer vi direkte inn i det mye debatterte spørsmålet i Origenesforskningen, nemlig i hvilken grad Origenes var influert av gresk filosofi, og av platonismen i særdeleshet. De lån han gjør fra gresk tenkning spiller naturligvis inn på hans historietenking. Men her er det en vekselvirkning ettersom den bestemte historietenkningen også er det som gjør det mulig for ham å argumentere teologisk og bibelsk for en bruk av sannheter hentet utenfor åpenbaringen. Dersom sannheten kommer fra Gud, tenker Origenes, innbefatter dette også det som måtte være sant i andre kulturer og hos filosofene.

I denne typen resonneringer (om sannhet utenfor åpenbaringen) bruker Origenes argumenter som allerede var fremsatt av den jødiske mellomplatonikeren Filon av Alexandria, den jødiske historikeren Josefus, og senere de kristne tenkerne St. Justin Martyr og Clemens av Alexandria. I den antikke verden var det også ellers en utbredt tanke at den sanne visdom hadde blitt overlevert over mange generasjoner, og ofte på tvers av ulike kulturer – en oppfatning som også Celsus deler. Tilsvarende var det en aksiomatisk oppfatning at ny lære er ensbetydende med usann lære, fordi den mangler anknytning til en slik eldre og ærverdig tradisjon. Raoul Mortley kaller den nevnte tanken om en utveksling mellom kulturene for *The common Culture Theory*, og gjør en innholdsmessig todeling av denne teori som kan være metodisk relevant for det materiale vi skal studere:

The common culture theory is based on two distinct ideas. The first is empirical and historical, that culture contact, travel and the actual transmission of ideas brought about the homogeneity of world culture in the Hellenistic period. The second is that the human mind is set up in a uniform way, on the basis of a shared *logos*, so that the same idea about the world, nature and God, should be expected to merge, even though they might be clothed in different language or in slightly different cultural expressions. A hermeneutic may be required, in the latter case, in order to disclose the underlying unity.⁴

Hos Justin, Clemens og Origenes finner vi nettopp denne todeling i argumentet for kristendommens ærverdige alder. Kristendommen og kristen tenkning er ingen nykomling på

⁴ Mortley (1996) 122

den kulturelle arena, men kan vise til en tradisjon som går tilbake til opprinnelsen. De argumenterer historisk og empirisk ved å vise til kristendommen som videreføring av jødisk tradisjon, og med understrekningen av at gresk kultur er yngre enn den jødiske. I tillegg finner vi et mer abstrakt argument som knyttes til tanken om *logos spermatikos* (*den utsådde logos*) som alle mennesker har del i. I det følgende kan det være fruktbart å anvende Mortleys todeling. Anvendt på vårt materiale vil vi snakke om på den ene side *et historisk-empirisk argument* og dernest om et *teologisk argument* for kristendommens ærverdige alder – og følgelig dens sannhet. Vi skal forsøke å vise at det teologiske argumentet så å si bærer det historisk-empiriske hos Origenes. Mortleys bok gir selv en gjennomgang av enkelte kirkefedres bruk av felleskultur-ideen. Han har imidlertid fokus på Clemens og Eusebius, og lite på Origenes. Mortley påpeker at det andre argumentet var lettest å adoptere av de tenkere som trodde på den stoiske idé om den *fellesmenneskelige logos*. Hos Origenes er det nettopp en omfattende teologi om *Logos* som omkranser hans historiske argumenter, men vi skal problematisere hvorvidt det er den stoiske idé som er satt i spill hos ham eller om hans logosteologi er noe helt nytt og originalt.

Idéhistorisk fremstår *Contra Celsum* som en svært betydningsfullt verk. Som det første omfattende forsvarsskrift for kristendommen er dette skriftet med å rydde grunnen, intellektuelt sett, for det gjennombrudd kristendommen etter hvert fikk i alle lag av Romerrikets befolkning, det var en sentral del av det Francis Young har kalt "the formation of Christian Culture".⁵ Og i denne utforming spiller historieforståelsen en vesentlig rolle.

⁵ Young (1997)

1.1 Metodisk avklaring om historiebegrepet

Vårt spørsmål om en *historietenkning* eller *historieforståelse* hos tidligkristne tenkere kan ha anakronistiske implikasjoner. Problemet ligger i at vi med vårt moderne, kritiske begrep *historie* mener noe ganske annet enn det antikkens og den kristne senantikkens forfattere gjorde. De europeiske språkene henter sitt ord *historie*, *history*, *histoire* osv fra det latinske *historia* og det greske *historein*.⁶ I den antikke tenkning betyr *historia* fremfor alt *undersøkelse* eller *granskning*. Tittelen på Plinus verk *Historia naturalis* siktet derfor til ”undersøkelser av naturen”, ikke ”naturens historie”. Først i andre omgang kunne *historia* også bety *pragmata* (gjerninger) eller *res gesta* (de ting som har hendt). ”Historier” med disse epitafene, sier Frances Young, skulle være sanne – i motsetning til *res fictae* eller *res fabulosae*.⁷ Går man til G. W. H. Lampes leksikon for gresk patristikk ser vi at det greske *historía* er brukt først og fremst om slike narrativ. Det gis bare tre eksempler på at greske fedre bruker ordet i betydning ”historiens fakta”, og noen flere eksempler på at fedrene anvender termen i den klassiske betydningen ”undersøkelse”.⁸

Det skulle være tydelig allerede ut fra innledningen på de foregående sidene at denne oppgaven ikke er ment som en studie i oldkirkelig bruk av ordet *historia* og *historein*. Den som vil gjøre et slikt studium kan hente god hjelp i Lampes leksikon. Vi spør snarere etter den senantikke (kristne) bakgrunn for det vi oppfatter som en tidsrekkefølge av historiske hendelser, noe i retning av historiefilosofi eller historieteologi: Var senantikkens kristne tenkere i det hele tatt opptatt av å se slike mønster i historien? Ja, men denne tenkning ligger skjult under ganske andre begreper og tankemodeller enn *historia* hos dem. Frances Young skriver om kirkefedrene:

Their sense of history belonged to the world of antiquity, where telling the story of the past was literary and edifactory. Their standpoint reflected the need to preserve the

⁶ Se Darlaup og Splett (1975) 618. Tysk var det eneste europeiske språket som brukte et annet ord for det de andre mente med historie: *Geschichte*. Med *Geschichte* mener tyskerne det samme som vårt *historie*, mens deres *Historie* betyr ”historieskrivning”, historiografi altså.

⁷ Young (1997) 166

⁸ Lampe (1961) 678

overarching plot of universal history as told in the Bible and summarised in the creeds.⁹

Det var disse “narrative buer” fra Bibelen som initierte en refleksjon blant kristne om sammenhengen i verdenshistorien. De tenkte seg ikke disse sammenhenger i våre moderne begreper, men gjennom modeller som *typologi*, *profeti* og *allegori*. Disse modellene innbærer en tidsoppfatning som peker i retning av en historieoppfatning, en historieoppfatning som likevel ikke er helt ulik det vi i dag mener med *historie*. Ernst Breisach har minnet om at typologien spiller en rolle som redskap for historietenkningen før begrepet *historie* egentlig er dekkende for en slik tenkning.¹⁰

Ut fra slike perpektiver vil vi gå frem i denne oppgaven. Disse avklaringene må altså ligge til grunn når vi i det følgende fortsetter å bruke begreper som *historieforståelse* og *historietenkning* om kirkefedrenes tilnærming til historien.

Vi skal presisere denne problematikken noe mer i forhold til Origenes etter et blick på en av de mest toneangivende fremstillinger av tidlig kristen historietenkning fra midten av forrige århundre.

1.2 Löwith og synet på kristendommen som ren fremtidseskatologi

Min interesse for kristen historiefilosofi ble vekket da jeg leste Karl Löwiths bok *Meaning in History*. Dette verket står fremdeles som en idéhistorisk klassiker, og er for vårt vedkommende interessant fordi det reiser flere perspektiver på kristen historiografi som det er verdt å problematisere.

Hovedtanken i hans fascinerende fremstilling er den såkalte sekulariseringsteses, hvor den moderne tanke om utvikling eller fremskritt ses som en sekularisert versjon av den jødisk-kristne historieteologi. I resonnementet frem mot denne hovedtese setter Löwith den greske

⁹ Young (1997) 168

¹⁰ Breisach (1983) 79

og kristne tanketradisjon opp mot hverandre i til dels skarp kontrast – den sykliske historieoppfatning hos grekerne mot den mer dynamiske, lineære historieforståelse i kristen tradisjon. Selve grunnmønsteret i denne modellen er hverken originalt eller omstridt, men det er et spørsmål om ikke Löwith overdriver motsetningen for å fremheve sitt hovedpoeng, om han ikke presser den kristne historieteologien ensidig i retning av det eskatologiske på en måte som stemmer dårlig med (særlig) tidlige kristen teologi, og løsriver den kristne tanketradisjon fra viktige forbindelser til den klassisk greske.

Hovedtesen hos Löwith har vært kritisert av blant andre Hans Blumenberg.¹¹ Denne debatten skal vi i hovedsak la ligge, for å se nærmere på den historiske bakgrunn Löwith skisserer – hans historiske fremstilling av kristen historieteologi, og i særdeleshet fremstillingen han gir av denne historiefilosofiens tidligkristne røtter. Löwith er nemlig, med sin antitetiske fremstilling av forholdet mellom gresk og kristen tenkning, en typisk representant for mye av det som senere har vært skrevet om kristen historiografi. Han synes her å stå i tradisjonen fra den store nestor for det moderne studiet av tidlig kristendom, Adolf von Harnack. Löwith er sogar en *tydelig* representant for denne tilnærming, med sin åpne litterære stil og sine spissformulerte karakteristikk.¹² Kanskje var det denne litterære stilen som provoserte Blumenberg til å skrive sitt forsvar for moderniteten, ved siden av det han kalte manglende bevisføring (kildehenvisninger) hos Löwith.¹³ Selv om forsvaret for moderniteten ikke er vårt anliggende, deler vi noen av Blumenbergs kritiske perspektiver, for det første overfor Löwith tese om kristendommens tro på ”ultimate meaning”.¹⁴ Dette er et grunnpremiss hos Löwith, hans fremstilling av kristen epistemologi som etter hans oppfatning ikke bare forfekter en ”ultimate meaning” men også en optimistisk innstilling til menneskets mulighet for å erkjenne denne fullstendige mening. Begrepet *historiefilosofi* (”philosophy of history”) definerer han nettopp som ”a systematic interpretation of universal history in accordance with a principle by

¹¹ *The Legitimacy of the Modern Age* (1983). Også Gadamer har kritisert Löwiths bok, og viser til den mer inngående kritikk hos Theodor Litt. Gadamer (1989) 541

¹² Man skal likevel være oppmerksom på at hans nesten slagordmessige velformuleringer ofte nyanseres noen linjer nedenfor i teksten. Dette gjør Löwiths resonnementer mer kompliserte enn det de først fremstår som.

¹³ Robert M. Wallace skriver i forodet til den engelske oversettelsen av Blumenberg at Löwiths tese var en av de fremste provokasjoner som ledet Blumenberg til å skrive sitt verk.

¹⁴ Blumenberg (1983) 27ff og 181ff

which historical events and successions are unified and directed toward an ultimate meaning”.¹⁵

Dette er et av de spørsmål Löwiths tilnærming reiser, og som er aktuelt å drøfte i vårt studium: Er det virkelig slik at tidlige kristne teologer mener seg å kunne finne den ultimate mening i tilværelsen og historien?

Ut fra påstanden om en optimisme i det kristne syn på meningserkjennelse skisserer så Löwith sin antitese mellom klassisk gresk og kristent:

The ancients were more moderate in their speculations. They did not presume to make sense of the world or to discover its ultimate meaning. They were impressed by the visible order and beauty of the cosmos, and the cosmic law of growth and decay was also the pattern for their understanding of history. According to Greek view of life and the world, everything moves in recurrences, like the eternal recurrence of sunrise and sunset, of summer and winter, of generation and corruption. This view was satisfactory to them because it is a rational and natural understanding of the universe, combining a recognition of temporal changes with periodic regularity, constancy, and immutability. The immutability, as visible in the fixed order of the heavenly bodies, had a higher interest and value to them than any progressive and radical change.

In this intellectual climate, dominated by the rationality of the natural cosmos, there was no room for the universal significance of a unique, incomparable historic event.¹⁶

Denne karakteristikken er treffende, men samtidig har den innebygd i seg en feilaktig avgrensning overfor kristen historieoppfatning. For det første markerer han den typiske antitesen mellom syklisk og lineær tidsforståelse.¹⁷ Denne betoningsforskjellen er vesentlig, og det er riktig at betydningen av en lineær tids- og historieoppfatning kommer tydeligere til syne med Augustin. Men det spørs om det ikke eksisterer en større grad av samklang mellom

¹⁵ Löwith (1949) 1

¹⁶ Löwith (1949) 4

¹⁷ Hos Löwith blir motsetningen viktig fordi den tydeliggjør hans hovedtese – hans fremstilling av den opprinnelig kristne historietenkning er preget av det bilde han skal frem til av den sekulariserte utviklingstro – slik at den sekulariserte utgaven nettopp blir en nærmest naturlig konsekvens av den opprinnelige kristne historietenkningen.

lineært og syklisk i kristen tidsforståelse. Trond Berg Eriksen er en av dem som har påpekt at dette er tilfellet også hos Augustin.¹⁸

Löwith er et tydelig eksempel på en som rendyrker Augustin – og bestemte sider ved Augustin – i sitt forsøk på å karakterisere tidlig kristen historiefilosofi. Gjennom boken overbetoner også Löwith det eskatologiske i fremstillingen av kristen teologi.

To the Jews and Christians, however, history was primarily a history of salvation and, as such, the proper concern of prophets, preachers and teachers. The very existence of a philosophy of history and its quest for a meaning is due to history of salvation; it emerged from the faith in an ultimate purpose.

Når Löwith fremstiller det kristne synet på historien som frelseshistorie er det presist nok, men han overser at frelsen i kristen teologi nettopp er en gjenforening med den Gud som skapte mennesket i sitt bilde ved tidens begynnelse. Også her kan Augustin tjene som eksempel: ”Augustin, som gjerne utstyres med opphavsrett til den lineære historietenkningen, er minst like oppsatt på å vise at den skapte verdens tid er ett stort kretsløp – fra Skaperens hånd til Skaperens fang”, skriver Trond Berg Eriksen.¹⁹

Både ”skapelse” og ”Guds bilde” er anvendte begreper hos Löwith, men frelsen (og derfor ”ultimate meaning”) ses hos ham nærmest utelukkende som et fremtidig mål uten det skapelsesteologiske fundamentet som er så typisk for oldkirkelig teologi. Skjevheten i Löwiths fremstilling kan ikke bare tilskrives det faktum at han nærmest utelukkende anvender Augustin som representant for tidlig kristen historiefilosofi. For også hos Augustin er det skapelsesteologiske fundamentet meget fremtredende – selv i *De Civitate Dei* som Löwith henviser så hyppig til. Mangelen i Löwiths perspektiv tydeliggjøres i hans nedtoning av *Confessiones* som referansekilde. Der ser man at Augustin alltid har den dype forbindelsen mellom skapelse og frelse for øye. Og dette får – som Peter Brown har påpekt – betydning for hans historieoppfatning:

¹⁸ Eriksen 1999, s. 80

¹⁹ Eriksen (1999) 80

The same sense of wonder, which is so marked a feature of the way in which Plotinus speaks of the Universe – the Cosmos – will flood into the language of Augustine as he speaks of the marvellous and perfectly ordered distribution of the ages. ‘God is the unchanging conductor as well as the unchanged Creator of all things that change’.²⁰

Hva med den motsetning som Löwith skaper når han skriver at “they [the ancients] were primarily concerned with the *logos* of the *cosmos*, not with the *Lord* and the meaning of *history*.” Er det riktig at grekerne først og fremst var opptatt av kosmos mens de kristne teologene nedtonet kosmologien til fordel for refleksjoner omkring historien? Hvis det er noe som preger de oldkirkelige skriftene så er det spørsmål om ”the *logos* of the *cosmos*”.²¹ Svaret på spørsmålet er at flere store oldkirkelige tenkere fant en forbindelse mellom *logos* som skaperprinsipp (kosmologien) og som historiens Herre (historiefilosofien). Dette ser vi utbrodert i de siste bøkene (kapitlene) av Augustins *Confessiones*, og det samme i hans bibelkommentarer. Trond Berg Eriksen igjen:

Her utviklet han blant annet den filosofiske teorien om *rationes seminales*, de ”skapertanker” som Gud ikke straks virkeliggjorde, men som er nedlagt i skaperverket som krefter som kan realiseres til noe bestemt på senere tidspunkt.²²

Man kunne altså gjøre en grundig problematisering av Löwiths tilnærminger til den tidlige kristne historietenkning (som er et av hovedpremissene i hans tese om sekularisering) ut fra han hovedkilde: Augustin. Dette ligger imidlertid utenfor vårt problemområde, og ville kreve et helt eget studium. Vi er her mer opptatt av de mange problemstillinger som Löwith reiser i sin fremstilling av tidlig kristen historietenkning generelt. Vi går bak Augustin til en av hans viktigste forløpere når det gjelder tidsfilosofien og historieteologien: Origenes.

Vi er spesielt interessert i spørsmålet om hvorvidt man kan snakke om en *historiens logos*. Werner Jaeger berører denne tematikk i boken *Early Christianity and Greek Paideia*. Han sier i likhet med Löwith at det først var den kristne teologi som la grunnen for ”a real philosophy of history”, og finner gjennomslaget for denne historiefilosofi nettopp hos Origenes:

²⁰ Brown (1967) 317

²¹ Se Jaroslav Pelikans behandling av dette tema hos teologer som Basilius av Caesarea, Gregor av Nasians og Gregor av Nyssa i Pelikan (1993)

²² Eriksen (2000) 224

His basically different concept of cosmology (cosmogony as creation) necessitated a philosophy of the mind and human culture that looked for a plan in the world of history comparable to the divine planning of the physical world.²³

I Jaegers treffende og syntetiske formulering er det nettopp skapelsen som binder sammen de to motiver som går fra hverandre i Löwiths fremstilling. Og det er *Logos* som er selve mediatoren i denne syntese. Jaeger skriver videre:

[...] Christianity now became the new paideia that had as its sources the divine Logos itself, the Word that had created the world. Both Greeks and barbarians were its instruments.

Her er det altså en nær forbindelse mellom skapelsesteologi og kristen historiografi, som Löwith synes å overse. Dette har, som vi allerede har påpekt, sammenheng med den svært skarpe motsetning han konstruerer mellom gresk og jødisk tenkning – et syn han kan synes å dele med flere protestantiske teologer i sin samtid. Som eksempel kan man nevne Thorleif Bomans doktorarbeid, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*. Boman mener at motsetningen mellom gresk og hebraisk tanketradisjon også viser seg i historie- og tidsforståelsen, som en motsetning mellom det statiske og det bevegelige (dynamiske).²⁴

1.3 Presisering av problemstilling og mål

Hos Origenes kan man ikke snakke om en eksplisitt historiefilosofi, slik vi finner det først hos Hegel, det vil si som et autonomt tema. Derfor foretrekker vi heller å tale om en *historietenkning* eller *historieteologi* hos Origenes, for hans refleksjoner om historiens mening finnes snarere implisitt i det han har å si om den jødisk-kristne tradisjonens alder (det historiske argumentet), om logos som leder den menneskelige fornuftens søken etter sannhet (det teologiske argument) og prinsippene for tolkning av Skriften (hans eksegese).

²³ Jaeger (19619) 63

²⁴ Boman (1960) 123ff og 129ff. Engelsk oversettelse av hans tyskspråklige doktoravhandling. Se Bente Afsets artikkel 'Den bibelske tidsforståelsen' og vår tid. Abraham J. Heschel og Thorleif Boman, i Ulstein og Aadnanes (2001) 132.

Historietenkningen er med andre ord ikke skilt ut som egne paragrafer i hans skrifter – dette henger sammen med at Origenes i det store og hele skriver en teologi som ikke etterstreber systematisk oversikt. Vi må derfor søke hans forståelse av historien slik den er flettet inn i disse mer klassiske teologiske temata. Hvilke?

Den danske Origenes-forskeren, Hal Koch, kan synes å fremstå som Karl Löwiths motpol i synet på forholdet mellom gresk filosofi og kristendom, idet han i avhandlingen *Pronoia und Paideusis* søker å vise at Origenes i så stor grad tok opp i seg greske konsepter og tankemodeller at han var for en rendyrket platoniker å regne. Koch mente at Origenes hentet både sitt gudsbegrep, Logos-læren, kosmologien, antropologien, etikken og tanken om den guddommelige pedagogikk fra Platon.²⁵ Henrik Pontoppidan Thyssen har i en grundig artikkel avvist denne konklusjonen hos Koch. Thyssen mener at Origenes er langt mer bevisst i sin bruk av platonisk terminologi: ”I modsætning til Hal Kochs opfattelse må Origenes’ *system* karakteriseres som et selvstændigt bygningsværk, der på den ene side benytter betydningsfulde platonske byggesten, men som på den anden side ikke i sin helhed kan betegnes som platonisk”.²⁶ Men på ett punkt mener Thyssen at Koch har lyktes, nemlig i forsøket på å vise at tanken om den guddommelige pedagogikk er et grunntema i hele Origenes teologi. Guds mål med menneskeheten er å lede hvert menneske tilbake til dets opprinnelse i Gud. For å nå dette målet tilpasser Gud seg menneskenes nivå, både gjennom skriftens språk og symboler, og gjennom sin aktivitet i menneskehetens historie.

I min egen lesning av Origenes har dette temaet vist seg meget fruktbart i forsøket på å forstå hans historietenkning i *Contra Celsum*. Jeg vil derfor knytte tydelig an til både Koch og Thyssen på dette punkt, selv om jeg ligger langt nærmere den siste i spørsmålet om Origenes forhold til platonismen. Studerer man Koch og Löwiths syn på kristendommens forhold til gresk filosofi noe nærmere, aner vi at deres ulike konklusjoner bygger på at de begge ser disse tanketradisjoner som uforenlige. Selv finner jeg at Thyssens argumentasjon fører ham mye nærmere Origenes egen tenking, og jeg vil støtte meg til hans fortolkning av Origenes paideusis-motiv, den guddommelige pedagogikk, som en genuint kristen forestilling.

²⁵ Koch (1932) 309. Se Thyssen (2004) 74

²⁶ Thyssen (2004) 88

I Origenes historieforståelse bør den guddommelige pedagogikken ses i nær sammenheng med et annet grunnmotiv hos Origenes – *logosteologien*. Særlig Hans Urs von Balthasar har fremhevet dette som det dypeste stratum i alexandrinernes teologi. Det nye ved den kristne historieforståelsen – slik vi også møter den hos Origenes – var nettopp den rolle Logos fikk. Han viderefører den jødiske og greske historietenkning gjennom aldersargumentet, men ser Logos som det ledende prinsipp bakenfor alle kulturenes utviklinger. Også Logosbegrepet er en arv fra dels jødisk, dels gresk tradisjon. Men for grekerne var dette ikke et historisk men metafysisk begrep. Noen generasjoner før Origenes hadde imidlertid jødene i Alexandria identifisert Logos med Visdommen, som i det gamle testamentet sies å lede mennesket på den rette vei.²⁷ Hos Origenes er det Logos som står for den guddommelige pedagogikk – Logos er den store Pedagogen. I kapittel 2.2 skal vi gi en mer utførlig presentasjon av både logosteologien og pedagogikktanken hos Origenes.

Henri Crouzel er en av flere nyere Origenes-forskere som deler det syn på Origenes forhold til platonismen som vi møter hos Thyssen. Likevel fastholder Crouzel at Origenes syn på virkeligheten sammenfaller med platonismens ”exemplarist view of reality”.²⁸ Den synlige virkelighet er til som en avbildning eller etterligning av den usynlige virkelighet. Ut fra dette kan vi stille spørsmålet om Origenes historieforståelse på en mer forenklet måte: Kan en tenker som var så tydelig på linje med den platonske tanke om den synlige verden som avbilde av den usynlige virkelighet ha tenkt historisk? I boken *Hva er idéhistorie?* skriver Trond Berg Eriksen at Platon ikke ville forstått ordsammenstillingen *idé-historie*, fordi historie for ham handlet om det foranderlige, mens ideene var det som var uforanderlig.²⁹ Hverken hos Platon eller Origenes har ideene noen historie. Men i Origenes historiske bruk av logosbegrepet, stiger den evige Logos selv inn i historien – først gjennom Skriften og menneskenes fornuft, og endelig ved selv å bli menneske. Vi skal imidlertid se at Origenes nettopp får vanskeligheter med å si klart at inkarnasjonen representerer noe radikalt nytt. I hvertfall i sine tidligste skrifter. Under den tilbakeholdenhet ligger en interessant spenning for vårt spørsmål om Origenes historietenkning.

²⁷ Skarsaune (2001) 28

²⁸ Crouzel (1989) 90-91

²⁹ Eriksen (2003) 21

Oppgaven har to hovedmål:

- 1) Å presentere en studie over Origenes ut fra skriftet *Contra Celsum* med spørsmålet om historietenkningen som fokus. Studiet vil gjøres i rammen av Origenes to grunnideer om Logos og Den guddommelige pedagogikk (paideusis).
- 2) Ut fra denne lesningen skal det vurderes om Origenes fortjener en mer sentral plass i oversiktsverkene over kristen og generell historietenkning eller historiografi.

Punkt 1 er samlet i kapittel 4, som er oppgavens hovedkapittel.

Kapittel 2 gir nødvendig bakgrunnsstoff om Origenes tenkning, en mer generell innføring i hans teologiske tenkning som bakgrunn for hans senere skrift *Contra Celsum*.

I kapittel 3 er det satt av hele 12 sider til presentasjon av tidligere oversiktsverker om historietenkning og kristen historietenkning spesielt. Denne presentasjonen er nødvendig som bakgrunn for å kunne svare på punkt 2. Den vil dels vise oss hva som er skrevet om Origenes i slike verker, og dessuten avdekke de mest sentrale tema innenfor tidlig kristen historietenkning.

Kildemateriale:

Som grunntekst for *Contra Celsum* brukes Sources Crétiennes utgave i fem bind fra 1960-tallet.³⁰ Alle sitater er hentet fra Henry Chadwicks oversettelse til engelsk fra 1980 (første utgave 1953).

³⁰ SC 132, 136, 147, 150 og 227. Det siste bindet ble utgitt i 1976.

2 ORIGENES OG HANS TEOLOGISKE UNIVERS

2.1 Den fornyede interessen for Origenes i vår tid

Litteraturen omkring Origenes og hans forfatterskap har etter hvert blitt meget omfangsrik. Innenfor studier av kristen senantikk har Origenes-forskningen blitt et av flere temaområder hvor det er umulig for enkeltforskere å få fullstendig oversikt. Denne oppgaven pretenderer heller ikke noe i den retning. I drøftelser av de mer generelle teologiske hovedlinjer hos Origenes støtter oppgaven seg til monografier og innføringer som fremdeles anerkjennes som standardkommentarer, verker av blant andre Hal Koch, Carl Andresen, Jean Daniélou, R. P. C. Hanson, Henri Crouzel og Joseph W. Trigg. Særlig interessen for Origenes allegoriske skrifttolkning har fått en oppblomstring de senere tiårene, og her har det kommet flere nye og banebrytende bidrag, først og fremst fra Karen Torjesen og Frances M. Young, som vi vil måtte drøfte ved siden av de noe eldre standardverkene. Det finnes mindre litteratur som går direkte inn på vårt hovedspørsmål om en historietenkning hos Origenes spesielt – noe som nettopp berettiger denne oppgavens temavalg. Basil Studer har i en nyere artikkel påpekt at begrepet *historía* er overraskende lite behandlet i Origenes-forskningen, selv hos Lubac og Andresen som begge reiser problemstillinger som peker i retning av en slik drøftning.³¹ Lubac, Hanson, Young og andre som arbeider med Origenes skrifteksegese var primært opptatt av forholdet mellom *historía* og *allegoria*, men mindre av den historietenkning som så å si ligger under denne problemstillingen. Det siste poenget bør nok nyanseres noe ettersom de eksegetiske prinsipper hos Origenes like mye styrer hans historietenkning som omvendt. Standardkommentarene over Origenes tenkning har lite fokus på historietenkningen annet enn som underpunkt under hans oppfatning av Skriften og tolkningen av den.

Det siste århundrets Origenes-forskning gav ikke minst et helt nytt perspektiv på den brokete historien omkring resepsjonen av denne senantikke forfatteren. Allerede i Origenes egen levetid ble det strid omkring enkeltheter i hans teologi. Etter hans død oppstod det nye kontroverser, som dels skyldes hans elevs og epigoners fremstilling av sin læremester. Da det femte økumeniske konsil fordømte origenismen som heresi i 553, var det den Origenes

³¹ Basil Studer (2003) 757ff

som mellomgenerasjonene hadde formet i sitt bilde som ble fordømt – og flere toneangivende Origenes-forskere har satt spørsmålstegn ved hvorvidt denne Origenesfortolkning var i samsvar med Origenes egen fremstilling. Til de store linjer i denne resepsjonshistorien hører også at Origenes teologi fungerte som premissgiver for mye av den kristologiske strid som utspilte seg – særlig i den østlige del av Romerriket – omkring både det første og andre økumeniske konsil (Nikea i år 325 og Konstantinopol i 381). Altså hundre år etter Origenes død. Det er betegnende at Origenes teologi gir premisser for både ”arianerne” og ”antiarianerne” i denne striden, og det antyder noe om omfanget av hans teologiske tekning. Dette omfang gjorde at senere rendyrkninger av enkelttemaer hos ham slo ut i motstridende teologier.³² Jaroslav Pelikan skriver:

Throughout the medieval period, it was standard for catalogues of false doctrine both Greek and Latin to include an entry on ”Origenism”, but no less standard for biblical commentaries in both East and West to go on quoting him as an authority. Those who condemned him and those who defended him both drew from him much of their insight, inspiration, and vocabulary, the orthodoxy of the Cappadocians is no less his descendant than is heresy, and both the Arian heresy and the Council of Nicea had learned from Origen.³³

Man kan snakke om en sped begynnelse for moderne Origenes-studier allerede i 1688, da den første akademiske utgaven av Origenes verker ble utgitt av biskop Huetius.³⁴ Denne historien fortsetter på midten av 1700-tallet med Charles De La Rue og Charles Vincent De La Rue (onkel og nevø) som arbeidet frem den tekstutgave som ligger til grunn for Migne’s kritiske tekst fra 1800-tallet. Men først midt på 1900-tallet får studier av Origenes sin virkelige renessanse. Etter 1960 har det kommet flere publikasjoner omkring hans skrifter enn det som fantes til sammen fra perioden før.³⁵ Hvert fjerde år siden 1973 har de fremste spesialistene på Origenes vært samlet til *den internasjonale kongressen for Origenes-studier*, noe som har resultert i til sammen åtte store utgivelser av papers og artikler helt opp til 2001.³⁶ Italienske

³² Ikke ulikt det som er tilfellet med Augsutins resepsjonshistorie.

³³ Pelikan (1988)

³⁴ Se McGuckin (2004) x

³⁵ Det er Joseph W. Trigg som påpeker dette ut fra Crouzels bibliografi fra 1959. Se Triggs innledning til nytgivelsen av Hansons *Allegory and Event* fra 2002.

³⁶ Utgivelsene *Origeniana* (prima til octava).

forskere har gitt ut den første ordbok for Origenes verker (2000), og i 2004 redigerte John Anthony McGuckin *The Westminster Handbook to Origen*.³⁷ Alt i alt dekker nyere forskning på Origenes et bredt spekter av emner, og det er ikke minst interessant å merke seg den renessanse hans allegoriske metode har fått. Dette skyldes langt på vei det sammenfall som finnes mellom Origenes syn på fortolkning av tekster og vår egen tids postmoderne tekstteorier.³⁸ Interessen for kirkefedrenes tenkning (ikke minst Augustin og Origenes) kan spores hos filosofer som Jacques Derrida og Paul Ricoeur.³⁹

Interessant nok gikk den fornyede interessen for studier av Origenes først hånd i hånd med et forsøk på å gjenreise Origenes som genuint *kristen* tenker. Bak dette forsøket stod en gruppe lærde, franske jesuitter: Lubac, Daniélou og Bertrand, samt sveitseren von Balthasar – også han opprinnelig jesuitt. Betydningen av deres verk må ses på bakgrunn av den nedvurdering av Origenes som fantes innenfor det meste av kirkelig teologi på denne tid – som en følge av fordømmelsen av origenismen i år 553. Daniélou, Balthasar og Lubac hevder at de som fordømmer Origenes som en heretiker ikke har forstått ham. Origenes fremsatte riktignok synspunkter som kolliderer med senere ortodoksi. Men disse må forstås som uskyldige

³⁷ Adele Monaci Castagno, ed. *Origene Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*. Roma 2000.

³⁸ Se Clark (2004) 156ff

³⁹ Clark (2004) og Fitzgerald (1999) 826

spekulasjoner fra ”en lojal sønn av kirken” på en tid da ortodoksien enda ikke var definert. De understrekte at Origenes var kritisk i sin holdning til gresk filosofi og alltid gav forrang til Bibelens undervisning slik kirken hadde mottatt den. Dette forsvaret for Origenes forutsetter en historisk tenkning om læremessig utvikling som først ble reist i teologisk sammenheng av John Henry Newman (omkring 1850), en tenkning som kommer til utfoldelse hos disse jesuittene. De påpeker at man ikke kan avvise det som er teologiske *drøftinger* hos Origenes ut fra kirkens senere teologiske avklaringer. De argumenterer også for at hans epigoner innenfor munkebevegelsen i øst (særlig Evagrius) har rendyrket enkeltpunkter i Origenes teologi som i hans egen fremstilling står i mer helhetlig balanse. Helt sentral er deres påvisning av en litterær form hos Origenes hvor ulike teologiske oppfatninger kastes frem til vurdering, uten at forfatteren selv konkluderer. Dette har flere ganger i historien gjort at Origenes ble tillagt en lære han trolig selv ikke forfektet. Den nyere Origenes-forskeren, Henri Crouzel, som fører videre dette forsvaret for Origenes, skriver:

Several features of Origen’s theological method can be traced to this conception of theology as research. First there are discussions between two or three alternatives, often without reaching a conclusion, leaving the question open and the reader to choose. [...] In the commentaries also many questions remain open.⁴⁰

Crouzel er en av dem som sterkest har argumentert for at man ikke må lese Origenes som en systematisk tenker.

Det var de to jesuittene Lubac og Daniélou som stod bak opprettelsen av *Sources Crétiennes* i 1943 – den etter hvert mest omfattende samling av kritiske tekstutgaver av senantikkenes kristne litteratur. Utgivelsene av Origenes verker stod sentralt helt fra starten av, og utgjør hele 37 av de rundt 500 bindene i serien.

Det bør også nevnes at det finnes en solid tradisjon for Origenes-studier i Norden. Blant de ”klassiske” studier i forrige århundre finner vi avhandlingsarbeidene til danske Hal Koch fra 1932 (den nevnte *Pronoia und Paideusis*) og norske Einar Molland fra 1938 (*The Concept of the Gospel in the Alexandrian Theology*). Av nyere studier kan nevnes finske Gunnar af Hällströms avhandling, *Fides Simpliciorum according to Origen of Alexandria* fra 1984.

⁴⁰ Crouzel (1989) 166

Svenske Samuel Rubenson har særlig arbeidet med den origenistiske teologien hos ørkenfedrene – først i avhandlingen *The letters of St. Antony* fra 1990, og senere med flere mindre og større internasjonale artikler. Anders-Christian Jacobsen leverte sin avhandling om *Opstandelsens menneske – En undersøgelse af forholdet mellem antropologien og eskatologien hos Irenæus og Origenes* i 1990. Sammen med René Falkenberg redigerte han i 2004 antologien *Perspektiver på Origenes' Contra Celsum*.

2.2 Origenes og hans verk

Av historikerne omtales gjerne Origenes – sammen med Augustin – som den mest geniale og kreative av oldkirkens teologer og tenkere. Jean Daniélou fremhever at han var den første som utformet en større teologisk syntese. Han skriver videre at Origenes var ”den første som forsøkte å gi en metodisk forklaring over mysteriene i kristendommen”, at han gav en ”beskrivelse av sjelens vei tilbake til Gud” og slik la grunnen for en teologi om det åndelige liv.⁴¹ Videre gjorde Origenes, med sin brede kjennskap til grunnspråkene, den bibelske hermeneutikken til en virkelig vitenskap – med presise metodiske kriterier.⁴² Simonetti skriver at den oldkirkelige bibeleksegesen frem til Origenes hadde vært konsentrert omkring noen få gammeltestamentlige bøker (Genesis, Exodus, Salmene, Jesaja), samt Matteusevangeliet og noen av Paulus brever fra Den nye testamente.⁴³ Origenes skiller seg ut fra dette mønsteret ved at han kommenterer hele det bibelske corpus med unik kjennskap til selve bibelteksten, i følge Simonetti.⁴⁴

Også omfanget av Origenes innflytelse kan sammenlignes med Augustins.⁴⁵ Daniélou skriver at Origenes hadde elever alle steder på 300-tallet, og at han trolig kan ses som den viktigste forløper for den monastiske bevegelse som vokste frem på denne tid. Evagrius spredte hans skrifter til munkene i Egypts ørken. Og gjennom Evagrius ble også Origenes teologi tradert til Johannes Cassianus, som selv fikk stor betydning for den vestlige klosterbevegelse, ikke minst for Benedict av Nursia og hans ordensgrunnleggelse i 529. Også Maximus Confessor

⁴¹ Daniélou (1955) vii

⁴² Simonetti (1994) 39

⁴³ De såkalte kiliastene vektla dessuten Johannes Åpenbaring.

⁴⁴ Simonetti (1994) 39

⁴⁵ Augustin var selv influert av ham – ikke minst Origenes Genesiskommentar.

(600-t.), som utformet oldkirkens mest storslagne teologiske syntese, var tydelig påvirket av Origenes teologi – selv om han var varsom med hva han tok opp i seg fra origenismen og ikke siterte Origenes med navn.⁴⁶

Alexandria som bakgrunn

Den viktigste kilden til Origenes vita er sjette bok av Eusebius *Kirkehistorie* fra 300-tallet. Origenes levde fra 185 til 253/54 e. Kr. Han ble født i Alexandria, Egypts metropol ved Middelhavet. Hans kristne foreldre lot ham få opplæring både i kristendommen og i den klassiske tradisjon. Origenes far, Leonides, ble drept under forfølgelsene i 202 da Septimus Severus var keiser. Og Eusebius forteller at den unge Origenes selv hadde ”stor lengsel etter martyriet” – så stor at han var bestemt på å følge etter sin far til retterstedet.⁴⁷ Moren klarte bare så vidt å hindre ham i dette ved å gjemme unna klærne til sønnen sin. Etter farens død viet Origenes seg til den kristne undervisningen, for det fantes få om noen som våget å undervise mot keiserens forbud. Han var bare 18 år da biskop Demetrius satte ham til leder for kateketskolen i Alexandria – et verv Clemens av Alexandria hadde holdt før ham. Origenes fikk raskt mange tilhørere, selv fra heretiske kretser og fra filosofskolene. Eusebius skriver at Origenes etterstrevde ”den filosofiske livsstil”, det vil si ved faste og lite søvn ”som han passet på å ikke ta på benken men på gulvet” – og han fulgte nøye Jesu ord i Evangeliet om fattigdom.

Origenes var rektor for skolen i Alexandria fra 203 til 231.⁴⁸ Han underviste i alle de forberedende kurs i dialektikk, fysikk, matematikk, geometri og astronomi, samt gresk filosofi og spekulativ teologi. Etter hvert samlet han seg om undervisningen for de mer viderekomne studentene, i filosofi, teologi og fremfor alt den hellige Skrift. Etter mye uro omkring hans presteordinasjon, og (trolig) også på grunn av hans selvpåførte kastrering⁴⁹, forlot Origenes Alexandria for godt. Han kom til Caesarea i Palestina, hvor biskopen overtalte ham til å grunnlegge en skole som han ledet i nesten 20 år. Blant Origenes elever i Caesarea var Gregor

⁴⁶ Balthasar (2003) 126ff

⁴⁷ *Hist. Eccl.* 6.2

⁴⁸ Quasten (1964) 38

⁴⁹ Det er Eusebius som skriver om denne, mens nyere historikere som Jaroslav Pelikan (1998) tviler på validiteten av denne historien.

Thaumaturgus, som er kjent for senere å ha undervist *de tre kappadokierne* (300-t.): Basilius, Gregor av Nasians og Gregor av Nyssa. Alle disse tre hentet inspirasjon fra alexandrinsk teologi gjennom sine kortere og lengre opphold ved den skolen Origenes hadde grunnlagt i Caesarea.⁵⁰ Fra Gregor Thaumaturgus har vi overlevert mange nyttige opplysninger om Origenes undervisning, han forteller blant annet at Origenes oppfordret sine elever til å lese alle verk etter antikke filosofer – foruten dem som fornektet Guds eksistens og det guddommelige forsynet. Origenes ble fengslet i 250 under de deciske forfølgelsene. Her ble han torturert og døde 3 eller 4 år senere, trolig av skadene han fikk under fangeskapet.

Origenes oppvekst og levetid i Alexandria var det som tydeligst preget hans religiøse og intellektuelle dannelse. Alexandria hadde etter hvert blitt en av antikkens viktigste og mest praktfulle byer; grunnlagt av *Alexander den store* i 331 f.Kr. Under hans etterfølger avløste byen det gamle Memphis som hovedstad. Den utkonkurrerte Athen som sentrum og høyborg for middelhavskulturen, og ble hellenismens fødested.⁵¹ Dette frodige intellektuelle miljøet legger grunnen for det senere kristne Alexandria. To av Origenes viktigste forløpere er alexandrinere: Filon og Clemens.⁵² Den første av dem jødisk mellomplatoniker, den andre kristen filosof. Alexandria var en intellektuell smeltedigel. I tillegg til den egyptiske befolkningen fant man her også andre folkegrupper, mest greskspråklige. Det unike var møtet som oppstod mellom orientalsk, egyptisk, gresk og jødisk kulturtradisjon. Alexandria var hjemsted for tidens største jødiske diaspora. I det 2. og 3. århundre f.Kr. gjorde den blomstrende jødiske kolonien sin lære kjent for omverdenen gjennom oversettelsen av Det gamle testamente til gresk. *Septuaginta* ble de greske kirkefedrenes Gamle testamente, og dessuten grunnlag for de senere latinske oversettelsene av GT. At det første større forsøk fra kristent hold på å gi en positiv vurdering av førkristen kultur og filosofi kom fra to alexandrinske teologer – Clemens og Origenes – er ikke så underlig. Det er imidlertid ikke klart om det fantes noen direkte forbindelse mellom de to – Clemens hadde nemlig forlatt byen da Origenes ble voksen. Det er likevel hevet over tvil at Clemens tenkning hadde stor innflytelse på Origenes – selv om han aldri henviser til Clemens ved navn i sine skrifter. Det siste kan antyde en viss bitterhet fra Origenes side, ettersom Clemens flyktet fra Alexandria

⁵⁰ Quasten (1964) 121

⁵¹ Quasten (1964) 1

⁵² Riktig nok var Clemens av Alexandria trolig født i Athen, og kom først i voksen alder til Alexandria.

den gang forfølgelsene rammet Origenes far. Om den teologiske forbindelsen mellom de to skriver Eric Osborn:

Almost every element in Clement's theological architecture and attitudinal stance finds a clear echo in the later Origenian system, though that system obviously developed along more biblico-exegetical lines.⁵³

Origenes intellektuelle avhengighet av Filon av Alexandria kan sies å være todelt.⁵⁴ For det første henter han mye av inspirasjonen for sine fortolkninger av Det gamle testamente fra ham – den allegoriske lesemåte. For det andre handler det om teologiske og filosofiske tema. Filon og Origenes mente begge at platonismen var den filosofi som var mest forenlig med bibelsk tenkning. I neste underkapittel skal vi se at Filon hadde en viss betydning for utformingen av Origenes logosbegrep. I likhet med Filon tillegger Origenes den bibelske tale om at mennesket er skapt "etter forbilde av Logos" stor betydning, den innebærer at det ikke er et direkte bilde av Gud men av hans Logos. Som David Runia har påpekt, skiller Origenes logosteologi seg fra Filons ved at han identifiserer Logos med både den preeksistente Kristus og den historiske personen, Jesus.⁵⁵

Origenes og filosofien

For Origenes var Platon selve høydepunktet i den greske tradisjon. Daniélou skriver at alle de store platonske temata er til stede i hans skrifter: en Gud som er atskilt fra skaperverket, sjelens udødelighet og preeksistens, kontemplasjonen som mulighet for å likedanne sjelen med Gud; men at visse aspekter ved platonismen ikke er videreført: dialektikken og idélæren.⁵⁶ Likevel deler Origenes det Crouzel kaller platonismens "exemplarist view of reality" – den synlige verden er til som avbildning av den usynlige.⁵⁷ Et av de klassiske spørsmålene i Origenes-forskningen er så hvor bevisst Origenes var i sin bruk av platonske begreper og tankemodeller. Spiller denne tenkningen en så grunnleggende rolle hos ham at

⁵³ Osborn (2004) 81

⁵⁴ Runia (2004) 170

⁵⁵ Runia (2004) 171

⁵⁶ Daniélou (1955) 75

⁵⁷ Crouzel (1989) 157

han simpelthen må regnes som platoniker, slik eldre forskere som De Faye og Hal Koch mente? Fra midten av 1900-tallet har forskerne stilt seg mer kritiske til en slik karakteristik, og har søkt å finne den originale syntesen i Origenes verk. Denne tilnærming begynner med Lubac, videreføres av Daniélou og Balthasar, og senere av Crouzel og Trigg. Sistnevnte skriver:

The tendency for modern theologians, particularly Protestants, to accentuate the incompatibility of Platonism with biblical thought may make it seem paradoxical to us that, in spite of a manifestly critical attitude toward Greek learning, what struck Origen was their compatibility.⁵⁸

Som nevnt ovenfor har H. P. Thyssen søkt å tilbakevise Hal Kochs påstand om Origenes som platoniker.⁵⁹ Ikke minst mener han at Koch har et for entydig bilde av hva platonisme var på denne tid. Thyssen mener dette bildet er langt mer uoversiktlig, og viser til H. Dörries skjelning mellom den egentlige platonisme, som ble tradert i små, lukkede kretser, og den veldige breddevirkning platonismen fikk innenfor keisertidens livsanskuelser.⁶⁰ Han mener at denne breddevirkning burde omtales som ”platoniserende tendens” til forskjell fra ”den egentlige platonisme”, og eksemplifiserer sitt poeng ved å peke på den hermetiske litteratur som er full av platonske faguttrykk uten dermed å være platonisme. Og: ”Heller ikke vil noen si, at Paulus var platoniker, fordi det for platonismen så typiske begrep om afbildning (eikon) brukes af ham til bestemmelse af forholdet mellem Gud og Kristus.”⁶¹ Daniélou mener at likheten mellom Origenes og tidens platonikere bestod i at de stilte de samme spørsmål – filosofiske så vel som teologiske – men at Origenes gav radikalt andre svar.

Det er fascinert at både Plotinus og Origenes – ”the two outstanding figures of late Hellenistic world”⁶² – fulgte undervisningen til samme lærer: Ammonius Sakkas i Alexandria. Det var trolig Ammonius som var den fremste formidler av platonsk filosofi til Origenes – selv om vi ikke vet eksakt *hva* han mottok av Ammonius, ettersom denne var en

⁵⁸ Trigg (1983) 70

⁵⁹ Thyssen (2004) 72ff

⁶⁰ Thyssen (2004) 73

⁶¹ 2. Kor. 4: 4; Koll. 1: 15

⁶² Daniélou (1955) 77

av mange filosofiske veiledere som ikke skrev ned sin lære. Origenes var altså i direkte kontakt med det miljø som den såkalte nyplatonismen utgikk fra – Ammonius regnes som retningens viktigste inspirator.⁶³ Daniélou mener det likevel ikke er grunnlag for å omtale Origenes som nyplatoniker. M. Cadiou har påpekt de mange analogier mellom Plotinus og Origenes verk, og mener de må ha influert hverandre direkte. Daniélou mener dette er lite sannsynlig. Han viser til at Plotinus var 20 år yngre enn Origenes, og at Origenes hadde forlatt Alexandria da Plotinus ankom byen. Han mener at tekstene deres viser at analogiene dem i mellom snarere skyldes en felles arv av spørsmål og problemstillinger – ikke gjensidig innflytelse.

Origenes er langt mindre positiv til filosofien enn Clemens, og sammenlignet med denne hans forløper finner man svært få henvisninger til filosofene i Origenes verker – med unntak av *Contra Celsum* hvor disse forekommer ofte. Origenes er altså kritisk til filosofien, men mener samtidig at viderekomne kristne må ha god kjennskap til filosofiske tradisjoner for å kunne stå til ansvar for troen når det kreves.⁶⁴ For å illustrere nødvendigheten av et eklektisk forhold til filosofien bruker han også det kjente bildet av ”egypternes gods”, fra historien i Exodus hvor Israelfolket før utferden tok med seg deler av sine naboers gull for å bruke det i oppbygningen av tabernakelet.⁶⁵ På samme måte skal de kristne trekke ut av filosofien det som trengs for å bygge kristendommens sanne, guddommelige filosofi.⁶⁶ Det tiltrekkende med platonikernes filosofi var ikke minst at den var helt på linje med Origenes og kirkefedrene i avgrensningen mot gnostikerne. Dette ser vi også hos Plotinus som utvetydig fremholdt tanken om den skapte verdens godhet.⁶⁷ Et annet viktig samsvar for Origenes var – som vi skal se i oppgavens hoveddel – platonismens forsvar for det guddommelige forsynet og for menneskets frihet – antideterminismen. Origenes kritikk av filosofien, som han mener kommer til kort overfor åpenbaringen, går altså hånd i hånd med denne positive holdning til deler av de ulike tanketradisjonene. Origenes ser likevel ikke ut til å ha noen idé om en kristen filosofi løsrevet fra teologien. Dette henger sammen med at han ikke skiller skarpt mellom tro og fornuft, eller nåde og natur, slik vi kjenner det fra den senere teologihistorien. Menneskets

⁶³ Trigg (1983) 66ff

⁶⁴ Jf forordet til *Contra Celsum*

⁶⁵ Ex. 11: 2 og 12: 35

⁶⁶ *Brevet til Gregor* § 2-3. Denne fortolkning hadde allerede Irenaeus foretatt over Exodus.

⁶⁷ Trigg (1983) 72

fornuft er alltid deltakende i Guds egen fornuft, Logos. Det er på dette grunnlag at han, i likhet med Justin Martyr, ser kristendommen selv som den sanne filosofi.

Både Daniélou og Crouzel skildrer det hierarkiske perspektiv Origenes anlegger overfor de ulike filosofiske retninger i samtiden.⁶⁸ Nederst plasserer han epikureerne som overser menneskets åndelige karakter, og som gjennom sin fornektelse av forsynet må regnes som ateister. Origenes hentet betydelig stilistisk inspirasjon fra Aristoteles, men han setter ham ikke høyt som filosof. Dette fordi Origenes regnet Aristoteles som forfatter av det pseudo-aristoteliske skriftet *De mundo* som fornektet forsynet. Samtidens aristotelikere oppfatter han som antimystikere. Stoikerne verdsettes for deres moral, og deres tenkning omkring den naturlige lov får en sentral plass i *Contra Celsum*. Men deres kosmologi og teologi anser Origenes som materialistisk, i følge Crouzel, og Origenes latterliggjør deres sykliske oppfatning av tiden.⁶⁹ Blant nypytagoreerne, som på sett og vis kan omtales som platonikere, skal vi se at Origenes, i *Contra Celsum*, setter Numenius svært høyt, men også denne retningen anklages for sin sykliske oppfatning av tid og historie. Øverst i hierarkiet finner vi platonikerne. Vi snakker her om den mellomplatonske filosofi, som betonte bestemte skrifter fra Platon. Tilsvarende er Origenes' platonisme, ifølge Daniélou, først og fremst platonismen slik han finner den i noen få av dialogene, i *Timaeus*, *Phaedrus*, *Loveus*, og ikke minst i Platons brev.⁷⁰ Med "Platon" mener Origenes – som de fleste av kirkefedrene – den mystiske Platon, og det var den store filosofens teologiske temata som tiltrakk ham.

Teologiske krystalliseringspunkter

Det er vanskelig å gi en oversiktlig sammenfatning av Origenes teologi. Fremfor alt fordi han ikke leverer systematiske fremstillinger av sin teologiske tenkning. Skriftet *De Principiis* er det nærmeste man kommer en slik fremstillingsform hos Origenes, men også dette har preg av den prøvende form som er enda mer utpreget i andre verker. Dessuten ser man hos Origenes – som hos så mange store forfattere – en indre intellektuell utvikling gjennom hans

⁶⁸ Daniélou (1955) 80ff, Crouzel (1989) 156ff

⁶⁹ Crouzel (1989) 156f

⁷⁰ Daniélou (1955) 75-76

forfatterskap.⁷¹ Det er også vanskelig å gi kortfattede fremstillinger av Origenes teologi fordi det lerret hvor han utbroderte sin intellektuelle visjon i seg selv har ”et omfang som er til å miste pusten av”.⁷² Origenes berører nærmest alle punkter innenfor det som senere stadfestes som kristen etikk og dogma.⁷³ Samtidig gjør han dette i dialog med samtidens store tankeretninger, først og fremst med mellomplatonismen og stoicismen. Origenes søker å forme en kristen visjon av tilværelsen, hvor alt ses i relasjon til Gud og hans Logos.

In all his twists and turns of his telling the great tale, the kerygma of divine salvation of the cosmos, Origen never lost sight of the one single tread that holds it all together: the restless and unswerving love of a God who is determined to bring back the cosmos to the unity of the circle of love that was its original conception and reality.⁷⁴

Det siste sitatet fra John McGuckin er et eksempel på en åpen karakteristikk av Origenes teologi, en karakteristikk som ikke systematiserer ham men søker de krystalliseringspunkter som hele hans tenkning kretser omkring. En slik tilnærming finner vi flere forsøk på i litteraturen omkring Origenes.⁷⁵ Dette anser vi som en relevant metodisk tilnærming til det store tekstkorpus som vi bør se *Contra Celsum* i sammenheng med. Vi har allerede fremhevet to slike grunntema i *tanken om den guddommelige pedagogikk* (paideusis-motivet) og *logosteologien*, og vil gi en utdypning av disse grunntemaene her.

Logos ses som nøkkelbegrepet i Hans Urs von Balthasars lesning av Origenes. Han snakker om tre *strata* i Origenes tenkning. ”This doesn’t mean a material division of thought content, but rather three cross-sections at different depths.”⁷⁶ Det første og øverste stratum er de oppfatninger som tydelig er influert av platonske myter, sier Balthasar. Han sikter her til Origenes teologi om sjelenes preeksistens og antydningene om en subordinasjon innenfor Treenigheten. Oppfatninger som han påpeker aldri ble en del av kirkens lære. Det andre

⁷¹ De store tema forblir i all hovedsak uforandrede gjennom forfatterskapet, men man kan for eksempel finne motstridende tolkninger over enkeltpunkter i hans bibelkommentarer.

⁷² McGuckin (2004) ix

⁷³ Pelikan (1988) 183

⁷⁴ McGuckin (2004) ix

⁷⁵ Et annet eksempel er R. Cadiou (1944) som fremhever betydningen av tanken om deltakelse (metheksis, participatio) hos Origenes.

⁷⁶ Balthasar (1984/1956) 6

stratum går dypere og preger hele Origenes tenkning. Det er her mer tale om en metodisk tilnærming enn et tankeinnhold: veien til Gud som en oppstigning. Noen har kalt denne tilnærmingen *platonisering*, sier Balthasar, kirkefedrenes platonisering. Det er klart at Platon og platonismen har vært en viktig bakgrunn for fedrene, understreker Balthasar, men benevnelsen *platonisme* på deres tenkning beskriver etter hans mening ikke situasjonen på en dekkende måte. Det tredje stratum omtaler Balthasar slik: "The sustaining ground and middle point of this innermost circle is the equally passionate and tender love for the Word".⁷⁷ Kjernen i Origenes tenkning ses altså som visjonen av Logos, Guds Logos, og Origenes teologi forøvrig "only take on their full brilliance when they are seen and interpreted out of this center and spiritual milieu". Balthasar har beskrevet denne Origenes' Logosmystikk mer utfyllende i en annen innledningstekst:

The central feature of his spirituality is an absolute and passionate love for the Logos, which has taken on personal lineaments for us in Jesus Christ, suffusing the total cosmos of men and angels. It is precisely the Johannine Logos, which as the Incarnate, becomes light, life, truth, and resurrection to all creatures. Origen finds him everywhere, and the entire Old Testament speaks of him only.⁷⁸

Det andre tema vi vil anvende som metodisk orienteringspunkt for vårt studium av Origenes historietenkning er tanken om den guddommelige pedagogikk. Som sagt er Koch og Thyssen enige på dette ene punktet, at denne tanken er et brennpunkt i Origenes teologi. Hal Koch skriver:

Grundmotivet i hele Origenes teologiske system er Tanken om Forsynet som en straffende Oppdragelse af de frie Fornuftsvesener. [...] Origenes teologiske system dreier seg nu udelukkende om Forsynets Forsøg paa at føre de faldne, men stadig frie Fornuftsvesener tilbage til den oprindelige Renhed.⁷⁹

Alle ledd i frelseshistorien ses hos Origenes i rammen av dette *paideusis-motivet*. Hal Koch mente at denne tanken var gresk i sitt vesen, og anså Origenes bruk av den som et kronargument for at Origenes var å regne som platoniker. Thyssen mener imidlertid at

⁷⁷ Balthasar (1984/1956) 10

⁷⁸ I innledningen til bindet om Origenes i serien *The Classics of Western Spirituality*, New Jersey 1979.

⁷⁹ Fra avhandlingens danske Resymé, Koch (1932) 345

Origenes bruk av pedagogikk-tanken og det helhetssyn han fremsetter om Gud og verden er ”karakteristisk forskjellig fra platonismen og overhodet græsk filosofi”. Han underbygger sin avvisning slik:

Denne oppdragende Gud er bibelens ”dynamiske” Gud, der leder sit folk, blot er han transponeret til en verden af immaterielle væsener og verdibegreper. En platonsk filosof ville aldrig i ramme alvor tænke så lavt om den højeste Gud som et væsen, der bekymrer sig om menneskenes moralske tilstand og som et *providentia specialissima* udsender passende oppdragere på bestemte tider i historien. Denne Gud er ikke platonismens uudsigelige enhet hinsides al tilværelse og al intelligibel realitet. Havde en platonsk filosof i et kort begrep skulle give en for menigmand let fattelig forestilling om Gud, ville det aldrig havde faldet ham ind at sige, at Gud var den store skolemester, men han kunne måske have sagt, at Gud var den store matematiker.⁸⁰

Det er denne Guds spesielle omsorg for alle kulturer og mennesker Origenes søker å påvise i debatten mot Celsus – en omsorg Gud viser ved å tre inn i historien selv. *Contra Celsus* oppbygning bestemmes av den oppbygning han fant i Celsus skrift *Alethes logos*, som han gjør en punkt for punkt tilbakevisning av. Origenes skrift kan derfor fremstå som forvirrende og lite systematisk. Vi deler Crouzels understrekning av at Origenes ikke engang i *De Principiis* utformet noen systematisk teologi i moderne forstand. Men der gjør Origenes likevel et forsøk på å syntetisere den kristne tro på en måte som gir oss større grad av overblikk. Anders-Christian Jacobsen har gitt en åttepunkts summering av det teologiske innholdet i ungdomsskriftet *De Principiis*. Vi gjengir oversikten her fordi det gir en nyttig bakgrunn for oppgavens behandling av Origenes historietenking mer spesielt⁸¹:

- 1) Gud, som er evig, ulegemlig og uforanderlig, har skapt alt ved Sønnen og Helligånden (*De Principiis* I.1-13).
- 2) Ved denne første skapelse ble alle fornuftsvesener skapt på en slik måte at de alle var identiske, idet de var somatiske vesener. De var i fullkommen ro, idet de befant seg i en kontemplativ skuen av det guddommelige (I.5; II.8; II.9).

⁸⁰ Thyssen (2004) 75-76

⁸¹ Jacobsen (2004) 40-41

- 3) Fornuftsvesenene falt imidlertid fra den opprinnelige tilstand, slik ble de ”avkjølet” og ble til sjeler som ble inkorporert i legemer. Dette er den andre skapelse (I.4 II.8; II.9)
- 4) Noen falt dypere enn andre. Derved oppstod forskjelligheten, så noen ble til himmelske vesener, andre til mennesker og andre igjen til de underjordiske makter (II.3; II.9).
- 5) Guds skapervilje tillater imidlertid ikke at fornuftsvesenene forblir i denne falne tilstand. Derfor skal de oppdras og føres tilbake til den opprinnelige fullkommenhet. Det er Ordets og Åndens verk. Ved *Logos* føres den enkelte sjel således ved hjelp av oppdragende straff og belønning til fullkommenheten. Vendepunktet i denne prosessen er *Logos*’ inkarnasjon i menneskeskikkelse (I.2; II.6).
- 6) Oppdragelsesprosessen er imidlertid så lang at det må flere liv og flere verdener (æoner) til før alle når til målet (II.3). Den fysiske død og denne verdens ende er således ikke endelige grenser.
- 7) Etter døden og denne verdens ende fortsettes oppdragelsen i nye verdener og nye liv, avhengig av hvor langt den enkelte sjel er nådd i oppdragelsen til fullkommenhet (II.3).
- 8) Til slutt når alle sjeler frem til fullkommenheten, og den opprinnelige fullkomne tilstand gjenoprettes (II.3; III.5).

Som Jacobsen påpeker, er linjen fra skapelse til gjenopprettelse og fullendelse helt fundamental for Origenes. Denne visjon av enhet mellom skapelse og frelse deler han med de fleste av kirkefedrene. Når han beskriver dette forløp så pass komplisert, mener Jacobsen det henger sammen med at Origenes sammenlignet med de fleste kirkefedre ”kommuniserte mere intensivt og mere positivt med sine omgivelser i det antikke hellenistiske miljø”.⁸² Bevegelsen fra skapelse til gjenopprettelse tilsvarer det vi har kalt pedagogikk-tanker, for denne pedagogikken har Guds forsyn lagt grunnen for ved skapelsen av mennesket gjennom *Logos*. Også selve gjenopprettelsen ledes av *Logos*, den store Pedagogen.

⁸² Jacobsen (2004) 41

2.3 Logosbegrepets utforming – fra Heraklit og stoikerne til Origenes

Det greske ordet *lógos* har et ekstremt rikt meningsinnhold. Det ser vi i Liddell og Scotts greske leksikon, som oppgir 10 grunnbetydninger av termen, med flere underbetydninger.⁸³ De to mest relevante betydningene av *lógos* for vårt vedkommende finnes allerede i stoikernes distinksjon mellom *lógos ediathetos* og *lógos proforikos*, det vil si den logos som finnes i tanken og den uttrykte logos, eller logos som *fornuft* og *tanke* til forskjell fra logos som *ord* og *tale*.⁸⁴ Stoikerne spiller en avgjørende betydning for utformingen av logosbegrepet, men selve termen har sin opprinnelse allerede hos Heraklit.⁸⁵ Blant de idéhistoriske fremstillinger av logosfilosofiens utvikling står norske Anathon Aalls *Der Logos – Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Litteratur* fremdeles som den mest omfattende.⁸⁶ Logosidéens historie begynner hos Heraklit, fastslår Aall, men bare som spiren til en lære, som en torso.⁸⁷ I følge den gamle logoslæreren fra Efesus vitner hele verden om en objektiv fornuft, logos. Alle ting bærer dens stempel og alle mennesker har fått den i gave. *Logos* brukes imidlertid bare i etisk betydning hos Heraklit, men dette er en etikk som hviler i det metafysiske – det er Gud som er den universelle fornuft.⁸⁸ Senere knytter Justin Martyr an til Heraklits bruk av begrepet, ved at han fremhever Heraklit som en av de ”kristne før Kristus”, en av dem som ”levde på fornuftig vis” eller ”i samsvar med logos”.⁸⁹

Men før den tid gjenoppstår begrepet først hos stoikerne – Platon og Aristoteles bidrar ikke vesentlig til logoslæreren utvikling. Med stoikerne løftes *logos* utover etikken, til en idé som knytter sammen hele deres tenkning.⁹⁰ Logos fremstår hos dem som et skaperprinsipp, og samtidig en måte å uttrykke det guddommelige nærvær i det skapte på. Gud omtales som

⁸³ Liddell og Scott (1996)

⁸⁴ Dodds (1968) 263 Distinksjonen innebærer ingen adskillelse.

⁸⁵ Ca. 540 – ca. 480 f. Kr.

⁸⁶ Aall (1896) 27 år senere sammenfattet han dette verket i sin filosofihistorie, ved at logosidéen der går som et ledemotiv gjennom fremstillingen, fra Heraklit til den kristne middelalder. Aall (1923)

⁸⁷ Aall (1923) 80 og Aall (1896) 23ff

⁸⁸ Se Copleston (1993 / 1962) 43

⁸⁹ 1. Apol. 46 Se Justin Martyr (2004) 86

⁹⁰ Aall (1896) 125ff

Logos i den grad han er opphavet eller prinsippet som styrer verden, og som *logos spermatikos* (den utsådde logos) i den forstand at han er den spire som alt annet utvikler seg fra. En guddommelig makt gjennomtrenger altså hele skaperverket, i følge stoikerne, og ikke minst gjelder dette for mennesket som har del i logos, fornuften, på en særegen måte.⁹¹

De lærde jødene i Alexandria som oversatte det gamle testamente til gresk, brukte *logos* som term for det hebraiske *dabar* (og dets arameiske ekvivalent *memra*), som opprinnelig betyr *det talte ord*.⁹² Gjennom dette talte ordet henvender Gud seg til menneskene i Det gamle testamente, og Guds kreative skaperakt omtales som *Guds ord* eller *Herrens ord*.⁹³ Ordet kan noen ganger synes å ha sitt eget virkeområde, men ikke løsrevet fra Gud eller Herren.⁹⁴ Innenfor palestinsk rabbinisme, i de såkalte Targumene (oversettelser og kommentarer til Det gamle testamente) ser man en interessant utvikling, ved at Herrens ord er synonymt med Guds navn. Altså en personifisering av *ordet*.⁹⁵ ”The Memra becomes God’s instrument in creation and in history, and in the ruling of both”, skriver C. J. Peters.⁹⁶ Dette er svært interessant med tanke på Origenes refleksjoner om Logos som historiens Herre.

Dette var den jødiske bakgrunn for Filon av Alexandrias logosfilosofi eller logosteologi.⁹⁷ Filon selv søker å forene skapelseslæren fra Platon og den bibelske skapelsesteologi. Et grunnanliggende for ham er å komme til rette med forholdet mellom Gud og hans skapning, mennesket. Dette forholdet er et klassisk tema både før og etter Filon, hvor man søker en forbindelse mellom Gud og verden samtidig som Guds transcendens bevares. Nettopp her ble ideen om logos sentral for Filon, slik han fant den i den greske filosofi og i Septuagintas oversettelse. Logos blir hos ham det primære bindeleddet mellom Skaper og skapning – gjennom logos skapte og opprettholder Gud verden, og gjennom den kan mennesket kjenne Gud og be til ham.⁹⁸ Filon omtaler sogar Logos som *Gud* i tre av sine passasjer, men forklarer i denne sammenheng at det er en upassende betegnelse som han bare bruker fordi bibelteksten

⁹¹ Aall (1896) 129ff.

⁹² Dodd (1968) 263

⁹³ Gen. 1:3; Salme 32:9 osv.

⁹⁴ Jesaja 55:11; Sakarja 5: 1-4; Salme 106:20 og 147:15

⁹⁵ Peter (1967) 967

⁹⁶ Peter (1967) 967

⁹⁷ Se Peter (1967) 967

⁹⁸ *De Cherub.* 125 og *Quis rerum divin. Haeres sit* 205-206. Se Filon (1993) 93 og 293

som han fortolker leder ham i den retning.⁹⁹ Hos Filon ses likevel ikke Logos som en person. Dette til tross for de sterke føringer i denne retning fra den jødiske tradisjon han bygger på. Logos forblir et filosofisk prinsipp for ham, eller rettere et filosofisk-religiøst prinsipp. Med sin bruk av *logos* i bibelkommentarene, blir han en overmåte sentral formidler og fornyer av begrepet inn i den kristne tenkningens historie.¹⁰⁰

Når de kristne tenkerne senere sammenholdt *Logos* og *Visdommen* var dette en identifisering som var forberedt allerede i den mellomtestamentlige litteratur. Dette har Oskar Skarsaune påpekt, og viser først og fremst til Visdommens bok 18: 14ff, hvor Guds Logos opptrer ”i samme rolle som den Visdommen ellers har i skriftet”.¹⁰¹ Skarsaune fremhever også på et annet kjennetegn ved den jødiske oppfatning av Visdommen, som peker frem mot kristen teologi: ”Det karakteristiske ved Visdommen i den jødiske litteratur er jo at den flere steder taler som var den Gud selv, samtidig som den er en selvstendig hypostase ved siden av Gud.”¹⁰²

Med Johannesevangeliets prolog kommer enda et vendepunkt i logosbegrepets historie, et vendepunkt som er avgjørende for den kristne teologiens logostenkning. Hos St. Johannes er ikke Logos lenger en upersonlig idé, men fremholdes som en konkret og levende person: Logos var hos Gud i begynnelsen; Logos er selv Gud, Guds Sønn og Messias; Logos ble menneske i Jesus fra Nasareth.¹⁰³ C. H. Dodd mener begrepets opprinnelse slik vi finner det hos Heraklit og stoikerne er av mindre betydning for forståelsen av Johannesevangeliets teologi om Logos, fordi logosidéen nå var blitt allment tankegods i den hellenistiske verden. Og nettopp i denne mer allmenne oppfatning av logos var grunnen for en personifisering av begrepet lagt: ”The relevant evidence seems to show that in circles with which the evangelist and his readers may be supposed to have been in touch the conception of a mediating divine hypostatis or hypostases was extremely widespread, and that in such circles the term *logos*

⁹⁹ *Leg Alleg.* III.207, *In Gen.* II.62 og *De Somniis* I.229. Forklaringen gis i den siste av disse tekstene.

¹⁰⁰ Anathon Aall skriver : ”Med ham [Filon] skjer omslaget for logos fra et gresk tankebillede til et trossymbol”. Aall (1923) 265

¹⁰¹ Skarsaune (2001) 28

¹⁰² Skarsaune (2001) 32 og 69. Han viser her til både det gammeltestamentlige skriftet *Ordspråkene* 8 og de apokryfe skriftene *Sirak* 24 og *Visdommens bok* 7.

¹⁰³ Joh. 1: 1-3 og 14

was used to denote such an hypostasis.”¹⁰⁴ (Jf Skarsaunes henvisning til hellenistisk-jødisk tradisjon ovenfor.) Apostelen Johannes gjør ingen forsøk på å forklare begrepet som åpner hans evangelium, han synes nærmest å forutsette kjennskap til det hos sine lesere. Han knytter også tydelig an til den gammeltestamentlige visdomslitteratur, som fulgte et fast trepunkts skjema: Visdommen var hos Gud fra evighet, Visdommen var hos Gud ved skapelsen, Visdommen har kommet ned med gaver til menneskene.¹⁰⁵ Prologen hos Johannes følger samme skjema, men med omvendt parallellisme, ifølge C. J. Peter, og Johannes har flyttet aksenten fra Visdommen til *Ordet*, Logos. Teologisk sett er det viktig at denne Logos både er en annen enn Faderen (“Logos var *hos* Gud”) og samtidig ett med ham (“Logos *var* Gud”). Et avgjørende brudd med tidligere logosforestilling viser seg dermed i at Johannes ikke fremstiller den som *bindeledd* mellom Skaper og skapning (slik Filon gjorde), men som *mediator*. Det vil si: Da “Logos ble menneske” bandt han ikke bare sammen den guddommelige og menneskelige natur, men han forenet dem i seg. Selv om logostanken ikke uttrykkes eksplisitt som et skaperprinsipp hos Johannes – slik stoikerne gjorde det før ham og senere særlig kappadokierne og Maximus Confessor – har den likevel en tydelig kosmologisk betydning i Johannesevangeliet: “Uten ham er ikke noe til av alt som er til.”¹⁰⁶ Til spørsmålet om hvor Johannes henter sin teologi om logos fra, mener både Dodd og C. J. Peter at Johannes nok har vært kjent med Filons logostenkning, men at likhetene mellom dem først og fremst har sin bakgrunn i den bibelske og rabbiniske teologi om Guds Ord og Guds memra som er mer sentrale kilder for Johannes.¹⁰⁷

Johannesprologen utgjør altså et veiskille i logostenkningens historie, og er vesentlig for begrepets kristne transformasjon. Likevel kan man allerede før Johannesevangeliets nedtegning, allerede hos Paulus, ane en fortrolighet med grunntrekkene i logosteologien, selv om apostelen Paulus foretrekker å anvende begrepene Guds *bilde*, *kraft* og *visdom* om Kristus. Vi ser dette fremfor alt i åpningspassasjene for flere av hans brever, hvor han – i likhet med

¹⁰⁴ Dodd (1965) 265

¹⁰⁵ C. J. Peter (1967) 968 viser til Ordspråkene 8:22-35; Sirak 1:1-35; 24:5-31; Visdommens bok 9:9-12.

¹⁰⁶ Dette ser vi også når *Logos* sammenholdes med andre Kristus-titler. Dodd har pekt på sammenhengen mellom Kristus som *Logos* og Kristus som *Sannheten*. Han viser til kap. 17, hvor Jesus sier at han har gitt verden Faderens Ord, og at *Ordet er Sannhet*. Logos ikke bare er det uttalte Ordet, men er selve Sannheten (aletheia), det vil si ”a rational content of thought corresponding to the ultimate reality of the universe”. Dodd (1965) 267

¹⁰⁷ C. J. Peter (1967) 968; Dodd (1965) 280

Johannes – søker å forbinde frelseforståelsen med skapelsesteologien.¹⁰⁸ Noe av det samme kan sies om Hebreerbrevet, hvor logosteologien bare synes å mangle selve begrepet.¹⁰⁹ Etter den apostoliske periode, i de første *teologiske* skrifter fra kristent hold, kan man muligens ane en tilbakeholdenhet overfor logosbegrepet.¹¹⁰ Men dette endrer seg i og med Justin Martyrs skrifter.¹¹¹ Der er *logos* brukt både skapelsesteologisk og frelsesteologisk, som hos Johannes. Størst betydning har likevel hans begrep om *Logos spermatikos*, den utsådde Logos. Det opprinnelig stoiske begrepet knyttes hos Justin til hans tydelige teologi om Kristi preeksistens hos Faderen.¹¹² Gjennom skapelsen har Sønnen, Guds Logos, spredt sine frø (sperma tou logou¹¹³) i menneskenes hjerter, og i personen Jesus ved inkarnasjonen.¹¹⁴ Tanken om den utsådde Logos er fundamentet for Justins positive syn på førkristen filosofi – et tema vi skal vende tilbake til senere i oppgaven. Linjen fra Johannes til Justin er problematisert av Henry Chadwick, som mener det ikke finnes noen direkte innflytelse mellom dem.¹¹⁵ Chadwick uttrykker seg uvanlig uklart her, for han viser til at det er mer sannsynlig at Justin kjente det fjerde evangelium enn at han ikke gjorde det, men synes likevel selv å betvile dette fordi Justins teologi generelt ikke bærer preg av Johannesevangeliets teologi. Det kan alt i alt synes som Chadwick tillegger den skriftlige overlevering for stor vekt i forhold til den muntlige på dette punkt. For er det ikke sannsynlig at Justin også kan være influert av Johannesprologens logosteologi uten å ha lest denne? Samtidig er Chadwicks skepsis en viktig påminner om at innflytelsen kan ligge et annet sted: i en felles kilde, den samme kilde som trolig ligger til grunn for Filon og Johannes (se ovenfor). Justin kan ha hentet vital inspirasjon for sin logosteologi i den jødiske og rabbinske tradisjon.

Den kristne logosteologien kommer til full utfoldelse først med Clemens og Origenes, og etter Origenes blir den også en del av kirkens teologiske hovedstrømning og former all kristologisk

¹⁰⁸ 1. Kor. 1: 24; Koll. 1: 15 og 2. Kor. 4: 4

¹⁰⁹ Hebr. 1: 1-3

¹¹⁰ Aall (1923) 295

¹¹¹ For utformingen av en kristen logosteologi har også Theofilus, Athenagoras, Tertullian og Hippolyt betydning. Se McGuckin (2004b) 207

¹¹² Trakatellis (1976)

¹¹³ 2. Apol. 8.1

¹¹⁴ Se Daniélou (1973) 40ff; Skarsaune (2001) 137ff og McGuckin (2004B) 200

¹¹⁵ Chadwick (1984 / 1966) 4

og trinitarisk tenkning i århundrene som kommer.¹¹⁶ Prinsippene for logosteologien slik Origenes fremstiller den er ikke original, for dens prinsipper er allerede nedlagt i den eksisterende tradisjon.¹¹⁷ Det som derimot *er* originalt hos Origenes er den krystalliserende rolle Logos får i hans teologi. Origenes samler opp i sin tenkning de ansatser til syntese som fantes i den foregående kristne tradisjon, og i hans egen syntese inngår, som vi allerede har sagt, logosteologien som orienteringspunkt – eller som Balthasar sa det ovenfor: Logos er sentrum i Origenes' teologi og grobunn for hans spiritualitet ("spiritual milieu"). Også for Origenes ligger logosbegrepets genialitet i at det knytter sammen treenighetens evige immanente liv og Guds frelsesøkonomi i historien. At Logos var hos Gud fra begynnelsen av forstås dit hen at Logos, Sønnen i treenigheten er evig av natur – født av Faderen: "the only begotten divine Logos".¹¹⁸ Ved dette Ord skapte Gud kosmos:

[...] God gave command of the vast things in the world and they were created, and that he who received the command was the divine Logos.¹¹⁹

Origenes knytter også an til den stoiske og justinske tanke om *Logos spermatikos*, men fletter den inn i sin spesielle lære om fornuftvesenenes (*logikoi*) fall.¹²⁰ Den fysiske verden ble til da disse fornuftvesener falt fra deres opprinnelige kontemplasjon av Gud. I den fysiske verden bevares noe av likheten og noe av lengselen etter likhet med Gud gjennom disse utsådde logosfrø.

Men Logos har også andre, mer konkrete former for fremtreden, ulike former for inkarnering i den fysiske verden. Skriftens Ord er en av flere former for inkarnasjon (*epinoiai*) av den guddommelige Logos, i følge Origenes. Til sist steg Logos selv ned som menneske, i tidens fylde: "The Logos who came to dwell in Jesus"¹²¹ – "he whom we think and have believed to be God and Son of God from the beginning, is the very Logos and wisdom and truth itself".¹²² Han er den eneste som kan åpenbare for oss Faderens mysterium:

¹¹⁶ McGuckin (2004b) 207

¹¹⁷ Daniélou (1955) 207

¹¹⁸ *Contra Celsum* III.37

¹¹⁹ *Contra Celsusm* II.31

¹²⁰ Se Couzel (1989) 90-91

¹²¹ *Contra Celsusm* VIII.54

¹²² *Contra Celsusm* III.41

Moreover, our Saviour and Lord, the Logos of God, shows the depth of the knowledge of the Father, and that, although a derived knowledge is possessed by those whose minds are illuminated by the divine Logos himself, absolute understanding and knowledge of the Father is possessed by himself alone [...]¹²³

Troen på Sønnens enhet med Faderen ser Origenes uttrykt i kirkens tilbedelse:

Indeed, we worship the Father by admiring His Son who is Logos, Wisdom, truth, Righteousness, and all that we have learnt the Son of God to be [...]¹²⁴

Og de kristne er for ham dem som “avoid worshipping anything other than the supreme God and His Logos”.¹²⁵ Den tredje formen for Logos’ inkarnasjon hos Origenes – ved siden av i Skriftordet og i mennesket Jesus – er i kirken og kirkens sakramenter. Origenes bruker her et dristig uttrykk når han sier at de kristne i nattverden ”spiser Logos’ legeme”.¹²⁶

Hos Origenes har altså det abstrakte logosbegrepet blitt en høyst konkret størrelse. Logos er hos ham fortsatt det evige skaperprinsipp – evig Gud slik Faderen selv er det, og han er Ordet som Faderen skapte alt ved – men også konkret til stede i verden i ulike fremtredelsesformer, ulike *epinoiai*. Dette har med tanken om det guddommelige pedagogikk å gjøre, hvor målet med både skapelses- og frelsesplanen er at mennesket skal vokse til stadig større likhet med Logos i hvis bilde det ble skapt.

¹²³ *Contra Celsusm* VI.17

¹²⁴ *Contra Celsusm* VIII.13

¹²⁵ *Contra Celsusm* VII.17

¹²⁶ *Contra Celsusm* VIII.22

3 KRISTEN HISTORIETENKNING

3.1 Oversiktsverker om kristen historietenkning

Under siste halvdel av 1900-tallet kom en rekke historiografiske verker, som enten behandler tidlig kristen historietenkning spesielt eller som en del av et større bilde, innenfor utviklingen av vestlig historiografi. Denne gjennomgangen av forskningshistorien for oppgavens hovedtemaer fokuserer på følgende spørsmål: Hvilken betydning tillegges Origenes i disse fremstillingene? Vi skal se at dette varierer sterkt. Overfor de verker som berører Origenes mer enn ved korte henvisninger, spør vi også hvilken betydning hans forståelse av *logos* får i fremstillingen. Noen av enkeltverkene i forskningshistorien vil bli viet mer plass enn andre, ettersom de gir mer relevante svar på disse spørsmålene.

Samtidig gir gjennomgangen av verkene om historiografi oss en introduksjon til de grunnleggende tema i kristen historietenkning: Hvilken betydning får innflytelsen fra henholdsvis jødisk og gresk-romersk tradisjon? Forholdet mellom de to pakter – det gamle og nye testamente. Hvilken rolle spiller overgangen fra syklisk til lineær oppfatning av historien? Og så videre.

Et verk som fikk stor betydning for 1900-tallets interesse for historiefilosofi er **R. G. Collingwoods** *The Idea of History* fra 1946. Fremdeles regnes boken som en idéhistorisk klassiker¹²⁷, og debatteres og kritiseres stadig innenfor fagets metode. Collingwood tillegger den tidlige kristne historietenkning grunnleggende betydning. For selv om den tidligkristne periode vies få sider i det ellers så omfattende kapitlet om *The Influence of Christianity*, er han tydelig på at alle de sentrale karakteristika for senere kristen historiografi utvikles der. ”Any history written on Christian principles will be of necessity universal, providential, apocalyptic, and periodized.” Disse fire kjennetegn er, i følge Collingwood, totalt fraværende i gresk-romersk historiografi – de ble alle ”consciously and laboriously worked out by the early Christians”. Med *de tidlige kristne* mener han 3-400-tallets teologer, som stod for én av tre store kritiske gjennombrudd i europeisk historiografi. Det første av disse

¹²⁷ Clark (2004) 106ff

gjennombruddene kom på 400-tallet f.Kr. da ideen om historie som vitenskap eller som en form for undersøkelse, *historia*, ble til. Den andre krisen kom på 3-400-tallet e.Kr. da denne ideen om historie ble ”remodelled by the revolutionary effect of Christian thought”.¹²⁸

Her skal vi først merke oss dette at Collingwood i sin betoning av *tidlig kristen* historiografi sikter utelukkende til 3-400-tallets kristne tenkere. Så lenge han snakker om selve *gjennombruddet* for denne kristne forståelse av historien, er nok hans primære henvisning til Augustin på sin plass. Men det kan synes typisk at fremstillingen ikke søker bakenfor Augustin, til de tidligere kristne tenkere som også Augustin bygger sin historiografi på.

Collingwood vektlegger to grunnleggende brudd i denne kristne omforming av gresk-romersk historiografi: bruddene med både ”the optimistic idea of human nature and the substantialistic idea of eternal entities underlying the process of historical change”.¹²⁹ I følge kristen lære handler mennesket som i blinde, skriver Collingwood. Denne manglende mulighet til å realisere sine mål som grekerne kalte *hamartia* er ikke lenger et tilfeldig innslag i menneskelivet, men selve grunntilstanden. ”This is the original sin upon which St. Augustine laid such stress, and which he connected psychologically with the force of natural desire.” Historien drives ikke fremover av menneskets evne til å legge rasjonelle planer og realisere disse planene. Bildet forstyrres av det uregjerlige begjæret hos mennesket: ”Desire is not the tamed horse of Plato’s metaphor, it is a runaway horse.” Det er ikke viljen og intellektet som er de dypeste drivkrefter i mennesket, men begjæret som får mennesket til lengte etter de mål som synes det verdt å forfølge. Den plan vi kan se i historien i ettertid, blir etter kristen historieforståelse ikke realisert fordi mennesket hadde skissert den på forhånd, men fordi mennesket gjennom sine mindre planer utførte Guds altomfattende hensikt.¹³⁰ Dette perspektivet slår ut i full blomst i middelalderen: ”The great task of medieval historiography was the task of discovering and expounding this objective or divine plan.” Selv den mest kraftfulle menneskelige aktør, skriver Collingwood, ses i kristen historieskrivning som involvert i et større spill – ikke fordi Gud er destruktiv og ondsinnet, men fordi Gud er forutseende og konstruktiv. “God has a plan of his own with which he will allow no man to

¹²⁸ Den tredje krisen er, i følge Collingwood, gjennombruddet av den virkelig vitenskapelige historietenkning.

¹²⁹ Collingwood (1946) 46

¹³⁰ Slik understreker Collingwood at tanken om arvesynden (eller den opprinnelige synd) har sitt korrelat i begrepet om nåde.

interfere; so the human agent finds himself caught up in a stream of divine purpose, and carried along in it with or without his consent.”

Collingwoods påpekning av overføringer som skjer fra kristen teologi om den éne Guds suverenitet over til kristen historietenkning er interessant og viktig. Men man kan her ane en tendens hos Collingwood til å tone ned den kristne forståelse av menneskets frihet. Noen avsnitt senere balanseres temaet likevel bedre:

In one sense man is the agent throughout history, for everything that happens in history happens by his will; in another sense God is the sole agent, for it is only by the working of God's providence that the operation of man's will at any given moment leads to *this* result, and not to a different one.¹³¹

Collingwood overser ikke tanken om menneskets frihet – noe som ville stemme dårlig med hans hovedkilde, Augustin, selv i dennes mest anti-pelagianske skrifter – men makter heller ikke å fremheve menneskeviljens positive betydning i kristen historietenkning. Dette siste skal vi se utfoldet hos Origenes i hans teologi om Guds pedagogikk – et tema man også kan finne hos Augustin.¹³² Av Origenes ses historien nettopp som en prosess hvor Gud leder mennesket tålmodig tilbake til seg selv, uten å overtre dets frie vilje. Gud leder verdenshistorien med den største tålmodighet, hvor Gud åpenbarer seg og skjuler seg på samme tid, for at mennesket ikke skal tvinges tilbake til ham, men lokkes til frivillig kjærlighet.

Den andre store avgrensning som Collingwood påpekte ovenfor er like fundamental: ”The metaphysical doctrine of substance in Greco-Roman philosophy was challenged by the Christian doctrine of creation. According to this doctrine nothing is eternal except God, and all else has been created by God.”¹³³ Dette er av avgjørende betydning for fremveksten av en kristen historieforståelse. Selv om begrepet eller tanken om *creatio ex nihilo* ikke kommer til endelig teologisk avklaring før Nikeakonsilet i 325, er dette en oppfatning som følger kristen teologi helt fra begynnelsen av. Det samme skal vi se er tilfellet i Origenes skrifter, men hans

¹³¹ Collingwood (1946) 48

¹³² Harrison (1992)

¹³³ Collingwood (1946) 47

teologi om sjelens preeksistens gjør dette bildet mer sammensatt. Collingwood konsentrerer alt omkring fedrene *etter* Nikea, og kan derfor slå fast at “the human soul is no longer regarded as a past existence *ab aeterno*, and its immortality in that sense is denied; each soul is believed to be a fresh creation.”¹³⁴ Hver enkelt sjel er skapt av Gud med en bestemt hensikt, med et mål: ”man is the end for whose sake historical events happen, for God’s purpose is man’s well-being”.

Collingwoods hovedpoeng her er viktig, nemlig en understrekning av skapelsesteologien betydning for kristen historiografi: “It is the application to history of the Christian concept of God as no mere workingman fashioning the world out of a pre-existing matter but as a creator, calling it into existence out of nothing.” Det kristne synet på skapelsen medfører enda et tydelig brudd med gresk-romersk historietenkning:

This was a profound revolution in historical thinking; it meant that the process of historical change was no longer conceived as flowing, so to speak, over the surface of things, and affecting their accidents only, but as involving their very substance and thus entailing a real creation and real destruction.¹³⁵

Collingwoods manglende interesse for og referanser til tenkere før 300 er allerede påpekt overfor. Han skriver like før det store gjennombruddet for 1900-tallets forskning på østlige patristiske tekster, og han er ikke alene på denne tid om å knytte begrepet kirkefedre (“the Fathers”) nærmest utelukkende til Augustin, Ambrosius og Hieronimus. Men Collingwood trekker også inn Eusebius av Caesarea som referanse, noe som nærmest er uunngåelig for en gjennomgang av vestlig historiografi. Når Collingwood påpeker at alle de fire karakteristika som kjennetegner all senere kristen historiografi (“universal, providential, apocalyptic, and periodized”) ble ”consciously imported into historical thought by early Christians”, er det Eusebius som er hans kroneksempel. Han viser til både *kirkehistorien* og verket *Preparatio Evangelica*. I det siste viser Eusebius hvordan den førkristne verden kan ses som en prosess som kulminerer i inkarnasjonen. Her er mangelen på henvisning til forløperne for 300-tallsteologene åpenbar. Eusebius var en hengiven etterfølger av Origenes og en av dennes mest innbitte forsvarere overfor de spirende anklager om origenismens heresier. Denne tanken

¹³⁴ Collingwood (1946) 47

¹³⁵ Collingwood (1946) 48-49

om tiden før inkarnasjonen som en forberedende prosess eller skygge for det som skulle bli virkelig ved inkarnasjonen er et yndlingstema hos Origenes. Hos Eusebius klinger også Origenes teologi om guddommelig pedagogikk med. Collingwood gir en treffende karakteristikk av den origenistiske historieoppfatning uten den minste henvisning til Origenes: "If Christ had been born into the world at any other time, the world would not have been able to receive Him."

Samme år (1946) utgav **Oscar Cullmann** boken *Christus und die Zeit*.¹³⁶ Denne er ikke like sentral for vårt tema ettersom den fokuserer på Det nye testamentets tids- og historieoppfatning, uten interesse for de etterapostoliske teologenes tolkninger av denne historieoppfatning. Cullmann påpeker at det mest interessante punkt i kristen tidsregning ikke er den tellemåte som kom med Dionysius Exiguus på 500-tallet, hvor Jesu fødsel tas som startpunkt for nummereringen av årstall. Det avgjørende er den tellemåte som bare har vært i bruk de siste to hundre år, sier han, hvor man nummererer både bakover og fremover med utgangspunkt i Jesu fødsel. Denne forordning korresponderer nemlig med det tidligste kristne konsept for tid og historie, i følge Cullmann.¹³⁷ I sin tolkning av nytestamentlig tidsoppfatning har Cullmann liten bruk for kirkefedrenes skrifttolkninger – nettopp fordi han ønsker å motstå den hellenisering han mener å finne hos dem på dette punkt. Her viser Cullmann seg å stå i tradisjonen fra Adolf von Harnack med sitt behov for å fremheve den bibelske eller jødisk-kristne tenkning som vesensforskjellig fra hellenistisk tenkning. I kapitlet om "tid og evighet" får dette et underlig utslag. Kontrasten mellom gresk og bibelsk oppfatning av tid, sier han, blir spesielt tydelig på dette punktet:

For Greek thinking in its Platonic formulation there exists between time and eternity a qualitative difference, which is not completely expressed by speaking of a distinction between limited and unlimited duration of time. For Plato, eternity is not endlessly extended time, but something quite different; it is timelessness. Time in Plato's view is only the *copy* of eternity thus understood.¹³⁸

¹³⁶ Jeg har lest den engelske oversettelsen *Christ and Time. The Primitive Christian Concept of time and History*, 1951/67.

¹³⁷ Cullmann (1967) 19 og 121-130.

¹³⁸ Cullmann (1967) 61

Denne måten å distingvere mellom tid og evighet på er totalt fremmed for både tidlig kristen og jødisk tenkning, påpeker Cullmann. Han viser til at nytestamentlig gresk bruker samme ord for evighet som for begrenset inndeling av tid (*aion*, tid eller tidsalder). I følge ham er den nytestamentlige oppfatning at evigheten er en uendelig suksesjon av tid. Cullmann viser til Karl Barth som understrekte at denne bibelske oppfatning av evighet bare opprettholdes når symbolet av den rette linje anvendes om både tid og evighet. Tid og evighet har begge del i denne timelige kvalitet, i følge Cullmann, de er ikke kvalitativt atskilt. For å understreke dette poenget ytterligere ender Cullmann opp med et syn på tiden som strider direkte mot Augustins oppfatning: "When it is said in Hebrews 1:2 that God has 'created the ages', the meaning here is not that 'time' has been created..."¹³⁹ Likesom for Augustin er tanken om tiden som en gudskapt størrelse grunnleggende for Origenes skapelsesteologi og historieoppfatning.¹⁴⁰

For vårt vedkommende er Cullmanns refleksjoner omkrings tidsbegrepet interessant fordi det er en sammenheng mellom dette synet på tid og ulike moderne avvisninger av allegorien hos Origenes og andre. Historikere og teologer som avviser den allegoriske lesning som spekulativ, har ofte en tidsoppfatning som ser evigheten på samme "rette linje" som tiden. Origenes bruk av allegori knytter seg til en oppfatning av evigheten (det guddommelige) som noe som omkranser og bærer tiden. Denne problematikk vender vi tilbake til i kap. 4.8 under temaet *Allegori vs. historie?*

Karl Löwiths bok fra 1949 har vi allerede omtalt ovenfor, og fremhevet den antitese han fremsetter mellom jødisk-kristen og gresk tenkning. Med denne antitese kunne Löwith få frem det anliggende som ble desto tydeligere i hans senere skrifter: hans forkjærlighet for det førkristne kosmos og særlig stoicismen. Hans Georg Gadamer er en av dem som har pekt på at Löwiths "historiske skeptisisme" er av "tydelig stoisk opprinnelse". Når Löwith oppfordrer til å lære av naturens evige syklus, sier Gadamer, er det for at vi skal "lære den likevekt som er det eneste riktige i forhold til det menneskelige livets ubetydelighet i universet".¹⁴¹ Hos Löwith blir det kristne historiesynet stemoderlig behandlet. Hans prosjekt er fremfor alt å

¹³⁹ Cullmann (1967) 64

¹⁴⁰ Se Tzamalikos (1991)

¹⁴¹ Gadamer 1989 (1960) 532. Se også kapitlet om Karl Löwith i *Heideggers barn* av Richard Wolin (2003) 87ff.

undersøke ”de kulturelle og intellektuelle forutsetningene for den europeiske katastrofen”.¹⁴²

Det er en åndelig krise Löwith sikter til, hvor mennesket har blitt målet for alle ting. Den radikale historismen har triumfer, i følge Löwith, og naturen og himlene er ikke lenger kriterier for mening. Som vi så leder han den moderne historisme direkte ut av kristen historieoppfatning, først og fremst orientert omkring Augustin (3-400-tallet). Mangel på eksistensialisme i moderniteten føres likeså tilbake til kristendommens begynnelse. Man må altså bakenfor den kristne fremtidsorientering for å gjenvinne en eksistensiell forståelse av historien og den respekt for fortiden som moderne historieoppfatning mangler, slik Löwith ser det. Löwiths bok viser at han har et bilde av kristen tenkning som lite eksistensiell, fordi den i følge ham overser øyeblikkets spenninger med henvisningen til en ”ultimate meaning” for historien. ”The Greeks believed that man has resourcefulness to meet every situation with magnanimity – they did not go further than that.”

Den Augustin Löwith fremstiller for å skape en kristen kontrast til dette idealet er en apokalyptisk rettet tenker med lite følsomhet for de eksistensielle dag for dag-problemer. Hos Augustin er imidlertid frelsesteologien båret oppe av skapelsesteologien, slik vi argumenterte for innledningvis. Hos Löwith blir det lite igjen av *Bekjennelsen*es Augustin, lite igjen av den Augustin som ser selvet og valget som et mysterium. Löwith henviser typisk nok ikke til de siste bøkene av *Confessiones*, hvor Augustin kjemper med tidsproblemet i forhold til menneskets søken etter sannhet. Hvordan finner mennesket mening? Gjennom hukommelsen (*memoria*), svarer Augustin, ved at mennesket husker (ihukommer) sin opprinnelse i Gud. ”Augustine adopts, in the main, the Platonic solution in spite of the theological difficulties”, skriver Balthasar. Det er riktig, som Löwith antyder kritisk, at Augustin gir en vertikal forklaring på historiens horisontalt fremadskridende drama. Men som Balthasar påpeker: ”With Augustine the investigation of this vertical dimension has a more existential flavor than with the Platonists.”¹⁴³

Også hos Origenes skal vi se at det kosmologiske og tidsfilosofien holdes sammen på en måte som gjør at historien ikke ses som en av Gud forutbestemt forestilling. Historien ses som et fremadskridende drama hvor menneskets frie vilje spiller en reell rolle i Guds verdensstyrelse.

¹⁴² Richard Wolin (2003) 88

¹⁴³ Balthasar (1963) 4 og 2

I **R.L.P. Milburn**'s bok *Early Christian Interpretation of History* (1954) er begrepet *tidlig kristen* vidt forstått og inneholder så vel de nytestamentlige som etter-apostoliske forfattere. Han gir grundige refleksjoner omkring den bibelske oppfatningen av historie, dernest over samme tema hos tidlige tenkere som Clemens av Roma, Ignatius og Justin Martyr. Origenes vies et eget kapittel hos Milburn.

Det første Milburn fremhever i sitt innledningskapittel er tanken om *historiens enhet* i de bibelske skriftene, noe som i følge ham er et særmerke i forhold til klassiske historieteorier. Denne tanke om universell historie springer direkte ut av jødernes monoteistiske gudsforestilling. Ettersom denne tanke er like sentral i kristen teologi, videreføres synet på historiens enhet i Det nye testamente, og Milburn henviser særlig til Paulus tale på Areopagos i Acta 17:

St. Pauls sermon at Athens, the centre of the civilized world, where Herodotus had read his history out aloud and Thucidides had sketched the outlines of his 'possession for all time', points the moral of the tale. 'The lord God', he proclaimed, 'made of one blood all nations of men for to dwell on the face of the earth', and this ideal unity will be matched by the judgement of the whole world on one appointed day by one Redeemer, in whom, as Paul elsewhere explains, 'all things are summed up'.¹⁴⁴

Milburn har i sin fremstilling av tidlig kristen historietenkning et blikk for enheten mellom skapelsesteologi og frelsesforståelse som vi savnet hos Löwith. Enda tydeligere blir det når han skriver at historien – etter kristen tanke – bare får mening ”when considered in the light of a central happening wherein God matched his initial creative impulse with a uniquely valuable outburst of redemptive activity”.

Milburn understreker at kristen tenkning – også i sin historieoppfatning – bygget på så vidt forskjellige tradisjoner som den gresk-romerske og den jødiske – ikke minst i tanken om historien som pedagogikk: ”Their classical and Biblical predecessors alike wished to make narrative serve the end of instruction.” Innholdet i denne opplæring betones imidlertid ulikt:

¹⁴⁴ Milburn (1954) 7 Referansene er til Acta 17, 26 og Efeserne 1, 10

According to Polybius, all historians agree that 'the study of history is the surest training and education for political affairs', whereas, for the writers of the Old Testament, to contemplate the varied course of events lead rather to exclamation: 'Who is like unto thee, O Lord, among the Gods? Who is like thee, glorious in holiness, fearful in praises, doing wonders?'¹⁴⁵

Derfor er de bibelske forfatterne uberørt av problemer omkring årsak, skriver Milburn, og de taler mindre i form av sekvens og rekkefølge enn hensikt: 'for at det skulle oppfylles' mer enn 'det skjedde slik'. Denne betoning føres også videre hos de kristne historikere etter nytestamentlig tid. Men ikke slik å forstå at denne søken etter historiens mening undergravde en genuin interesse for årsakssammenhenger i historien selv. Man kan si at en slik interesse er underordnet, men i avgrensingen mot gnostikernes skrifter kommer den tydelig til overflaten i det en tenker som Ignatius av Antiokia understreker at frelsen hviler på historiske fakta – inkarnasjonen og Jesu liv og virke, påpeker Milburn. Og Irenaeus påviser suksesjonen av biskoper tilbake til Kristus som et argument for sannheten i den kristne lære.

Hos evangelistene finner vi ingen teori omkring hva historie er, skriver Milburn, men vi finner ansatsene til det som i de neste generasjoner blir en kristen historietenkning. Først og fremst begrepet om historie som *profeti og oppfyllelse*. Vi skal komme tilbake til Milburns detaljerte gjennomganger av Barnabas og Clemens av Roma. Hos den siste av dem finner han en tydelig lineær forståelse av historien. Vi skal her konsentrere oss om Milburns betoning av Justins historieteologi.

Kristen historietenkning sentreres altså omkring tanken om profeti og oppfyllelse, i følge Milburn. Men dette forhindrer ham ikke i å fremheve at "[C]hristian writers as early as the second and third centuries A.D. were setting down in sincerity chronological records that deserve praise for their accuracy and well-ordered arrangement." Et av Milburns poenger er nettopp at tanken om mening i historien og søken etter kronologi går hånd i hånd – begge deler sentrert omkring inkarnasjonen:

This double stream, like some mosaic from Ravenna, leads up to, and proceeds from, the central event 'after which things can never be quite the same again; and exact

¹⁴⁵ Milburn (1954) 11. Han refererer her til Polybius 1,1 og *Exodus* 15, 11.

chronological study is found to be no enemy of religious insight but rather gains acceptance as providing the framework of hard fact without which all speculation must drift over into formless fantasy.¹⁴⁶

Milburn vier fire sider til Justin Martyr. Her er det tanken om *logos spermatikos* som fremheves sammen med diskusjonen omkring Mose historiske primat fremfor Platon og den greske filosofi. Justin sies ut fra det siste å utvise ”a keen sense of the worth of historical chronology”.¹⁴⁷ Han oppsummerer Justins blikk for historiens mening slik:

Instead of taking as his motto, “Many marvels there are, but nothing more marvellous than man”,¹⁴⁸ he saw the whole course of history as reflecting not merely the vagaries of human endeavour but also the constant purposes of the Almighty.”¹⁴⁹

Det særegne med Milburns fremstilling i forhold til andre oversiktsverker over temaet er den plass han vier til Origenes – et helt kapittel. Dessverre fokuserer han bare på Origenes prinsipper for bibeltolkning. Her gir han en fin innføring, men fremstillingen av Origenes historietenkning lider under at han ikke nevner Origenes bruk av historisk argument, det såkalte ”dependence theme” som Milburn berører hos Justin, og heller ikke tanken om paideusis, den guddommelige pedagogikk. I det hele tatt finner man ingen referanser til *Contra Celsum* i denne fremstillingen. Fremstillingen av Origenes allegorier styrkes ikke minst ved at han anerkjenner den positive holdning Origenes utviser overfor fortellingens bokstavelige ordlyd. Han avslutter med følgende treffende analyse:

The sum, then, of what Origen learnt and taught was that history, like nature, is a sacrament, where outward and visible signs serve as to meditate a full richness of inward and spiritual truth to receptive minds [...]¹⁵⁰

Ernst Breisachs *Historiography – Ancient, Medieval and Modern* fra 1983 vier bare 10 av 400 sider til kristen senantikk. Likevel er dette en solid fremstilling, fordi han belyser så

¹⁴⁶ Milburn (1954) 37

¹⁴⁷ Milburn (1954) 32-33

¹⁴⁸ Sofokles: *Antigone* 333

¹⁴⁹ Milburn (1954) 34

¹⁵⁰ Milburn (1954) 53

mange av de tema som synes å konstituere en tidligkristen historieforståelse. Han nevner ikke Origenes mer enn ”i forbifarten”, men en kort gjennomgang av Breisachs fremstilling kan gi oss en god oversikt over de mange historiografiske tema for tidligkristen tenkning. Først en passasje hvor han tillegger kirkefedrene betydelig vekt i forhold til fremveksten av den kristne historiografi.

However, a distinctly Christian view of history evolved in the discussions among the church fathers, through interpretations of the Christian texts and under the impact of events. Much more was involved than the often cited change from cyclical to a linear pattern of development, a distinction which holds true only in the widest sense.¹⁵¹

Den siste bemerkningen er viktig, og står i direkte motsetning til Löwiths fremstilling. Breisach utdyper:

The great Cosmic Cycle of Plato and other philosophers, which repeated itself after thousands of years, did indeed yield to a world created *ex nihilo* and running its course only once. But within that course Christians acknowledged cyclical configurations, particularly the cycle of sin (or apostasy) – judgement – retribution – restoration - affecting individuals and groups.¹⁵²

Det er interessant at han her nevner ”restoration” blant de sykliske modeller. Hos Origenes er dette en frelseshistorisk hovedlinje, hvor målet med menneskelivet er at mennesket skal stige – gjennom kontemplasjon – tilbake til Skaperen. Tanken om *creatio ex nihilo* nevnes også av Breisach. Denne er sentral hos Origenes, selv om det eksplisitte uttrykket ikke har stor betydning for ham. Noe forvirrende kan det være at Origenes anser alle fornuftsvesener for å være evige.¹⁵³ Men de er likevel skapt og har en begynnelse, dog ikke temporært sett.¹⁵⁴

Videre fremhever Breisach den gammeltestamentlige bakgrunn for kristen historieforståelse: ”In short, the story of the Jewish tribes – a historical phenomenon – showed a divine design

¹⁵¹ Breisach (1983) 77

¹⁵² Breisach (1983) 77

¹⁵³ *De principiis* I.4.3

¹⁵⁴ Se Richard Norris utlegning av dette tema i Norris (1965) 125

behind the observable events.”¹⁵⁵

Den kristne lære om inkarnasjonen “made it impossible for Christians to view human history in the Greek and Roman manner as infinite variations on the theme of a constant human nature. Instead, history showed a development with a unique beginning, central event, and ultimate goal, told by the Scripture.”¹⁵⁶ Dette er et tema vi skal drøfte nærmere i hoveddelen: inkarnasjonens betydning for historieoppfatningen hos Origenes.

Nettopp tolkningen av bibelteksten ser Breisach som avgjørende for den kristne interessen for historie og kronologi. Spørsmålet om det Breisach – noe anakronistisk – kaller ”the quest for ‘pure’ tekst” og dens riktige tolkning. Han nevner også kort ”the argument of Age” og ”Moses’ priority in time”, slik dette kommer til uttrykk hos Justin – han nevner ikke Origenes i denne sammenheng.¹⁵⁷ ”Christians took a historical view of Greek philosophy”, påpeker Breisach.

Ernst Breisach har også blikk for den historietenkning som kommer til uttrykk i oldkirkens eksegese. Allegori, prefigurasjon og typologi bandt sammen fortid, nåtid og fremtid, skriver han.¹⁵⁸ Og dette skjemaet demonstrerte også, i følge Breisach, en guddommelig pedagogikk for menneskehetens historie.

Ti år senere kom tre interessante fremstillinger som ikke er for oversiktsverker å regne, men som retter seg særlig inn mot tidlig kristen historietenkning. For det første **Daniel Ridings** *The Attic Moses* fra 1995, som studerer – slik undertittelen tilsier – ”the dependence theme in Early Christian Writers”. For Ridings fremstilling innbefatter dette Clemens, Eusebius og Theodoret – ikke Origenes. Derfor er de to andre verkene mer sentrale for vårt vedkommende: **Raoul Mortleys** *The Idea of Universal History from Hellenistic Philosophy to Early Christian Historiography* fra 1996; og særlig **Arthur J. Drogos** *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture* fra 1989. Vi vil fokusere på den sistnevnte ettersom Mortley bare berører Origenes sporadisk. Det skal bare nevnes at Mortley gir en

¹⁵⁵ Breisach (1983) 78

¹⁵⁶ Breisach (1983) 78

¹⁵⁷ Breisach (1983) 78

¹⁵⁸ Breisach (1983) 79

interessant drøfting av det han omtaler som "the common culture theory" som vi allerede har anvendt i innledningen ovenfor.¹⁵⁹ Denne teori kan ses som grunnlaget for temaet om Mose historiske primat ("the dependence theme").

Hos Arthur Droge finner vi den grundigste behandling av Origenes innenfor nyere litteratur om tidlig kristen historietenkning – med betydelig vekt på *Contra Celsum*. Han vier et eget kapittel til Celsus og dennes *Alethes logos*, hvor han går igjennom sentrale deler av Celsus argumentasjon.¹⁶⁰ Det samme gjør han med Origenes og hans repsons til Celsus. Droges undersøkelse her har særlig fokus på Origenes syn på sivilisasjonens opprinnelse, og hans tanke om at Gud skapte mennesket "in need" for at mennesket skulle utvikle redskaper og undersøke naturen.¹⁶¹ Dertil gir han en grundig gjennomgang av Origenes argumenter for "the priority of Moses".

Konklusjon

Poenget med dette forskningshistoriske risset har vært å vise hvor liten vekt Origenes tillegges som bidragsyter til utformingen av kristen historieforståelse. Blant oversiktsverkene er Milburns fremstilling unntaket fra regelen, ettersom han inkluderer et eget kapittel om Origenes. Men som vi så var dette bare konsentrert omkring Origenes eksegese og dens implisitte vurdering av historien. Den grundigste undersøkelse av Origenes historieforståelse finner vi hos Droge, som ikke hører inn under oversiktsverkene.

Oppgaven vil undersøke om ikke Origenes har større betydning for fremveksten av kristen historieforståelse. I så fall bør han også få en mer sentral plass i standardoversikter over kristen historiografi og historietenkning.

¹⁵⁹ Se særlig Mortley (1996) 122

¹⁶⁰ Droge (1989) 72ff

¹⁶¹ *Contra Celsum* IV.76

4 LOGOS OG HISTORIEOPPFATNINGEN HOS ORIGENES

Arthur Droge skriver at kristendommens fremvekst som ny religion i Romerriket krevde at den også uformet en ny historie, et nytt syn på verdenshistoriens begynnelse og kontinuitet.¹⁶² Droge er altså opptatt av den apologetiske og retoriske siden ved utformingen av en kristen oppfatning av historien. Men vi ser allerede i de tidligste kristne skrifter vi kjenner til – Paulus brever fra midten av det første århundret av – at betydningen av kontinuitet med fortiden var en integrert del av den kristne teologi fra begynnelsen av. De første kristne var jøde kristne, som Paulus, og var opptatt av å vise at kirken er den rette viderefører av Israels gamle historie og tro. Paulus argumenterer for at den nye pakt medfører avslutningen av den gamle pakt, men også oppfyllelsen av den. Kristus er den nye Adam, og på samme måte som den første Adam representerte alle mennesker i skapelsen og fallet, gjør også den andre Adam det – men nå til oppreisning for alle.¹⁶³ Også talen på Areopagos viser det potensiale for en universell forståelse av historien som kristendommen brakte med seg, slik Milburn påpekte ovenfor.¹⁶⁴ Med evangelisten Lukas, som var født av greske foreldre, blir denne universelle visjon enda tydeligere.¹⁶⁵ Drogens perspektiv på apologetisk retorikk er likevel relevant. For etter hvert som kirken og kristendommen ble en sosial størrelse som Romerriket måtte forholde seg til, ble de kristnes behov for å forsvare sin sosiale stilling større. Og den gresk-romerske kulturens tradisjonsbevissthet krevde at man argumenterte ut fra det såkalte aldersargumentet. Den ”nye” historien som kristendommen presenterte (linjen fra Adam til Abraham og Moses, og profetiene som pekte frem mot Kristus som Messias) kunne ikke uten videre erstatte den gamle historien – ”it had to compete against an understanding of history constructed around such figures as Decalio, Phaethon, Inachus, Cecrops, and Cadmus”, skriver Droge.¹⁶⁶ Han peker på at dette stilte kristne apologeter overfor ”at least three distinct, yet interrelated,

¹⁶² Droge (1989) vii

¹⁶³ Rom. 5: 12ff; 1. Kor. 15: 22

¹⁶⁴ Apg. 17; Jf Milburn (1954) 7

¹⁶⁵ Både Lukasevangeliet og Apostlenes gjerninger tyder på at han hentet sine forbilder både i jødisk historieskrivning og gresk-romersk tradisjon, som han trolig kjente fra tekstbøker og kompendier. Young (1997) 285ff

¹⁶⁶ Droge (1989) vii

problems”: Man måtte for det første vise at kristendommen ikke var ”ny”. For det andre måtte grekere og romere introduseres for historien om Moses. Og for det tredje måtte man forklare hvorfor kristendommen skilte seg fra jødernes tradisjonelle religion.

Allerede første bok av *Contra Celsum* leder direkte inn i spørsmålet om kristendommens ærverdige alder. Vi ser så at begge forsvarsargumentene som vi møtte ovenfor hos Mortely (kap. 1) får sin plass i løpet av bokens første avsnitt. Det empiriske argumentet og det teologiske argumentet går deretter side om side gjennom hele verket, ofte innvevd i hverandre. Tanken om *Logos* bærer dem begge og gjør at det ene argumentet ikke kan løsriveres fra det andre. Vi skal ta for oss disse argumentene nedenfor, men vil først gi en skisse av den historiske tilblivelse av både Celsus verk og Origenes svar til Celsus.

4.1 Innledende bemerkninger om skriftet ”Alethes lógos” og Celsus’ filosofi

Forskerne er i dag noe mer forsiktige enn tidligere med å fastslå hvem Celsus – forfatteren av skriftet *Alethes lógos* (Den sanne lære) – kan ha vært, og følgelig når dette skriftet som Origenes polemiserer mot ble forfattet.¹⁶⁷ Men forskerne har noen bestemte holdepunkter å bygge sine antakelser på.

Ut fra historiske opplysninger som vi skal komme tilbake til, regner man med at Origenes eget skrift ble til mot slutten av 240-årene. I forordet til *Contra Celsum* sier Origenes selv at Celsus ikke lenger lever blant menneskene men *har vært død lenge*.¹⁶⁸ Origenes mente – i hvert fall i første del av sitt skrift – at Celsus må ha vært en epikureer, og sier i bok I at han kjenner til to epikureiske filosofer med navnet Celsus: den ene levde på Neros tid (keiser i perioden mellom 37-68 e. Kr.) mens den andre levde under Hadrian (117-138 e. Kr.). Origenes regner sin Celsus for å være den siste av disse to. Noen forskere mener imidlertid at *Alethes lógos* kan ha vært skrevet av en tredje Celsus, som vi kjenner til gjennom Galen og

¹⁶⁷ Se Jacobsen (2004) 27ff

¹⁶⁸ Praef. 4

Lucian.¹⁶⁹ Problemet med denne antakelsen er, i følge Anders-Christian Jacobsen, at Galen betegner denne Celsus som en epikureer – noe forfatteren av *Alethes lógos* ganske sikkert ikke var.¹⁷⁰ I dag er flertallet av Origenes-forskerne enige om at vi ikke kan gjøre en positiv identifikasjon av den Celsus som Origenes skrev mot med noen av de personer vi kjenner fra senantikkk litteratur. Men kan man likevel si noe sikkert om tidspunktet for skriftets tilblivelse? Tradisjonelt har man her vist til to opplysninger hos Origenes, hvor Celsus for det første taler om *de som nå regjerer oss*, og for det andre om at *de kristne som nå skjuler seg skal bli ført for dommen*.¹⁷¹ Man har ut fra det første ment at det må være snakk om en periode med to keisere – enten 161-169 da Markus Aurelius regjerte sammen med Lucius Verus, eller 177-180 da han regjerte sammen med sønnen Commodus. Ved å sammenholde dette med utsagnet om pågående forfølgelser, har man konkludert med at skriftet ble forfattet i år 177, fordi dette er det eneste kjente tidspunkt for forfølgelse i løpet av disse to periodene. Det er ikke vanskelig å se at denne tesen bygger på et tynt grunnlag. Kritikken mot den har derfor vært at flertallsformen som brukes i henvisningen til *de som nå regjerer oss* heller sikter til en gruppe enn til to personer – altså at det er *romerne* som makthavere det er snakk om. I så tilfelle faller også det siste argumentet om forfølgelsene nettopp i år 177.

I et nyere forsøk på datering mener M. Frede at skriftet i alle tilfeller ble til etter år 160, fordi beskrivelsene av forfølgelser i bok VIII.69 og andre steder ikke kan stamme fra tiden før Markus Aurelius harde angrep mot de kristne.¹⁷² Dessuten viser han til at Celsus omtaler en gnostiker kalt Marcellina, som vi vet (fra Irenaeus *Adversus Haereses* I.25) reiste til Roma under biskop Anicetus (154-165 e. Kr.). Frede konkluderer forsiktig med at *Alethes lógos* ble skrevet mellom 160 og 240 (det siste er den tidligst mulige dato for Origenes eget skrift), men sier også at det mest sannsynlig ble til under keiser Markus Aurelius. Frede avviser den tradisjonelle, presise datering av skriftet til 177-178 e. Kr., mens en annen fremtredende Origenes-forsker, Henry Chadwick, i innledningen til sin engelske oversettelse av *Contra Celsum* nettopp forsvarer denne tradisjonelle dateringen.¹⁷³ De fleste forskere er enige om at

¹⁶⁹ Jacobsen viser her til T. Kleim, som grunnla denne tesen i 1873, og til R. J. Hoffmann som har forsøkt å opprettholde den så sent som i 1987. Jacobsen (2004) 27

¹⁷⁰ Jacobsen (2004) 27

¹⁷¹ *Contra Celsum* VIII.69 og VIII.71, samt VIII.69

¹⁷² Frede (1994) 5188-5191

¹⁷³ Chadwick (1980) XXVIII

Alethes logos kan dateres til mellom 176 og 180 – det vil si bare få år før Origenes fødsel i år 185.¹⁷⁴

Origenes omtaler altså Celsus som epikureer gjennom de fire første bøkene av *Contra Celsum*.¹⁷⁵ Men etter en passasje tidlig i bok fem (V.3), hvor Origenes klager over at Celsus ikke har villet innrømme at han er epikureer, hører vi ikke flere tilsvarende karakteristikker. Jacobsen mener dette kan ha to forklaringer: enten har Origenes virkelig trodd fra først av at Celsus var epikureer, eller så har han brukt betegnelsen som nedlatende retorikk – ettersom *epikureer* var et utbredt skjellsord i antikken. Jacobsen tror det første er tilfellet.¹⁷⁶ Men han mener samtidig at Origenes allerede fra begynnelsen av må ha forstått at dette var en problematisk karakteristik ”fordi Kelsos både har en forsynstanke, en eskatologi og en dæmonologi”. Men først i de siste fire bøkene har Origenes blitt på det rene med at han snarere står overfor en tenker som stod nærmere den platonske tradisjon – selv om han, som vi skal se, selv ikke anså Celsus for å være en *verdige* elev av Platon.

Celsus var etter alt å dømme en mellomplatoniker (med epikureiske innslag i sin tenkning¹⁷⁷), en representant for tidens platonske skolefilosofi.¹⁷⁸ Denne retning hadde tatt opp i seg elementer av både stoisisme og aristotelisme, men anså seg selv først og fremst som Platons arvtakere.¹⁷⁹ Mellomplatonikerne betonte særlig de *teologiske* tema i Platons teologi, noe de på ingen måte var alene om blant samtidens ulike filosofiske retninger.¹⁸⁰ Werner Jaeger er en av dem som har fremhevet at filosofien under disse århundrene stadig tydeligere hadde tatt form av *naturlig teologi*.¹⁸¹ Allerede Aristoteles så teologien som førstefilosofi idet han særlig fulgte tendensene hos den sene Platon, skriver Jaeger, og legger til:

¹⁷⁴ Jf Henri Crouzel i Di Berardino & Studer (1997) 176

¹⁷⁵ Se I.8, III.22.35.80 og IV.4.54

¹⁷⁶ Jacobsen (2004) 29

¹⁷⁷ Henri Crouzel påpeker at denne kombinasjonen ikke var uvanlig ettersom flertallet av samtidens filosofer var eklektikere.

¹⁷⁸ Daniélou (1955) 99

¹⁷⁹ Johansen (1985) 27 Se også Dillon (1977) 400

¹⁸⁰ Se Henny Fiskå Hagg (1999)

¹⁸¹ Jaeger (1961) 31

And since Aristotle had proclaimed its primacy, it [philosophical religion] can be found in every system of Greek philosophy, Platonic, Stoic, even Epicurean, with the exception only of the Sceptics.¹⁸²

I to passasjer fra bok 7 viser Celsus seg som en tradisjonell mellomplatoniker. Først i VII.42 ved å sitere og kommentere et av tidens mest brukte Platonsitater fra *Timaeus* (28C): “Now to find the Maker and Father of this universe is difficult, and after finding him it is impossible to declare him to all men.” Dette Timaeusstedet kombinerer han med tidens tolkning av Platons syvende brev:¹⁸³

”You see how the way of truth is sought by seers and philosophers, and how Plato knew that it is impossible for all men to travel it. Since this is the reason why wise men have discovered it, that we might get some conception of the nameless First being [...]

Noen avsnitt nedenfor (VII.45) fremsetter Celsus sine metafysiske grunntanker og sitt typisk platonske gudsbegrep, i en skjelning mellom væren og tilblivelse. Siden dette stedet er sentralt for vår drøfting lenger nede, skal vi allerede her ta med et lengre utdrag derfra:

Being and becoming are, respectively, intelligible and visible. Truth is associated with being, error with becoming. Knowledge concerns truth, opinion the other. Thought is concerned with what is intelligible, and sight with what is visible. For Mind knows that which is intelligible, the eye that which is visible. Accordingly, what the sun is to visible things, being neither the eye nor sight, but the cause of the eye’s vision and of the existence of sight and of the possibility of seeing visible things, which is the cause of all sensible things becoming, and is in fact itself the thing which enables itself to be seen, this is what God is to intelligible things. He is neither mind nor intelligence nor knowledge, but enables the mind to think and is the cause of the existence of intelligence and of the possibility of knowledge, and causes the existence of all intelligible things and of truth itself and of being itself, since he transcends all things and is intelligible by a certain indescribable power.

¹⁸² Jaeger (1961) 31

¹⁸³ Se Friis Johansens kommentar, Johansen (1985) 30

Dette er en tydelig parafrasering over Platon, ikke minst over sollignelsen i *Staten*.¹⁸⁴ Friis Johansen påpeker at Celsus her får ”suggesivt fremstillet Platons hierarkisk ordnede univers, korrespondensen mellom erkjennelsesteoretiske og ontologiske nivåer og Guds transcendens”.¹⁸⁵

Alt dette er tradisjonelt gods fra mellomplatonismen.¹⁸⁶ Men Celsus skiller seg fra denne tradisjon med sin særegne betoning av det historiske perspektiv fremfor det ontologiske og kosmologiske.¹⁸⁷ Carl Andresen mente at denne adskillelse – Celsus historiserende tilnærming – skyldes at hans skrift ble til som direkte svar på Justin Martyrs teologi.¹⁸⁸ Både *logos* og *nomos* var i den mellomplatoniske filosofi å regne som metafysiske begreper. Hos Justin, som trolig skrev sin *Første Apologi* mellom år 150 og 155, blir begge begreper imidlertid knyttet til Guds åpenbaring i historien:

For dette er ikke blitt bevist kun hos grekerne, av fornuften, og gjennom Sokrates, men også hos barbarene, av den samme Fornuft [Logos] som tok form og ble menneske og ble kalt Jesus Kristus.¹⁸⁹

For Justin er denne Logos som ble menneske i Kristus identisk med skaperordet i Genesis: ”Og Gud sa ...”¹⁹⁰ Jesus Kristus er også oppfyllelsen av den sanne lov, den sanne *nomos*. Justin anvender for eksempel profeten Jesajas ord – ”For lov [nomos] skal gå ut fra Sion, og Herrens ord fra Jerusalem” på Jesu sendelse av de tolv apostler til verden.¹⁹¹ Ifølge Andresen har Celsus oppfattet denne identifikasjon av *logos* og *nomos* med Kristus som en trussel mot

¹⁸⁴ Jf *Staten* 534A og 508B

¹⁸⁵ Johansen (1985) 31

¹⁸⁶ Friis Johansen skriver at Celsus har lånt mye av sin terminologi, men samtidig røper en viss selvstendighet. Han har ”med et dygtig grep” forkortet mellomplatonikerens Albinus lære ”ned til det centrale”. Johansen (1985) 31

¹⁸⁷ Jacobsen (2004) 30

¹⁸⁸ Andresen (1955) 369ff

¹⁸⁹ 1. Apologi 5. Norsk oversettelse ved Jostein Garcia de Presno. Se også 59.1-5 og 64.5

¹⁹⁰ Se også 1. Apologi 59.1-5 *Logos* har som vi så i innledningen av denne oppgaven også ”Ord” som en av sine grunnbetydninger.

¹⁹¹ 1. Apol 39. Justin viser her – slik det er vanlig blant greske kirkefedre – til den greske oversettelsen av Det gamle testamente: *Septuaginta*

den greske tanketradisjon. Og for så å tilbakevise denne identifikasjon måtte han i *Alethes lógos* gå inn i den samme historisering av disse begreper, han måtte gå inn i en lineær-historisk tilnærming som i det store og hele er fremmed for platonsk tenkning.¹⁹²

Det ledende tema i Celsus verk mot de kristne er at kristendommen har korrumpert den ærverdige, antikke tradisjon. Denne nye religionen uten tilknytning til tradisjonens logos (lære) er skadelig, og kan bli en trussel mot hele Romerriket, frykter Celsus. Derfor må de kristne kalles tilbake til den gamle religion. Henry Chadwick mener at Celsus – til tross for sine mange sarkasmer mot de kristne – er oppriktig i dette ønsket. Et slikt positivt utgangspunkt er avgjørende for å kunne lese Celsus verk i historisk perspektiv, mener Chadwick.¹⁹³

Alethes lógos er ikke bevart i selvstendig form, men forskerne mener å kunne rekonstruere Celsus tekst ut fra de utførlige sitater derfra hos Origenes. At Origenes etter hvert bestemte seg for heller å kommentere Celsus verk fortløpende gjør det hele enklere for forskerne. Man mener å kunne rekonstruere så mye som tre fjerdedeler av *Alethes lógos*.¹⁹⁴ Følgende oversikt over Celsus verk er gjort av Carl Andresen¹⁹⁵, med kapittelhenvisninger til *Contra Celsum*. Vi tar den med her fordi den samtidig gir oss en lettfattelig oversikt over oppbygningen av Origenes eget verk.

- I.1-13 Fortale
- I.14-27 Den sanne lære (alethes lógos), dens alder og utbredelse samt jøders og kristnes forfalskning av denne.
- I.28-II.79 Jødens tale mot Kristus og de jødekristne

¹⁹² Anders-Christian Jacobsen peker på at motstanden mot Andresens kjente tese om *Alethes lógos* som motskrift til Justin Martyr nettopp går på dette punkt: at Celsus som som platoniker ikke kan hatt plass for noen som helst form for lineær historietenkning. Denne kritikk ha vært tilbakevist fra M. Frede, som støtter Andresen i at en syklisk historieforståelse ikke utelukker en hver form for (det vi kaller) lineær lesning av historien. Se Jacobsen (2004) 34

¹⁹³ Chadwick (1980) xxi

¹⁹⁴ Quasten (1964) 52 og Chadwick (1980) xxii

¹⁹⁵ Andresen (1955) 32-33. Jeg har oversatt Anders-Christian Jacobsens versjon av oppsettet, uten å ta med de endringer han foreslår i bok 5.

- III-IV Striden mellom jødene og de kristne er meningsløs, fordi den har oppstått på grunn av de kristnes opprørsånd (III) og fordi ingen gud eller gudesønn stiger ned på jorden (IV).
- V.1-VII.61 Derimot kommer det engler og demoner fra himmelen. I forhold til disse engler og demoner har jødene ingen forrang (V.2-V.41). Langt mindre har de kristne noen forrang, fordi de ikke har noe selvstendig utgangspunkt og opprinnelse (V.33-V.65b). Deres lære er i hovedsak uselvstendig og lånt (VI.2-VII.58).
- VII.62-VIII Avvisning av de kristnes sentrale læresetninger, hvor dyrkelsen av gudene og demonene avvises.

4.2 Bakgrunnen for Origenes ”Contra Celsum”

Origenes skrift har en langt sikrere datering enn *Alethes lógos*.¹⁹⁶ Her bygger man i stor grad på Eusebius, som i sin *Kirkehistorie* skriver at *Contra Celsum* ble til i Phillip Araberens regjeringstid.¹⁹⁷ Det vil si etter år 245. Origenes selv skriver at kirken har hatt en lang periode uten forfølgelser, men at denne snart kan ta slutt fordi et opprør er under opptrapping og det er stor fare for at de kristne igjen får skylden fordi de nekter å dyrke rikets guder.¹⁹⁸ Derfor antar man at Origenes skriver *Contra Celsum* kort tid før den decisive forfølgelsens begynnelse i år 250. Man er stort sett enige om at *Contra Celsum* ble forfattet mellom 245 og 249 e. Kr.¹⁹⁹, mens noen mener man dertil kan presisere denne datering til årene mellom 247 og 249. Skriftet er forfattet under Origenes levetid i Caesarea, da Origenes var over 60 år.

Mye hadde skjedd på de vel 70 år som var gått siden Celsus skrev sitt angrepsskrift mot de kristne. Ikke minst hadde kristendommen fått langt større fotfeste blant intellektuelle og lærde i Romerriket. *Contra Celsum* er det første virkelig omfattende svar fra kristent hold mot anklagene som ble rettet mot deres tro og religiøse praksis. Skriftet er det bredest anlagte av oldkirkens apologetiske skrifter. Jaroslav Pelikan karakteriserer det slik: ”Origenes’s treatise

¹⁹⁶ Jacobsen (2004) 45

¹⁹⁷ VI.34-36

¹⁹⁸ III.15

¹⁹⁹ Chadwick (1980) xiv-xv og Jacobsen (2004) 45

has the advantage over most other early Christian apologetics of managing to touch on almost all the salient points of doctrine and ethics.”²⁰⁰

I forordet til *Contra Celsus* beskriver Origenes selv hva som fikk ham til å ta fatt på den apologetiske oppgaven. Det var hans mesen, Ambrosius, som hadde bedt ham svare på Celsus falske anklager mot de kristne. Origenes åpner med å vise til Kristus som selv tidde da man førte falsk klagemål mot ham. Det samme burde også vi kristne gjøre, sier Origenes, og det skriftet han har utformet (forordet er skrevet til sist) vil kunne svekke kraften i det kristne vitnesbyrde.²⁰¹ Dette er en underlig redegjørelse for en som nettopp har forfattet 8 ordrike bøker mot Celsus. Dersom det likevel ligger en oppriktig holdning til grunn for denne retorikken, kan man spørre seg hva det var som fikk ham til å skrive. Det ser ut til at den intellektuelle utfordringen fra Celsus ble mer enn han kunne motstå. Han sier selv at han vil ta på seg oppgaven og følge apostelen Paulus oppfordring: ”Pass på at ingen får fanget dere med visdomslære og tomt bedrag som hviler på menneskers tradisjoner og stammer fra grunnkreftene i verden, ikke fra Kristus.”²⁰²

Når Ambrosius ba Origenes svare på anklagene fra et 70 år gammelt skrift kan dette, som Henri Crouzel har påpekt, tyde på at det fantes en oppblomstring av Celsus argumenter mot de kristne i samtiden.²⁰³

4.3 Celsus idé om den ærverdige tradisjon – Origenes svar

Som vi sa i innledningen til dette kapitlet, måtte den kristne historiefremstillingen konkurrere mot den gamle. Det er nettopp denne konfrontasjon vi står overfor i *Contra Celsus*. Det er vanskelig å behandle Celsus anklager – og Origenes svar på dem – på en systematisk måte. Dette fordi Origenes selv kommenterer dem så pass usystematisk og ofte vender tilbake til enkeltpunkter for å drøfte dem nærmere i kontekst med nærliggende tema. Vi skal her gjøre et forsøk på å presentere Celsus kritikk suksessivt etter de kapittelinndelinger Origenes selv gir

²⁰⁰ Pelikan (1988) 183

²⁰¹ Origenes sier han har liten tro på de kristne som blir svekket i troen av Celsus tomme anklager.

²⁰² Koll. 2: 8

²⁰³ Crouzel i Di Berardino & Studer (1997) 176

oss, men vi vil samtidig organisere dem etter det vi anser som en indre logikk i Origenes teologiske helhetstenkning. I Henry Chadwicks engelske oversettelse av *Contra Celsum* er sitatene fra Celsus oppført i kursiv. I de følgende kapitler følges samme praksis.

Bok I av *Contra Celsum* åpner slik:

Celsus' first main point in his desire to attack Christianity is that the Christians secretly make associations with one another contrary to the laws, because *societies which are public are allowed by the laws, but secret societies are illegal*. [...] As he talks much of the *common law* saying that *the associations of the Christians violate this*, I have to make this reply.

Celsus kritiserte de kristne for å trekke seg tilbake fra samfunnet og danne egne lover. Trolig er denne bekymringen representativ for en økende frykt på 100-tallet for at kristendommen ville destabilisere enheten i Romerriket.²⁰⁴ Slik Celsus så det, var de kristne revolusjonære fordi de ikke var lydige overfor statens ærverdige tradisjoner:

*In fact, the practices done by each nation are right when they are done in the way that pleases the overseers; and it is impious to abandon the customs which have existed in each locality from the beginning.*²⁰⁵

Origenes reagerer kraftig på dette knefallet for gammel lovgivning: "This is monstrous and to a large extent does away with the providence of the supreme God."²⁰⁶ Origenes motargument er at en lov ikke kan anses som rettferdig bare ut fra det faktum at den er gammel, og han fremsetter en rekke eksempler som illustrerer "the logical consequence of Celsus' opinion". Hvordan kan det være ufromt å bryte med persernes lov som tillater mødre å gifte seg med sine sønner og fedre å gifte seg med sine døtre, spør Origenes. Og enda mer: hvordan kan man la være å bryte med libyernes lov som tillater ofring av små barn til Kronos? Origenes sier at filosofene, med Sokrates i spissen, har gitt oss et forbilde i det å bryte umoralske lover. I følge Daniélou bygger Origenes her på en bred tradisjon i gresk filosofi. Origenes viser til både Cicero og Sofokles som autoriteter for at den naturlige lov står over tradisjonens skikker. Hvis

²⁰⁴ Se Riemer Roukema i McGuckin (2004) 141

²⁰⁵ *Contra Celsum* V.25, 15-19

²⁰⁶ *Contra Celsum* V.26

Celsus har rett, kan det kreves lydighet mot enhver lov med begrunnelse i at den er for eldre tradisjon å regne. Konsekvensen av dette blir, i følge Origenes, en relativistisk etikk²⁰⁷:

According to his view piety will not be divine by nature, but a matter of arbitrary arrangement and opinion. [...]

If piety and holiness are reckoned to be relative, so that one and the same thing is pious and impious under different conditions and laws, consider whether we should not logically reckon self-control also as relative, and courage, intelligence, knowledge, and other virtues. Nothing could be more absurd than this.²⁰⁸

Her knytter Origenes an til stoikernes begrep om *naturlig lov*, som han sammenholder med Paulus lære om loven som er skrevet i alle menneskers hjerter.²⁰⁹ Origenes tar i bruk den stoiske distinksjonen mellom byers nedskrevne lover og den naturlige lov, hvor den første er å betrakte som menneskelig forordning, mens den andre er guddommelig:

Now there are two kinds of law for our consideration. The one is the ultimate law of nature, which is probably derived from God, and the other the written code of cities. Where the written law does not contradict the law of God it is good that the citizens should not be troubled by the introduction of strange laws. But where the law of nature, that is of God, enjoins precepts contradictory to the written laws, consider whether reason does not compel a man to dismiss the written code and the intention of the lawgivers far from his mind, and to devote himself to the divine Lawgiver and to choose to live according to His word [Logos], even if in doing this he must endure danger and countless troubles and death and shame.²¹⁰

Merk at han her setter likhetstegn mellom Guds lov og den naturlige lov: "But where the law of nature, that is of God [...]" Anknytningen til stoikerne er typisk for Origenes metode gjennom hele *Contra Celsum*. Han knytter an til debattene mellom de ulike skoleretninger av gresk filosofi i hellenismen – ikke minst gjenfinner vi mye av det faste arsenalet av

²⁰⁷ Stoikerne hadde advart mot en tenkning hvor dydene blir relative. De står i et indre relasjonsforhold, men er også sanne hver for seg.

²⁰⁸ *Contra Celsum* V.27 og 28

²⁰⁹ Rom. 2:15

²¹⁰ *Contra Celsum* V.37, 1-10

argumenter i debattene mellom Akademiet (Platons etterfølgere) og stoikerne.²¹¹ I de tilfeller hvor Celsus står nærmest Akademiets tilhengere griper Origenes til stoikernes tradisjonelle motargumenter, og motsatt når Celsus følger stoikerne, da svarer Origenes med argumenter og formuleringer hentet fra Akademiets filosofer.

”Even if in doing this he must endure danger and countless troubles ...”, skriver Origenes. Og det var nettopp dette som ble følgen for mange av de tidligste kristne som valgte å bryte med statens lover – forfølgelse og martyrium. Origenes var radikal i sine råd til kristne om hva man kunne ta del i av statlige plikter – til og med mer radikal enn den samtidige Tertullian (ca. 160 – ca. 225). På Celsus oppfordring om å tjene i keiserens hær, var Origenes helt avvisende – de kristne har en høyere plikt å følge. I og med kristendommens markante kamp for å kunne leve på siden av den totalitære, pagane statens altomfattende krav om lojalitet – politisk så vel som religiøst – mener Jean Daniélou at vi her står overfor en radikalt ny idé: ”It thus introduces a real novelty – a religion existing independently of the State”.²¹² Anklagene fra Celsus driver altså Origenes til å definere tydeligere kristendommens karakteristika, til å definere kristendommen som konkret, historisk virkelighet. Kirken representerer noe universelt menneskelig som overgår det nasjonale, og dens etikk er i sin grunnleggende struktur felles for alle mennesker.

Det er et helt motsatt syn vi møter hos Celsus. I et lengre sitat fra bok V.34 ramser han opp de ulike nasjoner og kulturers motstridende skikker og lover, og søker så å sammenholde dette etiske mangfoldet ved hjelp av en anerkjent autoritet: ”Pindar seems to me to have been right when he said that custom is king of all.”²¹³ Fordi de kristne ikke underordner seg noen av de gamle *nomoi* kan de heller ikke hente sin autoritet fra noen av historiens ærverdige tradisjoner, i følge Celsus. Origenes skriver:

From these facts the argument seems to Celsus to lead to the conclusion that all men ought to live according to their traditional customs and should not be criticized for this; but that the Christians have forsaken their traditional laws and are not one individual nation like the Jews they are to be criticized for agreeing with the teachings of Jesus.²¹⁴

²¹¹ Chadwick (1980) x

²¹² Daniélou (1955) 115

²¹³ Chadwicks oversettelse viser her til Pindars *frag.* 152

²¹⁴ *Contra Celsum* V.35

Vi skal merke oss at Origenes ikke avviser sitatet fra Pindar, men søker å gi det en ny tolkningsramme:

We Christians, then, recognize that the law is by nature king of all when it is the same as the law of God; and we try to live in accordance with it, having declared our renunciation of the laws which are no laws.²¹⁵

For Origenes er altså de menneskelige lover og forordninger (jf den stoiske distinksjonen) sanne når de ikke strider mot den naturlige lov. Origenes knytter denne til den åpenbarte lov og evangeliets lov, og de to samstemmer alltid fordi Logos er kilden til dem begge. For Origenes er Ordet (skriftordet) Logos selv, og vi skal nedenfor se at han også viderefører Justin Martyrs tanke om *logos spermatikos* (den utsådde logos) som er gitt alle mennesker. Det er denne logos som gjør at også hedningene kan utforme rettferdige og sanne lover.

4.4 Forsvar for jødernes visdomstradisjon

Bak Celsus bekymring over at de kristne bryter med de tradisjonelle lover ligger en bestemt forestilling om sannhet, den samme grunnoppfatning som også ligger til grunn for den mer omfattende historiske diskusjonen i *Contra Celsum*. I antikken var det et innarbeidet prinsipp at ingenting kan være både nytt og sant – det sanne og ekte er det som er av gammelt opphav, det som er overlevert fra begynnelsen av.²¹⁶ Celsus hovedmål er å slå ben under kristendommens troverdighet ved å vise at den mangler en slik eldre historisk tilknytning. I dette forsøket følger han en dobbel – og delvis motstridende – strategi. Dels vil han vise at de kristne har brutt med det de måtte ha av eldre kulturelt opphav i jødisk tradisjon. Denne kritikken som er rettet mot de jødekristne finner vi utbrodert i bok II. For å få frem dette første poenget lanserer Celsus en (etter alt å dømme) fiktiv jøde²¹⁷, som skal vise leserne at jødene selv avviser den nye sekten som kristendommen er. Den fiktive jødens anklagepunkter er at

²¹⁵ *Contra Celsum* V.40

²¹⁶ Se Droge (1989) vii

²¹⁷ Celsus lanserte denne jødiske figuren allerede i bok I.28

de kristne har forlatt deres fedres lov, at de har vendt seg til et annet navn (Kristus), og til et annet liv (som ikke følger jødisk codex).²¹⁸ Den andre delen av Celsus strategi går ut på å vise at kristendommen og dens lære også er en nykomling på den kulturelle arena, i forhold til de tradisjoner som den greske kultur hviler på. Vi skal begynne med dette poenget hos Celsus, og vende tilbake til den fiktive jødens anklager nedenfor.

Grunntanken hos Celsus er her at det finnes en opprinnelig lære eller logos (*arkaios logos*) som har blitt overlevert fra de tidligste kulturer av. Det overraskende er at Celsus ikke regner jødene blant de kulturer som har fått overlevert denne logos. Origenes reagerer heftig på denne ignorering, og mener den er en bevisst taktikk fra Celsus side for å ramme kristendommen så vidt som denne har sin opprinnelse i jødisk tradisjon – en taktikk Origenes omtaler som ”ufilosofisk”.²¹⁹ Origenes forsvar for kristendommens troverdighet og sannhet arter seg tilsvarende som et forsvar for den jødiske visdommens alder.

Hear Celsus' words: *There is an ancient doctrine [arkaios logos] which has existed from the beginning, which has always been maintained by the wisest nations and cities and wise men. And he would not speak of the Jews as being a very wise nation on a par with the Egyptians, Assyrians, Indians, Persians, Odrysians, Samothracians, and Eleusians.*²²⁰

Origenes kjenner gresk kultur godt nok til å vite at denne underkjennelsen av jødene også er et brudd med de greske filosofenes utsagn om saken. Det fantes en forestilling i gresk tenkning – selv blant Platons etterfølgere – om en fremmed visdom, en visdom utenfra, som kunne gjenfinnes selv hos barbarene. Kanskje kjente Origenes denne forestilling allerede fra sin lærer Ammonius Sakkas. I alle tilfeller fant han den hos Numenius av Apamea²²¹, en platonisk eller nypytagoreisk filosof som Origenes satte høyt i flere henseender²²² – Porfyrius skriver at Origenes kjente Numenius skrifter svært godt.²²³ Hans første respons til Celsus i diskusjonen om jødenes alder eller primat knytter seg nettopp til Numenius autoritet:

²¹⁸ Jf Pilgaard (2004) 89

²¹⁹ *Contra Celsum* IV.41

²²⁰ *Contra Celsum* I.14

²²¹ Ca. 150 e. Kr.

²²² Trigg (1983) 69

²²³ Se Droge (1989) 158

How much better than Celus is Numenius the Pythagorean ... In the first book of his work *On the Good* where he speaks of the nations that believe God to be incorporeal, he also included the Jews among them, and did not hesitate to quote the sayings of the prophets in his book and to give them an allegorical interpretation. It is also said that Hermippus in his first book on 'Lawgivers' related that Pythagoras brought his philosophy to the Greeks from the Jews.²²⁴

Med *profetene og jødenes skrifter* sikter Origenes fremfor alt til Mosebøkene, som han regner som forfattet av Moses selv, jødenes store lovgiver. Arthur Droge knytter an til den anerkjente hypotesen om at Celsus forfattet sin *Alethes logos* som reaksjon mot Justins skrifter, og mener ut fra denne at Celsus var godt kjent med Justins *mimesis-argument*, hvor den greske filosofi vurderes som en svak kopi av Moses og profetenes lære.²²⁵ Droge påpeker at Celsus ikke finner Justins argument absurd i seg selv, men aksepterer selve metoden i argumentet som legitim. Dette viser hvor innarbeidet det Mortley kaller *felleskultur-teorien* var i samtiden – tanken om at alle kulturer går tilbake på én urgammel kultur.²²⁶ Celsus godtar altså logikken i *mimesis-argumentet*, men reverserer suksessen i det: det er i følge ham jødenes skrifter som er imitasjoner av Platon og filosofene, og ikke omvendt. Hans anklage mot de kristne er ikke at de har lånt fra denne tradisjon, men *måten* det har blitt gjort på. De kristne har misforstått og korrumpert filosofenes lære.²²⁷ Celsus argumentasjon er i så måte et speilvendt bilde av Justins karakteristikk av filosofene. Men det kan sies at Celsus er mindre raus med å påpeke sannheter hos motparten enn hans kristne forløper var. "In Justin the argument has no anti-Hellenic edge", sier Henry Chadwick. Justins versjon av "the dependence theme" er, i følge Chadwick, uten triumfalisme. Justin ser det snarere som en bragd at Platon var så begavet at han ut fra noen få hint i Mosebøkene klarte å utforme sin lære om den guddommelige triade (som en parallell til treenighetslæren).²²⁸

Origenes respons til Celsus er et forsøk på å underbygge (og utvide) Justins versjon av *mimesis-argumentet*. Allerede i bok I.18 skriver han: "He [Moses] was far superior to your wise poets and philosophers". I bok IV oppsummerer han sin kritikk av Celsus verk med

²²⁴ *Contra Celsum* I.15

²²⁵ Droge (1989) 76

²²⁶ Mortley (1996) 63ff

²²⁷ *Contra Celsum* III.16, IV.21, VI.7, VII.58

²²⁸ Chadwick (1984 / 1966) 15

følgende spissformulering: ”All he has done is the consequence of one mistake: he failed to notice the evidence of Moses’ antiquity”.²²⁹ Når Celsus anklager jødene for å være ulærde og for å dikte opp historier, svarer Origenes:

In these remarks the well-read and learned Celsus, who accuses both Jews and Christians of ignorance and want of education, clearly shows how accurate was his knowledge of the dates of each writer, Greek and barbarian. He really imagines that *Hesiod and thousands of others* whom he calls *inspired* were earlier than Moses and his writings, Moses, who is proved to have lived long before the Trojan war. It was not, therefore, the Jews who *composed a most improbable and crude story* about the man born on earth, but the men who according to Celsus were *inspired, Hesiod and his thousands of others*, who had never learnt or heard of the far older and more sacred traditions to be found in Palestine [...]²³⁰

Origenes argumenterer altså – I likhet med Justin før seg – for at Moses er eldre enn Hesiod, noe som forøvrig stemmer med våre moderne håndbøker.

I bok I bruker Origenes andre kildehenvisninger som bekrefter den jødiske tradisjonens tidlige opprinnelse – den jødiske historieskriver, Josefus, og kristne Tatian den yngre:

[...] and yet he [Celsus] does not reckon the Jews worth including among the Egyptians, Phoenicians, and Greeks which testify to their antiquity [...]
For anyone interested can read what has been written by Flavius Josephus in two books on the antiquity of the Jews [...]
There is also in circulation the ‘Address to the Greeks’ of Tatian the younger, who with great learning quotes historians who have written about the antiquity of the Jews and of Moses. Therefore Celsus seems to have said these things not because they are true but out of mere perversity, with a view to impugning the origin of Christianity which depended on the Jews.²³¹

²²⁹ *Contra Celsum* IV.21

²³⁰ *Contra Celsum* IV.36

²³¹ *Contra Celsum* I.15 og 16

Diskusjonen om den jødiske tradisjonens alder var innarbeidet i antikken, lenge før Justins skrifter. Justin knytter altså an til et velkjent debatttema her. Som blant andre Aage Pilgaard har påpekt, fantes det en nedlatende holdning i den gresk-romerske verden overfor jødene og deres livsstil. Og denne holdning ble imøtegått av de jødiske lærde selv, de jødiske apologeter – deriblant Josefus med hans skrift *Contra Apionem* (som hadde undertittelen ”Om jødenes ærverdige alder”). Pilgaard skriver: ”Den jødiske apologetikk fremførte et helt arsenal af argumenter, der skulle overbevise deres græsk-romerske omverden om, at jødisk lov, filosofi og religion var langt ældre end den græske, og at f.eks. Platon var afhængig av Moses.” Det er dette arsenal av argumenter både Justin og Origenes knytter an til.

Arthur Droge skriver at Origenes fremhever tanken om Moses historiske og filosofiske forrang like tydelig som hans forløpere Justin, Tatian, Theophilus og Clemens, men at Origenes virker sedat i sine metodiske tilnærminger.²³² ”For one thing, he devotes almost no attention to detailed chronological arguments. For another, he is no ‘orientalist’; he knows nothing of the writings of Manetho, Berossus, or any of the other ‘oriental historians’ except Philo of Byblus.” Origenes henviser bare til de autoriteter som den jødiske historikeren Josefus siterte, foruten Flegon og Filos verk om *Fønikisk historie*, i følge Droge. For sine få kronologiske bevisføringer refererer Origenes eksplisitt til Josefus *Contra Apionem* og Tatian den yngres *Oratio ad Graecos*.²³³

Origenes synes altså å mene at Celsus må ha kjent til flere av historikerne som har skrevet om Moses tidlige virke, men at han skjuler dette for å styrke anklagen mot kristendommen. Selve referansen til platoniske Numenius er interessant av flere grunner. Arthur Droge har vist at sentrale mellomplatonikere som Attikus²³⁴ bare beskjefteget seg med de greske forløpere for Platons filosofi: Thales, Solon, Lykurgus osv. Droge understreker at andre imidlertid var mer villige til å tilkjenne de orientalske kilder for Platons visdom: Apuleius²³⁵ skriver om hvordan Platon etter Sokrates død studerte pytagoreisk tenkning og reiste til Egypt med det mål for øye å dra videre østover for å møte Østens vismenn og inderne.²³⁶ Et annet sted forteller Apuleius at Pytagoras selv ble opplært av østlige vismenn og Zarathustra, kaldeere

²³² Droge 1989, s. 157

²³³ Droge 1989, s. 158

²³⁴ Ca 175 e.Kr.

²³⁵ Midten av 100-tallet e.Kr.

²³⁶ Droge viser her til skriftet *De Platone* 1.3 (Ed. Thomas, p. 84)

og brahmaister.²³⁷ Denne sammenkobling av platonisk filosofi og orientalske kilder kommer likevel tydeligst til uttrykk hos Numenius, og Origenes henvisning til ham viser, i følge Droge, at Origenes i sin historiefilosofi var sterkere knyttet til det han karakteriserer som mellomplatonismens mindre ortodokse "left wing".²³⁸ "Yet, while Origen exercises restraint in his use of oriental sources, he takes full advantage of the 'oriental theology' of Numenius of Apamea."²³⁹ Samme henvisning til Numenius hadde allerede spilt en sentral rolle hos Justin Martyr, Tatian og Clemens.

Underlig nok siterer ikke Origenes det kjente utsagnet fra Numenius: "Who is Plato but a Moses speaking Attic Greek?"²⁴⁰ Muligens mente Origenes at Numenius går vel langt her, og at dette utsagnet strider mot hans eget teologiske argument om at Gud også har åpenbart sannheter for grekerne – ikke minst Platon – i kraft av deres deltakelse i logos.

For Origenes blir argumentet for Mose primat et fundament for resten av skriftet, for hans punkt for punkt-tilbakevisning av Celsus. I de to neste bøkene – bok II og III finner vi liten bruk av det historisk-empiriske argumentet for jødisk og kristen visdomstradisjon, men mer av det teologiske argumentet om naturlig åpenbaring, som vi skal utdype nedenfor. I bok IV møter vi imidlertid en utførlig bruk av det historiske argumentet, idet Origenes mer detaljert tilbakeviser Celsus anklager om plagiat i de kristnes hellige skrifter, Det gamle testamente. Nå er det mangelen på originalitet i den kristne teologien som er anklagepunktet fra Celsus:

After this he wants to make out that we have nothing either remarkable or original to say about *the flood or conflagration*, and furthermore that it is because we have *misunderstood what is said by the Greeks or barbarians about these matters* that we have believed the accounts of them in our scriptures [...]

Origenes svarer:

We will reply to this that for some unknown reason, although Celsus has read widely and shows that he knows many stories, he failed to give attention to the antiquity of Moses,

²³⁷ Droge viser til skriftet *Florida* 15 (ed. Hermann, vol. vi, p. 202)

²³⁸ Droge (1989) 158

²³⁹ Droge (1989) 158

²⁴⁰ Dette utsagnet er bevart via Clemens av Alexandrias skrifter

who is related by certain Greek writers to have lived in the time of Inachus the son of Phoroneus. He is also admitted by Egyptians to be of great antiquity, and also by those who compiled Phoenician history. Anyone interested may read the two books of Flavius Josephus on the Antiquity of the Jews, that we may know how Moses was more ancient than those who said that at long intervals of time there are floods and conflagrations in the world.²⁴¹

It is enough to merely to remark that Moses and some of the prophets, being men of great antiquity, did not receive from others the idea of the world-conflagration. The truth is rather, if we may pay regard to the matter of their dates, that others misunderstood them and failed to reproduce accurately what they said, and invented the notion that identical occurrences happen periodically [...]²⁴²

De greske forfatterne Origenes viser til i den første del av dette sitatet er trolig Ptolemeus av Mendes og Apion, som hadde kalkulert at Moses var en samtidig av Inachus, den første konge av Argos.²⁴³ Origenes kan ha lest deres verker, mener Droge, men tror det er mer sannsynlig at han kjenner dem indirekte gjennom Tatian eller Clemens.²⁴⁴ Dernest viser han til Josefus verk *Contra Apionem*, som Origenes kjenner under et annet navn. Svaret tilbake til Celsus er altså at likheten mellom hebreernes skrifter og det som er sagt av ”grekerne og barbarerne” ikke skyldes de førstes avhengighet av de andre. Saken forholder seg omvendt. Dette blir enda skarpere uttrykt noen avsnitt nedenfor (4, 21), hvor han svarer på Celsus anklage om at også fortellingene om tårnet i Babel og ødeleggelsen av Sodoma og Gomorra er plagiat:

He thinks, however, that *Moses who wrote about the tower* and the confusion of languages *corrupted the story about the Sons of Aloeus when he composed the narrative about the tower*. I reply that no one before Homer, I think, tells the story of the sons of Aloeus; whereas I am convinced that the story about the tower recorded by Moses is much earlier than Homer and even than the invention of the Greek alphabet.²⁴⁵

²⁴¹ *Contra Celsum* IV.11

²⁴² *Contra Celsum* IV.12

²⁴³ Droge 1989, s. 159

²⁴⁴ Tatians *Oratio* 38.1 og Clemens *Stromateis* 1.101.5.

²⁴⁵ *Contra Celsum* IV.21

Det siste poenget gjentas i bok VI når Origenes svarer på Celsus påstand om at Moses misforstod Platons tale om det høyeste gode:

Much is to be found in Moses and the prophets, who are not only earlier than Plato but also than Homer and the discovery of writing among the Greeks, which is worthy of the grace of God given to them and is filled with profound meaning. They did not say these things, as Celsus thinks, *because they misunderstood Plato*. How could they learn from a man who had not yet been born?²⁴⁶

Ifølge Origenes er altså Moses eldre enn både Homer, Hesiod og Platon. I denne avvisning av Platons historiske betydning for jødene og de kristnes hellige tekster, er Origenes varsom med å si noe direkte imot Platons lære, – som han anser som den fremste tenker innenfor gresk filosofisk tradisjon.

Tanken i Mortleys anvendelse av *The Common Culture Theory* var, som vi husker, at enheten i hellenistisk tankeliv henger sammen med en storstilt utveksling mellom kulturene, mellom arvtakerne etter de gamle, ærverdige tanketradisjoner.²⁴⁷ Origenes knytter an til en slik tenkning som altså allerede var etablert av greske og jødiske historikere, og søker å vise at jødene og deres skrifter er blant de eldste deltakere i denne storstilte utveksling mellom kulturene. Ettersom tanken om Moses tidlige opprinnelse er så viktig for Origenes, er det underlig at han ikke søker å underbygge denne tanke med kronologiske bevis. Droge peker på at slike detaljerte kronologier allerede var etablert av kristne forfattere som Tatian, Theofilus og Clemens, samt av jødiske Josefus; og at Origenes derfor ikke så det som nødvendig å gjenta disse. Han forutsetter med andre ord en viss kjennskap til disse kildene hos leseren.²⁴⁸

I bok VI søker Celsus å vise at den distinksjon mellom Guds visdom og menneskenes visdom som de kristne gjør med henvisning til apostelen Paulus, er en gammel gresk innsikt. Han viser til både Heraklit og Platon for å underbygge denne påstanden.²⁴⁹ Som svar siterer

²⁴⁶ *Contra Celsum* VI.7

²⁴⁷ Mortley (1996) 122

²⁴⁸ Droge (1989) 161

²⁴⁹ Se *Contra Celsum* VI.12 Henvisningene er fra Heraklits *fragg.* 78-9 og Platons *Apol.* 20D

Origenes først fra et av Platons brev²⁵⁰, for å vise at Celsus har tolket ham feil, deretter skriver han:

It is true that this opinion is ancient; but it is not true, as Celsus thinks, that *the antiquity of this distinction goes back to Heraclitus and Plato*. Before their time the prophets had distinguished between the two kinds of wisdom [...] ²⁵¹

He did not see that right from the beginning our wise men were educated in the learning of foreign peoples – Moses in all the wisdom of the Egyptians, and Daniel, Ananias, Azarias, and Misael, in the writings of the Assyrians [...] ²⁵²

He does not see that men far earlier than Plato prayed: ‘Lord, my heart would not have been uplifted, nor mine eyes lofty; neither would I have gone into great matters nor things too wonderful for me [...]’ ²⁵³

Svært interessant er det at Origenes noen avsnitt nedenfor mener at grekerne også må ha hentet deres lære om en usynlig verden fra jødene:

I do not doubt that Plato learnt the words of the *Phaedrus* from some Hebrews and that, as some writers have said, it was after studying the sayings of the prophets that he wrote the passage where he says ‘*No earthly poet either has sung or will sing of the region above the heavens as it deserves*’, and the following passage in which this also occurs: ‘*Ultimate being, colourless, formless, and impalpable, visible only to the mind that is guide of the soul, round which is the species of true knowledge, lives in this place*’. ²⁵⁴

Forfatterne Origenes henviser til her er, ifølge Chadwick, trolig Josefus, men muligens også Justin og Clemens. ²⁵⁵ Origenes sier ikke eksplisitt hvilket skrift i Det gamle testamente han mener Platon må ha lært fra, men det er en viss mulighet for at han har Exodus 25: 40 i tankene, hvor Moses får stige opp til Gud på fjellet og blir vist et himmelsk forbilde for det tabernakel Israelsfolket skulle bygge. Dette stedet har nemlig en viss betydning for senere

²⁵⁰ Platons 6. brev (*Ep.* VI, 322D)

²⁵¹ *Contra Celsum* VI.13

²⁵² *Contra Celsum* VI.14

²⁵³ *Contra Celsum* VI.15

²⁵⁴ *Contra Celsum* VI.19 Henvisningen til Platon er fra *Phaedrus* 247C

²⁵⁵ Chadwick i fotnoten til hans engelske oversettelse av *Contra Celsum*. Josefus *c. Ap.* II, 36, 256-7; Justin *Apol.* I, 59-60

kristne teologer i den origenistiske tradisjon, så som Dionysius Areopagiten.²⁵⁶ I bok VII vender Origenes tilbake til samme tema:

It has been our object to show that we did not take the idea of the holy land from the Greeks and from Plato. But since the Greeks were more recent, not only than Moses who was of the greatest antiquity, but also than most of the prophets, they made certain statements about the better land either because they misunderstood some sayings which hint obscurely at these truths, or because they read the sacred scriptures and modified them.²⁵⁷

Fra Origenes forsøk på en punkt for punkt-tilbakevisning av Celsus bruk av mimesis-argumentet skal vi også ta med Celsus påstand om at de kristnes begrep om en gudesønn er hentet fra den ærverdige logos-tradisjonen som kulminerer hos grekerne. Vi siterer Celsus kritikk og Origenes svar i samme passasje:

After the words that I quoted he makes the following remark: *But I can tell you how even this idea that they should call him Son of God occurred to them. Men of olden times used to call this world Gods child and demigod on the ground that it originated from Him. Jesus and that child of God are, indeed, very alike.* He imagines that we call him Son of God in imitation of what has been said of the world on the ground that it originated from God and is His son and is God. He was incapable of studying the dates of Moses and the prophets to see that in general the prophets of the Jews prophesied the existence of a Son of God before the Greeks and those whom Celsus calls *men of old times*.²⁵⁸

Igjen viser han til den datering av Moses som bygger på jødisk apologetikk, og viser en veldig iver i å påvise at alle likheter mellom Skriften og andre kulturer eller religioner må ha sitt opphav i den første.

Vi har ikke gjort noen forsøk på å vurdere historisiteten i den jødiske og kristne påstanden om at Platon må ha kjent skriftene etter Moses fra sin reise til Egypt – enten gjennom lesning av greske oversettelser av Mosebøkene eller lærde kommentarer over dem. Som vi har sett er

²⁵⁶ 500-tallet. Se hans skrift *Om de kirkelige hierarkier* 5.2 – Dionysius (1987) 234

²⁵⁷ *Contra Celsum* VII.30

²⁵⁸ *Contra Celsum* VI.47

Josefus den viktigste kilden for Justin, Clemens og Origenes. At Platon gjorde en slik reise til Egypt er bevitnet av flere av hans biografer.²⁵⁹ Henry Chadwick er en av flere historikere som finner påstanden om at Platon leste Moses usannsynlig og absurd: "The bizarre notion is one for which we may find it hardly possible to suppress a pitying smile [...]" Han viser til at tanken møtte motstand allerede blant kirkefedrene, for eksempel hos Augustin i *De Civitate Dei*. Men Chadwick nyanserer sin kritikk ved å si at "our superior smile is a grossly unimaginative anachronism. In the age of the Antonines no one would have thought it a preposterous or contemptible thesis, even if he did not happen to think it probable."²⁶⁰ Noen tiår etter at Chadwick skrev dette kom Martin Bernal's bok *Black Athena* (1987), som langt på vei bekrefter muligheten av tanken om grekernes avhengighet av kulturene fra Afrika og Midtøsten. Boken har vekket stor debatt blant historikere, men til tross for at Bernal avvises på flere enkeltpunkter har debatten vist at hans hovedtese må tas langt mer alvorlig enn det den første motreaksjonen mot *Black Athena* tilsa.²⁶¹

I dette kapitlet har vi først og fremst sett hvordan Origenes gir et svar på Celsus tanke om en *arkaios logos* ut fra kristen logosteologi. Også Origenes tror på en urgammel logos som har vært overlevert gjennom generasjoner, men finner denne overlevering i jødernes hellige skrifter. For ham er Det gamle testamente Guds Ord, Guds Logos. Det er den samme Logos Gud skapte verden ved, den Logos som den skapte verdens orden hviler på, som også taler i hvert ord i den hellige Skrift. I de mange passasjene vi har gjengitt ovenfor fra *Contra Celsum*, hvor Origenes argumenterer for jødene og Moses forrang fremfor gresk kultur, kan det se ut som hans forsvar for kristendommens sannhet står og faller ved dette historiske primatet. Men dette er ikke tilfellet. Vi skal i kap. 4.6 se hvordan dette historiske argumentet går hånd i hånd med det teologiske argumentet om en *logos spermatikos* som også filosofene har del i.

²⁵⁹ Chadwick (1984) viser her til både Cicero (*de Finibus* V.29. 87), Plutark (*de Iside* 10, 354 E), Diogenes Lartius (iii, 6), Filostratus (*Vita Apollonii* i. 2) og Hieronimus (*Ep.* 53. I)

²⁶⁰ Chadwick (1984 / 1966)

²⁶¹ I 1996 kom boken *Black Athena revisited* - Lefkowitz & Rogers (1996)

4.5 Avvisning av jødisk lovtolkning

Origenes forsvarer altså i første omgang jødernes ærverdige alder og tradisjon – dette som en del av kristendommens eget forsvar mot anklagen om at den er en kulturhistorisk nykomling. Neste ledd i forsvaret mot Celsus er så å argumentere troverdig for kristendommens brudd med jødernes religion.

Beskyldningene fra Celsus fiktive jøde (i bok II) avvises av Origenes. Først med konkret henvisning til de jødekristne, ebonittene, som fortsatt følger jødisk lov og skikk. Men mest inngående avviser han anklagene med argumenter om at jødene hadde misforstått deres egne hellige skrifter idet de unnlot å søke lovens dypere, symbolske mening. Med dette hermeneutiske argumentet føres vi direkte inn i den grunnleggende tanke om Guds pedagogikk med menneskeheten, hvor Det gamle testamente ses som et forberedende stadium, som skyggebilder av det som skulle åpenbares klarere i Det nye testamente i og med Kristi komme og den nye pakt. Origenes knytter hyppig an til apostelen Paulus teologi om dette forholdet mellom loven og oppfyllelsen av den, om ”bokstaven som slår i hjel og ånden som gjør levende”.²⁶² Og viser likeså til Paulus som sentral opphavsmann for en allegorisk tolkning av Det gamle testamente.²⁶³

Jødene har oversett den symbolske, åndelige mening i deres egne hellige Skrifter. De har hengt seg opp i den ytre bokstav, som var ment som et slør over tekstens dypere betydning.

Jesu apostler, som alle var jøder lik ham selv, måtte derfor også lære av Jesus hvordan hele Skriften pekte frem mot ham:

He had to tell them what was the true law, and of what heavenly things the Jewish worship was a pattern and shadow. [...] those seremonies were a type, while the ultimate reality was that which the Holy Spirit was to teach them.²⁶⁴

Det nærmest platonske språket han anvender her for å beskrive forholdet mellom bokstaven

²⁶² 2. Kor. 3: 6

²⁶³ *Contra Celsum* II.3

²⁶⁴ *Contra Celsum* II.2

og den åndelige mening i Skriften, har nok sitt bestemte apologetiske sikte. Samtidig finner Origenes forbilder for dette språket i Det nye testamente, i Hebreerbrevet, et skrift han viet en egen kommentar til. Den dypere mening som jødene overså var, får vi vite, Skriftens Logos:

[...]it was the divine Logos and the Son of the God of the universe that spoke in Jesus [...] Therefore we bring the charge against the Jews that they have not believed in Jesus as God, because he had been everywhere witnessed by the prophets as being a great power and a God like the God and Father of the universe. We say that it was to him that the Father gave the command in the Mosaic story of creation when He said, 'Let there be light', and Let there be a firmament' [...] And when the Logos was commanded, he gave everything that the Father enjoined him.²⁶⁵

Men det gjaldt ikke for alle jøder at de ikke forstod skriftens dypere mening: "They were men who manifested a shadow of the heavenly life upon earth [Hebr. 10, 1]."²⁶⁶ Og jødene fastholdt alltid troen på én Gud:

Though Celsus will not agree, the jews do possess some *deeper wisdom*, not only more than the multitude, but also than those who seem to be philosophers, because the philosophers in spite of their impressive philosophical teachings fall down to idols and daemons, while even the lowest Jew looks only to the supreme God. ... Would that they had not sinned and broken the law, both earlier when they killed the prophets and also later when they conspired against Jesus! Otherwise we might have an example of a heavenly city such as even Plato attempted to describe, [...]²⁶⁷

Her blir Origenes nærmest revet med av sine egne ord. For den gamle pakt var nettopp ment å skulle være foreløpig, i følge ham selv. Slik åpenbarer Gud seg gradvis gjennom historiens gang. Vi har sett at kristendommen, i følge Origenes, er oppfyllelsen av de jødiske profetier. I de neste kapitlene skal vi se at han også ser den kristne lære (eller filosofi, som han noen ganger sier) som oppfyllelsen og fullbyrdelsen av grekernes visdomstradisjon.

²⁶⁵ *Contra Celsum* II.9

²⁶⁶ *Contra Celsum* IV.31

²⁶⁷ *Contra Celsum* V.43

4.6 Det teologiske argumentet

”All he has done is the consequence of one mistake: he failed to notice the evidence of Moses’ antiquity”, sier Origenes om Celsus.²⁶⁸ Til tross for denne typen spissformuleringer står og faller ikke alt ved Mose forrang i tid for Origenes. For vi finner hos ham også tanken om en gudgitt sannhet hos grekerne uavhengig av den skriftlige overlevering, en naturlig åpenbaring knyttet til det vi har kalt hans teologiske argument. Også utover Skriften har altså Gud åpenbart seg, for alle mennesker. Dette er grunnlaget for det som måtte finnes av felles filosofisk grunn mellom filosofene og de kristne: ”the fine doctrines which Christianity has in common with the rest of mankind.”²⁶⁹ Flere passasjer tyder også på at han knytter dette til Justins lære om *Logos spermatikos*.

Selve termen *Logos spermatikos* eller den utsådde Logos bruker Justin bare to ganger i sine skrifter – begge ganger i sin 2. *Apologi*. For lettere å se parallellene mellom Justin og Origenes på dette punkt, skal vi sitere begge disse stedene fra apologien:

And those of the Stoic school, since they were honorable at least in their ethical teaching, as were also the poets in some particulars, on account of the seed of logos implanted in every race of men and women, were, we know, hated and put to death, as for instance Heraclitus and others. For, as we intimated, the demons have always effected that all those who ever so little strived to live by logos and to shun vice be hated. And it is not astonishing that the demons are proved to cause those to be much worse hated who lived not by a part only from logos, the Sower [*logos spermatikos*], but by the knowledge and contemplation of the whole logos, who is Christ.²⁷⁰

Tanken om ulike grader av deltakelse i Logos finner vi igjen hos Origenes.²⁷¹ Likeså betoningen av demonenes rolle i forførelsen av menneskene bort fra Logos. I samme skrift fortsetter Justin sitt resonnement:

²⁶⁸ *Contra Celsum* IV.21

²⁶⁹ *Contra Celsum* IV.83

²⁷⁰ 2. *Apol.* 8 Oversettelse fra Justin Martyr (1997) 79

²⁷¹ Se Balas (1975)

And I confess that I both pray and with all my strength strive to be found a Christian; not because the teachings of Plato are different from those of Christ, but because they are not in every respect equal, as neither are those of the others, Stoics, and poets, and historians. For each person spoke well, according to the part present in him of the divine logos, the Sower [*spermatikos theios logos*], whenever he saw what was related to him. But they who contradict themselves on the more important points appear not to have possessed the hidden understanding and the irrefutable knowledge. Therefore, whatever things were rightly said among all people are the property of us Christians. For next to God, we worship and love the Logos who is from the unbegotten and ineffable God, since also He became man for our sake, that becoming a partaker of our sufferings, he might also bring us healing.²⁷²

Origenes sier det aldri så sterkt som Justin – at alt som er sant “tilhører oss kristne” – men han deler nok premisset for dette utsagnet, nemlig tanken om at sannheten er én og dypest sett bare har én kilde. Vi så i kap. 4.4 at Origenes forsvarer og utdyper Justins mimesis-idé, forestillingen om at Platon og grekerne hentet sin tenkning fra jødernes skrifter. I sitatene fra Justin ovenfor ser vi at dette argumentet går sammen med teologien om *Logos spermatikos*. Hvordan forholder dette seg hos Origenes?

For det første finner vi hos ham – slik vi så det i diskusjonen omkring statens lover – en anknytning til tanken om samvittigheten som naturlig lov, slik han finner den i Paulus brev til romerne.²⁷³ ”We do not recommend ourselves but the teacher to whom testimony is borne by the supreme God in many ways, both by the prophecies in the Jewish scriptures and by the self-evident nature of the facts themselves.”²⁷⁴ Mer enn hos Paulus knytter Origenes denne naturlige erkjennelse til menneskets fornuft, som dypest sett er deltakelse i den høyeste Fornuften, Logos.²⁷⁵ Derfor kan han også si: ”Nobody wise would be turned away from what is said by a Christian who has a competent knowledge of Christian doctrine.”²⁷⁶ Fordi sannhet

²⁷² 2. *Apol.* 13 Oversettelse fra Justin Martyr (1997) 84

²⁷³ Rom. 2: 15

²⁷⁴ *Contra Celsum* V.51

²⁷⁵ Crouzel (1989) 161f

²⁷⁶ *Contra Celsum* III.72

bare har én kilde er Origenes også positiv til det beste av filosofien som en form for forberedelse til den kristne visdommen:

But if you will show me teachers who give preparatory teaching in philosophy and train people in philosophical study, I would not dissuade young men from listening to these; but after they had first been trained in a general education and in philosophical thought I would try to lead them on to the exalted height, unknown to the multitude, of the profoundest doctrines of the Christians.²⁷⁷

I Origenes mange avvísninger av Celsus dreier det seg gang på gang om den rette tolkning av Platon og filosofene. Ifølge Origenes er Celsus en slett filosof, noe han oppfatter som mest skjæmmende der Celsus perverterer den lære som er felles for filosofien og kristendommen:

This distinguished fellow, not seeing how many philosophers there are who believe in providence and say that it makes all things on account of the rational beings, destroys as far as he can doctrines which are of value together with Christianity, which in these points agrees with philosophy.²⁷⁸

Origenes viderefører Justins positive syn på den filosofiske tradisjon, ut fra tanken om ulik grad av deltakelse i Logos. Men her overtar han også en viktig distinksjon mellom pagan filosofi og pagan religion. Både Justin og Origenes er helt avvísende til den pagane gudsdyrkelse eller religiøse kult. ”We have some ideas in common with them. But at a more suitable time we will show that the blessed future life will be for those alone who have accepted a pure and untainted worship, uncontaminated by anything created.”²⁷⁹ Distinksjonen mellom filosofi og religiøs kult inngår også midt i deres positive holdning til de beste av filosofene. Som her, hvor Origenes først responderer imøtekommende på et utsagn fra Celsus om Platons negative teologi:

Let us allow then, that *ancient and wise men reveal their meaning to those able to understand it, and also that Plato the son of Ariston points out the truth about the highest good in one of his epistles when in one of his epistles says that the highest good cannot at*

²⁷⁷ *Contra Celsum* III.59

²⁷⁸ *Contra Celsum* IV.81

²⁷⁹ *Contra Celsum* III.81

all be expressed in words, but comes to us by long familiarity and suddenly like a light in the soul kindled by a leaping spark. When we hear this, we also agree that this is well said; for God revealed to them these things and all other truths which they stated rightly. That is why we say that those who have grasped the truth about God, but have not in practice worshipped God in a way worthy of the truth about Him, are subject to the punishments inflicted on sinners.

Han vender altså den positive innsikten hos filosofene mot dem fordi de ikke fulgte den innsikt de var gitt – av Gud – til å tilbe ham rett, som den ene Gud. ”We candidly admit that some Greek philosophers did know God, since ‘God made it plain to them’. But did not glorify him as God or give thanks, but became vain [...]”²⁸⁰ Interessant nok er Origenes positiv til utsagnet fra Platon om erkjennelsen av Gud som en guddommelig gnist i sjelen. Dette leder oss i retning av *logos spermatikos*.

Allerede i fjerde avsnitt av *Contra Celsums* første bok skriver Origenes:

There is therefore nothing amazing about it if the same God has implanted in the souls of all men the truths which He taught through the prophets and the Saviour; He did this that every man might be without excuse at the divine judgement, having the requirement of the law written in his heart.²⁸¹

Når dette utsagnet kommer så pass tidlig i skriftet – før noen av mimesis-argumentene – viser det oss at de to argumentene (det historiske og det teologiske) skal forstås sammen. På sett og vis bærer tanken om den naturlige erkjennelse argumentet om grekernes etterligninger, for uten den gudgitte fornuft kunne de heller ikke forstått Moses og profetene. Det mest interessante i denne passasjen er formuleringen ”implanted in the souls of all men”. Dette gjelder altså ikke bare dem som har mottatt profetenes og Jesu egen undervisning. Riktignok bruker ikke Origenes det greske *sperma* her, men denne termen finnes senere i bok VII:

It [the doctrine of the resurrection] teaches that the tabernacle of the soul, as it is called in the Bible, possesses a seminal principle [logon spermatos].²⁸²

²⁸⁰ *Contra Celsum* IV.30

²⁸¹ *Contra Celsum* I.4

²⁸² *Contra Celsum* VII.32

Origenes bruk av Justin Martyrs term her er vesentlig, og gjør det lettere for oss å anta at han også knytter an til Justins forståelse der hvor selve termen uteblir hos Origenes. Vi finner samme tema uttrykt flere steder utover i *Contra Celsum*. Origenes teologi om Gud og hans Logos som eneste kilde for verdens tilblivelse er fundamentet for denne tenkningen. Denne innebærer at alt som er sant og godt kommer fra ham, til tross for at det i menneskenes liv kan være blandet sammen med ondskap og usannheter.

For nothing good has happened among men without the divine Logos who has visited the souls of those who are able, even if but for a short time, to receive these operations of the divine Logos.²⁸³

[...] the Logos which includes every logos whatsoever of the beings which have been made according to nature.²⁸⁴

Det siste utsagnet viser til samhörigheten mellom Logos og de mange *logoi*, samhörigheten mellom Gud som Fornuften og menneskets fornuft – hvor den siste alltid deltar i den første. Denne teologi gjør at Origenes aldri kan se mennesket (og menneskets søken etter sannhet) som helt autonomt eller løsrevet fra Gud: "For the reason, which originates from the Logos of God, does not allow the rational being to be regarded as entirely alienated from God." Det er i denne kontekst Origenes omstridte lære om alle tings gjenopprettelse også må leses.

Ved siden av Justin Martyr har også Clemens stor betydning for Origenes positive syn på den greske filosofi. R. P. C. Hanson mener imidlertid at man hos Origenes ikke finner igjen Clemens tro på "a tradition of genuine doctrine to be found somewhere in Greek pagan literature".²⁸⁵ Hanson toner også ned tanken om en naturlig erkjennelse hos Origenes, og knytter Origenes syn på sannhet i filosofien tettere opp til mimesis-argumentet. Han mener at Origenes bare anerkjenner som sant det filosofene har mottatt fra jødernes åpenbaring. Passasjene fra Origenes ovenfor og vår påvisning av hans bruk av terminologi som tilsvarer Justins tanke om *logos spermatikos*, tyder snarere på det motsatte: at Origenes tror det finnes genuin erkjennelse av sannheten utenfor Skriften som er åpenbart hedningene i kraft av deres

²⁸³ *Contra Celsum* VI.78

²⁸⁴ *Contra Celsum* V.39

²⁸⁵ Hanson (1954) 157

logos, deres fornuft, som deltar i den høyere Logos selv. Alt tyder på at Droge støtter en slik tolkning.²⁸⁶

4.7 Guddommelig pedagogikk

Argumentasjonen i forhold til spørsmålet om de gamle lovenes ærverdighet er viktig nok i Origenes apologi – hans konfrontering av statens lover med den naturlige lov. Men som Jean Daniélou skriver i sin monografi om Origenes: ”The real question at issue was not so near the surface.”²⁸⁷ Når Celsus sa at statens lover hadde sin verdi i at de var nedlagt fra begynnelsen av, lå det en religiøs eller teologisk tanke til grunn for hans utsagn: Lovene som var overlevert fra begynnelsen av representerte en uforanderlig orden som var gitt av gudene (Celsus kombinerte en betoning av Guds transcendens med gresk-romersk polyteisme).²⁸⁸ Dette er bakgrunnen for hans aversjon mot nye lover og historiske nyvinninger i det hele. Celsus retter sitt angrep mot selve hjertet i den kristne teologi, mot dogmet om inkarnasjonen, idet han spør:

*Is it only now after such a long age that God has remembered to judge the life of men?
Did he not care before?*²⁸⁹

Hvorfor sendte Gud sin sønn så sent i historien?

Celsus spørsmål kommer som en naturlig følge av hans platonske gudsbegrep, med dets sterke betoning av det guddommelige som evig og uforanderlig. Hvis Gud ville frelse menneskene ved å sende sin sønn til verden, hvorfor skulle han ikke gjøre det helt fra begynnelsen av? En slik tilbakeholdenhet fra Guds side er, slik platonikeren Celsus ser det, i

²⁸⁶ Droge (1989)

²⁸⁷ Daniélou (1955) 116

²⁸⁸ Jacobsen (2004) 30

²⁸⁹ *Contra Celsum* IV.7

strid med Gudss overstrømmende godhet og skaperkraft.²⁹⁰ Celsus ser menneskelivet som en avspeiling av evige lovmessigheter, av evige og uforanderlige ideer.

*[...] and the period of mortal life is similar from beginning to end, and it is inevitable that according to the determined cycles the same things always have happened, are now happening, and will happen.*²⁹¹

Og noen avsnitt nedenfor:

*And neither good nor bad can increase among mortals. [...] God has no need to have a new reformation. [...] God does not inflict correction on the world like a man who has built something defectively and created it unskillfully.*²⁹²

Denne sykliske oppfatning av historien som en evig gjentakelse av alle ting var, som Jean Daniélou har sagt det, ”Platonism again in a new guise”.²⁹³ Celsus så på den kristne forestilling om at det skulle kunne inntre forandring i den guddommelige orden som blasfemisk og motstridende. Her må det imidlertid understrekes at Guds uforanderlighet er en like grunnleggende idé i Origenes teologi – både ut fra Det gamle testamentets betoning av Guds enhet og stabilitet, og ut fra den platoniske terminologi han anvender for å beskrive det bibelske gudsbildet. Men hvordan skal Guds uforanderlighet forstås i forhold til inkarnasjonen? I og med usagnene fra Celsus ovenfor, konfronteres Origenes for alvor med ”the problem of history and its significance for Christianity”.²⁹⁴ Hans første reaksjon på Celsus formulering om ”the determined cycles” er interessant: ”If this is true, free will is destroyed”, utbryter han. I likhet med platonismen, forstår også Origenes historien og den synlige verden som en avspeiling av de guddommelige ideer²⁹⁵, men Guds frie skapervilje står ikke i strid med menneskets frie vilje, ifølge Origenes. Allerede her åpner Origenes for tanken

²⁹⁰ Jf. Arthur Lovejoys behandling av dette tema i Platonsk filosofi, med tydelig referanse til nettopp *Timaeus*.

Gud må som Godheten alltid realisere sin godhet ved å virkeliggjøre ideene i konkret skapelse, for eller ville han kunne sies å være sjalu og holde tilbake noe av sin godhet for seg selv. Dette ville innebære at han ikke er fullt og helt God. Lovejoy (1964) 47

²⁹¹ *Contra Celsum* IV.65

²⁹² *Contra Celsum* IV.69

²⁹³ Daniélou (1955) 116

²⁹⁴ Daniélou (1955) 117

²⁹⁵ Crouzel (1989) 90-91

om utvikling i historien.²⁹⁶ Den nærmest spontane reaksjonen fra Origenes antyder at dette er et hjerteanliggend hos ham. Hans mest inngående respons til Celsus på dette punkt er likevel av mer teologisk (kristologisk) art:

However, even if the Son of God, 'the firstborn of all creation', seems to have become man recently, yet he is not in fact new on that account. For the divine scriptures know that he is oldest of all created beings, and that it was to him that God said of the creation of man: 'Let us make man in our image and likeness'.²⁹⁷

Guds sønn ble ikke til da han ble unnfanget i jomfruen og født av henne i Betlehem, understreker Origenes. Han er den samme som Gud talte til i skapelsens morgen, og som Faderen skapte verden ved. Teologien om Kristi preeksistens ligger til grunn for alt Origenes har å si om Logos' åpenbaring i Skriften og historien. Uttrykket "the oldest of all created beings" kan lett oppfattes i retning av at Origenes anså Sønnen som skapt. Det er imidlertid ikke tilfellet. For Origenes er Sønnen den som er født av Faderen²⁹⁸, han er Sønn nettopp ved å være Faderens like i evighet og guddommelighet.²⁹⁹ Derfor kunne 300-tallets antiarianerne vise til Origenes som i sin hebreerbrevskommentar skriver at det aldri var "en tid da Logos ikke var til".³⁰⁰ På andre punkter ble det vanskeligere for senere kirkelærere å knytte an til Origenes, for eksempel når det gjaldt hans tanke om Sønnens subordinasjon under Faderen, som innebærer en ulikhet mellom Faderen og Sønnen utover persondifferansen.³⁰¹

Men hvorfor kom så ikke Kristus før? Origenes svar på dette har tydelige anknytninger til Irenaeus teologi: fordi mennesket måtte forberedes gradvis på et slikt komme. I Irenaeus' kjente tanke om *recapitulatio* (gjenopprettelse) var denne pedagogikken en del av Guds plan med mennesket helt fra begynnelsen av. Mennesket var ment å skulle vokse gradvis nærmere

²⁹⁶ Han skriver i bok IV.76 at Gud skapte mennesket "in need, so that by this very need he has been compelled to discover arts, some for food and others for protection". I følge Arthur Droge er dette første gang i den kristne litteraturen at vi møter en forklaring på sivilisasjonens opprinnelse som ikke tar utgangspunkt i Genesis-fortellingen men i det kjente gresk *topos* om naturens som trussel for mennesket. Droge (1989) 153

²⁹⁷ *Contra Celsum* V.37

²⁹⁸ *Contra Celsum* III.37: "The only begotten divine Logos"

²⁹⁹ *Peri Archon* 1.2 Se Kannengiesser (2004) 74

³⁰⁰ *Com. He.* 1.8

³⁰¹ Se en mer inngående behandling av dette tema hos Daniélou (1955) 261

Gud. Irenaeus skjelner mellom de to begrepene i nøkkelpassasjen fra Genesis 1: 26: ”La oss skape mennesket i vårt *bilde* og til vår *likhet*”. I paradiset var mennesket skapt i Guds bilde, men skulle gjennom etterligning av Gud vokse til hans likhet. I og med fallet ble denne opprinnelige planen forstyrret, og Guds sønn kommer som menneske for å gjennomleve alle stadier av menneskelivet, og slik gjenreise menneskenaturen fra grunnen av og føre den tilbake til Gud. Som den andre Adam skulle han prøves i alt, men skulle bli stående der den første Adam falt. Slik Irenaeus så det, var mennesket fra først av (allerede før fallet) som et barn som skulle vokse og utvikle seg til full modenhet. Gjennom denne idé om *recapitulatio* kommer det derfor inn en tydelig utviklingstanke i den kristne forståelse av menneskehetens historie. Og *recapitulatio* er ikke å forstå som én enkeltteologs visjon. Ifølge Pelikan tyder både det vi har av liturgisk materiale og andre kirkefedres skrifter på at Irenaeus her snarere gjenspeiler ”the mind of the Christian community”.³⁰² Også Origenes tar opp i seg tanken om denne guddommelige pedagogikk, og det særegne for Origenes er den nøkkelrolle denne *paideia* får for hele hans teologiske tenkning.

Origenes ser altså tiden før Jesu komme som en forberedelsestid. Hele Det gamle testamentets historie før inkarnasjonen er en slik forberedelse, en guddommelig pedagogikk – og likeså hele verdenshistorien. I Johanneskommentaren bruker Origenes bildet av såkornet som må ha tid til å modnes før innhøstningen. Han fletter sammen to tekststeder her – ”én sår og en annen høster” og ”løft blikket og se på markene, de står alt hvite mot høst”³⁰³ – og han utlegger dem slik:

Consider whether the sowers may not be Moses and the prophets, because they wrote to instruct us who come at the end of time and announced the coming of Christ. And may may not the reapers be the Apostles, because they received the Lord and saw his glory [Joh. 1: 14] – they understood the mystery hidden from all ages and revealed in these the last times [Koll. 1: 26], and so they reaped the crop produced from those spiritual seeds, the prophecies about him. According to this interpretation, the fields the seed was sown in

³⁰² Pelikan (1971) 144. J. N. D. Kelly kaller tanken om den første og andre Adam for ”the grand theme” i den patristiske frelsesteologi. ”Alle fedrene, uansett skoleretning, viderefører dette motivet.” Han peker dessuten på at Irenaeus henter mønsteret for sin idé om *recapitulatio* hos Justin Martyr. Kelly (1993) 375-76 og 170ff

³⁰³ Joh. 4: 37 og 4: 35

are the books containing the Law and the writings of the prophets. They were not white, because the Lord had not yet come to them.³⁰⁴

Guds plan med menneskeheten fremstilles altså som en vekstprosess. Allerede i Origenes ungdomsskrift, *De principiis*, er denne tanke på plass – og det er Logos selv som leder såmennene:

It was in God's providence that the Holy Spirit should enlighten the ministers of the truth – the prophets and the Apostles – by the Logos, who abode, at the beginning of time, with God [Joh. 1: 2]. His aim was to reveal such mysteries as bore on human affairs, with the intent that if men had the capacity to learn, they should search into them and devote their efforts to acquiring as deep an understanding of the text as possible. They would thus come to know all that God had planned.³⁰⁵

Sønnen, Guds Logos, som er det bilde mennesket ble skapt etter, var også den mennesket gjennom deltakelse skulle utvikle sin likhet til. I den gamle pakt gjør han denne deltakelse mulig ved at han åpenbarer seg skjult under bokstavens slør. Men han gjør også denne etterligning mulig utenfor Skriften. Dette poenget blir tydeligere i *Contra Celsum*, fremprovosert av Celsus spørsmål om hvorfor Guds Sønn kom så sent i historien, og hvorfor bare til jødene i en avkrok av Romerriket:

We observed earlier that it was not as if God had risen up from long slumber when he sent Jesus to the human race; although now, for good reasons, he has accomplished the work of his incarnation, he has always been doing good to mankind. For nothing good has happened among men without the divine Logos who has visited the souls of those who are able, even if but for a short time, to receive these operations of the divine Logos. Moreover though the advent of Jesus was apparently in one corner, it was quite reasonable; since it was necessary that the one prophesied should visit those who had learnt that there was one God, and who were reading His prophets and learning the Christ they preached.³⁰⁶

³⁰⁴ *Comm. Jo.* 13.46

³⁰⁵ *De Princ.* 4.2.8

³⁰⁶ *Contra Celsum* VI.78

Her slår Origenes teologi om Gud som tilværelsens eneste skaperkilde inn. Det finnes, i følge Origenes, intet godt i menneskenes historie som ikke er virket av Gud, det vil si ved hans Logos som er skaperprinsippet og strukturen for skaperverkets fortsatte godhet. I sitatet over synes Origenes igjen å antyde en tanke om *logos spermatikos* når han sier at den guddommelige Logos "visited the souls of those who are able". Denne skikkethet sikter til den forberedelse som Gud selv virker i mennesket, og for den kongelige ankomst som inkarnasjonen er måtte menneskene forberedes grundig. Derfor kom han først til det folket som var forberedt gjennom sin tro på én Gud.

Kristendommens universalitet

Et annet viktig tema aktiveres også i denne diskusjonen omkring inkarnasjonen og forberedelsens pedagogikk. Celsus latterliggjør Skriftens enkle og ufilosofiske språk, og sier at alt de kristne sier er sagt bedre før dem.³⁰⁷ Origenes gir ham langt på vei rett i dette, men snur hele temaet til en kritikk av de greske filosofenes elitistiske tilnærming. De kristne skriftenes "lave" stil gjør dem tilgjengelige for det brede lag av menneskeheten. Origenes sammenligner med Epikets³⁰⁸ stil, som han sier er beundret av vanlige folk, mens Platon bare er tilgjengelig for den lærde elite. Som vanlig understreker Origenes at dette ikke er en kritikk av Platon – han ser snarere den store filosof som ledd i Guds ledelse av historien. Også Sokrates er svært positivt fremstilt hos Origenes. Som Pilgaard har påpekt, er det karakteristisk at i de mange sammenligninger som Origenes gjør mellom Jesus og Sokrates, fremstår den siste aldri som noen negativ figur.³⁰⁹ Det unike med kristendommen, i følge Origenes, er at dens budskap ble formidlet av apostler som var vanlige og for det meste ulærde menn (med unntak av Paulus) – de taler rett frem om sannheten. Men det er ikke nok at et ord er sant og overbevisende – slik også mange av filosofenes ord er – for at det skal ryste menneskets sjel til omvendelse. Apostlenes ord hadde dertil en gudgitt kraft, i følge Origenes, en kraft som filosofene mangler.

At apostlene talte sannheten "like frem" er langt fra dekkende for Origenes oppfatning. Vi har allerede sett dette overfor, at Skriften i følge ham har en dobbelt mening. Den henvender seg

³⁰⁷ *Contra Celsum* VII.58

³⁰⁸ Ca. 55-135 e. Kr.

³⁰⁹ Se Bok I.5.64, II.17.41 og IV.39. Pilgaard (2004) 97

både til ulærde og lærde – ofte i samme setning og samme billedbruk. Skriftens uttrykksform møter leseren der denne er for øyeblikket – dette er et av kjernepunktene i tanken om den guddommelige pedagogikk.³¹⁰ Origenes skriver:

Similarly, the divine nature, which cares not only for those supposed to have been educated in Greek learning but also for the rest of mankind, came down to the level of the ignorant multitude of hearers, that by using the style familiar to them might encourage the mass of common people to listen. After they have once been introduced to Christianity they are easily able to aspire to grasp even deeper truths which are concealed in the Bible. [...] many passages can possess a meaning deeper than that which appears at first sight.³¹¹

Origenes poeng i sin respons på Celsus kritikk av Skriftens lave stil er altså at de kristne skriftene henvender seg til hele menneskeheten. Kristendommen er universell i sitt vesen – det er det som skiller den fra både jødernes religion (det vil si i deres ytre lesning av det gamle testamente) og grekernes filosofi. Collingwood ser denne universelle visjon som et av hovedkjennetegnene ved den kristne historiografien.³¹²

Gudserkjennelse og mystikk

Tanken om guddommelig pedagogikk henger også uløselig sammen med forbindelsen mellom gudsbilde og erkjennelsesteori hos Origenes. Pedagogikken er nødvendig ut fra den avstand som finnes mellom Gud og mennesket. Denne avstand skyldes ikke utelukkende menneskets fall. Både hos Irenaeus og Origenes er avstanden mellom Gud og mennesket en avstand mellom Skaperen og hans skapning, altså en avstand som går forut for fallet. Ikke desto mindre ses den nødvendige gjenopprettelse som uløselig forbundet med Jesu stedfortredende offer for menneskets skyld. Men hos Origenes knyttes tanken om den guddommelige pedagogikken sterkere til forståelsen av menneskets erkjennelse enn hos Irenaeus. Gjenopprettelsen gis også gjennom den rette *gnosis*, den rette kunnskap. Hvordan kan da mennesket som tilhører den skapte, synlige verden erkjenne den guddommelige,

³¹⁰ Crouzel (1989) 106

³¹¹ *Contra Celsum* VII.60

³¹² Collingwood (1949)

usynlige virkelighet? Her får fallet likevel stor betydning for Origenes, for i hans meget originale og mytiske forståelse er det fallet som har gjort menneskene til kroppslige vesener.³¹³ Her er Origenes utleggelse av Adams og Evas fall av stor betydning, den viser oss hans forståelse av ”de to typer syn”, en tanke som er sentral i flere av hans skrifter.³¹⁴ Her fra *Contra Celsum*:

We may point out that in Moses' description of the making of the world he introduces man sometimes as seeing before his transgression and sometimes as not seeing. [...] 'They ate, and the eyes of both of them were opened.' [Gen. 3: 6-7] Their eyes which were opened were those of the senses, which they rightly shut that they might not be distracted or hindered from seeing with the eye of the soul. But it was the eyes of the soul, with which for a time they saw while they rejoiced in God and His paradise, which they closed, I think because of their sin.

Etter fallet er menneskets erkjennelse bundet til det sanselige, og den guddommelige pedagogikken er en kenose eller nedstigning til menneskets erkjennelsesevnen. I Origenes teologi er målet en oppstigning, *anagogé*, tilbake til den åndelige skuen av Logos. Men denne oppstigning begynner varsomt gjennom den guddommelige pedagogikkens bruk av symboler og symbolsk språk. Her spiller alle formene for inkarnasjon (epinoiai) hos Origenes sin rolle, både i Skriftens symbolikk hvor den åndelige mening skjuler seg under den bokstavelige, i inkarnasjonens symbolikk hvor den guddommelige natur skjuler seg i den menneskelige, og i kirken hvor sakramentenes åndelige virkelighet skjuler seg bak de ytre tegn.³¹⁵ Crouzel har beskrevet dette treffende: ”Education through the image is a law of our present condition: it leads fallen man to a kind of contemplation and gets him progressively used to the divine by means of the subdued light that filters through the symbol.”³¹⁶ Hos Origenes er målet samtidig at de mer viderekomne kristne gradvis skal komme bakenfor symbolet, lignelsen eller bildet til den virkelige og åndelige skuen av Logos. Utlegningen ovenfor av Genesis 1 fortsetter slik:

³¹³ Det vil ikke si at Origenes ser den fysiske verden som noe ondt, slik gnostikerne forstod dette fallet, for Origenes understreker skaperverkets essensielle godhet.

³¹⁴ Se eks. *Com. in Joh.* II.10 og X.15

³¹⁵ Jf Balthasar (1979) xii

³¹⁶ Crouzel (1989) 106-107

Therefore, the eye of the soul of any genuine Christian is awake and that of the senses closed. And in proportion to the degree in which the superior eye is awake and the sight of the senses closed, the supreme God and His Son, who is the Logos and Wisdom and the other titles, are comprehended and seen by each man.³¹⁷

Det er Logos som gir mennesket evnen til å se på denne måten.

Origenes' utlegning av Genesis her er egentlig en respons på Celsus' utsagn noen avsnitt tidligere. Der anklager Celsus de kristne for ikke å være opptatt av den åndelige skuen, som han som platoniker holder så høyt. Enten er dette et retorisk grep eller så har han også møtt kristne som fremholder en mer bokstavlig lesning av sine hellige skrifter. Celsus siterer det han anser som det kristne synet på saken:

*Again, too, they will say: 'How are they to know God unless they lay hold of him by sense-perception? How is it possible to have any knowledge except by sense-perception?' He then gives an answer to this question, saying: This utterance is not that of a man or of the soul, but of the flesh. Nevertheless let them listen to me, if so cowardly and carnal a race are able to understand anything. If you shut your eyes to the world of sense and look up with the mind, if you turn away from the flesh and raise the eye of the soul, only so will you see God.*³¹⁸

Hvilket svar gir Origenes på dette? Først fastholder han nødvendigheten av det kroppslige:

”Anyone interested should realize that we need a body for various purposes because we are in a material place, [...]” Men deretter går han over til et resonnement som ligner Celsus tenkning:

But in order to know God we need no body at all. The knowledge of God is not derived from the eye of the body, but from the mind which sees that which is in the image of the Creator and by divine providence has received the power to know God.³¹⁹

Denne tilsynelatende motsetningen hos Origenes balanseres bedre noen avsnitt senere, hvor han søker å forklare hvordan, som han sier, man tolker Kristi lære på en filosofisk måte:

³¹⁷ *Contra Celsum* VII.39

³¹⁸ *Contra Celsum* VII.36

³¹⁹ *Contra Celsum* VII.33

But this we may know that even though men in this life have to begin from the senses and from sensible things when they intend to ascend to the nature of intelligible things, yet they must on no account remain content with sensible things. Nor would they say that it is impossible to have any knowledge of intelligible things except by sense-perception.³²⁰

Her legger Origenes grunnen for en tenkning om forholdet mellom det sanselige / synlige og det oversanselige / usynlige som vi finner igjen hos store kristne tenkere som Augustin og Dionysius Areopagiten, og som fikk stor betydning for middelalderens symboltenkning – nettopp gjennom disse to.³²¹ Et kjennetegn for denne spiritualiteten er betoningen av det sanselige kombinert med en åpenhet for den mystiske erfaring av den åndelige virkelighet.

For å få en enda bedre forståelse av likheten og forskjellen mellom Celsus og Origenes i tenkningen omkring erkjennelsen av det guddommelige skal vi gripe tilbake til passasjen vi siterte i kap. 4.1 om Celsus filosofi. Vi husker at han knytter an til Platons dialog *Staten* med distinksjonen mellom væren og tilblivelse: "Being and becoming are, respectively, intelligible and visible. [...] Thought is concerned with what is intelligible, and sight with what is visible. For Mind knows that which is intelligible, the eye that which is visible." Origenes er ikke uenig i dette, man kan snarere si at han tar opp i seg den platonske tanke om de to verdener, og likeså beskrivelsen av den transcendent Gud som bare kan erkjennes gjennom tanken.³²² Med sin tolkning av de to typer syn i Genesis integrerer Origenes et av de store platonske tema i sin tenkning.³²³ Men hvordan stemmer denne opphøyelse av menneskets intellekt i gudserkjennelsen med Origenes ord ovenfor om at kristendommen er for alle mennesker, ulærd som lærd? Celsus hadde også sitert Platons *Timaeus*:³²⁴ "Now to find the Maker and Father of this universe is difficult, and after finding him it is impossible to declare him to all men."³²⁵ Origenes svar kan kaste noe lys over vårt spørsmål:

³²⁰ *Contra Celsum* VII.37

³²¹ Rorem (1993) 77ff og 167ff

³²² Se *Contra Celsum* VII.38

³²³ Daniélou (1955) 107 Daniélou viser til at dette temaet allerede var integrert hos kristne teologer som Teofilus av Antiokia og Clemens.

³²⁴ *Contra Celsum* VII.42

³²⁵ *Timaeus* 28C

I admit that Plato's statement which he quotes is noble and impressive. But consider whether there is not more regard for the needs of mankind when the divine word introduces the divine Logos, who was in the beginning with God, as becoming flesh, that the Logos, of whom Plato says that after finding him it is impossible to declare him to all men, might be able to reach anybody.

Origenes presenterer Logos som den evige som går inn i tilblivelse – og vi aner den radikale forskjellen mellom sjelens oppstigning ifølge Origenes og i følge platonismen. Celsus har et positivt syn på muligheten av å erkjenne Gud, noe vi ser like etter sitatet han gir fra *Timaeus*, hvor han utdyper: "Since this is the reason why wise men have discovered it, that we might get some conception of the nameless First Being which manifests him either by synthesis with other things, or by analytical distinction from them, or by analogy, I would like to teach about that which is otherwise indescribable." Slik tenker ikke Origenes. Han viser til Matteus 11: 27, hvor det heter at ingen kjenner Faderen uten Sønnen og den Sønnen åpenbarer ham for. Origenes forklarer at Matteus her indikerer "that God is known by a certain divine grace". Videre sier han at dette ikke gis sjelen uten Guds kraft, men som en form for inspirasjon. Kunnskapen om Gud sies her å overgå menneskets kapasitet – dette er den store forskjellen mellom Celsus platonisme og Origenes kristne mystikk. Daniélou sier det slik: "Celsus thinks the vision of God accessible but difficult, Origen holds that it is inaccessible and easy."³²⁶ Nådebegrepet er det som skiller den kristne mystikkens ekstase fra den platonske ekstase. Igjen kan man se hvordan Origenes anvender platonsk terminologi – Daniélou påpeker at alle termene for Origenes teologi om oppstigningen er hentet fra Platons *Phaedrus* – men fyller den med radikalt nytt innhold. Lubac sier det enda mer treffende: "It is an imitation of Platonism, and it is at the same stroke its antithesis."³²⁷

Forsynet og menneskets verdi

Både mimesis-argumentet og påstanden fra jøder og kristne om at det er for dem Gud har åpenbart seg på særlig vis hadde Celsus møtt hos Justin. Og det er klart at disse forestillingene må ha provosert ham veldig. Det ser vi i bok IV, hvor han kritiserer jødene og de kristne for å

³²⁶ Daniélou (1955) 104

³²⁷ Lubac (1996) 35

være selvhøytidelige: ”They say: ’God shows and proclaims everything to us beforehand, and He has even deserted the whole world and the motion of the heavens, and disregarded the vast earth to give attention to us alone [...].”³²⁸ Det er den kristne tanke om menneskets person og dens verdi Celsus angriper her, den jødisk-kristne tanke om at alt er skapt for menneskets skyld. Celsus kommer med en rekke eksempler på at også dyrene viser tegn på intelligens og visdom, og mener dette viser oss at verden er til like mye for deres skyld. Jean Daniélou kommenterer at Celsus lære på dette punkt er en konsekvens av ”a view of the world in which the universal is all-important and the individual does not matter at all”.³²⁹ Origenes var i en meget sterk posisjon til å svare på denne kritikken mot de kristne – fordi den samtidig rammet stoikernes oppfatning. Som vi husker fra kap. 2.2 var dette en av faktorene som gjorde at Origenes holdt stoikerne høyt i hevd blant de ulike skolene – deres tro på forsynet og menneskets verdi. Origenes skriver: ”Did he not see that he is also criticizing the Stoic school of philosophers. They quite rightly put man and the rational nature in general above all irrational beings, and say that providence has made everything primarily for the sake of the rational nature.”³³⁰ Cicero representerer et slikt syn i skriftet *De Natura Deorum*.³³¹ Origenes selv anklager Celsus for å gå i epikureisk retning på dette punkt.

I diskusjonen omkring forsynet skriver altså Origenes seg inn i en gammel debatt, en debatt som 100-tallets filosofiske spekulasjoner lenge hadde kretset omkring. Og skolene var delt i to hovedgrupper: ”The atheists – Epicureans and Aristotelians – denied Providence or limited its scope; the others – Stoics, Platonists and Pythagoreans – defended it, each in a slightly different way. [...]”³³² Origenes anser den første gruppens oppfatning som intellektuelt uholdbar: ”But neither can those who abolish providence really be philosophers [...]”, sier han.³³³ Selv om han knytter tydelig an til stoikerne, er det likevel Det gamle testamentets fremstilling av historien som leverer premissene for hans teologi om forsynet – fortellingene om hvordan Gud leder Israelfolket gjennom generasjonene og nettopp åpenbarer seg selv i denne ledelsen.³³⁴ Origenes forstår denne historien som et forbilde, slik han alltid leser de

³²⁸ *Contra Celsum* IV.23

³²⁹ Daniélou (1955) 112

³³⁰ *Contra Celsum* IV.74

³³¹ Daniélou (1955) 112 *De Natura Deorum* 133

³³² Daniélou (1955) 74

³³³ *Contra Celsum* V.61

³³⁴ Breisach (1983) 78 *Contra Celsum* IV.35

jødiske skriftene, et forbilde for den universelle omsorg Gud åpenbarer klarere gjennom den kristne lære – nå for alle folkeslag og mennesker.³³⁵ Her er det viktig å påpeke at Origenes oppfatning her forutsetter den skapelsesteologien han også finner nettopp i de jødiske skriftene. Dem som sier at verden er uskapt kan heller ikke snakke om en begynnelse og et mål for historien, sier Origenes.³³⁶ Hans teologi om forsynet går hånd i hånd med hans kosmologi.³³⁷

Men hva med platonismens posisjon i denne debatten? Passasjene ovenfor viser oss en motsetning i hjertet av mellomplatonismen.³³⁸ På den ene side fremstilte mellomplatonismen virkeligheten som konstituert ut fra en verden som er fra evighet, slik Gud er det – derfor er verden å forstå som dypest sett uforanderlig. På den annen side er mellomplatonismen mystisk og man lette etter tegn på det guddommelige forsynet og den frelse som Gud kunne gi utvalgte mennesker. Origenes ser ut til å være seg bevisst denne motsigelse hos motparten. Daniélou beskriver motsetningen mellom de to debattantene slik:

Celsus must choose between Providence and destiny. That was the essential point on which Celsus and Origen disagreed. Celsus saw the world as changeless, Origen believed in something that had happened.

I denne debatten fremstiller Origenes kristendommen som historie – en guddommelig historie hvor både forsynet og den frie vilje finner sin plass. Daniélou igjen:

The problem of Providence was the one philosophers were most interested in in the second and third centuries. That was why Origen stressed such features in Christianity as were relevant to it. He represented Christianity as history, as a working out of a divine plan meant to bring human creatures little by little to acknowledge God's excellence, of their own free will. The theme had already been dealt with by Irenaeus and is in fact specifically Christian.³³⁹

³³⁵ Også i den gammeltestamentlige Messiasforventning er det klart at hedningene skulle innlemmes i Guds frelsesplan. Jes. 42: 6f; 49: 6 Se Skarsaune (1996) 126ff

³³⁶ *Contra Celsum* IV.9 og IV.79

³³⁷ Antonova (2004) 182

³³⁸ Daniélou (1955) 112

³³⁹ Daniélou (1955) 74-75

Også her arbeider Origenes med integreringen av den jødisk-profetiske oppfatning av tiden i sin filosofiske refleksjon. Vi skal i neste kapittel (4.8) drøfte den rolle inkarnasjonen får innenfor denne refleksjonen.

Den nye paideia

I dette underkapitlet har vi sett hvordan tanken om den guddommelige pedagogikk krystalliserer flere ulike grunntema i Origenes forsvar av kristendommen. Alt dette aktivert ut fra de anklager Celsus kom med overfor det han anså som en ny religion. Werner Jaeger har pekt på at Origenes også i dette temaet bygger på Clemens av Alexandria. Jaeger ser kristendommens utvikling under de første århundrene som et storstilt forsøk på å oversette sine kilder, inn i den hellenistiske kultur, og Clemens gir det første genuine bidrag til denne dialogen. Origenes viderefører Clemens tanke om en guddommelig pedagogikk "with stronger consistency and in greater detail".³⁴⁰ Origenes omfattende syntese går i dialog med den greske tanke om *paideia*, men sprenger rammene for denne. Kristendommen med sin universelle paideusis-tanke blir den nye paideia. Mest avgjørende er det at Origenes setter denne – på samme tid bibelske og platoniske – tankemodell inn i en historisk ramme. *Prónoia*, forsynet blir identisk med paideúsis.³⁴¹ Uten forbehold sier Jaeger: "Origen's thought leads to a real philosophy of history."³⁴² En tilsvarende tenkning omkring historien kunne ikke oppstått på gresk mark, skriver Jaeger videre, for grekerne var for opptatt av sin egen kultur og for lite opptatt av andres. Bare Herodot var i nærheten av en slik filosofi.³⁴³ Johannes Quasten skriver med rette at "Origen impresses the reader as a cosmopolitan, to whom the history of nations and empires is the history of the guidance of mankind."³⁴⁴ Gjennom paideusis-tanken slik den kommer til uttrykk hos Origenes ble grunnen lagt for kristendommens gradvise ekspansjon i landene som stod i den gresk-romerske kulturtradisjon.

³⁴⁰ Jaeger (1961) 62

³⁴¹ Thyssen (2004) 75

³⁴² Jaeger (1961) 63

³⁴³ Jaeger (1961) 63

³⁴⁴ Quasten (1964) 55

4.8 Allegori versus historie?

Et av de sentrale verkene innenfor renessansen av Origenes-studier ved midten av 1900-tallet er Henri de Lubacs *Histoire et esprit: L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène* (1950).³⁴⁵ I dette skriftet søker Lubac å imøtegå den mangeårige kritikken av Origenes bruk av allegori, en metode som var blitt særlig uspiselig for teologer fra den historistiske eller historisk-kritiske skole. Dette gjør Lubac ved å vise at Origenes bibeleksegese slett ikke overser den bokstavelige og historiske mening i teksten. Han beskriver Origenes skriftoppfatning slik:

The Bible is full of mysteries. Origen recalls this on every page of his commentaries and homilies. Everything, in the holy history, takes place “in mystery”. Everything that was written is mystery. There are so many mysteries that it is impossible to explain them or even to perceive them all. Their grandeur surpasses our strength. [...] Nothing in Scripture is said as if by chance; nothing is related in vain. Secret intensions are hidden everywhere. The least details of vocabulary, the least editorial anomalies are the sign of a new mystery: the Holy Spirit did not will them without profound reasons.³⁴⁶

Slik fremstiller han Origenes sterke inspirasjonsteori – hver bokstav er inspirert, men på mystisk vis, ved at den skjuler en uendelig dybde. Og Lubac er snar med å legge til: ”But this mysterious character of the Bible is not affirmed to the detriment of its historical character.” Lubac viser til en rekke steder hvor Origenes understreker betydningen av å ikke overse den bokstavelige mening.³⁴⁷ Noen ganger – for eksempel i møte med bibelske underberetninger – argumenterer Origenes for at den bokstavelige meningen må tros på enkleste mulig vis.³⁴⁸ Men oftere forsvarer han bokstaven fordi den er avgjørende som formidler av den åndelige mening som ligger i den som en skjult skatt.

I 1959 svarte en annen stor Origenes-kjenner, R. P. C. Hanson, på Lubacs fremstilling med boken *Allegory and Event*. Han står for et radikalt motsatt syn, og mener at Origenes er avhengig av platonisk og stoisk allegoritradisjon, og at denne alexandrinske allegorien – til

³⁴⁵ Boken har akkurat utkommet i engelsk oversettelse som *History and Spirit. The Understanding of Scripture according to Origen*. (2007)

³⁴⁶ Lubac (2007) 103

³⁴⁷ Lubac (2007) 105ff

³⁴⁸ Lubac viser for eksempel til *Hom. Josh. II.1*

forskjell fra typologien – er fundamentalt uhistorisk (ahistorisk).³⁴⁹ Hansons hovedkritikk er at ”in history as event, in history as the field of Gods self-revelation *par excellence*, Origen is not the least interested.”³⁵⁰ For Hanson strider dette mot tolkningsprinsippene for både Det gamle- og Det nye testamente, hvor det ledende prinsipp (i følge ham) er spørsmålet om hva teksten har betydd da den ble skrevet ned og hørt for første gang.

Hansons syn på bibeltolkning går hånd i hånd med samtidens historistiske tilnærming til Bibelen, hvor teksten først og fremst tolkes historisk ut fra forfatterintensjon og samtidens forutsetninger for å forstå teksten. Interessant nok er det Lubacs tilnærming til Origenes som har vist seg mest slitesterk i den videre forskning, mot slutten av århundret og frem til i dag. Ikke minst har det i lys av postmoderne tekstteori blitt lettere å få en mer positiv forståelse av Origenes allegoriske lesning.³⁵¹ Dessuten har nyere forskere som Karen Torjesen bekreftet Lubacs perspektiv hvor Origenes skrifttolkning ses i lys av teologien om sjelens oppstigning. Hun har vist hvordan Origenes eksegese fungerte som en pedagogikk for sjelen.³⁵² Fra mer postmodernistisk hold har det også kommet et verk som underbygger denne tilnærming, og lar den få følger for måten vi forstår forholdet mellom hermeneutikk og spiritualitet. I *Christian figural Reading and the fashioning of Identity* (2002) argumenterer John David Dawson for at man forstår Origenes best ikke som en som er opptatt av å finne *mening* i en tekst (noe som er en typisk moderne aktivitet) men som en som søker en kontinuerlig åndelig forvandling i møte med teksten.³⁵³

Sammen med Jean Daniélou ville Lubac tilbakevise anklagene om at Origenes bruk av allegori viste at han tolket bibelen ut fra en platonsk virkelighetsoppfatning. Som vi har sett ovenfor argumenterte de generelt for at Origenes omformer den platonske terminologi og setter den inn i en genuint kristen sammenheng. I spørsmålet om eksegese mente Lubac at Origenes ikke engang hentet inspirasjon fra platonsk tradisjon, men at den var direkte evangelisk. Daniélou var mer opptatt av å forklare Origenes bibeltolkning ut fra jødisk

³⁴⁹ Hanson (2002/1959) 63

³⁵⁰ Hanson (2002/1959) 276

³⁵¹ O’Keefe (2004) 195

³⁵² Torjesen (1986) Torjesen kritiserer likevel visse premisser i Lubacs tilnærming. Ikke minst for å falle for samme grep som sine antagonister idet han setter et for skarpt skille mellom jødisk-kristent og gresk, i følge Torjesen.

³⁵³ Dawson (2002)

typologitenkning, og ville ikke kalle Origenes metoder allegoriske. I et nyere verk har imidlertid Frances Young tilbakevist den skarpe motsetning mellom allegori og typologi hos moderne forskere, hvor allegorien sies å lete etter meninger *bak* historien, mens typologien søker disse *i* historien. Young understreker at også typologien søker den skjulte mening: "Typology is integral to this approach, and not as neatly distinguishable from allegory as some modern scholars have supposed."³⁵⁴

På samme måte som Guds ledelse av historien er en varsom pedagogikk fra Guds side, hvor Gud holder tilbake sin herlighet av hensyn til menneskets frihet fordi han vil at mennesket skal velge ham av kjærlighet – ses også Skriftens bokstavslør som en varsomhetens pedagogikk, hos Origenes. Skriftens ulike historier og dens undervisning har en ytre side som alle kan forstå; som er sann i seg selv, men som skal lede leseren gradvis mot den åndelige virkelighet bakenfor teksten. Daniélou beskriver denne samtidighet i skriftordet slik: "Revelation was thus at once a single entity and a gradual unfolding."³⁵⁵

Dette kan kaste lys over måten Origenes betrakter forholdet mellom den åndelige verden og den verden hvor historien utspiller seg. Det er nemlig virkelighetsoppfatningen som bærer synet på Skriften og skrifttolkningen hos Origenes. Som Ronald Heine sier det: "Origen saw the whole physical world as a metaphor for spiritual realities."³⁵⁶ Vi så ovenfor at Origenes gjennom sin logosteologi skildret inkarnasjonen som den eviges inntreden historien – den værende trer inn i tilblivelsen, sier han med utgangspunkt i den platonske distinksjonen. På samme måte er det åndelige tilstede i hver bokstav i Skriften og i hver hendelse. Et *samspill* mellom allegori *og* historie.

Hos Henri Crouzel finner vi noe av det samme perspektivet idet han tilbakeviser standard-anklagene mot Origenes om at allegorien ikke er en kristen tolkningsmetode. Han skriver:

This verdict arises from too narrow a conception of Christian time, reducing it to the single horizontal line, when the vertical is the expression of sacramentalism, of the

³⁵⁴ Young (1997) 292

³⁵⁵ Daniélou (1955) 126

³⁵⁶ I innledningen til den engelske oversettelsen av Johanneskommentaren, Origenes (1989) 17

anticipated presence of the eschatological blessings in the temporal Gospel. Christian time has both dimensions, the vertical as well as the horizontal.³⁵⁷

For Origenes har all tid og all historie en vertikal dimensjon – det åndelige er alltid til stede i det fysiske og det historiske.

4.9 Inkarnasjonens nyhet

Det er ett spørsmål vi har utelatt så langt, fordi det krever en egen behandling, nemlig spørsmålet om inkarnasjonens betydning. Bringer Jesu Kristi komme noe radikalt nytt til verden, eller er den ”the *n*th performance of a tragedy already lying in the archives of eternity”? Den siste formuleringen kommer fra Hans Urs von Balthasar som antyder at tendensene til en slik oppfatning lå implisitt i den alexandrinske tradisjon.³⁵⁸ Balthasar skriver ikke eksplisitt om Origenes i denne sammenheng, men hans sortering omkring dette spørsmålet kan gi oss et bredt perspektiv på spørsmålet om inkarnasjonens betydning. Han tegner et bilde av vestlig filosofihistorie hvor to hovedtendenser dominerer: den empiriske tradisjon som i ulik grad betoner det faktiske, singulære, sanselige og konkrete; og den mer transcendentale tradisjon (”the ’rational’ systems in both Greek and Christian tradition”) som betoner det kontingente, universelle og abstrakte.³⁵⁹ På denne bakgrunn skisserer Balthasar sin egen kristologiske hovedtanke:

In Jesus Christ, the Logos is no longer the realm of ideas, values and laws which governs and gives meaning to history, but is himself history. [...] The facts are not only a phenomenal analogy for a doctrine lying behind them and abstractable from them (as Alexandrian theology still held to a certain extent); they are, grasped in their depth and totality, the meaning itself. The historical life of the Logos [...] Seen from the highest, definitive point of view, it is the source of history, the point whence the whole of history before and after Christ emanates: its center.³⁶⁰

³⁵⁷ Crouzel (1989) 81

³⁵⁸ Balthasar (1963) 39

³⁵⁹ Balthasar (1963) 9ff

³⁶⁰ Balthasar (1963) 24

Hvordan skal man forstå Origenes tenkning i forhold til denne klargjørende karakteristikken? Balthasars parentes sier mye, og det er ganske klart at "the Alexandrians" også innbefatter Origenes – men i hvilken grad? Her er vi i berøring med spørsmålet om utvikling eller progresjon i historien. Origenes svarer ikke direkte på våre spørsmål, men om vi går ett steg lenger inn i hans epistemologi enn vi gjorde i kap. 4.7 kommer vi i nærheten av et svar. Innebærer inkarnasjonen bare en utvikling i den forstand at profetenes løfter oppfylles, eller gis det herved en utvikling i menneskets kunnskap om Gud? For å drøfte dette skal vi gå til Origenes tenking om forholdet mellom Det gamle og Det nye testamente.

Særlig i Johanneskommentaren kan vi finne Origenes tanke om at det allerede hos profetene i Det gamle testamente eksisterer en fullstendig åpenbaring av frelsesmysteriet. Origenes knytter an til to skriftsteder fra Johannesevangeliets åttende kapittel: "Jesus svarte: Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Før Abraham var, er jeg"³⁶¹ og "deres far Abraham jublet over å skulle oppleve min dag. Han fikk oppleve den og frydet seg."³⁶² Origenes kommenterer ut fra dette at profetene først ble introdusert for figurene og forbildene, og deretter også fikk skue sannheten.³⁶³ Inkarnasjonen var, i følge Origenes, ikke første gang Logos – som hviler i Faderens favn – ble åpenbart for menneskene. Denne understrekning må ses i lys av Origenes antignostiske polemikk og gnostikernes forsøk på å utradere Det gamle testamente fra den kristne kanon. Origenes skrev nettopp Johanneskommentaren på oppfordring fra sin mesen Ambrosius, fordi alle tilgjengelige kommentarer (av betydelig omfang) til dette evangeliet var skrevet av gnostikere.³⁶⁴ Både Einar Molland og Jean Daniélou har påpekt at faren i denne antignostiske strategi var at enheten mellom testamentene kunne understrekes så sterkt at ulikheten mellom dem ble utvisket.³⁶⁵ Molland skriver at Origenes "concept of history" var vanskelig å sammenholde med inkarnasjonens unike karakter. Origenes synes imidlertid å være oppmerksom på denne faren, og søker å løse problemet gjennom en distinksjon mellom to betydninger av ordet *åpenbare*.³⁶⁶ Den ene relaterer til *forståelsen* av en profeti, mens den

³⁶¹ Joh. 8: 58

³⁶² Joh. 8:56

³⁶³ *Comm. In Joh.* VI.15

³⁶⁴ Se innledningen til den engelske oversettelsen, Origenes (1989) 6. Heraclion hadde skrevet en av de tilgjengelige kommentarene over Johannes.

³⁶⁵ Molland (1938) 109 Daniélou (1955) 133

³⁶⁶ *Comm. In Joh.* VI.26 ff

andre sikter til *oppfyllelsen*. Apostlene forstod ikke mer av mysteriet enn profetene, selv om de ble vitner til oppfyllelsen av profetien.³⁶⁷ Origenes ser altså ikke ut til å mene at det er noen historisk utvikling i forhold til menneskets gudserkjennelse – før og etter inkarnasjonen.

Men på dette punkt finner man en utvikling i Origenes forfatterskap.³⁶⁸ Daniélou peker på at man kan finne tegn til denne utvikling allerede innenfor Johanneskommentaren, som er skrevet over flere år, akkurat på den tid Origenes forlot Alexandria for godt.³⁶⁹ I bok 13 sier Origenes at apostlene må ha hatt en dypere forståelse av sannheten enn profetene. Moses og profetene var ikke ringere enn apostlene, men ”they were still waiting for the appointed time, when the coming of Jesus Christ *par excellence* would make known more wonderful things than anything ever said or written in the world before”.³⁷⁰ Vi husker at Origenes kan tale om ulike former for inkarnasjon (*epinoiai*), i Skriftens bokstav, i kirken og så videre. Men han ser inkarnasjonen som *Kristi primære [eksairetos] komme*. Ordet han bruker her kan også oversettes *utsøkt* eller *forbeholdt*. Inkarnasjonen på den bestemte tid i historien står altså i en særstilling, Origenes fastholder at profetene kjente treenighetens mysterium, men mysteriet omkring Sønnen ble først fullstendig åpenbart ved inkarnasjonen.

³⁶⁷ *Comm. In Joh.* VI.28

³⁶⁸ Daniélou (1955) 123ff

³⁶⁹ Bok i-4 er trolig skrevet mellom 230 og 231, bok 5 i 231-32, mens resten av kommentaren (6-32) ble påbegynt i 234. Se innledningen til den engelske oversettelsen: Origenes (1989) 4

³⁷⁰ *Comm. In Joh.* VIII.48

Dette synet går også lettere sammen med Origenes teologi om Guds pedagogikk, som nettopp har nødvendigheten av den gradvise tilnærming til Gud som et hovedanliggende. I sin homilie over Josva legger han frem for leserne en av sine mange tentative ideer, som følge av dette synet: "I wonder if perhaps our knowledge is imperfect and incomplete even yet, in spite of the coming of Jesus, in spite of the Incarnation."³⁷¹ Menneskets erkjennelse av det guddommelige er en stadig prosess, fordi mysteriet alltid forblir større enn vår fatteevne. Avsløringen eller åpenbaringen må skje gradvis, også ned gjennom generasjonen – noe som hos Origenes peker tydelig i retning av en utviklingstanke i historien.

³⁷¹ *Hom. Jos III.2* Sitatet er fra Daniélou (1955) 125

5 LOGOS SOM HISTORIENS HERRE

SAMMENFATNING OG KONKLUSJON

Gjennom ni kapitler - fra 4.1 til 4.9 – har vi studert Origenes skrift *Contra Celsum* med særlig vekt på spørsmålet om hans historietenkning. Finner man en bestemt historieoppfatning i dette skriftet? Vi understrekte allerede innledningsvis at man ikke finner en *eksplisitt* historietenkning hos Origenes i den forstand at han siler ut dette temaet som et eget teologisk eller filosofisk emneområde. Origenes skriver en langt mer usystematisk og syntetisk teologi hvor ulike tema flettes inn i hverandre til gjensidig belysning. Derfor må man søke svar på vårt spørsmål i lys av de større teologiske temata, som hans *paideusis-tanke* eller hans *logosteologi*.

Innenfor disse større teologisk-filosofiske linjene finner vi nettopp en måte å tenke om Guds plan med historien på som peker hen mot et konsistent bilde av en historietenkning. Daniélou har rett i at de kristne var sene med å oppdage originaliteten i deres eget syn³⁷² – han tenker da på den linjære historieforståelse – men de grunnleggende ansatser til et kristent historiesyn er allerede utformet, selv hos en ”platoniserende” tenker som Origenes.

Vi har belyst Origenes historietenkning i følgende punkter:

I kapittel 4.3 presenterte vi hans forsvar for den naturlige lov. I forsvaret mot Celsus krav om at de kristne må lyde statens lover sier Origenes at den naturlige lov alltid går foran, fordi den stemmer overens med Guds lov.

I kapittel 4.4 så vi hvordan Origenes bygger opp *det historiske argumentet* eller det såkalte ”dependence theme”. Hovedanliggendet for Origenes er her å vise at Moses er eldre enn de mest ærverdige poeter og filosofer i gresk tradisjon: Homer, Hesoid og ikke minst Platon. Det vil si at de kristne har del i det Celsus hadde omtalt som *arkaios logos*. For Origenes er denne *Logos* ensbetydende med Kristus, som ikke bare er fra tidenes begynnelse av (som Celsus’ *logos*), men er evig i likhet med Faderen. I bruken av det historiske argumentet og ”the dependence theme” ressonerer Origenes historisk ved hjelp av overleverte kronologier.

³⁷² Daniélou (1958) 10

I Kap. 4.5 viste vi at Origenes avviser jødernes bokstavelige tolkning av Det gamle testamente, som gjør at de har oversett profetiene om Kristus (Messias).

Kapittel 4.6 presenterte *det teologiske argumentet* som i bunn og grunn bygger på en tydelig forestilling om den naturlige gudserkjennelse i alle mennesker, med direkte anknytning til Justin Martyrs tanke om *logos spermatikos*.

Kapittel 4.7 er et nøkkelkapittel i drøftelsen omkring Origenes historieoppfatning – det tar for seg hans tenkning om *den guddommelige pedagogikk*. Som svar på spørsmålet om hvorfor Gud sendte sin sønn så sent i historien får Origenes utfoldet tanken om at mennesket alltid må forberedes gradvis på Guds komme.

Dette kapitlet kaster lys over alle de foregående kapitlene – 4.3 til 4.6 – idet det viser at alle momenter av historien før Kristi komme er foreløpige og derfor har den doble karakter av å være reelle men likevel ufullstendige. Først når Logos blir menneske – når det evige og guddommelige skaperprinsippet stiger inn i historien som en person – blir meningen i både statens lover og den naturlige lov åpenbart. Først da blir også jødernes historie åpenbar som en forberedelsestid for Kristi komme. Likeså blir den greske visdomstradisjonen satt i sitt rette lys – i det den oppfylles ved Logos' komme til verden. Og alle som har fulgt den *logos spermatikos* som alle mennesker har del i vil kunne gjenkjenne selve Logos.

Tanken om Guds pedagogikk – som er en historisk modell over Guds ledelse av verdenshistorien – preger alle de ledd vi har behandlet i Origenes teologi: Skapelsesteologien, erkjennelsesteorien, synet på mystikken eller sjelens oppstigning, forsynet osv. I 4.8 så vi at det også gjelder hans forståelse av Bibelen som åndelig åpenbaring skjult under bokstavens slør, for menneskets skyld.

I 4.9 har vi argumentert for at Origenes åpner for en progresjonstanke i historien – til tross for sin oppfatning av den synlige verden som avbildning av den evige, guddommelige virkelighet. Dette viser seg i hans vurdering av inkarnasjonen som en nyhet av unik historisk karakter – en tanke som vokser frem gradvis gjennom forfatterskapet: vi så at han utvikler denne forestillingen om historisk utvikling under skrivningen av Johanneskommentaren i 230-årene.

Alt dette peker i retning av at Origenes bør gis en mer sentral plass i i standardoversikter over kristen historiografi og historietenkning. Ikke minst fordi han blir en så viktig premissgiver for Augustins historietenkning.³⁷³

Paideusis-tanken blir en drivkraft for den universelle frelsesoppfatning som Origenes utformer og fører inn i den kristne tradisjon, sammen med logosteologien. Paideusis-tanken og logosteologien er allerede forbundet ved at det er Logos som er den guddommelige Pedagog. Som Ernst Breisach så treffende sier det: "In both interpretations of mankind's course, the "education of mankind" and the universal redemption, patristic Christianity had available a dynamic principle of increasing human potential that could tie past, present, and future together."³⁷⁴ Ved siden av Clemens er Origenes den viktigste kristne tenker bak utformingen av begge disse dynamiske prinsippene.

³⁷³ Tzamalikos (1991) 115ff

³⁷⁴ Breisach (1983) 80

6 LITTERATUR

- Andresen, Carl: *Logos und Nomos*. Die Problematik des Kelsos wider das Christentum. Berlin 1955
- Anotnova, Stamenka: "Providence", i *The Westminster Handbook to Origen*, s. 181-82. Louisville & London 2004
- Afset, Bente: "'Den bibelske tidsforståelsen' og vår tid", i Ulstein, Jan Ove og Aadnanes, Per M.: *Festskrift til Ottar Berge på 65-årsdagen*. Trondheim 2001
- Balas, David M.: "The Idea of Participation in the Structure of Origen's Thought. Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition", i Crouzel, Lomiento & Rius-Camps (red.): *Origeniana*, s. 257-75. Bari 1975
- Balthasar, Hans Urs von: *Origen – Spirit and Fire*. 1984 (1956)
- Balthasar, Hans Urs von: *Man in History*. London 1968
- Balthasar, Hans Urs von: *A Theology of History*. New York 1963
- Balthasar, Hans Urs von: "Preface", i *Origen – The Classics of Western Spirituality*, s. xi-xiv. New Jersey 1979
- Balthasar, Hans Urs von: *Cosmic Liturgy*. San Francisco 2003
- Bernal, Martin: *Black Athena*. London 1987
- Bibelen. Norsk oversettelse, Oslo 1978/85
- Blumenberg, Hans: *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge/ London 1983
- Boman, Thorleif: *Hebrew Thought compared with Greek*. New York 1960
- Breisach, Ernst: *Historiography – Ancient, Medieval and Modern*. Chicago/ London 1994 (1983)
- Brown, Peter: *Augustine of Hippo*. Berkley / Los Angeles 1967.
- Cadiou, R.: *Origen: His life in Alexandria*. St. Louis 1944
- Castagno, Adele Monaci (ed.): *Origene Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*. Roma 2000
- Chadwick, Henry: *Early Christian Thought and the Classical Tradition*. Oxford 1984 / 1966
- Chadwick, Henry: *Introduction to Contra Celsum*. (I den engelske oversettelsen av "Contra Celsum".) Cambridge 1980
- Clark, Elisabeth: *History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn*. Cambridge, Massachusetts/ London 2004
- Collingwood, R.G.: *The Idea of History*. Oxford / New York 1993 (1946)

- Copleston, Fredrick: *A History of Philosophy. Vol. I: Greece and Rome*. New York 1963 / 1962
- Crouzel, Henri: *Origen*. Edinburgh 1989.
- Crouzel, Lomiento & Rius-Camps (ed.): *Origeniana*. Premier colloque international des etudes origéniennes. Bari 1975
- Crouzel, Henri: *Bibliographie Critique d'Origène*. Nijhoff 1971
- Cullmann, Oskar: *Christ and Time*. London 1967
- Daniélou, Jean: *The Lord of History*. London 1958
- Daniélou, Jean: *Origen*. New York 1955
- Daniélou, Jean: *Gospel Message and Hellenistic Culture*. London 1973
- Darlaup, Adolfo g Splett, Jörg: "History" i *Encyclopedia of Theology*, s. 618-27. London 1975
- Dawson, John David: *Christian figural Reading and the fashioning of Identity*. Berkley 2002
- Di Berardino, Angelo & Studer, Basil: *History of Theology Vol. I: The Patristic Period*. Collegeville 1997
- Dillon, John: *The Middle Platonists*. London 1977
- Dionysius Areopagiten: *The complete works*. New York 1987
- Dodd, C. H.: *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge 1968
- Dorival, & Le Boullec: *Origeniana Sexta: Origen and the Bible*. Leuven 1995
- Droge, Arthur: *Homer or Moses? Early Christian Interpretation of the History of Culture*. Tübingen 1989
- Eriksen, Trond Berg: *Tidens historie*. Oslo 1999
- Eriksen, Trond Berg: *Augustin – det urolige hjerte*. Oslo 2000
- Eriksen, Trond Berg: *Hva er idéhistorie?* Oslo 2003
- Eusebius av Caesarea: *Kyrkohistoria*. Skellefteå 1995
- Falkenberg, Rene og Jacobsen, Anders-Christian: *Perspektiver på Origenes' Contra Celsum*. København 2004
- Filon av Alexandria: *The Works of Philo. Complete and Unabridged*. Oversatt av C. D. Young. Peabody 1993
- Fitzgerald, Allan D. *St. Augustine through the Ages*. Michigan & Cambridge 1999
- Frede, M.: "Celsus Philosophus Platonius", i *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. 2.36.7. Berlin 1994
- Gadamer, Hans-Georg: *Truth and Method*. New York 1989
- Hanson, R.P.C.: *Allegory and Event*. London 2002 (1959)

- Hanson, R. P. C. *Origen's Doctrine of Tradition*. Eugene 1954
- Harrison, Carol: *Beauty and revelation in the thought of Saint Augustine*. Oxford 1992
- Hyldahl, Alf Jesper: "Origenes og Bibelen: Den fortalte historie og den skjulte betydning", i *Perspektiver på Origenes' "Contra Celsum"*, s. 117-128. København 2004
- Hägg, Henny Fiskå: "Gudsbegrepet i mellomplatonismen" i *Patristica Nordica* 5, s. 29-43. Lund 1999
- Hällström, Gunnar af: *Fides Simpliciorum*. Helsinki 1984
- Jacobsen, Anders-Christian: "Kelsos og Origenes", i *Perspektiver på Origenes' "Contra Celsum"*, s. 27-48. København 2004
- Johansen, Karsten Friis: "Origenes' gudsbegrep – Origenes og platonismen" i *Idekonfrontation under senantikken. Mötet mellan Kristendomen och antikens idétradition*. København 1985
- Jaeger, Werner: *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge 1961
- Justin Martyr: *Første Apologi*. (Norsk oversettelse ved Jostein Garcia de Presno.) Oslo 2004
- Justin Martyr: *The first and the second apologies*. New York 1997
- Kannengiesser, Charles: "Christology", i *The Westminster Handbook to Origen*, s. 73-78. Louisville & London 2004
- Kelly, J. N. D.: *Early Christian Doctrines*. London 1977 / 1993
- Koch, Hal: *Pronoia und Paideusis*. Studien über Origenes und sein verhältnis zum Platonismus. Berlin/ Leipzig 1932
- Lampe, G. W. H.: *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford 1961
- Larsen, Kasper Bro: "Vidommen, hvor finner man den?", i *Perspektiver på Origenes' "Contra Celsum"*, s. 103-116. København 2004
- Lefkowitz, Mary R. & Rogers, Guy MacLean: *Black Athena revisited*. Chapel Hill 1996
- Lovejoy, Arthur O.: *The Great Chain of Being*. Cambridge Mass. & London 1964
- Löwith, Karl: *Meaning in history*. Chicago/London 1949
- Lubac, Henri: *History and Spirit. The Understanding of Scripture according to Origen*. San Fransisco 2007/1950
- Lubac, Henri: *Theology in history*. San Fransisco 1996
- McGuckin, John Anthony: *The Westminster Handbook to Origen*. Louisville & London 2004 (A)
- McGuckin, John Anthony: *The Westminster Handbook to Patristic Theology*. Louisville & London 2004 (B)
- Milburn, R. L. P. *Early Christian Interpretation of History*. London 1954

- Molland, Einar: *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*. Oslo 1938
- Mortley, Raoul: *The Idea of Universal History from Hellenistic Philosophy to Early Christian Historiography*. Lampeter 1996
- Norris, Richard A.: *God and World in Early Christian Theology*. London 1965
- O'Keefe, John J.: "Scriptural interpretation", i *The Westminster Handbook to Origen*, s. 193-97. Louisville & London 2004
- Origenes av Alexandria: *Contra Celsum*. English translation by Henry Chadwick. Cambridge 1980
- Origenes av Alexandria: *Commentary on the Gospel According to John*. Books 1-10. Washington 1989
- Origenes av Alexandria: *Commentary on the Gospel According to John*. Books 13-32. Washington 1993
- Origenes av Alexandria: *On First Principles*. New York 1966
- Osborn, Eric: "Clement of Alexandria", i *The Westminster Handbook to Origen*, s. 80-81. Louisville & London 2004
- Pelikan, Jaroslav: *The Melody of Theology*. Cambridge & London 1988.
- Pelikan, Jaroslav: *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, Vol. I*. Chicago / London 1971
- Jaroslav Pelikan: *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*. New Haven 1993
- Peter, C. J.: "Logos", i *New Catholic Encyclopedia*, s. 967-72. San Francisco, Toronto, London & Sydney 1967
- Quasten, Johannes: *Patrology*. Utrecht-Antwerp 1964
- Ridings, Daniel: *The Attic Moses. The Dependence Theme in Early Christian Writers*. Göteborg 1995
- Roemer, Paul: *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and a Introduction to Their Influence*. New York 1993
- Runia, David T.: "Philo of Alexandria", i *The Westminster Handbook to Origen*, s. 169-171. Louisville & London 2004
- Schindler, Alfred og Koschorke, Klaus: "Historiography", i *Encyclopedia Christianity*. Grand Rapids / Cambridge 2001
- Simonetti, Manlio: *Biblical Interpretation in the Early Church. An historical Introduction to Patristic Exegesis*. Edinburgh 1994
- Skarsaune, Oskar: *Og Ordet ble kjød*. Oslo 2001

- Skarsaune, Oskar: *Kristendommens jødiske rødder*. Bind I. København 1996
- Studer, Basil: "Der Begriff der Geschichte im Schrifttum des Orienes von Alexandria", i Perrone, L.: *Origeniana Octava*, s. 757-76. Leuven 2003
- Thyssen, Henrik Pontoppidan: "Origenes og den græske filosofi", i *Perspektiver på Origenes' "Contra Celsum"*, s. 69-88. København 2004
- Torjesen, Karen Jo: *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*. Berlin & New York 1986
- Trakatellis, Demetrius Christ: *The Pre-existence of Christ in the Writings of Justin Martyr*. Athen 1976
- Trigg, Joseph W.: *Origen. The Bible and Philosophy in the Third-century Church*. Atlanta 1983
- Tzamalikos, P.: *The Concept of Time in Origen*. Bern / New York 1991
- Wolin, Richard: *Heideggers barn : Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas och Herbert Marcuse*. Stockholm 2003
- Young, Frances: *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge 1997
- Aall, Anathon: *Filosofiens historie I Oldtiden og mellemalderen*. Kristiania 1923
- Aall, Anathon: *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Litteratur*. Leipzig 1896