



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSAKULTET

Husk på hvem dere er!

En analyse av den donatistiske martyrbere­tingen *Acta Saturnini* som
formidling av kollektivt minne og identitet.

Andreas Støvik Aspeland

Veileder

Førsteamanuensis John Wayne Kaufman

*Masteroppgava er gjennomført som ledd i utdanningen ved
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske menighetsfakultet, Høsten 2017

AVH5065: Masteroppgave i profesjonsstudiet i teologi: 30 ECTS

Profesjonsstudiet i teologi

23 962 ord

Sammendrag

Den store kristendomsforfølgelsen under keiser Diokletian i årene 303-305 satte dype spor i den kristne kirka. Ikke minst i Nord-Afrika, hvor bitterheten som oppstod under forfølgelsen endte i et skisma som varte i mange generasjoner. Den donatistiske kirka, som den ene parten har blitt kalt, opplevde i tillegg å bli utsatt for press og voldsbruk fra den katolske kirka og den nå kristne keisermakta.

Denne avhandlingen studerer *Acta Saturnini*, en martyrbetretning som er satt til den store forfølgelsen, men som er skrevet i et donatistisk miljø over hundre år seinere. Ved hjelp av bl.a. minneteorier, altså en bevissthet om hvordan den kollektive erindringen av fortiden spiller en rolle i å konstruere og vedlikeholde en felles identitet, utforsker jeg hvordan denne teksten kan sees på som et *minnearbeid*. Gjennom å minnes martyrene som absolutte forbilder i tro, hellighet, standhaftighet og lidelse tegner *Acta Saturnini* et kristendomsideal og et verdensbilde som den oppfordrer leserne å ta til seg som sitt eget.

Som en del av denne minne- og identitetsprosessen definerer også *Acta Saturnini* tydelig hvem som faller utenfor denne identiteten. Den katolske kirka, som martyrbetretningens samtid opplevde som en forfølgende institusjon, representeres og fordømmes i teksten gjennom deres forfedre. Disse hadde falt fra under forfølgelsen, før de ble fordømt av martyrene etter å ha forhindret medkristne i å hjelpe martyrene.

På et vis går det også an å se på *denne* avhandlingen som et minnearbeid idet den forsøker å bidra til å danne et mer fargerikt bilde av en del av kirkehistorien som sjelden når fram i kirkas kollektive bevissthet i dag.

INNHold

Innledning.....	5
Kollektiv identitet, kollektivt minne	7
Navnegivning og makt	9
Strukturen i oppgava	10
Historisk bakgrunn	11
Teologisk preg og utvikling	17
Presentasjon av kildeteksten Acta Saturnini	21
Tilblivelse.....	22
Datering.....	25
Tekstgrunnlag.....	28
Fortelling med formål.....	30
Acta Saturninis formål	31
Denne oppgava.....	32
Militærbilder og krigsmetafor i Acta Saturnini.....	33
Acta Saturninis setting – Da djevelen førte krig mot de kristne	33
Ulik bruk av militære metaforer og bilder	34
Militærbildene strukturerer fortellingen.....	36
Martyrenes våpenbrorskap	37
Individ eller kollektiv	39
Kollektive aspekter.....	40
Individuelle aspekter	42
Henger disse sidene sammen?.....	43
Bekjennelse	45
Iscenesettelse etter bibelske forbilder.....	48
Loven.....	49
Collecta.....	51

Martyrene som motvekt til traditorene	55
Martyrene er fortsatt ankerfeste	55
Fengselshendelsen verre enn traditio?	57
Caecilianus som arvtageren etter Anulinus	58
Martyrer og Forrædere	60
Konklusjon	62
Primærlitteratur	65
Sekundærlitteratur	65

INNLEDNING

Martyrer og forfulgte kristne har lenge vært et av de formative bildene i den kristne forestillingsverdenen. Bildet av kristne som møter ville dyr i romerske kamparenaer, eller av troende som modig trosser makten for å møtes i hemmelighet, er utbredt og stadig vedvarende. Bildene og fortellingene om martyrene er for mange med på å definere hva det vil si å være kristen, også for de kristne som ikke står i umiddelbar fare for å bli forfulgt. Gjennom å strekke minnet bakover til forfølgelsene kan kristne si noe om både hvem de mener de er, og hvem de *ønsker* å være. Disse bildene, dette minnet det som skjedde, er ikke nødvendigvis en nøyaktig beskrivelse av fortiden, men de bringer videre de skjellsettende opplevelsene som kirka opplevde da, og som har blitt tradert ned gjennom historien.

Den store forfølgelsen under Keiser Diokletian i år 303-305 er én av de periodene som mange martyrhistorier springer ut fra, og som rystet kirka grundig. Særlig i Romerrikets afrikanske provinser skulle denne forfølgelsen sette dype spor. I etterkant av forfølgelsen hadde det satt seg en bitterhet innad i kirken. Mange hadde gitt etter for presset og overlevert hellige skrifter til å brennes, noe som for mange andre framstod som utilgivelig. Det ble ingen forsoning mellom disse to grupperingene. Den afrikanske kirka ble delt i to, og den forble delt i mange generasjoner. Disse to kirkene skulle i de neste hundre årene få to helt forskjellige fortellinger. Den ene parten, katolikkene, fikk etter kort tid støtte fra keiser Konstantin og etterfølgende keisere. Den andre parten, donatistene, opplevde at keisermakten sammen med katolikkene brukte vold for å prøve å undertrykke dem, slik den før-kristne staten også hadde gjort.

De to kirkene, med hver sin opplevelse av hva som hadde skjedd på 300-tallet, og hva det hadde ført til, minnes den store forfølgelsen ganske forskjellig. Innen starten av 400-tallet hadde de ulike fortellinger, ulikt minne. Donatistene ble etter hvert stemplet som kjettere, og det minnet de selv hadde ble ikke videreformidlet på samme måte som katolikkenes minne. På grunn av dette kjenner vi i dag ikke mye til den donatistiske versjonen av hva som skjedde under forfølgelsen.

Vi kjenner heller ikke mye til hvordan donatistene forstod seg selv, for donatismen har vi først og fremst fått formidlet gjennom Augustin av Hippo, som gjennom mange år rettet en hard polemikk mot donatistene.¹ Donatistene har i kirkehistorien fort blitt ei gruppe i ei lang

¹ Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 101.

rekke med *heresier*, redusert til korte læresetninger som forteller hva de mente galt. Behovet for å ha raskt tilgjengelige merkelapper på ulike læresetninger er forståelig, og ønsket om å la fortidens teologikamper være avgjort likeså. Problemet er at heresi-stemplet virker fremmedgjørende ovenfor gruppene det er snakk om. Det fjerner nysgjerrigheten til å høre disse gruppens *egne* historier og minner.

I denne oppgava kommer jeg til å forsøke å bøyte noe på dette gjennom å se på én av de historiene som stammer fra et donatistisk miljø: Martyrberetningen *Acta Saturnini*.² Denne historien er fortellingen om hvordan ei gruppe på 46 kristne ble arrestert av myndighetene under den store forfølgelsen under Diokletian. Om hvordan de alle, tross en grusom tortur, holdt fast på bekjennelsen som kristne. De 46 ble ikke henrettet på stedet, men satt i fengselet, hvorfra de sendte ut en kjennelse som fordømte alle dem som *ikke* hadde holdt ut, men gitt etter for presset.

Noe av det jeg finner interessant med å se på hvordan et donatistisk minne av forfølgelsen ser ut, er at den usikre posisjonen det donatistiske kirkesamfunnet befant seg, ligner den situasjonen kirka hadde vært i før Konstantin. For hvordan ser da minnet om de ikke-kristne forfølgerne ut når de ikke ble etterfulgt av fred, men av nye, kristne forfølgere. Hvordan danner dette samfunnet et kollektivt minne som gjør det mulig å holde fast på identiteten sin, og ikke gå over til den andre kirken?

Ut ifra disse betraktningene har problemstillingen for oppgava kokt ned til det følgende:

Hvilket bilde tegner martyrfortellingen Acta Saturnini av kirkens fortid under den store forfølgelsen? Hvordan kan dette bildet forstås i lys av moderne minneteori og tekstens egen samtid?

Denne oppgava blir altså ei nærlesningsoppgave hvor kildeteksten *Acta Saturnini* vil være det oppgava kretser rundt. Jeg er ikke først og fremst opptatt av å bruke *Acta Saturnini* som kilde til hendelsene den forteller om. Det er *minnet* av forfølgelsen jeg er opptatt av, ikke forfølgelsen i seg selv. Det er derfor ikke min oppgave å bedømme hvorvidt *Acta Saturnini* gir et troverdig bilde av fortiden. Ikke fordi jeg tror det er umulig å skimte en historisk kjerne bak denne teksten, men fordi *denne fortellingen* har vært mediet som en donatistisk kristen har hørt historien om disse (heltemodige) martyrene og de (djevlelske) forræderne igjennom.

² Finnes i Tilley, *Donatist Martyr Stories*, s. 27-49.

Derfor blir selve narrativet viktigere enn hendelsene i seg selv for å utforske dette donatistiske minnearbeidet.

I utgangspunktet blir fokuset i denne oppgava derfor å se på teksten som en *levning* fra det miljøet og den tiden teksten har blitt til i, i stedet for å bruke det som historisk kilde til forfølgelsene.³ Det ville imidlertid vært naivt å sette likhetstegn mellom *Acta Saturnini* og *donatisme*. Denne ene teksten gir ikke nødvendigvis et bilde av hvordan donatismen så ut og tenkte. Den er kun ett eksempel på hvordan et donatistisk minne av fortiden kunne se ut. Noe av grunnen til at det er vanskelig å trekke mer ut, er at vi vet *svært* lite om resepsjonshistorien til denne teksten. Håpet mitt er allikevel at jeg gjennom å utforske denne teksten kan være med å legge ned én steinbit som på sikt kan fylle ut en større mosaikk av hvordan Donatistkirka så ut og tenkte.

Kollektiv identitet, kollektivt minne

Kollektivt minne er et begrep som skriver seg tilbake til den franske sosiologen Maurice Halbwachs, som begynte å skrive om dette i mellomkrigstiden.⁴ Teorien har seinere blitt både utbygd og nyansert.⁵ Teorien bygger på den grunnforutsetningen at minnet vårt ikke bare fungerer som en ukritisk tilgang til fortiden vår. Minnet vårt er derimot avhengig av forholdet til omverdenen og den gruppa vi er sosialisert inn i. Minnet forteller oss noe om hva det vil si å være den man er, og hvorfor.⁶ Det vi husker fra fortida er det vi trenger for å konstituere oss selv.

Dette fungerer på individplan, påvirket av samfunnet rundt oss. Halbwachs' fokus var imidlertid ikke på individet i seg selv.⁷ Poenget var hvordan ei gruppe eller et samfunn kan sies å ha et felles minne som er konstituerende for gruppas identitet. Dermed blir minnet, slik vi kjenner det hos individet brukt som en analogi for det som skjer på gruppe- eller samfunnsplan. Da går det an å videreføre spørsmålet «hva gjør fortiden interessant og meningsfull for et individ?»⁸ til hva det er som gjør den interessant og meningsfull for et kollektiv.⁹ For å kunne kalle en kunnskap om fortiden for *minne*, er det avgjørende at noe står

³ Andresen mfl., *Å gripe fortida*, s. 68.

⁴ Castelli, *Martyrdom and Memory*, s. 11.

⁵ Castelli, s. 19-24.

⁶ Assmann, «Communicative and Cultural Memory», s. 109.

⁷ Individets minne i samspill med samfunnet var mer Freuds domene: Assmann, s. 109.

⁸ Castelli, *Martyrdom and Memory*, s. 11.

⁹ Dette steget: Å bruke et fenomen fra individet på kollektivet har blitt kritisert av bl.a. av Marc Bloch: Castelli, s. 19. Jan Assmann spiller videre på Halbwachs, men skiller mellom «kommunikativt minne» og «sosialt

på spill for identiteten: «Minne er kunnskap [om fortiden] med en identitets-indeks. Det er minne om [...] sin egen diakroniske identitet.»¹⁰

I denne konstruksjonen av identitet ut ifra minnet om en felles fortid er det viktig å huske på at en enkeltperson ikke er låst til én identitet, men at vi alle opererer med ulike identiteter i ulike sammenhenger. Dermed kobler man seg gjennom det kollektive minnet også til ulike narrativ om *hvem vi er*.¹¹ Også innad i ei gruppe er *hvem vi er* stadig i forandring: Minnet om fortida er på én og samme tid konservativt i det at den holder fast i beretningene om hvordan vi ble til og hva vi har opplevd, samtidig som at minnet også forandrer seg for å kunne svare på de behovene gruppa har i sin samtid. Halbwachs bruker kristendommen som eksempel, og trekker fram minnene som konstituerer kristendommen som helt avhengig av en riktig balanse mellom fasthet og forandring. Forandrer minnene seg for mye, forsvinner grunnlaget og autoriteten til den religiøse bevegelsen. Forandrer de seg ikke blir de ikke lenger i stand til å svare adekvat på samtidens utfordringer.¹²

I erindringsprosessen, der fortidens hendelser trekkes fram gjennom ulike «institusjoner og bærere»,¹³ deriblant tekster om fortida som *Acta Saturnini*, så reforhandles stadig dette forholdet mellom hendelser og nåtidige behov. Minnet blir gjenstand for en «mytedannelse». ¹⁴ Gjennom denne prosessen viskes skillelinjene mellom historisk realitet og legenden ut, og gjør at det i antikke kristne martyrfortellinger ikke er mulig (eller hensiktsmessig) å skille «fiksjon» fra «fakta». ¹⁵ Det som tidligere har vært et «kommunikativt minne», slik Assmann beskriver det, ¹⁶ blir i økende grad «narrativisert» og setter seg i en stadig fastere form som danner et enhetlig bilde av fortiden. ¹⁷ Kristne martyrfortellinger har til felles med den antikke historieskrivningen at det er et aktivt minnearbeid: Den jobber med ei gruppes identitet, og sier dermed samtidig noe om hvilke idealer man bør streve etter – hvordan f.eks. «det gode», «det vonde», og «rettferdighet» ser ut. ¹⁸ I arbeidet med å definere disse idealene fikk martyrbetringene og hagiografien en viktig rolle i den gryende kristne

minne», hvor det kommunikative minnet fortsatt har tilgang på individers neuro-mentale minne, mens det sosiale fungerer ganske annerledes. Assmann, «Communicative and Cultural Memory».

¹⁰ Assmann, «Communicative and Cultural Memory», s. 114.

¹¹ Assmann, s. 113f.

¹² Castelli, *Martyrdom and Memory*, s. 17.

¹³ Assmann, «Communicative and Cultural Memory», s. 114ff.

¹⁴ Castelli, *Martyrdom and Memory*, s. 22.

¹⁵ Castelli, s. 25.

¹⁶ Assmann, «Communicative and Cultural Memory», s. 117.

¹⁷ Castelli, *Martyrdom and Memory*, s. 30.

¹⁸ Castelli, s. 27.

kulturen.¹⁹ Hvordan minnet om forfølgelsene skulle sette seg var likevel en prosess hvor ulike stemmer trakk i ulike retninger og konkurrerte med hverandre²⁰. I lys av dette er *Acta Saturnini* spennende å se på. Martyrfortellingen kan få lov til å vise én måte den store forfølgelsen ble minnet og aktualisert, samtidig som måten forfølgelsen minnes på i teksten også forteller noe om hvilke behov teksten forsøkte å tilfredsstille.

NAVNEGIVNING OG MAKT

Språkbruk er også en del av minneprosessen. Vi bruker språket til å navngi både oss selv og verden rundt oss, men dette er ingen nøytral prosess. Inn i navnevalg ligger både implisitte og eksplisitte vurderinger og sannhetskrav. Slik er det også med det afrikanske skismaet. De to motstridene kirkeorganisasjonene refererte begge til seg selv som den katolske kirken, og striden mellom dem kan helt kort beskrives som en uenighet om hvem som var den legitime katolske kirka i Afrika.²¹ For motparten ble andre betegnelser brukt. «Donatistene» kunne dermed kalle «katolikkene» for «samlingen av forrædere»,²² mens «katolikkene» kalte motparten for gjendøpere, eller etter hvert: donatister. Implikasjonen var at deres lære nedstamma fra *erkeheretiker*en Donatus, og ikke fra Gud.²³

Tradisjonelt har gruppene bare blitt kalt «donatister» og «katolikker». Det er klart dette baserer seg på vinnerens synspunkt. Det bidrar også til den vanlige oppfatningen av at donatistene var ei gruppe som brøt ut av den katolske kirken, når situasjonen på bakken var mye mer komplisert enn det. Det har vært flere forsøk på å gi rettferdige navn til gruppene. Brent Shaw kalte tidligere donatistene for «afrikanske kristne», men gikk med god grunn vekk fra dette fordi det underkjente at også den katolske kirka hadde solide røtter i området.²⁴ I stedet kaller han nå gruppene katolikker og dissidenter, fordi han mener at donatistene selv definerte seg i opposisjon til katolikkene.²⁵ Problemet med denne betegnelsen er at den i enda større grad enn den tradisjonelle betegnelsen definerer dem som utbrytere. Et siste forsøk har vært å kalle sidene «donatister» og «caecilianister», og dermed likebehandle sidene.²⁶ Likebehandlingen har noe godt for seg, men spørsmålet er om to onder til sammen gjør godt.

¹⁹ Castelli, s. 24f.

²⁰ Castelli, s. 24f.

²¹ Shaw, *Sacred violence*, s. 5.

²² *Acta Saturnini* §22.

²³ Shaw, *Sacred violence*, s. 343f.

²⁴ Shaw, s. 5.

²⁵ Shaw, s. 6.

²⁶ Wilhite, *Ancient African Christianity*, s. 196.

Ingen av mulighetene for navngivning er uproblematisk, men jeg opplever tross alt at den tradisjonelle betegnelsen med donatister og katolikker blir den minst problematiske, så lenge man kommer i hu at begge partene så på seg selv som katolske kristne.

STRUKTUREN I OPPGAVA

Fokuspunktet i denne oppgava kommer som sagt å ligge på *Acta Saturnini* som et donatistisk minne av fortida. Men ettersom nord-afrikansk og donatistisk kirkehistorie ikke er allment kjent kommer jeg først til å gi en relativt grundig presentasjon av denne historien. Først gjennom å tegne opp noen hovedtrekk av den politiske historien rundt Donatistkirken, deretter gjennom å peke på noen særpreg i nord-afrikansk teologi.

Etter dette kommer jeg til å plassere *Acta Saturnini* inn i det historiske forløpet. Jeg bruker relativt god plass på dateringen fordi forståelsen av teksten som minne vil være drastisk forskjellig om teksten er skrevet under ti år etter, eller over hundre år etter hendelsene den forteller om.

I oppgavas hoveddel kommer jeg til å se på viktige aspekter ved *Acta Saturnini*. Jeg kommer til å se på hvilke hovedformål som teksten selv bringer fram og hvordan disse formålene utdypes og gis en konkret utforming. Teksten maler fram martyrene som forbilder, og ut fra forbildet gir teksten både eksempel til etterfølgelse for leserne og et grunnlag for fordømmelse for katolikkene. Hvordan martyrene minnes som forbilder kommer derfor til å være et ankerfeste i oppgava. Basert på dette ankerfestet kommer jeg først til å se på de positive konsekvensene av forbildet, mens jeg til slutt ser på de negative implikasjonene.

HISTORISK BAKGRUNN

Den første dokumentasjonen vi har om kristne i de afrikanske provinsene av Romerriket²⁷ er martyrbereitningen om martyrene fra Scillium,²⁸ ei gruppe kristne som ble henrettet i Kartago i år 180.²⁹ Helt fra disse martyrene går det et teologisk spor i den afrikanske kirken: En svært høy aktelse for martyrene.³⁰ Dette sporet finnes helt fra Scillium og fram til Augustin (d.430), og sannsynligvis også enda lengre. Den afrikanske kirka hadde både en omfattende helgenkult knyttet til gravstedene deres,³¹ og et høyt hellighets- og selvoppofringsideal som preget de kristne samfunnene.³² Dette hellighetsidealet viste seg blant annet i en streng botspraksis etter ulike former for frafall fra troen.³³ Forfølgelsene av kristne hadde i utgangspunktet vært lokale og/eller spontane, men fra år 250 hendte det flere ganger at forfølgelsene ble mer systematiserte, bl.a. gjennom allmenne påbud om å ofre. I 257 ble Cyprianus, biskopen av Kartago, hentet hjem fra eksil og henrettet.³⁴ Cyprianus hadde allerede satt kraftige spor etter seg i det afrikanske kirkelandskapet, men etter at han ble martyr ble autoriteten hans enda større. Arven etter Cyprianus strekte seg inn i det donatistiske skismaet, hvor begge partene forstod seg selv som arvtagerne av Cyprianus' teologi.³⁵

Den siste av de mer systematiske forfølgelsene, under keiserne Diokletian og Maximianus, ble en viktig, formativ hendelse for kirka i Afrika. For det første gjennom at det donatistiske skismaet brøt ut i kjølvannet av forfølgelsen, men minst like viktig: *Minnene* fra forfølgelsen var med å prege både kirkens selvforståelse og oppfattelsen av verden rundt, selv over hundre år seinere. Minnene ble opprettholdt gjennom ei rekke fortellinger om denne fortiden, deriblant *Acta Saturnini*.³⁶

Den diokletianske forfølgelsen ble igangsatt i de østlige delene av Romerriket den 23. februar 303, gjennom et edikt som befalte at kirker skulle ødelegges, at skriftene som tilhørte kirkene

²⁷ Romersk Afrika hadde sitt sentrum i Kartago, i provinsen Africa Proconsularis. De andre provinsene var Numidia og Mauretania vest for Proconsularis, og Byzacena og dels Tripolitania i sør og øst. De konkrete provinsgrensene og -delingene ble endret av bl.a. Diokletian og Konstantin. Jeg vil påpeke at når jeg snakker om romersk Afrika inkluderer dette *ikke* Egypt som med Alexandria hadde sitt eget tyngdepunkt.

²⁸ Musurillo, *The acts of the Christian martyrs*, s. xxii.

²⁹ Friend, *The Donatist Church*, s. 87.

³⁰ Burns og Jensen, *Christianity in Roman Africa*, s. 519.

³¹ Burns og Jensen, s. 530.

³² Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 20. Se også s. 43, hvor Tilley refererer til Tertullian.

³³ Burns og Jensen, *Christianity in Roman Africa*, s. 26-30.

³⁴ *Acta Proconsularia Sancti Cypriani* forteller kort om martyriet.

³⁵ Wilhite, *Ancient African Christianity*, s. 195.

³⁶ Dearn, «Donatist Martyrs, Stories and Attitudes», s. 80. Se også *Acta Saturnini* 1

skulle brennes,³⁷ og at kristne som hadde høy rang skulle bli fratatt denne.³⁸ Denne forordningen kom også til Afrika i mai/juni,³⁹ og her skulle særlig brenningen av skriftene bli et stort problem.⁴⁰ Under presset av forfølgelsen var det mange som gav etter og overleverte de hellige skriftene til de romerske myndighetene. I etterkant av forfølgelsen fikk disse merkelappen *traditores: overgivere; forrædere*.⁴¹ At det var nettopp overleveringen av skriftene som ble stående som det ytterste frafallet under forfølgelsen vitner om den høye aktelsen den afrikanske kristendommen hadde for de kristne skriftene,⁴² men stiller kanskje også spørsmål om i hvor stor grad det fjerde ediktet til Diokletian, at alle skulle ofre, ble fulgt opp i Afrika.⁴³

Forfølgelsen i Afrika varte ikke lenge; den ble avsluttet allerede i 305, da de to augustusene Diokletian og Maximianus abdiserte.⁴⁴ Det tok ikke lang tid før det ble strid om hva statusen til de geistlige som hadde gjort seg skyldige i *traditio* skulle være. Den etablerte praksisen fra Cyprianus var streng, og innebar bl.a. at geistlige som hadde falt fra under forfølgelsen ikke lenger kunne gjøre altertjeneste.⁴⁵

Da Mensurius, biskopen av Kartago døde i 305, og etterfølgeren Caecilianus skulle innvies i 307 ble dette spørsmålet rykende aktuelt.⁴⁶ Én av biskopene som hadde vært med på innvielsen av Caecilianus ble beskyldt for å være en *traditor*.⁴⁷ På bakgrunn av beskyldningene erklærte ei gruppe biskoper fra naboproinsen Numidia innvielsen ugyldig, og innviet en Majorinus til biskop i stedet.⁴⁸ Majorinus døde imidlertid ikke lenge etter, og etter han overtok Donatus embetet, som han skulle inneha fram til sin død i 355.⁴⁹ Fra og med innsettelsen av Majorinus som (mot-)biskop av Kartago skulle dette utvikle seg til to

³⁷ Eusebius, *Hist. Eccl.* VIII.2.4.

³⁸ Lactantius, *De Mortibus Persecutorum* 13.

³⁹ Frend, *The Donatist Church*, s. 4.

⁴⁰ Clarke, «Third-Century Christianity», s. 651.

⁴¹ Whitehouse, «The Course of the Donatist Schism in Late Roman North Africa», s. 22.

⁴² Se allerede i *Passio Sanctorum Scillitanorum* 12, hvor «bøkene og brevene til den hellige mannen Paulus», trekkes fram.

⁴³ Clarke, «Third-Century Christianity», s. 654. Se også Lactantius, *De Mortibus Persecutorum* 15. Diokletian utstedte fire edikt. Det andre og tredje finnes det ikke bevis for nådde Afrika. Den beste kilden for at det fjerde ediktet ble håndhevet i (deler av) Afrika finnes i *Passio Sanctae Crispinae*.

⁴⁴ Clarke, s. 652.

⁴⁵ Cyprianus *Ep.* 65.2.

⁴⁶ Kronologien mellom 305-313 er uklar og debattert. Den tradisjonelle dateringen for Caecilianus' innvielse: 311/312 (F.eks. Frend og Clancy, «When did the Donatist schism begin?»), har blitt utfordret i Barnes, «The Beginnings of Donatism» fra 1975, som argumenterer for at innvielsen skjedde ca. 307.

⁴⁷ Hos Optatus finner vi nedtegnelser fra rettsaken som renvasket navnet til denne biskopen: *Acta Purgatonis Felicis Episcopi Autumnitani*.

⁴⁸ Optatus 1.15.

⁴⁹ Birley, «Some Notes on the Donatist Schism», s. 38. Frend, *The Donatist Church*, s. 21 påstår (og gjør et poeng ut av) at Donatus var fra Casae Nigrae i Numidia. Barnes, «The Beginnings of Donatism» stiller spørsmål ved hvor sikkert dette er.

fullstendige hierarkier i de afrikanske provinsene, begge i skarp opposisjon til hverandre. Skillet mellom disse to kirkene skulle bli opprettholdt minst fram til midten av 400-tallet, kanskje til og med helt fram til den arabiske invasjonen av Afrika på slutten av 600-tallet! Begge kirkene kalte seg den katolske kirken, og gav hverandre ulike navn etter hva de ønsket å framheve hos den andre, men i ettertiden har to navn satt seg: Den katolske kirka følger etter Caecilianus. Donatistkirka følger etter Majorinus og Donatus.

Hvilke faktorer og motivasjoner som både utløste skismaet og gjorde at det ble permanent finnes det mange tolkninger av. Det har blitt pekt på både regionale forskjeller og sosio-økonomiske faktorer,⁵⁰ og Optatus av Milevis peker i sitt forsvar av den katolske kirka på mindre «edle» motiver: Penger og personkonflikter.⁵¹ Uavhengig av motivene ser det ut til at begge partene fant det problematisk om en *traditor* ble valgt til biskop. Selv Optatus forsøker å svartmale motstandere gjennom denne merkelappen.⁵²

Da keiser Konstantin kom til makten henvendte donatistene seg til han for å be om hjelp utenfra til å avgjøre striden.⁵³ Samtidig var Konstantin, som på samme tid tilbakeførte eiendommer til kirka og gav skatteletter til geistlige, interessert i å finne ut hvilket av de konkurrerende hierarkiene som skulle støttes.⁵⁴ Resultatet var at Caecilianus' parti ble anerkjent og Donatus' dømt. Først av en kommisjon under ledelse av biskopen av Roma, Miltiades,⁵⁵ og seinere også av et konsil som Konstantin sammenkalte i Arles i 314.⁵⁶ Etter enda noen år med anker og rettssaker for å renske navnene til biskoper anklaget for *traditio*, bestemte Konstantin i 317 å gå aktivt inn for å hjelpe caecilianistene i Afrika, blant annet gjennom å sende dem som «holder fram i vanvidd» til retten.⁵⁷ Sammenligningen i retorikken mot kristne under forfølgelsen tiåret før er slående.

Kristne bevarte minnene om heltene og martyrene fra den diokletianske forfølgelsen. På en lignende måte har sannsynligvis også donatister seinere fortalt om undertrykkelsen under

⁵⁰ Whitehouse, «The Scholarship of the Donatist Controversy». redegjør for utviklingen av forskningen på Donatistkirken.

⁵¹ Optatus 1.18. For dem som aksepterer *Acta Saturnini* som et tidlig skrift, blir også Caecilians fiendtlige handlinger mot med-kristne under forfølgelsene viktige for å forklare skillet. Se. Friend, *The Donatist Church*, s. 20, og Wilhite, *Ancient African Christianity*, s. 198.

⁵² Wilhite, *Ancient African Christianity*, s. 214. Optatus 1.5. Derfor var det nødvendig å renske Felix av Abtugna: *Acta Purgatonis Felicis Episcopi Autummitani*. Dette forutsetter imidlertid at hendelsene trukket fram i *Gesta apud Zenophilum* er et forsøk på svartmaling fra vitnet. Se Barnes, «The Beginnings of Donatism», s. 14-16.

⁵³ Optatus 1.22.

⁵⁴ Eusebius, *Hist. Eccl.* X.5.15-17.

⁵⁵ Optatus 1.23-24; Eusebius *Hist. Eccl.* X.5.18.

⁵⁶ Eusebius *Hist. Eccl.* X.5.19; Optatus, Appendiks 4.

⁵⁷ Friend, *The Donatist Church*, s. 157-159. Eusebius *Hist. Eccl.* X.6.4-5.

Konstantin. Det er bevart en preken som forteller om flere grusomheter utført mot donatistiske kristne: *Sermo de passione sancti Donati*.⁵⁸ Denne bevarte prekenen er riktignok skrevet lenge etter hendelsene, og det er uenighet om hvorvidt denne perioden var preget av utbredt voldsbruk mot donatistene, eller om voldsbruken var begrenset til en privatrettslig praksis, altså håndhevelse av eierskap av kirkene.⁵⁹ Uansett hvor intens den forsøkte nedtrykkingen av donatistene var i denne perioden, tok dette slutt i 321, da Konstantins oppmerksomhet ble vendt mot keiserrivalen Licinius.⁶⁰

For perioden etter dette er det dessverre sparsomt med kilder.⁶¹ Det vi vet er at den donatistiske kirka på dette tidspunktet vokste, og at det mange steder fantes både en katolsk og en donatistisk biskop, uten at dette førte til for mye uro.⁶² Uroen skulle i stedet komme i årene 347-348. Da sendte keiser Konstans embetsmennene Macarius og Paulus til Afrika for å finne ut av den religiøse situasjonen. Disse forsøkte å tvinge sammen de to kirkene gjennom militærmakt.⁶³ Som motsvar benyttet også donatister seg av vold gjennom ei beryktet gruppe kalt *circumcelliones*,⁶⁴ og situasjonen eskalerte.⁶⁵ Denne voldsperioden kom like sjokkerende på donatistene som den store forfølgelsen under Diokletian hadde gjort,⁶⁶ og også fra denne perioden mintes donatistene ei rekke martyrer. Etter dette fulgte en urolig periode, og særlig perioden under og etter keiser Julian (361-363) medførte opptøyer. Julian favoriserte donatistene,⁶⁷ som nå så muligheten til å ta igjen mot katolikkene for tidligere urett.⁶⁸ Julian døde imidlertid etter kort tid på tronen, og med de etterfølgende keiserne fulgte en stødig promotering av kristendommen og katolikkene,⁶⁹ men uten donatistene som et prioritert *problem*.⁷⁰ Perioden fra Julians død helt til 390-tallet ble en periode med sterk vekst for den

⁵⁸ Prekenen finnes på engelsk hos Tilley, *Donatist Martyr Stories*, s. 51-60.

⁵⁹ Decret, *Early Christianity in North Africa*, s. 105 tegner et bilde av en brutal undertrykkelse, mens Shaw, *Sacred violence*, s. 188 holder fram usikkerheten i hva som faktisk hendte i disse årene.

⁶⁰ Maier, *Le dossier du donatisme 1*, s. 240.

⁶¹ Frend, *The Donatist Church*, s. 162.

⁶² Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 69, men se Optatus' tillegg 10, fra 330, hvor Konstantin må forholde seg til donatister som har overtatt en nybygd katolsk basilika i Cirta.

⁶³ Burns og Jensen, *Christianity in Roman Africa*, s. 49.

⁶⁴ Hvem eller hva circumcellionene var har blitt mye debattert. Sikkert er at dette var grupper av (unge) menn, sannsynligvis fra lavere sosiale lag, som forskjellige grupperinger benyttet seg av hvis de trengte «muskelkraft». Shaw, *Sacred violence*, s. 630-720 drøfter disse grundig. Fra katolsk side ble det et polemisk grep å beskyldte donatistene for å være for tett assosiert med disse grupperingene, men det er klart at både katolikker og donatister fra tid til annen benyttet seg av slik «muskelkraft». Wilhite, *Ancient African Christianity*, s. 214.

⁶⁵ Optatus 3.4; Whitehouse, «The Course of the Donatist Schism in Late Roman North Africa», s. 25.

⁶⁶ Shaw, *Sacred violence*, s. 185. Frend, *The Donatist Church*, s. 185. Birley, «Some Notes on the Donatist Schism», s. 33.

⁶⁷ Maier, *Le dossier du donatisme 2*, s. 43.

⁶⁸ Whitehouse, «The Course of the Donatist Schism in Late Roman North Africa», s. 26. Optatus 2.17

⁶⁹ Whitehouse, s. 27. Decret, *Early Christianity in North Africa*, s. 117.

⁷⁰ Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 131.

donatistiske kirken, og om den ikke var det allerede, ble den det dominerende kirkesamfunnet i Afrika.⁷¹

Fra tidlig 390-tall skjedde det endringer som skulle bli et vendepunkt i historien til den donatistiske kirken. Samtidig har vi også et fyldigere kildemateriale.⁷² En av disse endringene, og grunnen til de nye kildene, er at Augustin begynte som prest i Hippo Regius i 391, fra 395 som biskop.⁷³ Omtrent samtidig døde Parmenianus, donatistisk biskop av Kartago helt siden 355.⁷⁴ Da han døde opplevde donatistene et skisma knyttet til bispevalget, hvor Primianus og Maximianus ble ledere for hvert sitt parti.⁷⁵ Parallelt med forandringene i lederskapet i kirkene endret også det politiske landskapet seg. I økende grad fokuserte katolikkene på kirkens enhet og «*én-het*»; at det kun fantes én kirke, og at denne ikke måtte splittes opp.⁷⁶ Keiser Theodosius I innførte lovgivning rettet mot religiøse avvikere – jøder, pagane og heretikere - og donatistene ble i stadig større grad rammet av disse lovene.⁷⁷ Lovene begynte relativt mildt, men de skulle bli stadig strengere. Etter et stort opprør i kjølvannet av Theodosius' død, mistet donatistene retten til å samles.⁷⁸ I 405 toppet det seg med det såkalte enhetsdekretet, som i praksis betød at donatismen fra nå av var ulovlig: Eiendommer skulle konfiskeres, forsamlinger ble forbudt og geistlige kunne sendes i eksil,⁷⁹ en forordning som minner om de harde grepene som ble brukt mot donatistene i 347-348. Den eneste tilbakeholdenheten var at dødsstraff ikke skulle brukes, for å unngå å skape martyrer.⁸⁰

I 411 ble både katolske og donatistiske biskoper samlet for en konferanse i Kartago. Konferansen var initiert av keiser Honorius, og skulle ledes av prokonsulen i Afrika, Marcellinus.⁸¹ Overveldende mange biskoper møtte: 286 katolske og 284 donatistiske,⁸² men det ser ut til å ha vært uenighet om hva konferansen i grunnen var. Donatistene argumenterte

⁷¹ Frend, *The Donatist Church*, s. 210f, men noe godt mål på styrkeforholdet har vi ikke utenom den jevne fordelingen av biskoper til konferansen i Kartago i 411. En stor andel av den afrikanske befolkningen var dessuten ikke-kristne, selv om kristendommen hadde bedre fotfeste i Afrika enn mange andre steder. Shaw, *Sacred violence*, s. 199.

⁷² Sekundærlitteraturen bruker pga. kildemengden stor plass på årene 391-411. Det er ikke dermed gitt at disse årene var de *avgjørende* for kirka i Nord-Afrika, slik det fort kan framstå.

⁷³ Decret, *Early Christianity in North Africa*, s. 123.

⁷⁴ Whitehouse, «The Course of the Donatist Schism in Late Roman North Africa», s. 27.

⁷⁵ Gaumer, «The Election of Primian of Carthage: The Beginning of the End of Donatist Christianity?» argumenterer for at de kompromissene og valgene Primian måtte gjøre i møte med det maksimianistiske skismaet ble et avgjørende angrepspunkt i polemikken fra Augustin fram mot 411.

⁷⁶ Shaw, *Sacred violence*, s. 310.

⁷⁷ *Codex Theodosianus* 16.5.21; Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 136.

⁷⁸ *Codex Theodosianus* 16.5.37; Boyd, *The Ecclesiastical Edicts of the Theodosian Code*, s. 56.

⁷⁹ Frend, *The Donatist Church*, s. 263. *Unitas* var et katolsk honnrord også tidligere. Se. F.eks. Optatus 3.9.

⁸⁰ Frend, s. 262.

⁸¹ Frend, s. 273.

⁸² Frend, s. 277. Merk at selv med fraværet av de maksimianistiske biskopene, og flere år med aktiv proselytting og religiøst press, stiller de to sidene jevnsterke.

for at dette var et ordinært kirkekonsil, hvor alle biskopene hadde et ord med i laget, mens katolikkene, i likhet med Marcellinus, behandlet samlingen mer som en rettssak. Konferansen skulle avgjøre hvem av de stridende partene som hadde retten på sin side.⁸³

Konferansen strakk seg over tre dager med hard debatt mellom partene. Praktisk talt alt ble nedskrevet av stenografer og publisert etter konferansen. En god del av denne nedtegnelsen er bevart, men for enkelte deler av konferansen er vi avhengige av en oppsummering Augustin inkluderer i et av sine skrifter.⁸⁴ Det endelige resultatet ble til slutt katolsk seier.⁸⁵ Med prokonsul Marcellinus som dommer ble donatistene offentlig fordømt. Dette gav myndighetene ryggdekning til å bruke enda hardere skyts mot Donatistkirken, og i årene som fulgte konferansen ble ny anti-donatistisk lovgivning utstedt.⁸⁶ Den offentlige dommen over donatistene gjorde også at Augustin og andre framtrede katolikker ikke måtte kjøre like hardt på med lobbyvirksomhet rettet mot befolkningen og statsapparatet – donatistenes stilling var avgjort. Derfor slutter Augustin praktisk talt med å skrive om donatismen – resultatet er at kildematerialet igjen blir svært tynt.⁸⁷

I tiden etter 411 har det vært vanlig å trekke fram at Donatistkirka minsket,⁸⁸ og i det minste er det tydelig at kirka var langt unna den dominerende rollen den hadde hatt før dynamikkene ble endret på 390-tallet. Men denne vurderingen er også preget av at det er få kilder. Det at donatistene knapt blir nevnt i noen kilder etter 417 har gjort dette til en nærliggende forklaring,⁸⁹ men i virkeligheten vet vi lite om styrkeforholdet mellom de to kirkene i tiden som fulgte.⁹⁰

I 429 invaderte vandalene Afrika, og de tok få år seinere kontrollen over området. Både de politiske og de kirkelige forholdene ble kastet rundt, med en germansk, ariansk minoritetselite. Nå havnet både katolikker og donatister på feil side av loven.⁹¹ Kildene er

⁸³ Frend, s. 279.

⁸⁴ Weidmann, «The Gesta Collationis Carthaginensis», 85–87. Men merk at Weidmann peker på at stenografene til tider har vært unøyaktige i gjengivelsen av talerne. Videre har det også vært unøyaktigheter i traderingen av teksten.

⁸⁵ Det er uenighet om hvorvidt resultatet var gitt på forhånd, eller om alt gikk rettferdig for seg. McLynn, «The Conference of Carthage Reconsidered» forsvarer dommeren.

⁸⁶ Shaw, *Sacred violence*, s. 312.

⁸⁷ Wilhite, *Ancient African Christianity*, s. 211f.

⁸⁸ Burns og Jensen, *Christianity in Roman Africa*, s. 56f.

⁸⁹ Adamiak, «When Did Donatist Christianity End?», 211f. Og når de endelig blir nevnt igjen hos Gregor den store er konteksten drastisk endret. Markus, *Gregory the Great and His World*, s. 194.

⁹⁰ Shaw, *Sacred violence*, s. 312 argumenterer for at katolikkenes framstøt siden 390-tallet hadde hatt lite virkning, bl.a. fordi keisermakta hadde blitt for svekka til å følge opp fordømmelsene fra 411.

⁹¹ Vandalene videreførte den romerske anti-heresilovgivningen, men rettet den nå også mot katolikkene. Det viktigste skillet i Afrika ble nå mellom nikensk og ariansk kristendom. Whelan, «African Controversy», s. 506 og 519f.

også tause, men noen få spor finnes på at donatistiske tradisjoner (og kanskje til og med kirken) fortsatt eksisterte, blant annet gjennom at nye utgaver av det donatistiske historieverket *Liber Genealogus* ble laget på midten av århundret.⁹² Flere historikere har foreslått de to kirkene smeltet sammen i denne perioden.⁹³

Det siste vi hører om ‘donatister’, er i ei rekke brev fra Gregor den store (pave 590-604), som ser ut til å ha vært bekymret for donatistisk innflytelse i Afrika.⁹⁴ Hva situasjonen i Afrika var er vanskelig å si. Uansett forholdene på bakken, henter Gregor beskrivelsene sine og forståelsen sin fra Augustin 200 år før.⁹⁵ Kanskje går det an å si at Donatistkirka nå er borte, og er erstattet av den retoriske merkelappen *donatisme*,⁹⁶ en merkelapp som fortsatt brukes i den kirkelige debatten.⁹⁷

TEOLOGISK PREG OG UTVIKLING

Jeg har nå gitt en skisse av den politiske situasjonen for donatismen. Et annet viktig spor er den teologiske. Det er særlig to bilder som tidligere har preget framstillingen av donatismen. I Det ene beskriver donatismen som en «sekt». Her blir donatismen tilegnet et statisk og marginalt syn på verden og teologien, hvor både sammenhengen til afrikansk teologi før skismaet, og utviklingen i Donatistkirkens levetid blir sett vekk fra.⁹⁸ Både Augustin og Optatus var interessert i å tegne donatistene i dette bildet, og ettersom disse har vært de mest tilgjengelige kildene om donatistene har tidligere forskere ofte godtatt og videreformidlet framstillingen av donatistene som sekteriske.⁹⁹ Det andre bildet er det hvor teologien ikke har vært viktig i det hele tatt. Det donatistiske skismaet var egentlig uttrykk for andre historiske bevegelsesgrunner som økonomi, etnisitet, eller bitterhet i etterkant av forfølgelsen. At det, slik Friend sier det, “*med unntak av spørsmålet om gyldigheten av sakramentene forvaltet av ikke-ortodokse prester, ikke var viktige teologiske forskjeller mellom [donatistene] og katolikkene.*”¹⁰⁰

Det teologiske feltet som uenigheten og debatten mellom de to partene bevegede seg i, var synet på kirka og hennes renhet. Ekklesiologien ble et teoretisk tema, hvor Optatus og

⁹² Conant, «Donatism in the Fifth and Sixth Centuries», s. 347f.

⁹³ Conant, s. 346.

⁹⁴ Gregor I. *Ep. 1-6*. Afrika var nå (gjen)erobret av romerne, og perioden fram til de arabiske erobringene av det sørlige Middelhavet betegnes som den bysantinske perioden

⁹⁵ Markus, *Gregory the Great and His World*, s. 188-202 diskuterer Gregors bekymring for afrikanske donatister.

⁹⁶ Conant, «Donatism in the Fifth and Sixth Centuries», s. 356.

⁹⁷ Et nåtidig eksempel: Norderval, «Kirkelig boomerang».

⁹⁸ Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 1f.

⁹⁹ Tilley, s. 2f.

¹⁰⁰ Friend, *The Donatist Church*, s. 2f.

Augustin diskuterte mot synspunktene fremmet av donatistiske teologer som Parmenianus. Men minst like viktig var de umiddelbare, praktiske konsekvensene. Selvforståelsen av kirkens katolisitet som betinget av kirkens renhet, og de personlige idealene til hellig livsførsel var med på å føre kirka ut i skisma, og bidro til å opprettholde skillet mellom kirkesamfunnene.

At det omstridte bispevalget i 307 førte til en alternativ biskop; at «alter sattes mot alter»¹⁰¹ kom av den felles afrikanske forståelsen at synden fra frafallet og overleveringen av skriftene ville overføres ved håndspåleggelsen på Caecilianus.¹⁰² Ikke bare ville *traditio*-handlingen smitte over på Caecilianus, men også på alle andre som forble i kirkefelleskap med han, og dermed hele den kirkelige organisasjonen som sprang ut i fra han.¹⁰³

I sammenheng med dette kommer inntrykket av donatistene som *gjendøpere*.¹⁰⁴ De var like klare som katolikkene på at en person bare kunne døpes én gang,¹⁰⁵ men så på dem som hadde blitt døpt i kirka som nedstammet fra Caecilianus som mottagere av en falsk dåp.¹⁰⁶ Hva denne eksklusiviteten betød for kirkene utenfor Afrika er vanskelig å slå fast. Donatistkirka stilte med biskoper til konsilet i Serdica i 343, noe som tyder på en viss anerkjennelse av kirkene utenfor Afrika.¹⁰⁷ Det virker som donatistene ikke hadde problemer med kirkene utenfor Afrika i seg selv, men at det var problematisk at de valgte å støtte feil side i den afrikanske konflikten.¹⁰⁸

Det donatistiske skismaet sprang ut av en afrikansk teologi, og begge sidene i konflikten hadde mye til felles. Men i tiden hvor kirkesamfunnene var separert skjedde det utviklinger på begge sider av skillet. Spørsmålet om forholdet mellom enkeltpersoners livsførsel og kirkens hellighet ble videre utforsket. Parmenianus utforsket en teologi om kirkens *medgifter*: Bispesetet, engelen, døpefonten, seglet (over døpefonten) og alteret.¹⁰⁹ Disse var Guds gave til kirken, og gyldigheten av sakramentene var ifølge Parmenianus knyttet til om den som forrettet var tilknyttet kirka som hadde fått disse gavene.¹¹⁰ Denne avfeiinga av sakramentene

¹⁰¹ Optatus 1.19.

¹⁰² Wilhite, *Ancient African Christianity*, s. 214f.

¹⁰³ Burns og Jensen, *Christianity in Roman Africa*, s. 606. S. 606 I begynnelsen ser denne tanken om at synden smitter ut til å ha gjeldt det meste, men seinere utvikling innad i donatismen reserverte denne tanken til påstander om *traditio*, frafall og forfølgelse., Burns og Jensen, s. 607 og Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 115.

¹⁰⁴ «Gjendøpere» var det vanligste navnet på donatistene gjennom 300-tallet. Shaw, *Sacred violence*, s. 346.

¹⁰⁵ Edwards, «The Donatist Schism and Theology», s. 102.

¹⁰⁶ Burns og Jensen, *Christianity in Roman Africa*, s. 196.

¹⁰⁷ Burns og Jensen, s. 58.

¹⁰⁸ Tilley, «Dilatory Donatists or Procrastinating Catholics», s. 17.

¹⁰⁹ Latin *notes*.

¹¹⁰ Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 102f.

utenfor si kirke, og at donatistene stadig trakk fram katolikkene som *traditores*, gav Augustin materiale for å gi sin egen framstilling av donatistisk teologi. I hans framstilling av donatistisk teologi ble sakramentenes gyldighet avhengig av helligheten til den som forrettet, ikke helligheten til kirken. Denne fremstillingen av donatistene gav Augustin muligheten til å beskylte donatistene for hykleri, all den tid presteskapet ikke var gjennomgående hellig på noen av sidene i konflikten.¹¹¹

Det skjedde utviklinger også innad i den donatistiske kirken. Den donatistiske lekmannen Tyconius (aktiv 370-385) skrev fram en teologi om ei kirke som hadde både ei god og ei vond side, og som derfor inneholdt både gode og vonde personer.¹¹² Tyconius endte opp med å bli ekskommunisert - sannsynligvis fordi han gikk for langt i aksepten av onde elementer innad i kirken. Tyconius ble ikke tatt opp i den katolske kirka etter bruddet med donatistene, men ble stående utenfor begge kirkene.¹¹³ Tyconius skulle allikevel bli nyttig for katolikkene, for Augustin bygde seinere på Tyconius' rammeverk da han utviklet sin egen teologi om kirkens hellighet.¹¹⁴

Tett knyttet til ideene om hellighet lå den afrikanske martyrkulten jeg nevnte innledningsvis. Allerede den første store teologen i Afrika, Tertullian, hadde gitt martyrene en framtreddende posisjon i sin teologi. Disse ble løftet fram som forbilder i troen og utholdenheten.¹¹⁵ Tertullian vitner også om den omsorgen som kristne i Kartago viste til de medkristne som satt fengslet. I kraft av sin posisjon som martyrer forventet disse at martyrene i gjengjeld skulle be for dem.¹¹⁶ Teologien ble videreutviklet av Cyprianus, og ble seinere også tema hos Augustin, og en av hans donatistiske motparter, Petilian.¹¹⁷ Petilian gir ord til betydningen av martyrene for donatistene på slutten av 300-tallet: «Kristendommen skrider fram gjennom etterfølgernes død».¹¹⁸

Martyrene viser seg imidlertid ikke bare hos de store afrikanske teologene: Det var en aktiv praksis. De ble feiret i egne liturgier på festdagene deres,¹¹⁹ men feiringen av martyrene skildres også som etegilder rundt gravstedene deres.¹²⁰ Augustin kritiserer sine egne for denne

¹¹¹ Tilley, s. 101.

¹¹² Burns og Jensen, *Christianity in Roman Africa*, s. 606f.

¹¹³ Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 114.

¹¹⁴ Burns og Jensen, *Christianity in Roman Africa*, s. 614.

¹¹⁵ Wysocki, «Martyrs and Martyrdom in Roman Africa», s. 10.

¹¹⁶ Wysocki, s. 11f..

¹¹⁷ Wysocki, s. 18.

¹¹⁸ Sitert hos Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, s. 555f.

¹¹⁹ Wysocki, «Martyrs and Martyrdom in Roman Africa», s. 21.

¹²⁰ Wilhite, *Ancient African Christianity*, s. 215.

skikken, så dette har sannsynligvis forblitt en felleskristen praksis i Afrika.¹²¹ Den nære tilknytningen mellom kirka viser seg også gjennom at beretningene om dem ble overlevert, og for donatistene gjennom beretninger som også fortalte om katolikkenes overtredelser mot de kristne.

Det ser ut som martyrkulten har hatt et innslag av anti-klerikalisme. Allerede i *Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitatis* (fra ca. år 200) fortelles det om en biskop og en presbyter som faller for føttene til martyrene.¹²² Gjennom den enestående tilgangen til det hellige som martyrene fikk, ble de et eget tyngdepunkt for åndelig autoritet. I 348, erklærte et katolsk konsil i Kartago at kun kirka kunne erklære om en avdød person var en martyr eller ikke. Bak linjene kan vi skimte en tradisjon der laverestående geistlige eller til og med lekfolk kunne proklamere noen som martyr.¹²³ Også donatistiske geistlige har måttet streve med denne delvis autonome helgenkulten: På stedet Subbullensis, etter at Macarius' og Paulus' kampanje i 347-348 hadde ført til et slag, ble gravene til flere av dem som var drept i slag flyttet inn i den lokale kirken. Her fikk de døde egne altere og *mensae* – de tradisjonelle bordene som var en del av afrikanske martyrgaver.¹²⁴

Det er i denne tradisjonen med martyrenes særskilte stilling – som forbilder i troen, som de som driver kristendommen framover, og med en autoritet som overgår biskopene – *Acta Saturnini* befinner seg i. Med denne raske introduksjonen til donatistisk historie og teologi er det på tide å bringe denne teksten i forgrunnen.

¹²¹ Augustin, *Ep.* 22.3.

¹²² *Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitatis* §13.

¹²³ Wilhite, *Ancient African Christianity*, s. 215.

¹²⁴ Shaw, *Sacred violence*, s. 170f.

PRESENTASJON AV KILDETEKSTEN ACTA SATURNINI

*Bekjennelsen og rettsnotatet til martyrene: Presten Saturninus, Dativus, Felix, Ampelius og flere*¹²⁵ er en martyrbetretning som forteller om en serie med hendelser under den store forfølgelsen i 303-305. Teksten er ikke spesielt lang – kun 22 små sider i Maureen Tilleys engelske oversettelse.¹²⁶ Den er delt opp i 23 kapitler på ca. ei side hver, i tillegg til en innledning som jeg har valgt å referere til som §0.

Acta Saturnini forteller om hvordan hele 46 personer¹²⁷ ble arrestert mens de feiret liturgien i ett av hjemmene i menigheten i byen Abitina.¹²⁸ Fremst blant disse var presbyteren Saturninus, som beskrives som den fremste i ei gruppe av likemenn.¹²⁹ Hele gruppen føres til Kartago framfor prokonsulen Anulinus, som i avhøret benytter seg av torturmetoder for å få fram svar: Hvor er skriftene deres? Hvem er lederen deres? Hvorfor trosset dere keiserens ordre? Fortellingen gir mye plass til å berette om personene som utsettes for torturen, deriblant senatoren Dativus,¹³⁰ den høytstående kvinnen Victoria,¹³¹ Leseren Emeritus,¹³² og Saturninus¹³³ og barna hans.¹³⁴ Martyrene holder sammen og holder ut. De tar etter svarene til hverandre, noe som sliter ut prokonsulen. Fordi hele seansen drøyer ut blir etter hvert hele gruppa utspurt sammen, men martyrene svarer nå med én stemme: «Vi er kristne.»¹³⁵

Anulinus blir gjennom standhaftigheten til martyrene selv slått ut – martyrenes svar blir som torturinstrumenter rettet mot den som torturerer dem – og martyrene blir til slutt kastet i fengselet fordi prokonsulen er blitt utslitt. Mens de er i dette fengselet beskriver *Acta Saturnini* en hendelse som gjør at denne teksten har fanget oppmerksomheten til mange: En folkemengde ønsker å gi mat til bekjennerne¹³⁶ som sitter fanget, men biskopen Mensurius hindrer folkemengden fra å gjøre dette. Han sender diakonen Caecilianus (den samme som seinere ble biskop) for å holde sine medkristne unna de fengslede bekjennerne, noe han gjør

¹²⁵ Jeg velger å gjengi dette med kortformen *Acta Saturnini*.

¹²⁶ Tilley, *Donatist Martyr Stories*, s. 27-49.

¹²⁷ Etter Tilleys utgave: Maier har 49 martyrer.

¹²⁸ *Acta Saturnini* §2. Byen ligger like utenfor Membressa (i dag kjent som Medjez el-Bab). Beschauoch, «Sur la localisation d’Abitina, la cité des célèbres martyrs africains».

¹²⁹ *Acta Saturnini* §6.

¹³⁰ I flere av kapitlene: §5; 7-10 .

¹³¹ §7 og 17.

¹³² §11-12.

¹³³ §10-11.

¹³⁴ §15-16 og 18.

¹³⁵ §16.

¹³⁶ Teksten selv varierer mellom å kalle heltene martyrer og bekjennere. Ifølge §0 døde gruppa lenge etterpå, spredt rundt om kring, så de gangene de kalles martyrer får de tittelen i lys av framtiden.

gjennom en rå voldsbruk.¹³⁷ Det tragiske er at Mensurius har misforstått helt. Han hadde blitt forurenset gjennom å overlevere skriftene til å brennes, og var i fortellerens synspunkt egentlig avhengig av å få martyrenes tilgivelse. I stedet viser han den samme holdningen ovenfor martyrene som ovenfor de hellige skriftene. Som et svar på dette samler de fengslede bekjennerne seg som i et konsil. De påbyr alle kristne om å adskille seg fra forræderne. De som opprettholder kirkefellesskapet med disse vil ikke få del i Himmelriket sammen med dem, sier de. Som skriftautoritet trekker de fram advarslene i Åp 22,18f om ikke å legge til eller trekke fra ett eneste ord. Derfor, sier de, må alle som har overlevert skriftene for å brennes, selv brenne i Gehennas flammer.¹³⁸ I kapitlene som følger konsilavgjørelsen reflekterer fortelleren over hva martyrenes beslutning betyr for samtiden: Martyrenes kirke og forsamlingen av forrædere kan ingen tro er det samme, for disse frastøter hverandre fullstendig. Derfor er det en kristen plikt å flykte fra det forurensete folket, og heller søke til martyrene.¹³⁹

Det er lett å forstå hvorfor denne teksten har blitt trukket fram i flere beretninger om det donatistiske skismaet. I tillegg til at forræderne hadde sviktet under presset og overlevert de hellige skriftene, støttet Caecilianus og Mensurius den forfølgende staten direkte. I to av de mest omfattende bøkene om det donatistiske skismaet brukes denne hendelsen for å forklare hva som førte til skismaet i 307. W.H.C. Frend trekker fram episoden som «*begynnelsen av det donatistiske skismaet*»,¹⁴⁰ mens Maureen Tilley begynner hele boka med denne episoden,¹⁴¹ og trekker fram den donatistiske selvforståelsen som sprang fram fra denne teksten/hendelsen som revolusjonerende: Noe som gav muligheten til å holde ut den langvarige undertrykkelsen som skulle følge det neste hundreåret.¹⁴²

TILBLIVELSE

Både Tilley og Frend bruker teksten som et vitne til fengselshendelsen¹⁴³ og forutsetter at teksten enten er skrevet svært tett etter det som skjedde,¹⁴⁴ eller at den har et «*snev av sannhet*».¹⁴⁵ Problemet er at den tidlige dateringen av teksten er langt fra sikker, noe særlig Alan Dearn har vist i sin artikkel fra 2004. I artikkelen daterer Dearn teksten til etter

¹³⁷ *Acta Saturnini* §20.

¹³⁸ *Acta Saturnini* §21.

¹³⁹ *Acta Saturnini* §22-23.

¹⁴⁰ Frend, *The Donatist Church*, s. 8.

¹⁴¹ Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 9f.

¹⁴² Tilley, s. 68.

¹⁴³ Sammen med flere andre: Decret, *Early Christianity in North Africa*, s. 99. Burns og Jensen, *Christianity in Roman Africa*, s. 47.

¹⁴⁴ Tilley, *Donatist Martyr Stories*, s. 26.

¹⁴⁵ Frend, *The Donatist Church*, s. 10.

konferansen i Kartago i 411 – over hundre år seinere!¹⁴⁶ På bakgrunn av den store forskjellen mellom dateringene av teksten ser jeg det som nødvendig å bruke plass på å drøfte argumentene som fører til dette spriket.

Det første spørsmålet jeg skal drøfte, er om teksten er et resultat av flere ulike forfattere, eller om den er ført i pennen av én forfatter. I forordet (§1) trekker fortelleren selv fram at han har skrevet dette basert på offentlige notater. I tidligere forskning ble det gjerne gått ut i fra at forfatterne av helgenberetninger alltid eller ofte baserte seg på offentlig publiserte rettsnotater, såkalte *acta*.¹⁴⁷ Også vurderingen av *Acta Saturnini* har vært preget av denne forståelsen.

Helt tilbake i 1905 vurderte den franske forskeren Paul Monceaux §5-18 til å være dette autentiske actaet fra rettsaken. Dette actaet hadde seinere blitt utvidet i begge ender av donatistiske redaktører.¹⁴⁸ Det poenget som Monceaux sammen med flere andre har sett,¹⁴⁹ er det brå skiftet i tema mellom rettssaken i §5-18 foran Anulinus, og §19-23 som fokuserer på Caecilianus' voldsbruk utenfor fengselet etterfulgt av martyrkonsilet. Disse to delene har altså helt ulike antagonister, og ulik stil og innhold. Introduksjonen og avslutningen er tilsynelatende lite interessert i rettssaken.¹⁵⁰ Dearn påpeker hvordan fortelleren virker mer interessert i forræderne, enn i Anulinus og den forfølgende romerske staten.¹⁵¹

Bruddene finnes ikke bare mellom hoveddelene – de finnes også innad i delene: I begynnelsen av beretningen kunne overskriften (§0), forordet (§1) og introduksjonen av fortellingen (§2a) alle fungert som selvstendige begynnelser. I avslutningen finner jeg motparten: Teksten går inn for landing flere ganger: Først avslutter §18 med å peke fram til lidelsen martyrene seinere må igjennom, men på en lignende måte slutter også §21. §22-23 fungerer som et etterord fra fortelleren som utforsker implikasjonene av martyrkonsilet i §21. Mot slutten, i §23, fortelles det om hvordan martyrene til slutt sultet i hjel i fengselet (som Tilley påpeker: Helt i strid med introduksjonen og de andre avslutningene!)¹⁵² før den endelige teksten avsluttes en siste gang med et prosaisk «*this is the end of...*».

¹⁴⁶ Dearn, «The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism». Se også Maier, *Le dossier du donatisme 1*, s. 57f, som plasserer teksten etter konferansen.

¹⁴⁷ Moss, *Ancient Christian martyrdom*, s. 18.

¹⁴⁸ Dearn, «The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism», s. 7.

¹⁴⁹ Allerede Ruinar's versjon av teksten i Migne fra 1689 kuttet ut teksten f.o.m. §19, ettersom denne ble sett på som et seinere (donatistisk) tillegg til en katolsk/nøytral *grunntekst*. Dearn, s. 2 og 7. Et problem med denne versjonen er at oppfatningen om at teksten er belagt i en katolsk og en donatistisk variant har spredt seg, selv om alle manuskriptene er tydelig preget av donatistisk teologi. Tilley, *Donatist Martyr Stories*, s. 26.

¹⁵⁰ Men de æresbemerkningene som martyrene får helt fra starten av viser også til utholdenheten under forhøret.

¹⁵¹ Dearn, «The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism», s. 9.

¹⁵² Tilley, *Donatist Martyr Stories*, s. 49.

Monceaux' observasjon har noe med seg: Det ser ut som at vi først har hatt en tekst som er mest opptatt av rettsaken foran Anulinus, men som seinere har blitt utvidet med brodd mot forræderne. Monceaux' konklusjon om at denne bakenforliggende teksten er identisk med actaet fra rettsaken mener jeg imidlertid ikke holder mål. Selv rettssaken i §5-18, som visstnok skulle være grunnfortellingen, sprekker innimellom opp i limingen. Her er fortelleren aktivt med og kommenterer replikkene som martyrene og forfølgerne ytrer. Mange av replikkene er også plassert utenfor et strengt spørsmål-svar-form som en kunne forvente om dette var en stenografi.

Også Tilley påpeker dissonans innad i kapitlene om rettsaken. Hun peker på hvordan fortelleren virker brydd av hvordan martyren Tazelita gir etter for torturen og angir Saturninus som leder for gruppa (§6).¹⁵³ Fortelleren ser seg nødt til å bortforklare at presten blir navngitt,¹⁵⁴ for igjennom beretningen ellers er det nettopp *likheten* og solidariteten mellom martyrene som framheves.¹⁵⁵ Tilley går dog ikke til det skrittet å si at det tyder på en seinere redaktør har blitt brydd av hva som er skrevet tidligere, noe jeg mener er en nærliggende forklaring.

Alle forhørene framtrer episodisk. Hver lille bolk fokuserer stort sett på én martyr. Dette trekker Dearn fram som noe som kan tyde på at hver av bolkene opprinnelig har stått for seg selv før de har blitt satt sammen.¹⁵⁶ At framstillingen er episodisk er påfallende, men i utgangspunktet ikke utroverdig, for ei rekke med avhør vil godt kunne foregå slik. Jeg leser likevel episodene som et argument for at også rettsaken er en sammenredigert tekst.

Overgangene mellom episodene er nemlig ikke helt glatte: Torturen og avhøret av senatoren Dativus begynner så vidt i §5. Her blir han hengt opp på torturbenken, men blir avbrutt av avhøret av Tazelita. Videre introduseres Dativus på nytt (§7), han tortureres, men blir brått avbrutt av en ny person. Tråden tas opp igjen i §8-9, men i §10 befaler prokonsulen «*Dativus to be prepared for torture.*». Fortellingen om Dativus henger sammen, selv med avbrytelsene, men bare så vidt.

Personen som dukker opp i §9, Pompeianus, mener jeg framstår uklar i sammenheng med hendelsesforløpet. Er dette broren til Victoria, introdusert i kapitlet før, men som i §17 kalles Fortunatianus, eller er dette en ny person?

¹⁵³ Tilley, s. 32.

¹⁵⁴ §6 «*He did not [point to Saturninus] to single out the person whom he saw fighting equally with him against the devil*»

¹⁵⁵ Se f.eks. §16: «*In reply, the confessors of the Lord [...] said strongly and clearly, as if with one voice, "We are Christians." »*

¹⁵⁶ Dearn, «*The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism*», s. 12.

Sammenfattet: Jeg finner det sannsynlig at teksten er preget av flere redaksjonslag. Teksten ser ut til å ha vært utvidet i hver ende, men også kjernen av beretningen ser ut til å ha vært igjennom en redaksjonsprosess. Alt dette blir likevel for lite til å si noe om *hvordan* en tekst bak dette har sett ut. Den teksten vi har, er den ferdigredigerte utgaven: De ulike lagene er for tett innfløkt til å kunne reprodusere en hypotetisk tidligere utgave.¹⁵⁷

DATERING

Hvor gamle tradisjonene eller tekstene bak *Acta Saturnini* er, er vanskelig å si, på grunn av at de ulike lagene er så tett innvevd i hverandre. Et argument for at tradisjonene bak teksten kan være gammel, er navnet på en av martyrene i §2: Caecilianus.¹⁵⁸ Brent Shaw påpeker at vi ikke finner noen donatister med navnet Caecilianus etter skismaet, på grunn av det ettermålet biskopen av samme navn fikk.¹⁵⁹ Dette betyr imidlertid ikke at samlingen av martyrer som vi finner i *Acta Saturnini* er like gammel. Som Dearn trekker fram: Teksten kan være et «kompendium» for å samle ulike lokale martyrer på samme sted, spesielt for å gi ekstra autoritet til dommen over forræderne i §21.¹⁶⁰

Det er viktigere å si noe om når teksten fikk sin nåværende form. Maureen Tilley går inn for en svært tidlig datering av teksten som helhet. Hun baserer denne dateringen på omtalen av Caecilianus som diakon i §20, og at teksten derfor er skrevet før Caecilianus ble biskop. Antagelsen er at polemikken mot Caecilianus hadde vært sterkere om han hadde blitt titulert som biskop.¹⁶¹ Argumentet er ikke overbevisende. For det første er handlingen i fortellingen lagt til et tidspunkt der Caecilianus *var* diakon, og tittelen brukes for å sette Caecilianus i relasjon til biskopen Mensurius. For det andre beskrives Mensurius like før som «*Carthaginis quondam episcopus*», som ifølge Dearn bør oversettes som *tidligere biskop av Kartago*.¹⁶² Selv har Tilley oversatt frasen som «*so-called bishop of Carthage*»,¹⁶³ uten at jeg skal vurdere oversettelsen her.

Teksten som helhet gir heller et inntrykk av å ha blitt skrevet for en seinere generasjon enn den som opplevde forfølgelsen. I forordet sier fortelleren at han forteller om dette «*lest both the glory of the martyrs and the condemnation of the traitors fade with the passing of ages*»,

¹⁵⁷ Dearn, s. 15. Ruinarnts løsning, å kutte av §1 og §19ff, blir for enkel.

¹⁵⁸ Tilley staver navnet Cecelianus, mens *traditoren* i §20 staves Caecilianus: Begge staves likt i latinen hos Maier, *Le dossier du donatisme 1*, s. 59-92.

¹⁵⁹ Shaw, *Sacred violence*, s. 74.

¹⁶⁰ Dearn, «The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism», s. 12.

¹⁶¹ Tilley, *Donatist Martyr Stories*, s. 26, fotnote 4.

¹⁶² Dearn, «The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism», s. 5.

¹⁶³ Tilley, *Donatist Martyr Stories*, s. 45.

og at de skal overlates til “*everlasting memory*”.¹⁶⁴ Fordømmelsene som martyrene gir i fengsel blir gjennom dette også åpenbart «*for all ages*»¹⁶⁵, slik at man i tekstens samtid også kan skjelve mellom «*the church of the martyrs and the conventicle of traitors*».¹⁶⁶

Det beste hintet om at teksten sannsynligvis er skrevet lenge etter forfølgelsene i 303-305 finner jeg i overgangen mellom §1 og 2: Før forfatteren kan fortelle om martyrene, er han nødt til å gi leseren et riss av det som hendte «på Diokletians og Maximianus’ tid», hendelser som han beskriver som «vendepunktet for hele verden». Om teksten hadde vært skrevet tett opp til hendelsene den forteller om, hadde det slett ikke vært nødvendig å forberede leseren på samme måte.

Hendelsen med Caecilianus som hindrer folk å komme til bekjennerne er heftig stoff og innebærer et hardt angrep på den katolske kirken. Basert på den argumentasjonen som begge kirkesamfunnene i Afrika benyttet seg av ville en kirkelig forfar som forfulgte martyrene innebære et hardt slag sannhetskravet til denne kirken. De handlingene som ble gjort i de formative årene av skismaet heftet ved lenge etterpå, og de seinere generasjonene måtte forsvare seg mot slike påstander.¹⁶⁷ I lys av dette er det interessant at ingen andre kilder refererer til hendelsene *Acta Saturnini* forteller om.¹⁶⁸ Hverken Optatus¹⁶⁹ eller Augustin, som begge ivrig forsvarte seg mot donatistiske anklager, nevner hendelsen. Den donatistiske verdenshistorien *Liber Genealogus* nevner det ikke.¹⁷⁰ Ikke engang konferansen i Kartago i 411, hvor spørsmålet om Caecilianus rolle under forfølgelsene nok en gang ble tema, debatterte denne hendelsen. Å argumentere ut i fra stillhet i kildene må gjøres svært varsomt, det sporadiske kildegrunnlaget tatt i betraktning. Det er likevel vanskelig å tenke seg at *Acta Saturnini* ble gjenfortalt «hvert år i de [donatistiske] kirkene i hele Afrika»,¹⁷¹ slik Brent Shaw sier, uten å sette flere spor etter seg. Det er dermed nærliggende å tenke at teksten (i dens

¹⁶⁴ §1.

¹⁶⁵ §19.

¹⁶⁶ §22.

¹⁶⁷ Se f.eks. Optatus 1.28: «*A little earlier we showed that your parents were collaborators and schismatics; and you [are] the heir of these people*», Eller Augustin, som forsvare seg mot en tilsvarende påstand: “*That fellow there handed over the books” they say [...] But what does all of this have to do with me?*” En. In *Psalm. 57.6* (sitert hos Shaw, *Sacred violence*, s. 104.)

¹⁶⁸ Dearn, «The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism», s. 12f.

¹⁶⁹ Optatus har til og med samlet et appendiks av skrifter som bl.a. skal renvaske navnet til Caecilianus, men ikke fra denne hendelsen.

¹⁷⁰ Dearn, «The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism», s. 18. Den første utgaven av *Liber Genealogus* ble skrevet før 411, men hadde seinere revisjoner i vandalperioden (ca. år 427, 438, 455 og 463).

¹⁷¹ Shaw, *Sacred violence*, s. 71.

nåværende form) må ha blitt til en gang etter 411, da Augustin ikke lenger fokuserte på donatismen, og mens det er få andre kilder å støtte seg på.¹⁷²

Det finnes imidlertid et punkt under Konferansen i Kartago som kanskje berører disse martyrene (om enn i en form som ikke inkluderer hendelsen med Caecilianus): Et martyrskrift blir av donatistene trukket fram som et bevis på at det var mulig for kristne å møtes, selv midt under forfølgelsen. Ei gruppe martyrer ble fengslet da de var samlet, og en dato for disse martyrene nevnes: Dagen før Idus i februar (12. feb).¹⁷³ Datoen har ikke noe til felles med det manuskriptet Tilley har benyttet for sin oversettelse, men andre manuskripter nevner nettopp denne dagen som dagen rettsaken foran Anulinus skjedde.¹⁷⁴ Likhetene kan godt bety at en tidligere versjon av beretningen var utbredt i år 411, men det er selvsagt umulig å slå dette sikkert fast.

I polemikken mot katolikkene i teksten, nevnes et «*council of the shipwrecked*»¹⁷⁵ som Djevelen hadde lagt for å narre de uvitende. Dette kan selvfølgelig være en polemisk betegnelse for den (falske) katolske kirka som helhet. Det er imidlertid en interessant tanke om dette viser til konferansen i Kartago. Også de fengslede bekjennerne samler sammen andre bekjennere fra over hele provinsen,¹⁷⁶ og samlet seg «*som et konsil*»¹⁷⁷ som avsa dom mot forræderne. Dearn også ser på denne tiltrekkende muligheten.¹⁷⁸ De siste kapitlene i *Acta Saturnini* blir dermed et motsvar til falllitten på konferansen i Kartago. I stedet for den juridiske strategien som konferansen kjørte sammen med makthaverne, søkte i så fall denne teksten å hente autoritet fra kirkens egne heroiske fortid. Dette passer i så fall sammen med den svært harde tonen i teksten, skrevet med en intensitet som tyder på at mye står på spill: «*go out from their midst and separate, says the Lord God almighty*».¹⁷⁹ Denne tonen passer godt inn i perioden med hardere katolsk press mot donatistene, etter enhetsediktet i 405, og før vandalinvasjonene i 429.

W. H. C. Frend nevner at mange epigrafiske kildene nevner noen av de samme navnene *Acta Saturnini* §2.¹⁸⁰ Disse er imidlertid vanskelig å bruke som belegg på en utbredelse av denne

¹⁷² Dearn, «The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism», s. 16.

¹⁷³ Dearn, s. 10.

¹⁷⁴ Tilley, *Donatist Martyr Stories*, s. 27.

¹⁷⁵ §22.

¹⁷⁶ §19.

¹⁷⁷ §20.

¹⁷⁸ Dearn, «The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism», s. 18.

¹⁷⁹ §22, sitat fra 2. kor 6,17 – hos Paulus brukt mot de vantro!

¹⁸⁰ Frend, *The Donatist Church*, s. 9.

teksten og martyrene, ettersom de er svært vanlige navn.¹⁸¹ En kilde som imidlertid er viktig, er en mosaikk fra den bysantinske perioden, fra byen Uppenna.¹⁸² Her dukker navnet *Saturninus Presbiter* opp, sammen med navnene til Peter og Paulus, som en overskrift over ei liste med andre (lokale) martyrer. At Saturninus her deler plass med Peter og Paulus er oppsiktsvekkende, for slik mosaikken er lagt opp, ser det ut til at disse tre blir stående som autoritetsgivende for de andre navnene på lista. Hvis Presbyteren Saturninus i denne innskriften er den samme som i *Acta Saturnini*, tyder dette i så fall på at beretningen hadde fått en viktig posisjon godt ut på 500-tallet.

Det er vanskelig å lande på en nøyaktig datering av teksten. Teksten er skrevet lenge etter den perioden hendelsene den forteller om er fra, og på grunn av den tydelige anti-katolske polemikken mener jeg at perioden mellom 405 og 429 kan være sannsynlig. Alan Dearn lander på grunn av at beretningen ikke ble nevnt under konferansen i Kartago på at *Acta Saturnini* er skrevet etter 411. Jeg er enig i at dette er en nærliggende konklusjon, men tør ikke slå dette fast med samme sikkerhet som jeg oppfatter Dearn gjør. Jeg er enig i at teksten i 411 nok ikke hadde den allmenne utbredelsen som Shaw forutsetter.¹⁸³ Det viktigste jeg tar med meg inn i nærlesningen av teksten er at det uansett datering er en betydelig avstand mellom teksten og hendelsene den forteller om.

TEKSTGRUNNLAG

Acta Saturnini er bevart i seks latinske manuskripter skrevet mellom 900- og 1100-tallet.¹⁸⁴ I tillegg finnes teksten reproduisert i to utgaver i Migne. En versjon av Étienne Baluze (1630-1718), og en av Thierry Ruinart (1657-1709).¹⁸⁵ Disse to utgavene er ulike pga. de ulike metodene Baluze og Ruinart anvendte. Baluze har gjengitt alt som stod i manuskriptene han hadde tilgang til, inkludert en alternativ slutt som ikke finnes i de gjenlevende manuskriptene.¹⁸⁶ Ruinart valgte derimot å kutte vekk de delene av teksten som han anså som seinere donatistiske tillegg, for å komme inn til det han mente var den katolske kjernen av teksten.¹⁸⁷

¹⁸¹ Dearn, «The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism», s. 11.

¹⁸² Dearn, s. 13ff. Et bilde av mosaikken finnes i Burns og Jensen, *Christianity in Roman Africa*, fig. 118.

¹⁸³ F.eks. Shaw, *Sacred violence*, s. 69: «The judgements [...] echoed with a particular force in a host of churches throughout Africa every year.»

¹⁸⁴ Maier, *Le dossier du donatisme 1*, s. 58.

¹⁸⁵ Tilley, *Donatist Martyr Stories*, s. 26.

¹⁸⁶ Tilley, s. 49.

¹⁸⁷ Dearn, «The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism», s. 7.

I denne oppgava forholder jeg meg primært til teksten i Maureen Tilleys engelske oversettelse.¹⁸⁸ Dette er en direkte oversettelse av ett av de seks gjenlevende manuskriptene: *Bibliothèque Nationale de Paris, ms. lat. 5297*.¹⁸⁹ Jeg kommer imidlertid til å ha et lite blikk også til latinen, og da bruker jeg teksten som Jean-Louis Maier publiserte i 1987.¹⁹⁰ Denne versjonen er ifølge Maier tett basert på utgaven som Franchi De'Cavalieri publiserte i 1935, men med visse korreksjoner.¹⁹¹

¹⁸⁸ Tilley, *Donatist Martyr Stories*, s. 27-49.

¹⁸⁹ Tilley, s. 27.

¹⁹⁰ Maier, *Le dossier du donatisme 1*, s. 59-92.

¹⁹¹ Maier, s. 58.

FORTELLING MED FORMÅL

*La alle som gleder seg i Herrens sannhet, lese om martyrenes gjerninger!*¹⁹²

Martyrberetninger er ingen uskyldig sjanger. Beretningene dveler ved både lidelsen og standhaftigheten til dem som har gått foran. De maler et bestemt bilde av verden, og befolker dette bildet med gode og vonde mennesker og makter. Dette bildet blir presentert for leseren, som oppfordres til å ta til seg dette verdensbildet som sitt eget. Slik blir også lesernes egne erfaringer tolket i lys av dette nye verdensbildet. Maureen Tilley fokuserer særlig på rollen sitering av bibeltekster får i denne verdensbyggingen.¹⁹³ Bibeltekstene er viktige fordi de gir forfatteren muligheten til å låne av en allerede etablert verden, og fordi de fra før har en enorm autoritet. Candida R. Moss har imidlertid påpekt at appliseringen av bibeltekster ikke bare bygger opp martyrenes verden, også påvirker bibeltekstene selv.¹⁹⁴ Hver gang en bibeltekst siteres skjer en vekselvirkning som påvirker både teksten som siterer og teksten som blir sitert.

Martyrberetningene ønsker å bevege gjennom verdenen de maler fram: Gjennom å være trofast gjennom lidelsen blir martyrene sannhetsvitner for det de bekjenner. Moss trekker fram at gjennom døden, blir martyrenes innerste identitet, deres moralske stand, og deres tro på Gud vist fram og vurdert som holdbare.¹⁹⁵ Jeg vil legge til at dette også skjer *på vei mot* døden, gjennom villigheten til å lide. Nyansen blir viktig fordi martyrene i *Acta Saturnini* faktisk overlever rettsaken de gjennomgår.

Men hvorfor skulle leseren bli beveget av martyrene? Martyrene er ikke hvem som helst: De er *oss*. Det vil si: De er representanter for den samme gruppa som beretningen er skrevet for. Gjennom å lese om martyrene leser man om sin egen fortid.¹⁹⁶ Men gjennom å ta til seg nettopp disse martyrene som sin egen fortid (i kollektiv og personlig forstand), skjer det også noe med identiteten. Leserene oppfordres til å ta til seg den identiteten, den moralske standen, og den troen som martyrene viser fram.¹⁹⁷ Martyrenes verdihierarki, som vises fram gjennom både standhaftigheten deres, svarene de gir under torturen, og bønnene til Gud og Kristus, er de verdiene som forfatteren mener kjennetegner (eller bør kjennetegne) alle som identifiserer seg med martyrene.

¹⁹² *Acta Saturnini* §1.

¹⁹³ Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 6-8.

¹⁹⁴ Moss, *Ancient Christian martyrdom*, s. 13.

¹⁹⁵ Moss, s. 47.

¹⁹⁶ Castelli, *Martyrdom and Memory*, s. 28.

¹⁹⁷ Moss, *Ancient Christian martyrdom*, s. 13.

ACTA SATURNINIS FORMÅL

I *Acta Saturnini* er fortelleren eksplisitt om dette, om enn med andre ord. I introduksjonen forteller han at han skriver med to formål: «that we might prepare our very selves for martyrdom by imitating them», og at «we may entrust to everlasting memory those whom we believe to live forever and reign with Christ».¹⁹⁸ Fortelleren nevner også et tredje formål for å skrive: Å unngå at «fordømmelsen av forræderne skal svinne hen i tidens løp».

Disse tre formålene forstår jeg som aspekter av denne identitetsdannelsen, hvor det andre formålet fungerer som et ankerfeste blant disse tre. Martyrene skal trekkes inn i et minnekompleks. Når minnet om disse martyrene institusjonaliseres – i dette tilfellet gjennom å bli tekstliggjort – blir handlingene, troen og erklæringene til martyrene en del av gruppas identitet.¹⁹⁹ Martyrene blir de fremste representantene for *oss*, og oppfordrer leserne til å ta til seg den samme identiteten. Samtidig er det alltid en avstand mellom den idealiserte virkeligheten martyrene befinner seg i, og leserens virkelighet.

Det første formålet springer ut av dette minnet og aktelsen. Alt martyrene er og gjør blir forbilder for dem som ser på martyrene som sine forfedre og –mødre. Først og fremst viser martyrene en villig utholdenhet i forfølgelse, om nødvendig helt inn til døden. Teksten impliserer at avstanden som finnes mellom den idealiserte fortiden og leserens samtid kan forsvinne helt om bare leseren fullstendig imiterer martyrene i tro, bekjennelse, standhaftighet og til slutt død.

I det tredje formålet tegner martyrene opp en grense for hvem som får identifisere seg med dem. Teksten forteller om hvordan *traditorene* behandlet martyrene, men også om hvordan martyrene på bakgrunn av behandlingen utestenger *traditorene* fra kirka og frelsen. Beretningen legger altså et grunnlag for hvem som tilhører og ikke tilhører *oss*, også i leserens samtid. Også dette tredje formålet knytter seg til det andre formålet – ankerformålet. For det første gjennom at det er martyrenes status som gir dem autoriteten til å kunne utestenge forræderne. For det andre viser *traditorene* selv gjennom sine handlinger at de selv *ikke* ærer martyrene, slik hele kirka for øvrig gjør.

Det blir altså klart at alle disse tre aspektene henger tett sammen, særlig sentrert rundt institusjonaliseringen av martyrminnet. Minnet av martyrene gir dermed grobunn for både en

¹⁹⁸ Begge fra *Acta Saturnini* §1.

¹⁹⁹ For institusjonaliseringens rolle i det kollektive minnet: Assmann, «Communicative and Cultural Memory», s. 114ff.

positiv og negativ definisjon av gruppa som identifiserer seg med disse: Positivt gjennom kjennetegn ved inn-gruppa, negativt gjennom hvem som *ikke* er en del av gruppa.

DENNE OPPGAVA

I det følgende kommer jeg til å studere ulike kjennetegn og aspekter ved teksten, og hvordan disse er med på å bygge opp ett eller flere av disse formålene. Mest plass kommer jeg til å gi hvordan teksten bygger opp en positiv kristen identitet gjennom å gripe tilbake til minnet om martyrene.

Til å begynne med kommer jeg til å se på det overordnede rammeverket for *Acta Saturnini*, nærmere bestemt hvordan teksten tegner opp hendelsene som en del av en større, kosmisk krig, og hva dette vil si for bildet og forbildet som tegnes i og gjennom martyrene. Deretter kommer jeg til å drøfte hvilken *type* gruppe *Acta Saturnini* beskriver og skriver til: Hvordan er forholdet mellom individ og kollektiv i *Acta Saturninis* idealkristne? Herfra kommer jeg til å utforske hva slags innhold kristentroen slik den formidles i *Acta Saturnini* har. Hvilke kjennetegn, og hvilke teologiske temaer blir trukket fram som essensielle i martyrenes tro? Til slutt kommer jeg til å se på tekstens siste kapitler, og hvordan *Acta Saturnini* framstiller dem som blir definert utenfor den troen som martyrene representerer. Hvordan benyttes minnet av martyrene som motivasjon for (fortsatt) skisma og fiendtlig retorikk ovenfor dem som blir definert utenfor? Forhåpentligvis vil disse detaljene i hvordan martyrer og forrædere huskes og formidles gi et utdypet bilde av det minnearbeidet *Acta Saturnini* er, og hvilke aspekter teksten framhever som viktig for sine lesere.

MILITÆRBILDER OG KRIGSMETAFOR I ACTA SATURNINI

ACTA SATURNINIS SETTING – DA DJEVELEN FØRTE KRIG MOT DE KRISTNE

Det første fortelleren gjør i det han begynner narrativet i §2 er å etablere en setting for martyrberegningen. Allerede i denne settingen begynner arbeidet med å forstå og skape minnet om fortiden, Jeg begynner her fordi jeg tror at denne settingen er med på å prege både forventning og forståelse av teksten, og dermed også hvordan martyrminnene formes og ser ut. Denne settingen innebærer at martyrene tegnes i bilder som soldater og med idealer og dyder hentet fra det militære språket. Det betyr også at hendelsen som berettelsen forteller om forstås i lys av hele den diokletianske forfølgelsen som en krig på et kosmisk nivå.

«På Diokletians og Maximianus' tid førte Djevelen krig mot de kristne», begynner beretningen med. Dette gjorde Djevelen gjennom å brenne de hellige testamentene, ødelegge basilikaene, og å forby de hellige å samles. I møte med krigsutbruddet reiste «Herrens hær» seg, grep troens våpen og begynte «en kamp mot Djevelen heller enn mot mennesker». Dette krigsutbruddet refererer til ediktene fra Diokletian og Maximianus, men i *Acta Saturnini* er det Djevelen som stod bak forfølgelsene, ikke keiserne.²⁰⁰ Fortelleren innrømmer at det under denne forfølgelsen var noen som falt fra og gjorde seg skyldig i *traditio*, men mange flere beskyttet de hellige skriftene. De kristne kjempet mot Djevelen i «overveldende tall», kledd i «Guds fulle rustning».

I slaget *Acta Saturnini* beskriver, reduseres prokonsulen og torturistene til personifiseringer av de diabolske kreftene. De mister kontrollen over seg selv og handlingene sine, og lar seg styre av et dyrisk sinn.²⁰¹ På den andre sida beskrives martyrene som eksemplariske soldater. De holder sammen i geledd, uten å miste motet (§4). Anulinus forsøker å overvinne martyrene samtidig, men når det ikke fører til resultater, krever han å kjempe én mot én (§4). Martyrene kjemper fortsatt eksemplarisk i hver sine tvekamper (f.eks. Saturninus i §10). Med de stødige svarene blir Anulinus totalt beseiret, så både «sjelen og kroppen [hans] gikk i oppløsning».²⁰² Til slutt har ikke Anulinus krefter til å fortsette, for martyrene er like standhaftige mot slutten av rettssaken som på starten: De «svarte som om de hadde én stemme: Vi er kristne.» (§13 og 16). Denne kosmiske krigen utspilte seg ikke bare mellom mennesker. I §3 nevnes en tidligere

²⁰⁰ Sml. *Passio Sancti Felicis Episopi*, som begynner beretningen med å fortelle at keiserne sendte ut ordren om å frata biskoper og presbytere de hellige skriftene.

²⁰¹ §6 «Finally, his anger fattened with ferocity, Anulinus said, 'stop'», eller §10 «While the harsh and grim executioners scraped Dativus' sides with crooked claws, as if their teacher were Cruelty itself...»

²⁰² §13.

episode i de samme forfølgelsene: Da biskopen av Abitina tidligere gav etter og overleverte skriftene. Biskopen hadde falt fra, men i stedet kjempet selve himmelen, for når embetsmennene forsøkte å sette fyr på skriftene, sendte himmelen ned regn og hagl for å slukke flammene.

Krigsmetaforen som etableres i §2 preger resten av martyrbetretningen.²⁰³ Hele rettsaken blir forstått som «et slag i den store krigen»²⁰⁴. Igjennom kapitlene om rettsaken veksler ordbruken: Stundom er ordene hentet fra militærverdenen, stundom fra rettsverden. Denne vekslingen gjøres mulig av at rettsak og krig grunnleggende framstilles som det samme. Dette grepet: Å opphøye betydningen av det som skjer når martyrene blir avhørt til en krig på kosmisk nivå er kjent også fra andre martyrbetretninger,²⁰⁵ og det å betegne den kristne som en stridsmann for Gud har en lang tradisjon i martyr- og helgenbetretninger.²⁰⁶

ULIK BRUK AV MILITÆRE METAFORER OG BILDER

Peter Brennan har trukket fram at militærbilder ble brukt på svært mange forskjellige måter, og at betydningen bildene får derfor er helt avhengig av de konkrete sosiale forholdene i tekstens samtid.²⁰⁷ All denne variasjonen til tross: Militærbildene har vært en relativt stabil kilde for å uttrykke blant annet lojalitet, disiplin og autoritet. Dette har gjort at billedbruken har blitt brukt i martyrbetretninger gjennom et langt tidsrom. Brennan sorterer denne billedbruken i fire kategorier:

1. Militærtjeneste som bilde på det disiplinerte kristne livet.
2. Dikotomien mellom troskap til Kristus og keiseren.
3. Kristne i militærtjeneste (i konkret forstand).
4. Hæren som uttrykk for institusjonell autoritet.²⁰⁸

En slik inndeling er nyttig gjennom å luke ut aspekter som ikke er gjeldende i martyrimnet i *Acta Saturnini*. Aspektene kan likevel ikke adskilles helt. De flyter over i hverandre og spiller på hverandre.

²⁰³ Martyrene beskrives som soldater allerede i §1, men selv der er betegnelsen avhengig av den helhetlige forståelsen av forfølgelsen som krig.

²⁰⁴ §18.

²⁰⁵ F.eks. *Passio Sanctorum Montani et Lucii* 4.

²⁰⁶ Brennan, «Military Images in Hagiography», s. 323f gir et lite bilde av bredden i denne tradisjonen.

Særlig martyrhelgenene fra 300-årsskiftet tegnes i dette mønsteret. Hele *Acta Maximiliani* kretser rundt *hvem* Maximilianus skal kjempe for. «non milito saeculo; sed milito Deo meo.» §2.

²⁰⁷ Brennan, s. 324.

²⁰⁸ Brennan, s. 325.

Hvilke av disse gjør seg mest gjeldende i *Acta Saturnini*? Den første betydningen – den kristne som soldat – ser ut til å passe godt. For når rettsaken er i gang og martyrene utsettes for tortur, viser de seg som gode soldater og kjemper tilbake. Gjennom velformulerte svar, bønner og skriftsitater viser de hvordan de behersker sine *gladii* – Guds ord.²⁰⁹ Martyrene framstår som veldisiplinerte og forberedte. Allerede før de ble anholdt, har martyrene gjemt skriftene – skriftene som på én og samme tid myndighetene er ute etter, og som er martyrenes våpen. Disse skriftene har martyrene tatt vare på i «dypet av hjertet».²¹⁰

Selv om martyrene er godt forberedte, er det imidlertid ikke noe fokus i *Acta Saturnini* på livene til martyrene. Med unntak av avsnittene om martyren Victoria i §7 og 17 maler ikke beretningen fram et ideal om hvordan et kristenliv *utenfor* forfølgelse kan se ut. I den katolske tradisjonen slik den skred fram, fikk denne delen av kristenlivets kamp større plass.

Katolikkene kunne fortelle om martyrer som S. Typasius, som etter å ha blitt løst fra militærtjeneste bygde et kloster hvor han kunne utøve sine militære dyder med et nytt mål.²¹¹

Donatistisk og katolsk kristendom hadde på tidlig 400-tall begynt å få ulike tradisjoner og institusjoner. En viktig forskjell mellom kirkesamfunnene er monastisismen. Mens klosterbevegelsen fikk et solid fotfeste i Afrika på Augustins tid, omfavnet ikke donatistene denne nye praksisen.²¹² Kanskje fordi minnet om å være forfulgt satt solid i den donatistiske identiteten, og at de reelt var satt under et press fra katolikkene. Augustin kunne oppfordre dem som var villige til å sette sin kristne identitet foran alt, til å gå inn i klosterlivets kamp. Fra donatistisk side var oppfordringen å stå imot presset om å føye seg etter katolikkenes *enhet*. Monastisismen som Augustin brakte til Afrika,²¹³ er ikke synlig i *Acta Saturnini*. Det er forskjellen i tekstenes samtid vi ser gjenspeilet forskjellene mellom *Acta Saturnini* og *Passio Typasii*. Mens *Acta Saturnini* minnes martyrene på en måte som oppfordrer til utholdenhet og kamp mot dem som forfølger, oppfordrer den katolske *Passio Typasii* til å leve et stille, asketisk liv.

Brennans andre kategori, om troskap til Kristus framfor keiseren, er også synlig i *Acta Saturnini*. Som Guds soldater ligger det også en forventning om at de skal ha sin fremste lojalitet til Gud. Denne lojaliteten settes tydeligst opp mot keiserne idet martyrene insisterer

²⁰⁹ *Acta Saturnini* §3; Ef 6,17. Tazelitas avhør i §6 er et godt eksempel på svar, bønner og skriftsitater.

²¹⁰ *Acta Saturnini* §12.

²¹¹ *Passio Sancti Typasii veterani* er skrevet i omtrent det samme tidsrommet som *Acta Saturnini*, og ser også tilbake på tiden under den store forfølgelsen. For dateringen, se Dearn, «The 'Passio S. Typasii Veterani' as a Catholic Construction of the past», s. 92f.

²¹² Dearn, s. 96.

²¹³ Wilhite, *Ancient African Christianity*, s. 242f.

på å holde seg til Guds lovs ord, framfor keiserens ordre. Dette får sitt mest ekspressive uttrykk i §11: «Prokonsulen sa: Hvorfor handlet du mot ordren [til keiserne]? Presbyteren svarte: Slik beordrer loven, slik lærer loven!».²¹⁴ Replikkene som handler om lydighet til Gud eller keiseren er ikke eksplisitt militærspåk, men rammeverket som tegner hele rettsaken som et slag gjør det nærliggende å forstå også dette som en del av den militære metaforikken.

Brennans tredje kategori faller naturligvis utenfor. Ingen av martyrene i *Acta Saturnini* framstilles som faktiske soldater, slik som i de mange beretningene om soldatmartyrer fra tidlig 300-tall.

Den fjerde kategorien, om autoritet, finnes i *Acta Saturnini*, men den er først og fremst formidlet gjennom andre bilder enn det militære. Det nærmeste *Acta Saturnini* kommer, er at teksten innimellom viser fram en lederautoritet til de fremste av martyrene. §3 framstiller senatoren Dativus og presbyteren Saturninus som hærførere som marsjerer først, med resten av hæren bak seg. Bildet kunne kanskje blitt en kilde til å male fram et hierarki i kirken, men *Acta Saturnini* som helhet gir heller motsatt bilde. I andre deler av teksten framstår det viktig å få fram *likheten* mellom martyrene, til tross for at enkelte av dem hadde ledende roller: «I have celebrated the Lord's Supper with my brothers and sisters because I am a Christian.»²¹⁵ « - Who is the leader of your congregation? [...] – Saturninus the presbyter *and all of us.*»²¹⁶

I lys av tekstens tre formål er det her spesielt det som framstiller martyrene i et fordelaktig lys som er i spill her. De framstår som lytefrie soldater i Guds hær. Som Guds soldater snus likevel det vanlige bildet av en soldat på hodet. Våpnene de benytter seg av er Guds ord, og når de seirer, er det fordi de underlegger seg voldsbruken heller enn å utføre den. Igjennom denne portrettering finnes hele tiden også oppfordringen til leserne om å selv bli mer lik martyrene. Dette er derfor et godt eksempel på hvordan beskrivelsen av martyrene fungerer som det sentrale formålet som et annet formål springer ut av.

MILITÆRBILDENE STRUKTURERER FORTELLINGEN

Så langt har *Acta Saturnini* mye til felles med annen hagiografisk bruk av militærtemaer. På ett felt skiller imidlertid *Acta Saturnini* seg fra andre beretninger. Dette er et felt som ikke fanges opp av Brennans kategorier. Særpreget er hvordan militærmetaforen brukes til å strukturere hele fortellingen. En interessant sammenligning kan være med *Passio Sanctorum*

²¹⁴ *Acta Saturnini* §11. «*Lex sic iubet, lex sic docet*» er et tydelig svar!

²¹⁵ *Acta Saturnini* §7.

²¹⁶ *Acta Saturnini* §6.

Montani et Lucii. Også den beretningen handler om ei gruppe afrikanske martyrer som sitter fengslet i Kartago og må forsvare seg for en dommer.²¹⁷ Også *Passio s. Montani et Lucii* benytter seg av krigsmetaforikk: Martyrene beskrives som soldater, martyriet belønnes med en *corona*, og Djevelen er den egentlige fienden martyrene møter i avhørssituasjonen.²¹⁸ Allikevel er krigsmetaforen i *P. Montani et Lucii* bare sporadisk i bruk. Metaforikkens rolle er kun å gi et rikere språk for martyrenes utholdenhet i torturen. I motsetning til dette blir krigsmetaforen i *Acta Saturnini* en grunnmetafor for å forstå *hele* den diokletianske forfølgelsen. Den store forfølgelsen settes i et kosmisk lys, og blir en del av den utvidete frelseshistorien. Dermed settes avhørene og torturen av de konkrete martyrene i en større sammenheng. Responsen til både forræderne og martyrene får en betydning ut over hvorvidt den individuelle kristne beholdte troen. Hendelsene under forfølgelsen blir en del av et historisk vendepunkt som gjør det mulig å fortsatt definere seg selv og andre i lys av hendelsene.

Denne struktureringen passer svært godt inn i *Acta Saturnini* som minnearbeid. Tekstens ankerformål – å ære martyrene, oppfylles selvfølgelig til fulle når det de gikk igjennom ikke bare var en menneskelig forfølgelse, men et av de store vendepunktene i kirkens og verdens historie. Gjennom å minnes disse martyrene på denne måten blir det for leseren også mulig å endre perspektivet på de hendelsene som skjer i tekstens samtid. Katolikkenes press mot donatistene på 400-tallet både settes i forbindelse og forminskes når donatistiske kristne tenker tilbake på det de gjennomgikk hundre år før.

MARTYRENE VÅPENBRORSKAP

I verdenen *Acta Saturnini* beskriver fører Djevelen krig mot de kristne, og selv himmelen kjemper tilbake. Det er allikevel de kristne selv som er de viktigste soldatene i krigen. Selv om noen falt fra, var det enorme masser av kristne som holdt ut og bekjente.²¹⁹ Inntrykket en sitter igjen med etter å ha lest teksten er at *traditorene* kun var et lite mindretall.

Enkeltmartyrene beskrives som klare forbilder, men de blir aldri enestående, fordi de gjennom utholdenheten bare gjør det samme som enhver kristen gjorde. Dette bildet av de kristne under den store forfølgelsen står i grell kontrast til den vi finner i *Passio Sanctae Crispinae*. Denne martyrbetretningen forteller om Crispina, som blir henrettet etter en rettsak foran nettopp prokonsulen Anulinus. I et forsøk på å tvinge Crispina til å gi etter og ofre forteller Anulinus:

²¹⁷ Riktignok under en annen forfølgelse.

²¹⁸ *Passio Sanctorum Montani et Lucii* 4 og 6 har den tydeligste bruken.

²¹⁹ *Acta Saturnini* §2.

«hele Afrika har allerede ofret»,²²⁰ og at hun også kommer til å gi etter. Crispina gir selvfølgelig ikke etter, men i hennes standhaftighet blir hun et helt enestående eksempel. Der alle andre hadde falt fra, ble Crispina stående. I *Passio Sanctae Crispinae* blir den store forfølgelsen en situasjon hvor helten Crispina kan skille seg ut. I *Acta Saturnini* ville Crispinas mot og standhaftighet fortsatt vært prisverdig, men like fullt ikke mer enn forventet.

Acta Saturninis beskrivelse av fortidens kristne som en stor hær av martyrer passer godt inn med resten av teksten. Det retoriske spørsmålet i §22: «[kan noen] tro at martyrenes kirke og forrædernes forsamling er én og det samme?» henger tett sammen med dette bildet av fortiden. Donatistenes kirke er ikke «martyrenes kirke» bare fordi det har funnes noen martyrer i den. Den er «martyrenes kirke» fordi den har grunnlaget sitt i den tiden da *alle* kristne var beredt til å ta opp kampen med Djevelen. Denne idylliseringen av fortiden (om jeg får kalle Djevelens krig mot kristenheten en idyll), hvor martyrene er det store flertallet, kan være interessant å sammenligne med tekstens samtid. For fra et donatistisk perspektiv vil den tidsperioden teksten ble til i framstå som ganske annerledes enn i denne teksten. Katolikkene var samfunnet som hadde statsstøtte, og som helt siden tidlig 390-tall hadde vokst på bekostning av donatistene. *Traditorene* hadde nå kommet i flertall. Å gripe tilbake til den tiden da martyrene var i absolutt flertall gir mening inn i en kontekst hvor donatistene er på tilbakegang.

Beslektet med den utholdenheten og styrken som minnet kan gi, er også spørsmålet som stiltes til personene og menighetene som leste denne teksten: - *Om alle forfedrene våre holdt ut under denne verste av alle forfølgelser, hvorfor holder ikke vi ut i dag?* Som jeg tidligere har nevnt: dette er en av hensiktene med hele skriftet, ifølge §1: «At vi kan forberede oss selv til martyriet gjennom å imitere [martyrene]». Gjennom å vise fram fortiden formaner dermed *Acta Saturnini* leseren til å holde ut i forfølgelser, og viser at dette er mulig.

²²⁰ *Passio Sanctae Crispinae* 1.7. Hvorvidt dette viser til hele Afrika uavhengig av religion, eller om det gjelder alle Afrikas kristne er åpent. For en kristen som leser dette seinere i århundret vil inntrykket likevel bli at svært mange kristne hadde falt fra.

INDIVID ELLER KOLLEKTIV

Kontrastene mellom martyrmassene i *Acta Saturnini* og den enestående martyren Crispina peker noe på forholdet mellom individ og kollektiv. Når *Acta Saturnini* ønsker å oppfordre leserne til å etterligne martyrene, er dette på grunnlag individets selvstendige valg, eller først og fremst knyttet til gruppetilhørigheten? Inn i dette spiller også at selve forholdet mellom individ og kollektiv kan se ut til å vært i forandring i seinantikken.

Robert Kirschner har argumentert for at et særtrekk med kulturen som skred fram i seinantikken sammenlignet med den klassiske kulturen, var synet på selvet.²²¹ I seinantikken skred enkeltindividet fram på et mer selvstendig vis. Dette skiller seg fra tidligere i antikken, da en person først og fremst forstod seg selv i lys av den gruppa hun tilhørte. I denne «dyadiske» personlighetsstrukturen som blant annet Bruce Malina har beskrevet, blir tanken om at en enkeltperson hadde en unik individualitet ville vært uvant: enhver «unikhet» personen hadde ville være som en av mange bestanddeler i ei unik gruppe.²²²

Et eksempel på den nye, mer individfokuserede mentaliteten er Augustins *Confessiones*, som forteller om hvordan enkeltindividet Augustin beveger seg mellom ulike gruppetilhørigheter og identiteter. I stedet for først og fremst forstå seg selv i lys av de gruppene han hadde tilhørighet til, og ut ifra det bestemme hvordan han skulle se på livet, ble det for Augustin viktigst å finne sannheten. Gjennom kontemplasjon og diskusjon, lesing og vennskap får han til slutt et kall til asketlivet som han selv mener han finner i kristendommen. Også den kristne askettradisjonen, slik den begynte i Syria og Egypt vitner om noe lignende. Her trekker den hellige personen seg helt *ut* av samfunnet, til den geografiske randsonen av sivilisasjonen: ødemarken.²²³

Denne utviklingen var ikke en ren kristen utvikling. Den filosofiske tradisjonens fokus på filosofen selv, gjennom en grundig betraktning av hans væremåte og livsførsel røper en lignende interesse som den rettet mot den kristne asketen. Livsførselen røper noe om en spesiell tilgang dette enkeltindividet har til det hellige eller det sanne.²²⁴ I dette lå en opplevelse av at det hellige og det sanne ikke lenger fantes lett tilgjengelig. I stedet for at menneskets religiøsitet var knyttet til samfunnslivet, var dette heller noe skjult, som

²²¹ Kirschner, «The vocation of holiness in late Antiquity», s. 105.

²²² Malina, *The New Testament world*, s. 62.

²²³ Kirschner, «The vocation of holiness in late Antiquity», s. 109.

²²⁴ Kirschner, s. 108 og 119.

mennesket var avhengig av en åpenbaring eller en omvendelse for å få tak i.²²⁵ Stedet for det hellige ble delvis flyttet fra kommunale ritualer, til det individuelle sinn.

Å framstille utviklingstrekk i menneskers selvforståelse er vanskelig, og det finnes problemer med Kirschners teori. Blant annet framhever han at eksepsjonelle mennesker som helgener og filosofer hadde en eksklusiv tilgang til det hellige. At disse menneskene retter seg mot en mer personlig spiritualitet betyr imidlertid ikke nødvendigvis at de nå er helt løsrevet fra samfunnene rundt seg, selv ikke inn i den ensomste klostercelle. Robert Markus trekker i stedet fram at disse personene ikke var isolerte fra samfunnet, men at de fungerte *på vegne* av samfunnet. Denne tilgangen til det hellige fungerte også alltid parallelt med de offentlige ritualene.²²⁶

Samspeillet mellom individ og kollektiv er altså mer komplekst enn hva de to kategoriene jeg forholder meg til gir uttrykk for. Når jeg allikevel velger å bruke dette som innfallsport er det fordi jeg likevel tror at å kontrastere disse to modusene i individ-gruppe-samspeillet kan fortelle noe om hvilket ideal *Acta Saturnini* presenterer for sine lesere. Spørsmålet mitt blir altså om beskrivelsene av martyrene i *Acta Saturnini* passer inn i denne nye individuelle, kontemplative modusen som utbredte seg i seinantikken, eller om martyrberetningen heller gir uttrykk for et fellesskapsideal hvor enkeltindividet får sin verdi, identitet og sine etiske idealer fra sin gruppeidentitet.

KOLLEKTIVE ASPEKTER

Igjennom hele *Acta Saturnini* er det aspekter som synes å vise mot en tankegang hvor individenes handlinger og motivasjoner er knyttet til deres kollektive identitet som kristne. Jeg har allerede trukket fram hvordan martyrene beskrives som en hær,²²⁷ og jeg mener dette kommer til uttrykk også gjennom de individuelle avhørene seinere i beretningen. På overflaten kan den prisen som de individuelle martyrene får, synes å være uttrykk for et lignende fokus på enkeltpersonen som det Kirschner beskrev over (f.eks. i §9: «How the most famous had to be racked for Christ! [...] he firmly confessed»).²²⁸ Dette fanger opp noe riktig, for martyren framstår som et forbilde til etterfølgelse, men martyrene framstilles over et gjentagende mønster som gjør at alle spor av individualitet hos martyrene forsvinner.

²²⁵ Brown, *The World of Late Antiquity*, s. 49ff.

²²⁶ Markus, *The end of ancient Christianity*, s. 23.

²²⁷ *Acta Saturnini* §2: «Enormous battle lines of confessors», eller §1 som synonymt bruker begrepene «Army of the Lord; Unconquered warriors; glorious martyrs»,.

²²⁸ Kirschner, «The vocation of holiness in late Antiquity», s. 109ff.

Den første martyren som blir avhørt i detalj er Tazelita (§6). Tazelitas første svar til prokonsulen er: «Vi er kristne. Vi samler oss.»²²⁹ Denne bekjennelsen gjentar alle martyrene, samme hva de blir spurt om. De kan utdype, svare litt annerledes og be til Gud for styrke, men i kjernen av alles bekjennelse ligger dette. De handlingene som har ført martyrene til domstolen og det som gjør at de holder fast på bekjennelsen, er deres del i den kollektive identiteten som kristne. Prokonsulen Anulinus forsøker å luke ut svar på enkeltspørsmål, som om den avhørte har skrifter, eller om martyren har deltatt i de kristne forsamlingene. Det evinnelige svaret: «Jeg er en kristen» / «Vi er kristne» får han til slutt å bryte ut «If you are a Christian, shut up about it!».²³⁰

Martyrene hermer etter hverandre, plukker opp hverandres svar og bønner og gjør aldri store endringer. Gradvis fører hermingen til at martyrenes særpreg forsvinner. Særlig fra §13 smelter martyrene sammen med hverandre og gruppa som helhet. En Felix kommer inn. Han blir utspurt, men det er martyrgruppa som med én stemme svarer at «vi er kristne». Etter Felix kommer enda en Felix (§14). Han var «lik i navn og bekjennelse, selv i lidelsen var han lik». Etter Felix (den andre) kommer Ampelius, som i svar til Anulinus bare ramser opp ei rekke svar og bønner uten å vente på nye spørsmål fra prokonsulen. Denne samlebåndssekvensen fratrar martyrene enhver individualitet. Resultatet er at martyrene selv blir et forbilde for leseren i det å etterligne martyrene. Imitasjonskjeden begynner allerede i teksten.

I introduksjonen sier fortelleren: «As much as these all shine forth like the sun in their virtues, so much are they all the more brilliant in the individual martyrs».²³¹ Det martyrene gjør i rettsaken kan kort oppsummeres som at de spiller ut enkeltteksempler på hvordan de felles dydene som *alle* martyrene har til felles, ser ut i en konkret forfølgelsessituasjon. Og disse dydene er først og fremst knyttet til martyrenes tilhørighet til «den ene, hellige, og sanne kirken»,²³² for «i henne blir folkets dyder dyrket fram i Den hellige ånds nærvær».²³³

Også etter rettsaken beholder *Acta Saturnini* et kollektivt fokus. Her nevnes ikke én av martyrene ved navn, de er bare ei homogen gruppe, felles i sine uttalelser. En interessant kontrast til dette finner jeg i et annet martyrskrift: *De forty martyrenes testament*.²³⁴ Også her har ei gruppe fengslede martyrer noe å formidle til kirka utenfor. Men her trer mange av de

²²⁹ §6: «Christiani sumus nos, nos, inquit, collegimus».

²³⁰ §13: «Christianus, inquit, utrum sis tace».

²³¹ §1.

²³² §23.

²³³ §23 – Maiers tekst lyder litt annerledes: «virtutes apostolicae» for «virtues of the people», og «frequentantur» i stedet for «cultivate».

²³⁴ *Διαθήκη των Αγίων και Ενδοξων του Χριστου Τεσσαρακοντα Μαρτυρων των εν Σεβαστεια τελειωθεντων.*

enkelte martyrene fram gjennom sine hilsener til familie og kjente, og gjennom å signere til slutt. Den er også rettet mot konkrete personer og steder. *Acta Saturninis* avsluttende kapitler framstiller derimot sine martyrer helt anonymt. Deres konsilerklæring har ingen adressat, det kunngjøres allment ut i luften. De eneste personene som nevnes i disse kapitlene er *traditorene* Caecilianus og Mensurius.

Et siste kollektivistisk trekk jeg ønsker å vise til nå, er en observasjon Maureen Tilley har gjort. Gjennom hele *Acta Saturnini* er et av de viktige poengene som poengteres er at martyrene samlet seg – ja at de fordi de var kristne ikke kunne la være å samles.²³⁵ For å kunne yte dette motivet rettferdighet, kommer jeg til å legge mer ut om dette seinere.

INDIVIDUELLE ASPEKTER

Tross alle eksemplene ovenfor er ikke *Acta Saturnini* en monolittisk blokk av kollektivism som ikke gir noe pusterom til enkeltindividet. Beretningen viser faktisk noen spor til det Peter Brown kaller «the new mood»,²³⁶ med bl.a. et økende fokus på et individuelt forhold til Gud. Alle martyrene nevnes ved navn, om ikke i selve narrativet, så i alle fall i introduksjonen (§2). Selv om det repetitive mønsteret i martyrenes svar ovenfor Anulinus tenderer til å viske ut enkeltindividene, er det også slik at flere av martyrene har en mer framtrædende plass.

Skildringen av Saturninus er et godt sted å begynne. Når han blir kalt opp til kamp, virker han ikke brydd, for han har sinnet sitt et helt annet sted: «In the contemplation of the heavenly kingdom, he considers these things truly small and of no consequence.» *Acta Saturnini* gir få og små innblikk i personene utenfor forfølgelsessituasjonen, men her får vi et glimt av en gammel mann som har sinnet sitt rettet mot Gud og hans kongedømme, og som derfor ikke skyr dennesidige trengsler. Dette fokuset på det hinsidige ligner på det munkene og asketene også vitner om: De har fått hint om en virkelighet bortenfor denne.

Den andre martyren hvor vi får se noe av livet før denne episoden er Victoria. Også hun tar del i «the new mood» gjennom en rakrygget avvisning av sin (dennesidige) familie – og derav å nekte giftemål. Så hengiven var hun til religionen sin at hun i stedet for å bli tvunget inn i et giftemål kastet seg utenfor ei fjellside (dette prises hun for).²³⁷ Hun ble beskyttet av milde vindpust som bragte henne trygt på beina igjen.²³⁸ At hun forsøkte å ta livet av seg på grunn

²³⁵ Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 55 og 76.

²³⁶ Brown, *The World of Late Antiquity*, s. 56.

²³⁷ *Acta Saturnini* §17.

²³⁸ *The martyrdom of Marculus* §12 forteller om en annen donatistisk martyr som blir bevart av vinden idet han faller (blir dyttet) utenfor ei fjellside.

av den høye verdsettelsen av sølibatet gjør at hun allerede før denne rettsaken hadde fått martyrstatus, og hun slipper derfor den torturen de andre martyrene må igjennom.

Et viktig aspekt av Victorias historie, og et som gjentas når den unge gutten Hilarianus forhøres, er at de *selv* har valgt å slutte seg til kirka og til martyrene. Begge to får muligheten til å si de har blitt rotet inn i dette av andre, men begge insisterer på at det er av sin egen frivilje at de står foran Anulinus og bekjenner, og at om de må betale en pris for dette, så er den kjærkommen.

HENGER DISSE SIDENE SAMMEN?

Hvordan henger så disse to retningene sammen? Teksten viser både kollektivistiske trekk og en individuell spiritualitet. Martyrene eksisterer som enkeltindivider, men i stedet for at de framstilles med personlighet og egenart blir de malt fram som dydsmønstre. De gjør akkurat som forventet av dem (men med noe forskjellige forventninger om de er menn, kvinner eller gutter). Gjennom hele *Acta Saturnini* priser fortelleren disse martyrene for bekjennelsen og utholdenheten til martyrene, men som karakterer eller personer blir de portrettert uten mye dybde.

Å tro at donatistene skulle være skjermet fra de generelle utviklingstrekkene i Middelhavslandsskapet i seinantikken ville vært noe naivt. Bare fokuset på martyriet, det himmelske kongedømmet, og en dennesidig forsakelse, vitner i store bokstaver om at *Acta Saturnini* passer godt inn i de nye strømningene. På samme har martyrene, selv i den kollektive framstillingen, et fokus på sin egen sjel. Denne sjelen må styrkes av Den hellige ånd i møte med torturen. Martyrene er absolutt *helgener* eller *heroer*: Idealiserte figurer som viser fram de dydene som prises høyt i det donatistiske miljøet. Allikevel skiller denne teksten seg fra de strømningene som finnes i den begynnende asketiske tradisjonen. De dydene som framstilles i denne teksten er oppnåelige for alle. Alle kan frivillig slutte seg til kirken, men den nye gruppetilhørigheten og –identiteten som den kristne da får setter store krav til livsførsel og livsbetraktning. Ingen av martyrene i *Acta Saturnini* beskrives som individer med personlighet, for alt de gjør og bekjenner bunner til sist i martyrenes ekko: «jeg er en kristen».

Denne frivillige, men forpliktende inntreden til kirka kan kanskje også være med på å forklare hvorfor *Acta Saturnini* bruker spiller så mye på følelsene i både fordømmelsen av forræderne og æringen av martyrene. Som jeg kommer til å gå nærmere inn på seinere, var det ikke en selvfølge at kristne lot sin kristen-identitet være førende gjennom livet. Dette ønsker

Acta Saturnini burde være tilfelle, og maler derfor gjennom martyrminnet fram den *selvfølgelige* sammenhengen mellom å kalle seg kristen, og å fullstendig agere på denne identiteten. Den individuelle kristne oppfordres til å tre inn i martyrkollektivet, uavhengig av tid og sted.

BEKJENNELSE

Hittil har jeg i stor grad fokusert på det jeg vil kalle de «ytre» sidene av martyrenes bekjennelse og tro. Martyrene framstår som forbilder gjennom samhold og utholdelse, og de inviterer inn i et forpliktende kollektiv. Martyrskriftet tegner martyrene som personer som beholder en stødighet og ro i møte med forfølgelsen, samt en disiplin som gjør at de kan beskrives som soldater i Guds tjeneste. Alt dette er viktige deler av *Acta Saturninis* skildring av martyrene, men gir liten mening for seg selv, for den troen som disse martyrene er villige til å møte tortur og død for, har også et innhold. Når martyrene bekjenner er det hele tiden et bestemt trosinnhold de slutter seg til. I dette kapitlet ønsker jeg å utforske *hva* dette trosinnholdet er. Hvilke aspekter ved troen trekker *Acta Saturnini* fram som viktigst, og hva reflekterer dette trosinnholdet om teologien i *Acta Saturninis* samtid?

Helt i kjernen av martyrbereitningen finnes svarene som martyrene gir under avhøret. Disse svarene består av faste små bestanddeler som gjentas, og som martyrene hermer etter hverandre. Det av disse svarene med størst tyngde er «Jeg er en kristen» / «Vi er kristne». Dette er det første martyrene får lov til å si etter å ha blitt lovprist av fortelleren gjennom de innledende kapitlene.²³⁹ Utsagnet er med i det meste av rettsaken (§5-18), hvor martyrene gjentagende stadfester at de er kristne. Saturninus den yngre, sønnen til Presbyteren av samme navn, tar dette lengst av alle, og gjentar «*christianus sum*» til nesten alt han blir spurt om.²⁴⁰

Overraskende nok er det to av de fremste martyrene som ikke benytter seg av formelen. Hverken presbyteren Saturninus eller lektoren Emeritus framsier formularet.²⁴¹ I stedet for å fokusere på *Christianus*-navnet, fokuserer disse kapitlene på feiringen av *dominicum*²⁴², og betydningen av Herrens Lov i møte med keisernes påbud. Kapitlene om Saturninus og Emeritus er imidlertid plassert i midten av kapitlene om rettsaken, og er flankert av *christianus sum*-bekjennelsene til de andre martyrene.

Ytringen «Jeg er en kristen» setter *Acta Saturnini* i forbindelse med tidligere martyrtadisjoner. Selv den første kristne teksten vi vet om fra Afrika, beretningen om martyrene fra Scillium, kretser rundt denne enkle bekjennelsen.²⁴³ I den svært korte beretningen blir «*Christiana sum*» ankeret for de kristnes gjenstridighet i møte med

²³⁹ *Acta Saturnini* §5.

²⁴⁰ *Acta Saturnini* §15.

²⁴¹ *Acta Saturnini* §10-12. Jeg forstår *christianus sum* i slutten av §10 som en replikk fra Dativus.

²⁴² Herrens Måltid

²⁴³ *Passio Sanctorum Scillitanorum*.

prokonsulen som til slutt fører til at de alle blir henrettet. Følger vi den afrikanske tradisjonen videre er det naturlig å også gå til beretningen om St. Cyprianus' martyrdød: Også her er martyrens første replikk i beretningen «*Christianus sum*».²⁴⁴ Uten å bruke for mye plass på å utlegge denne frasen, kan jeg si at frasen ikke bare er kjent i fra Afrika, og klinger med på både latin og gresk.²⁴⁵ Bruken av frasen gav en mulighet til å knytte seg til formaningen om å glede seg i lidelsen i 1 Peter 4,16.²⁴⁶ En tidlig martyrberetning som er i en veldig lik setting som i *Acta Saturnini* er beretningen om Justin Martyr, som også forteller om ei gruppe kristne som bekjenner framfor en romersk embedsmann. Også her insisterer alle på formelen *Χριστιανος ειμι* i møte med utspørringen, uavhengig av sosial status, noe som formidler et lignende samhold som finnes i *Acta Saturnini*.²⁴⁷

Både i de gamle martyrberetningene og i settingen til *Acta Saturnini* er grunnen til at denne ytringen er så sentral åpenbar: I martyrenes møte med det romerske rettsapparatet, og i deres gjenstridighet mot å utføre de religiøse handlingene som ble avkrevd, var det nettopp deres identitet som kristne som stod i sentrum. De var religiøse avvikere i møte med den større romersk-tradisjonelle religionen og kulturen. Men ett spørsmål melder seg: Hva hadde bekjennelsen «Jeg er en kristen» å si for de forsamlingene som leste *Acta Saturnini*? På denne tiden var det ikke lenger tradisjonell religion som de kristne stod i mot, men den statsstøttede katolske kirken. Minnet om martyrene som roper «Vi er kristne» strekker seg også fram til *Acta Saturninis* lesere. Ytringen setter 400-talls-kristne i sammenheng med hele kirkens historie i et tidløst fellesskap sentrert rundt martyrene.

Den ene implikasjonen av bekjennelsen, sett i sammenheng med *Acta Saturninis* identifikasjon mellom den forfølgende romermakten og de første forræderne, er at katolikkene slett ikke kunne påberope seg å være kristne. Dermed ville «jeg er en kristen» fortsatt være et relevant rop – kanskje med enda større brodd enn tidligere. Et annet aspekt er enda viktigere: Utsagnet kommer ikke alene. Martyrene som erklærer at de er kristne utdyper samtidig *hva det vil si* å være kristen. Dels gjennom det jeg har beskrevet som ytre handlinger (mot, standhaftighet, samhold), men også gjennom å trekke fram viktige aspekter av teologien. Her

²⁴⁴ *Acta Proconsularia Sancti Cypriani* 1.

²⁴⁵ «*Χριστιανος ειμι*». Finnes så tidlig som i *Polykarps Martyrium* 10.

²⁴⁶ Og som godt vitner om den første bruken av merkelappen *kristen* som en positiv selvforståelse. Horrell, «The Label Hebrew 1 Peter 4».

²⁴⁷ Se f.eks. *Justin Martyrs Martyrium* B 4.

nevner martyrene særlig feiringen av Herrens måltid (*dominicum*), og den høye aktelsen for skriftene / Herrens Lov.²⁴⁸

Maureen Tilley forstod bekjennelsene i *Acta Saturnini* som et mellomstadium mellom den før- og etter-konstantinske virkeligheten. Hun finner i *Acta Saturnini* en bevegelse vekk fra bekjennelser som gav mening i en før-konstantinsk kontekst, for eksempel bekjennelsen av Guds enhet eller en dikotomi mellom en kristen og ikke-kristen livsførsel.²⁴⁹ De bekjennelsene og ytringene som passer inn i den før-konstantinske konteksten er blant annet spørsmålet om troskap til keiseren eller Loven,²⁵⁰ og forsvar mot beskyldninger om at martyrene er kriminelle.²⁵¹ Tilley's observasjon, at disse temaene finnes i *Acta Saturnini*, men mangler i martyrbetretninger fra midten av 300-tallet er riktig. Martyrbetretningen til en av de martyrene som ser ut til å ha fått aller høyest status for donatistene, Marculus, vier for eksempel ingen plass til bekjennelsen.²⁵² I stedet fokuserer betretningen på Marculus' utholdenhet,²⁵³ og hvordan han lengtet etter å bli fridd fra «jordens fengsel».²⁵⁴ Men tolkningen Tilley gir av disse tilsynelatende før-konstantinske bekjennelsene henger tett sammen med den tidlige dateringen hun har av *Acta Saturnini*. Med *Acta Saturnini* som en tekst skrevet omtrent samtidig med at Konstantin beskyttet og favoriserte kristendommen blir det naturlig å tenke at bekjennelsene finnes i dette spennet. Men om *Acta Saturnini* er skrevet hundre år etter, slik jeg har argumentert for, må det finnes en annen forklaring.

Ut ifra påstanden om at martyrminnet må ha noe å bidra med inn i samtiden, virker det sannsynlig at den formen bekjennelsene tok i *Acta Saturnini* sier noe om hvilke teologiske temaer som var viktig for *Acta Saturninis* miljø. Tekstens setting, i forfølgelsene på tidlig 300-tall, er med på å gi en ekstra autoritet til disse teologiske synspunktene som framføres. Denne settingen mener jeg er med på å forklare hvorfor vi ser en blanding av såkalt før-konstantinske og etter-konstantinske bekjennelser. De før-konstantinske bekjennelsene setter teksten inn i den lengre martyrtidstradisjonen og blir en del av den faste bestanddelen i donatistenes kollektive minne. De bekjennelsene som passer best inn i striden mellom donatister og katolikker er jobbet inn i dette minnet for å kunne si at kirka alltid har ment dette.

²⁴⁹ Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 62.

²⁵⁰ F.eks. *Acta Saturnini* §11.

²⁵¹ Tazelitas forsvar i §6: «Vi er ikke mordere. Vi er ikke forbrytere».

²⁵² For Marculus' status: Shaw, *Sacred violence*, s. 183-185. For dateringen av *Passio Marculi* til mellom 348-384, se Dearn, «Donatist Martyrs, Stories and Attitudes», s. 85.

²⁵³ *Passio Sancti Marculi* §4, hvor Marculus ikke rører seg, selv om han blir torturert med klubber.

²⁵⁴ *Passio Sancti Marculi* §10.

ISCENESETTELSE ETTER BIBELSKE FORBILDER

Autoriteten til martyrenes bekjennelser kommer hovedsakelig fra den martyrstatusen de oppnår igjennom teksten. Likevel beskrives martyrene som opptatte av å stå i en enda eldre tradisjon. Gjennom svarene og bønnene sine tegner martyrene seg selv etter bibelske forbilder. Disse tar to hovedformer: Den ene er etterligningen av personer slik de er beskrevet i de hellige skriftene, den andre er gjennom å leve ut idealer som formidles av både ny- og gammeltestamentlige tekster.

I §6 skjer den mest eksplisitte modelleringen etter bibelske forbilder, idet martyren Tazelita etterligner Stefanus som ber om tilgivelse for dem dreper han, samtidig som han også går til et krast angrep på dem som dømmer han urettferdig.²⁵⁵ Denne eksplisitte rollepåtagelsen påpeker også fortelleren: «mindful of the precepts of the gospel, he asked for forgiveness for his enemies even as his body was being torn apart.». Samtidig som han går inn i rollen som Stefanus, oppfyller han også en av formaningene fra nytestamentet: «Be for dem som mishandler dere».²⁵⁶

Igjennom hele martyrbereitningen refereres det til Lovens bud, og at å holde denne er viktig.²⁵⁷ Gjennom å synge salmer,²⁵⁸ gjennom å be for forfølgerne sine, gjennom å holde Herrens måltid²⁵⁹ og gjennom å ha skriftene i hjertene sine,²⁶⁰ viser de seg som tro til Loven. Det er særlig én situasjon *Acta Saturnini* da modelleres over, og det er forfølgelsen i 2 makk 6-7, som Tilley har observert.²⁶¹ Modelleringen finnes i både smådetaljer, og i de større trekkene. Motivasjonen for Dativus i §8 for å holde besinnelsen: «mindful of his dignity» viser samtidig både til Dativus status som senator, og til Eleasar i 2 makk 6, som beskrives med akkurat samme ord.²⁶² Fokuset på presbyteren Saturninus som en «gamling» i §11, viser igjen til den samme Eleasar. Beskrivelsen av den lille gutten Hilarianus i §18 som overraskende voksen, standhaftig og trofast til loven, minner om de sju brødrene som henrettes i 2 makk 7. Fra beretningen om disse brødrene finnes også flere paralleller. Den mest åpenbare er hvordan hver nye bror villig utsetter seg for tortur og død. Gjennom bekjennelsene hermer og utdyper brødrene hverandre, og bringer av og til nye temaer på banen.

²⁵⁵ *Acta Saturnini* §6, Apg 7, særlig 7,51-60.

²⁵⁶ Matt 5,44.

²⁵⁷ «I respect only the Law of God which I have learned» *Acta Saturnini* §6.

²⁵⁸ *Acta Saturnini* §4; Ef 5,19.

²⁵⁹ *Acta Saturnini* §13.

²⁶⁰ *Acta Saturnini* §12; Jer 31,33.

²⁶¹ Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 66.

²⁶² Tilley, s. 66.

Det viktigste temaet både hos brødrene i 2 makk 7 og i *Acta Saturnini* er trofasthet til Loven. Denne loven innebærer mange aspekter, men i begge beretningene er mat i fokus: Makkabeerbrødrene vil heller gå i døden for Herrens lover enn å spise svinekjøtt,²⁶³ mens martyrene i *Acta Saturnini* insisterer på at å være kristen og å feire Herrens måltid er ett og det samme.²⁶⁴ Modelleringen av martyrene etter makkabeerbrødrene finnes også hos andre donatistiske tekster, bl.a. hos en av Augustins motdebattanter, Petilian.²⁶⁵ Denne typologiske bruken av forfølgelsesmotivet ser ut til å dukke opp i flere seine donatistiske tekster, bl.a. i *Liber Genealogus*, som modellerer hele verdenshistorien som en historie om forfølgelse.²⁶⁶

I det følgende kommer jeg til å se på to viktige eksempler der *Acta Saturnini* bruker martyrenes bekjennelser til å male fram viktige teologiske poenger: Loven og Forsamlingen.

LOVEN

Loven har en stor rolle i *Acta Saturnini*. Tazelita kan i møte med Anulinus' krav om å adlyde keiserens lov, trekke fram at han kun følger Guds Lov. Han holder Loven så høyt at han fortæres av den.²⁶⁷ Martyrene i beretningen bekjenner at de er kristne, og de ber til Gud og Kristus om å hjelpe dem, men når de er villige til å stå imot torturen er dette for den hellige Loven. Loven blir også et av de fremste våpnene martyrene har. Når Saturninus forkynner Loven ovenfor Anulinus klarer ikke prokonsulen lenger å holde ut, og bryter av torturen.²⁶⁸

Referansene til Loven viser på ett nivå til Guds bud, og handlingene og bekjennelsene til martyrene er motivert av at de som kristne selvfølgelig følger Guds Lov. Men 'Loven' i *Acta Saturnini* brukes også om Bibelen som helhet. I avhøret av leseren Emeritus i §12 spør prokonsulen om han har noen skrifter han kan overlevere. Emeritus innrømmer at han har skriftene, men disse har han bevart i hjertet. Når Emeritus for dette grepet – han har memorert dem – omtales Herrens Lov og Herrens skrifter helt parallelt.

Loven som martyrene har i hjertet, må ikke bare forstås som noe som skal æres, adlydes og beskyttes (fra å brennes). Loven er også én av måtene martyrene styrkes til den kampen de

²⁶³ 2 makk 7,2.8.

²⁶⁴ *Acta Saturnini* §13: «As if one could be a Christian without the Lord's Supper, or the Lord's Supper could be celebrated without a Christian!»

²⁶⁵ Petilian identifiserte disse brødrene, sammen med Daniel, Daniels venner Sjadrak, Mesjak og Abed-Nego, og selvfølgelig Kristus som de store bibelske martyrene. Miles, «Textual Communities and the Donatist Controversy», s. 254.

²⁶⁶ Miles, s. 256.

²⁶⁷ *Acta Saturnini* §6.

²⁶⁸ *Acta Saturnini* §11.

skal igjennom.²⁶⁹ Den styrken som martyrene får av Loven til å leve hellige liv, og den autoriteten den har, gjør også at Loven i *Acta Saturnini* blir forstått som et redskap for Den hellige ånd. Når martyrkonsilet i §21 feller dom over forræderne gjennom å referere til ord fra Johannes' åpenbaring, er det nettopp autoriteten til Den hellige ånd de påberoper seg.²⁷⁰ Implisitt i denne forståelsen av Loven som et redskap for Ånden, er at det bare er i den *sanne* kirka den riktige skrifttolkningen kunne gjøres. Dette synet hadde i Afrika røtter helt tilbake til Tertullian, og ble ett av temaene Augustin tok opp i polemikken mot donatistene.²⁷¹ Loven er ikke en av de fem *medgiftene*²⁷² som Parmenius av Kartago mente kirka hadde fått av Gud, men noe av den samme tankegangen kan vi finne her: Også Loven kan tolkes som en av Guds gaver til (den sanne) kirken, og som derfor følgelig ikke finnes i rett stand *utenfor* kirken.

Først og fremst vitner dette om den høye statusen de hellige skriftene hadde i dette samfunnet. Den høye aktelsen for de hellige skriftene har vært et aspekt av afrikansk kristendom også under Cyprianus, det samme med den strenge botspraksisen. Den diokletianske forfølgelsen, og kravet om å overlevere skriftene, gav imidlertid grobunn for at aktelsen kunne bli enda større. W. H. C. Frend gir en beskrivelse av donatismen på 400-tallet slik: «Martyriet og hengivenheten til Guds Ord slik den fantes i Bibelen var donatismens hjerte».²⁷³ Beskrivelsen gir et godt inntrykk av donatismen, og begge aspektene er tydelig tilstede i *Acta Saturnini*.

Beskrivelsen utelater allikevel et viktig aspekt når den ikke nevner den donatistiske ekklesiologien som henger tett sammen med forståelsen av de hellige skriftene som Lov. Friends sitat gir assosiasjoner til noe som minner om et moderne evangelikalt skriftsyn, med et høyt fokus på Bibelen som Guds ord. Det donatistiske skriftsynet var imidlertid ikke en slags proto-evangelikalisme, noe forståelsen av skriftene som Loven vitner om. I stedet ønsker jeg å trekke fram en av de viktigste observasjonene Maureen Tilley gjorde i møte med *Acta Saturnini*: Hvordan forståelsen av de hellige skriftene som Lov har en tett forbindelse til en retorikk som tegner kirka som videreføringen av Israels forsamling.²⁷⁴

²⁶⁹ *Acta Saturnini* §17.

²⁷⁰ *Acta Saturnini* §21.

²⁷¹ Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 156.

²⁷² Burns og Jensen, *Christianity in Roman Africa*, s. 197.

²⁷³ Frend, *The Donatist Church*, s. 319.

²⁷⁴ Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 65.

COLLECTA

I bekjennelsene i *Acta Saturnini* er begrepet *collecta*, eller verbformen av samme rot, *colligo*, en gjennomgangstone. Helt fra den aller første bekjennelsen er en sentral del av *hva* martyrene bekjenner at de hadde samlet seg: «*Christiani sumus nos, nos, inquit, collegimus.*»²⁷⁵ Alle martyrene fram til og med Ampelius i §14 bekjenner at de hadde vært i forsamlingen, at de der sammen hadde feiret *dominicum*. Felix' bekjennelse i §13 poengterer det høyest av alle: «Når du hører Navnet, lær om Herrens forsamling, og når du hører om forsamlingen (*collectam*), gjenkjenn Navnet.»²⁷⁶ Det er i *Acta Saturnini* rett og slett ikke mulig å skille bekjennelsen til Gud og Kristus, og tilhørigheten til Herrens forsamling!

Kun noen få av martyrene i §14 tar ikke *collecta*-ordet i munnen, men like fullt bekjenner de seg til denne forsamlingen. Når bekjennelsen til disse martyrene skal oppsummeres i en bisetning eller med én kort replikk, fortelles det at de «bekjente Herrens navn»,²⁷⁷ eller de ytrer at de er kristne.²⁷⁸ Med belæringen som Felix rett før har gitt leserne om at det ikke er noen forskjell på Herrens navn og Herrens forsamling, betyr det i grunn at *samtlig*e martyrer bekjenner at de hadde deltatt i forsamlingen. Martyrene var også samlet til gudstjeneste idet de ble arrestert. Når Felix legger ut om hvor viktig det er å samles, så smelter flere av aspektene ved bekjennelsene sammen. Når de samlet seg i *collecta* feiret de gjennom å lese Herrens skrifter (*scripturas dominicas*) mens de holdt Herrens måltid (*dominicum*). Aktelsen for skriftene, de martyrene hadde i hjertene sine, har utspring fra nettopp feiringen av Herrens måltid, i forsamlingen. Den forsamlingen som *Acta Saturnini* forteller om er alltid en gudstjenestefeirende forsamling.

Martyrene ble ifølge *Acta Saturnini* arrestert nettopp fordi de hadde samlet seg, fordi det å samle seg brøyt med keisernes bud.²⁷⁹ Det er også dette prokonsul Anulinus spør mange av martyrene om, i tillegg til at han vil vite om de har noen skrifter. Dette er et av punktene hvor det er aller tydeligst at *Acta Saturnini* deltok i en bevegelse hvor minnet fra den store forfølgelsen gradvis endret seg, fikk nye betoningar, og etter hvert også fikk helt nye elementer. Da Lactantius og Eusebius kort tid etter forfølgelsen fortalte om de ediktene som Diokletian sendte ut inkluderte det første ediktet blant annet at kristne kirker skulle rives og hellige skrifter brennes. De neste tre ediktene beordret at kristne ledere skulle fengsles og

²⁷⁵ *Acta Saturnini* §5.

²⁷⁶ *Acta Saturnini* §13.

²⁷⁷ *Acta Saturnini* §14.

²⁷⁸ Som Saturninus Jr. i §15, eller resten av martyrene i en sleng i §16.

²⁷⁹ «You acted against the order of the emperors and the caesars when you gathered all of these people together.» *Acta Saturnini* §10.

tvinges til å ofre, og til slutt at *alle* skulle ofre.²⁸⁰ Et eventuelt forbud mot å *samles* nevner derimot ikke ediktene med ett ord, med mindre dette forbudet ligger implisitt i beordringen om å rive kirker. Forbudet for donatistene å samle seg finnes altså ikke i Diokletians forfølgelse av kristne. Hundre år seinere derimot, er det *nettopp* offentlige forsamlinger den anti-heretiske lovgivningen under Keiser Honorius forbyr, med trussel om dødsstraff!²⁸¹ Gjennom å fortelle historien om den store forfølgelsen på denne måten ble dermed katolsk undertrykkelse av donatister en del av den samme historiske bevegelsen som de før-konstantinske forfølgelsene. Samtidig blir muligheten til å motstå undertrykkelsen større, fordi spørsmålet om å *samles* blir en del av den større fortellingen om «*hvem vi er*».

Teksten formidler altså et sterkt ideal om å fortsette å *samles* for å feire Herrens måltid, selv under forfølgelse. Også etter rettsaken i *Acta Saturnini* fortelles det om at dette var noe *alle* gjorde. For «mange flere bekjennere» ble satt i fengsel etter de abitinske martyrene, fra mange deler av provinsen, slik at store mengder av kristne satt fengslet sammen med *våre* martyrer.²⁸² Der satt de fordi de «standhaftig og modig hadde feiret Herrens *collecta*», fordi de hadde bevart de hellige skriftene fra å brennes, og fordi de til slutt hadde tilbudt seg selv for å brennes for Lovens skyld.²⁸³

At *forsamlingen* får en viktig rolle i *Acta Saturnini* er klart, men har Tilleyes teori om at denne *collecta*-ordbruken også trekker vekslers på gammeltestamentlige forståelser av Israels forsamling noe for seg? Teorien bygger først og fremst på at når *Acta Saturnini* så ofte gjentar ordet *collecta* (i noe ulike former), så låner de gjennom denne ordbruken også autoritet fra en gammeltestamentlig bruk av det samme ordet. Denne bruken knyttes til påbudet til Israelsfolket om å holde «høytidssamling»,²⁸⁴ og dette vitner om en donatistisk selvforståelse som Israels forsamling: Guds folk som lever i en verden hvor andre folk rundt truer deres identitet.²⁸⁵ I seg selv er ikke bruken av samme ord nok til å slå fast at bruken av *collecta* i *Acta Saturnini* aktivt benytter seg av gammeltestamentlig terminologi. Det finnes imidlertid noen paralleller som understøtter denne sammenligningen. Nehemja 8 forteller om hvordan Israels forsamling igjen begynner å feire løvhyttefesten, og det er mye av ordbruken og momentene som vi kan finne igjen i *Acta Saturnini*. Folkemengden beskrives som *collecta*, og

²⁸⁰ Eusebius: *Hist. Eccl.* 8.2.4, 8.6.8 og 8.6.10; *Mart. Pal* 4. Lactantius: *De mortibus persecutorum* 13.

²⁸¹ *Codex Theodosianus* 16.5.56. Loven ble forkynt 25. august 415, etter konferansen i Kartago.

²⁸² *Acta Saturnini* §19.

²⁸³ *Acta Saturnini* §19.

²⁸⁴ 5 Mos 16,8; 3 Mos 23,8.36; Neh 8,18.

²⁸⁵ Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 65.

det de gjør kan også brukes som et verb: «På den åttende dagen holdt de høytidssamling».²⁸⁶ I Nehemja 8 beskrives dette som en ukeslang fest, noe som ikke passer inn med *Acta Saturnini*, men det tofoldige ritualet kunne vært hentet ut fra den gudstjenesten som martyrbereitningen forteller om i §13 – Å lese fra skriftene og å holde Herrens måltid. Nehemjas folkemengde lytter til hvordan det leses fra Loven (her i mer snever betydning enn hos donatistene), og de feirer med mat og drikke.

Videre argumenterer Tilley for at referansene til lovtekster i *Acta Saturnini* i det store og det hele enten er GT-tekster, eller GT-sitater funnet i NT-tekster.²⁸⁷ Dette er noe nytt, sier Tilley, for i tidligere Afrikanske martyrbereitninger ble NT-tekstene brukt i større grad. Denne vektforskyvningen over til GT-tekster oppfatter hun som en del av denne donatistiske selvforståelsen som en videreføring av Israels *collecta*.²⁸⁸ Her har jeg problemer med å følge Tilley, for *Acta Saturnini* viser fortsatt til NT-tekster, blant annet i §6, hvor budet om å be for sine fiender blir nevnt. *Acta Saturnini* er uansett for kort til å kunne trekke fram lengre tendenser. Tilley fortsetter med å vise til den donatistiske selvforståelsen som Israels *collecta*, igjennom hele den donatistiske kirkehistorien, men hun må stadig vise tilbake til *Acta Saturnini* når hun gjør dette.²⁸⁹ Det virker for meg som om hun har funnet et mønster i denne ene teksten, som hun så projiserer som hvordan donatistene igjennom hele perioden kirkesamfunnet eksisterte så på seg selv. At det finnes en sammenheng mellom *collecta* i *Acta Saturnini* og den gammeltestamentlige høytidssamlingen mener jeg er sannsynlig, men at dette skulle danne basis for en donatistisk selvforståelse tror jeg blir å trekke argumentet for langt.

Noe av Tilleys problem skriver seg igjen til hennes datering av *Acta Saturnini*. Med teksten datert svært *seint* av de donatistiske kildene, går det ikke lenger an å si at «[donatism] sustained itself on the basis of the prime image bequeathed to it by the *Acts of the Abitinian Martyrs*».²⁹⁰ Fokuset *Acta Saturnini* har på *collecta* gir mer mening i lys av lovgivningen rettet mot donatistene og andre heretikere på 400-tallet. I den nye situasjonen som kirka befant seg i da den kristne staten aktivt forsøkte å ensrette kirken, fant miljøet bak *Acta Saturnini* det nødvendig å skape et vokabular og en historiebakgrunn som gav styrke til å opprettholde en donatistisk identitet. Denne fant de gjennom en nytolkning av den store

²⁸⁶ Neh 8,18.

²⁸⁷ Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 195 note 35.

²⁸⁸ Tilley, s. 65.

²⁸⁹ Tilley, s. 78, 80, 155f og 159.

²⁹⁰ Tilley, s. 177.

forfølgelsen, men også i et språk om seg selv som har røtter i etter-eksilske GT-tekster og deres fokus på å unngå assimilasjon.

Når *Acta Saturnini* argumenterer for en selvforståelse som *collecta*, er det også naturlig å tenke seg at teksten maler fram en identitet som et hellig folk i et hellig land omringet av «de andre», der hele identiteten står på spill på grunn av faren for å assimileres inn i disse nabofolkene.²⁹¹ For donatistene er selvfølgelig disse nabofolkene katolikkene, og martyrenes fordømmelse av *traditorene* er også den delen av *Acta Saturnini* som tydeligst benytter seg av en ordbruk som passer inn i tankegangen av kirka som videreføringen av Israel, idet fortelleren bruker GT-sitatene fra 2 kor 6: «Jeg skal være deres Gud, og de skal være mitt folk. Derfor sier Herren: Dra bort fra dem og skill dere fra dem. Rør ikke noe urent!» Tilley's analyse av *funksjonen* til denne *collecta*-ordbruken er altså god, selv om hun overdriver betydningen av den i donatistisk historie generelt.²⁹²

²⁹¹ Tilley, s. 55.

²⁹² Tilley, s. 65. «They were not anticipating a single and final victory over their enemy but continued warfare, in which the ability to draw boundaries between genuine and pseudo-Christians was the critical issue.»

MARTYRENE SOM MOTVEKT TIL TRADITORENE

Hittil i oppgava har jeg fokusert på hvordan *Acta Saturnini* bruker minnet om martyrene fra Abitina for å konstruere en kristen-donatistisk identitet. Jeg har pekt på hvordan selvbetegnelsen «jeg er en kristen» blir et festepunkt for både trosdyder som utholdenhet i forfølgelse, og i trosinnhold, som verdien av de hellige skriftene og forsamlingen. *Acta Saturnini* har imidlertid ikke bare denne positive defineringen av hva en kristen er, men avgrenser seg tydelig mot dem som *ikke* kan ta del i denne kristenheten. Dette gjør teksten implisitt i kapitlene om rettsaken gjennom å trekke fram bestemte teologiske posisjoner som prisverdige. De viktigste kapitlene for avgrensingen er allikevel de som avslutter hele skriftet (§19-23). Disse kapitlene begynner med narrativet om hvordan mengder av bekjennere samlet seg i fengselet, og at disse sammen dannet et konsil av martyrer. Mens dette konsilet er samlet i fengselet, samler også forræderne seg. Under ledelse av Mensurius og Caecilianus bruker de vold mot sine med-kristne som forsøker å gi mat til bekjennerne. Etter disse handlingene erklærer martyrkonsilet at alle som har noe med disse forræderne å gjøre, stenges ute fra det evige livet.

Det er forståelig at det er nettopp *denne* delen av *Acta Saturnini* som har fått en viktig rolle i både W.H.C. Friends og Maureen Tilleys forklaring av donatismens opprinnelse.²⁹³ Det gir en saftigere forklaring til skismaets opprinnelse, med en tydeligere inndeling i protagonister og antagonister. Tanken om kristne som midt under forfølgelsen vender seg mot hverandre virker opprivende lenge etter, noe som faller rett inn i det forfatteren av *Acta Saturnini* ønsket å oppnå. Med grunnlag i denne episoden og martyrenes fordømmelse av forræderne, avslutter fortelleren hele skriftet med en lang formaning om å klare å skille rent og urent – den hellige kirka fra den falske – Kristus fra Belial (§22-23).

MARTYRENE ER FORTSATT ANKERFESTE

Helt i begynnelsen av *Acta Saturnini*, i innledningen, forklarer fortellerstemmen at et av hovedmåla med teksten er å understreke fordømmelsen av *traditorene* (§1). Allikevel hører vi ikke noe mer om denne gruppa gjennom størsteparten av *Acta Saturnini*. Det eneste unntaket er en flyktig referanse i §3 om hvordan biskopen av Abitina *ikke* hadde holdt ut, men overlevert skriftene til å brennes (i motsetning til resten av menigheten hans, som alle holder ut). I stedet for å fokusere på forræderne får martyrenes kamp under rettsaken soleklart størst plass i beretningen. Først etter at rettsaken er unnagjort kommer den delen av teksten som

²⁹³ Friend, *The Donatist Church*, s. 9. Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 9f.

forteller om forræderne og fordømmelsen av dem. Selv de narrative delene av de siste kapitlene (§19-21) vier overraskende lite plass til forræderne. I stedet sentrerer teksten fortsatt rundt martyrenes handlinger og erklæringer. *Traditorene* står hele tiden i et bestemt forhold til martyrene, og fordømmelsen av dem springer ut av at de ikke ærer og verdsetter martyrene, selv etter at beretningen grundig har malt ut hvorfor martyrene fortjener dette.

I narrativet om forræderne og martyrene i §19-21 setter teksten to ulike samlinger eller konsiler opp mot hverandre. I trengselen i fengselet slutter ikke martyrene og bekjennerne å feire gudstjeneste sammen, og gjennom det samholdet de har i fengselet springer også en viktigere forsamling fram: De samler seg i et konsil.²⁹⁴ Gjennom styrke fra Ånden, og ærbødighet ovenfor Loven, blir dette et konsil med en autoritet som *Acta Saturnini* slutter seg til og videreformidler.²⁹⁵ Dette martyrkonsilet settes så opp mot forræderne – de skipbrudne i troen. Disse samler seg også, men ikke under hedersnavnet *concilium*. Forræderne blir ført sammen av djevelske krefter og forkler seg kun som kristne.²⁹⁶

Martyrkonsilet hadde retten til å tilgi synder, selv frafall. Det er denne tilgivelsen *traditorene* trengte og burde spurt etter. Teksten spiller på det tragi-komiske i biskopen Mensurius' handlinger: «he who had to beg and implore from the martyr's pardon for burning the books, raged against the martyrs with the same resolve with which he had handed over the divine laws».²⁹⁷ I *Acta Saturnini* har martyrene og bekjennerne en svært opphøyd status som Kristi med-herskere (§1), og mens de sitter fengslet og fortsatt venter på martyrdøden foregriper de denne autoriteten gjennom å påberope seg retten til å gi tilgivelse eller fordømmelse til dem som hadde falt fra troen. Den tradisjonen som *Acta Saturnini* skriver seg inn i hadde svært dype røtter i Afrikansk kristendom, og særlig Cyprianus skrev på 250-tallet om dette. Under forfølgelsene på 250-tallet utstedte flere fengslede kristne *fredsbrev* for frafalne.²⁹⁸ Fra Cyprianus' side ble disse forstått som anbefalinger eller attester for den frafalnes bot og gode sinnelag, men disse brevene ble av flere bekjennere utstedt *en masse*. I ett tilfelle ble brevene utstedt på vegne av absolutt alle frafalne.²⁹⁹ Martyrenes fredsbrev ble opplevd som en utfordring for det kirkelige hierarkiet og kirkens ordning for botsgang.

²⁹⁴ *Acta Saturnini* §20, Konsilet beskrives ikke med *collecta*-terminologien.

²⁹⁵ Hele *Acta Saturnini* §22 og 23 er en videreformidling av martyrkonsilets erklæring, men i kraftigere ord og formaninger.

²⁹⁶ *Acta Saturnini* §20.

²⁹⁷ *Acta Saturnini* §20.

²⁹⁸ Burns og Jensen, *Christianity in Roman Africa*, s. 324-326.

²⁹⁹ Cyprianus, *Ep* 23.

Også i *Acta Saturnini* framstår martyrene som en utfordring til det kirkelige hierarkiet, her representert ved biskop Mensurius, og diakon (og seinere biskop) Caecilianus. Rollene er imidlertid snudd på hodet sammenlignet med Cyprianus' problemer på 250-tallet. Her er det martyrene som er tilbakeholdne med sine tilgivelser, mens det er kirka som tar for lett på frafall. Brodden er imidlertid ikke rettet mot geistlige i seg selv, slik bl.a. Friend leser teksten.³⁰⁰ Blant konfessorene i fengsel var det både «biskoper, presbytere og diakoner»,³⁰¹ og presbyteren Saturnini beskrives blant annet som «Guds prest».³⁰² Likevel overgår statusen til martyrene og bekjennerne statusen som geistlig. En frafallen prest er like avhengig av martyrenes forlatelse som enhver lekmann og -kvinne.

FENGSELSHENDELSEN VERRE ENN TRADITIO?

Som jeg allerede har vist, har de hellige skriftene en svært høy status blant martyrene i *Acta Saturnini*. Et av de fremste kjennetegnene ved martyrene (og derfor for enhver ideal-kristen) er nettopp at de har bevart loven i sine hjerter. Sett i lys av dette er det interessant at det *ikke* er et tilfelle av *traditio* som skildres i *Acta Saturninis* §20. Mensurius og Caecilianus bruker vold for å holde kristne vekk fra martyrene, for å «holde de fromme unna martyrenes omfavelse, og å hindre kristne fra deres plikt».³⁰³ *Acta Saturnini* sier til og med at disse ugjerningene var større og skammeligere enn da de hadde overlevert skriftene til å brennes! Slik *Acta Saturnini* forteller historien om skismaet er det altså denne fengselshendelsen som utløste skismaet. Fram til Caecilianus ble stasjonert utenfor fengselet hadde forræderne fortsatt mulighet til å få forlatelse fra martyrene, men voldsbruken viste at forræderne allerede hadde plassert seg utenfor den sanne kirken.

I §21 kommer martyrkonsilet til en kjennelse: «Hver den som har fellesskap med *traditorene* har ingen del sammen med oss i Himmelriket». De fører skriftbevis basert på Åp 22.18f og dømmer alle som har overlevert skriftene til å brennes til i Gehennas ild. Til slutt gjentar de nok en gang kjennelsen ovenfor. Det interessante her er at mens narrativet i §20 trekker fram fengselshendelsen som den mest graverende synden fra forrædernes side, nevner ikke kjennelsen i §21 den med ett ord. Slik teksten framstår, er det altså en dissonans i *hva* forræderne egentlig dømmes for: Ringeakt for skriftene eller for martyrene. Jeg tenker det er mulig å forklare denne dissonansen i de ulike laga i *Acta Saturninis* tilblivelse. Det er for eksempel mulig at fordømmelsen av forræderne kan ha vært en selvstendig tekst som er

³⁰⁰ Friend, *The Donatist Church*, s. 128f.

³⁰¹ *Acta Saturnini* §19.

³⁰² «*Sacerdo[s] dei*» *Acta Saturnini* §11.

³⁰³ *Acta Saturnini* §20.

tilpasset dette narrativet. Men skjelning mellom ulike tilblivelseslag sier ingenting om teksten i den formen vi har den i dag: Hva kommuniserer dissonansen om grunnlaget for fordømmelsen av forræderne i denne teksten?

Med den rollen skriftene har igjennom hele *Acta Saturnini* virker det usannsynlig at fengselshendelsen har en større rolle enn overleveringen av skriftene. Slik fengselshendelsen fortelles, kan det heller se ut som at teksten ønsker å formidle en sammenheng mellom *traditio* og fengselshendelsen. Statusen biskop Mensurius og Caecilianus hadde som forrædere førte direkte til de videre ugjerningene fordi de allerede var «forurenset av den nylige overleveringen av skriftene».³⁰⁴ Gjennom den første synden, å overlevere skriftene, hadde de allerede falt utenfor kirka og ble dermed gjort til redskaper for kreftene som stod imot Gud og martyrene. Selv om de voldelige hendelsene rettet mot martyrene – i grunn en forfølgelse – framsto verre enn å overlevere de hellige skriftene, bunner de til sist i denne grunnsynden som gav dem status som *traditores*.

CAECILIANUS SOM ARVTAGEREN ETTER ANULINUS

Caecilianus beskrives i §20 som «rasende som tyrannen, grusom som bøddelen»,³⁰⁵ og settes dermed i direkte sammenheng med prokonsulen Anulinus, som beskrives nettopp som tyrann og bøddel i de foregående kapitlene.³⁰⁶ På samme måte som teksten framstiller Anulinus som uten kontroll over sine egne handlinger og følelser, slik beskrives også Caecilianus' ukontrollerbare raseri. På samme måte som Anulinus kun er et talerør og redskap for Djevelen, beskriver *Acta Saturnini* §20 *traditorene* som påvirket av djevlekrefter. Resultatet blir, som Alan Dearn påpeker, at de diokletianske forfølgerne og katolikkene smelter sammen og framstår som to aspekter av de som forfølger.³⁰⁷ Og for å legge til det Dearn sier: Denne sammensmeltningen gir også teksten muligheten til å tegne dem begge som aktører i den krigen som *Acta Saturnini* tegner hele forfølgelsen og skismaet inn i.

Men hvorfor blir det nødvendig for personene bak *Acta Saturnini* å trekke fram denne hendelsen når de ønsker å minnes «skismaets tid»?³⁰⁸ Her mener jeg *Acta Saturninis* 400-tallskontekst har mye å si. Halbwachs trakk på sin tid fram balansen mellom fasthet og forandring i det religiøse minnet som avgjørende for at minnet skulle forbli fruktbart for

³⁰⁴ *Acta Saturnini* §20.

³⁰⁵ «*Caeciliano saeviente tyranno et crudely carnifice*» *Acta Saturnini* §20.

³⁰⁶ Anulinus utfører ikke selv torturen, men tiltales innimellom som *crudelius*, §6. For *tyrannus*: §13.

³⁰⁷ Dearn, «The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism», s. 17.

³⁰⁸ «*Schismatis tempus*» *Acta Saturnini* §19.

samtiden.³⁰⁹ Denne dynamikken ser vi her i dissonansen mellom de ulike grunnlagene for fordømmelsen av forræderne. Den faste delen av minnet er her knyttet til betegnelsen *traditor*, til minnet om romerske soldater og magistrater som krevde inn de hellige skriftene for å brenne dem. Denne betegnelsen for katolikkene brukes igjen og igjen av donatistene, i tekster både fra 300- og 400-tall. Men i det katolske presset mot donatistiske kristne på 400-tallet hadde slett ikke oppgivelse av skriftene noen sentral rolle. Begge partene respekterte og æret skriftene. Begge partene argumenterte mot hverandre basert på skriftene.

Fengselshendelsen blir i dette mønsteret et eksempel på forandring av det religiøse minnet. Fengselshendelsen er ikke nevnt i noen andre skrifter. I spørsmålet om ordinasjonen av Caecilianus til biskop var gyldig er spørsmålet om én av biskopene som var med på ordinasjonen var *traditor*, ikke om Caecilianus var dette – enda mindre at han skulle ha støttet romermakten i kristendomsforfølgelsene.³¹⁰ Rent faktisk har altså fengselshendelsen sannsynligvis aldri skjedd. Ifra *Acta Saturninis* perspektiv på 400-tallet gir allikevel dette minnet av opprinnelsen til skismaet mye mening. For i Mensurius' og Caecilianus' bevegelse fra å overlevere skriftene til skriftebålet, via at de nekter å be martyrene om tilgivelse, til at de til slutt aktivt vender våpen mot de kristne som støtter martyrene, tegnes et konsentrert bilde av katolikkenes holdninger mot donatistene gjennom hundre år. I virkeligheten ble det som begynte som et skisma basert (bl.a.) på spørsmålet om tilgivelse av frafalne kristne, en historie om hvordan én kirke ved hjelp av samme midler som den før-kristne staten forsøkte å undertrykke den andre kirken. I *Acta Saturninis* presentasjon av denne historien lå alt dette latent selv før valget av en motbiskop i 307. Slik Caecilianus ble smittet gjennom å overlevere skriftene og deretter vendte seg mot martyrene, slik fikk *hele* kirka som sprang ut fra forræderne den samme smitten, og forfulgte martyrenes kirke.

En motsetning til *traditio* som «forurensing»³¹¹ finner jeg når den yngre Saturninus tortureres i §15. Saturninus jr. henges opp på samme torturbenk som faren tidligere hadde blitt torturert på. På samme måte som faren, tæres sidene hans opp som åkerfurer, og farens blod blander seg med sønnens. Dette styrker sønnen til å holde ut og hjelper han i bekjennelsen. Som en parallell til hvordan Caecilianus' *traditio* og forfølgelse blir et bilde på hele den katolske kirka gjennom en lang periode, slik kan dette far-sønn-forholdet tegne et bilde av hvordan *Acta*

³⁰⁹ Castelli, *Martyrdom and Memory*, 17.

³¹⁰ *Acta Purgatonis Felicis Episcopi Autummitani* renvasker den suspekta ordinatoren Felix av Abtugna.

³¹¹ *Acta Saturnini* §20.

Acta Saturnini forstår martyrene ned gjennom tidene. De som er (åndelige) barn av martyrene, de styrkes i troen og utholdenheten – helt ned til *Acta Saturninis* samtid.

MARTYRER OG FORRÆDERE

I de to siste kapitlene av *Acta Saturnini* (§22-23) retter fortelleren en voldsom tirade mot forræderne. Han tar tak i kjennelsen fra martyrkonsilet, den som formante om å ikke ha fellesskap med forræderne, og utdyper dette voldsomt. Forskjellen mellom martyrenes kirke og forsamlingen av forrædere er så stor at de avstøter hverandre gjensidig. De er ifølge *Acta Saturnini* like forskjellige som lys fra mørke, Kristus fra Antikrist. Slik martyrkonsilet dømte forræderne til fortapelsen, slik er det fortsatt det evige livet som står på spill for de som skulle komme til å forville seg inn til katolikkene: «acquiring darkness instead of light, death instead of life, destruction instead of salvation!». ³¹²

Det er i disse kapitlene at *Acta Saturnini* tydelig og eksplisitt oppfordrer leserne til å ta til seg det verdensbildet som har blitt malt fram gjennom beretningen om martyrene og forræderne som sitt eget. Etter dette verdensbildet er de hendelsene som skjedde på Diokletians tid fortsatt med på å definere inn- og ut-gruppene på 400-tallet: Den hellige kirka som stammer fra martyrene på den ene sida, den djevlelske kirka som stammer fra *traditorene* på den andre. Gjennom å avslutte hele martyrskriftet med denne formaningen som strekker seg over to kapitler er det denne oppfordringen til å holde seg adskilt fra katolikkene som får gi det siste inntrykket i skriftet. Selv om mesteparten av plassen i *Acta Saturnini* benyttes til å utbrodere om martyrene, kan det i lys av de avsluttende kapitlene virke som at fortellingen om rettsaken framfor alt gir autoritet og tyngde for å kunne rette et angrep mot katolikkene. I innledningen antyder fortelleren noe av det samme: «Once truth is recognized, one may know the rewards of the martyrs and the punishments of the traitors.» ³¹³

Hva ønsker så *Acta Saturnini* med denne svært sterke polemikken og svart-hvite inndelingen mellom martyrkirka og traditorkirken? Et nærliggende svar vil være å vise til katolsk undertrykkelse mot den donatistiske kirken. Dette kan ha vært en faktor i hvilke aspekter som blir framhevet som prisverdige hos martyrene. Miljøet bak martyrskriftet må ha følt at svært mye står på spill. Sannsynligvis har *Acta Saturnini* fått den nåværende formen i et miljø som har opplevd seg selv som en minoritet i møte med katolikkenes keiserstøttede framgang. I et slikt miljø vil det være naturlig å tegne motstanderne i et sterkt negativt, hatefullt lys. Et

³¹² *Acta Saturnini* §22.

³¹³ *Acta Saturnini* §2.

problem med denne svært polemiske framstillingen er at den lett kan føre til en oppfatning av at meningene som er målbåret i *Acta Saturnini* er representativ for donatismen som helhet (i det minste for tekstens samtid).³¹⁴ Det kan imidlertid finnes andre grunner til at denne polemikken er så sterk.

Éric Rebillard har i ei bok om afrikanske kristnes identiteter bl.a. sett på hvordan Augustin forsøkte å oppfordre dem han prekte for til å ha 'kristen' som sin aller fremste identitet. Dette gjorde han i møte med folk som selv stadig skiftet mellom ulike identiteter, og som hadde andre overordnede identitetssett enn de religiøse som sitt primære.³¹⁵ Augustin tyr i likhet med *Acta Saturnini* til martyrspråk for å framheve dem som setter kristenidentiteten sin foran de andre, og som derfor handler basert på denne identiteten. Selv om det ikke innebar å dø eller å bli forfulgt kunne disse få status som martyrer.³¹⁶ Augustins identitetsoppfordring vitner om hvordan realitetene kan ha sett ut på bakken i Afrika for svært mange. Om andre identitetssett enn det religiøse er de viktigste vil et skille mellom donatister og katolikker kunne viskes ut.

Om vi da ikke går ut ifra at *Acta Saturnini* representerer donatismen som helhet, og med bildet som Rebillard tegner av Augustin, springer fort et annet bilde fram. Særlig ett retorisk spørsmål hos fortelleren til *Acta Saturnini* mener jeg røper hvorfor teksten argumenterer så hardt: «Ville noen som helst som har sterk kunnskap om den guddommelige loven [her kommer en lang dydskatalog] tro at martyrkirka og forrædernes forsamling er én og den samme? Det gjør selvfølgelig ingen!».³¹⁷ Her settes hele *Acta Saturnini*, med alle de tre formålene jeg nevnte i begynnelsen, på spissen. Den kirka og de personene som *Acta Saturnini* skriver til virker det som ikke skiller sterkt imellom disse to kirkene. Dette er det teksten vil ha slutt på! Det er derfor *Acta Saturnini* så møysommelig maler fram en eksplisitt donatistisk identitet basert på martyrene. Det er derfor katolikkene ikke bare blir framstilt som *traditores*, men som arvtagere etter erke-forfølgeren Caecilianus. Resultatet blir en verden som er kontrastfullt malt, en verden som klart definerer utenfor og innenfor, en verden som kunne gi mulighet til å holde fast i en minoritetsidentitet.

³¹⁴ Forståelsen av donatistene som «sekteiske» springer i så fall fort ut av dette – en forståelse som også er den som vi har arvet fra Optatus og Augustin. Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 2.

³¹⁵ Rebillard, *Christians and their many identities in late antiquity, North Africa, 200–450 CE*, s. 79.

³¹⁶ Rebillard, s. 74.

³¹⁷ *Acta Saturnini* §22.

KONKLUSJON

Målet for denne avhandlingen har vært å utforske teksten *Acta Saturnini* og hvordan den kan sees på som et donatistisk minne av en episode fra forfølgelsene under keiser Diokletian (303-305). For å gjøre dette, har det vært viktig å plassere teksten i sin historiske sammenheng. *Acta Saturnini* er en tekst som sannsynligvis ble skrevet flere generasjoner etter hendelsen den forteller om, antakelig mellom år 405 og 429. Med så lang tid mellom hendelsene og nedskrivningen, har minnene begynt å forsvinne ut av det kommunikative minnet, og teksten kan derfor sees på som et bidrag til å institusjonalisere dette minnet.³¹⁸ Denne institusjonaliseringsprosessen fester minnet i skrift, noe som setter minnet i den bestemte formen det er nedskrevet i. Likevel er minnet idet det blir skrevet ned fortsatt såpass foranderlig at teksten gir et eksempel på en donatistisk minne, ca. 100 år etter hendelsene.

I introduksjonen trekker *Acta Saturnini* selv fram tre formål med teksten, tre effekter teksten ønsker at å ha hos leserne. Det andre av disse formålene er å holde martyrene høyt i ære. Dette blir et ankerfeste for alt teksten forteller om. Martyrene prises høyt, de framstilles som feilfrie forbilder som både holder ut og holder sammen igjennom alt de utsettes for. Denne prisingen av martyrene, som teksten på samme tid holder fram som forbilde og selv er et eksempel på, blir basisen for de to andre formålene. Et av formålene er at de er med å danne en positiv identitet for de kristne som ønsker å se på seg selv som etterkommerne av disse martyrene. Disse kristne oppfordres til å ta etter martyrene både i det de gjør og det de tror, om så helt inn til martyrdøden. Det siste formålet er å fordømme dem som har valgt å *ikke* ære martyrene – *traditorene*. Disse hadde falt fra troen, og i stedet for å be martyrene om tilgivelse valgte de å forfølge dem. På grunn av dette ble de fordømt. Sammen med dem ble også alle de som var i kirkefelleskap med dem fordømt på samme måte.

Når jeg leser *Acta Saturnini* som et bidrag til det kollektive minnet, er spørsmålet om identitet og gruppetilhørighet viktig. *Acta Saturnini* framstår som en tekst som ønsker å formidle en bestemt identitet, med bestemte kriterier for hvem som er innenfor og utenfor, og hvilke forventninger det medfører å være på innsiden. Den mest grunnleggende betegnelsen for denne gruppa er «kristen», slik martyrene igjen og igjen gjentar: «jeg er en kristen», «vi er kristne». Dette er en identitet som den individuelle kristne frivillig kan ta på seg, slik martyren Victoria insisterer på at hun har gjort. Det *Acta Saturnini* gjør, er at den oppfordrer til at så mange som mulig skal se seg selv i lys av sin kristne identitet før de andre identitetene de kan

³¹⁸ Assmann, «Communicative and Cultural Memory».

definere seg ut ifra. Dette er frivillig, men å ta kristenidentiteten på alvor har konsekvenser for livsførsel. Inntreden i denne gruppa har sterke kollektivistiske trekk.

Martyrene viser hvordan den ideelle kristne tenker og ter seg. Dette innebærer en selvdisiplin og utholdenhet som minner om soldatens. Det innebærer en solidaritet som også kan forstås i lys av en militærmetafor. Videre hører det med å verdsette martyrene og å ha de hellige skriftene i hjertet – dette siste viser martyrene blant annet gjennom de mange skriftsitatene de framsier under torturen. Donatistene brukte også navnet Loven om De hellige skriftene, og martyrene viser at troskap til de bibelske forordningene er en viktig del av den kristne identiteten. Den viktigste av disse forordningene var å fortsette å samles for Herrens måltid, som var modellert etter en gammeltestamentlig idé om Israels høytidssamling (f.eks. Neh 8,18).

Sannsynligvis har *Acta Saturnini* blitt til i en kontekst hvor den donatistiske kirka var på defensiven i Afrika.. Fra rundt år 390 hadde katolikkene, med Augustin i spissen, hatt sterk framgang i provinsene. Støttet av en ny giv fra keisermakten som innførte ei rekke nye lover mot heresi, ble katolisismen utover 400-tallet stadig større. Det er i denne konteksten *Acta Saturnini* oppfordrer sine lesere til å ta til seg «kristen» som primær-identitet. Sannsynligvis var det svært mange donatister som gav etter for presset og konverterte. I og med at den andre kirka også hadde samme primær-identitet, ble det nødvendig for *Acta Saturnini* å definere ut katolikkene av kristen-begrepet. Derfor forteller teksten om hvordan katolikkene – *traditorennes* – forfedre forfulgte martyrene. *Acta Saturnini* bruker mye krefter på å formane sine egne om å skille seg fra dem som er under syndens og djevelens kraft, nettopp fordi den gjengse lekmann kunne fristes til å konvertere.

Det er i dette landskapet *Acta Saturnini* finnes. Teksten er et eksempel på et minoritetskirkesamfunn som skriver og erindrer fortiden. Den er et eksempel på en lang rigoristisk afrikansk kirketradisjon. Den er et eksempel på den kraften et kollektivt minne om en svunnen tid kan ha for identitet og selvforståelse.

Jeg håper at denne avhandlingen har fått legge fram denne teksten og dens særegenheter slik at den kan gi et litt rikere bilde av en tidsepoke og et kirkesamfunn som ofte har blitt redusert til korte læresetninger eller til en del av lange historiske drag. I seg selv har avhandlingen bare tatt for seg én tekst. Jeg kan se for meg at et lignende grundig arbeid med flere donatistiske tekster kan gjøre det mulig å si noe om utviklingstrekk og særpreg i donatistkirka som helhet. En annen idé kan være å se på hvordan afrikanske martyrbetretninger på tvers av

kirkesamfunnene utviklet seg i denne tidsepoken, for å kanskje få et innblikk i likheter og forskjeller i de afrikanske kirkene.

PRIMÆRLITTERATUR

Acta Proconsularia Sancti Cypriani (Finnes i Musurillo. *The Acts of the Christian Martyrs*).

Acta Purgationis Felicis Episcopi Autumnitani (Fra Optatus' appendiks).

Acta Saturnini. (Finnes i Tilley. *Donatist Martyr Stories*).

Augustin. *Epistulae*.

Codex Theodosianus.

Cyprianus. *Epistulae*.

De førti martyrenes testamente (Finnes i Musurillo. *The Acts of the Christian Martyrs*).

Eusebius. *Historia Ecclesiastica*.

Eusebius. *De martyribus*.

Gesta apud Zenophilum (Fra Optatus' appendiks).

Gregor den store. *Epistulae*.

Justin Martyrs martyrrium (Finnes i Musurillo. *The Acts of the Christian Martyrs*).

Sermo de passione sancti Donati (Finnes i Tilley. *Donatist Martyr Stories*).

Lactantius. *De mortibus persecutorum*.

Optatus. *Mot donatistene*.

Passio Sanctae Crispinae (Finnes i Musurillo. *The Acts of the Christian Martyrs*).

Passio Sanctarum Maximiae, Donatillae et Secundae (Finnes i Tilley. *Donatist Martyr Stories*).

Passio Sancti Felicis Episcopi (Finnes i Musurillo. *The Acts of the Christian Martyrs*).

Passio Sancti Marculi (Finnes i Tilley. *Donatist Martyr Stories*).

Passio Sancti Typasii Veterani.

Passio Sanctorum Montani et Lucii (Finnes i Musurillo. *The Acts of the Christian Martyrs*).

Passio Sanctorum Scillitanorum (Finnes i Musurillo. *The Acts of the Christian Martyrs*).

SEKUNDÆRLITTERATUR

Adamiak, Stanisław. «When Did Donatist Christianity End?» i *The uniquely African controversy: studies on Donatist Christianity*, 211–36. Leuven: Peeters, 2015.

Andresen, Astri, Sissel Rosland, Teemu Ryymin, og Svein Atle Skålevåg. *Å gripe fortida: Innføring i historisk forståing og metode*. 2. utg. Oslo: Det Norske Samlaget, 2015.

Assmann, Jan. «Communicative and Cultural Memory». I *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Walter De Gruyter, 2008.

- Barnes, T. D. «The Beginnings of Donatism». *The Journal of Theological Studies* 26, nr. 1 (1975): 13–22.
- Beschaouch, Azedine. «Sur la localisation d’Abitina, la cité des célèbres martyrs africains». *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 120, nr. 2 (1976): 255–66.
- Birley, A. R. «Some Notes on the Donatist Schism». *Libyan Studies* 18 (januar 1987): 29–41.
- Boyd, William Kenneth. *The Ecclesiastical Edicts of the Theodosian Code*. New York: The Columbia University Press, 1905.
- Brennan, Peter. «Military Images in Hagiography». redigert av G. W. Clarke, 323–46. Rushcutters Bay, NSW, Australia: Australian National University Press, 1990.
- Brown, Peter. *The World of Late Antiquity: AD 150 - 750*. London: Thames & Hudson, 1971.
- Burns, J. Patout, og Robin M. Jensen. *Christianity in Roman Africa: The Development of Its Practices and Beliefs*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014.
- Castelli, Elizabeth. *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Clarke, Graeme. «Third-Century Christianity». I *The Cambridge Ancient History: Vol. 12 (2005) : The Crisis of Empire, a.d. 193-337*, redigert av Alan K. Bowman, 2. utg., 589–671. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Conant, Jonathan. «Donatism in the Fifth and Sixth Centuries». I *The Donatist Schism: Controversy and Contexts*, 345–61. Liverpool: Liverpool University Press, 2016.
- Dearn, Alan. «Donatist Martyrs, Stories and Attitudes». I *The Donatist Schism: Controversy and Contexts*, 70–100. Liverpool: Liverpool University Press, 2016.
- . «The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism». *The Journal of Ecclesiastical History* 55, nr. 1 (januar 2004): 1–18.
- . «The ‘Passio S. Typasii Veterani’ as a Catholic Construction of the past». *Vigiliae Christianae* 55, nr. 1 (2001): 86–98.
- Decret, Francois. *Early Christianity in North Africa*. Oversatt av Edward Smither. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2009.
- Edwards, Mark. «The Donatist Schism and Theology». I *The Donatist Schism: Controversy and Contexts*, 101–19. Liverpool: Liverpool University Press, 2016.
- Frend, W. H. C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Blackwell, 1965.

- . *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*. 3. utg. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Frend, W. H. C., og K. Clancy. «When did the Donatist schism begin?» *The Journal of Theological Studies* 28, nr. 1 (1977): 104–9.
- Gaumer, Matthew Alan. «The Election of Primian of Carthage: The Beginning of the End of Donatist Christianity?» *Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity* 16, nr. 2 (2012): 292–310.
- Horrell, David G. «The Label Χριστιανος: 1 Peter 4:16 and the Formation of Christian Identity». *Journal of Biblical Literature* 126, nr. 2 (2007): 361–81.
- Kirschner, Robert. «The vocation of holiness in late Antiquity». *Vigiliae christianae* 38, nr. 2 (1984): 105–24.
- Maier, Jean-Louis. *Le dossier du donatisme: 1 : Des origines à la mort de Constance II : (303-361)*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin: Akademie-Verlag, 1987.
- . *Le dossier du donatisme: 2 : De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène : (361-750)*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.
- Malina, Bruce J. *The New Testament world: insights from cultural anthropology*. 3rd ed., And expanded. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2001.
- Markus, R. A. *Gregory the Great and His World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . *The end of ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994.
- McLynn, Neil. «The Conference of Carthage Reconsidered». I *The Donatist Schism: Controversy and Contexts*, 220–48. Liverpool: Liverpool University Press, 2016.
- Miles, Richard. «Textual Communities and the Donatist Controversy». I *The Donatist Schism: Controversy and Contexts*, 249–83. Liverpool: Liverpool University Press, 2016.
- Moss, Candida R. *Ancient Christian martyrdom: diverse practices, theologies, and traditions*. New Haven: Yale University Press, 2012.
- Musurillo, Herbert. *The acts of the Christian martyrs*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Norderval, Øyvind. «Kirkelig boomerang». *Vårt Land*, 12. september 2015.
- Rebillard, Éric. *Christians and their many identities in late antiquity, North Africa, 200–450 CE*. Cornell University Press, 2012.

- Shaw, Brent D. *Sacred violence: African Christians and sectarian hatred in the age of Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Tilley, Maureen A. «Dilatory Donatists or Procrastinating Catholics: The Trial at the Conference of Carthage». *Church History: Studies in Christianity and Culture* 60, nr. 1 (1991): 7–19.
- . *Donatist Martyr Stories: The Church in Conflict in Roman North Africa*. Liverpool: Liverpool University Press, 1996.
- . *The Bible in Christian North Africa: The Donatist World*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- Weidmann, Clemens. «Recording and Reporting the Gesta Collationis Carthaginensis: Problems and Solutions». I *The uniquely African controversy: studies on Donatist Christianity*, 85–100. Leuven: Peeters, 2015.
- Whelan, Robin. «African Controversy: The Inheritance of the Donatist Schism in Vandal Africa» *Journal of Ecclesiastical History* 65, nr. 3 (2014): 504–521.
- Whitehouse, John. «The Course of the Donatist Schism in Late Roman North Africa». I *The Donatist Schism: Controversy and Contexts*, 13–33. Liverpool: Liverpool University Press, 2016.
- . «The Scholarship of the Donatist Controversy». I *The Donatist Schism: Controversy and Contexts*, 34–53. Liverpool: Liverpool University Press, 2016.
- Wilhite, David E. *Ancient African Christianity: An Introduction to a Unique Context and Tradition*. London og New York: Routledge, 2017.
- Wysocki, Marcin. «Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est? (Augustine, Ep. 78,3): Martyrs and Martyrdom in Roman Africa - A preparation for Donatism?» i *The uniquely African controversy: studies on Donatist Christianity*, 3–28. volume 9. Leuven: Peeters, 2015.