

INNEHÅLL

RAPPORTER

- 3 Collegium Patristicum Lundense
- 4 Masterprogrammet Religious Roots of Europe
- 5 Den patristiska dagen
- 5 Sixteenth International Conference on Patristic Studies, Oxford
- 6 Endagssymposium: "Bibeln i den tidiga syriska och grekiska kristenheten"
- 6 Forskarutbildningsresa till Jordanien
- 7 Forskningsprogrammet "Det tidiga klosterväsendet och det antika bildningsidealet"
- 8 Forum for patristik

PLANERAT FÖR 2012

- 10 Lund, 11 april 2012: Den patristiska dagen. Bokproduktion och skriftutveckling i tidig och medeltida kyrkotradition
- 10 Stockholm och Uppsala, 7–8 juni 2012: Workshop om apophthegmata
- 11 Tallin, 19–21 april, 2012: Dynamics in the Formation and Transformation of Judaism, Christianity, and Islam
- 11 Masterprogrammet Religious Roots of Europe
- 11 Johannesakademins översättningsseminarier
- 12 Nytt norskt projekt om koptiska handskrifter

NYA PUBLIKATIONER

- 13 Nya avhandlingar
- 13 Studier
- 18 Översättningar

ARTIKLAR

- 19 Bo Holmberg: *Education and Learning in the context of Early Islam*
37 Susan Ashbrook Harvey: *Biblskt minne i din syriska traditionen*
53 Susan Ashbrook Harvey: *Bibliska kvinnor som bilder av kyrkan*
75 Frances Young: *Bibeln i den antiokenska traditionen*
89 Frances Young: *Vad kan (post-)moderna exegeter lära sig av antiokensk exegetik?*

RECENSIONER OCH BOKANMÄLNINGAR

- 101 Vemund Blomkvist, *The Euthalian Apparatus. Text. Translation. Commentary.*
106 Robert Bonde Nielsen Hansen, *Endetid og offer: Eskatologiske og offerterminologiske elementer i det 2. århundredees nadver- og dåpsforestillinger.*
108 *Når jeg så skal ut i verden. Barn og tro i tidlig kristendom.*
Red. Karl Olav Sandnes, Oskar Skarsaune & Reidar Aasgaard.
109 Blossom Stefaniw, *Mind, Text, and Commentary: Noetic Exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind, and Evagrius Ponticus.*
112 Holger Villadsen, *Perikoper og kirkeår i oldkirken: Jerusalem, Konstantinopel og Rom.*
114 *Euseb. Kirkehistorien & Om dem, der led martyrdøden i Palæstina.*
Overs. og indledn. J. Ledet Christiansen & H. Kjær Nielsen.
115 Jonathan Hill, *Den kristna kyrkans historia.*
115 Christina Schöldstein, *Gläd Dig, Du som födde Ljuset. Huvudmotiv i Gudsmodersikonografen.*
117 Holger Villadsen, *Nordisk Patristisk Bibliografi I: systematisk afdeling.*

RAPPORTER

Collegium Patristicum Lundense

Collegiet har under det gångna året anordnat en patristisk afton, en filmkväll, en patristisk dag samt tillsammans med Svenska Exegetiska Sällskapet ett endagssymposium (den exegetiska dagen).

I samarbete med forskningsprogrammet *Det tidiga klosterväsendet och det antika bildningsidealet* anordnades en patristisk afton den 31 januari med Dr. Sebastian Brock, University of Oxford, som höll ett föredrag med titeln "Hidden treasures. The Syriac manuscripts from Sinai and their significance for the study of Early Christianity". Brock gav en introduktion till den stora samlingen av syriskt material som finns bevarat i Katarinaklostrets bibliotek. Han berättade för åhörarna om de fascinerande systrarna Agnes and Margaret Smith som vid 1800-talets slut gjorde viktiga fynd i klosterbiblioteket och blev pionjärer för det moderna arbetet med katalogisering och utgivning av klostrets syriska handskrifter. Föredragets fokus var dock de nya fynd som gjordes i klostret 1975 då en stor mängd bortglömda bibliska, patristiska och liturgiska handskrifter återfanns under en ombyggnation. Bland dessa handskrifter finns bland annat en palimpsest med delar av den äldre syriska versionen av evangelierna. Palimpsestens övre text innehåller bland annat delar av en syrisk version av Evagrius skrift *Om Bönen*. Handskrifterna innehåller även syriska översättningar av bland annat Basileios av Caesarea, Hippolytus, Johannes Chrysostomos och Johannes Klimakos. Här återfinns även för första gången på syriska helgonvitorna om St. Sabas och St. Symeon den yngre. Även syriska författare är representerade med material från Efraim Syriern, Jakob av Sarug och, intressant nog, "nestorianen" Babai den Store. Bland de nya handskriftsfynden har man även identifierat många folier som hör hemma i tidigare kända syriska handskrifter som finns i klostrets bibliotek men även i andra bibliotek runt om i världen. Dagen därpå, den 1 februari, var Brock inbjuden av patristikseminariet och forskarseminariet i Nya testamentets exegetik att hålla seminarium under temat "Giving voice to women in Syriac theological poetry".

I samverkan med kyrkohistoriska seminariet anordnades den 9 mars en filmkväll under temat "Mordet på Hypatia – om den tidiga kyrkan som terroriströrelse". Filmen som visades var *Agora* från 2009 av den spanske regissören Alejandro Amenábar. Efter visningen följde diskussion av filmen, som är ett historiskt drama över den kvinnliga filosofen och matematikern Hypatias liv och död på 300- och början av 400-talet e. Kr. i ett Alexandria präglad av motsättningar mellan kristna och anhängare av de antika gudarna.

Den 19 mars hölls den patristiska dagen (se vidare nedan) och i anslutning till denna Collegiets årsmöte. Vid detta tillfälle omvaldes Samuel Rubenson till preses. Till övriga styrelseledamöter omvaldes Thomas Arentzen (kassör och munskänk), Britt Dahlman (vice preses), Benjamin Ekman (sekreterare), Henrik Rydell Johnsén, Per Rönnegård och Andreas Westergren. Kristina Alveteg, Johanna Broselid och Anna Näppi hade avböjt omval och tackades för sitt stora engagemang och arbete för sällskapet.

Styrelsen har under året haft ett protokollfört sammanträde (16/5). Därutöver har redaktionsutskottet och symposieutskottet mötts för att handlägga de löpande ärendena.

Patristikseminariet har under våren haft sammankomster ungefär varannan vecka och följts av en läsecirkel i syriska, som ägnats åt Mara bar Serapions brev till sin son med samma namn.

Tillsammans med Svenska Exegetiska Sällskapet anordnades den 20 september ett endagssymposium (den exegetiska dagen) med titeln "Receptionshistoria i den tidiga kyrkan" (se vidare nedan).

Styrelsen har beslutat att byta namn och layout på Collegiets tidskrift. Det nya namnet är *Patristica Nordica Annuarium*; samtidigt behålls numreringen från *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense*. Det nya omslaget av detta det tjugosjätte numret av *Patristica Nordica Annuarium* har (tillika med den sedan förra året nya logotypen) skapats av Tomas Einarsson.

Masterprogrammet Religious Roots of Europe

Masterprogrammet *Religious Roots of Europe* har i Lund under 2011 åter anordnat öppna föreläsningar ("open lectures") med fokus på kristendom, judendom och islam, framförallt under senantiken. Vårens föreläsningar hölls den 8 mars av professor Bo Holmberg om "Education and Learning in the Context of Early Islam" (ett föredrag som publiceras i detta nummer av *Patristica Nordica Annuarium*), den 12 april av forskarassistent Lena Roos om "Sexuality, desire and piety: Negotiating Jewish identity in a medieval Christian context", samt den 3 maj av FD Simon Stjernholm om "Islamic Images of Muhammad" (om bilder av Muhammed i tidiga muslimska biografier om profeten) – samtliga föreläsare från Lunds universitet. Under höstterminen gick alla föreläsningarna under temat religion och musik ("Religion and Music – Judaism, Christianity and Islam"), och betonade både de tidiga traditionerna och senare utveckling. Den 18 oktober föreläste professor Anders Jarlert, Lund, om "Singing in the spirit or in the flesh?", den 1 november docent Jonas Otterbeck, Lund, om "Present day discussions on music in Islamic theology", och den 6 december forskningsbibliotekarie Eva-Maria Jansson från det Kongelige Bibliotek i Köpenhamn, om "Judaism & Music = Jewish Music?".

Den patristiska dagen

Den patristiska dagen 2011 hölls återigen på en lördag, den 19 mars, på Centrum för teologi och religionsvetenskap i Lund. Med början vid lunch och med fortsatt program till den sedvanliga festmåltiden på kvällen var temat "Konflikt och kontinuitet: Den tidiga kyrkan och den grekisk-romerska kulturen". Liksom förra året, då bilder stod i centrum, sattes den traditionella texttolkningen i relief till annan materiell evidens.

De inbjudna föreläsarna var dr. Rubina Raja och dr. Truls Myrup Kristensen, båda arkeologer vid Århus universitet. Utifrån två olika senantika miljöer, Gerasa i Dekapolisregionen och Alexandria, diskuterade föredragshållarna frågeställningen för dagen, och betonade båda vikten av att precisera frågan i olika kontexter. Dr. Raja talade bl a om den roll som sponsorer och byggherrar spelade för kultkontinuiteten. Snarare än att se den arkitektoniska förklädnaden som uttryck för en viss stil eller identitet är det viktigt att kartlägga beslutsprocessen för monumentens och kulternas existens. I sin föreläsning visade dr. Myrup Kristensen på alternativa sätt att tolka förstörelse av gudabilder, bl a som ett uttryck för en bildlig kroppsuppfattning, där statyn, liksom en mänsklig kropp, behövde disciplineras.

Ett textseminarium var sedan knutet kring två konfliktsener med starkt genomslag i den senantika textvärlden, förstörelsen av Serapeion i Alexandria och mordet på Hypatia. Dr Jan-Eric Steppa inledde med en genomgång av den anti-pagana lagstiftningen under 300-talet när han förde deltagarna närmare de historiska omständigheterna och presenterade texterna som berättar om dem. Vid en öppen filmvisning för studenter i anslutning till den patristiska dagen hade en filmatisering av händelserna, den spanska storproduktionen "Agora" (fr 2009), redan debatterats. Om nutida utläggningar betonar en fundamental konflikt mellan religion och vetenskap, eller fundamentalism och öppenhet, så är det tydligt att det historiska materialet ger utrymme för många fler tolkningar, som på en och samma gång kan betona både fler konflikter och större kontinuitet.

Sixteenth International Conference on Patristic Studies, Oxford

Vid det sextonde internationella patristiska mötet i Oxford, 8–13 augusti 2011, hölls ett möte för de skandinaviska deltagarna. Där diskuterades bland annat det kommande nordiska patristikermötet. Här följer ett utdrag från mötesprotokollet:

Samuel Rubenson gives information about the last Nordic Patristic Meeting, which will be published this fall. Since there is an Origen Conference in Aarhus at the end of August (26-31) in 2013, the Meeting decided to move the NP to 2014, preliminary 13-16th. Suggestions about a theme:

- Liturgy and Spirituality 10 (votes)
- The Cappadocian Fathers (incl Reception) 6
- Popular Religion, Everyday Religion in the Patristic Period 13
- (Textual) Transmission and Paideia 15

- Rise of Monasticism (wt other perspectives) 12
- Christian Practice in Different Contexts (monastic, literary, popular religion) 16

Endagssymposium: "Bibeln i den tidiga syriska och grekiska kristenheten"

Collegium Patristicum Lundense anordnade tillsammans med Svenska exegetiska sällskapet endagssymposiet "Bibeln i den tidiga syriska och grekiska kristenheten" på CTR i Lund den 20 september. Symposiet – som även fungerade som Exegetiska dagen 2011 – arrangerades för att hedra Sten Hidals emeritering, varför temat för dagen var Bibelns receptionshistoria i den tidiga kyrkan. Huvudföreläsarna var professorerna Susan Ashbrook Harvey från Brown University, som talade om "Eve in Syriac Liturgical Poetry", och Oskar Skarsaune från Menighetsfakultetet i Oslo, vars rubrik var "Jewish and Christian Interpretations of Messianic Texts in the Book of Isaiah as Jewish/Christian Dialogue – from Matthew to the Rabbis." Sten Hidal föredrog dessutom själv om sitt liv som bibelforskare och sitt liv vid akademien. Dagen blev en vällyckad och välbesökt samverkan mellan patristiker och exegeter. Ett textseminarium om Adam och Eva som antityper för Kristus och Maria i Justinus Martyren och Jakob av Sarug avslutade symposiet. På aftonen bjöds det till supé på Grand Hotel. Det blev en minnesvärd stund med många tal för den emeriterade professorn. Föreläsningarna kommer efter planen att publiceras i *Svensk exegetisk årsbok* 77 (2012).

Med anledning av professor Susan Ashbrook Harveys besök publicerar nu *Patristica Nordica Annularia* i svensk översättning de föredrag som hon och professor Frances Young höll vid CPL:s symposium hösten 2007, om antio-kensk och syrisk bibeltolkning.

Forskarutbildningresa till Jordanien

På temat "The Emergence of Islam in its Jewish and Christian Context" hölls en nordisk doktorandkurs i Madaba, Jordanien, den 1–10 november 2011 inom ramen för *Nordic Network for the Study of the Religious Roots of Europe*.

För kursen ansvarade professor Samuel Rubenson (Lund) och Thomas Hoffmann (Köpenhamn). Samuel var dock tvungen att ställa in sin medverkan i Jordanien. Som internationella experter medverkade Garth och Eliazabeth Fowden (Aten). Deltagarna i kursen kom från Danmark, Finland, Norge, Sverige och Pakistan.

Gruppen hade sin basstation i Madaba, som är berömt för sina vackra bysantinska mosaiker, framförallt den kända kartan över det Heliga Landet från 500-talet. I Madaba hade gruppen ett antal seminarier om Islams fram-

växt i dess arabiska, judiska och kristna kontext. Här diskuterades hur den kombination av religion och imperiepolitik som präglade Östern och Iran påverkade profeten och hans efterföljare. Ett annat tema som var centralt i samtalen var Koranens bruk av och relation till den bibliska traditionen.

Utifrån Madaba reste gruppen till en rad olika platser av historiskt intresse i landet. Två dagar spenderades i Petra, där gruppen även passade på att bestiga Jabal Haroun och bese klosterruinen där samt besöka den lilla moské som sägs markera platsen för profeten Arons grav. Andra besöksmål var bl.a. den spektakulära stadsruinen i Jerash, mosaikerna i Umm Rasas, berget Nebo och Jesu dopplats vid Jordan. Besöket vid Qasr Amra, det lilla badhuset mitt i öknen med de vackra freskerna, blev tack vare Garth Fowdens expertis och passionerade berättarkonst en höjdpunkt för många av deltagarna.

Forskningsprogrammet "Det tidiga klosterväsendet och det antika bildningsidealet"

Forskningsprogrammet "Det tidiga klosterväsendet och det antika bildningsidealet", som finansieras av Riksbankens jubileumsfond, har fullbordat sitt tredje verksamhetsår. Forskargruppen har bestått av Prof. Samuel Rubenson (programansvarig), Prof. Bo Holmberg, FD Britt Dahlman, Ass. prof. Lillian Larsen, TD Henrik Rydell Johnsén, FD David Westberg samt assistenten M. Phil. Benjamin Ekman.

I januari–mars var Dr. Chiara Faraggiana di Sarzana från Università di Bologna anställd som gästforskare i programmet. Hon arbetade dels med sina egna textutgåvor av bl. a. de äldsta grekiska alfabetiska och systematiska samlingarna av *Apophthegmata Patrum*, dels bidrog hon med expertkunskap och material till den databas över texter och strukturer utifrån både tryckta källor och handskrifter av alla de olika versionerna av *Apophthegmata Patrum* som programmet utvecklar. För konstruktionen av databasen har IT-arkitekt Kenneth Berg anlåtats för konsultuppdrag. Den 31 januari–1 februari gästades programmet av Prof. Sebastian Brock som tillsammans med Prof. Bo Holmberg höll i en workshop om syriska apophthegmata-texter. I samband med detta besök anordnades tillsammans med Collegiet en patristisk afton samt ett seminarium (se vidare ovan). Den 4 mars anordnades en workshop om användandet av databaser för pagan och kristen visdomslitteratur av apophthegmata-typ. Inbjuden gäst var Prof. Denis Searby, anställd i forskningsprogrammet Ars Edendi vid Stockholms universitet samt även involverad i det EU-finansierade internationella forskningsprojektet Sharing Ancient Wisdoms (SAWS) som har sin bas vid King's College i London. Searby berättade om SAWS målsättning att genom digital teknik presentera och analysera grekiska och arabiska visdomssamlingar.

Under andra halvan av året gjorde programmet två större konferenser. Först, den 8–13 augusti till "the 16th International Conference on Patristic Studies" i Oxford, där programmets deltagare presenterade sin på-

gående forskning i en gemensam workshop. Samuel Rubenson höll en plenarföreläsning med titeln "The Formation and Reformations of the Sayings of the Desert Fathers". Den andra större resan ägde rum den 17–25 november och gick till Kalifornien i USA. De första fem dagarna ägnades åt "the Society of Biblical Literature 2011 Annual Meeting" i San Francisco. Forskningsprogrammet presenterades av deltagarna i en session benämnd "From Paideia to Monastic Spirituality of Egypt" inom sektionen "Christianity in Egypt: Scripture, Tradition, and Reception" under ledning av Dr. Lois Farag, Luther Seminary, Minnesota. Som respondenter hade Prof. James Goehring, University of Mary Washington, och Prof. Janet Timbie, Catholic University of America, engagerats. Därefter begav sig gruppen till benediktinerklostret St. Andrew's Abbey i Valyermo för en workshop tillsammans med munkarna. Under ledning av fader Luke Dysinger diskuterades dennes bok *Psalmody and prayer in the writings of Evagrius Ponticus*. Vidare hölls ett textseminarium om "Psalms as Pedagogical Texts" samt diskussion om Johannes Cassianus verk *De institutis*, kapitel 2. Utöver detta har programmets deltagare medverkat med bidrag vid ett antal konferenser och symposier.

Nästa år planeras en workshop i Göttingen den 30 januari–2 februari för delar av forskargruppen om databasen. Fr o m den 1 mars kommer FD Elin Andersson, Stockholm, att anställas inom programmet. Hon kommer att arbeta med utgivningen av en latinsk samling av Apophthegmata Patrum. Den 7–8 juni anordnas ett symposium om apophthegmata-litteratur (se nedan, under "Planerat"). Mer om allt detta kan man läsa (och se bilder och klipp) på programmets hemsida: <http://www.monasticpaideia.org/news>

Forum for Patristik

Der har – efter sædvane – været holdt to seminarer i årets løb. Det første blev holdt i København mandag den 17. januar og det andet i Århus mandag den 29 august. Forum for Patristik fungerer som et uformelt netværk uden noget officielt tilskud, udover at de teologiske fakulteter gratis stiller mødelokaler til rådighed. Deltagelse i seminarerne er gratis eller næsten gratis, men der betales for kaffe og frokost.

Ved seminaret i København var der besøg fra Lund. Thomas Arentzen indledte med et foredrag med titlen: *Nye sanger om Jomfruen*. Emnet var synet på jomfru Maria og den stigende betydning hun får som i tro og fromhedsliv efter Efesos-koncilet (431); og det blev især belyst ved inddragelse af to hymner: Akathistos-hymnen og bebudelseshymne I af Romanos.

Sebastian Brocks bog om Efraim Syreren, *The Luminous Eye*, er blevet oversat til svensk og dansk i 2010. Den danske oversatt til dansk af Johannes Glenthøj, der har studeret hos Sebastian Brock i Oxford. I seminarets andet foredrag gav Johannes Glenthøj en introduktion til bogen belyst med udvalgte citater.

Dagens sidste foredrag blev holdt af René Falkenberg, der i 2010 havde fremlagt en ph.d.-afhandling om Egnostos' brev fra Nag Hammadi Codex III: *Platonismens indtog i kristendommen*. Indledningen var en kort introduktion til middelplatonismen, og hoveddelen var en gennemgang af udvalgte afsnit fra Egnostos' brev med særligt henblik på den middelplatoniske tankegang.

Seminaret i Århus i august havde som tema *Kristendommens kritikere*. Temaet var begrundet i udgivelsen af bogen *Kristendommens modstandere* (udg. af Nils Arne Pedersen m.fl., Anis 2011), og tre af bogens forfattere bidrog med foredrag.

Første foredragsholder var Jesper Hyldahl om Plotins syn på de kristne. Foredraget havde titlen: *Den skadelige religiøsitet*. Plotin har ikke selv ytret sig direkte om de kristne, så den anvendte kilde til foredraget var skriftet *Mod de kristne* af Plotins elev Porfyr (død ca. 303). For Plotin er filosofi det grundlæggende begreb, og det er primært filosofien der fortjener plads i det offentlige rum, ikke religiøsiteten.

Den anden store kristendomskritiker i antikken, Kelsos, kendes kun gennem Origenes' omfattende modskrift: *Mod Kelsos*. Dagens anden foredragsholder, Jakob Engberg, tog udgangspunkt i den kronologiske afstand mellem Kelsos, der skrev omkring år 175, og Origenes, der skrev sit modskrift omkring 70 år senere. Det rejste spørgsmålet om der var tale om en udvikling i polemikken og modstanden mod kristendommen i den omhandlede periode. Og foredragsholderens svar var, at der er tale om en høj grad af kontinuitet mellem de anklager, som fremførtes af Kelsos, og de anklager, der fortsat opfattedes som truende af Origenes.

Den traditionelle skelnen mellem ortodokse og hæretikere, herunder gnostikere, byggede tidligere primært på det billede, som oldkirkens hæresiologer tegnede. Det billede var et partsindlæg fra kun den ene part, hvor det nu i højere grad er blevet muligt også at se sagen fra den anden side. Dele af den moderne forskning forsøger derfor at dekonstruere de gamle hæresiologers billede. Men hvordan ser forskellen egentlig ud, hvis man ser det fra samtidige forfattere, som står et tredje sted? Det var spørgsmålet i dagens sidste foredrag af Nils Arne Pedersen, som inddrog udsagn af Kelsos, Plotin, Porfyr og Alexander af Lykopolis (slutningen af 200-t.). Og det billede, som disse platoniske filosoffer giver af forholdet mellem ortodokse og hæretikere, svarer til en vis grad til det billede oldkirkens hæresiologer tegnede.

Næste seminar i Forum for Patristik holdes mandag den 16. januar 2012. Temaet er oldkirkelig liturgi, og det belyses i foredrag af Søren Holst, Robert B. Hansen og Christian Troelsgård. Nærmere information kan findes på www.patristik.dk. Tilmelding til: forum@patristik.dk.

Holger Villadsen

PLANERAT FÖR 2012

Lund, 11 april, 2012:

Den patristiska dagen: Bokproduktion och skriftutveckling i tidig och medeltida kyrkotradition

Onsdagen den 11 april kl. 13.00 inbjuder Collegiet till sin årliga patristiska dag. I år kommer den att äga rum på Lunds universitetsbibliotek (LUB) och ha temat "Bokproduktion och skriftutveckling i tidig och medeltida kyrkotradition". Vår kännedom om den tidiga kyrkan bygger till mycket stor del på texter som bevarats i senantika och främst medeltida handskrifter, vilka är resultatet av avskrifter ofta gjorda i klosterskriptorier. Klosterbibliotek har härvid spelat en stor roll i förmedlingen av tidigkristen litteratur.

Medverkar gör FD Eva Nylander, 1:e bibliotekarie på LUB, och FD Britt Dahlman, Lunds universitet. Eva Nylander är fil. lic. i latin och disputerade i december 2011 i bok- och bibliotekshistoria på en avhandling om Drottning Kristinas boksamling. Hennes föredrag har titeln "'Tre fingrar håller pennan men hela kroppen arbetar'. Medeltida bokframställning och den bibliografiska traditionen". Britt Dahlmans föredrag har titeln "Grekisk bokproduktion och skriftutveckling i den tidiga kyrkan och i det medeltida Italien".

Kl. 16-18 blir det en workshop med kodikologisk och paleografisk analys av några valda handskrifter. Detta är en sällsynt chans att se en del av LUB:s handskrifter, bl a de två medeltida grekiska handskrifterna, varav den ena, som är fragmentarisk, innehåller den systematiska samlingen av *Apophthegmata Patrum*. Det finns även möjlighet att se en kort dokumentär film om pergamentstillverkning i dagens Etiopien. Dagen avslutas traditionsenligt med en patristisk buffé på CTR.

I samband med den patristiska dagen håller Collegiet sitt årsmöte. Det äger rum kl. 11.00 och efteråt bjuder Collegiet närvarande medlemmar på en enkel lunch innan programmet för den patristiska dagen börjar. För program och anmälan skriv till benjamin.ekman@teol.lu.se

Tallin, 19–21 april, 2012:

Dynamics in the Formation and Transformation of Judaism, Christianity, and Islam

The Nordic network *The Religious Roots of Europe* organizes a conference on the three monotheistic religions, at the Institute of Theology of the EELC in

Tallin (<http://ui.eelk.ee>). Speakers will be Heikki Räisänen (Christianity and Islam: The Mutual Intellectual Challenge), Michael Labahn (On the Book of Revelation and its Jewish Roots), Jaakko Hämeen-Anttila (The Birth of Islam), David Thomas (Muslim constructions of Christianity - channels and obstacles to communication), and professors of the network.

For any further questions, please contact professor Randar Tasmuth (randar.tasmuth@eelk.ee).

Stockholm och Uppsala, 7–8 juni, 2012:

Workshop om apophthegmata

Den 7-8 juni 2012 anordnas en workshop med titeln "Apophthegmata" på Newmaninstitutet, Uppsala och Stockholms universitet. Det är ett samarbete mellan programmen Ars edendi, Early Monasticism and Classical Paideia (MOPAI) och Sharing Ancients Wisdoms (SAWS). Ämnen som kommer att behandlas är: apofthegmens genre och bakgrund, konkreta fallstudier av enskilda författare och traditioner, samt utgivning av apophthegmata både ur teoretiskt och praktiskt perspektiv. Kontaktperson är Denis Searby (denis.searby@klassiska.uu.se).

Masterprogrammet Religious Roots of Europe

Under våren 2012 anordnar masterprogrammet *Religious Roots of Europe* åter en serie öppna föreläsningar. Vårens tema är "border crossing", d.v.s. olika former av religiösa, sociala och kulturella gränsöverskridanden mellan judendom, kristendom och islam, under historien. Bland annat kommer tidig kristendom och medeltidens Spanien att beröras. Inbjudna talare är bl.a. Troels Engberg-Pedersen, professor i Nya Testamentet vid Köpenhamns universitet och Ingmar Karlsson, diplomat, författare och teologie hedersdoktor vid Lunds universitet. För mer information och ett färdigt program, se masterprogrammets hemsida på <http://www2.teol.lu.se/rre/>, eller kontakta Henrik Rydell Johnsén (henrik.johnsen@teol.lu.se).

Johannesakademins översättningsseminarier

Johannesakademien, som har sitt säte i Nya Slottet, Bjärka-Säby, anordnar den andra lördagen i varje månad kl. 10.30–16.00 översättningsseminarier, där den grekiska systematiska samlingen av *Ökenfädernas tänkespråk* successivt översätts till svenska. Tre kapitel har hittills publicerats under titeln *Paradiset*. Seminarierna leds av Britt Dahlman, FD i grekiska, och Per Rönnegård, TD i Nya testamentets exegetik. Den som vill få del av förberedelsematerial kan skriva till johannesakademien.per@gmail.com

Varje översättningsseminarium följs av en öppen lördagsföreläsning av en inbjuden person. Dessutom anordnar Johannesakademien under våren en fördjupningskurs i ikonografins teori och praxis, en fördjupningskurs i

ortodox spiritualitet ("Kenosis – trons väg hos Dostojevskij") samt ett seminarium om ecklesiologi och ekumenik ("Kyrkan, Anden och ämbetet"). För aktuellt program, anmälan och ytterligare information, se Johannesakademins hemsida: www.johannesakademin.se

Nytt norskt projekt om koptiska handskrifter

The European Research Council (ERC) tilldelade nyligen ett ERC Starting Grant till Hugo Lundhaug, universitetet i Oslo, för projektet "New Contexts for Old Texts: Unorthodox Texts and Monastic Manuscript Culture in Fourth- and Fifth-Century Egypt (NEWCONT)". Projektet påbörjas i januari 2012 och kommer att pågå under fem år.

Med hjälp av koptiska handskrifter som nyligen blivit tillgängliga, nyare filologi och kognitiva teorier kring litteratur och minne vill man kasta nytt ljus över produktionen och användningen av några av de mest gåtfulla handskrifter som upptäcktes under det förra århundradet, nämligen Nag Hammadi-kodexarna, samt de likartade kodexarna Berlin, Bruce, Askew, och Tchacos.

Projektet kommer att vara baserat vid Universitetet i Oslo, Teologisk fakultet, och kommer, förutom Hugo Lundhaug, att anställa två post-dok forskare (tre respektive två år) och en PhD-student (tre år). Tjänsterna kommer att utlysas internationellt. Projektet kommer även att organisera workshops (2012, 2014 och 2016) och konferenser (2013 och 2015), varav de senare kommer att resultera i konferenspublikationer.

NYA PUBLIKATIONER

NYA AVHANDLINGAR

Blomkvist, Vemund, *The Euthalian Apparatus. Text, Translation, Commentary* (Acta Theologica 39), Oslo Universitet, december 2011.

Ehrenheim, Hedvig von, *Greek incubation rituals in Classical and Hellenistic times*, Stockholms Universitet, september 2011.

Rørbæk, Thorsten, *Healing Accounts in Vita Antonii and Vita Hilariionis*, Aarhus Universitet, september 2011.

STUDIER

Ahlqvist, Marjo, Anni Maria Laato, Mikael Lindfelt (red.), *Flumen saxosum sonans. Studia in honorem Gunnar af Hällström*, Åbo: Åbo akademis förlag 2010.

Albinus, Lars, "Spejlets gåde. Strukturelle og filosofiske aspekter i Augustins Bekendelser", i: *DTT* 74 (2011), 116-135.

Alexanderson, Bengt, "Augustinus tolkar Paulus [1. Kor. 11,3-5 og 7]", i: *KÅ* 110 (2010), 135-137.

"Books 1-16 of the De Civitate Dei. The question of an archetype. The oldest manuscripts L, C and V compared with the later ones", i: *Augustinianum* 50 (2010), 491-541.

"Critique de texte et interprétations de deux ouvrages exégétiques. Origène, Commentaire sur saint Jean et Théodore de Mopsueste, Commentaire sur les douze prophètes", Göteborg: Gupea 2010. (E-bok: <http://hdl.handle.net/2077/24139>).

"Quelques idées sur le texte et l'interprétation des œuvres de Julien d'Éclane Exposition libri Iob et Tractatus prophetarum Osee, Iohel et Amos, avec des remarques sur le texte et l'interprétation des commentaires de Jérôme sur les douze prophètes", Göteborg: Gupea 2011, (E-bok: <http://hdl.handle.net/2077/26635>).

Brock, Sebastian, *Det lysfyldte øje. En indføring i Efraim Syrerens åndelige univers*. Oversat af Johannes Glenthøj, Frederiksværk: Boedal 2010. [Original 1992: The Luminous Eye]

- Buch-Hansen, Gitte: »*It is the spirit that gives life*«, a Stoic understanding of the *pneuma* in John's Gospel (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 173), Berlin: de Gruyter 2010. [Revision af ph.d.-afhandling fra 2007]
- "The Spirit in Origen's Commentary on St. John's Gospel. The Stoic Foundation of Origen's Theory of Universal Restoration", i: T. Engberg-Pedersen & N. H. Gregersen (red.), *Essays in Naturalism and Christian Semantics* (Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 19), København: Centre for Naturalism and Christian Semantics 2010, 119-152.
- Dunderberg, Ismo: "Stoic Traditions in the School of Valentinus", i: T. Rasimus m.fl. (red.), *Stoicism in Early Christianity*, Grand Rapids 2010, 220-238.
- Engberg, Jakob, Uffe Holmsgaard Eriksen & Anders Klostergaard Petersen (red.), *Contextualising Early Christian Martyrdom* (Early Christianity in the Context of Antiquity 8), Frankfurt am Main: Peter Lang 2011.
- Engberg-Pedersen, Troels & Niels Henrik Gregersen (red.), *Essays in Naturalism and Christian Semantics* (Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 19), København: Centre for Naturalism and Christian Semantics 2010.
- Eriksen, Henrik Nymann, *Hvem skabte Bibelen? Da kirken fik sin kanon*, København: LogosMedia 2011.
- Hallonsten, Gösta, *Lex orandi – lex credendi. En kommentar till trosbekännelsen*, Skellefteå: Artos 2011.
- Halvgaard, Tilde Bak, "The Sound of Silence. Theology of Language in The Thunder. Perfect Mind and The Trimorphic Protennaia", i: T. Engberg-Pedersen & N. H. Gregersen (red.), *Essays in Naturalism and Christian Semantics* (Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 19), København: Centre for Naturalism and Christian Semantics 2010, 153 ff.
- Hidal, Sten, "Bokstavstro. Varför är det så farligt att läsa Bibeln bokstavligt? Om Origenes, Augustinus och Efraim Syrierns bibelförståelse", i: M. Ahlqvist m.fl. (red.), *Flumen saxosum sonans. Studia in honorem Gunnar af Hällström*, Åbo 2010, 41-54.
- Hvalvik, Reidar, "Church Historian, Biblical Scholar and Apologist. The Scholarly Profile of Oskar Skarsaune", i: R. Hvalvik & J. Kaufman (red.), *Among Jews, Gentiles and Christians in Antiquity and the Middle Ages. Studies in Honour of Professor Oskar Skarsaune on his 65th Birthday*, Trondheim: Tapir 2011, 9-29.
- Hvalvik, Reidar & John Kaufman (red.), *Among Jews, Gentiles and Christians in Antiquity and the Middle Ages. Studies in Honour of Professor Oskar Skarsaune on his 65th Birthday*, Trondheim: Tapir 2011.
- Hägg, Tomas, "The Life of St Antony between Biography and Hagiography", i: S. Efthymiadis (red.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. Vol. I: *Periods and Places*, Farnham: Ashgate 2011, 17-34.

- Hällström, Gunnar af, "Proof from a Prophecy against Proof from Prophecy. A Second Century Sermon (Contra Celsum VII 9)", i: R. Hvalvik & J. Kaufman (red.), *Among Jews, Gentiles and Christians in Antiquity and the Middle Ages. Studies in Honour of Professor Oskar Skarsaune on his 65th Birthday*, Trondheim: Tapir 2011, 63-73.
- "Gunnar af Hällströms publikationer, ett urval", i: M. Ahlqvist m.fl. (red.), *Flumen saxosum sonans. Studia in honorem Gunnar af Hällström*, Åbo: Åbo akademis förlag 2010, 335-339.
- Jacobsen, Anders-Christian, Jörg Ulrich & David Brakke (red.), *Invention, Rewriting, Usurpation. Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity* (Early Christianity in the Context of Antiquity 11), Frankfurt am Main: Peter Lang 2011.
- Karahan, Anne, "Transition and Mediation of Ideas between Syria and Byzantium. John Damascene's Polemics against the Iconoclasts and his Epistemic Impact on Byzantine Aesthetics", kort version i: A. Speer & P. Steinkrüger, *Knotenpunkt Byzanz. Wissenformen und kulturelle Wechselbeziehungen. 37. Kölner Mediaevisten-tagung 14. bis 17. September 2010*, Köln: Thomas-Institut der Universität zu Köln 2011, 51-54.
- Karivieri, Arja, "Pagan intellectuals, the Early Church and attitudes toward images", i: M. Ahlqvist m.fl. (red.), *Flumen saxosum sonans. Studia in honorem Gunnar af Hällström*, Åbo: Åbo akademis förlag 2010, 55-64.
- Kaufman, John, "Diverging Trajectories or Emerging Mainstream. Unity and Diversity in Second Century Christianity", i: R. Hvalvik & J. Kaufman (red.), *Among Jews, Gentiles and Christians in Antiquity and the Middle Ages. Studies in Honour of Professor Oskar Skarsaune on his 65th Birthday*, Trondheim: Tapir 2011, 113-128.
- Kristensen, Troels Myrup, "Kejserinde Helena og de første kristne pilgrimme", i: *Sfinx* 33 (2010), 113-116.
- Laato, Anni Maria, "Infants and Parents as Members of the Church in St Cyprian's Theology", i: M. Ahlqvist m.fl. (red.), *Flumen saxosum sonans. Studia in honorem Gunnar af Hällström*, Åbo: Åbo akademis förlag 2010, 65-84.
- Laato, Antti, "The Christology of the Jewish-Christian Group, the Nazoraeans", i: M. Ahlqvist m.fl. (red.), *Flumen saxosum sonans. Studia in honorem Gunnar af Hällström*, Åbo: Åbo akademis förlag 2010, 85-107.
- Laitila, Teuvo, "Anastasios Siinailaisen Hodegos ja Leo III:n kirje Umarille, kaksi esimerkkiä idän kristillisyyden varhaisista islam-tulkinnosta", i: M. Ahlqvist m.fl. (red.), *Flumen saxosum sonans. Studia in honorem Gunnar af Hällström*, Åbo: Åbo akademis förlag 2010, 109-125.
- Lunde, Ingunn, "Slavic Hagiography", i: S. Efthymiadis (red.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Vol. I: Periods and Places*, Farnham: Ashgate 2011, 369-384.

- Luomanen, Petri, "Passion and Resurrection Traditions in Early Jewish Christian Gospels", i: T. Nicklas m.fl. (red.), *Gelitten-Gestorben-Auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 273), Tübingen 2010, 187-208.
- Marjanen, Antti, "Does the Gospel of Judas rehabilitate Judas Iscariot?", i: T. Nicklas m.fl. (red.), *Gelitten-Gestorben-Auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 273), Tübingen 2010, 209-224.
- McGuire, Brian Patrick, *Hjælp mig, Herre. Bøn gennem 1000 år*, Alfa 2011.
- Munkhammar, Lars, *The Silver Bible. Origins and history of the Codex argenteus*, Uppsala: Selenas 2011.
- Pedersen, Nils Arne, "The Veil and revelation of the Father of Greatness", i: J. A. van den Berg m. fl. (red.), *In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74), Leiden: Brill 2010, 229-234.
- Pedersen, Nils Arne, Jakob Engberg, Robert B. Hansen & Thorsten Rørbæk, *Kristendommens modstandere. Senantik antikristen polemik* (Antikken og Kristendommen 9), København: Anis 2011.
- Pihkala, Juha, "Origenes, jälleenyntymisuskpo ja Konstantinopolin II. Kirkolliskokous", i: M. Ahlqvist m.fl. (red.), *Flumen saxosum sonans. Studia in honorem Gunnar af Hällström*, Åbo: Åbo akademis förlag 2010, 195-210.
- Rasimus, Tuomas, "Stoic Ingredients in the Neoplatonic Being-Life-Mind. An Original Second-Century Innovation?", i: T. Rasimus m.fl., *Stoicism in Early Christianity*, Grand Rapids 2010, 257-274.
- Rasimus, Tuomas, Troels Engberg Pedersen & Ismo Dunderberg, *Stoicism in Early Christianity*, Grand Rapids: Baker Academic 2010.
- Rubenson, Samuel, "Antony and Ammonas. Conflicting or Common Tradition in Early Egyptian Monasticism", i: D. Bumazhnov m.fl. (red.) *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient. Festschrift für Stephan Gerö* (Orientalia Christiana Analecta 187), Leuven: Peeters 2011, 185-201.
- "Athanasius und Antonius", i: P. Gemeinhart (red.), *Athanasius Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 141-145.
- "Det gyllene Athen. Vältalighetens lockelse och bildningens förförelse i den tidiga kyrkan", i: M. Ahlqvist m.fl. (red.), *Flumen saxosum sonans. Studia in honorem Gunnar af Hällström*, Åbo: Åbo akademis förlag 2010, 211-225.
- "Ikonen - spegel och och närvaro", i: L. Gerdmar (red.), *Ikonen - närvaro och källa. Essäer om ikonerna som liturgisk konst och personlig dialogbild*, Lund: Sekel bokförlag 2011, 11-20.

- "Kroppen är frälsningens nav", *Pilgrim* 3 (2011), 6-11.
- "The Apophthegmata Patrum in Syriac, Arabic and Ethiopic. Status Questionis", i: *Actes du 10e Symposium Syriacum* (Granada, sept. 2008) [2] Suite (Parole de l'Orient 36), Kaslik: Univ. Saint-Esprit 2011, 319-328.
- Rydbeck, Lars, *När de gamla gudarna dog. Grekiskt och kristet på väg mot senantiken*, Lund: Sekel Bokförlag, under tryckning.
- Røren, Bente & Elna Strandheim, "Select Bibliography of Oskar Skarsaune's Publications 1968-2010", i: R. Hvalvik & J. Kaufman (red.), *Among Jews, Gentiles and Christians in Antiquity and the Middle Ages. Studies in Honour of Professor Oskar Skarsaune on his 65th Birthday*, Trondheim: Tapir 2011, 211-230.
- Seppälä, Serefim, "The Holy Spirit in Isaac of Nineveh and East Syrian Mysticism", i: D. V. Twomey & J. E. Rutherford (red.), *The Holy Spirit in the Fathers of the Church*, Dublin: Four Courts Press 2010, 127-150
- Skarsaune, Oskar, "Justin and the Apologists", i: J. Bingham (red.), *The Routledge Companion to Early Christian Thought*, London: Routledge 2010, 121-136.
- Staats, Reinhart, "Codex Argenteus og Philipp Melanchton i Helmstedt. Hoveddokumentet for det gotiske språket i karolingisk misjon og luthersk reformasjon", i: *NTT* 112 (2011), 87-110.
- Svendsen, Stefan Nordgaard, "Origen and the Possibility of Future Falls", i: T. Engberg-Pedersen & N. H. Gregersen (red.), *Essays in Naturalism and Christian Semantics* (Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 19), København: Centre for Naturalism and Christian Semantics 2010.
- Thorsteinsson, Runar M., *Roman Christianity and Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality*, Oxford: Oxford University Press 2010.
- Verdoner, Marie, *Narrated Reality. The Historia ecclesiastica of Eusebius of Caesarea* (Early Christianity in the Context of Antiquity 9), Frankfurt am Main: Peter Lang 2011.
- Villadsen, Holger, "Nordisk patristik 2005-2008. En bibliografisk oversigt", i: *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense* 25 (2010), 19-48.
- Nordisk Patristisk Bibliografi. Bind I: Systematisk afdeling*, København: Books on Demand 2011.
- Aasgaard, Reidar, "Ambrose and Augustine: Two Bishops on Baptism and Christian Identity", i: D. Hellholm m. fl. (red.), *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Berlin: de Gruyter 2011, 1253-1282.
- "Antikkens aktualitet", i: *Arr. Idéhistorisk tidsskrift* 2-3 (2010), 139-142. [Bokrevy over fire antikkrelaterede bøker]
- "Fra slangen til Satan: Monstre i den bibelske tradisjon", i: *Arr. Idéhistorisk tidsskrift* 4 (2010), 18-33.

ÖVERSÄTTNINGAR

Brevarium av Patriarken Nikeforos. Introduktion och översättning av Kjell Kristland, Skellefteå: Artos 2011.

Euseb: Kirkehistorien & Om dem, der led martyrdøden i Palæstina. Oversættelse og indledninger ved Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen (Antikken og Kristendommen 8), København: Anis 2011.

Gregorius av Nyssa: Mose liv. Inledning, översättning och kommentar av Sten Hidal, Skellefteå: Artos 1991, nytr. 2011.

Paradiset: Ökenfädernas tänkespråk, den systematiska samlingen. Vol III. Om botfärdigheten. Red. B. Dahlman & P. Rönnegård (Silentium Apophthegmata 3), Bjärka-Säby: Silentium 2011.

Tidligkristne apokryfer. Innledende essay, utvalg og oversettelse Reidar Aagaard (Verdens hellige skrifter 72), Oslo: Bokklubben 2011

ARTIKLAR

EDUCATION AND LEARNING IN THE CONTEXT OF EARLY ISLAM*

Bo Holmberg

Scholars working in the field of philology are well acquainted with the practice of manuscript collation, i.e. examining and carefully comparing a manuscript with another manuscript, or a standard edition of it, in order to note points of disagreement. Now, with regard to the formation of the Quran, the early ninth-century traditonist al-Bukhari informs us that the Prophet, once a year, and twice in the last year of his life, collated the revealed *suras* with their heavenly prototype with the help of the archangel Gabriel.¹ In this manner, the ninth-century scholar projects back into the time of the Prophet the practice of manuscript collation of the scholar's own time.

This anecdote illustrates an epistemological point that I would like to make right here at the beginning. Any discourse about education and learning in the context of early Islam presupposes a series of assumptions, or, as I prefer to call them, biases. These biases may be attributed, first, to the present lecturer; secondly, to scholars in the research fields relevant for the subject; and thirdly, to the primary sources which provide us with information on the subject. To begin with the present lecturer, the most obvious bias on my part, with regard to the above-mentioned anecdote, is that I do not seriously consider the veracity of al-Bukhari's account. I naturally assume that al-Bukhari projects back into the time of the Prophet a practice of manuscript collation of the scholar's own time and that he fits this projection into a sacred myth about the origin of the Quran. As for the

* Lecture held on March 8, 2011, at Lund University, as a part of the Nordic Master's programme *The Religious Roots of Europe*.

¹ See al-Bukhari, *Sahih* (Cairo, no date), vol. 3, 227:20-21 (*Fada'il al-Qur'an* [Virtues of the Quran], ch. 7). Cf. Theodor Nöldeke & Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorans, I. Über den Ursprung des Qorans* (Leipzig 1909), 52. For the concept of manuscript collation in this respect and in general, see Franz Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship* (Analecta Orientalia 24; Roma: Pontificium Institutum Biblicum 1947), 26-27, and Adam Gacek, *The Arabic Manuscript Tradition: A Glossary of Technical Terms and Bibliography* (Handbook of Oriental Studies, Section One, The Near and Middle East, 58; Leiden: Brill 2001), 98.

biases of scholars in the research fields relevant for the subject, a general observation has to be made. Most (though not all) scholars who might take an interest in education and learning in the Middle East from, say, 600 to 900 C.E., are either specialists on Late Antiquity or Byzantine Studies with limited or no knowledge of Arabic, or Syriac; or else they are specialists on Islamic and Arabic Studies with limited or no knowledge of Greek, or Syriac. The complex and multilingual melting pot of the seventh to ninth centuries in the Middle East often fall in between recognized scholarly domains. In addition, scholars in Islamic and Arabic Studies are often surprisingly credulous with regard to the rather late Muslim sources. The historical-critical methods commonly applied to other areas of research are sometimes conspicuously absent when scholars deal with these sources. This leads us over to biases on the part of the primary sources which are mainly written in Arabic and which presumably shed light on the issue of education and learning in early Islam. There are general biases, such as elitism and gender imbalance (or male chauvinism), but these are perhaps common to many traditional (and modern) societies. More specific are biases such as the importance attributed to the Quran and to pre-Islamic poetry, the appreciation of orality at the expense of literacy, and the view of history as a progressive decline in quality. These biases are somehow related to the overall tendency to construct a myth of religious and cultural origin onto which later generations project their own experiences and ambitions, in short, their own agenda. The anecdote of the Prophet collating the revealed *suras* with the heavenly prototype by the help of the archangel Gabriel epitomizes this bias.

In all studies of so called "Early Islam", the stance you take is fundamentally dependent on how you evaluate the sources. The amount of Muslim literature on pre-Islamic Arabia, on the Prophet Muhammad and the rise of Islam, on the conquests and the spread of Islam, on the Quran and the religious sciences and so on, is simply enormous. Roughly speaking, there are two extreme views. Either you accept, by and large, the picture given by the Muslim sources, the bulk of which was produced in the ninth century C.E. onwards, or you adopt a skeptical, historical-critical, attitude towards these late written sources. The resulting pictures of so called "Early Islam" may be radically different. Since the traditional picture is widely known, I will only say a few words about the skeptical line of modern research since it has some bearing on the subject of this lecture. A skeptical attitude was already adopted by Julius Wellhausen² and Ignaz Goldziher³ in the late nineteenth century and

² See e.g. Julius Wellhausen, *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams* (In Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, vol. 4; Berlin: G. Reimer, 1889), 65-83, and Wellhausen, *Das Arabische Reich und sein Sturz* (Berlin 1902), translated by M. G. Weir as *The Arab Kingdom and Its Fall* (Calcutta: University of Calcutta 1927. Repr., Beirut: Khayats 1963).

³ See e.g. Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg: C. Winter 1910), translated by Ruth & Andras Hamori as *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton: Princeton University Press 1981), and Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 1-2 (Halle: Max Niemeyer, 1889-1890), translated by S. M. Stern & C. R. Barber as *Muslim Studies*, 1-2 (London: Allen & Unwin 1967-1971).

early twentieth century, concomitant with a reevaluation of Biblical Studies, but a major step was taken by Joseph Schacht in the mid 1900s in his works on Islamic law and the critique of the transmission of traditions.⁴ Schacht proposed two major theses: (1) that it was not until the Abbasid revolution in the mid-eighth century that chains of transmission (*isnads*) going all the way back to the Prophet began to be widely used; (2) that, ironically, the more elaborate and formally correct a chain of transmission appeared to be, the more likely it was spurious. About two decades later, John Wansbrough⁵ proposed two other major theses: (1) that the literature of *hadith* (i.e. formal traditions), and even the Quran itself, came into existence as the result of sectarian controversy during a period of more than two centuries, and then fictitiously projected back onto an invented Arabian seventh-century setting; (2) that the figure of the Prophet, as well as Islamic doctrine in general, were moulded on Rabbinic Jewish prototypes.⁶ Inspired by Wansbrough, Patricia Crone and Michael Cook in 1977 published their book *Hagarism: The Making of the Islamic World* which made this skeptical line of research known to a wider audience.⁷ The scholarly reception of this book was in general negative. Nevertheless, the skeptical line of research has developed during the last decades. Much attention has been given to Christoph Luxenberg's theories on the origin of the Quran.⁸ According to Luxenberg, parts of the Quran are derived from pre-existing Christian liturgical texts in Syriac that were misinterpreted by later Islamic scholars who prepared the editions of the Quran. In 2003, Yehuda D. Nevo and Judith Koren published their book *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State* in which they present a picture of so called "Early Islam" that is "so far removed from that in the Muslim literature (and in all the other literary sources based on it) that no reconciliation is possible".⁹ The main points in their argument are: (1) The Arabs took over the eastern provinces of the Byzantine Empire without a struggle, because Byzantium had already decided not to defend them; (2) The Arabs were pagan at the time of the takeover. Soon afterwards some of their rulers adopted a simple form of monotheism with Judaeo-Christian overtones, which gradually over some 100-150 years developed into Islam; (3) Muhammad is not a historical figure,

⁴ See Joseph Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (London 1949), 143-154, and Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon 1950).

⁵ See John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: OUP 1977) and Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford & New York: OUP 1978).

⁶ Cf. R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry* (London & New York: I. B. Tauris 1991), 84.

⁷ See Patricia Crone & Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press 1977).

⁸ See Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran* (Berlin: Das Arabische Buch 2000); for a revised and enlarged edition in English, see Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlin: H. Schiler 2007). For the controversy this book gave rise to, see Christoph Burgmer (ed.), *Streit um den Koran: Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe* (Berlin: H. Schiler 2007, 3rd ed.).

⁹ Yehuda D. Nevo & Judith Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State* (Amherst: Prometheus Books 2003), 10.

and his official biography is a product of the age in which it was written (the second century A.H.); (4) The Quran is a late compilation and was not canonized until the end of the second century A.H. or perhaps early in the third.¹⁰

Enough has been said to illustrate the problems in speaking of so-called "Early Islam". It follows, naturally, that there are also problems in speaking of education and learning in this notorious "Early Islam". Since most of our sources belong to the eighth and ninth centuries, this is actually the era that is meant by the expression "the context of early Islam."

In the following I will present a few settings for education and learning in this period. Theoretically, there are two sides to each one of these settings. In allusion to narrative theory we could speak of story and discourse, or content and expression, or the "What" and the "How".¹¹ In reality, though, the expression or form of, for instance, instruction is often an integral part of the content, or message. However, when in the following the "How" is an integral part of the "What" I will draw attention to it.

The settings I have chosen are the following. The first setting, or set of settings, is primarily related to religious education, namely the *kuttab* (elementary school), the mosque, and the *madrasa* (college). Then comes the chancery which is primarily concerned with the administration of the state. We then have the Christian monasteries with their heritage and their new role in a novel cultural and religious situation. Further, the translation movement in Baghdad represents a unique endeavour of academic and ideological activity. The library is another setting for education and learning. A different kind of setting, no less important though, is the court of the ruler, the palace and its surroundings. Last but not least we have wisdom literature which is, of course, no setting comparable to the other ones, but rather something that permeates all the various settings and unites them. I will go back and forth between religious and profane settings, since there is no clear cut between the religious and the profane. It goes without saying that certain overlappings cannot be avoided. It also goes without saying that the presentation will necessarily be selective and restricted. In order to save time and space, I will in some cases present a scholar as an example of the setting. Quotations and biographical details sometimes supply valuable information.

The elementary school, the mosque, and the *madrasa*

The elementary school, the mosque, and the *madrasa* are settings for Muslim education.¹² Elementary instruction and higher education were strictly differentiated. The *kuttab* (or primary school) did not have a fixed location.

¹⁰ See Nevo & Koren, *Crossroads to Islam*, 10-11.

¹¹ See e.g. Seymour Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film* (Ithaca & London: Cornell University Press 1978), 19.

¹² See Ignaz Goldziher, "Education (Muslim)," *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ed. James Hastings), vol. 5, 198-207; A. S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages* (London: Luzac & Co 1957); George Makdisi, *Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press 1981).

Elementary tuition could be given in a variety of venues: private homes, shops, or in the open. When special school buildings were used they were either rented by the parents (or by other persons); or else pious endowments (*waqf*, pl. *awqaf*) were established for this purpose. Children were not obliged to go to school and there was no age limit. Schoolchildren of all age groups were together in one class. The elementary schools were almost exclusively attended by boys, and co-education seems to have been rare. Private instruction at home was given to daughters of wealthy families. The caliphs appointed private tutors (often famous philologists) for their sons.

A colourful picture of elementary education is found in a ninth-century book of "Rules of Conduct for Teachers", the first specialized book in Arabic in the field of teaching theory and learning.¹³ The author, Ibn Sahnun (817-870), was born in Qayrawan in present-day Tunisia, where he attended a local *kuttab* before receiving instruction from a variety of scholars in the region. He then travelled east to receive additional learning from scholars in the Hijaz, Egypt, and Tripoli before returning to Qayrawan to become the head of a school. By later biographers he is remembered as a gifted historian and orator and the author of a large number of books. In his "Rules of Conduct for Teachers" he focuses on elementary education and topics such as student discipline, classroom management, educational leadership, teacher compensation, the giving of gifts, and the limits of corporal punishment. He starts off by citing prophetic traditions on the importance of the Quran: "... My father Sahnun transmitted to me from Abdallah ibn Wahb on the authority of Sufyan [...and then the chain of transmitters goes all the way back to] the Messenger of God (may God bless him and grant him peace) who said: The most excellent among you is he who learns the Quran and teaches it."¹⁴ Ibn Sahnun goes on to quote a certain Ibn Masud: "Three things are indispensable to men. They must have a commander to judge between them, or else they would eat one another up; they must buy and sell copies of the Quran, or else God's Book would become rare; and they must have a teacher to teach their children and receive remuneration for it, or else people would be illiterate."¹⁵ The children obviously learn the Quran by writing words on slates. How to erase the Quranic words is a delicate matter: "If the school-

¹³ The Arabic text along with an English translation by Michael Fishbein may be found in Bradley J. Cook, *Classical Foundations of Islamic Educational Thought: A compendium of parallel English-Arabic texts selected and introduced by Bradley J. Cook with assistance from Fathi H. Malkawi* (Islamic Translation Series; Provo: Brigham Young University Press 2010), 1-19. See also Sebastian Günther, "Advice for Teachers: The 9th Century Muslim Scholars Ibn Sahnun and al-Jahiz on Pedagogy and Didactics," in *Ideas, Images, and Methods of Portayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam* (ed. Sebastian Günther; Islamic History and Civilization: Studies and Texts 58; Leiden & Boston: Brill 2005).

¹⁴ Cook, *Classical Foundations of Islamic Educational Thought*, 1. It may be noted that this is an example of "the How" (i.e. the expression, the form) being part of "the What" (i.e. the content, the message). The *hadith* form, with its chain of transmitters (i.e. the *isnad*) and its quotation from, or example of, the Prophet (i.e. the *matn*), is an ideal way of conveying a message about the importance of oral tradition, the authority of the Prophet, the Quran, and the overall myth of origin.

¹⁵ Cook, *Classical Foundations of Islamic Educational Thought*, 3.

children erase from their slates with their feet `a revelation from the Lord of the worlds,' the teacher is casting his Islam behind his back."¹⁶ The proper way is for the teacher to have a basin, and every day "each child in turn would bring clean water, and they would pour it into the basin and wash their slates in it. [...] Then they would dig a hole in the ground, pour the water into it, and it would dry up."¹⁷ An alternative way is to lick off the writing on the slate, but in no way should it be wiped off with the foot. With regard to corporal punishment there is, curiously enough, a certain leniency towards mistakes in reciting the Quran: "Let [the teacher] not exceed three blows in disciplining, unless the father gives permission for more than that if the child hurts someone. He may discipline them for playing or idleness, but should not exceed ten blows for discipline. However, for mistakes in reciting the Quran, his discipline should not exceed three blows."¹⁸

As for higher education in religious studies, which was not formalized until the tenth century, the setting is primarily the mosque, but it could also take place in the teacher's own home, or in other places.¹⁹ The teacher's own house was preferred by the teacher who wanted to offer hospitality to his auditors, or by the less reputable teacher who demanded payment for his tuition. It was also easier to withdraw from a session at one's house, as did a certain traditionist when a bird soiled someone's hand and pen and another auditor laughed out loud, spoiling the solemnity of the occasion. The normal procedure during instruction was to sit (*jalasa*) on the ground in a circle (*halqa*). The place where one sat was the *majlis*, i.e. the particular spot in the mosque where a certain teacher held forth. "He sat with so-and-so" meant to say "He learnt from so-and-so." In the mosque, the leader of the circle normally leant against the side of a pillar facing the *qibla* (i.e. the direction of the Kaba in Mecca) while his auditors sat fanned out before him. Sometimes the teacher sat on a pillow or on a bench. There were specific rules for how the auditors should sit and how to join a circle and what clothes to wear. It was forbidden to make someone get up, and then sit in his place. The circle was supposed to spread out and make room for a newcomer. Rising to salute someone was discouraged. There were two postures of sitting recommended. One could sit with knees drawn up and held either by a cord or by one's turban (*ihtiba`*) or simply by one's hands (*qurfusa`*). The other possibility was to sit with legs folded (*tarabbu`*). Opinion was divided about sitting or lying in the mosque with one leg over the other, or sitting with legs stretched out. Another issue was whether it was appropriate to sit with the fingers intertwined. Presumably, crossed fingers had some magical significance. When a newcomer had taken his place in the circle or in the next rank

¹⁶ Cook, *Classical Foundations of Islamic Educational Thought*, 4.

¹⁷ Cook, *Classical Foundations of Islamic Educational Thought*, 4.

¹⁸ Cook, *Classical Foundations of Islamic Educational Thought*, 5.

¹⁹ For the following information and references to primary sources, see Christopher Melchert, "The Etiquette of Learning in the Early Islamic Study Circle," in *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of George Makdisi* (ed. Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart & Shawkat M. Toorawa; [Cambridge]: E. J. W. Gibb Memorial Trust 2004), 33-44.

outside it, he was supposed to remove his sandals and put them to his left side. One was not to take them off or put them on while standing. Students were recommended to wear white garments, the black colour being associated with the court and the judges and the Abbasid rulers. The headgear, usually a turban, could vary in form and colour. It is significant that the rules regulating these formal aspects of higher education in the mosque or in the teacher's private home were based on traditions (*hadiths*) traced back to the Prophet, since at the same time traditions and how to apply them (i.e. law) is the message, the content, "the What" of this education and learning.

The studies in the circle, whether in the mosque or elsewhere, did not lead up to any final examination. As time went on, however, the teachers would give out attestations that a student had heard or read this or that text or work (*sama'* and *qira'a* certificates) and give him permission (*ijaza*) to transmit the text himself (these *ijaza* certificates were inscribed at the end of the manuscript studied).²⁰

At a somewhat later stage the institution known as the *madrasa* (or college) became a setting for higher education.²¹ This institution originated in the eastern part of the empire where students on their study trips to various teachers needed to lodge in hostels (*khans*). For practical reasons instruction was often given in these hostels, and from the combination of hostel and place of teaching the *madrasa* developed. Through pious endowments this development was furthered. But then we are already in the tenth century.²²

The chancery and the administration of the state

With the chancery and the administration of the state we turn to a rather different setting. We move back a century from the times of Ibn Sahnun and his book of "Rules of Conduct for Teachers" in the ninth century to the more profane circles of state officials in the late Umayyad period during the first half of the eighth century. At the same time we move back to one of the oldest expressions of Arabic prose literature, namely the epistolary genre. The Umayyad rulers in Damascus, and especially the caliph Abd al-Malik (685-705) is credited not only with the building of the Dome of the Rock in Jerusalem in 692 where a famous inscription represents one of the earliest remains of words found in the Quran, but he is also credited with having Arabized the administration which up till then still had been in Greek in the western parts of the kingdom and in Pahlavi in the eastern or former Sasanian parts. This official Arabization prompted the need for secretaries with perfect knowledge of Arabic. In the chancery of Damascus secretaries were trained

²⁰ See Gacek, *The Arabic Manuscript Tradition*, 26-27, 71, 113.

²¹ See Gregor Schoeler, "education, medieval," in *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. Julie Scott Meisami & Paul Starkey; London & New York: Routledge 1998), 199-201.

²² See e.g. George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press 1990), 24-25.

and educated for their profession. One of them was Abd al-Hamid.²³

Abd al-Hamid al-Katib, or the Secretary, (686-750) was a Muslim, probably of Persian descent. He was born in Iraq and started his career as a teacher and then private tutor. Shortly before 705 Abd al-Hamid came to Damascus and began his formal training as a secretary or scribe under Salim Abu l-'Ala', an established secretary. He was eventually promoted and by 725 at the latest he was already writing official letters on the behalf of the Umayyad caliph Hisham ibn Abd al-Malik. In 732 he was appointed secretary to the Umayyad governor in Armenia and Azerbaijan and the commander-in-chief of the Muslim army there, Marwan ibn Muhammad, who was also a member of the ruling family. When Marwan was declared caliph in 744, Abd al-Hamid became the head of the chancery. The reign of Marwan ended abruptly in 750 with the overthrow of the Umayyad dynasty. Both Marwan and his chief secretary, Abd al-Hamid, were killed by the agents of the victorious new regime, that of the Abbasids. Abd al-Hamid enjoyed great esteem in the following centuries, and his literary style exerted a great influence on later prose writers in general, and on the secretaries of the chancery in particular. According to the bibliophile Ibn an-Nadim in the tenth century the letters by Abd al-Hamid ran to a thousand folios.²⁴ Most of the letters have now been lost. The surviving corpus published in 1988 amounts to about 5 % of the 1000 folios mentioned by Ibn an-Nadim.²⁵ The modern critical edition contains more than fifty letters regarded as authentic. The subjects of the letters vary. Most of them are official letters written on behalf of the caliph with regard to a particular issue. Other letters have been characterized as personal letters, but I think this is a mistake. To these letters belong pieces of writing that are descriptive in nature, for instance one in which the flooding of the Euphrates is described,²⁶ another which describes hunting trips,²⁷ and a third which discusses the advantages and disadvantages of being away from home (i.e. the theme of nostalgia).²⁸ Even some of the official letters are descriptive in nature. An example of this is a letter in

²³ For Abd al-Hamid, see e.g. J. D. Latham, "The beginnings of Arabic prose literature: the epistolary genre," in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (ed. A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant & G. R. Smith; The Cambridge History of Arabic Literature; Cambridge: Cambridge University Press 1983), 154-179; Wadad al-Qadi, "Early Islamic State Letters: The Question of Authenticity," in *The Byzantine and Early Islamic Near East: I. Problems in the Literary Source Material* (ed. Averil Cameron & Lawrence I. Conrad; Studies in Late Antiquity and Early Islam; Princeton: Darwin Press 1992), 215-275; Klaus U. Hachmeier, "Die Entwicklung der Epistolographie vom frühen Islam bis zum 4./10. Jahrhundert," in *Journal of Arabic Literature* 33 (2002), 131-135.

²⁴ See Bayard Dodge (ed. and trans.), *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, vol. 1 (New York & London: Columbia University Press 1970), 257.

²⁵ See Ihsan Abbas (intr. and ed.), *'Abd al-Hamid ibn Yahya al-Katib wa-ma tabaqqā min rasa'ilihī wa-min rasa'il Salim ibn al-'Ala'* [Abd al-Hamid the Secretary and what remains of his letters and of the letters by Salim al-Ala] (Amman, Jordan: Dar ash-shuruq li-n-nashr wa-t-tawzi` 1988).

²⁶ Abbas, *'Abd al-Hamid*, 196-197.

²⁷ Abbas, *'Abd al-Hamid*, 268-281.

²⁸ Abbas, *'Abd al-Hamid*, 203-204.

which the caliph instructs a certain person to buy a slave-girl for him.²⁹ It is my impression that these descriptive letters were used in the instruction of new secretaries as a means to improve their stylistic skills. There is a wide range of styles in Abd al-Hamid's writings. In his letter to the crown prince (the longest of the surviving letters),³⁰ he uses long sentences and syntactically complex structures. In his descriptive letters, his style is far more terse and compact. Harmony of sound is important, but he is a master of many rhetorical devices. His stylistic impact depends mainly on his exploitation of the possibilities of parallelism, whether of sound, sense or structure. It is clear that Abd al-Hamid stands out as a chancery tutor. This is, of course, most evident in his "Letter to the secretaries."³¹

Abd al-Hamid's letter to the secretaries is a code of conduct depicting the qualities and duties required of a man of position and honour. In the opening passage of the letter the rank and dignity attached to the class of chancery secretaries is underlined. He then goes on to enumerate the qualities that will make secretaries worthy of their calling. The secretary needs "to be mild where mildness is needed, to be understanding where judgment is needed, to be enterprising where enterprise is needed, to be hesitant where hesitation is needed. He must prefer modesty, justice, and fairness. He must keep secrets. He must be faithful in difficult circumstances. [...] He must have studied every branch of learning, and know it well [...] By virtue of his natural intelligence, good education, and outstanding experience, he must know what is going to happen before it happens. [...] Start with the knowledge of the Book of God and religious duties. Then, study the Arabic language, as that will give you a cultivated form of speech. Then, learn to write well [...]. Transmit poetry [...]"³² Abd al-Hamid then gives a list of vices his secretaries are to eschew, such as ambition, backbiting, calumny and haughtiness. The letter ends with admonitions to avoid luxury and too much talking and the necessity to depend on God and to acknowledge one's own fallibility.

The Christian monastery

Let us now turn to another setting for education and learning: the Christian monastery. In Muslim Arabic literature there is a specific literary genre dedicated to Christian monasteries, a genre that seems to have flourished especially during the tenth century. They purport to reflect a custom we also know of from other sources, namely that rulers and high dignitaries used to stop at monasteries for refreshment during hunting trips and other journeys, and that common people too made excursions there to eat, drink, listen to

²⁹ Abbas, *Abd al-Hamid*, 197-198.

³⁰ Abbas, *Abd al-Hamid*, 215-265.

³¹ Abbas, *Abd al-Hamid*, 281-288. A variant reading of this letter is quoted by Ibn Khaldun (1332-1406) in his introduction to world history and translated from Arabic to English by Franz Rosenthal in Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History* (Bollingen Series XLIII; New York: Pantheon Books 1958), vol. 2, 29-35.

³² Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, vol. 2, 30.

music, and watch the rituals. In the monasteries, or at taverns attached to them, wine was available, and many visitors anticipated erotic adventures too. The monasteries, with their orchards, vineyards, and gardens, were not only devotional sites, but also touristic pleasure-grounds where high and low could find diversion from ordinary life. The monastery books of this genre were compilations of poetry, anecdotes about visits to them, and some information about the monasteries themselves. It is not clear how much fact there is behind the obvious fictitious character of this literary genre.³³

A rather different picture of the Christian monasteries appears when we look at them from the point of view of Late Antiquity. Naturally, the monasteries represent continuity from pre-Islamic times and inferences can be made from what we know of monasteries in the area in Late Antiquity. Biblical, theological and monastic literature was not only studied, copied, and translated, but also produced. Especially in Palestine and in Sinai we know of such activity in, for instance, the monasteries of Mar Saba, Mar Chariton and St. Catherine. At St. Catherine's monastery, Anastasius of Sinai was a prolific writer in the seventh century.³⁴ John of Damascus, who died in 749, belonged to the monastery of Mar Saba and was to become one of the most famous theologians of his time.³⁵ He was a contemporary of the secretary Abd al-Hamid, and before becoming a monk and a priest he is supposed to have served in the administration of the Umayyad caliph in Damascus. Yet, strange as it may seem, we do not know if they knew each other or if they even met. Perhaps this lacuna in our knowledge is due to the biases of scholars in the research fields relevant for the subject, i.e. on the one hand specialists on Late Antiquity or Byzantine Studies and, on the other hand, specialists on Islamic and Arabic Studies.

Here I am not going further into the role of monasteries as pleasure-grounds or as survivals from Late Antiquity. Rather, I would like to point at the monastery as a symbol for Christian-Muslim dialogue, perhaps beginning already in Palestine in the eighth century, but flourishing particularly in the ninth century (and onwards).³⁶ Of course the dynamics of this dialogue is not conceivable without the background of Palestinian and Syrian monasticism

³³ A book of this genre is the tenth-century ash-Shabushti, *Kitab ad-diyarat* [The Book of Monasteries] (ed. G. Awwad; Baghdad 1966). Stories about travellers visiting monasteries may also be found in *The Book of Strangers* attributed to the tenth-century Abu l-Faraj al-Isfahani. It has been translated into English by Patricia Crone & Shmuel Moreh in *The Book of Strangers: Mediaeval Arabic Graffiti on the Theme of Nostalgia* (Princeton: Markus Wiener Publishers 2000).

³⁴ See e.g. Daniel F. Caner (with contributions by Sebastian Brock, Richard M. Price, & Kevin van Bladel), *History and Hagiography from the Late Antique Sinai: Including translations of Pseudo-Nilus' Narrations, Ammonius' Report on the Slaughter of the Monks of Sinai and Rhaithou, and Anastasius' of Sinai's Tales of the Sinai Fathers* (Translated Texts for the Historians 53; Liverpool: Liverpool University Press 2010).

³⁵ See e.g. Andrew Louth, *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology* (The Oxford Early Christian Studies; Oxford: OUP 2002); and Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites"* (Leiden: Brill 1972).

³⁶ See e.g. Sidney H. Griffith, "Greek Into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the Ninth Century; The Example of the *Summa Theologiae Arabica*," *Byzantion* 56 (1986), 117-138.

and the scholarly activity associated with Syrian monasteries and intellectual centres such as Antioch and Amidha (present-day Diyarbakir) and Nisibis.³⁷ The achievement of the Christian theologians writing in Arabic in the ninth century may be compared with the achievement of the Greek apologists in the second century, such as Justin Martyr and Tatian. The Greek apologists tried to express Christian theology using concepts and ideas current in contemporary Greek philosophy. In the same manner, Christian theologians writing in Arabic in the ninth century, such as Theodore Abu Qurra,³⁸ Abu Ra'ita³⁹ and Ammar al-Basri⁴⁰ endeavoured to create a defense of their faith in terms comprehensible in the ideological discourse of their era.⁴¹ The most common topics dealt with by these apologists were (1) the criteria for true religion; (2) the truth of the Gospels; (3) christology and incarnation; (4) reverence for the cross and for icons; (5) the direction of prayer; and (6) the unity and trinity of God. These and other topics were treated in mainly five different genres: (1) Proofs from the Scriptures; (2) Questions and answers; (3) Letters (mostly fictive); (4) Refutations; and last but not least (5) Debates.

As an example of a Christian Arab theologian of the ninth century, Israel of Kashkar, who died in 872, may be mentioned.⁴² He was appointed bishop of Kashkar, a town on the eastern shore of the Tigris in Iraq about midway between Kufa and Basra, sometime during the 860s. He was subsequently elected catholicos of the East-Syrian church, but found a rival in Enosh, the metropolitan of Mosul, who also claimed the leadership of the church. Followers of the two parties even fought each other physically and the ruler in Baghdad tried to persuade Israel to step down. The fatal and dramatic climax came when Israel was about to officiate at the eucharist. He was attacked by a follower of Enosh, who so violently squeezed his genitals that Israel fainted. He died forty days later and was buried in the monastery of Mar Pethion. Apart from the violent end of his life we do not know much about the biography of Israel of Kashkar. We do know, though, that he was a scholar and a learned monk. He was called "the interpreter" (*al-mufassir*) which may also mean commentator or translator. In connection with his election as

³⁷ See Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia* (Divinations. Rereading Late Ancient Religion; Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2006).

³⁸ See e.g. Sidney H. Griffith, *The Controversial Theology of Theodore Abu Qurrah (c. 750-c. 820 A.D.): A Methodological, Comparative Study in Christian Arabic Literature* (Washington: University Microfilms International 1978); and John C. Lamoreux (trans.), *Theodore Abu Qurrah* (Library of the Christian East 1; Provo: Brigham Young University Press 2005).

³⁹ See e.g. Sidney H. Griffith, "Habib ibn Hidma Abu Ra'itah: a Christian *mutakallim* of the First Abbasid Century," *Oriens christianus* 64 (1980), 161-201.

⁴⁰ See e.g. Sidney H. Griffith, "Ammar al-Basri's *Kitab al-Burhan*: Christian *Kalam* in the First Abbasid Century," *Le Muséon* 96 (1983), 145-181; and Michel Hayek, *Ammar al-Basri: Apologie et Controverses* (Recherches publiées sous la direction de l'Institut Orientales de Beyrouth, Nouvelle série, B. Orient chrétien 5; Beyrouth: Dar el-Machreq Éditeurs 1977).

⁴¹ See e.g. Seppo Rissanen, *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule* (Åbo: Åbo Akademi University Press 1993).

⁴² See Bo Holmberg, *A Treatise on the Unity and Trinity of God by Israel of Kashkar (d. 872): Introduction, edition and word index* (Lund Studies in African and Asian Religions 3; Lund: Plus Ultra 1989).

catholicos he is said to have been worthy of election because of his knowledge (*`ilm*) and excellence (*fadl*). He is also described as intelligent (*fahim*) and an expert in debate (*`alim bi-l-jadal*). His skills in debate are also stressed in the account of his debate with Ahmad ibn at-Tayyib as-Sarakhsi, student of the famous philosopher al-Kindi, in which Israel is pictured as the hero.⁴³

The translation movement

Though translations from Greek into Syriac and Arabic were made already before the Abbasid period,⁴⁴ it was the translation movement instigated and fostered by the Abbasid caliphs during the latter half of the eighth century and the first half of the ninth century which meant a serious and systematic effort of translation. As has been shown by Dimitri Gutas the translation movement was a social phenomenon entrenched in the political and historical circumstances of the early Abbasid caliphate.⁴⁵ The translation movement was an outcome of the efforts of the early Abbasid rulers to adopt the Zoroastrian imperial ideology of the Sasanians. The goal of this ideological appropriation was to create a viable and divinely ordained central authority by incorporating the Zoroastrian model of imperial order and by addressing the cultural and political needs of the so-called Persianized Arabs. The imperial vision was then combined with political astrology as an account of dynastic history in terms of cyclical periods of varying lengths governed by the stars and the planets. These policies were instrumental for the enduring success of the Abbasid revolution and explain the interest of Abbasid rulers in sponsoring works of translation from Greek and Persian sources. The specific interests of the Abbasid caliphs resulted in a general promotion of translations. In this way important parts of Greek philosophy and science became available in Arabic translations, for instance Aristotle's *On Interpretation*, *Categories* and *Physics*, and works by Galen and Hippocrates.⁴⁶ Neoplatonic works were widely spread, though usually wrongly attributed to Aristotle. Some of Proclus' writings became available under the name of Aristotle (*Liber de Causis*), and Plotinus' *Enneads* circulated under the name of the *Theology of Aristotle*.⁴⁷

⁴³ See Matti Moosa, "A new source on Ahmad ibn al-Tayyib al-Sarrakhsi: Florentine MS Arabic 299," *Journal of the American Oriental Society* 92 (1972), 19-24; and Holmberg, *A Treatise*, 50-58. For further studies of the debate genre, see David Bertaina, *Christian and Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East* (Gorgias Eastern Christian Studies 29; Piscataway: Gorgias 2011), and Bo Holmberg, "The Public Debate as a Literary Genre in Arabic Literature," *Orientalia Suecana* 38-39 (1989-1990), 45-53.

⁴⁴ See e.g. Daniel King, *The Earliest Syriac Translations of Aristotle's Categories: Text, Translation and Commentary* (Aristoteles Semitico-Latinus 21; Leiden: Brill 2010); and Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early `Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)* (London: Routledge 1998), 20-27.

⁴⁵ See Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, 1-8, 28-60.

⁴⁶ See Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, 144.

⁴⁷ See Gerhard Endress, *Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung* (Beiruter Texte und Studien 10; Beirut 1973); Paul Kraus, "Plotin chez

One of the most well-known figures in the translation movement was the Christian physician Hunayn ibn Ishaq (d. 873 or 877).⁴⁸ He seems to have been a controversial person alternately patronized and persecuted. Although he was a leading figure in the translation movement and served as physician to the Abbasid caliphs, he is said to have been imprisoned twice: once for refusing to concoct a poison, and once for having desecrated an icon at the instigation of his rivals. Hunayn and his disciples collected and collated Greek manuscripts on the basis of which they corrected previous renderings or translated afresh into both Syriac and Arabic. Hunayn wanted to render the sense, not the form, of the source text, and his translations were renowned for their accuracy and their readability. He is credited with having translated over a hundred Greek medical works (including most of the Galenic corpus) as well as Plato and Aristotle. He also composed over seventy scholarly treatises of his own. Hunayn wrote lists of his translations interspersed with personal comments which reveal his efforts to find manuscripts and his labour in the course of translation. He also mentions the persons for whom he made the individual translations. In certain cases, he states that he spent much effort on improving the quality of a particular translation, because it was done for a person of exceptional learning and culture.

The library

We have already seen that higher education was primarily located in the mosque or in the teacher's private home before the development in the tenth century of the educational institution called *madrassa* which combined lodging and instruction. Another setting for education and learning was the library. With the spread of literacy and a written tradition we start to hear about book collections already in the eighth century. One of the biases of classical Arab culture is the esteem of orality and the suspicion towards written documents. In some cases people were perhaps like "walking, talking books."⁴⁹ But at the same time, the rapid emergence of a written tradition points to an imbalance between theory and practice. It is strange that classical Arabic does not have a specific single term for "library", but uses the more generic word *khizana* (storehouse), either by itself or in compounds such as "storehouse of wisdom"

les Arabes," *Bulletin de l'Institut Egypte* 23 (1940-1941), 263-295; Friederich Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben* (Leipzig, 1882); Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa')* (London: George Allen & Unwin 1982).

⁴⁸ See Gotthelf Bergsträsser, *Hunain ibn Ishaq und seine Schule: sprach- und literargeschichtliche Untersuchungen zu den arabischen Hippokrates- und Galen-Übersetzungen* (Leiden 1913); Gotthelf Bergsträsser, *Hunain ibn Ishaq über die syrischen and arabischen Galen-Übersetzungen* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 17; Leipzig 1925); Max Meyerhof, "New Light on Hunain Ibn Ishaq and his Period," *Isis* 8 (1926), 685-724; Michael Cooperson, "The Purported Autobiography of Hunayn ibn Ishaq," *Edebiyat* 7 (1997), 235-249.

⁴⁹ Robert Irwin, *Night and Horses and the Desert: An Anthology of Classical Arabic Literature* (New York: Anchor 2001), 354.

or “storehouse of books”.⁵⁰ An important step in the development of libraries was marked by the translation movement in the ninth century. The translators needed access to collections of manuscripts, and for this purpose the early Abbasid caliphs created a library called Bayt al-Hikma (or “House of Wisdom”) in Baghdad.⁵¹ Private ownership and restricted access were typical for libraries throughout the centuries. Libraries open to a wider public only started to appear in the eleventh century as pious foundations, and then only as adjuncts to mosques, *madradas*, or hospitals. Biographers and chroniclers from the tenth century onwards mention extraordinary large private holdings of manuscripts. The anecdotal nature of these reports suggests that the figures given are rather symbolic, especially when multiples of “forty” and large even numbers are concerned.⁵² It was mainly scholars and *littérateurs* who supported the flourishing book trade in Baghdad and other centres. Very often we hear of scholars who earned, or supplemented, their livelihood as copiers and book dealers.⁵³ One of these book dealers and bibliophiles wrote a famous biobibliographical catalogue (*al-Fihrist*), which is still extant and provides a lot of information.⁵⁴

There is a wealth of literature preserved dealing with the technique of Muslim scholarship and the role of books as the tools of scholarship. The problem is that most of these works are late, though some of them depend on, or even reproduce, earlier writers. Such a case is the work by the sixteenth-century scholar `Abd al-Basit ibn Musa al-`Almawi (d. 1573), a comprehensive study, which in many cases obviously describes practices we know of already in the ninth century. The sixth chapter⁵⁵ of this work contains “all the necessary information about books in their capacity as the tools through which knowledge is acquired; how to establish a correct and clear text; how to shelve and take care of books; how to buy, borrow, and copy them etc.”⁵⁶ Important topics treated in this chapter are: (1) the procurement of manuscripts (incidentally, this is a topic which already Hunayn ibn Ishaq in the ninth century elaborates, when he describes his travels to Byzantium in order to procure Greek manuscripts); (2) incidental information gathered from manuscripts (such as marginal notes, introductory remarks, colophons, and *ijazas*); (3) the importance of respect for manuscript tradition; (4) inaccuracy due to the ambiguity of Arabic writing (short vowels are not marked, and without certain diacritical points many letters are identical); (5) manuscript collation (also described by Hunayn ibn Ishaq); (6) variant readings; (7) conjectural readings; (8) abbreviations; (9) references; (10) the indication of the end of a

⁵⁰ See Lutz Richter-Bernburg, “libraries, medieval,” *Encyclopedia of Arabic Literature*, 470.

⁵¹ Cf. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, 53-60.

⁵² Perhaps this should be kept in mind when we read about the secretary Abd al-Hamid’s writings amounting to “a thousand” folios. See note 24 above.

⁵³ Cf. the common nickname al-Warraq (“book dealer” or “copyist”).

⁵⁴ I.e. Ibn an-Nadim in the tenth century. Cf. note 24 above.

⁵⁵ English translation in Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, 8-18.

⁵⁶ Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, 8.

quotation; (11) the problem of footnotes; and tables of contents and indexes.⁵⁷

The spread of books was greatly promoted by the introduction of paper, a material considerably cheaper than papyrus and parchment.⁵⁸ Chinese prisoners of war taken at the battle of Talash in 751 were instrumental in introducing the craft of paper-making. For some time the new craft was limited to the eastern parts of the empire, but already in the beginning of the ninth century the first paper-mill in Baghdad was established. Soon, paper made books more affordable to a wider circle of people.

The palace

Another setting for education, learning and culture is the court of the ruler, or the palace. Already during the Umayyad dynasty the caliphs and their princes developed a royal life style, as one may gather from the hunting scenes of the mosaics of the Umayyad palace Qusayr Amra⁵⁹ (in present-day Jordan) and from the writings of the secretary Abd al-Hamid which describe hunting trips,⁶⁰ chess-games⁶¹ and slave-girls.⁶² The imperial splendor of the royal court grew rapidly in Baghdad during the early Abbasid caliphate, and when the Abbasid caliphate disintegrated the custom spread to the princely courts of Aleppo and other places. The caliphs and princes were patrons for poets and surrounded themselves with a variety of court functionaries which developed into professions, in some cases hereditary professions. Besides poets, we meet, for instance, musicians,⁶³ eunuchs,⁶⁴ boon companions, slave-girls,⁶⁵ and buffoons.⁶⁶

The office of boon companion (*nadim*), whose origin can be traced back to Sasanian Iran, was especially important.⁶⁷ The boon companion accompanied the ruler and entertained him in his solitary moments, at his private salons (or literary and musical gatherings), at drinking parties, in gaming (mainly chess and backgammon), in hunting, and travelling and so on. The *nadim* was expected to have many and varied talents. He had to be physically fit and well dressed, well acquainted with the Koran, *hadith*, grammar,

⁵⁷ For a discussion of these topics, see Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, 18-40.

⁵⁸ See Sheila S. Blair, *Islamic Calligraphy* (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press 2008), 45-56.

⁵⁹ See Garth Fowden, *Qusayr `Amra: Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press 2004).

⁶⁰ See note 27 above.

⁶¹ Abbas, *`Abd al-Hamid*, 265-268.

⁶² See note 29 above.

⁶³ See Amnon Shiloah, *Music in the World of Islam: A Socio-Cultural Study* (Detroit: Wayne State University Press 1995).

⁶⁴ See Nadia Maria El-Cheikh, "Servants at the Gate: Eunuchs at the Court of al-Muqtadir," *Journal of the Economic & Social History of the Orient* 48 (2005), 234-252.

⁶⁵ See A. F. L. Beeston, *The Epistle on Singing-Girls of Jahiz* (Approaches to Arabic Literature 2; Warminster, Wilts: Aris & Phillips Ltd. 1980).

⁶⁶ See Shmuel Moreh, "acting and actors, medieval," *Encyclopedia of Arabic Literature*, 52-54.

⁶⁷ See Anwar G. Chejne, "The Boon-Companion in Early Abbasid Times," *Journal of the American Oriental Society* 85 (1965), 327-335.

poetry, music, as well as the military arts, cookery, and horse-breeding. He was obliged to entertain the ruler in whatever way the moment called for. One wonders if any one individual could ever combine all these talents.

An office similar to the boon companion's was the slave-girl, whose function was reminiscent of the Japanese institution of the geisha. In one of the secretary Abd al-Hamid's letters, the purchase of a slave-girl (*jariya*) is the topic.⁶⁸ Someone is commissioned to buy a slave-girl, who must meet certain requirements, and then to prepare her for marriage. The girl has to be beautiful as well as intelligent, able to read and write and to proclaim poetry. The attributes given to the girl in question are somewhat contradictory, a fact that may suggest that the letter is a school exercise for future secretaries. The artistic qualities and the education of these kind of slave-girls are also mentioned by other authors. According to the traditionist al-Bukhari it was regarded as a work of special meritorious character "to educate a slave-girl well, then set her free, and give her to a husband."⁶⁹ The ninth-century *adab* anthologist al-Jahiz mentions a slave-girl who was conversant with Euclid.⁷⁰

Wisdom

Last but not least we have wisdom literature which is, of course, no setting comparable to the other ones, but rather something that permeates all the various settings and unites them. Wisdom literature is present everywhere in education and learning, religious as well as profane, but also in society in general, in every-day discourse, so to speak. It is there from the very beginning and it lingers on through the centuries.

The voluminous Arabic wisdom literature derives from a variety of sources.⁷¹ One of these is the pool of wisdom literature in Semitic languages, transmitted in the biblical, apocryphal, and Ahiqar traditions. Much of these ancient traditions were associated with the legendary sage Luqman, renowned for his longevity and as the utterer of admonitions, proverbs and wise maxims.⁷² His sayings are quoted in six verses in the Quran, where he is pictured as a prophet having received the book of maxims.⁷³ As a result of the translation movement in the ninth century features of Aesop (particularly his blackness) were attributed to Luqman, and Hunayn ibn Ishaq has a section devoted to Luqman's sayings in his book on philosophical anecdotes (*Nawadir al-falasifa*).⁷⁴

There are several Arabic sources for wisdom literature, in later texts attributed to prominent pre-Islamic Arabs, such as tribal chiefs, arbitrators, poets, and men famous for their long lives. During the formative period of Islam

⁶⁸ See note 29 above.

⁶⁹ al-Bukhari, *Sahih*, vol. 2, 83:13-14.

⁷⁰ See Goldziher, "Education (Muslim)," 198.

⁷¹ See Dimitri Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope," *Journal of the American Oriental Society* 101 (1981), 49-86.

⁷² See B. Heller & N. A. Stillman, "Lukman," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 5, 811-813.

⁷³ See the Quran 31:12-13, 16-19.

⁷⁴ See Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature," 58.

numerous wisdom sayings were attributed to the Prophet and his Companions. In more profane genres of literature sayings are attributed to a wide range of individuals from all the walks of life (caliphs and viziers, poets and scholars, jesters and paupers). Gnomonic material appears in poetry, proverbial literature, and in biography. It is prominent in the Arabic literary genre called *adab* (a word comparable to the Greek word *paideia*), which combines poetry and proverbs, maxims and anecdotes, and all sorts of sayings to form anthologies for education and for entertainment.⁷⁵ These compilations from various sources are treasure troves of gnomonic material. The *adab* compilations often address certain classes of people, for example rulers, viziers, judges, secretaries, or calligraphers. Some *adab* anthologies deal with a certain subject, such as food, love, jokes, or even sticks. Specialized works were also compiled within certain intellectual or sectarian traditions. In the Shiite tradition, we of course come across collections of sayings attributed to Ali. And Sufi literature is replete with anecdotes and maxims, terse and paradoxical sayings. Wisdom material is an integral part of all these different types of *adab* collections.

There are also foreign sources for Arabic wisdom literature.⁷⁶ The bulk of foreign gnomonic material translated into Arabic was Greek. On the one hand we have political literature associated with the genre of "Mirror for Princes" based on Byzantine manuals on administration and warfare from the sixth and seventh centuries.⁷⁷ This material, with additions from Hellenistic, Hermetic and Sasanian sources, was translated and adapted into Arabic by the secretary Salim Abu l-'Ala', who was the teacher of Abd al-Hamid, to form a "romance cycle" of correspondence between Aristotle and Alexander.⁷⁸ On the other hand we have ethical wisdom literature derived from the numerous gnomologia compiled through the centuries in the Greek-speaking world.⁷⁹ Most of this material was translated by Hunayn ibn Ishaq during the translation movement in the ninth century and then found its way to several famous and comprehensive Arabic collections of Greek sayings. Apart from the Greek sources for Arabic wisdom literature, we have translations from Persian, from Sanskrit, and from Syriac. From Persian (or Pahlavi) literature writings of a political nature were translated into Arabic by individuals of Persian descent in high official positions, Ibn al-Muqaffa being the most

⁷⁵ See Bo Holmberg, "Adab and Arabic Literature," in *Notions of Literature Across Times and Cultures* (ed. Anders Pettersson; Literary History: Towards a Global Perspective, vol. 1; Berlin & New York: de Gruyter 2006), 180-205.

⁷⁶ See Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature," 60-62.

⁷⁷ See Clifford Edmund Bosworth, "Mirrors for Princes," *Encyclopedia of Arabic Literature*, 527-529.

⁷⁸ See Mario Grignaschi, "Le roman épistolaire classique conserve dans la version arabe de Salim Abu-l-'Ala'," *Le Muséon* 80 (1967), 211-264; and Mario Grignaschi, "Les 'Rasa'il Arastatalis ila l-Iskandar' de Salim Abu-'Ala' et l'activité culturelle à l'époque Omayyade," *Bulletin d'Études Orientales* 19 (1965-1966), 7-83.

⁷⁹ See Dimitri Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia* (American Oriental Series 60; New Haven 1975); and Hans Daiber, *Aetius Arabus: Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung* (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission /Akademie der Wissenschaften und der Literatur [Mainz], 33; Wiesbaden: Steiner 1980).

notable among them in the eighth century.⁸⁰ Gnostic material from Sanskrit (e.g. *Hitopadesha* and *Panchatantra*) was translated into Arabic with Pahlavi as an intermediary and made its way to the genre of "Mirror of Princes" and collections of fables and legends, such as *Kalila wa-Dimna* and *The Arabian Nights*.⁸¹ The role of Syriac in the transmission of wisdom literature into Arabic seems largely to have been intermediary: (1) biblical and monastic; (2) Greek; and (3) relating to Ahiqar.⁸² It is not sufficiently known whether any gnostic material was originally composed in Syriac.

As for the typology of Arabic wisdom sayings, it seems to be less refined than what we find in Greek tradition.⁸³ In the school tradition of Greek rhetorical manuals known as *progymnasmata*, the discussion of literary types of maxims occupied a prominent place, and they were defined according to their form or structure into, for instance, *chreia*, *gnome*, and *apomnemeuma*. So far it is not known whether the *progymnasmata* themselves were available in Arabic or Syriac translations. But in some form, the Late Antique rhetorical school tradition must have been transmitted into the Arabic-speaking world. A closer look at the secretarial letters of Abd al-Hamid and their setting might prove fruitful in this respect. In general, the Arab anthologists who collected sayings did not classify them according to literary type or form, but rather according to their contents and the persons to whom they were attributed.

The significance of Arabic wisdom literature is immense. In its social function it permeates and unites the various expressions of education and learning in the early Islamic period. Together with poetry, wisdom literature constituted the basis for Arab *paideia* (*adab*) and was an integral part of the upbringing and intellectual capital of all educated members of the society. It had a special significance in the education and training of secretaries, who needed both the rhetorical tools to compose effective and eloquent prose, and the practical guidance in government administration provided by the "Mirrors for Princes". In scholarly discourse and argumentation maxims and proverbs played a prominent role.⁸⁴ In the anthologies of *adab* literature, people from all the walks of life are involved in the wisdom accumulated from ancient times. Even today gnostic sayings, maxims and proverbs form an essential part of the Arabic language and the cultures associated with it. As the common Arabic saying puts it:

Utlub al-ilm wa-law fi s-Sin

"Pursue knowledge, even if you have to go all the way to China!"

⁸⁰ See J. D. Latham, "Ibn al-Muqaffa' and early 'Abbasid prose," in *'Abbasid Belles-Lettres* (ed. Julia Ashtiany, T. M. Johnstone, J. D. Latham, R. B. Serjeant & G. Rex Smith; The Cambridge History of Arabic Literature; Cambridge: Cambridge University Press 1990), 48-77.

⁸¹ See F. de Blois, "Kalila wa-Dimna," *Encyclopedia of Arabic Literature*, 425-427; and D. Pinault, "Alf layla wa-layla," *Encyclopedia of Arabic Literature*, 69-77.

⁸² See Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature," 61-62.

⁸³ See Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature," 65-66.

⁸⁴ The treatise on the unity and trinity of God by Israel of Kashkar contains a fairly large section of Greek philosophical gnomologia. Cf. note 42 above.

BIBLISKT MINNE I DEN SYRISKA TRADITIONEN *

Susan Ashbrook Harvey

En annan form av exeges

Tidig syrisk kristendom är känd för sin rika tradition av liturgisk poesi. Denna poesi kännetecknas av ett elegant, och ibland svårfånga, sätt att använda vad som har kallats "symbolisk teologi": ett levande och mångtydigt bildspråk, förebilder, och ordsymboler, använda i syfte att tänka teologiskt, i tydlig kontrast till den logiska precisionen i en filosofiskt utläggning. Frågan är om inte den liturgiska poesin är den syriska traditionens mest betydande teologiska bidrag. Utan tvivel var den ett av de främsta uttrycken för biblisk undervisning för de tidiga syriska kristna. Den fungerade dessutom som en viktig form av bibelexeges.¹

I denna studie behandlar jag hur man i syrisk liturgisk poesi använde bibliska gestalter som symboler, vars omnämnande var en form av bibelexeges genom vilken biblisk undervisning ägde rum. Den mesta forskningen kring syrisk symbolisk teologi har fokuserat på bildspråk eller vissa bestämda symboler: Kristus som den gode läkaren, eukaristin som livets läkemedel, pärlan, kläder (skammens klädnad, härlighetens klädnad).² Det

* Fördrag vid symposiet "Stories and images – The Bible in the Early Church: Antioch & Syria", anordnat av CPL, Lund, 24-25 september 2007. Översättning: Henrik Rydell Johnsén.

¹ Se särskilt Kees den Beisen, *Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought* (Piscataway: Gorgias 2006). Andra grundläggande arbeten är t. ex. Robert Murray, "The Theory of Symbolism in St. Ephrem's Theology", *Parole de l'Orient* 6/7 (1975/6): 1-20; Tantios Bou Mansour, *La pensée symbolique de saint ephrem le syrien*, Bibliotheque de l'Université Saint-Ésprit 16 (Kaslik: Université Saint Esprit 1988); Sebastian P. Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian* (Kalamazoo: Cistercian 1992); Sidney H. Griffith, *Faith Adoring the Mystery': Reading the Bible with St. Ephraem the Syrian* (Milwaukee: Marquette University Press 1997); Richard E. McCarron, "An Epiphany of Mystical Symbols: Jacob of Sarug's Mêmra 109 on Abraham and his Types", *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 1.1 (Jan. 1998), <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol1No1/MysSymJSarug.html>; Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, rev. uppl. (Piscataway: Gorgias 2004).

² Utöver de arbeten som citeras i fotnot 1, se vidare t. ex., Edmund Beck, "Zur Terminologie von Ephräms Bildtheologie", i Margot Schmidt, utg., *Typus, Symbol, Allegorie: bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eichstätt: Friedrich Pustet Regensburg 1982), 239-277; Sebastian P. Brock, "Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition", i Schmidt, *Typus, Symbol, Allegorie*, 11-40; Edward G. Mathews, Jr., "St. Ephrem, Madrashe On Faith, 81-85: Hymns on the Pearl, I-

jag kommer att ta upp här är hur syriska författare använder bibliska personer som symboler, ibland genom att bara nämna deras namn, ibland med en kort anspelning, och ibland genom ett fantasifullt återberättande eller framställning av de berättelser som handlar om dem.

Den exegetiska uppgiften fullgörs i syrisk liturgisk poesi delvis genom poesins olika litterära uttryck, som bildspråk, allusion, assonans, rytm, meter och andra poetiska grepp. Men som bibeltolkning är utläggningen i lika hög grad beroende av hur den framförs. Vem som framförde denna poesi, var, när och hur, är allt faktorer som avsevärt bidrar till hur man med poesins hjälp framställer en bibelförklaring eller bibeltolkning. Det är tydligt att de syriska författarna själva såg skillnader i framställningssätt som avgörande för olika typer av exegetiska uppgifter. När till exempel Efraim Syriern skrev sin prosakommentar till *Första Mosebok* eller *Andra Mosebok*, eller till *Diatessaron*, använde han framställningssätt som starkt påminner om antiokensk exegetik.³ Men i sin hymnografi framställer Efraim samma bibliska personer på ett helt annat sätt nästan utan spår av sådana tekniker. Något liknande kan ses i de poetiska homiliorna av Jakob av Sarug, en annan syrisk författare som var utbildad av lärarna i Antiokia. I Jakobs poetiska homilior, som ägnas åt bibliska berättelser, används en mycket annorlunda form av exegetik än den man traditionellt sett associerar med antiokenska uttolkare, en som är mycket påverkad av hur hans framställning gestaltas.

Mitt syfte i denna studie är att förstå hur syrisk liturgisk poesi fungerar som medel för att undervisa om Bibeln: inte bara om det bibliska innehållet (berättelser, psalmer, undervisning, verser), utan också om den rätta förståelsen av Bibeln, och därmed om den rätta förståelsen av läran. Jag vill hävda att i syrisk kristendom utgjorde liturgisk poesi ett särskilt verkningsfullt medel för en sådan form av undervisning på grund av det sätt som syriska hymnografer och homileter odlade ett slags "bibliskt minne" i sina församlingar. Med frasen "bibliskt minne" avser jag både något specifikt och något allmänt. När jag använder termen inkluderar den redovisningen av bibliskt material i den mer vanliga exegetiska bemärkelsen, d.v.s. den omsorgsfulla grammatiska analysen och förklaringen av rader och verser, liksom även utläggningen av betydelsen. Men att frammana ett "bibliskt minne" innebar samtidigt att utnyttja en större mängd resurser än själva bibeltexten. Man kunde frammana flera bibelpassager på en och samma gång, eller inkludera material från en bibelpassage när man presenterade en annan; man kunde utnyttja icke-

V", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994): 45-72; Aho Shemunkasho, *Healing in the Theology of Saint Ephrem* (Piscataway: Gorgias 2004); Sidney H Griffith, "'Spirit in the Bread; Fire in the Wine': the Eucharist as 'Living Medicine' in the Thought of Ephraem the Syrian", *Modern Theology* 15 (1999): 225-246.

³ Se särskilt Lucas Van Rompay, "The Christian Syriac Tradition of Interpretation", i *Hebrew Bible/ Old Testament: The History of its Interpretation, Vol 1: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Del 1: *Antiquity*, utg. Magne Sæbø (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996), 612-641.

kanoniska utbroderingar av bibliska framställningar, som var allmänt kända i senantiken, utan att hålla isär källorna, t. ex. välkända men icke-bibliska legender om Adam och Eva, eller om de bibliska patriarkerna; eller icke-kanoniska berättelser om jungfru Marias födelse och barndom, eller hennes insomnande. Allt detta kunde förstås göras i ett mer akademiskt exegetiskt arbete, men poesin åstadkom sådana kopplingar på andra sätt, med särskilda uttryck.

Att odla ett bibliskt minne var också en praxis som band samman Bibeln (dess berättelser och karaktärer) med kristen gudstjänst. Bilder, förebilder, och symboler användes för att frammana minnet av bibelpassager, och samtidigt för att anknyta till och utnyttja element som är grundläggande för heliga platser, heliga handlingar och gudstjänstens framförande. Bibliska gestalter kopplas till bilder hämtade från liturgin. Sammanhang har betydelse, och liturgin ger platsbestämda drag.⁴ Kyrka eller kapell som rum, till skillnad från platser som hör till hemmet eller det offentliga, dessa rums utformning (basilika, fyrkantigt eller korsformat gudstjänstrum), utsmyckning eller tillbehör som användes (lampor, rökelse, helig olja, kalk eller patén), de olika aktörerna (församling, kör, biskop, präst, diakon, diakonissa, änka, munk eller nunna) – alla dessa element refereras till och vävs samman för att frammana ett bibliskt minne. På detta sätt vävs det bibliska förflutna, det liturgiska nuet, och till och med det yttre sociala och politiska livet runt den aktuella församlingen, samman, så att säga, utan sömmar. Bibliskt minne, vill jag hävda, innebär en hållning till Bibeln som lärde kristna hur man skulle göra för att ständigt ha Bibeln i "åtanke", och faktiskt, hur man skulle göra för att se sina vardagliga liv som relaterade, typologiskt, till det bibliska förflutna. Det möjliggjorde en biblisk inläring – undervisning, exeges, tolkning och läromässiga konsekvenser – inom ramen för kyrkans struktur och institutionaliserade individuella och kollektiva praxis. Denna fungerade genom olika uttrycksformer och möten; ljud, syn, lukt, känsel och smak.⁵

I denna artikel lyfter jag fram syrisk liturgisk poesi som ett avgörande medel för att odla ett bibliskt minne genom att titta på lärohymner sjungna vid julens vigiliagudstjänst. I min andra artikel kommer jag att ta itu med vershomilior sjungna under "Ordets gudstjänst" (eller möjligtvis i vigiliagudstjänster), och ställa frågan hur bibliska kvinnor kunde användas som bilder för Kyrkan, för att visa hur särskilda bibliska minnesbilder kunde användas för vidare ecklesiologiska syften.

⁴ Det finns många användbara arbeten inom det närliggande homelitikområdet, se t. ex. Mary Cunningham och Pauline Allen, *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics* (Leiden: Brill 1998); Pauline Allen, "The Homilist and the congregation: A Case-study of Chrysostom's Homilies on Hebrews", *Augustinianum* 36 (1996): 397-421; Wendy Mayer, "The Dynamics of Liturgical Space: Aspects of Interaction between St. John Chrysostom and his Audiences", *Ephemerides Liturgicae* 111 (1997): 104-115.

⁵ S. A. Harvey, *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination* (Berkeley: University of California Press 2006), 65-89, 158-185.

Liturgisk poesi i sitt sammanhang

Senantika syriska författare skapade sin liturgiska poesi i två huvudformer: *madrosche* (lärohymner) och *mimre* (vershomilior). *Madrosche* var en form av poesi i strofer ofta periodiskt avbrutna av en återkommande refräng. *Madrosche* förekom i olika former med en stor variation av versmått, och med en rad sätt att ordna körer, församling och sångare i olika vokala dialogmönster vid framförandet. *Mimre* var mer prosalika förklaringar reciterade på versmått med rimmade verspar. De sjöngs eller reciterades av den som framförde dem (biskop, präst eller diakon) för den lyssnande församlingen, och hade en annan slags dynamik än den som förekom i hymnen som gav utrymme för delaktighet och dialog. Dessa olikheter i litterär form och liturgiskt framförande påverkade hur texterna fungerade som ett sätt att odla ett bibliskt minne.

På 300-talet var nattvardsliturgin en väletablerad gudstjänstform med en tvådelad struktur. Båda delarna var sammansatta av noggrant ordnade sekvenser med bestämda litanior, bruk av rökelse, processioner, bibelläsningar, böner och välsignelser.⁶ Den första delen, "ordets liturgi", kretsade kring dagens läsningar ur lektionariet och den homiletiska utläggningen av dessa. Strofer ur en *madrosche* kunde varvas med psalmer i en inledning till läsningarna ur lektionariet; en *mimro* följde efter evangeliet. Båda formerna av poesi bidrog alltså till undervisningen i gudstjänsten. Den andra delen av liturgin var själva eukaristin: frambärandet, konsekrationen och delandet av brödet och vinet som Kristi kropp och blod. Bara några få bestämda hymner (som t. ex. *Sanctus*) sjöngs. Största delen av den liturgiska poesin framfördes därför i första delen av gudstjänsten, Ordets liturgi, vilket passade det i huvudsak undervisande syftet med dessa lärohymner och vershomilior.

Madroshe, för vilken syriskan är känd, sjöngs dock mestadels vid andra typer av gudstjänster, och främst vid vigiliagudstjänsten. Vigilian var under senantiken fortfarande en i hög grad flexibel gudstjänst, inte ännu fastlagd vad det gäller dess delar.⁷ Det fanns en viss konsistens i firandet av en vigiliagudstjänst på kvällen före kyrkans större högtider, som till exempel jul och påsk. Men det var inte förrän efter 500-talet som de tolv stora kyrkliga högtiderna hade inrättats på alla platser i någon slags

⁶ Se Daniel Sheerin, "Eucharistic Liturgy", i S. A. Harvey och D. G. Hunter, utg., *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (Oxford: Oxford University Press 2008), 711-743. En annan nyttig bok är Paul F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, 2:a utg. (New York: Oxford University Press 2002); och Juan Mateos, *La celebration de la Parole dans la Liturgie Byzantine: Étude historique*, *Orientalia Christiana Analecta* 191 (Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium 1971).

⁷ Paul F. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church* (New York: Oxford University Press 1982); Robert Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West: the Origins of the Divine Office and its Meaning for Today* (Collegeville: Liturgical Press 1986); Juan Mateos, *Lelya-Sapra: Essai d'Interpretation des Matines Chaldeennes*, *Orientalia Christiana Analecta* 156 (Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium 1959).

standardiserad form.⁸ Det fanns mycket utrymme för lokala variationer: vigilior kunde hållas för att ära ett helgon eller en martyr kvällen innan deras festdag, särskilt en lokal sådan om det fanns relikier. Ibland började vigiliagudstjänsten i gryningen och fortsatte ända till *laudes*, den morgonbön som föregick nattvardsliturgin på söndagar och som på vardagarna firades utan denna avslutning. Ibland började vigiliagudstjänsten redan kvällen innan, efter vespern eller efter kvällsgudstjänsten då man tände lamporna; den fortsatte sedan under natten fram till gudstjänsten i gryningen.

Eftersom vigiliagudstjänsterna varierade i längd och syfte behövdes flexibla delar som kunde läggas till efter behov. Det förekom bibelläsningar ur lektionariet, psalmer, litanior, böner, hymner av olika slag, en eller flera predikningar, inte alltid hållna för första gången – även homilior av stora predikanter från det förflutna, t. ex. Johannes Chrysostomos eller Jakob av Sarug, kunde läsas – men läsning av helgon- och martyrb berättelser var också vanligt.⁹ Det är förståeligt att hymner i detta sammanhang var viktiga för gudstjänstens karaktär, och även ett meningsfullt sätt att fylla ut tiden. Hymner gav möjlighet till undervisning och reflektion över de bibliska läsningarna eller andra läsningar, eller över syftet med högtiden. De kunde ge utrymme för att församlingen deltog, vilket bidrog till att hålla folk engagerade, eller för olika former av framförande, t. ex. att körer med kvinnor och män sjöng dialoghymnerna antifont.¹⁰ Särskilt dialoghymnerna kan ha innefattat element av liturgiskt drama.¹¹ Hymnerna var ett bra sätt att skapa variation i gudstjänsten, vilket var viktigt särskilt i gudstjänster som varade hela natten. Efraim alluderar till problemet med sömniga, uttråkade eller distraherade gudstjänstdeltagare i flera av sina *Julhymner*.¹²

För syrier, liksom för andra, var den liturgiska poesins roll i alla de olika gudstjänsterna avgörande för dessa gudstjänsters funktion, i social och kulturell mening. För samhällena i det antika Medelhavsområdet var religionen det grundläggande sättet att skapa identitet och ordning. I religiösa ritualer kunde ett samhälle konstitueras och bevara, förnya och bekräfta sig själv, gång på gång. Alla hade sin bestämda och rätta plats, med en tydlig roll att

⁸ Thomas J. Talley, *The Origins of the Liturgical Year* (New York: Pueblo 1986).

⁹ Taft, *Liturgy of the Hours*, 32.

¹⁰ S. A. Harvey, "On Mary's Voice: Gendered Words in Syriac Marian Tradition", i *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography*, utg. Patricia Cox Miller och Dale Martin (Duke University Press 2004), 63-86.

¹¹ Sebastian P. Brock, "Dramatic Dialogue Poems", i IV Symposium Syriacum 1984, utg. H. J. W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg & G. J. Reinink, *Orientalia Christiana Analecta* 229 (Rom: Pontificum Institutum Studiorum Orientalium 1987), 135-147; idem, "The Dispute Between the Cherub and the Thief", *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 5.2 (juli 2002), på <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol5No2/HV5N2Brock.html>; idem, "The Seeds of Liturgical Drama in Syriac?", i *Études Bibliques et Proche-Orient ancien: Mélanges offerts au Père Paul Feghali*, red. Ayoub Chehwan & Antoine Kassis (Beirut: Fédération Biblique 2001), 323-341.

¹² Exempelvis Efraim, *Julhymner* 5: 6, 7, 9; 21: 2. För utgåva och översättning, se nedan.

spela och med ett viktigt bidrag att ge.¹³ Så även i den tidiga kyrkan. Efraim framställer kyrkans bestämda liv under gudstjänsten på det sättet:

Låt oss fläta en praktfull krona åt [Kristus vår Herre]...
 Biskopen väver in
 sin bibliska utläggning som blomster,
 presbyterna sina martyrb berättelser,
 diakonerna sina läsningar,
 de unga männen sina halleluja,
 pojkar sina psalmer,
 jungfruarna sina hymner,
 härskarna sina gärningar,
 och lekfolket sina dygder.
 Välsignad vare han som mångfaldigat segrarna åt oss.

(Efraim, *Påskhymner* 2:8-9)¹⁴

Poesi i sitt liturgiska sammanhang

Det är inom ramen för detta sammanhang där poesin framfördes som vi bör se på själva poesin. En av de mest omtyckta formerna av undervisning som de syriska homileterna och hymnförfattarna använde sig av var att framställa bibliska berättelser i en fantasifull och utbroderad form som tog sin utgångspunkt i en biblisk text och som återgav berättelsen genom dess karaktärens ögon, och framför allt genom deras fiktiva ord.¹⁵ Den retoriska tekniken att framställa ett fiktivt tal, ibland i form av monologer och ibland som en dialog mellan olika bibliska karaktärer,¹⁶ var en sida av syrisk homiletisk och hymnografisk undervisning som ofta användes och som utnyttjades på ett briljant sätt. I den stora mängd sådana texter som bevarats till vår tid (av Efraim, Jakob av Sarug, Narsai och en hel uppsjö av anonyma författare och kompositörer) utgör berättelser om bibliska kvinnor en betydande del: Sara, Abrahams hustru, Tamar, Judas sonhustru, Potifars hustru, Jeftas dotter, änkan i Sarefat, jungfru Maria, synderskan som smörjde Jesu fötter med sina tårar (i syrisk tradition, inte att förväxla med Maria Magdalena), den samariska kvinnan vid brunnen, den kananeiska kvinnan, kvinnan med blödningar. Hos de syriska författarna innebar detta

¹³ T. ex. Stanley K. Stowers, "Greeks Who Sacrifice and Those Who Do Not: Towards an Anthropology of Greek Religion", i *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne Meeks*, utg. L. Michael White och Larry A. Yarbrough (Minneapolis: Fortress 1995), 293-333; Marcel Detienne och Jean-Pierre Vernant, *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*, översättning Paul Wissing (Chicago: University of Chicago Press 1989).

¹⁴ Övers. Sidney Griffith, citerad i McKinnon, *Music in Early Christian Literature*, 93-94.

¹⁵ En detaljerad diskussion i S. A. Harvey, "Spoken Words, Voiced Silence: Biblical Women in Syriac Tradition", *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001): 105-131.

¹⁶ Att utveckla bibliska berättelser med fiktivt tal var ett vanligt drag i både kristna och judiska texter under denna period. Se Ps-Filon. Den gemensamma nämnaren kan ha varit skolorna, och det sätt som retorik och talekonst dominerade utbildningen under antiken. Se Ruth Webb, "Poetry and Rhetoric", i *The Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330BC – AD 400*, utg. Stanley E. Porter (New York: Brill 1997), 339-369.

att komponera långa och ibland eleganta tal och dialoger åt kvinnliga karaktärer vars närvaro i Bibeln gjorde dem betydelsefulla, men som i den bibliska texten var tysta eller bara var tilldelade en kort replik. Stora teologiska teman togs på detta sätt upp, liksom även frågor med social och religiös sprängkraft.

De olika formerna av poesi framfördes i ett liturgiskt sammanhang på en rad olika sätt, som vart och ett bar på olika rituell betydelse. En *madrosho* – som t. ex. Efraims *Julhymner* där Marias röst är ett återkommande och betydande inslag i hymnerna – sjöngs ofta av kvinnokörer. Vissa *madroshe* var utformade i strofer med en refräng; den manlige ledaren (Efraim) kan ha sjungit strofen, och kvinnokören refrängen, eller såalternativt sjöng kören stroferna och församlingen refrängen. *Sogyotho*, dialoghymner, sjöngs antifont, förmodligen av både manskörer och kvinnokörer. Dessa framförde ofta bibelberättelsen genom ett fiktivt dialogiskt utbyte mellan karaktärerna (Sara och Abraham, Maria och ärkeängeln Gabriel eller Josef, den syndiga kvinnan och Satan). I dessa fall sjöngs kvinnans röst av kvinnokören. Vershomilior (*mimre*), däremot, sjöngs förmodligen av den manlige predikanten. När det gäller t. ex. Jakob av Sarugs homilior över Maria, innefattade dessa långa passager med Marias fiktiva tal, men framförda av den manliga predikantens reciterande röst (som också kunde, som Jakob gjorde, ge mycket av ramberättelsen till det fiktiva talet).¹⁷

Det är förstås viktigt att läsa och tolka dessa texter med hänsyn till deras litterära form och begränsningar (meter, strofer, versrader, responsorier, berättelsens presentation, exegetisk framställning, tal i monolog eller dialog). Jag skulle dock vilja hävda att det är lika viktigt att ta hänsyn till det som krävdes för framförandet av den form kompositören valt, och hur framförandet formade framställningen. Det som sades i en fiktiv dialog eller i återgivningen av en biblisk berättelse, förändrades kvalitativt sett av vem som berättade den, från vilket narrativt perspektiv, i vilket liturgiskt sammanhang och med vilka uttrycksformer i framförandet. Tyngden hos den givna tolkningen kunde vidare ökas eller minskas beroende på vems röst som framförde den: den bibliska karaktärens röst (manlig eller kvinnlig); berättarens, såväl den litterära som den gestaltande; eller ämbetsbärandens, genom vilken den framfördes (präst, sångare, manlig eller kvinnlig kör, församling).

Hymner och homilior skiljde sig åt vad gäller inkluderandet av kvinnors röster i det gudstjänstsammanhang där de framställdes (ett exklusivt manligt prästerskap; en liturgiskt framskjuten roll för kvinnokörer). Innehållsmässigt skiljde sig hymner och homilior också åt när det gäller var och när de kvinnliga karaktärernas röster var placerade. I sina homilior lät ofta det bibliska förflutna och det historiska nuet smälta samman genom att förflytta kvinnans heliga yttrande från det mytiska (bibliska) förflutna till

¹⁷ För kvinnokörer, se S. A. Harvey, "Revisiting the Daughters of the Covenant: Women's Choirs and Sacred Song in Ancient Syriac Christianity", *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 8.2 (juli 2005) på <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol8No2/HV8N2Harvey.html>; och för olika former av liturgiskt framförande, eadem, "On Mary's Voice."

in i församlingen, i den pågående gudstjänsten. I dialoghymnerna däremot framfördes kvinnornas röster som ett liturgiskt drama, vilket satte kvinnornas röster i stark relief; i dessa hymner placerades deras röster i specifika narrativa ögonblick i kyrkans frälsningshistoria, som karaktärer i ett skeende i det förflutna. Även om dessa tedde sig mer dramatiserade eftersom de sjöngs av kvinnokörer, var de dock relationellt och historiskt sett mer distanserade från församlingen än Efraims återgivningar, eftersom de avskärmades genom sin specifika placering i den bibliska berättelsen. Återigen som kontrast kunde en predikant som Jakob av Sarug innesluta kvinnornas röster innanför berättelsens och den rätta tolkningens tydliga gränser, och inom berättelsen skapa de lämpliga sociala och kulturella begränsningarna runt kvinnliga yttranden. Dessa ord, reciterade i ett rum för offentlig gudstjänst, förmedlade av en manlig präst, kunde sedan återklinga i röster från kvinnokörer, inneslutna och sanktionerade i denna.¹⁸ Jag vill påstå att alla dessa olika former av framförande bidrog på ett betydande sätt till den undervisning som framställdes genom den aktuella berättelsen. Kvinnors röster, fiktiva eller verkliga, bibliska eller historiska, var nödvändiga för den undervisningen. Men hur lät dessa röster?

Efraim under Julvigilian

Efraims tjugoåtta julhymner är välkända för forskare genom Kathleen McVeys fina översättning.¹⁹ Men Efraim komponerade inte dessa hymner som en cykel att sjungas tillsammans med varandra. I stället utgör de en samling av hymner som han skrivit för julhögtiden under olika år. Vissa ställde Efraim samman själv, andra lades till av senare utgivare.²⁰

Samlingen ger oss således Efraims reflektioner över högtiden som en återkommande händelse i det kristna firandet. Detta är också viktigt. Det var först under 300-talet som Jesu födelse fick en plats i den framväxande kristna kalendern. Efraim kände till julen i dess äldsta östliga form firad den sjätte januari.²¹ Den högtid som Efraim kände till kombinerade åminnelsen av Jesu födelse (och dess åtföljande händelser som t. ex. de vise männens tillbedjan) med dopet i Jordan. Även om uppkomsten av högtiden, som en kristen fest av betydelse, är något dunkel historiskt sett, var dess popularitet på Efraims tid till stor del en följd av dess användbarhet som medel för att

¹⁸ Harvey, "On Mary's Voice." Se även Kathleen McVeys viktiga studie "Ephrem the kitharode and proponent of women: Jacob of Serug's Portrait of a Fourth-Century Churchman for the Sixth-Century Viewer and its Significance for the Twenty-First Century Ecumenist", i S. T. Kimbrough (red.), *Orthodox and Wesleyan Ecclesiology* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 2007), 229-253.

¹⁹ Dessa hymner är utgivna med tysk övers. av Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen De Nativitate (Epiphania)*, CSCO 186-7/ Scr. Syr. 82-3 (Louvain 1959); Eng. övers. Kathleen McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns* (New York: Paulist Press 1989), 61-217.

²⁰ McVey, *Ephrem*, 29-30.

²¹ Talley, *Origins of the Liturgical Year*, 17-27.

stävja arianska uppfattningar. Högtiden som sådan sågs som ett tillfälle att inte bara reflektera över Kristi födelse, utan än mer – och mer genomgripande – över själva inkarnationen som den främsta frälsningshändelsen i människans historia.²² Efraims teologiska arbete i dessa hymner är en del av just denna process. De var polemiska vapen i en tid av starka motsättningar.

Efraims julhymner ger oss ledtrådar till de läsningar ur lektionariet som bör ha varit en del av jultidens gudstjänster, kanske främst i de vigiliagudstjänster där hymnerna sjöngs.²³ Dessa hymner är fyllda av reflektioner över bibliska gestalter och förebilder. De domineras av hänvisningar till Gamla testamentet, framför allt till de stora patriarkerna och de som anförs i Jesu släkttavla i Matt 1:1-16 och Luk 3:23-38. På så sätt återberättar Efraims julhymner huvuddragen i frälsningsdramat från Adam och Eva, via Abrahams ättlingar och deras skiftande öden, till de stora profeterna, och de gamla israeliternas prövningar och vedermödor – alla i en lyriskt livfull typologisk rad. För en modern läsare kan den lysande raden av gestalter vara överväldigande: om vi tar för givet att få människor ägde en egen bibel, kan de ha kommit ihåg alla dessa berättelser och karaktärer? Efraim förutsätter dock inte en detaljerad kunskap hos sin församling. Snarare vill han få dem att förstå hur dessa gestalter ska läggas på minnet, i vilka grupper och i vilka relationer. Vilka var de huvudkaraktäristika eller huvudegenskaper som skulle associeras med dessa namn? Vilka dygder eller laster skulle man förstå att namnen representerade? Vilka kopplingar skulle en kristen göra till dessa gestalter? Här ser vi både odlandet och bruket av ett bibliskt minne som en form av exeges.

Särskilt slående är de ständiga referenserna till kvinnorna i släkttavlan hos Matteus: Tamar, Rachav, Rut, Batseba och Maria.²⁴ Dessa namn besväras Efraim, på samma sätt som de besvärade evangelieförfattarna (och uppenbarligen de judiska kommentatorerna före dem).²⁵ I Bibeln var Tamar, Rach-

²² Även om forskningen ofta har hävdats att julen var ett försök från kristet håll att lägga beslag på hedniska vinterfester, var de arianska striderna utan tvekan en viktigare bakgrund. Se Peter G. Cobb, "The History of the Christian Year", i *The Study of Liturgy*, Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold & Paul Bradshaw, utg., rev. uppl. (New York: Oxford University Press 1992), 467.

²³ Vi kan inte veta säkert hur det lektionarium såg ut som Efraim utgick från i sina hymner; tvärtom menar jag här att vi bör använda hans hymner för att rekonstruera vilka läsningarna kan ha varit i den gudstjänst där han deltog. Angående utvecklingen av det tidigaste syriska lektionariesystemet, se F. C. Burkitt, "The Early Syriac Lectionary System", *Proceedings of the British Academy* 10 (1923): 301-39; och nu Sebastian P. Brock, "The Use of the Syriac Versions in the Liturgy", i *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy*, utg. Bas Ter Haar Romeny (Leiden: Brill 2006), 3-26.

²⁴ Efraim talar om dessa kvinnor särskilt i *Julhymnerna* 1, 9, 15 och 16.

²⁵ Se särskilt T. Kronholm, "Holy Adultery: The Interpretation of the Story of Judah and Tamar (Gen. 38) in the Genuine Hymns of Ephrem Syrus", *Orientalia Suecana* 40 (1991): 149-63; P. J. Botha, "Ephrem the Syrian's treatment of Tamar in comparison to that in Jewish sources", *Acta Patristica et Byzantina* 6 (1995): 15-26; Esther Menn, *Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis: Studies in Literary Form and Hermeneutics* (Leiden: Brill 1997); M. Petit, "Exploitations non bibliques des thèmes de Tamar et de Genèse 38:

av, Rut och Batseba kvinnor som handlade på ett sätt som var avgörande för Guds syfte med sitt utvalda folk. Men dessa fyra handlade också på ett sätt som var uppenbart chockerande för den tidens sexualmoral (eller sannerligen, vilken tid som helst!). Tamar, Rut och Batseba blev gravida och bar söner som var avgörande länkar i Messias släktavla; och var och en av dem gjorde så på ett sexuellt avvikande sätt. Vad beträffar Rachav så var hon en prostituerad som hjälpte hebréerna till seger i slaget om Jeriko. Att dessa kvinnor och Maria tas med som enda namngivna kvinnor i släktavlan i Matteus är häpnadsväckande. Ska Maria klassificeras med de andra fyra, som en äktenskapsbryterska bland äktenskapsbryterskor (eller en promiskuös kvinna bland skökor)? Säkert inte!

Men hur ska vi förstå detta? Hur ska vi rätt förstå närvaron av dessa kvinnor i Matteus inledningskapitel, och deras relation till Maria? Hur ska vi kunna förklara läsningen ur lektionariet om Josefs tvivel? I hymnerna kopierar inte Efraim bibelläsningarna eller utlägger dem för att förklara dem – något han inte kan i denna litterära form. Istället sjunger han, eller hans kör, versrader med kortfattade livfulla bilder knutna till varje namn: varje berättelse så att säga i ett nötskal. Tamar stal från Juda, Rut låg med Boas, Rachav fängslade, och vilseledde därmed männen i Jeriko: varje namn har ett nyckelverb knutet till sig med vilket Efraim utvecklar bildspråket på andra ställen. För var och en av dess kvinnor anspelar han på bilder av stöld, bedrägeri, snaror och jakt, samtidigt som han talar om den fullkomliga tro med vilken de agerade. Var och en av kvinnorna beskrivs som tvingade till sexuella förseelser på grund av en helig törst, en gudomlig åtrå och en helig djärvhet.

Efraim, en paradoxens mästare, för samman den tygellösa erotikens språk med den rena fromhetens (och använder det asketiska livets särskilda uttryck när han talar om renhet). Omöjliga motsägelser kolliderar i en kaskad av sånger. I denna "paradoxens retorik" *par excellence*,²⁶ gläder sig Efraim åt att förklara var och en av dessa kvinnor helt och fullt oskyldig "under just denna natt" vid julvigilian: var och en av dem har följt Guds lockande rop, trots det anstötliga i deras handlingar. I den händelse som kröner allt, Jesu födelse, visar sig var och en av dem inte vara vad "världen" hade trott – en skamlös äktenskapsbryterska, en intrigerande lättfärdig kvinna, en manipulativ sköka. Snarare, ju mer skandalösa deras handlingar hade framstått, desto större visade sig deras kärlek till Gud vara.

Efraim sjunger:

Philon d'Alexandrie: *textes et traditions juives jusqu'aux Talmudim*", i *Alexandrina. Mélanges offerts à Claude Mondésert S.J.* (Paris: Cerf 1987), 77-115.

²⁶ Jag har lånat termen "paradoxens retorik" (*rhetoric of paradox*) från Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse* (Berkeley: University of California Press 1991), ssk. 155-188. För den närliggande idén om en "spegelvändningens retorik" (*rhetoric of inversion*), också mycket påtaglig i hymnerna, se Lynda Coon, *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1997), ssk. 1-51.

Tamars äktenskapsbrott var kyskt,
 på grund av Dig (O Herre).
Efter dig törstade hon,
 O Rena Källa ...
... för Din skull var hon änka.

Hon åtrådde Dig, efteraktade Dig, och till och med
 blev en sköka för Din skull.
Efter Dig längtade hon, Dig bevarade hon [i sitt minne], och hon blev
 en kysk kvinna.

(9:10-11; övers. efter McVey, s. 126)

Eller för Rut:

Rut låg med en man på golvet vid tröskplatsen
för Din skull. Hon lär djärvhet
åt alla botgörare. Hennes öron föraktade
alla [andra] röster för Din rösts skull.

(9:14; övers. efter McVey, s. 127)

Snarare än dåraktiga var deras handlingar profetiska, genom att de möjliggjorde att det unika ögonblick kunde komma till stånd, som innebar Guds inkarnation. Å ena sidan förklarar Efraim att deras handlingar varit berättigade, och att de därmed blivit försonade genom Kristus: "Genom Dig har ärbara kvinnor gjort sig själva värda förakt,/ [Du] Den som gör alla kyska." (9:13; s. 127) Å andra sidan framställer han dem som heliga dårar vilkas uppenbara dårskap visar sig vara en oöverträffad helighet. Samtidigt blir allt, genom hans poetiska konstgrepp, till förebilder för julens verkliga uppenbarelse: en jungfru föder ett barn; ett nyfött barn är evig Gud; i grottans armod tronar den Allsmäktige. Kvinnorna i Matteus släkttavla visar sig vara förebild för en dold helighet i en förbluffande hög utsträckning.

Inte heller Efraim slutar sin storhet i fråga om paradoxer där, för vad uppenbarar då dessa lättfärdiga kvinnor när det gäller den sista kvinnan i Matteus lista, jungfru Maria själv? Och hur är det med de kvinnor som sjunger till deras ära i själva vigiliagudstjänsten? Åter och åter frikänner dessa heliga, men anstötliga, förebilder både Maria i det bibliska förflutna och de vigda kvinnorna i församlingens nu. Maria sjunger: "För Tamar frikändes av Juda, hur mycket mer kommer inte jag att frikännas av Dig (O Herre)" (15:8; s. 146f). Och vad beträffar Evas döttrar – kvinnorna i församlingen, kvinnorna i kören:

O folk lovsjung högtiden, den förstfödda av alla högtider!
...
Sjung, o kyrka, med en röst! Himmel och jord [sjung] i tystnad!
Sjung och bekänn det barn som friköpt oss alla.
...
Låt kyska kvinnor lovprisa denna rena Maria.
Genom deras moder Eva var deras vanära stor,
Se i Maria, deras syster, blev deras triumf än större.
Välsignad är han som lyste fram i dem!

(*Julhymnerna* 18:1, G9, N23; s. 179, 181, 183)

Att de anstötliga heliga kvinnorna i Matteus släkttavla nämns vid namn leder Efraim till att även ta upp andra kvinnor som var en del av Jesu härkomst: de "rättfärdiga mödrarna" i Gamla testamentet, hustrur eller konubiner till patriarkerna, som också var en del av Jesu släktlinje. I de olika hymnerna finner vi således referenser till Eva, Sara, Hagar, Raket, Rebecka, Lea, Silpa, Bilha, Sippora, Hanna, Sauls dotter; och från Nya testamentet, Elisabet (Johannes döparens mor) och Hanna, profetissan.²⁷ Högtiden ger Efraim anledning att utbrista i en helig berättelse som i sina mänskliga släktlinjer och i sin historia uppenbarar Jesu fulla mänsklighet. Dessa hymner har ett tydligt undervisande syfte, att leda församlingen till att förstå den övergripande strukturen i den bibliska berättelsen som helhet. De tolkar genom biblisk exeges samtidigt som de gör tydligt, genom att gå på gång nöta in det, vilka bibelpassager som är nödvändiga för en rätt förståelse av inkarnationen som ett handlande som uppenbaras i Jesu födelse och sedan vid Jordan; genom att föra samman och lägga ut för deltagarna, de texter som utgjorde de viktigaste läsningarna i lektionariet för jultiden.

Hur ger Efraim röst åt Maria, Jesu moder, i denna vidare ram av bibliskt minne? I stor utsträckning är dessa hymner formade för hennes röst; Efraim verkar själv ha kallat den ursprungliga samlingen av dessa hymner för "vaggvisor".²⁸

Efraim framställer inte bara Maria som den som liturgin och gudstjänsten riktar sin uppmärksamhet på, utan även som någon som har del i det vidare syfte som hymnerna bidrar till: syftet som handlar om gemensam tillbedjan.²⁹ Efraim placerar henne på samma gång i och utanför tiden: hon talar från den bibliska världen i det förgångna, och ändå som om hon var närvarande bland de troende i församlingen i kyrkan. Det är intressant att Efraim i sina homilior inte låter Maria delta aktivt i en dialog med andra bibliska karaktärer (jämför dialoghymnerna, där hon samtalar och diskuterar med ärkeängeln Gabriel, sin make Josef, de vise männen, och med trädgårdsmästaren vid graven, som visar sig var hennes uppståndne son).³⁰ Istället framställer han henne som en sångare vars röst (sjungen av kvinnokören) är en del av församlingens röst när den höjer lovsånger till Gud. Oftast riktar Efraim Marias sång till Kristus, hennes nyfödde son:

Även om du är den Endes son, skall jag i fortsättningen kalla Dig
son till många, ty en myriad av namn
räcker inte åt Dig, du som är Guds son
och Människosonen och Josefs son
och Davids son och Marias herre.

(Julhymn 6.1-2)

²⁷ Särskilt i *Julhymnerna* 8, 10, 13 och 20.

²⁸ McVey, *Ephrem*, 29-30.

²⁹ Se S. A. Harvey, "Spoken Words, Voiced Silence: Biblical Women in Syriac Tradition", *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001): 105-31; och eadem, "Women's Service in Ancient Syriac Christianity", *Mutter, Nonne, Diakonin: Frauenbilder im Recht der Ostkirchen*, utg. Eva Synek, *Kanon* 16 (Egling 2000): 226-241.

³⁰ Harvey, "On Mary's Voice"; eadem, "Spoken Words, Voiced Silence".

Med bävan och med myndighet i ett och samma ögonblick sjunger Maria till sin son med ord som skickar hennes röst tvärsöver ett vidsträckt fält av den bibliska historien. Alltifrån Evas tragiska tystnad vid syndafallet till Marias sång påminner Efraim församlingen om att kvinnors ord har vävt själva väven i Guds frälsningsplan. Han erinrar om att kvinnor har ropat på sin Herre med sånger och vaggvisor, med tårar, löften, med böner med och utan ord, som fördunklade förebilder för den upphöjda roll som väntade på Marias ja. Sara sjöng vaggvisor för Isak; Rakel bönföll sin make; Hanna bad med bittra tårar om ett barn; Rebecka och Elisabet gav sina löften under många år av barnlöshet (*Julhymn* 8.13-15). Lea, Rakel, Silpa, och Bilha sjöng sina vaggvisor med "vyssjande ord" (*Julhymn* 10.1); Hebréernas döttrar sjöng Jeremias klagovisor när de stämde upp bibliska vaggvisor (*Julhymn* 13.1). Med än större tro än dessa kvinnor, förmanar Efraim, började Maria med tystnad:

Välsignad är Maria, som utan löften
och utan böner, som jungfru
blev havande och födde alltings Herre.

(*Julhymn* 8.16).

Ur hennes fulländnings tystnad ljöd sedan en sång olik alla sånger som tidigare sjungits:

Vem sjunger en vaggvisa för barnet ur hennes sköte
Som Maria [gjorde]? Vem vågar
kalla hennes son, Faderns son,
skaparens Son?³¹

Maria sjunger till sitt barn, han som vid födseln själv var ett tyst barn. Men undret är att när Gud tystas i inkarnationen, som ett nyfött barn, ges talet åt hans mor, den som varit tyst och som nu föder fram inte bara en son, utan också nya ord. I Efraims hymner sjunger Maria en ny sång:

Med dig skall jag börja, och jag vet
att med dig skall jag sluta. Jag öppnar min mun,
och du fyller den. För dig är jag är jorden
och du den som brukar den. Så i mig din röst,
du som är den som sår dig själv i din moders liv.

...

... Välsignat är barnet
som gjorde sin moder till en lyra för sina toner.
Som lyran följer sin herre,
följer min mun Dig. Låt Din vilja väcka
din moders tunga. Som jag lärt av Dig
ett nytt sätt att bli havande, låt min mun lära av Dig
ett nytt [sätt att] ge liv åt en ny härlighet.

(*Julhymn* 15.1,4-5)

Efraim ger Maria en profetisk röst, en som kungör Guds avsikt i närvaro av Guds folk. I hans hymner är inte hennes röst en undangömd röst som talar i

³¹ *Julhymn* 8. 17; McVey, 122. Jfr. även *Julhymn* 9. 1, 3.

det skyddade hemmets sfär – den sfär man väntar sig för en kvinnas tal. Hennes ord av profetisk sanning ljuder snarare mitt i församlingen. Hennes profetia är inte heller utan tyngd. I Efraims komposition är Maria ung, kvinna, fattig och från en plats utan betydelse (Betlehem): en "utblottad flicka" från "en liten stad" (*Julhymn* 25.12). Härmed riktar Efraim skarp kritik mot klass, kön och andra sociala markörer. När Efraim ger röst åt Maria tonar det sociala sammanhanget utanför kyrkporten fram: de marginaliserade står i centrum och de som saknar röst blir hörda.

Alla kyska döttrar till hebréerna,
och härskarnas jungfruliga döttrar
häpnar inför mig. Tack vare Dig, är en dotter bland de fattiga
betraktad med avund. Tack var Dig, är en dotter bland de svaga
föremål för svartsjuka. Vem gav Dig till mig?
Du son till den rike, som föraktade rika
kvinnors sköte, vad förde dig
till de fattiga? För Josef är utblottad,
Och jag är utfattig.

(*Julhymn* 15.2-3)

Att Maria var en mänsklig mor till en gudomlig son krossar den skenbara stabiliteten i den moraliska ordning som uttrycks i de etablerade sociala mönstren. Segervisst tilltalar hymnografen Efraim Kristusbarnet, "Din moders sköte kastade ordningarna över ända."³² Efraims Maria, i sin tur, accepterar villigt sitt sociala lidande som en kraftgärning, ett verkningsfullt medel för försoning:

Se för din skull är jag hatad,
du som älskar allt. Se, jag är förföljd
för jag blev havande och bar den enda tillflyktsorten
för människorna. Låt Adam jubla
för Du är hans nyckel till Paradiset.

(*Julhymn* 6. 4)

Efraims hymner för Marias röst tvärsöver biblisk historia in i församlingens pågående gudstjänst. Vilken tid och plats är det egentligen som utgör den ram som gör Marias gestalt till en moraliskt ordnad berättelse i dessa hymner?³³ När och var talar hon? I Efraims *Julhymner* överskrids rummets och tidens gränser. Gestalter ur det bibliska förflutna görs plötsligt närvarande och handlar genom personerna i sångarens församling. De änkor och unga jungfrur som hade talat illa om Maria i hennes bibliska tid blir till änkor och jungfrur som nu – som Efraims kör – sjunger till hennes ära.³⁴ Och Mariagestalten, som den förtalade jungfrun, tar gestalt i denna sjungande

³² *Julhymn* 11. 7; McVey, 132. Jämför Luk 1:46-55. Efraim låter Maria framställa frälsningshistorien på samma sätt genom att påminna om de anstötliga kvinnorna i Jesu släkttavla (Matt 1:1-16: Tamar, Rachav, Rut, och Batseba) som kvinnor som kullkastade den sociala ordningen: *Julhymn* 9. 7-14. Se även *Julhymn* 16. 16.

³³ Angående berättelsen som en till sin natur moraliserande form av diskurs, se Hayden White, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", i *On Narrative*, utg. J. T. Mitchell (Chicago: University of Chicago Press 1981), 1-24.

³⁴ *Julhymn* 7. 9-13; 8. 22; 22. N23.

kör i form av de hängivna jungfrur i den kristna gemenskapen som nu förtalas och hånas av det omgivande samhället för deras asociala val av celibat.³⁵ När Marias röst ropar att Kristus ska rädda hennes svärtade rykte, blir kvinnokören själv, som sjunger dessa hymner, föremål för hans gudomliga försvar och skydd. Det finns en glidning i fråga om tid och plats mellan det bibliska förflutna och församlingen i nuet. Detta gör det möjligt för Efraim att basunera ut den invigda jungfrulighetens värd mitt i ett socialt sammanhang, i mitten på 300-talet, som verkligen brottades med att anpassa sig till konsekvenserna av detta.³⁶ Efraims Maria var en gestalt som förkroppsligade en drastisk utmaning för den sociala ordningen.³⁷ Den socio-politiska kritik som bilden av henne väckte övergick även, i dessa hymner, till att gälla livet i hymnografens samtida kristna gemenskap.

Välsignad är kvinnan i vars hjärta
och sinne du är. Hon är Kungens fästning
för Dig, Kungens Son, och det Allra Heligaste
för Dig, Överstepräst. Hon bär varken på den vända
eller det arbete som ett hushåll och en man innebär.

...

O kyska kvinna, vänta ivrigt på min älskade
så att Han kan bo i dig, och orena kvinnor, även ni,
så att Han kan göra er rena; och kyrkor, även ni,
så att han kan smycka er. Han är Skaparens Son
som kom för att upprätta hela skapelsen.

(*Julhymn 17. 4, 7*)

Efraims Julhymner framställs utan någon angiven historisk berättelse som ram, men förutsätter de bekanta berättelserna från evangeliernas redogörelser för Jesu födelse. De följer dock inte dessa, snarare placerar de Marias tal på oidentifierbara tidpunkter i den vidare berättelsen. Deras innehåll bidrar inte till att fylla igen luckorna i evangelierna. Istället strävar dessa verser efter att väva samman Gamla och Nya testamentet, biblisk tid med historisk tid, genom att tillhandhålla en exeges som placerar Jesu födelse och dess karaktärer typologiskt i den bibliska berättelsen som helhet. Det handlar om bibliskt minne, inte bibelförklaring; det är inte särskilda passager som Efraim belyser, även om han för samman många bibeltexter. Marias röst väver samman, tillsammans med Efraims egen röst, en förståelse av den bibliska berättelsen som en framväxt av kristen historia. Marias röst är

³⁵ *Julhymn 12. 4-11; 14. 11-19; 16. 12-13; 17. 4-11.*

³⁶ Peter Brown visar detta särskilt väl i sin essä, "The Notion of Virginité in the Early Church", i *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, ed. Bernard McGinn, John Meyendorff, och Jean Leclercq (New York: Crossroad 1985), 427-443.

³⁷ Det är tydligt att den utmaning som Marias gestalt väcker syftade till att inbegripa den sociala ordningen i sin helhet. I *Julhymn 17* bärs Maria på gudomliga vingar i en himmelsk uppstigning. Från ovan ser hon en ny ordning där slav och fri, man och kvinna kommer att kunna uppnå fullkomlig frihet för att hänge sig åt Kristus; på samma sätt kommer sjuka att återfå sin hälsa, leprasjuka att bli friska.

således en undervisande röst, som lär de troende rätt lära.³⁸ Hon blir själv ett medel för gudomlig uppenbarelse eftersom till henne och i henne och genom henne har Kristus gjort sin dolda sanning helt och fullt känd (*Julhymn* 16. 3-7; 17. 1).

³⁸ Just det som betonas som kvinnokörens roll i de viktigaste källorna, särskilt Jakob av Sarugs "Homily on Saint Ephrem" och den anonyma *Vita Ephraemi* från 500-talet. Jakobs homilia är utgiven med engelsk översättning av Joseph P. Amar i *PO* 47 (1995): 5-76; idem. *The Syriac "Vita" Tradition of Ephrem the Syrian* (Ann Arbor: University Microfilms 1988).

BIBLISKA KVINNOR SOM BILDER AV KYRKAN *

Susan Ashbrook Harvey

En annan typ av syrisk liturgisk poesi än den som blivit känd genom den syriska teologins fader, Efraim Syriern, förekommer i homilior på vers av Jakob av Sarug. Jakob levde under senare hälften av 400-talet och 500-talets början och dog år 521. Vi vet väldigt lite om honom. I ung ålder utbildade han sig troligen vid den persiska skolan i Edessa, där han blev en del av den antiokenska exegetiska traditionen, även om han efter avslutad utbildning tycks ha gjort uppror mot företrädarna för denna tradition. Under större delen av sin karriär arbetade Jakob som landsbygdsbiskop (*chorepískopos*), vilket innebar att han under vandringar på den syriska landsbygden predikade i kyrkor och kloster. År 519, två år före sin död, blev Jakob vigd till biskop av Batna i trakten av Sarug. Hundratals predikningar på vers, så kallade vers-homilior (*mimre*), av Jakob av Sarug har bevarats till eftervärlden. Medan Efraim Syriern ofta kallas för "Den heliga Andens harpa" kallas Jakob i den väst-syriska traditionen för "Den heliga Andens flöjt".

Ett stort antal av Jakobs bevarade *mimre* ägnas åt att presentera och tolka bibeltexter genom att återberätta de bibliska berättelserna i dramatisk form. Dessa *mimre* visar ofta upp den främsta sidan av Jakobs konstnärskap. I rytmiska verspar på 7+7 eller 12+12 brukade Jakob på ett överdådigt sätt återge en biblisk händelse och samtidigt i framställningen inflika praktfulla böner riktade till Gud eller Kristus. Även om Jakob var en mindre sprudlande poet än Efraim var han inte desto mindre sällsynt skicklig och känslig. Med graciöst utformade versrader öste han ur äldre syriska bibeltolkningstraditioner samtidigt som han återgav dem i en mer fulländad form än tidigare.

På syriska återfinns en rik exegetisk litteratur i olika genrer: prosakommentarer, hymner, homilior och till och med hagiografiska verk.¹ Denna litteratur är djupt intertextuell till sin karaktär, och i Jakobs homilior kan man se en sammanflätning av de olika exegetiska och hermeneutiska traditioner som föregick honom. Jakobs konstnärskap ligger i hans förmåga att förmedla traditioner med häpnadsväckande elegant poesi. Hans porträtt av

* Fördrag vid symposiet "Stories and images – The Bible in the Early Church: Antioch & Syria", anordnat av CPL, Lund den 24-25 september 2007. Översättare: Kristina Alveteg och Samuel Rubenson.

¹ T. ex. Lucas Van Rompay, "The Christian Syriac Tradition of Interpretation", i *Hebrew Bible/Old Testament: the History of its Interpretation* Vol. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Part 1: *Antiquity*, red. Magne Sæbø (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht 1996), 612-641.

bibliska kvinnor är anmärkningsvärt kraftfulla: kanske uppvisar dessa porträtt det mest originella med Jakobs författarskap.

På ett sätt som utmärker syriska liturgiska poeter använde Jakob återkommande fiktivt tal för bibliska gestalter.² Avsikten var att framställa en biblisk person som stark eller auktoritativ. Jakob gestaltade bibliska personer i dialog med varandra, eller genom tänkta inre monologer, antingen genom hypotetiskt tal: "om X hade talat skulle han ha sagt ungefär så här" eller genom att följa bibeltextens dialogiska modell. När det gäller bibliska kvinnor innebar denna metod att kvinnornas tal tillskrevs en större betydelse än vad de bibliska berättelserna angav. Men den formella sidan av en *mimra* som liturgisk homilia innebar särskilda retoriska begränsningar för ett sådant utbroderande av den heliga texten. Det bibliska avsnittet i fråga var känt för församlingen genom den version av bibeltexten som förekom i gudstjänstens läsningar, där det aktuella bibelavsnittet lästes som del av en serie texter, vilken i och av sig själv skulle hjälpa lyssnaren förstå varje enskilt avsnitt. En *mimra* framfördes i syfte att utlägga gudstjänstens läsningar oavsett om det gällde första delen av den eukaristiska liturgin (Ordets gudstjänst) eller om det handlade om en vigilia, som i sin tur innefattade en rad läsningar, både bibliska och homiletiska.³ Även när Jakob lät en homilia rikta sig mot en särskild biblisk händelse lyftes denna ur hela den serie läsningar som var angivna för gudstjänsten. Berättelsens skriftliga kontext utgjordes inte av den bibliska bok ur vilken berättelsen ursprungligen var tagen utan snarare av lektionariets sätt att gruppera avsnitt tvärs över en variation av biblisk litteratur.⁴ Dessutom

² Se i synnerhet den kommande artikeln av Sebastian Brock, "Dramatic Narrative Poems on Biblical Topics in Syriac", *Studia Patristica* (Leuven: Peeters 2009). Jfr även Susan Ashbrook Harvey, "Spoken Words, Voiced Silence: Biblical Women in Syriac Tradition", *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001): 105-131, och "On Mary's Voice: Gendered Words in Syriac Marian Tradition", i *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography*, red. Dale Martin och Patricia Cox Miller (Durham: Duke University Press 2005), 63-86.

³ För den syriska liturgins och tidegårdens utveckling, se t. ex. Juan Mateos, *Lelya-Sapra: Essai d'interprétation des matines chaldeennes*, *Orientalia Christiana Analecta* 156 (Rom: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1959), och *La célébration de la parole dans la liturgie Byzantine*, *Orientalia Christiana Analecta* 191 (Rom, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1971); Paul Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press 1982), 72-110; Robert Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West: the Origins of the Divine Office and its Meaning for Today* (Collegeville: Liturgical Press 1986), särskilt 225-248. En användbar bibliografi finns i C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold och P. Bradshaw, *The Study of Liturgy*, rev. utg. (New York: Oxford University Press/ London: SPCK 1992), särskilt i P. Cobb, "The Liturgy of the Word in the Early Church", 219-229 och E. J. Yarnold, "The Liturgy of the Faithful in the Fourth and Early Fifth Century", 230-244. Nu finns även Daniel Sheerin, "Eucharistic Liturgy", i *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, red. Susan Ashbrook Harvey och D. G. Hunter (Oxford: Oxford University Press 2008). Seden att läsa stora predikanter homilior vid vigilier var väl etablerad redan före Jakob av Sarugs tid, och Jakobs homilior hörde till dem som brukades långt efter författarens död. Seden fortsätter idag, jfr Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences*, övers. Matti Moosa, 2 utg. (Piscataway: Gorgias 2003), 77.

⁴ För det syriska lektionariet, se F. C. Burkitt, "The Early Syriac Lectionary System", *Proceedings of the British Academy* 10 (1923): 301-339; och den viktiga studien av Sebastian Brock, "The Use of the Syriac Versions in the Liturgy", i *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy: Papers read at the Third Peshitta Symposium*, red. Baster Haar Romeny (Leiden: Brill 2006), 3-25.

innehöll Jakobs homilior omfattande berättande avsnitt för att rama in talen.

Men Jakob inte bara broderade ut den berättelse som han hade till hands genom utsmyckningar av bibeltexten, utan lade till direkta kommentarer till församlingen – ibland presenterade som om de vore riktade till de bibliska figurerna själva – vilket gav Jakob möjlighet att välja tonfall för och karaktär på de ord den bibliska gestalten använde. I fråga om de bibliska kvinnorna försåg Jakob dem ibland med tal av ovanlig djärvhet eller auktoritet i jämförelse med de förväntade sociala normerna i det senantika samhället. Men samtidigt påverkades lyssnarna och sättet budskapet mottogs i församlingens av hur det förmedlades. Reciterad av en (manlig) predikant, inbäddad i *mimrans* poetiskt utformade berättelse med sitt tolkande ramverk, och insatt i gudstjänstens bredare liturgiska struktur, var ett sådant tal inte fristående.

När man beaktar Jakobs homilior är det viktigt att ha detta performativa sammanhang för ögonen. De bibliska textavsnitt med vilka den givna berättelsen skulle associeras genom lektionariets läsningar, var avgörande för vilken betydelse Jakobs berättelser kom att få. Det sammanhang liturgin utgjorde i sig var ett annat; så även platsen i kyrkoårets liturgiska kalender. Som en mästare i sitt hantverk arbetade Jakob kunnigt med alla dessa element när han vävde sina homilior.

Jakobs *mimre* var som andra homilior från denna tid utformade som redskap för biblisk undervisning. Deras syfte var att undervisa om Bibelns innehåll liksom om den rätta tolkningen av det. I en tid när få hade eller ens kunde ha ägt en bibel utgjorde gudstjänsten platsen där de flesta tillägnade sig sin bibelkunskap. Läsningar ur Bibeln, hymnografins bildspråk, den ikonografiska utsmyckningen av kyrkobyggnaden, gudstjänstordningen och predikantens förklaring av läsningarna bidrog alla till att ingjuta denna kunskap. Alltså var det sällan som bibeltexten *i sig* studerades eller ens lästes av de flesta kristna. Istället odlade en predikant som Jakob fram en slags "bibliskt minne" genom vilket folket tillägnade sig Bibeln som de kristnas berättelse om frälsning inom ramen för klart definierade rituella gränsdragningar.

Jakobs dramatiska berättelser är starkt stiliserade. De bibliska karaktärerna skildras ofta med hjälp av olika stereotyper, som karikatyrer eller standardfigurer; andra gånger utgör de personifikationerna av roller eller positioner. Den rena jungfrun, den förföriska syndaren, den rättfärdiga hustrun, den rika änkan, den botfärdiga skökan: alla dessa var bekanta typer som Jakob använde för att ge uttryck för de bibliska berättelsernas personer.⁵ Denna användning av typer för berättande uteslöt inte kraftfull konstnärlighet från Jakobs sida. Tragiska element av rädsla, fruktan, skräck, igenkännande och rening (*katharsis*) förekom; humor, slughet och lekfullhet kunde prägla ett dialogiskt utbyte. Men det liturgiska sammanhanget garanterade att de som symboler – "konventionella typer" eller "mytiska figurer" – framställda bibliska personerna fungerade som

⁵ Jämför detta med den parallella utvecklingen av helgonberättelser om heliga kvinnor i östkyrkan: Lynda Coon, *Sacred Fictions: holy women and hagiography in late antiquity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1997); Stavroula Constantinou, *Female Corporeal Performances: reading the body in Byzantine passions and lives of holy women* (Uppsala: Uppsala Universitet 2005).

exegetiska redskap, genom vilka biblisk undervisning ägde rum.

I följande avsnitt argumenterar jag för att Jakob i sin exeGES använde bibliska kvinnor som bilder av Kyrkan, och att dessa bilder tjänade grundläggande kyrkliga syften. Jakobs homilia om Jeftas dotter utgör en ingång till ämnet. Dessutom visar denna text beröringspunkter med Jakobs övriga homilior, särskilt de som behandlar Tamar, Judas svärdotter och synderskan, hon som tvättade Kristi fötter med sina tårar och som smorde honom med fin olja. Genom att ta hänsyn till dessa samband kan jag visa på olika sidor av Jakobs poetiska teknik, och reflektera över bibliska kvinnors funktion i hans exegetiska metod.

Jakob predikade ofta i kloster eller för asketiska gemenskaper, en uppgift forskare sluter sig till från det klart monastiska innehållet i många av Jakobs poetiska predikningar. Men innehållet i Jakobs predikningar passar i regel bättre för en församling, som inkluderar både munkar och lekfolk, och till och med en samhällelig kontext. I sin egenskap av vandrande präst hade Jakob tillfälle att predika i både församlingskyrkor och klosterkyrkor. Senantika kyrkorättsliga dokument på syriska, liksom hagiografiska texter, hymner och vers-homilior, visar alla på gudstjänsten som ett sammanhang där lekfolk, munkar och präster regelbundet möttes och tog del såväl i församlings- som i klostergemenskaper. Det betyder att lekfolket återkommande var gudstjänstdeltagare i monastiska sammanhang, och att munkar regelbundet var gudstjänstdeltagare i församlingskyrkor, vare sig det gällde byar eller städer.⁶ Att anstränga sig för att identifiera Jakobs publik som monastisk eller världslig missar därför på sätt och vis målet. När det gäller de homilior jag avser behandla här, argumenterar jag för att den avsedda publiken är hela den samlade kropp som utgör kyrkan.

Det är värt att göra en paus för att erinra oss hur Jakob frammanar bilden av den syriska kyrkans gudstjänstliv, så att vi har det större sammanhang i åtanke som ligger till grund för hans poetiska homilior:

Röster på röster trängs runt [Kristus] på alla sidor,
talet från skarorna och församlingarna som omger honom,
rösterna från folken som klappar i händerna för att prisa honom,
rösterna från jungfrurna, ordnade i körer för att ge glädjen ljud,
rösterna från kyrkorna som med sina harpor sjunger lovsång,
rösterna från klostren som till honom upphöjer sina Halleluja,
rösterna från prästerna som med sina händers rörelser konsekrerar honom,
rösterna från helgonen som välsignar honom överallt,
rösterna från männen som prisar honom med sina tungor,
rösterna från kvinnorna som upphöjer honom med sina hymner,
rösterna från barnen som inför honom upprepar [...],
rösterna från lärarna som smyckar honom med sin kunskap.
Till Faderns ära väcker Sonen hela skapelsen.
Anathema över var och en som inte älskar Guds Son!⁷

⁶ Se Susan Ashbrook Harvey, "Praying Bodies, Bodies at Prayer: Ritual Relations in Early Syriac Christianity", i *Prayer and Spirituality in the Early Church*, Vol. 4: *The Spiritual Life*, red. Pauline Allen, Lawrence Cross & Wendy Mayer (Sydney: St. Paul's 2006), 149-167.

⁷ Jacob of Sarug, *Homilies Against the Jews*, 7. 529-42, utg. och övers. Micheline Albert, *Jacques de Saroug, Homélie contre les Juifs*, PO 38 (1976), 216-217.

Jakob om Jeftas dotter

Den bibliska berättelsen om Jeftas dotter har plågat och förfärat sina läsare, både judar och kristna, från de tidigaste kommentatorerna fram till våra dagar.⁸ Så som den återges i Domarboken 11 är det en kort och chockerande historia. Jefta var en av domarna som ledde hebréerna före kungatiden. Som oäkta son till en prostituerad beskrivs Jefta som en fräck men mäktig krigare som trots sitt ringa ursprung blev kallad av israeliterna att leda deras strider mot ammoniterna. Under krigsförberedelser idkar Jefta byteshandel med Gud: om Herren garanterar honom seger över ammoniterna lovar Jefta att som brännoffer offra den första person som kommer ut från hans hem för att möta honom när han återvänder. Tragedin slår till när denna person visar sig vara Jeftas unga dotter, hans enda barn, som hade kommit ut för att hälsa honom och fira hans seger med dans och cymbaler. Jefta tar av sig sin rustning i sorg, men dottern insisterar på att han skall hålla sitt löfte. Det enda hon ber om är att han skall ge henne två månader uppe i bergen, så att hon tillsammans med sina vänner kan få sörja sin jungfrulighet. Efter sin vistelse i bergen återvänder den namnlösa dottern frivilligt till sin far, "och han gjorde då med henne i enlighet med sitt löfte" (Dom 11:39).

Det raseri denna berättelse väckte hos de senantika läsarna var inte mindre än de inflammerade känslor den har väckt hos moderna feminister.⁹ Berättelsen jämfördes återkommande med den om Abraham och Isak i Första Moseboken 22, med den uppenbara skillnaden att Isak skonades genom att Herren såg till att en bagge offerades i hans ställe.¹⁰ Både patristiska och rabbinska författare ansåg att problemet med historien i Domarboken 11 var Jefta själv. Jeftas löfte avfärdades nästan beständigt som fräckt, korkat, och till och med som en förolämpning mot Gud. Det faktum att berättelsen antyder att Herren accepterade Jeftas offer var inte alls ett tecken på att Gud tog emot människooffer. Snarare antog senantika författare att när Herren accepterade dotterns död var det först och främst för att straffa Jefta för att ha lovat något så dumt.¹¹ Däremot blev Jeftas

⁸ Litteraturen om Jeftas dotter, både den bibliska berättelsen själv och dess efterföljande historia, är mycket omfattande. I det som följer citerar jag bara några exempel ur särskilt viktig eller färsk forskning. Jag är tacksam för Ophir Meunz-Manors hjälp både vad gäller referenser och diskussioner om olika problem.

⁹ Bland feministiska forskare har kanske de följande varit de mest inflytelserika: Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress 1984), kap. 4, "The Daughter of Jephthah: an Inhuman Sacrifice", 93-116; Meike Bal, *Anti-Covenant. Counter Reading Women's Lives in the Hebrew Bible* (Sheffield: Almond 1989), "Between Altar and Wondering Rock: Toward a Feminist Philology", 211-231; och Esther Fuchs, "Marginalization, Ambiguity, Silencing: the Story of Jephthah's Daughter", i *A Feminist Companion to Judges*, red. A. Brenner (Sheffield: Sheffield Academic Press 1993), 116-130.

¹⁰ T. ex. Tal Ilan, "Gender Difference and the Rabbis: Bat Yiftah as Human Sacrifice", i *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, red. Karen Finsterbusch, Armin Lange, K. F. Diethard Römheld och Lance Lazar (Leiden: Brill 2007), 175-189; Guy Stroumsa, "Christ's Laughter: Docetic Origins Reconsidered", *Journal of Early Christian Studies* 12 (2004): 267-288.

¹¹ Som hos Efraim, *Commentary on the Diatessaron* 10.3; Hieronymus, *Against Jovinian*, 1.23; Augustinus, *Questions on Judges* 49.1, 2-4, 6-7, Origenes, *Commentary on the Gospel of John*

dotter allmänt beundrad för sin orubbliga trohet mot det löfte som getts till Gud.¹² Även om Jeftas dotter, framför allt i de rabbiniska kommentarerna, garanterades en historia av livlig och värtalig protest (så även i medeltida och tidigmodern kristen litteratur)¹³ förblev ändå dotterns fulländade tro den återkommande motpolen till det samfälliga fördömandet av Jeftas brutala och våldsamma karaktär.¹⁴ Pseudo-Filon gick så långt att han gav Jeftas dotter ett namn, Seilah, i ett försök att behandla flickan med vederbörlig respekt.¹⁵

Den syriska traditionen Jakob av Sarug står i är något annorlunda. Både Afrahat och Efraim Syriern kommenterade berättelsen, om än inte så uttömmande. Afrahat citerar episoden i sin skrift "Om förföljelsen", där han framställer Jefta som en bild för Kristus, som en som var förföljd av sitt eget hushåll men som ändå reste sig upp för att bli folkets ledare.¹⁶ Ännu viktigare, betonar Afrahat, var att Jeftas typologiska koppling till Kristus skulle ses i offrets blodsutgjutelse, eftersom "Jefta gav ett löfte och lyfte upp sin förstfödda dotter som ett offer, och Jesus gav sig själv som ett offer till sin fader för alla människors skull."¹⁷

Efraim riktar sig till Jefta och hans dotter i flera olika verk. I sin kommentar till Diatessaron anför han berättelsen som ett varnande exempel,

6.276-8; Ambrosius, *Duties of the Clergy* 1.50.264, 3.12.78, 81; Johannes Chrysostomos, *Homilies on the Statues* 14.7. De finns samlade på ett praktiskt sätt i Thomas Oden, red., *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament*, vol. 4: *Joshua, Judges, Ruth, 1-2 Samuel*, red. John R. Franke (Downers Grove, IL: InterVarsity 2005), 136-140.

¹² Michael Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity* ARCA 16 (Francis Cairns 1985), 181-189.

¹³ Exempelvis Elisheva Baumgarten, " 'Remember that Glorious Girl': Jephthah's Daughter in Medieval Jewish Culture", *The Jewish Quarterly Review* 97 (2007): 180-209; Cornelis Houtman, "Rewriting a Dramatic Old Testament Story: The Story of Jephthah and His Daughter in Some Examples of Christian Devotional Literature", *Biblical Interpretation* 13 (2005): 167-190; Joshua Berman, "Medieval Monasticism and the Evolution of Jewish Interpretation to the Story of Jephthah's Daughter", *The Jewish Quarterly Review* 95 (2005): 228-256; Deborah W. Rooke, "Sex and Death, or, the Death of Sex: Three Versions of Jephthah's Daughter (Judges 11: 29-40)", i *Biblical Traditions in Transmission: Essays in honour of Michael A. Knibb*, red. Charlotte Hempel och Judith M. Lieu (Leiden: Brill 2006), 249-271.

¹⁴ Michaela Bauks, "The Theological Implications of Child Sacrifice: in and beyond the Biblical Context in Relation to Genesis 22 and Judges 11", i *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, red. Karen Finsterbusch, Armin Lange, K. F. Diethard Römheld och Lance Lazar (Leiden: Brill 2007), 65-86. För ett nytt perspektiv på hur judiska och kristna traditioner kan ha samverkat, se Galit Hasan-Rokem, "Narratives in Dialogue: a Folk Literary Perspective on Interreligious Contacts in the Holy Land in Rabbinic Literature of Late Antiquity", i *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First – Fifteenth Centuries CE* (Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi 1998), 109-129.

¹⁵ Pieter W. Van der Horst, "Deborah and Seila in Ps-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum", i *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity*, red. I. Gruenwald, S. Shaked och G. G. Stroumsa (Tübingen: J.C.B. Mohr 1992), 111-117. För den bredare rabbiniska kontexten, se Tal Ilan, "Biblical Women's Names in the Apocryphal Tradition", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 11 (1993): 3-67.

¹⁶ Afrahat, *Demonstration* 21.12. Översatt från den engelska översättningen i Jacob Neusner, *Aphrahat and Judaism: the Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran* (Leiden: Brill 1971), 97-112, på s. 105.

¹⁷ Övers. Neusner, 105.

som Gud hade tillåtit för att förbjuda offer av människor.¹⁸ I sina "Hymner om Jungfruligheten" visar Efraim upp dottern som förebild för vigda jungfrur, eftersom hon dog frivilligt med "pärlan" av sin bevarade jungfrulighet som tröst.¹⁹ När Efraim ber invigda jungfrur att hålla sina löften till Herren följer han Afrahats exempel genom att föreslå en typologi i vilken Jefta liknas vid Kristus på så sätt att Jefta utgöt sitt eget blod av kärlek till sitt folk. Detta kristologiska förslag utvecklar Efraim vidare i "Hymnerna om Nisibis" 70.7-12. Här talar han om att Jefta är värd beröm för sitt offer, eftersom han när han offrade sin dotter framgångsrikt undertryckte sin mänskliga kärlek och ändå förblev vid sina sinnens fulla bruk(!). Från Efraims synvinkel hölls Jefta uppe av sin tro. Efraim hänvisar till dottern som "duvan" som "genom sin röst gav mod".

Efraim målar upp den drastiska bilden av Jefta som bilden av den gudomliga Kristus: en rättfärdig präst som offrade sitt eget blod precis som Kristus, som är den som offerar och den som offras.²⁰ Denna korta men slående passage lägger grunden för den tolkning som Jakob av Sarug senare kommer att genomföra i minsta detalj när han utvecklar alla dess innebörder med upprörande klarhet.²¹

Jakobs utgångspunkt i homilian om Jefthas dotter är det typologiska bildspråk som direkt följer av den syriska versionen av texten i Domarboken 11, där Jefthas dotter kallas för enfödd (*ihidito*). Denna term används också för Isak i Första Moseboken 22 där Isak kallas Abrahams enfödde, och om Jesus som "Guds enfödde" i Johannesevangeliet 3:16.²² Bruket av termen enfödd var i sig själv tillräckligt för att syrisk biblisk tradition skulle presentera Jefthas dotter som en bild för Kristus. Denna tradition är följdriktigt företrädd i kommentarer från Afrahat och Efraim på 300-talet fram till Dionysios bar Salibi på 1100-talet. Jakob av Sarug förstärker denna typologi med andra uttryck. Till exempel hänvisar Jakob i sin homilia återkommande till kniven med vilken Jefta skulle slakta sin dotter, en detalj som inte nämns i Domarboken 11. Jakob använder termen *skino*, samma ord som den syriska

¹⁸ Efraim, *Commentary on the Diatessaron*, 10.3. Övers. Carmel McCarthy, *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron*, Journal of Semitic Studies Supplement 2 (Oxford: Oxford University Press for the University of Manchester 1993), 166.

¹⁹ Efraim, *Hymns on Virginité* 2.10-11; övers. Kathleen McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns* (New York: Paulist Press 1989), 268-269. Efraim väljer lämpligt nog att här utesluta den bibliska berättelsens betoning av dotterns två månader av sorg över just sin jungfrulighet, i bergen med sina vänner, strax före sin död!

²⁰ *Nisibishymnerna* 70. 7-12, red. Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena II*, CSCO 240/ Scr. Syr. 10 (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO 1963), 114.

²¹ Homilian är utgiven och översatt i Susan A. Harvey and Ophir Münz-Manor, *Jacob of Sarug's Homily on Jephthah's Daughter* (Texts from Christian Late Antiquity 22; Piscataway: Gorgias 2008). Hänvisningarna är till sida och rad.

²² Septuaginta kopplar samman de tre bibelställena med hjälp av ordet *agapetos*, "mest älskade". Se den utmärkta diskussionen i Catherine Brown Tkacz, "Women as types of Christ: Susanna and Jephthah's Daughter," *Gregorianum* 85 (2004): 278-311; med en intressant tillämpning i hennes, "'Here Am I, Lord' – Preaching Jephthah's Daughter as a Type of Christ", *Downside Review* 434 (2006): 21-32. Jag tackar prof. Stephen Ryan för att han diskuterat kopplingen med mig, och för att han uppmärksammat mig på prof. Tkacz arbete.

bibeltexten använder för kniven Abraham tog upp för att offra Isak.²³ Dessutom använder Jakob frasen "hon sträckte ut sin nacke under kniven" – en fras som varken Afrahat eller Efraim använt. Denna fras återfinns inte i Första Moseboken 22, men användes ibland för bindandet av Isak i rabbiniska traditioner och vissa syriska framställningar av den episoden.²⁴

Genom sitt specifika ordval, utan att någonsin direkt nämna bindandet av Isak, framställer Jakob Jeftas dotter som den perfekta kristologiska typen, till och med mer än Isak, för till skillnad från Isak blev Jeftas dotter faktiskt offerad av sin far. I Jakobs tolkning visar denna typologi inte enbart hur vi skall tolka berättelsen om Jefta och hans dotter, utan dessutom på hur vi skall förstå Gud själv inför Jesu korsfästelse.

Från första raden i sin homilia ställer Jakob bilderna av slaktoffer, enskildhet, och banden mellan barn och förälder sida vid sida. Hans inledande bön visar på den typologi som finns till hands: "O offerande Herre, vars slaktoffer gav dina tjänare liv" (306:1). Jakob betonar verkligen att Kristus är "Den enfödde (*ihidoyo*), till vilken de enfödda offras" (306:3), en allusion som inkluderar både Första Moseboken 22 och Domarboken 11. Än tydligare blir det när han genom ett direkt tilltal till Kristus förkunnar: "Din symbol är offret av det enda barnet genom faderns hand." (307:5) Användningen här av ordet för "symbol", leder över i en längre diskussion kring typologi och offrets historia i vilken olika syriska uttryck används återkommande och synonymt för att hålla samman bibliska bilder för blodoffer, jungfrulighet, Jeftas dotter och Kristi död. I själva verket står avsnittet som en parallell till vad Jakob har sagt i en homila tillägnad Abraham och offerandet av Isak.²⁵ Genom en kaskad av typologiska associationer har Jakob på så sätt förberett oss för höjdpunkten: Jefta liknas vid Gud, en fader vars kärlek till sitt barn brinner glödande, men som ändå offerar samma barn i kärlek, för alla människors skull (307:9-10, 308:18-19).

Jakobs tydligaste bidrag till tolkningen av Domarboken 11 utgörs faktiskt inte av hans framställning av dottern, utan snarare av hans avbildande av Jefta. Efraim hade röjt vägen i *Hymnerna om Nisibis* 70, genom att kalla Jefta en präst vars offerhandling skedde i tro. Detta bildspråk återfinns även i en

²³ Intressant nog använder Efraim inte ordet *skino* i *Nisibishymnerna* 70, utan ordet *saipho*, svärd. Afrahat använder i enlighet med Dom 11 inget av orden, eftersom bibeltexten inte specificerar hur dottern dödades.

²⁴ T. ex. Sebastian Brock, "Two Syriac Verse Homilies on the Binding of Isaac", *Le Muséon* 99 (1986): 61-129, Anonymous Memra 2:35, där samma ord används. För överlappningar mellan syriska och judiska traditioner, se särskilt Sebastian P. Brock, "Genesis 22 in Syriac Tradition", i *Mélanges Dominique Barthélemy: études bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire*, red. P. Casetti, O. Keel, & A. Schenker, *Orbis Biblicus et Orientalis* 38 (Fribourg: Éditions universitaires/ Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981), 2-20. För en bredare översikt, se t. ex. Edward Kessler, *Bound by the Bible: Jews, Christians, and the Sacrifice of Isaac* (Cambridge: Cambridge University Press 2004); Gedaliahu Stroumsa, "Herméneutique Biblique et Identité: l'exemple d'Isaac", *Revue Biblique* 99 (1992): 529-543.

²⁵ Se den strålande analysen av denna terminology i Richard McCarron, "An Epiphany of Mystical Symbols: Jacob of Sarug's *Mimra* 109 on Abraham and his types", *Hugoye* 1.1 (1998), <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol1No1/MysSymJSarug.html#s03>. Se även Johns Abraham Konat, "Typological Terminology of Jacob of Serug", *The Harp* 18 (2005): 289-296.

senantik mosaik i S:ta Katarinas kloster på berget Sinai, och senare i S:t Antonios kloster vid Röda Havet i Egypten.²⁶ Jakob utvidgar och utsträcker denna bild till att bli det motiv som inramar hela hans homilia. I Jakobs framställning är Jefta redan från början ett mönster för tro, vars handlande genomgående är riktigt och modigt, eftersom han alltid handlar i tro.

Från Jakobs tolkning är varje hänvisning till Jeftas egen opassande bakgrund som oäkta barn till en prostituerad avlägsnad, liksom varje antydning att Jefta skulle vara en hänsynslös, fräck och oförsämd krigare, så som bibeltexten skildrade honom. Istället är Jefta hos Jakob en "trons kämpe" (309:7), en atlet som brottades med sig själv och med sin kärlek till Gud segrade över sin kärlek till dottern (309:15-16). Med ett ord rikt på betydelse i syrisk asketisk tradition kallar Jakob Jefta för "den som urskiljer" (310:15), den som i klarhet och vishet vet vad Herren önskar. Jakob hävdar i själva verket att hela kriget mellan ammoniterna och hebréerna ägde rum för att ge en anledning till Jeftas löfte och offer (310:5). Gud sökte ett sätt att i mänsklig historia och erfarenhet fullkomligt förebåda Jesu korsfästelse, den som skulle innebära världens frälsning. I Jeftas älskade och enda dotter, offrad för det hebreiska folkets skull, för att Jefta skulle kunna leda dem mot seger över ammoniterna, fann Jakob den perfekta förebilden.

Det är i denna ram som Jakob sätter den avgörande händelsen, Jeftas löfte – just den detalj i berättelsen som nästan undantagslöst fördömts av antika bibeltolkare – både judiska och kristna. I Jakobs homilia är Jeftas löfte en handling i sann tro och valet av Jeftas dotter som löftets uppfyllelse är ett mått på hennes oöverträffade värdighet i Guds ögon. Jefta riktar en längre vädjan till Herren, där han ber om seger och i gengäld lovar att offra till Herren vem som än Herren själv väljer åt sig. Löftet ges med ord som lägger hela ansvaret hos Gud:

Jag vet inte vem du önskar att jag skall offra.
Välj själv ett offer, jag skonar det inte även om det är en älskad.
Välj åt dig vem som än är den rätte, är vacker, utsökt och älskad.
Vem du än väljer kommer jag att offra utan tvekan.
Vem du än väljer av alla som är mina ger jag till dig...
... löftet kommer att hållas i enlighet med din vilja.

(*Homilia om Jeftas dotter* 311:6-17)

Genom att förstärka känslouttrycken och melodramatiskt spela på Jeftas oskuld gör Jakob scenen värdig en grekisk tragedi. Detta är inte löftet från en fräck och arrogant krigare, utan snarare den trogne tillbedjarens intensiva bön. Jefta söker seger, inte för sin egen hjälteglorias skull, utan snarare för folkets skull. Genom just detta löfte, hävdar Jakob, förvandlade Jefta sin byteshandel med Gud till ett utbyte med kosmiska konsekvenser:

²⁶ Kurt Weitzmann, "The Jephthah Panel in the Bema of the Church of St. Catherine's Monastery on Mount Sinai", *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964): 341-352; Paul Van Moorsel, "Jephthah? Or, an Iconographical Discussion Continued", *Mélanges offerts à Jean Vercoutter*, red. Francis Geus & Florence Thill (Paris: Recherches sur les Civilisations 1985), 273-278.

Folket fick leva eftersom hon dog för hela folkets skull
 som vore hon sonen som för världens skull steg upp på korset.
 (313:15)

Detta är en häpnadsväckande jämförelse, och Jakob utnyttjar dess fulla kraft. Först nu, när den ödesdigra tärningen är kastad, introducerar Jakob dottern som en aktivt handlande person snarare än en symbolisk hänvisning eller bild. När dottern dyker upp med cymbaler och dans, ledande sina följeslagare i segerrikt firande, vänder Jakob uppdykandet till en oavsiktlig offerprocession:

Offret mötte ivrigt prästen som skulle offra henne
 ...offerdjuret gick själv till prästen."
 (314:11, 17)²⁷

Från sin dolda plats i kvinnornas kvarter uppenbaras dottern i det ögonblick hon dansar fram för att hälsa sin fader. Hon är nu "blodsbruden", genom sin far "trolovad med korsfästelsen" (315:7, 312:14).

Precis som i det bildspråk som Sebastian Brock redogör för i sin artikel om blodets bröllopfest förenar Jakob offerandets språkbruk med bröllopfestens.²⁸ Festens och firandets bildspråk knyts till det som gäller offret som en blodsutgjutande handling i vilken dottern skall dö. Bröllopfesten är en offerfest. Dottern kallas "trolovad till lidanden" och "lidandenas jungfru" (312:14, 315:12) Eftersom hon är lovad åt Gud ersätter hennes offerdöd äktenskapet med någon man. Hennes död är en hemgift, ett pris som Jefta är skyldig och måste betala.

När Jakob återvänder till Jefta tänker han sig in i hur Jefta inser det fasansfulla i situationen, och ligger kastad till marken av outhärdlig sorg. Jakob förklarar med ett eko från Efraim²⁹ att endast den gudomlige Fadern skulle utan att själv lida kunna offra sitt enda barn för att rädda andra; ingen mänsklig far skulle kunna göra det. Men dottern är Guds utvalda, och Jakob skildrar henne som klart värdig detta val. I några anmärkningsvärda verspar beskriver Jakob dottern med en ström av adjektiv, där det första versparet återkallar ord från Bibelns lagtexter om offer och det andra versparet de asketiska dygdernas språkbruk, de begrepp som vid tiden för Jakobs författarskap blivit etablerade. Hon framställs därmed som uppfyllelsen av både det bibliska förflutnas och den kyrkliga samtidens ideal.

²⁷ Det var viktigt i det offersystem som fanns i medelhavsländerna under antiken att offerdjuret inte bara skulle vara "rent" (fläckfritt), utan även villigt – en hållning som skapades rituellt, t. ex. genom att droppa lite vatten eller några frön på pannan, vilket fick djuret att nicka. Jfr Walter Burkert, *Greek Religion* (Cambridge: Harvard University Press 1985), 55-57. Se i synnerhet Stanley Stowers, "On the Comparison of Blood in Greek and Israelite Ritual", i *Hesed Ve-Emet: Studies in Honor of Ernest S. Frerichs*, ed. Jodi Magness & Seymour Gitin (Atlanta: Scholars Press 1998), 179-194. "Villigheten" var därför viktig för den kristna tolkningen av Jesu död som ett offer, såväl som för både rabbinska och judiska traditioner som framställde Isak som äldre, fullt medveten om Guds befallning och villig att acceptera att Abraham utförde den utförande av. För några exempel på texter, se Kessler, *Bound by the Bible: Jews, Christians, and the Sacrifice of Isaac*.

²⁸ Sebastian P. Brock, "'The Wedding Feast of Blood on Golgotha', an unusual aspect of John 19: 34 in Syriac tradition", *The Harp* 6 (1993), 121-34.

²⁹ *Nisibishymnerna* 70.

[Jefta] såg henne som ett offer, rent och oskyldigt, sveklöst och älskat.
Ljuv och skön, obefläckad och dyrbar, helig och ärad,
Jungfru och upphöjd, ödmjuk och tyst, ung och utsmyckad,
Ljuv och ren, lovvärd och lysande, underbar och fullkomlig
(316: 5-8)

Jakob framställer Jeftas reaktion på hennes framträdande bokstavligen som en inre kamp, lika våldsamt som den yttre han just överlevt i krig. Innan dottern öppnat munnen eller något enda ord utväxlats, rasar en intensiv strid inom Jefta. Jakob behandlar Jeftas tävlande lojaliteter som en strid mellan Rättvisan och Naturen. Rättvisan är omutlig:

Den yttre kampen var Guds, denna är din.
Han besegrade härskarorna,
besegra nu lidandet och uppfyll ditt löfte.

(316:19)

Jeftas vända är intensiv och handgriplig när Jakob återger hans tal till dottern i korta, avhuggna utbrott av smärta. Sliten mellan två sanningar – kärleken till Gud, och kärleken till barnet – är Jefta kluven till det yttersta, rasande i sin förtvivlan då han inte kan se något alternativ till Rättvisans värtaliga krav och är oförmögen att bära förlusten.

Inte vid något tillfälle ser Jakob denna inre kamp som ett uttryck för bristande tilltro eller brist på kärlek – varken till Gud, eller till den mänskliga gemenskapens djup. I stället tillåter konflikten enligt Jakob Jefta att vara på en gång en tillgiven far och hängiven troende.

Han återgäldade det som hör fäder till,
han som kärleksfullt grät över dottern.
Han fullgjorde det som hör präster till,
han som med heder utförde sitt offer.

....

I kärlek till Herren uppfyllde han löftet och dödade jungfrun
för sin älskade [dotter] grät han i smärta som han borde.

(318:9-10, 13-14)

På grund av det språkbruk Jakob tillämpar är det frestande att läsa framställningen med övertoner av den kristologiska strid som härjade under hans tid.

Först efter att detta drama utspelas i Jeftas hjärta talar till sist dottern själv i homilians avslutande tredjedel. Som i bibeltexten i Domarboken 11 har hon själv en biroll i Jakobs återgivande av historien. Men hennes plats och syfte är centralt. Omedelbart ber hon Jefta att hålla sitt löfte. Hon är lika uppriktig i sitt accepterande av Guds vilja som han är uppriven av en böljande strid: "[Gud] gav mig till dig, och du borde inte vara ledsen över att han tar mig tillbaka." (320:5)³⁰ Viktigare, säger dottern, är att Jeftas fullföljande av löftet oåterkalleligt förändrar vilka de är för varandra, och deras relation. Hon markerar hans nya identitet med övertygelse:

Jag är din dotter. Genom mig är du fader.
[Nu] blir jag ett offer, och genom mig blir du präst.
Hitintills har du enbart kallats fader,
framöver skall du visa dig vara fader och präst.

(320:7-10, 321:1-2)

³⁰ Raden påminner om Job 1:21.

Så avslöjar dottern sanningen om Jefta: han är inte sitt barns slaktare, utan en sann präst. Hon driver på sin far genom att uttrycka sin tacksamhet över att slippa bli tagen som krigsfånge, och över att hon besparas denna världens övergående lidanden. Hon ifrågasätter inte löftet, eller avslöjandet att hon är dess offer. Hon ber bara om att få sörja det förlorade arvet som Jeftas enda barn, och sina egna ofödda barn, samma begäran som nämns i Domarboken 11.

Scenen när hon sörjer i bergen är intressant i sig själv. Hon sörjer det liv hon inte kommer att leva, äktenskap, vänskap och barn, men Jakob beskriver också hur hon trolovar sig med sin himmelske brudgum på samma sätt som de vigda jungfrurna i hans egen samtid. Å ena sidan skildrar Jakob känslösamt och melodramatiskt hennes klagosång: hon gråter över barnen hon aldrig kommer att få, medan hon föder dem i sina tankar och namnger dem med namn som de aldrig kommer att bära. Å andra sidan väljer hon sin väg så som de heliga kvinnor som fanns på Jakobs tid valde sina, när de ringaktade det flyktiga och illusoriska livet hos de som vigts samman med dödligheten och trampade på begäret efter det som är enbart mänskligt, för att sträcka sig efter det som är gudomligt och sant. Mot bakgrund av den asketiska kallelsen som ett levande inslag i Jakobs församlingar är denna scen högaktuell för hans församlingar.

Märklig är också Jakobs skildring av de hebreiska jungfrur som ledsagar dottern, först i firandet, senare i sorgen, och slutligen i deras egen klagosång över hennes död.³¹ Dessa kvinnor beskriver Jakob med sammanflätade bilder av körer och fåglar: de är en "kull av duvor", "som klagar ömkligt över den älskade fågelungen" (324:12), de är "vackra raphönor" som sjunger ut "med sina harpor" (324:15-16). Bildspråket påminner starkt om det som Jakob använder på andra ställen för att beskriva de kvinnokörer av vigda jungfrur, som Efraim, enligt Jakob, hade grundat för att med sång strida mot heretikernas angrepp.³² Även om Jakob inte gör mycket av detta, ljuder ekot av den förening av förfluten biblisk tid och kyrklig samtid som frammanades av det asketiska bildspråk som följde dottern vid hennes första framträdande, där hon visade sig vara det fullkomliga offret. Det finns en levande om än subtil närhet i samspelet mellan hans berättelses värld och hans åhörare. Det är ett samspel som Jakob avsiktligt odlar.

När Jakob kommer till slutscenens offerande stannar han upp i förundran över historien: dess komplexitet, djup och till och med lyssnarnas lidande när de hör berättelsen, förstärkt av berättarens utsaga att Jefta väntade

³¹ Jfr Norman H. Snaith, "The Song of Songs: The Dances of the Virgins", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 50 (1934): 129-142.

³² Joseph P. Amar, "A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Serug." *PO* 47 (1995): 5-76. Om dessa körer, se Susan Ashbrook Harvey, "Revisiting the Daughters of the Covenant: Women's Choirs and Sacred Song in Ancient Syriac Christianity", *Hugoye* 5.2 (2005), <http://syrcm.cua.edu/Hugoye/Vol8No2/HV8N2Harvey.html>; och nu finns Kathleen McVey, "Ephrem the kitharode and proponent of women: Jacob of Serug's Portrait of a Fourth-Century Churchman for the Sixth-Century Viewer and its Significance for the Twenty-First Century Ecumenist", i S. T. Kimbrough, (red.), *Orthodox and Wesleyan Ecclesiology*. Crestwood (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 2007), 229-253.

ytterligare 60 dagar på att utföra sitt (o)heliga offer. Genom att hänvisa till Hebréerbrevet 11:32, där Jeftas namn nämns i förbigående, och påpeka hur kortfattad hänvisningen är där, trots storheten i det som Jefta hade uppnått, lyckas Jakob ta Hebréerbrevets tystlåtenhet som modell för sin egen framställning samtidigt som han förlänger den spända väntan på den förestående slakten! Här är vi i händerna på en fulländad historieberättare, en mästertlig konstnär som visar sig från sin bästa sida.

I den slutliga scenen återför Jakob ironiskt nog sina rollfigurer till de mer kända bibliska personligheterna. Dottern är nu tyst, plötsligt väldigt ung, rädd och passiv. Jefta själv har återigen blivit den mäktige krigaren, denna gång triumferande i kampen om hans delade hjärta.

Vågor av tillgivenhet slog mot honom för att hejda hans hand
men han lyfte kärlekens åror mot vågorna och avspisade dem.

(328:13-14)

Kampen är avslutad:

kärlek brottades med kärlek om vilken som skulle segra;
den till Herren besegrade den till dottern, och offrade.

(328: 21-22)

Med omänsklig lätthet – och en målande förenkling helt olik den bibliska beskrivningen – skildrar Jakob döden som ömkansvärd för alla utom för Jefta själv. Efter att ha fått övertaget över sin mänskliga natur står Jefta nedstänkt och drypande av blod. Han har blivit en bild av ett gudomligt väsen, orörlig, oberörd och fri från lidande. Inför denna bild – som utgör den mest chockerande av alla i denna upprörande bibliska berättelse – rusar Jakobs homilia fram mot ett plötsligt, tvärt slut.

Det finns en förvånande djärvhet i Jakobs sätt att återge berättelsen om Jefta och hans dotter. Han har förvägrat sin församling det vanliga svaret fyllt av förfäran och kritik. Men han har inte heller låtit demoreflekterat möta tanken på en försoning genom offer tolkat som Guds offerande av sig själv genom sin enfödde Son. Det är denna ofrånkomliga sida av Jakobs homilia som blir kvar: genom det slutliga offret blir den mänskliga Jefta en bild av sin gudomliga Herre. Men i gengäld visar sig Jeftas Herre vara återspeglad i den mänskliga faderns förlamande sorg. I centrum för detta underförstådda utbyte av egenskaper står den gåtfulla och namnlösa figur som är Jeftas dotter: den enda bibliska figur, åtminstone för Jakobs del, som verkligen var en bild av Kristus. Det är inte utan att kraften i Jakobs skildring är färgad av fasa.

Poesin och gudstjänstens textläsningar

Historien om Jeftas dotter utgjorde en del av den syriska lektionariet redan före Jakob av Sarug.³³ Om det tidiga lektionarium som har bevarats i British

³³ Burkitt, "The Early Syriac Lectionary System" tidsbestämmer British Museum Add. 14528 till sent 400-tal, Jakobs egen livstid. Merja Merras har framfört argument för att den

Museum Add. 14528 kan betraktas som representativt var historien om Jefta medtagen i de läsningar som gällde åminnelsen av martyrer. Dessa utgjorde en grupp av femton (!) läsningar, till vilka även berättelsen om Abraham och Isak hörde.³⁴ Både platsen i den liturgiska kalendern, till minne av martyrerna, och samhörigheten med Första Moseboken 22, understryker offertankens betydelse i berättelsen och dess fokus på det obefläckade offret som förebild för Kristi korsfästelse. En sådan liturgisk bakgrund ramade in Jakobs framställning på ett sätt som gjorde berättelsen lysande trots det fasansfulla i den. Detta lektionariets bredare sammanhang bidrog också till att lyfta ut berättelsen ur den historiska tiden och lyfta in den i det tydligt markerade rum som utgörs av en helig eller "mytisk" tid, det bibliska förflutna. Genom att knytas till åminnelsen av martyrerna glider den bibliska verkligheten över i historien som Guds frälsande och förutsedda plan. Den gudstjänstfirande, som utanför kyrkans portar var förankrad i ett vardagsliv, inbjöds att röra sig genom dessa "andra" tider, förundrad, undervisad och rituellt förberedd att höra en berättelse – till och med en så chockerande som den om Jefta och hans dotter – i enlighet med en logik helt annorlunda än vardagens utanför. Dessutom kan utsmyckningen av kyrkan ha förstärkt Jakobs berättande: de mosaiker som bevarats av Jefta som präst finns mitt emot scener av Abraham offrande Isak, båda flankerande ingången till det altare där eukaristin skulle firas.³⁵ Texten ur Domarboken tycks även ha varit med bland läsningarna för måndagen i påskveckan, där lyftes fram i firandet av den segerrika uppståndelsen.³⁶

Det är helt klart att dessa sammanhang och uttryckssätt som Jakobs inramade återberättandet av historien om Jefta på ett avgörande sätt bidrog till tolkningen av den. Det var i hög grad dessa som gjorde en sådan berättelse kulturellt acceptabel. Bibelkommentatorernas och exegeternas förfäran hör till ett helt annat sammanhang, mötet med texten helt utan den ram som det liturgiska firandet utgör.

Jag menar att Jakob erbjöd sin församling ytterligare en hjälp i att lyssna

skulle vara hundra år äldre, från sent 400-tal, i "The Date of the Earliest Syriac Lectionary Br. M. Add. 14528", i *Symposium Syriacum VII*, red. René Lavenant, *Orientalia Christiana Analecta* 256 (Rom: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum 1998), 575-585.

³⁴ Burkitt, "The Early Syriac Lectionary System", 312, 326. Konrad Jenner har ställt den viktiga frågan om huruvida vi kan eller bör förutsätta att British Museum Add. 14528 är representativ för allmän syrisk praxis, eller om den hellre borde ses som en (lokal) samling läsningar bland olika möjliga. Se K. Jenner, "The Development of Syriac Lectionary Systems", *The Harp* 10 (1997): 9-24.

³⁵ Se ovan, not 26.

³⁶ Burkitt, "The Early Syriac Lectionary System", 310, 326. Det är kanske värt att lägga märke till att berättelsen om Jefthas dotter tycks ha förblivit en bestående del av den syriska lektionarietraditionen. För två exempel bland många, se Arthur Vööbus, *A Syriac Lectionary from the Church of the 40 Martyrs in Mardin, Tur Abdin, Mesopotamia*, CSCO 485/ Sub. 76 (Louvain: Peeters 1986), s. xxvi och fo. 111b-115a, en handskrift från 1500-talet som har Dom 11:30-39 i en lista bland fem gammaltestamentliga läsningar och en nytestamentlig (men där 1 Mos 22 inte finns med); och, för praxis efter Andra vatikankonciliet, P. Vermeulen, "Péricopes bibliques des églises de langue syriaque", *L'Orient Syrien* 12 (1967): 211-240, 371-388, 525-548, s. 374 för måndagen i stilla veckan, där Ords 11 finns med i andra vigilian, och sedan igen vid läsningsgudstjänsten tillsammans med 1 Mos 22.

till en sådan berättelse, nämligen sin poetiska kraft. Mycket av kraften i Jakobs dramatiska berättande hör ihop med den dynamiska, ständigt skiftande styrkan i de typologiska framställningarna.³⁷ Hans homilia flödar över av kraftiga kaskader av typologier, som knyter samman bibliska figurer, symboler och händelser tvärs igenom de båda testamentena, och som låter dessa löpa in och ut ur liturgin, rakt genom Kyrkans kyrkliga liv, och bli djupt inpräntade i historien och i den troende församlingens dagliga göromål.

Men även en annan form av typologisk association återfinns som en litterärt utformad struktur i Jakobs poesi. De metriska versparen i en vershomilia (*mimra*) krävde arbetsdisciplin och den retoriska skicklighetens smidighet vid inplacering av metriska enheter, tematiska mönster, och de invanda favoritbilderna. Den skicklige poetiske predikanten var en som kunde dirigera ett rikt förråd av kända ordmönster till exakt de metriska enheter som behövdes; kanske inte precis som en episk sångare i den homeriska traditionen, men med ett liknande framställningssätt.³⁸ Alltså hittar man ständigt mönster som återkommer i olika homilior av Jakob. Ibland representerar dessa mönster Jakobs invanda förkärlek för vissa ord och teman. Ibland sker de av ren praktisk nödvändighet. Men då och då, menar jag, använde Jakob vissa ord, associationer eller teman för att han ville att hans församling skulle se samband mellan bibelberättelser.

På ett djupare plan, jämfört med att uttrycka bibelberättelsernas samband genom typologiska tolkningar av gestalter eller händelser, öppnar Jakobs återanvändning av metriska avsnitt eller nyckelord för försiktiga tolkningar utan att låsa associationen till en konkret identifikation. Sådana poetiskt antydda samband ser vi, tror jag, mellan Jakobs homilior om Jefas dotter, Tamar och synderskan. Jag skissar dem kortfattat, som förslag till fortsatt studium.

Jakob skrev om Tamar, Judas svärdotter, i en homilia tillägnad berättelsen om henne i Första Mosebok 38.³⁹ Ämnet utgjorde en utmaning för både judiska och kristna kommentatorer.⁴⁰ I bibeltexten förvägras Tamar av sin svärfar Juda sitt rättmätiga omgifte med sin döda makes bror, vilket lämnar hennes man utan arvinge. Förklädd till en prostituerad lurar Tamar Juda att gå till sängs med henne omedveten om hennes identitet, och till att överlämna sin ring, halsduk och stav som tecken på sin betalningsskyldighet. Några månader senare när Tamars graviditet blir uppenbar blir hon anklagad för hor, och den upprörde Juda begär att hon som lagen krä-

³⁷ Se den utmärkta diskussionen i McCarron, "Abraham and his Types."

³⁸ Manolis Papoutsakis, "Formulaic Language in the Metrical Homilies of Jacob of Serugh", *Symposium Syriacum VII*, red. René Lavenant, *Orientalia Christiana Analecta* 256 (Rom: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1998), 445-451.

³⁹ Homilian är utgiven och översatt av Sebastian P. Brock, "Jacob of Serugh's Verse Homily on Tamar (Gen. 38)", *Le Muséon* 115 (2002): 279-315. Hänvisningarna i det följande är till radnummer i denna utgåva och sidnummer i Brocks översättning.

⁴⁰ Tryggve Kronholm, "Holy Adultery: the Interpretation of the Story of Judah and Tamar (Gen. 38) in the Genuine Hymns of Ephraem Syrus (ca. 306-373)", *Orientalia Suecana* 40 (1991): 149-163. Se även Joan Goodnick Westenholz, "Tamar, Qdesa, Qadistu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia", *Harvard Theological Review* 82 (1989), 245-266.

ver skall dödas. Tamar plockar fram de bevis som hon har sparat och säger att de tillhör hennes barns far. Juda, som skäms över att erkänna sin orättvisa och indiskreta behandling av Tamar, förkunnar hennes rättfärdighet och hon blir räddad. Genom denna oheliga men ändå rättvisa förening föds tvillingarna Peres och Serah, och den messianska linjen fortsätter.

Efraim uppmärksammade denna berättelse om "helig skamlöshet" i sina *Julhymner* i samband med betraktelsen över stamtavlan i Matteusevangeliet 1:1-16.⁴¹ Denna stamtavla inkluderar, till skillnad från den i Lukasevangeliet 3:23-38, namnen på fyra kvinnor i Gamla testamentet – Tamar, Rahab, Rut och Batseba – vars sexuella bravader framträder som skamlöst överskridande Bibelns lagar (liksom de romerska), men vars handlingar möjliggjorde den messianska linjens fortsättning. Texten om Tamar förekommer inte i något av de kända syriska lektionarierna, vilket får Jakobs homilia att framstå som ett förbryllande val.⁴² Men eftersom han på flera punkter tar upp samma teman som Efraim verkar det troligt att Jakobs homilia framfördes någon gång under julen, möjligen under högtidens förberedande period då en anknytning till stamtavlan i Matteusevangeliet hade känts igen av åhörarna.

Precis som i sin homilia om Jeftas dotter inleder Jakob sin homilia över Tamar med en kraftfull bön som samtidigt utgör en kallelse till åhörarna. I båda beskriver Jakob den berättelse han just är på väg att återge som *en* av de många symboler eller bilder av Kristus som uppenbarats längs den frälsningshistoriska "vägen". I homilian om Jeftas dotter påminner Jakob om att bilder av Kristus gång på gång framträder i de otaliga generationer av offer som beseglar denna väg med "mil av blod" (308:3). I sin *mimra* om Tamar höjer Jakob samma väg till skyarna som "upphöjd... och full av välsignelser", utmärkt genom "mil av fred." (37-38; övers. 294). Vändningen är slående, än mer slående genom att Jakob för båda dessa kvinnor använder bilden av bruden, dottern kallas blodets brud, medan Tamar benämns ljusets brud.

I sin homilia om Tamar utvidgar Jakob föreställningen om heligt begär bortom den handfull kvinnor som nämns i Matteusevangeliets genealogi till att omfatta det tvivelaktiga beteendet hos andra bibliska kvinnor vars avkomma bidrog till den gudomliga linjen, "förmedlad på ett hemlighetsfull sätt genom alla generationer ... så att Gud själv kunde blanda sig med mänskligheten" (51-53; övers. 294).⁴³ Han lägger verkligen märke till att genom hela Gamla testamentet "längtade kvinnor på skiftande platser efter 'den utsökta säden'". Denna heliga törst omfattades även av "rättframma kvinnor med integritet", Lea och Rakel, de två systrar som tävlade om att bära Jakobs söner.⁴⁴ Upptända av den gudomliga kärlekens eld handlade dessa två oblygt och skamlöst, på sätt som var "i högsta grad förhatliga för

⁴¹ Se i synnerhet Efraim, *Julhymnerna*, 1, 9 och 16. Jämför Efraims *Commentary on Genesis*, sekt. 24; övers. Joseph Amar and Edward Mathews, Jr., *St. Ephrem the Syrian: Selected Prose Works*, FC 91 (Washington, DC: Catholic University of America Press 1994), 182-184.

⁴² Brock, "Jacob of Serugh's Verse Homily on Tamar", 304-305.

⁴³ Efraim hade, naturligtvis, gjort samma sak i sina *Hymner över Födelsen*, inte minst i hymn 8, 10, 13 och 20.

⁴⁴ Se 1 Mos 30.

kyska kvinnor", som om de älskade lusten, när det i själva verket var "den gudomliga säden" de längtade efter. Så hade även, erinrar sig Jakob, Rut visat sig handla "i den liderliga kvinnans yttre gestalt" när hon kröp in under Boas mantel. "Hon skändes inte, som den kyska kvinna hon var, att gripa tag om hans ben", insisterar Jakob, eftersom den hon verkligen trånade efter var Guds Son. "Det var inte otukt det handlade om för dessa kvinnor utan om kärlek till den saliga säd som sporrat dem." Trots deras köttsliga handlingar, sjöng Jakob, "förblev dessa kvinnor kyska", eftersom det var de som såg till att Guds plan uppfylldes i den mänskliga historien (73-124; övers. 295-296).

När Jakob tar upp Tamar medger han att berättelsen trotsar alla moraliska normer: hon handlade som en prostituerad, och med sin egen svärfar! Men, manar Jakob, de troende finner en annan innebörd i texten om de bara närmar sig den på rätt sätt. Följande avsnitt, i vilket Jakob ger grundläggande råd för läsning av skriften, skulle mycket väl ha kunnat vara inledningen till homilian om Jeftas dotter:

Till alla hemlighetsfulla berättelser om den Enfödde
är det bäst att lyssna med stor kärlek, O insiktsfulle.
Ty om kärleken inte öppnar ditt öras port,
finns ingen väg in till ordens hörande.
Tag berättelsen om Tamar: om inte ett sinne med tro
lyssnar till den, tycks den insiktsfulla kvinnan värd att klandra.
Men om ett intellekt som älskar att lyssna till hemligheterna
hör denna berättelse, *gengäldar hon den med lovsång*.
Alla ord som Guds Ande har nedlagt i Skriften
är fyllda av rikedom, likt skatter, gömda i böckerna.
Mose, skrivaren, lade i sin bok ned historien om Tamar
som en juvel, så att dess skönhet skulle skina ur dess läsningar.

...

Hennes handling var skändlig, men gjordes vacker genom hennes tro.
Den blev glänsande och älskad genom det mysterium som skedde i henne.

(*Homilia om Tamar* 137-157; övers. 296)

Med denna narrativa strategi presenterar Jakob Tamar som bilden av Kyrkan, som han kallar ljusets brud, trolovad med Kristus, hennes himmelske brudgum. Som ett led i denna förklaring skildrar han hennes anstötliga plan för födelsen och hennes snillrika sätt att undkomma dödsstraffet med hjälp av bilder och ord som frammanar en serie av slående bibliska bilder: Herrens lidande tjänare hos profeten Jesaja och Kristi lidande:

Hon var orättfärdigt behandlad, förödmjukad och satt på skam,
hon var pinad, plågad och sönderbruten.

(204-205; övers. 297-298)⁴⁵

Jungfru Maria, som med orätt mistros av Josef och baktalas av stadsinvånarna för sexuell lösaktighet,⁴⁶ och den rättfärdiga Susanna, felaktigt dömd att stenas för äktenskapsbrott, men räddad just i det ögonblick folkmassan

⁴⁵ Jes 53:1-12 hörde till läsningarna för långfredagen; Burkitt, "The Early Syriac Lectionary System", 309, 329.

⁴⁶ Matt 1:18-25; Jakobs protevangelium 13:6. De hebreiska kvinnornas som baktalar Maria är ett tema i Efraims *Julhymner*, särskilt hymn 12, 14, 16 och 17.

närmar sig.⁴⁷ Precis som Tamar vakade över de tre bevis som visade hennes "oskuld", måste, manar Jakob, kyrkan vaka över de tre bevis som hennes Herre lämnat till hennes beskydd: tron, dopet och ljusets kors. Med hjälp av dessa tre kommer "ljusets brud" att tryggt stå där på domens dag .

I homilian om Tamar säger Jakob klart att man skall se henne som en bild av Kyrkan, det sanna ljusets brud. Sambanden med Jeftas dotter uppstår inte genom någon direkt utsaga eller ens någon parallell, utan snarare genom den förutsatta antitesen mellan de två bildparen, "mil av blod" och "mil av fred", "blodets brud" och "ljusets brud". Jakobs betoning i båda homiliorna av hur svårt det är att acceptera de bibliska berättelserna, om än av helt olika skäl, bidrar också till att lyfta fram en underförstådd länk mellan dessa två heliga men problematiska historier. Och visst framställs i båda homiliorna för åhörarna en skändlig handling som görs vacker genom tron. Men vilket samband skall lyssnarna se, och varför?

Homilian om Tamar ger även, men på andra sätt, suggestiva återklanger av Jakobs homilia om synderskan. Synderskan var en biblisk gestalt särskilt älskad i syrisk tradition. I liturgin lästes enligt de tidiga lektionarierna berättelsen ur Johannesevangeliet på Palmsöndagens kväll, parallellen ur Matteusevangeliet på tisdagen i stilla veckan medan versionen hos Lukas lästes vid invigningen av helig olja.⁴⁸ Till eftervärlden har bevarats ett stort antal syriska homilior och hymner om hennes historia, som på syriska kom att sträcka sig långt utöver bibeltexternas innehåll.⁴⁹ Jakobs homilia utmärker sig för sin kombination av berättelserna från de fyra kanoniska evangelierna med väldigt lite, om ens något, inflytande från de populära syriska utomkanoniska bearbetningarna av historien.⁵⁰ Två avsnitt ur Jakobs homilia är av betydelse för oss nu:

⁴⁷ Berättelsen om Susanna, en del av Septuagintas version av Daniels bok, finns med i den grupp av syriska texter som bär rubriken "Kvinnoboken", som finns bevarad i en syrisk handskrift från 500-talet. Kvinnoboken innehåller berättelser om Rut, Ester, Susanna, Judit, and Thekla. För en beskrivning av handskriften, se Catherine Burrus and Lucas Van Rompay, "Thecla in Syriac Christianity: Preliminary Observations", *Hugoye* 5.2 (2002), <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol5No2/HV5N2BurrusVanRompay.html>. Likt Jeftas dotter har Susanna av patristiska författare beskrivits som bild av Kristus. Se Tkacz, "Women as types of Christ: Susanna and Jephthah's Daughter." Tkacz koncentrerar sig på grekiska och latinska patristiska texter, men citerar även den lärde Dionysius bar Salibi, en veritabel skattkammare för äldre syrisk tradition. Efraim, *Hymner över födelsen* 2: 10-12, behandlar Jeftas dotter tillsammans med Susanna.

⁴⁸ Burkitt, "The Early Syriac Lectionary System", 332, 333, 334.

⁴⁹ För en översikt av de texter som finns bevarade, se Susan Ashbrook Harvey, "Why the Perfume Mattered: The Sinful Woman in Syriac Exegetical Tradition", i *In Dominico Eloquio! In Lordly Eloquence: Essays on Patristic Exegesis in Honor of Robert Wilken*, red. Paul Blowers, A. R. Christman, D. Hunter och Robin Darling Young (Grand Rapids: Eerdmans 2001), 69-89. Ursprunget till de syriska utomkanoniska traditionerna var en homilia som felaktigt tillskrevs Efraim, och som utgivits som Homilia 4, red. Edmund Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers, Sermones* II, CSCO 311/ Scr. Syr. 134 (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO 1970), 78-91; tysk övers. idem, CSCO 312/ Scr. Syr. 135, 99-109; engelsk övers. av John Gwynn, NPNF 13, 336-341.

⁵⁰ Matt 26:6-13, Mk 14:3-9, Luk 7:36-50, Joh 12:1-11. Se diskussionen i Scott Johnson, "The Sinful Woman: A Mimra by Jacob of Serugh", *Sobornost* 24 (2002): 56-88, där det finns en engelsk övers. av Jakobs homilia. Texten är utgiven som Homilia 51 i Bedjan, *Select Homilies*, 2: 402-428. Övers. här utgår från mina egna engelska övers., hänvisningarna är till Bedjans sid- och radnummer.

Det första påminner om homilian Jakob skrev om Tamar, där tanken på "helig skamlöshet", den till synes hutlösa sinnlighet som utmärkte det begär som tvingade Tamar – och de andra bibliska kvinnorna i Jesu stamtavla, vare sig de var skandalomsusade eller rättfärdiga – att trängta efter den gudomliga säd som skulle leda till Guds Sons människoblivande. I Jakobs homilia står det klart (liksom det gjort i Efraims hymner) att själva sinnligheten i detta begär utgjorde berättelsens upprörande drag: den fysiska längtan, de utstuderade sveken i syfte att uppnå befruktning, och den välsignade födelse som var själva brännpunkten för Tamar och de övriga kvinnorna som tillhörde den messianska stamtavlan. Begär, om än heligt, fick Tamar (och de andra) att spela rollen av en prostituerad. Precis en sådan helig skamlöshet kännetecknar Jakobs skildring av synderskan, som kom till Kristus när han befann sig i Simon fariséens hus. När hon håller ut den doftande oljan över Kristi huvud sjunger Jakob:

Han gav sig själv till den sårade för att hon skulle ge sig till honom.
När hon anropade, omfamnade hon honom med insikt.
Hon grep om hans huvud, men han försköt inte den befläckade.
Hon tog tag om hans fötter och han lät henne göra som hon ville.
Med sina tårar bestänkte hon honom, men han vände sig inte från den eländiga.
I smärta kysste hon honom, hon som var en sköka, men han lät henne vara.
Utan avbrott anropade hon honom, skamlöst kom hon till honom.
När hon darrade av kärlek till närhet, blev hon inte hindrad.

(414:8-15)

Likt Tamar drevs synderskan av ett begär så intensivt att det tvingade henne att söka sin Herre skamlöst och kroppsligt, skandalen till trots. Men, precis som för Tamar, visar hos Jakob de kroppsliga uttrycken för hennes begär på en så fullkomlig kärlek att själva kroppsligheten görs helig. "Om hon hade känt skam", anmärker Jakob, "skulle hon ha gått därifrån utan förlåtelse" (414:19). Både kropp och själ var nödvändiga för fullkomlig hängivenhet: allt annat hade varit ofullständigt och därmed utan verkan.

Medan sinnligheten i hennes kärlek är en återklang av den skenbara vanära som Tamars fräcka begär efter gudomlig säd innebar, ger de rituella dragen i hennes beröring av Kristus händelsen en tydlig offerkaraktär. För Jakob framstod hela mötet mellan kvinnan och Kristus som format enligt liturgin. Från det ögonblick hon trädde in i Simons hus förvandlade kvinnans handlingar platsen för Simons festmåltid från en världslig till en helig. Förenad med glöden av hennes kärlek hade doften av hennes ypperliga smörjelse blivit en vällukt som böljade fram likt rökelse:

Med kärlekens eld brann hennes tårar likt en helig smörjelse
och hennes omvändelses väldoft växte i sötma.

(411:20-21)

På just detta sätt, sjöng Jakob, förenade hon smörjelsens vällukt, helgad av de fötter den smorde, med den kärleks självtutgivande väldoft som brann så häftigt att hon själv förvandlades till den som både offerar och blir offerad.

Gråten var henne ett rent rökelsekar, och hon tog det med sig.
I längtan tände hon det till att brinna i det allraheligaste.
Hon var sin egen präst som frambar bönen om förlåtelse.

Villigt, och botfärdigt offrade hon försoningens offer.
(410:12-15)

När kvinnan tvättade Kristi fötter med sina tårar blev tårarna, i Jakobs tolkning, till ett dopvatten invigt av hennes smörjelses heliga olja. När hon tvättade och smorde hans heliga fötter steg hon in i "det allraheligastes nya moderliv". Döpt där, i Kristi kärleks hav, fann hon att hon var tvättad, renad och född på nytt. Dop och offer sammanföll när hon gav sig helt på den gudomliga kärlekens altare:

Inför helighetens ousinliga källa offrade hon sig själv.
Över henne strömmade hans kärleks vågor, hans befrielses ord
Klädd i sin kropp överlämnade hon sin själ till den levande elden.
I hennes själs torra snår tog den fyr och det förtärdes helt.
(415:10-14)

Jakobs anspelningar på kyrkans sakrament lyfter kvinnans närmande till Kristus ut ur evangeliets berättelse och in i församlingens levande gudstjänst. Kvinnan blir genom sitt handlande en bild för de olika handlingar som gör församlingen till Kristi församling; hon var själv präst och bedjande, gåva och altare. När hon gestaltas så i Jakobs hymn blir kvinnan ännu en bild av Kristus: en som dog från sitt gamla liv och uppstod på nytt; det villiga offret, likt Jeftas dotter, helt och hållet (också kroppsligen) trolovad med sin himmelske Brudgum.

Skamlös prostituerad och bedjande präst; begär, brud, och brudgum: dessa begrepp genljuder i Jakobs homilior om synderskan, Tamar och Jeftas dotter. Så gör även de rituella, sakramentala dragen i varje berättelse. Samma rituella drag återför predikantens berättelse till det kyrkliga nu som präglar hans församling, just den kyrka där man samlats för att lyssna till hans poetiska framställning. Varje homilia erbjöd en egen berättelse. Men i varje homilia frammanades ekon och minnen av de andra (och av andra texter) och så fogades bibelberättelser och bibliska karaktärer samman tvärs över textsammanhang och formade mönster för ett gemensamt bildspråk, gemensamma förebilder och en ständigt fortsatt uppenbarelse.

Sammanfattning

Vad var det då församlingen skulle höra i denna sammanstrålning av bildspråk som Jakob vävde samman från figurerna Jeftas dotter, Tamar och synderskan? De utgjorde bibliska kvinnor från väldigt olika berättelser, som fördes samman genom poetiskt hantverk, teknisk skicklighet, teologisk skarpsinnighet och liturgisk kontext. Det råder ingen tvekan om att Jakob framställer alla tre kvinnorna som bilder av den kyrka som är bruden, så som Jakob enkelt konstaterar i homilian om Tamar. I berättelserna kräver kärleken till brudgummen hela personen, kroppen lika väl som själen. Kroppen kan slaktas genom martyrens död, men kan i stället helt och hållet ges till den himmelske brudgummen genom den invigda jungfruns löfte om avhållsamhet, eller den botfärdiga skökans helt förtärande frambärande av

sig själv. Den kroppsliga karaktären på kärleken till brudgummen visas i det kroppsliga överförandet av den messianska linjen och genom de skandaler dessa kvinnor genomled, ett lidande som inte var mindre än det kroppsliga lidande som utmärker en martyrs död. I varje enskilt fall – dottern, Tamar, kvinnan – var det den bibliska kvinnan själv som fritt frambar offret, som överlät sig själv kroppsligt, i sakramental gestalt och form.

Det har inte här varit min avsikt att i sammanställningen av bilder ställa frågan om genus i förgrunden, även om ett sådant perspektiv är klart berättigt. Jeftas dotter framträder vid en första anblick nästan stereotypiskt lydig och hänsynsfull. Så utgör också Tamar och synderskan konventionella modeller av kvinnor vars sexuella erfarenheter ter sig skandalösa, men vars motiv och avsikter visar upp dem som förebilder. I själva verket kan och bör alla tre homilior läsas som kyrkligt försvar för kvinnors monastiska liv, det som gav dem en plats för deras hängivenhet, ett rum som avskärmade dem från det offentliga livets krav eller från den kyrkliga institutionens offentliga angelägenheter.

Men ändå skulle det vara en förenklande tolkning både av Jakobs narrativa poesi och av det församlingssammanhang i vilket homiliorna mottogs. Det kan ha varit ett monastiskt sammanhang, men det kan också ha varit ett världsligt; när det gäller dessa tre homilior kan vi inte veta. Tydligt är att i dessa tre homilior ger kyrkan sina enskilda medlemmar en särskild förebild: den fullständiga överlåtelsen åt det gudomliga, lika mycket kroppsligen som andligen. Förebilden tjänade hela församlingen, man som kvinna. Genom den kvinnligt bestämda kroppen gavs dess paradigme med särskild kraft: den rena jungfrun, lydigt överlåten till sin gudomlige make; den rättfärdiga änkan, fullständigt trogen sin gudomliga kallelse; den botfärdiga skökan, vars kärlek slutligen vänds rätt så att den kan brinna klart – och lydigt – för hennes gudomlige brudgum. Som modeller passar dessa kvinnliga gestalter väl in i normerna för det senantika östra Medelhavets kultur.

Historiska och politiska omständigheter kan inte desto mindre lätt destabilisera den normativa påverkan av denna typ av berättelser. Senantika syriska hagiografiska texter och socialhistoria förser oss båda med tankeväckande inslag om kvinnor vars fromhetsinriktning inte mottogs med lätthet under deras egen tid. Ändå kunde man finna sätt att rättfärdiga deras val just genom det slags modeller som dessa bibliska kvinnor försåg dem med.⁵¹

En rättvisande beskrivning av den starka betydelsen genus har i Jakobs berättande poesi om bibliska kvinnor ligger utanför den primära uppgiften för denna artikel. Man skulle behöva ägna ytterligare uppmärksamhet åt dynamiken i begrepp som genus, rum, makt och delaktighet. Jakobs homilior måste betraktas i deras liturgiska kontext, i ett sammanhang som inkluderar körer av kvinnor, där det finns män och kvinnor som både är

⁵¹ Se t. ex. berättelserna i Sebastian P. Brock and Susan Ashbrook Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient* (Berkeley: University of California Press 1998); eller förslagen i Harvey, "Spoken Words, Voiced Silence."

lekfolk och vigda, med ett enbart manligt prästerskap, men samtidigt inkluderande manliga och kvinnliga exempel på andlig auktoritet. Jag hoppas att denna artikel klargör hur rik en sådan undersökning skulle bli.

I Jakobs tolkningar av Jeftas dotter, Tamar och synderskan, blir bruden någon som är trogen sitt vittnesbörd om sin brudgum: plågad men ståndaktig, någon som lider tragiskt men ändå förblir orubblig; helt given, kropp och själ, åt den vars kärlek löser upp allt lidande hon måste bära, den som vänder varje sorg till nytt liv. I den turbulenta kyrkliga och politiska omvälvning som präglade Jakobs tid utgjorde Jakob själv en kämpe för en teologisk sak som skulle leda till svåra prövningar för hans församlingar.⁵²

Jakob av Sarug erbjöd sina berättelser om bibliska kvinnor. Kvinnornas välkända historier lät Jakob gång på gång kasta nytt ljus på platsen, på folket, och på de rituella händelser där folket samlades. Som bilder av kyrkan, som svåra porträtt i svåra tider, lärde Jakobs bibliska kvinnor sina lyssnare att på nytt tänka kring begrepp som brud och brudgum, trolovning, prästerskap och offer, att på nytt lära sig den mänskligt - gudomliga relationen och hur de skulle leva denna.

⁵²Jakobs roll som en ledande miasfytisk röst i de allt mer laddade protesterna mot de kristologiska besluten i konciliet i Kalcedon år 451 är välkänd, trots att han egentligen tyckte illa om teologiska kontroverser. För en bedömning av det här bredare sammanhanget med uppror och förändring, se Lucas Van Rompay, "Society and Community in the Christian East", i *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, red. Michael Maas (Cambridge: Cambridge University Press 2005), 239-266.

BIBELN I DEN ANTIOKENSKA TRADITIONEN *

Frances Young

På 300-talet reagerade de så kallade "antiokenarna" mot allegorisk tolkning och kritiserade då i synnerhet Origenes. Frågan är om det innebär, vilket man i allmänhet har antagit, att det verkligen fanns olika tolknings-traditioner som företrädde av olika skolor som vi kan kalla för den alexandriska och den antiokenska. Denna artikel uppehåller sig vid följande frågor: Vilka syftar vi på när vi talar om "antiokenarna"? Vad sade de egentligen om metodologi? Vad gjorde de egentligen i sin bibeltolkning? Vad kännetecknade deras reaktion mot allegori? Min övergripande tes här är att en alltför polariserad bild skymmer verkligheten, nämligen att det var en debatt inom ramen för gemensamma traditioner.¹ Det är därför viktigt att utforska de gemensamma nämnarna, men även exakt *vad* som var orsaken till debatter och reaktioner.

Vilka var antiokenarna?

Johannes Chrysostomos, den mest framstående exegeten under senantiken, antas ha tillhört den antiokenska skolan. Efter att ha tillbringat en tid i asketisk avskildhet blev han 386 präst i Antiokia, som var hans egen hemstad, och 389 biskop i Konstantinopel. Han fick sin undervisning i Antiokia av Diodoros av Tarsos, som grundade ett kloster och en skola nära Antioka. En av hans studiekamrater var Theodoros av Mopsuestia. Till en början hade alltså alla dessa tre sin bas i Antiokia. Diodoros blev biskop i Tarsos 378 och deltog i kyrkomötet i Konstantinopel 381. Theodoros blev präst i Antiokia omkring 383 och biskop av Mopsuestia 392.

* Fördrag vid symposiet "Stories and images – The Bible in the Early Church: Antioch & Syria", anordnat av CPL, Lund den 24-25 september 2007. Artikeln bygger på Frances M. Young, "Traditions of Exegesis", i *New Cambridge History of the Bible, vol 1, from the Beginnings to 600*, red. J. C. Paget & J. Schaper, (Cambridge: Cambridge University Press 2009), och publiceras här med tillåtelse från utgivare och förlag. Översättning: Per Rönnegård.

¹ Denna polarisering skapar för övrigt en modell som misslyckas med att rymma inte bara den exegetik som bedrevs av dem som befann sig utanför dessa skolor, exempelvis kappadokierna och de västerländska fäderna, utan även några av dem man skulle anta tillhörde någon av de två skolorna, exempelvis Kyrillos av Alexandria. Att släta över sådana kommentatorer och säga att de hade en blandad metod är inte tillfredsställande.

Den andra huvudpersonen förknippad med den antiokenska skolan är Theodoretos av Kyrrhos – han föddes på 390-talet och levde fram till omkring 460, och tillhörde därmed helt klart en senare generation. Han föddes i Antiokia och fick sin undervisning där. Det stift han hamnade i som biskop, Kyrrhos, var, liksom Mopsuestia, i hög grad en del av det antiokenska området. Utanför den helleniserade staden var det omgivande området syriskt i fråga om kultur och språk, och det tycks som att Theodoretos blev tvungen att förhålla sig till att lokalbefolkningens använde Tatianos' syriska harmoniserande evangelium Diatessaron i stället för de fyra evangelierna!

Dessa namn är också nära förknippade med de kristologiska striderna under slutet av 300-talet och början på 400-talet. Mycket av den moderna forskningen förutsätter att det fanns ett samband mellan deras intresse för Jesu mänsklighet och deras betoning av biblisk historia.²

I ett kapitel i *The Cambridge History of the Bible*, med rubriken "Theodore of Mopsuestia as representative of the Antiochene School", börjar Maurice Wiles med att föreslå att Paulus av Samosata och Lukianos möjligen var föregångare till 300-talets antiokenare.³ Båda var kända för att betona Kristi mänskliga natur. Paulus fördömdes som kättare 268, då han var biskop av Antiokia,⁴ och Lukianos ansågs var arianismens fader. Lukianos ansågs emellertid även ha haft stor kännedom om bibeln och om textkritik. Wiles kommenterar detta så: "Hos antiokenarna finns samma betoning på bibeltexten, på historiska fakta och på Jesu mänsklighet som vi kan se redan i de knappa och vinklade beskrivningarna av Paulus och Lukianos." Med andra ord antyder han att det redan fanns en tolkningstradition med den typen av betoning.

Andra är emellertid mer skeptiska: "det finns inte mycket vi vet om dem som har någon betydelse för ett sådant omdöme", hävdar R. A. Norris.⁵ Andra har uppmärksammat en annan möjlig föregångare, Theophilos av Antiokia, och hans bokstavliga tolkning av Första Moseboken skriven på 100-talet. Även en mer generell påverkan genom kontakter från judisk rabbinisk tolkning har antytts.⁶ Det är alltså en omdebatterad fråga huruvida

² Se i synnerhet Rowan Greer, *Theodore of Mopsuestia. Exegete and Theologian* (Westminster: Faith Press 1961); och *The Captain of Our Salvation. A study in the Patristic Exegesis of Hebrews* (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1973).

³ *The Cambridge History of the Bible*, vol. I (Cambridge: Cambridge University Press 1970), 489-490.

⁴ Exakt vad Paulus av Samosata undervisade är debatterat. Han kombinerade möjligen en sabelliansk gudsbild med en adoptionistisk kristologi. Poängen här är emellertid att han kom att förknippas med en poängtering av Kristi mänskliga natur.

⁵ "Antiochene interpretation" i *A Dictionary of Biblical Interpretation*, red. R. J. Coggins & J. L. Houlden (London: SCM 1990), 29-32. Jfr. Manlio Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church*, eng. övers. John A. Hughes, red. Anders Bergquist & Markus Bockmuehl (Edinburgh: T & T Clark 1994), 59.

⁶ Grant, R. M. (med David Tracy), *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 2 uppl. (London: SCM 1984), 63; Simonetti, *Biblical Interpretation*, 60; Joseph W. Trigg, *Biblical Interpretation, Message of the Fathers of the Church* vol. 9 (Wilmington: Michael Glazier 1988), 31.

man kan hävda att det var en konsekvent tolkningstradition som börjat ta form i Antiokia.

Faran är dock att man gör antiokenarna alltför lika de moderna historisk-kritiska tolkare som har hälsat deras kritik av allegori med glädje. Ofta brukar man föreställa sig att en sådan kritik började med en traktat, "Om trollkvinnan från Endor och om Origenes", skriven vid mitten av 300-talet av Eustathios av Antiokia.⁷ De många fragment från den samtida författaren Eusebios av Emesas bibeltolkningar som finns i katenor⁸ påstås ofta spegla antiokenska metoder, liksom ett litet verk av en viss Adrianos med titeln *Isagoge ad sacras scripturas*. Förutom de huvudgestalter som redan nämnts bör alltså även dessa verk tas med i diskussionen. Men det är dags att se mer detaljerat på följande nyckelfråga: kritiken mot allegori och det påstådda intresset för historia – det som forskningen brukar fokusera på som antiokenarnas huvudsakliga intresse.

Norris får exemplifiera den beskrivningen:

[Antiokenarna] anstränger sig att tolka bibelböckerna som texter vilka ska förstås både i ljuset av sitt historiska sammanhang och vad de historiskt hänvisade till.

Liknande påståenden finner man i annan standardlitteratur:

Den antiokenska skolan insisterade på att den bibliska uppenbarelsen var historiskt pålitlig.⁹

Theodoros koncentrerade sig på textens innebörd i de omgivande verserna, vad de historiskt syftade på och deras kronologiska betydelse samt på översättningsprinciper.

Antiokenarna skilde sig från den andra skolan genom att anta att den faktiska och historiska aspekten hos texten var den huvudsakliga utgångspunkten för tolkning.¹⁰

I mycket av den litteratur som skrivits på senare tid har man varit noggrann med att förse sådana påståenden med en varning om att vi inte bör projicera den historisk-kritiska forskningens intressen på antiokenarna. Det intryck man förmedlar är emellertid att reaktionen mot allegori i grunden handlade om ett intresse för den bokstavliga tolkningen och den historiska verkligheten. Vi behöver ta en ny titt på vad antiokenarna faktiskt sade och vad de faktiskt gjorde.

Vad antiokenarna faktiskt sade om metodologi

Allegori är en erkänd *tropê*, ett bildspråk, välbekant för var och en som ägnar sig åt litteraturanalys. Komponerad allegori, som på ett uppenbart sätt är

⁷ Men se Joseph Trigg, "Eustathius of Antioch's attack on Origen", *Journal of Religion* 75 (1995), 219-238, för den motsatta åsikten.

⁸ Antologier där olika författarens kommentarer till bibelställen samlas under de enskilda bibelställena (övers. anm.).

⁹ Grant, *A Short History*, 66.

¹⁰ Trigg, "Introduction", i *Biblical Interpretation*, 33, 34.

avsedd av författaren, är oproblematiske. Problemet uppstår när vi får en allegorisk tolkning där läsaren godtyckligt tillskriver texten en underliggande innebörd (*hypónoia*). Det förefaller som att detta var en åtskillnad antiokenarna försökte göra: Chrysostomos observerar att "överallt i bibeln följs en lag, att när den allegoriserar ger den också en förklaring till allegorin";¹¹ och Adrianos¹² ger bara en kort beskrivning av allegori bland övriga bildspråk. Allegori skulle uppfattas som sådan där den var avsedd men skulle inte läsas in överallt.

För många av antiokenarna var det viktigt att försöka förklara varför aposteln Paulus tycktes ge sitt godkännande åt allegori i Galaterbrevet 4:24. När Theodoros i sin kommentar över Paulus mindre brev kommer till detta ställe i Galaterebrevet, vänder han sig mot allegoristerna:¹³

Det finns människor som anstränger sig mycket för att förvränga innebörden i de gudomliga skrifterna och får allt som står skrivet i dem att gagna deras egna syften. I sina huvuden hittar de på löjliga fabler och kallar sin dårskap för allegori. De missbrukar apostelns uttryck som en tillåtelse in blanco till att avskaffa all mening i de gudomliga skrifterna.

Theodoros insisterar på att aposteln inte avskaffar "historia". Han hävdar att en likhet inte kan fastställas om man jämför saker som inte existerar (eller har existerat) i verkligheten. När Paulus skriver att Hagar "svarar mot det nuvarande Jerusalem" kopplar han samman liknande företeelser över tid. Allegoristerna med sin "andliga tolkning" reducerar enligt Theodoros allt till "drömmar i natten" när de hävdar att "Adam är inte Adam, paradiset är inte paradiset, ormen är inte ormen". Till slut har de undergrävt hela skapelseberättelsen.

Men om Paulus inte syftade på den slags allegori som allegoristerna använde, vad var det då han avsåg? Theodoros säger att det Paulus vill visa är att de händelser som omger Kristi ankomst är större än något som finns i lagen. Det är därför han påpekar att det finns två förbund: ett genom Mose och ett genom Kristus och förklarar att under det första kom rättfärdighet genom att man höll lagen, men i Kristus ges rättfärdiggörelse av nåd. När Paulus skriver om Sara och Hagar antyder han att en födde av naturen, den andra av nåd. "Paulus nämner de två kvinnorna för att visa genom jämförelsen dem emellan att även nu är den rättfärdiggörelse som kommer från Kristus mycket bättre än den andra, eftersom man får den av nåd." Därmed kommer han fram till följande:

¹¹ *Homilior över Jesaja V.3.*

¹² Frances Young, "The Fourth Century Reaction against Allegory", *Studia Patristica* 30 (1997), 120-25; Adrianos' text i Migne, PG 98:1273-1312.

¹³ Citaten nedan är översatta från den engelska versionen i K. Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church* (Philadelphia: Fortress 1984), 95-103; den grekiska texten återfinns i H. B. Swete, *Theodore of Mopsuestia on the Minor Epistles of St. Paul* (Cambridge: CUP 1880-2), vol. I, 73 ff.

Här har vi orsaken till frasen: "detta är sagt som en allegori".¹⁴ Paulus använde begreppet "allegori" för att beteckna en jämförelse, en sammanställning av händelser i det förgångna och i nuet.

Theodoros är antagligen beroende av Diodoros när han tolkar bibelstället på det sättet, för det diskuteras även i vad som blivit det klassiska stället för antiokensk diskussion om allegori: förordet till den psaltarkommentar som tillskrivs Diodoros av Tarsos, tillsammans med det särskilda förordet till Psaltaren 119 (i Septuaginta 118).¹⁵ Där insisterar författaren på att det aposteln avser är insikt om hur en berättelse speglar en annan, där båda är sanna och verkliga. Allegorister "ger sig ut för att 'förbättra' bibeln och menar att de själva är visa" och är "likgiltiga inför den historiska innebörden". Men det går bra att jämföra Kain och Abel med synagogan och kyrkan, för den metoden "sätter varken historien ur kraft eller tar avstånd från *theôria*" (vilket, trots att det ofta översätts med "kontemplation", kanske hellre ska förstås som "insikt"). Det man söker är en medelväg där man undviker såväl judarnas bokstavliga tolkning som den slags hellenism som säger en sak om något annat och för in något främmande. Det tycks vara vad moderna forskare har kallat "typologi", ett begrepp som inte fanns inom den antika terminologin.

Diodoros fortsätter med att hävda att bibelns användning av allegori är något annat än den "grekiska". Greker talar om allegori när något förstås på ett sätt men uttrycks på ett annat. Han ger två exempel: (1) Berättelsen om Zeus som förvandlar sig till en tjur och för Europa över havet kan inte tas bokstavligt eftersom en verklig tjur inte under några omständigheter kan simma så långt; därför måste det betyda att Europa tog sig över havet i ett skepp med en tjur som galjonsbild. (2) Zeus hade samlag med sin syster Hera. Det betyder att när eter, som är ett eldigt element, blandas med luft, uppstår en blandning som påverkar händelser på jorden – luft sluter sig till eter, så de kallas för "bror och syster", men deras blandning gör dem till "man och hustru". Dessa exempel är särskilt intressanta eftersom de representerar grekernas försök att göra sin "kanon" begriplig i förhållande till verkligheten så som den förstods av deras "naturvetare". Moderna paralleller skulle vara (1) att ge en naturlig förklaring på ett mirakel, och (2) att försona skapelseberättelserna i Första Moseboken med evolutionsteorin. Ironiskt nog hade allegoristerna mer gemensamt med moderna kritiska sätt att tolka bibeltexter än vad deras kritiker hade.

Bibeln allegoriserar inte på ett sådant sätt, hävdar Diodoros, men den talar om *theôria*. Det förklaras sedan som något som utvecklar "en högre vision av andra händelser som dock liknar dem man utgår från", "utan att

¹⁴ Grundtextens grekiska: *Hátina estin allêgoroúmena* (övers. anm.).

¹⁵ Citaten från Diodoros i detta stycke följer Sten Hidals översättning i *Svenskt Patristiskt Bibliotek IV. Bibel och predikan* (Skellefteå: Artos 2003), 61-66; resten är översatt från den engelska versionen i Froehlich *Biblical Interpretation*, 82-94; den grekiska texten är publicerad i L. Mariès (red.), "Extraits du commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes: Preface du commentaire – Prologue du Psaume CXVIII", *Recherches de Science Religieuse* (Paris) 9 (1919), 79-101, och *Diodorus Tarsensis. Commentarii in Psalmos*, Vol. I: Pss. I-L, red. J.-M. Olivier (CC Series Graeca 6; Turnhout: Brepols 1980).

avskaffa det historiska". När han talar om "allegori" i Galaterbrevet "utvecklar Paulus den högre *theôria*" så:

Han tolkar Hagar som berget Sinai men Isaks mor som det fria Jerusalem, den framtida modern till alla troende. Det faktum att aposteln "teoretiserar" på det sättet innebär inte att han förnekar den historiska redogörelsen... Med den historiska redogörelsen som en fast grund utvecklar han sin *theôria* ovanpå den; han tolkar underliggande fakta som händelser på en högre nivå.

Det är detta, hävdar han, som aposteln kallar allegori. Diodoros fortsätter sedan med att skilja mellan allegori och bildlig framställning (*tropologia*) eller liknelse (*parabolê*). *Tropologia* är att förvandla ord med en uppenbar innebörd till en utsträckt bild: vinrankan Israel är ett exempel på detta. Liknelser är lätta att känna igen för att de inleds med "likt" eller "som", och många exempel på detta citeras. Liknelser kan vara gåtfulla, och "man skulle antagligen klassificera mycket av materialet i Moseböckerna som gåtor snarare än allegorier". Diodoros är med andra ord villig att acceptera förekomsten av bildspråk och fortsätter till och med att föreslå att den talande ormen i Första Moseboken är en sådan "gåta". Det var förstas djävulen som handlade genom ormen.

I Psaltaren, som är den bok Diodoros står i begrepp att tolka, ska alltså vissa delar förstås bokstavligt medan andra är bildliga uttryck, liknelser eller gåtor. Det finns ingen allegori. Det kan finnas en transcendent innebörd: "När de förutsade framtiden anpassade profeterna sina ord både till den tid i vilken de talade och till senare tider." Han föreslår att i det ursprungliga sammanhanget kan orden tyckas hyperboliska, d.v.s. överdrivna, för att sedan "passa och stämma i den tid då profetiorna går i uppfyllelse". Det är intressant att Adrianos ägnar mycket mer utrymme åt stilfiguren "hyperbol" än åt allegori, och här anstränger sig Diodoros för att hitta exempel, som att Psaltaren 29 skulle passa på Hesekiel, men än mer på "alla människor när de får del av den utlovade uppståndelsen". Psaltarpsalm 118 är också "en utsaga som kan anpassas till många situationer i enlighet med nåden hos honom som ger den kraft". Det är vad *theôria* handlar om.

Här utkristalliseras två viktiga saker. Den ena är att korrekt känna igen olika bildliga uttryck, och inte behandla all metaforik som en ursäkt för att allegorisera. Den andra är respekten för hur berättelsen som helhet hänger samman i texten, den narrativa koherensen.

Intresset för det narrativa flödet visade sig vara avgörande redan i Eustathios traktat *Om trollkvinnan från Endor och Mot Origenes*.¹⁶ Eustathios hävdade att Samuel inte bokstavligen drogs upp ur Hades av trollkvinnan, vars namn, *engastrimýthos*, (skapare av myter i sina invärtes organ) antyder att hon är falsk. Det är dssutom bara Gud som kan uppväcka de döda. Därför kan Origenes slutsatser om uppståndelsen inte få något stöd från den be-

¹⁶ Migne, PG 18.613-74; cf. Frances Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge: CUP 1997), 163-5; och "The Rhetorical Schools and their influence on Patristic Exegesis" i Rowan Williams (red.), *The Making of Orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick* (Cambridge: CUP 1989), 182-99.

rättelsen. Djävulens bedrägliga förfarande återspeglas i berättelsen, där trollkvinnan spelar på Sauls vansinne och får honom att tro att han sett Samuel. Det Eustathios vänder sig mot är att Origenes har tolkat denna berättelse bokstavligt och sedan allegoriserat nyckeltexter som Moses beskrivningar av skapelsen och paradiset och till och med evangelieberättelser. Men poängen här är att berättelsens ordningsföljd i sin helhet är en avgörande faktor i tolkningen.

Adrianos behandlar både bildspråk och den narrativa koherensen på ett tydligt sätt i sin diskussion om metodologi.¹⁷ Där sägs att innebörden är grundad i textens ordningsföljd (*akolouthía*). Adrianos liknar uttolkaren med en styrman – han sveps hit och dit om han inte har stakat ut ett mål. Man måste börja med ordens vanliga innebörd, men man når ett säkert resultat om man är uppmärksam på bibliska uttryckssätt, stilfigurer, bildspråk etc., och om man tar på allvar berättelsens ordningsföljd, dess *akolouthía*. Ordens tankeinhåll (*diánoia*), måste vara förankrad i den ordning man finner i textens kropp, och den djupare förståelsen (*theôría*) måste vara grundad i den gestalt (*schêma*) denna kropp har; först då kan lemmarna och helheten uppfattas på ett riktigt sätt. Textens innebörd, *diánoia*, svarar mot ordalydelsens grundläggande form, *hypóthesis*, så att tolkningen överensstämmer med textens bokstav (*léxis*). Med exempel på tillämpningen av den principen visar Adrianos att den profetiska innebörden av en profetisk text är den "bokstavliga" innebörden.

Även om det verkar naturligt att tolka en del av det här som ett intresse för det bokstavliga, så var antiokenarna inte moderna historisk-kritiska forskare! De var emellertid helt säkert bekymrade över det som tycktes vara en urholkning av bibelns övergripande berättelse, från skapelsen, genom frälsning till *éschaton*. Frälsningshistorien fick inte förminska till "drömmar i natten".

Vad antiokenarna gjorde

Enligt Theodoros är "kommentatorns uppgift att kommentera ord som är svåra för de flesta; predikantens är emellertid att reflektera över ord som är tydliga och att tala om dem".¹⁸ Med andra ord är exegetiken problemorienterad medan predikokonsten är pedagogisk. Emellertid visar en jämförelse mellan Johannes Chrysostomos predikningar och Theodoros eller Theodoretos kommentarer att man kan finna inslag av båda i varje genre, varje distinktion är bara en fråga om var man lägger tonvikten.¹⁹ Chrysostomos kan mycket väl diskutera översättningsalternativ och problem i texten, fast han främst är ute efter etisk rådgivning för sin församling; kommentatorerna behandlar i stort sett samma saker men de

¹⁷ Följande beskrivning är tagen från min artikel "The Fourth Century Reaction".

¹⁸ Se inledningen till hans *Kommentar över Johannesevangeliet*.

¹⁹ Hagit Amirav, *Rhetoric and Tradition: John Chrysostom on Noah and the Flood* (Leuven: Peeters 2003), 46.

bör, enligt Theodoros, idealiskt sett göra det i korta anmärkningar – vilket karaktäriserar hans egna mycket knapphändiga kommentarer. Vissa problem i texten var ju teologiska: när de mötte en text där det stod "Gud omvände sig" sökte antiokenarna lika mycket som allegoristerna ett sätt att komma förbi det, ibland genom att hänvisa till andra översättningsmöjligheter, andra gånger genom att ge en annan förklaring.²⁰ Adrianos lägger ned stor möda på att förklara hur Guds verksamhet (*enérgeiai*) återges genom mänskliga attribut i bibeln, och att ordalydelsen därför inte ska identifieras med betydelsen. Guds kunskap kommer till uttryck i frasen "Guds ögon på oss", och Guds nåd i talet om att Gud har öron att höra med.²¹ När antiokenarna skulle behandla antropomorfismer i bibeln tog de till liknande grepp som allegoristerna utan att använda ordet "allegori" för att beskriva sin metod.

Antiokensk exegetik var generellt sett filologisk och pedagogisk.²² Detaljer i texten behandlas punkt för punkt närhelst frågor uppstår om ordalydelse, textvarianter och översättningsproblem, särskilt bibliska ordbruk och idiom, bildspråk – med den metod (*methodikón*) som praktiserades i antikens skolor. Det innebar ofta att man gjorde korsreferenser utifrån antagandet att Bibeln utgjorde en helhet. Textens innebörd förmedlades sedan genom en parafra. De antiokenska exegeterna gav även förklaringar till hänvisningar till platser, datum, stamtavlor, personligheter, handlingar och händelser – det skolorna kallade *historikón*. De var intresserad av att kunna sluta sig till så mycket som möjligt om exempelvis profeternas tid eller händelser i Paulus liv. De gav vanligtvis överst i varje avsnitt en sammanfattning (*hypóthesis*) av argumentationen eller berättelsen, för att lyfta fram textens avsikt (*skopós*) och undvika en uppstyckad bibeltolkning. Liksom retorikerna ville de skilja mellan "sakfrågan" å ena sidan, och stilen och ordalydelsen å den andra. Det är uppenbart att de här metoderna ofta ledde till debatter om textens sammanhang: Theodoretos hävdade att Paulus hade besökt församlingen i Kolossai och kände den, medan Theodoros förnekade det.²³

Var och en av dessa metoder kunde ge en uppbygglig poäng, dogmatisk eller moralisk. Chrysostomos utviner moral och dogmer ur texten genom att ställa frågan varför Jesus sade eller gjorde något. När han kommenterar brödundret,²⁴ noterar han att Kristus ser upp mot himlen för att visa att han är av Fadern, och menar att Kristus använder sig av bröd och fisk, snarare än att skapa mat ur intet, för att få tyst på dualistiska heretiker som Markion och Mani. Chrysostomos föreslår sedan att Kristus låter folkmängden bli

²⁰ Ibid, 133 ff

²¹ Young, "The Fourth Century Reaction".

²² Young, "The Rhetorical Schools", 182-199.

²³ Theodoretos, *Hypothesis* (Migne, PG 82.592) nämner att "vissa säger" utifrån Kol 3:1 att Paulus inte hade sett mottagarna och framför själv den motsatta åsikten; Theodoros gör sitt påstående i sitt *argumentum* i kommentaren till Kolosserbrevet, cf. Swete, *Theodore on the Minor Epistles*, vol. I, 254. Jag tackar Paul Parvis för denna iakttagelse.

²⁴ *Homilior över Matteusevangeliet* 49 (om Matt 14:19). Jfr. *Homilior över Johannesevangeliet* 43 (om Joh 6: 1-15).

hungrig och sedan inte ger dem något annat än bröden och fiskarna, rättvist utdelade, för att lära dem ödmjukhet, måttfullhet och kärlek, och att ha allt gemensamt. Det faktum att Kristus inte ville att de skulle bli slavar under sina magar blir en förevändning för Chrysostomos att utveckla en predikan om att frigöra sig från världslig strävan. En sådan moralisk läsning av texten hade sina föregångare i skolornas övningar.²⁵ Platons kritik av poeter som o-moraliska hade gjort "moralkritik" till en väsentlig del av utbildningen eftersom litteratur lästes för att vara till gagn genom att upptäcka den moraliska läxan eller genom att lägga märke till gott eller dåligt uppförande. Det är måhända inte som alexandrinsk allegori, men det är definitivt något som går utöver vad vi menar med "bokstavlig" eller "historisk" tolkning. Den här tendensen att vilja uppfatta moral eller dogmer i texten är en aspekt som tydligt skiljer antiokensk exeget från modern historisk-kritisk tolkning och som visar att de stod stadigt rotade i den kontext som utgjordes av antika tillvägagångssätt när det gällde att läsa texter.

När antiokenarna följde skolornas exegetiska övningar skilde de sig inte från andra kristna exegeter. Origenes själv hade som den första verkliga "professionella" kommentatorn banat vägen: han hade använt sig av samma filologiska metoder,²⁶ och det var genom upptäckten av textens olika bildliga uttryck eller problem (*aporíai*) som han fick en språngbräda till allegorin. Man använde liknande metoder i öst och väst; Augustinus *Tolkning och retorik (De doctrina christiana)* blev en textbok för bibeltolkare som tycks ha varit okunniga om de pagana retoriskolornas övningar. Eusebios, kappadokierna, Kyrillos av Alexandria, Ambrosius och Hieronymus – alla de stora exegeterna bland kyrkofäderna – förstod de grundläggande metoderna att använda synonymer för att få fram innebörden, att känna igen bildliga uttryck, söka motsvarande uttryckssätt, förklara vad texten syftar på och så vidare. När de hävdade att vad som verkligen åsyftades (den bokstavliga innebörden) i en profetia fanns i dess uppfyllelse,²⁷ skilde sig inte antiokenarna från exempelvis Eusebios av Caesarea. När de bjöd motstånd mot allegori och gjorde en moralisk tolkning, blev debatten med andra kristna exegeter en parallell till den återkommande spänningen mellan de metoder man använde i retorik- och filosofskolorna. Även om de skoltraditionerna kunde överlappa och sammanstråla, använde sig filosofskolorna allt oftare av allegorisk läsning för att i Homeros och de klassiska mytologierna skönja det som var sanning enligt deras system.²⁸

Det är sant att reaktionen mot allegori kunde ta sig extrema uttryck. Det är nyttigt att kontrastera Theodoros och Theodoretos och se att den senare backade där den tidigare utmanat traditionell kristen exegetik. Theodoros

²⁵ Young, *Biblical Exegesis*, 172-3.

²⁶ Bernhard Neuschäfer, *Origenes als Philologe* (Basel: Friedrich Reinhardt Verlag 1987).

²⁷ R. C. Hill, "Antiochene Exegesis of the Prophets", *Studia Patristica* 39 (Leuven: Peeters 2006), 219-31.

²⁸ Robert Lamberton, *Homer the Theologian* (Berkeley: University of California Press 1986).

hade jämfört Höga Visan med Platons *Symposium* och föreslog att sammanhanget var bröllopet mellan Salomo och Faraos dotter; han lade märke till att Gud aldrig nämns i bibelboken och att den aldrig lästes offentligt, varken hos judar eller kristna. Theodoretos, å andra sidan, tillmätte den en andlig betydelse, och föreslog en läsning där bruden var kyrkan och brudgummen Kristus, en syn som hade föregångare som Origenes och Gregorios av Nyssa, och som hade paralleller i de judiska targumerna som behandlar Höga Visan som en beskrivning av Gud och hans folk.

Theodoros gick till och med bortom frågan om allegori och utmanade på djupet det traditionella sättet att förhålla sig till profetior. Han tillbakavisade kristologiska tolkningar av profeterna, där ett anmärkningsvärt exempel är hans diskussion kring texter i Sakarja,²⁹ som han hävdar syftar på Serubbabel, och Theodoros hånade dem som tror att texten hoppar från Serubbabel till Kristus och tillbaks igen. På ett liknande sätt hävdade Theodoros att Psaltaren 22, trots att orden användes av Kristus på korset, inte kunde ha varit en profetia om Kristus eftersom första versen (enligt Septuagintas version) syftar på huvudpersonens synder. Theodoros tillämpade alltså på ett strikt sätt principen att en psaltarpsalm, eller en annan textenhet, hade ett enda syfte (*skopós*), och när han kom fram till att det innebar att man fick utesluta en kristologisk läsning av många bibelställen som man traditionellt hade läst kristologiskt, gav han alternativa förklaringar till texterna som band dem till den historia som hade föregått Kristus. Theodoretos menade att det tillvägagångssättet var en judisk bibeltolkning, och återställde de flesta traditionella profetiska referenserna till Kristus. Hans mer tillåtande hållning till traditionella profetior finner vi i hans traktat angående de kristologiska striderna, *Eranistes*. Theodoretos tvekar inte att i sin argumentation använda en traditionell profetia ur 1 Mos 49:10-11,³⁰ och ge den dess vanliga "allegoriska" tolkning. Det faktum att spiran kommer att förbli hos Juda innebär nämligen att profetian ska läsas kristologiskt, och den ankomst (*parusi*) som folken väntar på måste vara Kristi ankomst till hedningarna; därför är meningen "Han tvättar sin dräkt i vin, sin klädnad i druvans blod" en tydlig hänvisning till eukaristin, förutsatt att man läser den i ljuset av "Jag är vinstocken",

ty liksom vi benämner vinrankans mystiska frukt efter Herrens heliga blod,
så kallade han den sanna vinrankans blod för druvans blod.

Den profetiska referensen och ordleksallegorin genom vilken den uppnås tas helt enkelt för givna.

Men även Theodoros accepterade principen att händelser i Gamla testamentet var förebilder för händelser i det nya. Uttåget ur Egypten förebådade frälsning från synd genom Kristus; Jona är Kristi förebild

²⁹ Trigg, *Biblical Interpretation*, 163ff; Wiles, "Theodore of Mopsuestia" behandlar på ett utförligare sett detta tillvägagångssätt i fråga om psaltarpsalmerna och profeterna.

³⁰ Frances Young, "Exegetical Method and Scriptural Proof. The Bible in Doctrinal Debate", *Studia Patristica* 24 (1989), 291-304.

(*týpos*).³¹ Han höll också med andra antiokenare om att en del uttalanden var "hyperboliska" – de syftade på händelser i profetens egen tid men på ett så överdrivet sätt att de pekade bortom sig själva till en fullödigare uppfyllelse i Kristus: Sakarjas profetia i 9:8-10 (som citeras i flera evangelier i förhållande till intåget i Jerusalem) vållade en diskussion om detta, och Theodoros erkände att det var ett bra exempel, även om han stod fast vid att det är absurt att tänka sig att texten själv skulle hoppa mellan Serubbabel och Kristus. Gamla testamentet bär på en skugga av det som skulle komma i det Nya – ja, Theodoros tycks ha haft en stark känsla för den här grundläggande skillnaden mellan "det gamla" och "det nya" och ville värja sig mot det slags utslätande av Bibeln som uppstod då hela det kristna lärosystemet skulle läsas in i det gamla förbundet. Så samtidigt som många av psaltarpсалmerna kom ur ett sammanhang under Davids livstid, där David otvivelaktigt var författaren, kom andra helt visst ur ett senare sammanhang och syftade på Salomo, eller belägringen av Jerusalem under Hiskias tid, eller den babyloniska fångenskapen, där David otvivelaktigt var en profet. Men förutom Psaltaren 2, 8, 45 och (troligen) 110³² placerade Theodoros psaltarpсалmernas referens stadigt i tidsåldern före Kristi ankomst. Varje tillämpning på Kristus är "sekundär".

Antiokenarna utgjorde inte ett "monolitiskt block",³³ och de gick inte sin egen väg i förhållande till den kristna exegetiken i stort. De utvecklade visserligen invändningar mot "filosofisk" allegori, men de sökte moralisk och ecklesiologisk mening på alternativa sätt som var förebildliga och typologiska och kallade det *theoría*. Profetian förblev grundläggande för deras förståelse av Gamla testamentet. Det förblev även deras upplevelse av att Bibelns innebörd rymdes i trosregelns övergripande berättelse. Så på vilket sätt, om det nu finns något, kan man säga att den antiokenska exegetiken utgjorde en annan tradition?

Antiokensk exegetik en annan tradition?

Jag har hävdats att antiokenarna ger uttryck för en debatt inom ett gemensamt metodologiskt tillvägagångssätt, och att de även debatterade sinsemellan. Jag har också föreslagit att de var precis lika benägna som allegoristerna att se Bibelns text som något som pekade bortom sig själv. Men deras tolkning har en annan smak, och frågan är om man skulle kunna karakterisera detta lite mer konkret.

Jag har tidigare gjort en distinktion mellan en "ikonisk exeges" hos antiokenarna och en "symbolisk allegori" hos alexandrinarna.³⁴ Båda betrak-

³¹ Se förordet till hans *Kommentar till Jona*; Simonetti, *Biblical Interpretation*, 69 ff, ger en mer utförlig beskrivning av Theodoros (icke-)kristologiska tolkning av profeterna och psaltarpсалmerna.

³² Kommentaren sträcker sig inte så långt, så detta kan inte verifieras.

³³ Simonetti, *Biblical Interpretation*, 68.

³⁴ Young, *Biblical Exegesis*, 210-12 och andra ställen.

tade, liksom antika exegeter i allmänhet, texten som *mímêsis* (representation), och båda sökte en djupare innebörd, men på väldigt olika sätt. Representationen kan vara en verklig likhet, en analogi, en "ikon" eller bild. Eller så kan den vara en "symbol", vilket här definieras som något olikt som står för något annat.³⁵

Antiokensk *theôria* (insikt) innebar att söka efter likheter mellan personer eller händelser, och att finna uttryck för dogmatisk sanning eller etisk undervisning i textens *skopós* (övergripande syfte) eller händelseförlopp. Enligt Johannes Chrysostomos helar Kristus både kropp och själ för att så tysta heretiker, eftersom Kristi omsorg om båda delarna av vår varelse visar att han själv är hela universums skapare.³⁶ Kristus är fri från äregirighet och stolthet då han undervisar på ett berg eller i ödemarken snarare än i en storstad eller på ett torg, och visar oss på så sätt att vi inte ska göra något för syns skull, och hur vi kan avskilja oss från vardagslivets larm.³⁷ Alexandrinsk allegori, å andra sidan, innebar att i textens svårigheter (*aporíai*) hitta ledtrådarna till den heliga Andens syfte (*skopós*), eftersom texten där måste betyda något annat än vad som står. Man avkodade orden, ofta genom att uttyda den metaforiska innebörden, eller genom att göra korsreferenser till andra ställen i Bibeln som helhet. I studier som gjorts på Didymos den blindes kommentarer, den alexandriska exeget som var mest samtida med antiokenarna, har man visat hur hans exegetik tycks bygga på en systematisk kodifiering av bibliska innebörder av ord, och på en syn på bibeltexten som att den ständigt refererar till två olika nivåer: den vanliga jordiska sfären och den andliga världen.³⁸ I kontrast till detta spårar antiokenarna upp ett enda skeende bestämt av försynen, av Guds omsorg om människorna, hans *philanthropía*, i hela den bibliska skildringen från skapelsens begynnelse till tidens slut. Men om det är en träffande beskrivning av hur dessa "traditioner" skiljer sig åt så är Kyrillos av Alexandria undantaget som bekräftar regeln – syndafall och frälsning, som utspelar sig om och om igen i berättelserna om Abraham och om uttåget ur Egypten, är temat i hans verk över Moseböckerna,³⁹ och denne alexandrinska typologiska läsning står mycket närmare antiokenarna och Efraim Syriern än Origenes och Didymos allegoriska tolkningar.

Det är alltså inte så lätt att bsetämma på vilket sätt det som kallats två skolor skulle representera olika traditioner. Det är dessutom uppenbart att de påverkade varandra. Båda punkter illustreras väl i en detaljerad studie

³⁵ Sebastian Brocks terminologi när det gäller Efraim Syriern är typer och symboler, men han förtydligar att symboler för Efraim inte är olika den symboliserade verkligheten, utan snarare representerar den. Jag vill därför hävda att Efraims användning därför är en parallell till antiokenarnas "ikoniska" exeges.

³⁶ *Homilior över Matteusevangeliet XV*, angående Matt 4:23-24.

³⁷ *Homilior över Matteusevangeliet XV*, angående Matt 5:1-2.

³⁸ W. A. Bienert, *Allegoria und Anagoge bei Didymos dem Blinden von Alexandria* (Berlin: de Gruyter 1972); J. Tigcheler, *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique, son commentaire sur Zacharie* (Nijmegen: Dekker & van de Vegt 1977).

³⁹ *Om att tillbe i ande och sanning*, Migne, PG 68.

över Johannes Chrysostomos behandling av Noa och syndafloden.⁴⁰ I några konkreta ting tycks det föreligga skillnader i tolkningen; exempelvis börjar Chrysostomos med berättelsen om hur gudaväsendena låg med människornas döttrar (1 Mos 6:1-4) och ifrågasätter den tolkning som innebär att gudaväsendena var fallna änglar genom att identifiera dem som Sets mänskliga ättlingar och sedan hävda att det var detta som låg bakom den stora ondska som orsakade syndafloden. Traditionen att här identifiera en mänsklig referens kan spåras tillbaka till Julius Africanus och återfinns hos Eusebios av Emesa, Theodoros av Mopsuestia, Theodoretos av Kyrrhos och Gennadius. I kontrast till detta hävdade alexandrinarna Filon, Origenes, Eusebios av Caesarea och Didymos alla att gudasönerna var änglar, demoner eller själar. När man på detta sätt jämför vers för vers hur Chrysostomos behandlar texten med hur andra exegeter gör, kan sådana olikheter ibland hänföras till en skillnad mellan "antiokensk" och "alexandrinsk" tradition. Det finns emellertid exempel där det motsatta är fallet: även i detta exempel avvisar Kyrillos av Alexandria den "alexandriska" tolkningen och följer den tolkning som identifierar gudaväsendena som Sets ättlingar. Och det finns många exempel på exegetiska frågor där Didymos och Chrysostomos var överens, och det finns till och med några kopplingar till Origenes. Trollkvinnan från Endor orsakade en dispyt där skiljelinjen inte kunde dras enkelt längs de så kallade "skolornas" skiljelinje: varken Justinus, Origenes, Ambrosius eller Augustinus trodde att Samuel visade sig för Saul; Tertullianus, Eustathios, Efraim, Gregorios av Nyssa, Evagrius Pontikos, Hieronymus och Ambrosius hävdade att en demon visade sig i hans skepnad. Johannes Chrysostomos och Theodoretos lät frågan stå öppen.⁴¹

För att sammanfatta: Det förefaller mycket osannolikt att det fanns olika självständiga traditioner som sådana; det var snarare tal om debatt och ömsesidig påverkan. Den grupp vi kallar antiokenare vände sig mot allegorisk tolkning så som denna praktiserades av Origenes och hans lärjungar. De var oroliga för att allegori kunde undergräva frälsningshistorien, och att den tenderade att innebära en "doketisk" attityd gentemot skapelsens materialitet. Theodoros utmanade fler aspekter av den gemensamma traditionen, delvis av metodologiska skäl eftersom han hade ett bestämd uppfattning om att texten hade ett enda *skopós*, delvis av teologiska skäl eftersom han hade en starkt eskatologisk föreställning om två tidsåldrar. Det var inte främst historicitet och bokstavstro som vägledde deras sätt att tolka – liksom andra antiokenare ifrågasatte Theodoros aldrig föreställningen om att det är profetians uppfyllelse som är dess bokstavliga innebörd, han höll med om att en del profetior var hyperboliska och därmed överskred det de närmast refererade till, och han accepterade typologi.

⁴⁰ Amirav, *Traditio Exegetica Graeca*.

⁴¹ Trigg, "Eustathius' attack", 222-3, citerar K. A. D. Smedlik, "The Witch of Endor: 1 Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis till 800 A.D.", *Vigiliae Christianae* 33 (1977), 160-79.

När allt detta är sagt, är det tydligt att Bibeln var av fundamental vikt för dem vi kallar antiokenare. Den framställde den frälsningsberättelse in i vilken människor skulle dras för att förstå sina egna liv och beskrev det sätt att leva på som förväntades av dem vars liv formades av den berättelsen. Deras horisonter var eskatologiska. Deras exegetik var jordnära och praktisk.

VAD KAN (POST-)MODERNA EXEGETER LÄRA SIG AV ANTIOKENSK EXEGES? *

Frances Young

I min förra artikel lyfte jag fram att den stora faran är att man projicerar den moderna exegesens historisk-kritiska intressen tillbaka på antiokenarna. Nu vill jag visa på några övergripande tankar kring hela den exegetiska processen, till stor del genom en jämförelse mellan en modern (och post-modern) ansats och fädernas ansats.

En översikt över den historisk-kritiska metoden

Ett flertal olika förhållanden bidrog till framväxten av den moderna historisk-kritiska metoden:

(1) Under 1400-talet påmindes man genom renässansen och humanistiska forskare som Erasmus att Bibelns ord inte ursprungligen var skrivna på latin, utan att grekiskan var Nya testamentets språk, och att vad de kristna kallade Gamla testamentet ursprungligen var på hebreiska. När boktryckarkonsten ersatte handskrifterna blev frågor om skillnaden mellan handskriftsvittnen betydelsefull, liksom försöken att finna det som låg bakom dessa skillnader. Därför lade man stor vikt vid att försöka erbjuda tryckta utgåvor av ursprungliga, ofördärvade original. Man eftersträvade att nå tillbaka till originalet och att skala bort alla felaktigheter och feltolkningar som hopat sig genom århundradena. Detta är viktigt för oss också. Vi vet alla att vi inte kan få saker att betyda vad vi vill: vi diskuterar betydelsen av saker i vardagslivet, ibland för att vi hört fel, ibland för att vi inte har förstått vad den andre velat säga. Emellanåt säger någon: "Jag sade så där men menade egentligen så här." Med andra ord bär språk på mening, och vi kan inte godtyckligt tillskriva ord eller meningar en innebörd som inte passar. Att förstå något kräver att man fastställer exakt vad som sades på originalspråket, och det innebär att skaffa sig de färdigheter som krävs för att göra det.

(2) En annan faktor är det som kallas den "romantiska" synen på vad som händer när man läser en text. På 1800-talet beskrevs detta som att "tänka författarens tankar så som han tänkte dem själv". Man gav företräde åt författarens intention – den innebörd som författaren hade i åtanke när han

* Fördrag vid symposiet "Stories and images – The Bible in the Early Church: Antioch & Syria", anordnat av CPL, Lund den 24-25 september 2007. Översättning: Anna Näppi.

skrev. Så när man läste vilken text som helst från den antika världen, såväl de grekiska och latinska klassikerna som Bibeln, var första uppgiften att ge sig i kast med frågan om vad som fanns i författarens sinne. När det gäller Bibeln betydde detta att fastställa vem författaren var, tiden eller sammanhanget då det skrevs, hur det passade samman med författarens situation och syften, samt att urskilja den ursprungliga innebörden. Datering, biografiska detaljer, händelser och relationer skulle tillhandahålla nycklar till författarens intention. Det var därför nödvändigt att rekonstruera det ursprungliga sammanhanget. Även detta är viktigt för oss också. I våra vardagliga diskussioner om innebörden hör vi ibland någon säga, "Du missförstod – jag syftade på något annat". Vi kommer säkerligen att bättre förstå vad vi läser om vi vet något om omständigheterna. Paulus förser oss med det mest uppenbara exemplet: han skrev brev till sina församlingar om allehanda problem i kyrkorna, och om vi kan rekonstruera vad som pågick kan vi bättre förstå hans syfte.

(3) Jämsides med detta växte det som kallats "den historiska medvetenheten" fram, det vill säga insikten att det förflutna inte är detsamma som nuet. Ett känt citat är "Det förflutna är ett främmande land". Människor växer upp inom en kultur som formar hela deras tänkande, och man tänker olika inom olika kulturer. Det gäller inte bara på olika platser runtom jorden utan även över tid i olika perioder. Därför blev det nödvändigt, och förblir nödvändigt, att försöka blotta den värld där författaren levde, att bli bekant med författarens sammanhang, kulturella förutsättningar, influenser, källor, genom att studera parallell litteratur som kan belysa vad författaren kan ha menat. Att översätta innebär så mycket mer än att bara ersätta orden från ett främmande språk, eftersom språket bär på vissa associationer och antaganden för människor som tillhör samma kultur. Man behöver gå in i den bibliska världen med en upplyst fantasi. Även här hade den framväxande arkeologiska vetenskapen betydande bidrag att komma med, att sätta in den hebreiska Bibelns material i det antika Mellanösterns vidare kultur så som den återupptäcktes när hieroglyfer och kilskrift grävdes fram och dechiffrerades. Men känslan för "det annorlunda" från det förflutna betydde även att man frågade sig huruvida de religiösa och teologiska idéerna verkligen hade varit desamma som våra, och det ledde i sin tur till försök att anpassa berättelser, som föreföll osannolika, till en modern världsbild. Den vetenskapliga utvecklingen gjorde exempelvis att man ifrågasatte många av underverksberättelserna i Bibeln. Skeptikerna gjorde slut på de troendes godtrohet, och seriösa forskare sökte kulturella förklaringar – "Det som verkligen hände var detta, men folk på den tiden förstod inte världen så som vi gör, så de föreställde sig att det hände på ett sätt som vi inte kan tro på." Det förflutna är ett främmande land.

Jag har nu identifierat tre bidragande faktorer. Man kan omedelbart se hur de skulle bli drivkraften bakom det projekt som kallats "Sökandet efter den historiske Jesus" – man ville skilja den historiske Jesus från trons Kristus, så att man skulle kunna komma åt vad som verkligen hände. Vi kan även se

hur den historisk-kritiska metoden gjorde det möjligt för teologer att möta de vetenskapliga utmaningarna gentemot Bibelns skapelseberättelser – man säger att berättelserna kommer från en förvetenskaplig kultur, och återspeglar antika föreställningar. Detta är endast två av de konsekvenser som orsakat debatt, och gör det än idag i de djupa meningskiljaktigheterna mellan så kallade liberala och fundamentalister. Men det som är viktigt att notera är att båda dessa motsatta läger i verkligheten är fast i den historisk-kritiska metoden: utgångspunkten är den ursprungliga innebörden, eller den bokstavliga innebörden om man med det uttrycket menar samma sak. Särskilt den slags bokstavliga fundamentalism som finns idag i den konservativa kristenheten är ett barn av moderniteten. Den är inte en traditionell tolkning. Den intresserar sig för de faktiska händelserna bakom texterna, och delar detta med de så kallat liberala forskarna. På samma sätt är de alla ense om att den ursprungliga innebörden är den enda giltiga innebörden. Man skulle kunna kalla det för ett helt och hållet arkeologiskt förhållningssätt.

Bibelforskningen under 1800- och 1900-talen har dominerats av dessa antaganden. För att förstå Bibeln ordentligt behöver man vara expert på de språk och kulturer från alla de olika perioder som de bibliska böckerna stammar från, vilket betyder att även de sakkunniga blir smala specialister på särskilda delar av Bibeln, och de vanliga läsarna blir beroende av de sakkunniga för att förstå skrifterna. Den hållningen innebär att förstå vad texten ursprungligen betydde, och det är inte de sakkunnigas uppgift att berätta för oss vad den skulle kunna betyda för oss idag. Detta senare problem har lett till framväxten av "hermeneutiken", som utforskar filosofin runt hur texter från en annan värld kan betyda något för oss i vår värld.

Men trots alla dessa problem med den historisk-kritiska metoden har den gett oerhört värdefulla resultat. Den har, till exempel, betytt att judar och kristna kunnat mötas i ett gemensamt försök att förstå samma texter i deras historiska sammanhang. Sedan Andra vatikankonciliet har även romersk-katolska forskare kunnat delta i samma projekt på lika villkor. Så det har varit viktigt, ekumeniskt sett, att det har funnits en gemensam förståelse av vad som är lämpliga metoder för tolkning. Det har även möjliggjort att studiet av Bibeln kan föras offentligt, och att dess innebörd kan diskuteras i den akademiska världen, utan att man måste hänvisa till någon bekännelse eller övertygelse man förväntas ha innan man börjar.

Likväl bryts många av dessa antaganden ner i det som kallas den "postmoderna" kontexten, och deras nackdelar blir tydligare. Vi går nu över till vårt andra syfte – att genom jämförelse och kontrast skissa på kyrkofädernas sätt att nalkas tolkningen av Bibeln.

Biblisk exegetik hos kyrkofäderna

De moderna förespråkarna av den historisk-kritiska metoden har i hög grad avvisat patristisk bibeltolkning tillsammans med alla förmoderna tolkningar, eftersom kyrkofäderna enligt dem egentligen inte hade någon

historisk medvetenhet, och deras så kallade allegoriska tolkning innebar att man kunde läsa in vilken innebörd som helst i texten. Återupptäckten i början av 1900-talet av antiokenarna och deras betydelse innebar emellertid att de trodde sig ha funnit sina egna föregångare i denna så kallade anti-allegoriska "skola". Det är dock viktigt att notera att bibelkommentarer fortfarande faktiskt täcker ungefär samma områden som de gjorde förr, även om de ofta leder till helt andra slutsatser; och detta gäller antiokenarna lika väl som vilka andra antika kommentatorer som helst.

Det är viktigt att först inse hur den tidiga kyrkan var mycket mer lik en skola än en religion. Apologeterna behövde besvara kritiken att de kristna var ateister eftersom de inte hade några tempel, inte gjorde några offer, ja, egentligen inte hade någonting som kändes igen som religiöst. De var mer som filosofer: de hade läror (dogmer, doktriner) om hur världen är befattad och hur man skulle leva sitt liv (metafysik och etik), och de samlades runt lärare för att läsa texter och tolka dem.

A. Att läsa texter i skolan: kommentarernas ursprung

Det är viktigt att förstå hur texter såg ut rent konkret på den tiden. Man hade handskrivna kopior i form av pergamentrullar eller *codices* (inbundna böcker) utan kommatering eller ens mellanrum mellan orden, även om det förekom att man markerade nya stycken. Man kunde ställa följande frågor: Hade alla kopior i ett klassrum samma ordalydelse? Hade texten blivit ändrad? Hur skulle orden skiljas åt när där fanns tvetydighet och olika möjligheter? I en antik lärobok står: "En korrekt läsning föregår tolkning".¹ Det första steget var att fastställa texten – och som vi sett var detta ett primärt mål i tidig modern bibelvetenskap. Kyrkofäderna – särskilt antiokenarna, men inte enbart de – var medvetna om dessa förutsättningar och de diskuterar dem på viktiga ställen i sina kommentarer eller homilior.

I den antika världen såg man på den skrivna texten ungefär på det sätt som vi ser på en inspelning idag. Generellt sett läste man snarare högt än tyst för sig själv, och syftet med läsningen var recitation av texten, en slags återuppspelning. Ibland avgör röstens tonläge en innebörd som inte finns angiven i skriven form: ett påstående kan bli en fråga om det läses annorlunda, eller så kan det bli ironiskt – med andra ord så kan det i verkligheten indikera motsatsen till vad som sägs. Sådana frågor diskuteras ofta i kommentarer och liknande tveksamheter i texter diskuterades av kyrkofäderna, även antiokenarna.

Det andra steget är grammatiken, som man kan dela in i tre delar:

(i) Analyser av ord för att visa hur de passar samman i meningar – kommentatorer diskuterar fortfarande textställen där originalspråket är oklart eller tvetydigt;

(ii) Vokabulär – att förklara antika ord som inte längre används i dagligt tal, eller med särskild innebörd i en viss typ av litteratur. I skolorna kunde

¹ Quintilianus, *Institutio Oratoria* I. iv-ix tillhandahåller en generell redovisning av det som sammanfattas här.

Homeros' texter erbjuder problem som skulle lösas, i kyrkorna var det översättningar av Septuaginta – i båda fallen samlade exegeter listor med exempel för att visa hur orden användes i en relevant text, och så gör kommentatorer än idag.

(iii) Att identifiera bildspråk, "troper" eller "vändningar" i språket, som ironi, men även metaforer, liknelser, retorisk överdrift, och andra tekniker som används för att fånga uppmärksamhet eller förstärka syftet. Kyrkofäderna var tydliga med att man inte kan uppfatta meningar som "Gud är min klippa" bokstavligt. Under antiken var man även förtjust i etymologi, att förklara ordens betydelse genom att analysera deras förmodade rötter: de hebreiska rötterna för namnet Melkisedek betyder Rättfärdighetens kung, och han var kung i Salem, vilket betyder fred. I Hebréerbrevet föranleder detta att man läser texten i Första Moseboken som en hänsyftning på vår överstepräst, Jesus Kristus. Av detta exempel kan vi se hur samma teknik att identifiera grammatiskt karakteristiska drag i språket leder till olika resultat: den moderne exegeten skulle hålla Melkisedek fast förankrad i sitt historiska (eller kanske förhistoriska och legendariska) sammanhang, medan man gör liknande kommentarer om hans namns innebörd. Allegori kan växa fram ur en lingvistisk analys. Språket pekar alltid bortom sig självt.

Så långt har vi alltså sett hur de gav akt på ordalydelsen, och deras erkännande av att orden visar bortom sig själva. Den fras som vi kanske skulle översätta med "bokstavlig" betydde inte "bokstavlig" i den moderna betydelsen, utan snarare denna omsorgsfulla uppmärksamhet på bokstaven" – det vill säga på själva det språk som används. Allt detta kallades *to grammatikón*.

Nästa steg kallades *to historikón*, vilket man måste inse inte betyder "historisk" i vår mening. Det grekiska ordet, *to historikón*, betyder "undersökning", och innebär efterforskning beträffande allusioner som inte förklarats i texten men som hänsyftar till myter eller välkända berättelser, karaktärer, händelser, hjältar, legender, geografiska eller historiska fakta – förklarande noter av alla slag. Det här kan möjligen föra läsningen av texten bort från vad texten handlar om, till det kommentatorerna fann problematiskt eller intressant. Origenes har exempelvis flera sidor med kommentarer om "pärlan":² han skriver ned allt han kunnat finna om pärlor och om var och hur de formas; han briljerar med sin kunskap, men ökar knappast vår förståelse av vart Jesus ville nå när han talade om den dyrbara pärlan! Bland fäderna, skulle Origenes kunna identifieras som den första riktigt professionella bibelvetaren som skrev kommentarer. Dessa har beskrivits som "en udda blandning av filologiska, textkritiska, historiska och etymologiska anteckningar samt teologiska och filosofiska observationer".³ Precis så! Kommentarer är fortfarande lite på detta sätt eftersom de blir till genom att följa en text och löpande förse den med noter och förklaringar för att förklara

² *Matteuskommentar* X.7-10.

³ J.Quasten, *Patrology* (Westminster: The Newman Press 1953) II, 45-48.

sådant som är svårt i formuleringar eller hänvisningar. Kommentarererna är problemorienterade, och tar ofta upp problematiska frågor som diskuterats av tidigare kommentatorer, eller markerar de nya svårigheter – det behövs ingen kommentar till de ställen där innebörden är uppenbar. Antiokenarna är på det stora hela mer restriktiva än Origenes, men vi noterade att Theodoros av Mopsuestia påpekade att det är kommentatorns arbete att hantera problem, medan predikantens uppgift är att reflektera över ord som är helt tydliga och att tala om dem!⁴

Detta sätt att tolka texten som vore det ett lappverk mildrades genom parafraas och sammanfattning – detta är karakteristiskt särskilt i antiokenarnas arbete.

(i) Parafraas är en slags tolkande översättning – inte ord för ord, utan genom att lyfta fram innebörden på ett annat sätt (jfr Targumerna). Sättet på vilket något sägs ändrar emellertid subtilt dess verkan och möjligen även dess innebörd. Olika parafraaser kan lyfta fram olika nyanser och olika möjliga lager i innebörden. Jag sade tidigare att språk bär på mening och att man inte kan få det att betyda vad man vill, men samtidigt är språket inte något orubbligt fastlagt. Vi kan kanske inte bestämma en enda slutgiltig innebörd. Exeges är en process där man ersätter texten med en annan text, men just denna ersättning ger en något annan ton eller mening.

(ii) Sammanfattningen härstammar från de antika skolorna som gjorde skillnad mellan själva ämnet, sakfrågan, och ordalydelsen/stilen: ordalydelsen var den klädnad i vilken ämnet kläddes. De insåg att en och samma sak kunde uttryckas på många olika sätt, och insisterade ofta på att stilen skulle vara lämplig för ämnet. När de läste texter sökte de urskilja "hypotesen" eller resonemanget som låg under den yttre stilistiska klädnaden. Så antika kommentarer, såväl som nutida, sammanfattade resonemanget i varje avdelning, eller texten i sin helhet. Detta hjälper till att motverka att tolkningen blir som ett lappverk och det modifierar kommentarernas problemorienterade karaktär.

Moderna kommentarer är alltså mycket lika de antika. Men vi kan även se några av skillnaderna: de antika hade ett mycket annorlunda sätt att nal-kas sammanhang, ordningsföljd och struktur; de fann andra saker problematiska och hade helt annorlunda intressen. Den moderna historisk-kritiska forskaren upptäcker inkonsekvenser och analyserar motsägelser för att läsa mellan raderna och få fram teorier om fakta eller historia bakom texten; den antike läsaren var normalt sett intresserad av en moralisk, andlig eller läromässig innebörd och blev bekymrad när texter såg ut att motsäga sig själva läromässigt: hur kunde Jesus Kristus säga både "Min Fader är större än jag" och "Jag och Fadern är ett"?

Med andra ord är de exegetiska metoderna inte olika. Det är däremot intressena, och därmed uppstår olika innebörder. Denna iakttagelse bekräftas i en artikel av Kenneth Hagan som beskriver en helt annorlunda tid,

⁴ Theodoros av Mopsuestia, inledningen till hans *Johanneskommentar*.

1500-talet.⁵ Han visar att det fanns tre typer av tolkning: "den heliga boken" – det monastiska intresset av Bibeln som vägledning för pilgrimen på väg till Gud; "den heliga läran" – det skolastiska intresset att förstå kyrkans tro; och "den heliga bokstaven" – den humanistiska traditionen, som inleddes med Erasmus, där Bibeln, samman med annan litteratur, lästes för sin visdom, ledde till fromhet, moral och rättvisa, och därigenom ett bättre samhälle, en bättre kyrka, en bättre utbildning och ett bättre styrelseskick. Skillnaden låg i de olika intressena för vad Bibeln hade att säga.

Vilka var då den tidiga kyrkans intressen? Vi skulle kunna urskilja tre:

- i) Att härleda den sanna läran ur Bibeln, särskilt gentemot heretikerna
- ii) Att staka ut den rätta livsvägen för troende kristna – etik, asketiska ideal etc.
- iii) Att finna kartor för själens andliga resa

Med andra ord var de mindre intresserade av den "materiella", "jordiska", "historiska" eller "faktiska" innebörden än av den teologiska eller andliga meningen. De två första frågorna är särskilt uppenbara bland antiokenarna.

Även detta hade sin bakgrund i skolorna. Den store filosofen Platon hade angripit Homeros och poeterna för berättelsernas osedlighet. Det blev därför nödvändigt att visa hur man kunde finna moraliska lärdomar i just de texter som var undervisningens ryggrad. När den tidiga kyrkan började göra på liknande sätt med Bibeln, fann filosofer all sin lära i Homeros texter med hjälp av allegorisk tolkning.

För fäderna var Bibeln Guds ord till kyrkan och dess folk *nu*. De trodde att Gud hade anpassat det transcendenta gudomliga självet till vår mänskliga nivå inte endast i inkarnationen utan även i Bibelns språk. Men hur kom de fram till denna djupare mening?

- Genom språklig analys av metaforer o s v, och genom hänvisningar mellan olika bibliska ställen som använder samma språkbruk.
- Genom profetiska orakel och gåtor som man antog var kodade och behövde avkodas.
- Genom exempel i handling eller förebilder – Job var exempelvis en "typ" eller förebild för tålmod.
- Genom det som är svårt och motsägelsefullt i texten (gr. *aporíai*) – för Origenes var inte skillnaden mellan Johannesevangeliet och de andra evangelierna en historisk svårighet, utan en teologisk möjlighet.

Med hjälp av allt detta utvecklades allegorin. Det var på så sätt som man kom fram till den klassiska tolkningen av Höga Visan som kärleken mellan Kristus och kyrkan eller den troendes själ. Gregorios av Nyssa visar på

⁵ K. Hagan, "What Did the Term *Commentarius* mean to Sixteenth-Century Theologians?", i I. Backus och F. Higman (red.), *Théorie et pratique de l'exégèse: Actes du troisième colloque international sur l'Histoire de l'exégèse biblique au XVI siècle* (Genève, 32 aout-2 septembre 1988) (Genève: Librairie Droz 1990).

liknande sätt i sin *Mose liv* hur själens resa följer samma mönster som berättelserna om Mose liv. Man utvecklade också ett symboliskt system som tillät att man alltid tolkade Jerusalem som om det syftade på kyrkan, Josua som en "förebild" eller "typ" för Kristus o s v.

Den antiokenska reaktionen på 300-talet mot allegori vände sig mot den avkodningsprocess som man uppfattade förvrängde textens huvudärende till någonting helt olikt originalet, och ignorerade berättelsens eller diskussionens ordningsföljd. Ändå fann dessa anti-allegoriker "förebilder" och "tecken", moral och läror i skrifterna.⁶ Alla kyrkofäder sökte urskilja den underliggande eviga innebörden enligt den heliga Andens avsikt, snarare än den faktiska historiska innebörden som har dominerat den moderna tolkningen, ofta av apologetiska skäl. Så vad tänkte de att Bibeln egentligen handlade om? Vad var ämnet bakom språkbruket?

B. Bibelns huvudärende – Kristus

Det bör påpekas sägas här att "Kristus" täcker in en mängd saker: naturligtvis inkarnationen, men även "Kristi kropp", som är kyrkan, sakramenten, de kristna, deras liv moraliskt sett, deras frälsning och slutliga bestämmelse, och så vidare.

Synsättet att hela Bibeln hänvisar till Kristus växte fram mycket snabbt och stärktes på flera sätt. Redan i Nya testamentet finns ett antagande att Kristus fullbordar profetiorna. Dödahavsrollarna och samtida apokalyptisk litteratur visar att många judiska grupper praktiserade den "profetiska" läsningen av Skriften, som för de kristna betydde att Kristus var närvarande i Lagen, Profeterna, Psaltaren och vishetslitteraturen. Profetisk tolkning behandlade ofta Bibelns texter som samlingar av gåtfulla orakler, och kopplade enskilda texter till speciella händelser – Nya testamentet hade visat vägen, och fäderna utvecklade den. Trots utmaningarna från Theodoros av Mopsuestia antog antiokenarna, precis som vilka andra exegeter som helst, att den bokstavliga innebörden i en profetia är dess fullbordan.

I den tidens judiska tradition kan vi spåra en förväntan att den framtida frälsningen hade förebådats i det förflutna så som det berättas i Gamla testamentet. Så kom händelser under uttåget ur Egypten att utspelas på nytt. I Nya testamentet är det klassiska exemplet brödundret, vilket, underförstått i de synoptiska evangelierna och uttalat i Johannesevangeliet, visar sig vara fullbordan av händelsen med mannat i öknen. Fäderna utvecklade detta så att vandringen genom Röda havet förebådade dopet, judarnas påskhögtid nattvarden, och så vidare. Allt detta tog antiokenarna för givet. Bibeln antogs alltså genomgående ha en djupare innebörd; den pekade alltid bortom sig själv.

Även med 300-talets reaktion mot allegori, ledd av antiokenarna, förblev Kristus själva huvudärendet: typologi och profetior avvisades inte, och *theoría*, eller insikt, uppmuntrades – djupare moral och läromässig innebörd förutsattes vara vad Bibeln erbjöd. Allt detta är främmande för det historisk-

⁶ Jämför med min andra artikel om "ikonisk" kontra "symbolisk" terminologi.

kritiska sättet att närma sig Bibeln, vilket, bland annat, vill placera profetiorna vid tiden för profeterna, snarare än att tänka sig att de var förutsägelser om händelser flera hundra år senare. Några moderna forskare, så som Daniélou, har försökt återuppliva typologin,⁷ genom att föreslå att det genomgående mönstret av händelser kommer sig av Guds försyn, och att historien, särskilt frälsningshistorien, reflekteras i detta. Men det förhållningssättet förstärker snarast kontrasten – företrädet för historien hos Daniélou och moderna forskare, framför det som hade företräde i den tidiga kyrkan, nämligen, att urskilja den sanna läran och att dra moralisk och andlig nytta av läsningen av Bibeln.

C. Att läsa Bibeln som lära

Modern tolkning ser kyrkans läror som en senare utveckling, inte som något man faktiskt kan finna i Nya testamentets texter. De särskiljer olika böcker i Bibeln från varandra genom författarskap och datering, och delar även upp enskilda böcker utifrån olika källor. Fäderna argumenterar för Bibelns enhetlighet och förutsätter sedan denna, och att den rätta läran återspeglas i den.⁸ Detta är en avgörande skillnad mellan moderna forskares angreppssätt och deras avlägsna föregångares. Vi kan kort se på två avgörande situationer:

Irenaeus, biskop i Lyon på 100-talet, tvingades förhålla sig till gnostiker som producerade böcker som inte är en del av vår kanon och använde dessa som helig skrift samt tolkade de böcker som blev kanoniska på sätt som gav ett felaktigt resultat – åtminstone ur Irenaeus och den utvecklade ortodoxins synvinkel. Vid den tiden var Bibeln inte en samlad bok – det var tekniskt omöjligt att sätta samman en så stor bok – det var en samling böcker. Frågan var vilka som hörde till samlingen? Ireneaus skrifter innehåller det första försöket att definiera gränserna, och den första tydliga bestämningen på vad som utgör bibeltexternas enhet samt kriterierna för att tolka dem som en enhet. Det utgörs av innehållet i vad han kallar "Trosregeln" eller "Sanningens kánon". Den är inte en fastställd formel och förekommer i olika varianter i hans skrifter, men i grunden liknar den trobekännelserna. Den bekänner en Gud, skaparen av allt, som sände Jesus Kristus för att bli vår frälsare som en fullbordan av profetiorna om den heliga Anden, och som kommer att föra allting till sin fullbordan till slut. Med andra ord finns det en övergripande berättelse som är Bibelns grundläggande innehåll, och man kan inte läsa Bibeln "på ett kristet sätt" utan att ta detta på allvar, och se hur alla detaljer förhåller sig till dessa huvuddrag. Jag skulle vilja hävda att det var rädslan att förlora det här övergripande perspektivet som var drivkraften bakom

⁷ Jean Daniélou, *From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers* (London: Burns and Oates 1960); för ytterligare discussion, se min artikel, "Typology", i *Crossing the Boundaries, Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder*, red. Stanley E. Porter, Paul Joyce & David E. Orton, (Leiden: Brill 1994), 29-48.

⁸ För en utförligare discussion det som behandlas i denna avdelning, hänvisas till min tidigare diskussion i *The Art of Performance: Towards a Theology of Holy Scripture* (London: Darton, Longman & Todd 1990); och *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press 1997).

antiokenarnas reaktion mot allegori.

Athanasios, biskop i Alexandria på 300-talet, tvingades förhålla sig till heretikern Arius och hans efterföljare. Kontroversens mittpunkt var bibeltolkning, vilket inte alltid uppfattats. Båda sidor hänvisade till särskilda bibelställen. Ett av dessa var Ordspråksboken 8:22: "Herren skapade mig [Visheten] som det första, som begynnelsen av sitt verk."⁹ Båda sidor förutsatte att texten handlade om Kristi preexistens, Kristus som identifierades med Guds Ord och Vishet. Arius drog slutsatsen att Visheten var en skapad varelse. Hur skulle Athanasios hantera denna tydligt bokstavliga tolkning? Han argumenterade för att man måste ta hänsyn till Bibelns syfte i dess helhet, och tolka enskilda texter i ljuset av helheten. I detta fall att Kristus visserligen blev en skapad varelse i inkarnationen, men var Guds Ord från evighet. Antiokenarna, som var mycket noga med att inte blanda samman Marias son med Guds son, gick än längre med det slags svar som Athanasios gav. De motsatte sig kraftigt både arianism och doketism. Vi noterade Chrysostomos dogmatiska exeges av brödundret – Jesus handlade för att tysta munnen på markioniterna och manikéerna.

För att så samla ihop huvudpunkterna:¹⁰

- Fäderna hävdade Bibelns enhet i motsats till modern analys och viljan att särskilja de olika delarna av Bibeln
- De var i första hand intresserade av den andliga, moraliska, kristologiska och soteriologiska betydelsen, inte av det historiska som är den moderne tolkarens intresse
- De hade ett "yttre" test för hur man skulle läsa Bibeln rätt, vilket vi grovt sett kan identifiera som någon form av trosbekännelse.¹¹ De sade att en person behövde vara inspirerad för att läsa Bibeln – det var inte bara texten som var inspirerad, utan för att Bibeln skulle tala behövde man se sig själv i den; modern tolkning försöker vara objektiv snarare än subjektiv
- De medgav det mänskliga språkets otillräcklighet i att uttrycka det gudomliga, och såg Bibelns språk som symboliskt, med en djupare mening
- De förstod att Gud i sin oändliga gudomliga nåd hade anpassat sitt gudomliga själv till vår nivå, både i inkarnationen och i Bibelns språk

⁹ Se även min artikel "Proverbs in Interpretation (2): Wisdom Personified", i *Reading Texts, Seeking Wisdom*, red. David F. Ford och Graham Stanton (London: SCM 2003), 102-115.

¹⁰ Som en kommentar till Susan Ashbrook Harveys artiklar i denna volym vill jag betona vikten av dessa perspektiv hos Efraim, särskilt de sista två.

¹¹ Ett post-modernt förhållningssätt som kallas kanon-kritik försöker tolka enskilda texter i ljuset av Bibeln som helhet, som kyrkofäderna gjorde, men ser inte att Bibeln inte är självförklarande utan någon form av ramverk.

En tolkningsmodell för den post-moderna kontexten

Under den senare delen av 1900-talet har forskarnas texttolkning i hög grad förblivit i sin historisk-kritiska fas, men en del av grundförutsättningarna i denna metod har också kritiserats.¹² Möjligheten att vara objektiv har ifrågasättas, med tanke på det omöjliga för undersökaren att avhända sig alla utfattade meningar, och likaså även värdet av en uteslutande "arkeologisk" undersökning av innebörden, en som avlägsnade läsaren från texten.

Under tiden har kritisk teoribildning förändrat sättet att närma sig texter i litterära studier över hela fältet, och detta börjat påverka bibeltolkning. Strukturalismen har flyttat fokus bort från den ursprungliga "författarintentionen" – den franske tänkaren Roland Barthes skrev en berömd essä med titeln "The Death of the Author" (Författarens död). Istället fokuserade man på att analysera texten i sig: eftersom texter kan bära på ett överskott av mening som författaren aldrig haft för avsikt. Strukturalismen har dock fått ge vika för ett intresse för läsaren: eftersom texter inte är verkliga förrän de "spelats upp" hos någon som uppfattar en mening i de svart-vita mönstren på pappret. Därmed har läsaren fått stor betydelse. Man har vidare noterat att traditioner för läsandet formas i de gemenskaper i vilka texterna läses, att texter kan ges auktoritet och så att säga "skapa världar" – till exempel insåg man att Bibeln förstärkt sociala ordningar som inkluderar slaveri och patriarkat. Textens framtid, dess potential att generera ny mening, har blivit viktig för tolkningen, inte endast dess förflutna, eller dess bakgrund. Under tiden hade hermeneutiken fokuserat på frågor som rörde klyftan mellan de antika texternas värld och läsarens värld.

Hur som helst är frågan om hur texter ska läsas mer öppen nu än för hundra år sedan. Då förutsattes det generellt att diskussioner, särskilt mellan liberala och konservativa, handlade om de fakta som ligger "bakom" texten, som till exempel frågor kring miraklerna; numera handlar diskussionerna ofta om den framtid som ligger "framför" texterna, frågor som de om kvinnors ställning eller att acceptera homosexuella personer. Denna större öppenhet skapar osäkerhet: Kan vi få texterna att betyda vad vi vill, eller finns det etiska kriterier kring läsningen? Mot denna postmoderna bakgrund vill jag föreslå en modell för läsning och tolkning som ger utrymme för både vetenskaplig forskning och andlig läsning, och som tar spänningen mellan objektivitet och subjektivitet i båda på allvar.¹³ Denna modell är i verkligheten tagen från den antika retoriken, den faktiska värld som formade kyrkofädernas exegetiska metoder i allmänhet och antiokenarnas i synnerhet, även om det,

¹² I de följande avsnitten återges och tillämpas material publicerat i Jean Vanier och Frances Young, "Towards Transformational Reading of Scripture", i *Canon and Biblical Interpretation*, red. Craig Bartholomew, Scott Hahn, Robin Parry, Christopher Seitz, Al Wolters (Scripture and Hermeneutics Series vol. 7; Milton Keynes: Paternoster Press 2006), 236-254.

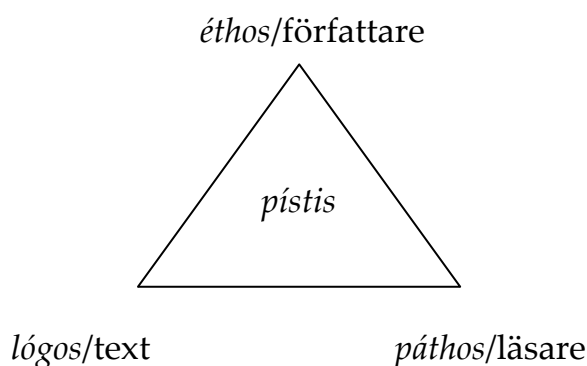
¹³ Denna modell är en utveckling av arbetet av James L. Kinneavy, *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith* (Oxford: Oxford University Press 1987). Den har blivit publicerad tidigare, både i min artikel "The Pastoral Epistles and the Ethics of Reading" i *Journal for the Study of the New Testament* 45 (1992), 105-120, och i "Towards Transformational Reading".

vad jag förstår, finns en del paralleller till modern kommunikationsteori.

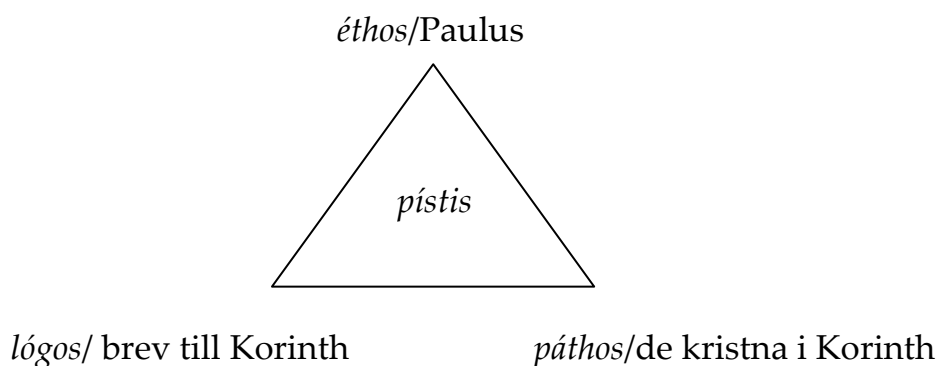
Målet för retoriken i den antika världen var att uppnå förvisning eller övertygelse (*pístis*, ofta översatt som "tro" i Nya testamentets sammanhang!). För detta krävdes tre saker:

- Författarens/talarens *éthos*. Författarens karaktär eller sätt att leva behövde vara sådant att det ingav förtroende för hans integritet och auktoritet – det skulle övertyga.
- *lógos*. Diskussionen, berättelsen, talets/textens resonemang skulle vara logiskt, rimligt, övertygande.
- Åhörarnas *páthos*. Om åhörarna inte påverkades av författaren och argumentationen – om de inte gav något svar, så var det hela ineffektivt och inte övertygande.

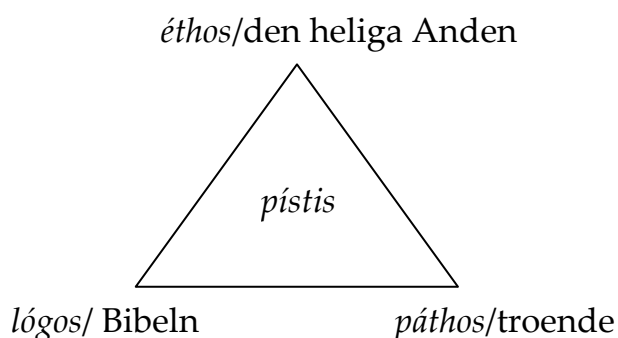
Övertygelsen fördjupades av det dynamiska samspelet mellan talaren, talet och åhöraren, eller författaren, texten och läsaren. De tre elementen *éthos*, *lógos* och *páthos* samspelade i antik retorik, och det faller sig så att det är dessa tre som efterhand prioriterats av modern och postmodern kritik – de behöver samverka som i nedanstående figur.



Men när det gäller Bibeln, kan vi se flera olika dynamiska trianglar. Författaren kan identifieras, som när Paulus skriver ett brev till de kristna i Korinth:



Men om så är fallet, är "vi" inte de tänkta läsarna, och det finns inget sätt att exakt återskapa den ursprungliga situationen. Alternativt kan vi säga att författaren är den Helige ande, och att vi själva själva är de troende i det liturgiska sammanhanget – som en del av den världsvida kyrkan över tid och rum, samt materialet som ett utdrag av det eviga, kanoniska "Guds ord":



Det här är en annan "läsnings-genre" med en helt annan dynamik, och den existerar aldrig i en "ren" form. Eftersom vi bär med oss den tidigare dynamiska triangeln, är vi medvetna om att texten formades av mänsklig historia och av särskilda omständigheter, och att även vi är det – vi läser inte Bibeln på samma sätt som de troende på medeltiden. Bibeln är det gudomliga Ordet klätt i mänskliga ord – det är inkarnerat, och poängen med Bibeln är förvandling. Dess syfte är att övertyga och förändra människors liv. I varje generation och i olika kulturella enskildheter förmedlas på något sätt Guds eviga Ord. På något sätt behöver vi ha med båda de dynamiska trianglarna i spelet, både det som rör den "moderna" forskaren att vara "objektivt", och det som rör den troende att "subjektivt" höra Guds Ord. Båda är lika välgrundade och sanna gentemot Bibelns natur.

I vår modell blir det alltså nödvändigt att läsarens roll tas med i beräkningen. Läsaren kan inte få texten att betyda vad helst han/hon vill – utan måste respektera textens "främlingskap". Å andra sidan kan vi se en legitim plats för den troende att närma sig texterna för att nå insikt och förvandling; för det är ny insikt som den troende söker i texterna. Det finns visserligen en risk att man skapar en spegel som reflekterar ens egna fördomar, men det behöver inte bli så: snarare står texten mitt emot läsaren, utmanar och kallar in i en ny framtid. Läsaren samspelar alltid med författaren och texten, och förändras idealt sett av processen – eftersom poängen med Bibeln är förvandling. Jag hävdar att denna modell bekräftas av det vi lärt oss av antiokenarna.

Vad har antiokenarna lärt oss?

- En grundläggande uppmärksamhet på texten själv – dess språk, form, talesätt – är fundamentalt för den exegetiska processen – och ett gemensamt drag: frågor som rör textkritik och översättning är elementära för all vetenskaplig exeges, och kan inte kompromissas med. Experter och deras kommentarer är nödvändiga.
- Det man behöver för att tolka i ett kristet sammanhang skiljer sig från det som behövs vid universiteten – läsningen behöver vara kyrklig (läromässig) och andlig/moralisk.
- Poängen med läsning är förvandlingen av läsarens liv: moralen, det beteende som är lämpligt för en kristen – det gäller inte endast Chrysostomos homilior utan hela den antiokenska produktionen så långt som den är tillgänglig för oss.

- Bibeln som en källa för läran, inte bara i fråga om moral utan hela den övergripande redogörelsen för mänsklighetens plats i skapelsen och Guds avsikt. Trosregel/trosbekännelse tillhandahåller kriterier för en korrekt läsning av Bibeln som helhet, och antiokenarnas nyckeltema var försynen (*oikonomía*), antidoketism, bejakandet av skapelsen och eskatologin.
- För att finna dessa djupare meningar behöver man inte allegori som en slags kod; man behöver insikten (*theoría*) för att se hur berättelserna kastar ljus över ens eget liv, för att kunna läsa in sig själv (eller kyrkan eller hela mänskligheten) i texten och gå vidare förändrad och upplyst – texten blir en "spegel" genom en typologisk läsning. Vi kan här jämföra med Efraim och hans öppenhet för att kunna se många innebörder, samt hans tanke om texten som en outtömlig källa.
- Läsarens sammanhang är alltså lika viktigt som textens ursprung – det är samspelet dem emellan som är avgörande. Tänk till exempel på Chrysostomos som antar att det finns en överensstämmelse mellan den retorik Paulus använde av pastorala skäl då han skrev, och det som Chrysostomos församling behöver.
- Guds barmhärtighet (*eleêmosýnê*) ger grund för vår egen barmhärtighet, och det är vad Bibeln djupast sett handlar om: Guds kärlek som blir kärlek till vår nästa genom att vi förvandlas.

Den teologi som kan ligga till grund för detta är en syn på Bibeln som erkänner de båda naturerna: dels finns det en mänsklig historisk verklighet som innebär att dessa texter sattes samman av människor utifrån den logik man använde vid den tiden, begränsad av den tidens idéer och kunskap, en verklighet som innebär att texterna sedan blev utsatta för slumpmässiga och medvetna förändringar genom upprepad kopiering och översättning; och så finns det en gudomlig verklighet som innebär att Guds ord är levande och verksamt, "det är skarpare än något tveeggat svärd och tränger så djupt att det skiljer själ och ande, led och mærg och blottlägger hjärtats uppsåt och tankar" (Heb 4:12). Guds Ord blev inkarnerat i människan Jesus för vår skull; för vår skull är Guds Ord inskrivet i orden i denna samling av gamla böcker. Denna syn på Bibeln motsvarar inte bara inkarnationen, utan även andra centrala trossatser, såsom realpresensen i nattvarden. På samma sätt som människan Jesus hade svagheter och var sårbar på jorden, och vi ändå ser Gud i honom, så är Bibeln jordisk och begränsad, och ändå kan den "ge tillförlitlig, trogen och felfri undervisning om den sanning som Gud ville lägga ner i heliga skrifter för vår frälsnings skull" (*Dei Verbum*, rapport från Andra vaticankonciliet). För att förstå detta behöver vi den filologiska metodens disciplinerade expertis jämsides med antiokenarnas läromässiga och moraliska tolkningar.

RECENSIONER OCH BOKANMÄLNINGAR

Vemund Blomkvist, *The Euthalian Apparatus. Text – Translation – Commentary*. Acta Theologica 39. Dr. philos.-avhandling. Universitetet i Oslo 2011. ISSN 1502-010X.

Det här anmälda arbetet är en dissertation för dr. philos.-graden vid Oslo universitets teologiska fakultet, ventilerad den 15 december 2011. Som forskningsobjekt har Vemund Blomkvist valt en grupp texter som finns bevarade i senantika och medeltida NT-handskrifter och som tycks vara avsedda att fungera som introduktioner till läsningen av NT:s skrifter. I vissa textvittnen anges att upphovsmannen till dessa introduktioner är en viss Euthalios. Han kan inte identifieras med någon för övrigt känd person, men i forskningen får hans namn traditionellt beteckna den i verkligheten okände författaren (eller författarna), och textsamlingen kallas "Euthaliosapparaten" eller något liknande.

De texter som bevarats under namnet Euthalios utgör tre separata verk. De ägnas varsin skrift – eller grupp av skrifter – i NT: Apostlagärningarna, Pauli brev och de katolska breven. Den ursprungliga omfattningen och dispositionen av de tre verken kan med rimlig säkerhet rekonstrueras med ledning av vad författaren meddelar i prologerna till dem. Vart och ett av dem bestod av ett antal rätt olikartade komponenter, som listas i en viss ordning i prologerna. Bara ett ringa fåtal textvittnen bevarar de tre verken i deras helhet, men i ett stort antal NT-handskrifter finns separata komponenter infogade eller bifogade, ensamma eller i växlande kombinationer (en översikt över de ca 300 kända handskrifterna och deras innehåll hos Louis Charles Willard, *A Critical Study of the Euthalian Apparatus*. Berlin & New York: de Gruyter 2009 (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 41), s. 160–169). Med stöd av prologernas information och författarens redaktionella kommentarer på skilda håll i texten har dessa *disiecta membra* förts samman i tryckta editioner, där de tre arbetena vart och ett presenteras som en helhet, så långt denna kan rekonstrueras.

Alla tre arbetena innehåller inte samma uppsättning komponenter, men fem viktiga komponenter finns i vart och ett av dem:

1. prologer/πρόλογοι (riktade till verkens adressat, en inte med säkerhet identifierbar Athanasios)

2. sammanfattningar/ύποθέσεις (kortfattade innehållsangivelser för Apostlagärningarna och varje enskilt brev)

3. listor över kapitel/κεφάλαια (enskilda textavsnitts innehåll anges i

rubrikform; överensstämmer inte med efterantik kapitelindelning)

4. listor över "läsningar"/ἀναγνώσεις (en svårdefinierad kategori; be-tecknar textavsnitt som inte sammanfaller med Euthalios kapitel och som inte verkar definieras utifrån innehåll utan med andra kriterier, oklart vilka)

5. listor över citat ur Skriften och andra texter

Dessutom finns i editionerna några textavsnitt som bara har stått i ett av verken, t.ex. ett avsnitt som kallas "Aposteln Paulus resor" (Ἀποδημίαι Παύλου τοῦ ἀποστόλου) och hör till sammanfattningen av Apostlagärningarnas innehåll, eller en kort översikt över innehållet i de paulinska breven (Τάδε ἔνεστιν Παύλου ἐπιστολαῖς), infogad i prologen till dessa brev. En kolofon till verket om de katolska breven omtalar att detta verk samt det om Apostlagärningarna har kollationerats mot Eusebios noggranna avskrifter i biblioteket i Kaisareia. Därigenom får vi en *terminus post quem* för Euthalios verksamhet. En *terminus ante* levereras av Codex Coislinianus (majuskeln *H 015) från 500-talet, det äldsta textvittne som kan anses uppvisa spår av Euthalios arbete; någon mera precis datering finns inte.

Dessa basfakta om Euthaliosapparaten utreds i avhandlingens första avsnitt. Blomkvist bygger här på tidigare forskning, främst Willard, men gör vissa självständiga bedömningar. Som titelsidan anger, består boken därutöver av tre huvudavsnitt: text, översättning och kommentar.

Den text av Euthaliosapparaten som Blomkvist presenterar är i huvudsak ett avtryck av den man finner i Hermann von Sodens genomgång av de nytestamentliga textvittnena i första bandet av hans monumentala utgåva av NT från 1902. Standardeditionen av Euthalios får annars anses vara J.-P. Mignes i vol. 85 av *Patrologia Graeca*. Men Migne följer nästan helt Zacagnis utgåva från 1698 (Laurentius Alexander Zacagnius, *Collectanea Monumentorum veterum Ecclesiae Graeca ac Latina*. Romæ 1698), och von Soden avviker bara obetydligt från dessa äldre editioner. Den text som nu används är således i huvudsak konstituerad för mer än 300 år sedan och bygger på ett starkt begränsat urval av handskrifter. En ny, vetenskaplig textutgåva är behövlig, vilket Blomkvist flera gånger framhåller, och två brittiska forskare, Simon Crisp och David Parker, arbetar på en sådan.

I den grekiska text som Blomkvist trycker saknas två av de ovannämnda huvudkomponenterna, listorna över citat och "läsningar". Liksom von Soden bryter han upp de helheter som Euthalios tre verk utgör och trycker prologer för sig i en följd, kapitelrubriker för sig etc. Att skapa sig en klar bild av Euthalios verk blir därigenom inte lätt för läsaren av Blomkvists bok. En rätt uppseendeväckande avvikelse från normal textutgivningspraxis är att Blomkvist trycker all grekiska – dvs. inte bara Euthaliostexterna, som trycktes på samma sätt av von Soden också – utan accenter och andra diakritiska tecken (i en planerad definitiv upplaga av avhandlingen avser han dock följa praxis). De hänvisningar till sidor/spalter och avdelningar i Migne som brukar åtfölja senare editioner av patristiska texter saknas hos Blomkvist, vilket också gör hans arbete mindre användbart.

Genom sin översättning kan däremot Blomkvist sägas ha gjort Euthalios-texten tillgänglig för en vidare krets av läsare. Någon översättning till ett an-

nat språk än latin har inte tidigare existerat (utom av några partier hos Willard). Ett bekymmer är naturligtvis att den grekiska textedition som Blomkvist återger inte är fullt tillförlitlig, och han har inte lagt ner någon större möda på att identifiera och korrigerera de korruptel som finns i den. Liksom andra översättare av senantika grekiska texter besväras han också av bristen på adekvata lexika och andra för texttolkaren oundgängliga verktyg. De filologer och lingvister som har studerat det grekiska språket har huvudsakligen koncentrerat sig på två perioder, den "klassiska", dvs. 400- och 300-talen f.Kr., och NT:s tillkomsttid. För andra perioder, och särskilt för senantiken, saknas t.ex. heltäckande lexika, och språkbeskrivningen är ytterst selektiv. Det är inte vid alla universitet som ens de klassiska filologerna är kompetenta att hjälpa till med tolkningen av senantika texter. Detta problem har Blomkvist haft att kämpa med, och det har lämnat en del spår i boken. På det stora hela taget avspeglar dock översättningen på ett korrekt sätt den grekiska texten.

Kommentaren utgör bokens längsta kapitel. Blomkvist avstår förnuftigt nog från att diskutera alla enskildheter i det problemkomplex som är förbundet med Euthaliosapparaten; det skulle ha fått kommentaren att svälla över alla gränser. Istället koncentrerar han sig på att analysera de tre verken i deras funktion som meta-texter. Hans uttalade syfte är att "describe the relationship between the Euthalian apparatus and the biblical texts". Konkret innebär det att undersöka hur Euthalios meta-text omformulerar, parafraserar, summerar och tolkar de nytestamentliga "pre-texterna". Ett syfte är att identifiera och analysera de termer som Euthalios använder för att klassificera olika avsnitt i pre-texten innehållsligt, såsom "bön" (εὐχή), "tröst" (παράκλησις), "tacksamhet" (εὐχαριστία) och "förmaning" (παράίνεσις). Jämförelsematerial för att karakterisera Euthalios strategier hämtar Blomkvist från två håll, dels från antika pagana författare, grammatiker och litteraturteoretiker och dels från jämförbara kristna behandlingar av NT-texter. I ett appendix återges ett urval av dessa senare, i samtliga fall försedda med engelska översättningar (de s.k. marcionitiska prologerna till Pauli brev samt sammanfattningar av denna corpus hos Priscillianus, Theodoretos och Theofylaktos av Ochrid). Detta jämförelsematerial tjänar till att placera in Euthalios dels i hans antika intellektuella miljö och dels i den kristna traditionen.

Särskilt intresse ägnar Blomkvist den Paulusbild som framtonar genom Euthalios och parallelltexterna. Texterna avspeglar en inomkyrklig diskussion kring aposteln som pågått under flera århundraden. Den tidvis rådande uppfattningen bland nutida forskare, att Paulus var mer eller mindre bortglömd inom den antika kyrkan och inte hade något nämnvärt inflytande, motsägs av de texter som Blomkvist behandlar.

Det stora antalet textvittnen tyder på att Euthalios arbeten hade en stor spridning och att de var ett ofta utnyttjat verktyg för studier av Skriften under senantik och medeltid. Det är därför förvånande att Euthalios nära nog totalt ignoreras av den moderna forskningen. Någon tillfredsställande textedition existerar inte, Blomkvists engelska översättning är ett pionjärarbete, och med undantag av Willards studie är hans avhandling det enda

mera omfattande arbete som har ägnats Euthalios under de senaste hundra åren. Ett visst intresse har dock förmärkts bland norska exegeter. Blomkvist inspirerades till att studera Euthalios av Nils A. Dahl, varav en artikel om Euthalios finns publicerad ("The "Euthalian Apparatus" and the affiliated "Argument" (i: Nils A. Dahl, *Studies in Ephesians. Introductory Questions, Text- and Edition-Critical Issues, Interpretation of Texts and Themes*. Ed. by David Hellholm & al. Tübingen: Mohr Siebeck 2000 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 131), s. 231–275). Tillsammans med David Hellholm har Blomkvist publicerat studien 'Paraenesis as an ancient genre-designation. The case of the "Euthalian Apparatus" and the "Affiliated Argumenta" (i: James Starr & Troels Engberg-Pedersen (eds.), *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin & New York: de Gruyter 2004 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 125), s. 467–519).

Förhoppningsvis kommer Blomkvists avhandling, tillsammans med den nya textedition som förväntas föreligga snart, att bidra till att Euthalios arbeten får den uppmärksamhet från forskningens sida som de förtjänar.

Jerker Blomqvist
Lund

Robert Bonde Nielsen Hansen, *Endetid og offer: Eskatologiske og offer-terminologiske elementer i det 2. århundredees nadver- og dåpsforestillinger*. Ph.d-avhandling. Aarhus Universitet 2010. 202 s.

Utgångspunkten för Robert Bonde Nielsen Hansens arbete är en intressant liturgihistorisk frågeställning: Är det så, som den äldre forskningen menade, att en från början gemensam grundordning för dop och eukaristi kom att förgrena sig, eller är det snarare så som Paul Bradshaw och Andrew McGowan menar, att vi ska räkna med en harmoniseringsprocess där olikheter i den äldsta kyrkan försvinner under 100-talet? Även om Nielsen i hög grad anammar kritiken mot den äldre forskningen, särskilt mot Gregory Dix klassiska arbete, *The Shape of the Liturgy*, vill Nielsen ifrågasätta den moderna trenden som till sist upplöser allt gemensamt ursprung och allt specifikt gemensamt kristet. I stället för att söka en gemensam grundstruktur vill han försöka påvisa specifika gemensamma grundföreställningar som präglar alla de äldsta texternas förståelse av dop och nattvard. Dessa gemensamma grundföreställningar ser han i eskatologin och i offertanken.

I avhandlingen presenteras först de för undersökningen utvalda texter. Det handlar här om de s.k. apostoliska fäderna, eller med Bart Ehrmanns ord, de proto-ortodoxa texter vi har bevarade. Därefter förs i var sitt kapitel en ingående diskussion kring de avgörande begreppen, eukaristi, dop och eskatologi. I samband med dessa diskuteras också begreppet offer. Nielsen ansluter sig här till den moderna forskningens uppfattning att det är omöjligt att klart och tydligt i källmaterialet skilja mellan eukaristi och agapemåltid som två olika riter, samt att man måste beakta att måltider i antiken i all-

mänhet ofta hade rituella drag. Också när det gäller dopet är Nielsen öppen för en bredare kulturell förståelse och betonar dopet som en övergångsrit från en gemenskap till en annan. Även för eskatologin vill Nielsen bredda samtalet till i antiken allmänna föreställningar om en framtida eskatologisk glädjemåltid eller fest. Såväl dop som offer förstås i denna kontext som förutsättningar för deltagande i denna fest. Nielsen nedtonar därmed, i anslutning till en tydlig trend i nytestamentlig och patristisk forskning, en specifik judisk bakgrund till förmån för en allmän grekisk-romersk kulturell kontext.

Det är ingen tvekan om att Nielsen i sitt arbete grundligt gått igenom sina texter och kunnat påvisa gemensamma drag som knyter det kristna dopet och den eukaristiska måltiden till en gemensam eskatologisk föreställning och en grundförståelse av offer. Det kanske största problemet såväl metodiskt som i relation till aktuell forskning är att Nielsen valt att stanna vid de s.k. proto-ortodoxa texterna. Texturvalet kan därmed sägas på förhand bestämma delar av resultatet, eftersom texternas valts ut utifrån vilka texter som senare kommit att anses ortodoxa. Ett bredare urval i vilket även heterodoxa texter med anspråk på att vara kristna ingått, t. ex. från Nag Hammadi biblioteket, skulle möjligen kunnat ändra bilden. Ett annat metodiskt problem gäller precisionen i terminologin. När Nielsen visar på de eskatologiska och offerterminologiska synsätt som kommer till uttryck i de utvalda passager som handlar om måltid och dop, är de så pass allmänna att man måste fråga sig om inte dessa är generella för texterna i sin helhet, och inte bara för förståelsen av dop och eukaristi. Om de är typiska för texterna ö.h.t., ja kanske för all slags kristen litteratur från den första två århundradena, blir de väl trubbiga som instrument för att visa på en för de proto-ortodoxa texterna gemensam förståelse för dop och eukaristi. Ett annat terminologiskt problem är att Nielsen, å ena sidan kritiserar uppfattningen att man tydligt kan urskilja en specifik agapemåltid skild från den eukaristiska måltiden, och även försiktigt ansluter sig till McGowans tes att det i samtida kultur inte förelåg någon skillnad mellan världslig och religiös måltid, å andra sidan talar om specifika "rituella" måltider som omväxlande kallas "nattvard", "eukaristifirande" och "eukaristisk måltid". När det eskatologiska draget av en „härlighetsmåltid“ används som kriterium för att urskilja dessa kommer dessutom det som skulle vara resultat av undersökningen att fungera som förutsättning. En mer ingående undersökning av bruket av ordet "εὐχαριστέω" i dess olika former både i dessa texter och närstående kunde ha varit till hjälp.

Trots dessa anmärkningar är Niensens avhandling ett intressant bidrag till diskussionen om de första kristnas förståelse av dop och eukaristi och ett värdefullt bidrag i diskussionen om tolkningen av de undersökta texterna, inte minst *Didache*. Boken är dessutom väl strukturerad och välskriven. Genom sin avhandling sällar sig Robert Bonde Nielsen till en växande skara av unga nordiska patristiker, vilket lovar gott för framtiden.

Samuel Rubenson
Lund

Når jeg så skal ut i verden. Barn og tro i tidlig kristendom. Red. Karl Olav Sandnes, Oskar Skarsaune och Reidar Aasgaard. Trondheim: Tapir 2009. 270 s. ISBN: 978-82-5192-448-1.

Stortinget har rekommenderat alla församlingar att kunna ge ett "systematiskt och sammanhängande erbjudande från det att ett barn döps och fram till 18 års ålder". Skälet är att "i möte och dialog med dem som har en annan livssyn, en annan tro och en annan kulturbakgrund är det viktigt att ha insikt om och vara medveten om den egna tron och egna kulturtraditioner". Dessa rekommendationer citeras i inledningen till *Når jeg så skal ut i verden*, som "en viktig bakgrund till boken". Det är inom ramen för reformen för trosundervisning i Den norske kirke som Kirkerådet har finansierat projektet "Når jeg så skal ut i verden". Boken innehåller en samling artiklar som skildrar hur man förhöll sig till barn under antiken. Följande är särskilt intressanta ur ett patristiskt perspektiv.

I kapitlet om "Trosundervisning för barn och unga i den äldsta kyrkan" och "Samspelet mellan hem, kyrka och skola i tidigkristen trosundervisning", av Karl Olav Sandnes respektive Reidar Aasgaard, undersöks vad som ingick i kristen undervisning av barn i kyrka, skola och hem, vem som undervisade och hur undervisningen gick till. I det första av dessa kapitlen beskrivs en pojkes (Origenes) och en flickas (Paulas) uppväxter enligt källorna, ett par viktiga texter om barnuppfostran i Nya testamentet (Ef 6:4, Heb 5:11–6:12) samt receptionen av dem behandlas, och relevanta avsnitt ur Hermas' *Herden* analyseras. I det andra av dessa besläktade kapitel är källtexterna de nytestamentliga pastoralbrev, Thomas barndomsevangelium, Kelsos (via Origenes motskrift), Johannes Krysostomos samt Augustinus. Även om materialet återspeglar rätt olika situationer har de det gemensamt att det främst är i hemmet trosundervisningen av barn förväntas äga rum, i första hand av föräldrar men även andra vuxna medlemmar av hushållet.

Kapitlet om "Organiserad trosundervisning för barn och unga [i fornkyrkan]" är fokuserat på själva katekumenatet och på vilket sätt barn och ungdomar blev inkuderade i det. Eftersom katekumenatet var kopplat till dopet blir frågan om vid vilken ålder man döptes viktig. Oskar Skarsaune använder sig av Kelsos (via Origenes moskrift), Tertullianus, Augustinus, Eusebios av Caesarea och patriarken Tomoteos av Alexandria för att söka svar på frågan. Det visar sig att normalfallet var fullvuxna människor, men också att denna undervisning var en slags ersättning för det som var det än mer normala, nämligen att man fick trosundervisningen som barn i hemmet. Vi vet mycket lite om den undervisning som skedde i hemmen, men det finns betydligt mer material om katekumenatet. Eftersom det rimligen bör finnas ett samband mellan den undervisning av barn som skedde i hemmet, och den undervisning av vuxna som skedde i katekumenatet, resonerar Skarsaune, bör vi kunna lära oss något om vad barn undervisades i genom att se hur katekumenatet gick till. Så följer en mycket intressant genomgång av katekumenatets och dopritualets utveckling från det första århundradet till det sjätte, och vidare till medeltiden och reformationen, där Skarsaune

bl.a. pekar på hur Luthers katekes bygger på den tidigaste katekesundervisningen om budorden, trosbekännelsen, Herrens bön och sakramenten.

Reidar Aasgaard argumenterar i "Thomas barndomsevangelium – den första kristna barnberättelsen?" för att detta apokryfa "evangelium" skulle vara skapat med tanke på barn som åhörare, något han gör på ett utförligare sätt i sin bok *The Childhood of Jesus* (2009). Stämmer Aasgaards tes ger skriften oss en unik inblick i hur kristen tro kunde förmedlas till barn. Den förmedlar tro på barns premisser, och mer än så: dess innehåll är inte bara teologi för barn, utan barnteologi: Jesus är inte längre bara sann Gud och sann människa, "han är sann Gud och sant barn".

I "Kristen barnuppfostran hos Johannes Krysostomos" behandlar Odd Magne Bakke något som på andra håll i boken beskrivs som ett undantag, nämligen en predikant och författare som verkligen intresserade sig för barn. Den skrift han uppehåller sig mest vid är Krysostomos *Om barnuppfostran*. Bakke radar upp väldigt konkreta råd som Krysostomos ger, vilket kan ge oss en viss inblick i familjevardagen i Antiokia och Konstantinopel på 300- och 400-talen, även om vi ska vara försiktiga med att dra slutsatser om de faktiska realiteterna utifrån Krysostomos normativa texter.

I slutet av varje enskilt kapitel, såväl som i det avsutande kapitlet om "Trosundervisning i antiken och idag", ges korta reflektioner om vilka lärdomar vi kan dra för situationen idag. Här blir syftet med boken extra tydligt. Hade syftet varit att ge en forskningsöversikt över hur barn undervisades i kyrkan under senantiken skulle man med rätta kunna hävda att boken är spretig och oorganiserad. Men det är tydligt att syftet är ett annat, nämligen att ge inspiration till människor i kyrkan idag som vill reflektera över kyrkans undervisning av barn och unga idag. För läsare som intresserar sig för sådana frågor, och som inte har mycket kunskap om situationen i fornkyrkan, kan boken vara en spännande upptäcktsfärd.

Per Rönnegård
Gävle

Blossom Stefaniw, *Mind, Text, and Commentary: Noetic Exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind, and Evagrius Ponticus*. Early Christianity in the Context of Antiquity 6. Frankfurt am Main: Peter Lang 2010. 417 s. ISBN 978-36-3160-267-6.

Forskningen kring det patristiska bibelbruket är ett område som sett viktiga framsteg under 1900-talet. Olyckliga förenklingar som den oändligt upprepade dikotomin mellan antiokensk och alexandrinsk bibeltolkning har monterats ned och visat sig vara mycket mer komplicerad. I denna forskning har, som sig bör, stor möda och uppmärksamhet ägnats åt studiet av den patristiske exegeten framför dem alla: Origenes. I föreliggande bok presenterar Blossom Stefaniw sitt bidrag till detta viktiga samtal om senantik bibeltolkning. Och även här spelar Origens en central roll. En av de stora förtjänsterna med boken är dock att Stefaniw även ger uppmärksamhet till den efterföljande

”origenistiska” traditionen genom att introducera oss till de fortfarande alltför sällan studerade exegetiska texterna från Didymos den Blinde och Evagrius av Pontos. Detta val har utökat materialet till att inkludera t. ex. anteckningar från muntlig undervisning samt bibelbruk i monastisk undervisning vid sidan av de mer bekanta formerna för patristisk exegetik i predikningar och andra formella kommentarer.

Syftet med Stefaniws bok är att belysa vad hon kallar ”noetisk” exeges hos Origenes, Didymos och Evagrius. Hon menar att deras exeges är ”noetisk” då den är ”concerned with perceiving noetic content of an authoritative text by means of noetic comprehension of the higher significance of the text and with a view of rehabilitating and cultivating the interpreter’s *voûς*” (13). Denna definition indikerar flera av de områden som strukturerar Stefaniws argumentation, nämligen den auktoritativa textens roll, den metafysiska uppdelningen mellan sinnligt och ”noetiskt”, samt de terapeutiska och moraliska ändamål som texttolkningen syftar till. I sin undersökning gör Stefaniw upprepade avgränsningar mot tidigare forskning om patristisk exeges som hon menar är alltför formad av ett fokus på teologiska och doktrinära utvecklingar i fornkyrkan. I kontrast till detta tillvägagångssätt menar hon att ”the characteristics of noetic exegesis are explicable on cultural, functional, and social, rather than confessional, doctrinal, and individual grounds” (12). Detta fokus på kommentarernas sociala identitetsskapande konsekvenser och förutsättningar uppskattas av denne recensent, med den reservation att ju även teologi är ett socialt och kulturellt fenomen. Denna för Stefaniw mycket viktiga skillnad, och motsättning, mellan exegetisk kultur och teologi är inte självklar.

I sin undersökning söker Stefaniw att närma sig den ”noetiska” exegesen inte som en metod eller teknik utan snarare som en tolkningskultur och praktik som uttrycker gemensamma antaganden om pedagogik, tolkning och andlig utveckling hos de författare hon studerar. Från antropologen Clifford Geertz har hon lånat termen ”thick description” för att antyda hennes sätt att beskriva den mängd av olika sammanvävda kulturella fenomen som formar texttolkningen. Här syftar hon att skissera ett inifrånperspektiv av tolkningsgemenskaperna där saker som asketisk praxis och tolkarens personliga självförståelse och utveckling är mer centrala än de teologiska idéer och utvecklingar som texterna möjligtvis vittnar om.

Bokens fyra centrala kapitel söker att ge svar på fyra frågor som Stefaniw menar antyder de ”interpretive assumptions” som kännetecknar ”noetisk” exeges. Först frågar hon *vad* en ”noetisk” exeget trodde att den auktoritativa heliga texten var för slags text. Här söker hon att visa att Origenes, Didymos och Evagrius tolkar Bibeln med hjälp av allegorisk, eller ”noetisk” tolkning, på ungefär samma sätt som andra senantika författare tolkade Platon eller Homeros. Eftersom endast gudomligt inspirerade skrifter ansågs värdiga denna ”noetiska” tolkning så var de kristnas bruk av denna metod ett sätt att ge legitimitet lik de grekiska klassikerna till de egna skrifterna. Det är också därför en filosof som Porfyrios kritiserar de kristnas allegoriska tolkning av just den hebreiska bibeln och inte tolkningsmetoden i sig själv. Ett annat antagande Stefaniw pekar ut är att de kristna exegeterna, likt sina pagana kollegor,

förutsätter att en gudomlig skrift ska förse tolkaren med moraliskt uppbygglig undervisning. För Stefaniw antyder detta den asketiska och formerande roll som skrifterna spelade i tolkningsgemenskaperna.

Nästa fråga som Stefaniw ställer till texterna är *varför* "noetisk" exeGES ansågs nödvändig. Varför nöjde man sig inte med en bokstavlig eller grammatisk/filologisk läsning? Stefaniw menar att det bygger på metafysiska och språkfilosofiska övertygelser. Först visar hon hur Origenes, Didymos och Evagrius utvecklade sin "noetiska" exegetik på en platonisk metafysik som delade upp världen i materiellt/synligt och intelligibelt/osynligt. Det andra grundläggande antagandet hon finner hos sina författare är att vanligt mänskligt språk är otillräckligt för att förmedla de intelligibla och eviga sanningar som en inspirerad skrift antogs dölja under bokstavens yta. Tillsammans bidrar dessa antaganden till att forma en tolkningskultur som är mer intresserad av läsningen som en andlig disciplin och filosofisk övning än som en utredning av lingvistiska strukturer eller ett samlande av information. Stefaniw visar att för de tre bibeltolkare hon undersöker framställs läsningen av Skriften i analogi med en filosofisk tolkning av den skapade naturen. I anslutning till detta finner jag dock att Stefaniws upprepade påpekande att den "noetiska" exeGESen är oberoende av kristen teologisk partikularitet leder till att hon underlåter att undersöka vad som framstår som centrala teman i hennes författares texter. Hos alla tre av hennes "noetiska" bibeltolkare tolkas Skriftens bokstav och ande som specifikt kristologisk i sin natur och det hade fördjupat hennes argumentation om hon inte snabbt reducerat detta till endast ett tecken på platonisk metafysik.

Den fråga Stefaniw ställer i nästa kapitel är: *hur* läsaren eller tolkaren utvecklar de förmågor som ansågs nödvändiga för att tolka "noetiskt". Här fokuserar Stefaniw på de sätt som de tolkningsgemenskaper hon studerar syftade till att forma läsarnas sinnen (*nous*), som ansågs vara det organ med vilket intelligibla verkligheter kunde skönjas i texterna. Detta antagande förutsätter vidare att den som ska tolka texten "noetiskt" hänger sig åt asketisk disciplin för att få kontroll över sin kropp, sina känslor och lidelser. Därför framstår den "noetiske" exeGETEN i de texter Stefaniw studerar inte bara som avancerad texttolkare utan även som andlig vägledare och helig man.

Den sista frågan Stefaniw ställer är *var* den "noetiska" exeGESen utfördes. I vilket socialt och institutionellt sammanhang hörde den hemma? Stefaniw redovisar en stor mängd material och introducerar läsaren till den allmänna grekisk-romerska utbildningskulturen för att sedan beskriva de pedagogiska gemenskaper som Origenes, Didymos och Evagrius verkade i. Stefaniw visar många områden där det råder en stor kontinuitet mellan kristen tolkningskultur och den pagana filosofiska skoltraditionen, vilket t. ex. antyds av den tidvis konfessionellt blandade studentkåren i Origenes skola.

Stefaniws bok bidrar med en analys av en rik mängd material som introducerar läsaren till en fascinerande värld där en kristen intellektuell tradition håller på att växa fram i tydlig kontinuitet med den etablerade filosofiska och pedagogiska kulturen i det senantika Romarriket. I sitt avslutande kapitel hävdar Stefaniw att det är otänkbart att den "noetiska" exegetik hon beskrivit

skulle kunna existera i någon annan tid eller gemenskap än i den sociala kontext och det kulturella sammanhang som formade Porfyrios, Origenes, Didymos och Evagrius. En medeltida benediktin kan inte, i Stefaniws bemärkelse vara en "noetisk" exeget. Om filosofisk och kulturell partikularitet spelar en sådan avgörande roll kan man då fråga sig varför den religiösa diskontinuiteten och specifikt kristna teologin inte förhindrar Stefaniw att kategorisera Porfyrios och Origenes i samma "noetiska" kategori.

En av de stora förtjänsterna med Stefaniws bok är hennes utförliga resonemang kring den centrala roll bibelbruket har i Evagrius texter. Tyvärr redovisar hon dock sina citat från vissa av hans texter på ett något besynnerligt sätt. I många av hennes citat från *Kephalaia Gnostica* redovisar hon vad som framstår som den grekiska grundtexten, när det i själva verket handlar om Frankenbergers hypotetiska grekiska text baserad på den syriska texten (publicerad 1912). Dessutom anger hon förbryllande nog Luke Dysingers monografi om Evagrius från 2005 som källa till alla dessa citat.

Benjamin Ekman
Lund

Holger Villadsen, *Perikoper og kirkeår i oldkirken: Jerusalem, Konstantinopel og Rom*. Köpenhamn: Books on Demand 2010. 212 s. ISBN: 978-87-7691-470-7.

Perikoper og kirkeår i oldkirken är en samling artiklar som handlar om vilka bibeltexter som lästes vid olika gudstjänster i fornkyrkan. Det ämne som dock hela tiden träder fram som det mest angelägna för författaren har att göra med en mer samtida fråga: vilka bibeltexter skall läsas i olika gudstjänster i dagens danska folkkyrka? Samtliga artiklar är skrivna mellan 1987 och 1991, då en ny högmässaordning och perikopstruktur debatterades in den danska folkkyrkan. Villadsens artiklar, som å ena sidan på ett lättillgängligt sätt presenterar och analyserar fornkyrkliga lektionarier, styrs hela tiden av önskan att delta i den debatten. Det är både bokens styrka och svaghet.

Den första av artiklarna, "Skrifternes segl", är en sammanfattning av bibelläsningen i östkyrkan gudstjänster från 300- till 700-talen. Framställningen består framför allt av en genomgång av det tillgängliga materialet, som består av lektionarier, liturgier och predikningar. I nästa artikel, "Epistel eller udgangslæsning", ligger fokus på den moderna debatten. Villadsen diskuterar den danska liturgikommissionens förslag att införa gammaltestamentliga läsningar och att flytta epistelläsningen till gudstjänstens slut. Diskussionen förs framförallt utifrån en kritik av liturgikommissionens argumentation, som i sin tur bottenar i en selektiv tolkning av fornkyrkliga lektionarier och av epistelläsningens "funktion" i fornkyrkan. I de tre följande artiklarna – "Brugen af Det gamle Testamente i det ældste lektionar fra Jerusalem", "Det tidlige perikopesystem i Konstantinopel ifølge Severian af Gabala" och "Würzburger Comes: En brik til historien om første tekstrække" – presenteras de källor som särskilt åskådliggör förhållandena i Jerusalem, Konstantinopel och Rom. Till sist ges en längre bibliografi över nordisk litteratur om fornkyrklig liturgi.

Bibliografin är uppdaterad 2007 och är lätt att använda tack vare den tematiska uppdelningen av litteraturen. Det finns t. ex. underrubriker som "nadver", "dåb og katekumenat", "prædiken" och "hymner og musik".

Eftersom samtliga artiklar är fristående och nu trycks utan att ha bearbetats vidare överlappar de ofta varandra. Trots det erbjuder Villadsen intressant läsning och en lättillgänglig introduktion till hur bibelläsningen har sett ut på olika platser och i olika tider. Tillsammans med den avslutande bibliografin skapar artiklarna en översikt över både forskningsläge och primärkällor. Det som framför allt saknas är emellertid en uppdatering av vad som har hänt i fältet de senaste tjugo åren. Inte ens i förordet ges någon information om hur Villadsens egna teorier har tagits emot eller hur bibelläsningen i den danska folkkyrkan har utformats efter 1991.

Ett genomgående tema i varje artikel är att lektionarier och annat fornkyrkligt källmaterial framför allt beskrivs utifrån den information som kan belysa debatten i den danska folkkyrkan. Samtidigt som Villadsen är noggrann med att framhålla den mångfald som källorna påvisar söker han efter sätt att använda dem i den moderna debatten. Rent metodisk får det till följd att han försöker finna mönster och principer som gör att källorna kan jämföras och resultaten sedan tillämpas på samtiden. Slutresultatet är flera intressanta iakttagelser angående framför allt de gammaltestamentliga läsningarnas roll i olika gudstjänster. Villadsen visar t. ex. att gammaltestamentliga läsningar å ena sidan utgjorde en stor del av lektionarierna, men samtidigt användes de framför allt vid vigilier och vardagsgudstjänster och inte på söndagarna. Då var det istället vanligt att läsningarna hämtades uteslutande från Nya testamentet. Trots detta fanns stora variationer under kyrkoåret vilket gör det svårt att formulera generella principer för bibelläsningen, utan att en rad undantag uppstår. Det är ett problem som Villadsen aldrig riktigt kommer runt.

I analyserna lutar sig Villadsen framför allt mot det gammalarmeniska lektionariet (inte bara i den tredje artikeln, som särskilt behandlar denna källa). Detta sker i kontrast mot den danska liturgikommissionen, som framför allt fokuserade på hur bibelläsningen gick till vid några utvalda gudstjänster i Rom. Villadsen breddar alltså debatten avsevärt genom att lyfta in flera källor från östra medelhavsområdet. Samtidigt blir fokuseringen på det gammalarmeniska lektionariet (som i särskilt hög utsträckning tycks uttrycka det perikopsystem som Villadsen beskriver) en smula problematiskt. Detta gäller i synnerhet då resonemanget bygger på en läsning av Renouxs översättning och inte på en egen studie av lektionariet på dess originalspråk.

Sammantaget är *Perikoper og kirkeår i oldkirken* en lättläst introduktion till bibelläsningen i fornkyrkliga gudstjänster och till de källor som beskriver denna. Dessutom lyfter Villadsen in detta studium i vår samtid. Han debatterar kring hur gudstjänster i den danska folkkyrkan bör (eller inte bör) gestaltas utifrån en önskan att de skall kunna relatera till en historisk tradition som på många sätt är svårtillgänglig och svårtolkad.

Dan Nässelqvist
Lund

Euseb. Kirkehistorien & Om dem, der led martyrdøden i Palæstina. Oversættelse og indledninger ved Jørgen Ledet Christiansen & Helge Kjær Nielsen. Antikken og Kristendommen 8. Frederiksberg: Anis 2011. 594 s. ISBN: 978-87-7457-515-3.

Euseb af Kæsaræa (ca. 260-ca. 340) kaldes ofte for kirkehistoriens fader. Han tilhørte den generation af kristne, der oplevede, at kristendommen gik fra at være en forfulgt religion til at være om ikke statsreligion, så dog en privilegeret religion i Romerriget under kejser Konstantin. Der er da heller ikke nogen tvivl om, at hans hovedværk *Kirkehistorien*, der er blevet til engang i løbet af 4. århundrede, er blandt de vigtigste kilder til den tidlige kirkehistorie. Der er dog nok ikke nogen, der vil beskyldte Euseb for at være nogen særligt objektiv historiker, således er det i vid udstrækning Eusebs anliggende at fortælle, hvorledes historien om kristendommens forvandling fra forfulgt mindretals religion til lovlig og privilegeret religion er et udtryk for Guds vilje. Ydermere synes Eusebs viden om Vestkirken at være stærkt begrænset.

Værket er inddelt i ti bøger og er blevet udsat for talløse oversættelser igennem tiden. Desto glædeligere er det, at vi har fået en ny oversættelse af dette hovedværk på dansk ved dr. theol Helge Kjær Nielsen og Mag. art. Jørgen Ledet Christiansen. Der eksisterer ganske vist en tidligere udmærket oversættelse af værket til dansk; der er her tale om Knud Bangs oversættelse fra 1940-1945, der imidlertid har været uopdrivelig antikvarisk i mange år. Udover at indeholde kirkehistorien indeholder værket også en oversættelse af et mindre kendt værk af Euseb; *Om dem, der led martyrdøde i Palæstina*. Dette værk har muligvis oprindeligt været en del af Kirkehistorien, uden at dette på nogen måde er sikkert.

I det hele taget er kirkehistorien et vanskeligt skrift at arbejde videnskabeligt med, da det allerede af Euseb selv blev udsat for flere redaktioner. Hertil kommer at Eusebs græske er meget knudret og arkaiserende. Disse problemer har de to oversættere løst på forbilledlig vis idet oversættelsen er letflydende og forståelig (uden at der af den grund er tale om genfortælling) og en indledning til oversættelsen giver det nødvendige over- og indblik, som alle vi, der ikke er specialister i Euseb, kan ønske os. Værket er desuden forsynet med et stikordsregister og en udførlig bibliografi for de, der ønsker at drive studierne videre. Denne udgave af Eusebs kirkehistorie fortjener at finde plads på bogreolen hos alle, der interesserer for kirke- eller antik-historie.

Robert Bonde Nielsen Hansen
Aarhus

Jonathan Hill, *Den kristna kyrkans historia*, översättare Maria Store, svensk redaktör och medförfattare Per Beskow. Örebro: Libris 2009. 558 s. ISBN 978-91-7195-938-6.

Jonathan Hill har tidigare skrivit ett antal populärvetenskapliga böcker om kristendomen, däribland *The History of Christian Thought* (2003), *Faith in the Age of Reason* (2004) och *Kristendomens spår* (2006). I *Den kristna kyrkans historia* ger han med hjälp av ett trettiotal medförfattare en introduktion till kyrkohistorien. Till skillnad från de flesta andra introduktioner försöker han att ge rättvisa åt de kristnas historia i andra delar av världen än Europa och Nordamerika, och lyckas rätt väl med det. Merparten av boken är skriven av Hill själv, och det är mestadels en fördel att hans berättarröst lyser igenom tydligt. Den här typen av litteratur kan ju bli tämligen torr om författaren eftersträvar ett alltför "objektivt" framställningssätt.

Tyvärr slår Hills personliga stil över i det tendensiösa vid några tillfällen. Att till exempel kalla de strömningar i den framväxande kristendomen som inte föll inom ramen för det ortodoxa för "villoläror" är alltför normerande för att höra hemma i en lärobok. Han har också en tendens att betona det brittiska och nordamerikanska framför det som skett på den europeiska kontinenten, vilket också Per Beskow påpekar i sitt förord.

Drygt femhundra sidor för att beskriva "hela kyrkans historia överallt", och 180 sidor för att beskriva den patristiska perioden är naturligtvis en trång ram. Utifrån de förutsättningarna lyckas dock Hill och hans arbetslag förvånansvärt väl ett ge en överblick, och dessutom en del färgrika nedslag. Vi får också ta del av en del obesvarade frågor som författaren stannar upp vid, något som inte är så vanligt i den här typen av litteratur, men som drar läsaren med in i fascinationen för ämnet. Den lämpar sig väl för den som vill börja bekanta sig med kyrkohistorien hemma på kammaren eller i en studiecirkel.

Boken har ett sakregister, ett personregister och är mycket rikt illustrerad.

Per Rönnegård
Gävle

Christina Schöldstein: *Gläd Dig, Du som födde Ljuset. Huvudmotiv i Gudsmodersikonografien*. Skellefteå: Artos 2011. 248 s. ISBN 978-91-7580-496-5.

I 2004 kom Christina Schöldsteins *Guld och Azur* om Kristus- och festdagsikonografi. I år kom *Gläd Dig, Du som födde Ljuset* om Maria-ikonografien, och dermed har forfatteren dekket store deler av motivkretsene i den bysantinske arven.

Årets bok er enda et hakk vakrere i utformingen enn den forrige: Glanset papir gjengir sentrale verker fra historien; og nettopp det historiske perspektivet, som løper som en tråd gjennom hele boken, gjør at den blir interessant også i et patristisk og kirkehistorisk perspektiv.

Én av de mange styrkene ved utgivelsen er at den tilveiebringer – på et hjemlig språk – en innføring i ett av kristendommens aller viktigste motiver:

Maria-ikonet. Vi møter *hodegetria*, *eleousa* og *orans* – for ikke å nevne mindre kjente undergrupper som *galaktotrophousa* og *glykophilousa*. Tekstlige tradisjoner settes i samtale med billedlige tradisjoner på et utmerket vis. Verket har noe nesten *hagiomatisk* over seg (for å tale med dets eget ordforråd); ikontradisjoner – såvel historiske som legendariske – veller frem fra dette bildet, disse bildene, av Guds Moder. Man merker at Schöldstein selv står med bena plantet i denne tradisjonen og er innforlivet med den; hun viser de kunsthistorisk konkrete bildenes fortolkningsproblemer og -potensialer i forhold til en teologisk og kirkelig virkelighet.

Personlig finner jeg hennes vellende fremstillingsmåte tiltalende; den gjør at boken, med sin rike ordliste, fyldige register og farverike illustrasjoner, kan anvendes som oppslagsverk. Og her er virkelig mye å fordype seg i: før-ikonoklastiske ikoner, ikonprosesjoner, Lukas-tradisjoner, Maria-relikvier, en lukket dør som er åpen, en ammende Maria og én i pallum ... og vakre bilder! Forfatteren vier naturligvis mye oppmerksomhet til håndstillinger men interessant nok også til klesdrakter og andre detaljer i ikonografien.

Ulempen med den thesaurus-aktige fortellerteknikken er at den blir mindre pedagogisk og stringent. Fra første side befinner vi oss *in medias res*; den leser som er helt ukjent med emnet, vil nok måtte streve med å komme på innsiden av beretningen. Jeg forestiller meg at den ideelle leser må være en praktiserende kristen, helst med en viss kjennskap til ikonmaleriet og østkirkelig tradisjon. Da har man mye å hente i boken.

Et eksempel på elementer som gjør fremstillingen mindre tilgjengelig for et fullstendig uinnvidd publikum, er de svært så mange språklige referanser i verket. Kanskje kunne mengden greske og slaviske gloser vært redusert et lite grann, ettersom de ikke alltid bidrar til å skjerpe presisjonen. Boken ville neppe tape seg på å avstå en glose eller to til å mere spesialisert faglitteratur.

Bokens svakeste side, slik jeg ser det, er dens minimalistiske mariologi. Symptomatisk nok mangler ordet 'mariologi' i den ellers så innholdsrike ordlisten bak i boken, og gjennom et helt kapittel som tar for seg "Gudsmodersgestalten i traditionen" får jeg inntrykk av at inkarnasjonen / kristologien og Efesus-konsilet er selve hovedsaken med Guds Moder-ikonene. Dette harmonerer ikke så godt med den rike tradisjon av både folkelig fromhet og geistlig forkynnelse som gir Maria en uhyre kompleks rolle i ortodoks tradisjon, hvilket ikke minst ikon-fromheten og de mange undergjørende ikon speiler. Nå skal det sies at Schöldstein ikke er alene om denne minimaliseringen, som er utbredt især blant moderne ortodokse teologer, og som jeg tror bunner i en mild apologetisk angst for å bli tatt til inntekt for mariolatri. Begrensningen snarere enn oppåpningen av hennes funksjon blir imidlertid ekstra påfallende i en bok hvis eneste fokuspunkt er Maria-skikkelsen.

Ikke desto mindre utgjør boken et betydelig bidrag til den mariologiske litteratur på skandinavisk og åpner opp et stort og luftig vindu inn til den store russiske og bysantinske ikonskatten.

Thomas Arentzen
Lund

Holger Villadsen, *Nordisk Patristisk Bibliografi I: systematisk afdelning*, Köpenhamn: Books on Demand 2011. 480 s. 978-87-7114-369-0

Äntligen finns nu första bandet av den vid första Nordiska Patristikermötet 1981 planerade nordiska patristiska bibliografin i tryck. Det är ett imponerande arbete som Holger Villadsen i samarbete med Olof Andrén, Gösta Hallonsten, Oskar Skarsaune och Juoko Martikainen lagt nedan under alla dessa år. Volymen omfattar 475 sidor med över 5000 systematiskt arrangerade bibliografiska poster. Materialet har för dem som letat funnits tillgängligt i ständigt uppdaterad form på nätet sedan 2001 (www.patristik.dk), men kan nu också få sin plats i varje patristiskt biblioteks referenshylla.

Bibliografin upptar samtliga av Villadsens och hans medarbetares kända och av nordiska forskare publicerade patristiska studier sedan boktryckarkonsten nådde Norden. Den äldsta texten är från 1508 och den senaste från 2010. Posterna är ordnade systematiskt på samma sätt som i den av Association Internationale d'études patristiques årligen utgivna "Bulletin d'information et de liaison", dels kronologiskt under olika ämnen, dels kronologiskt under varje enskild patristik författare. Man kan alltså här lätt se att medan Augustinus ägnats uppmärksamhet från den utgåva av Augustinus brev till Bonifatius som prästen och den lärde humanisten Nicolaus Bergius, gav ut 1696 till Siver Dagemarks artikel om Augustinus syn på medicin i *Studia Patristica* 49, 2010, totalt bortåt 400 poster (varav nästan 100 sedan 2000), så upptäcktes Dionysios Areopagita i Norden först 1901 och har sedan dess bara tilldragit sig 14 studier (varav 10 sedan år 2000). Om Didymos den blinde finns bara en text, Gerd Swensons masteravhandling i två volymer från 1985, och för Isidorus av Sevilla finns endast en kort artikel i *Theologisk Tidskrift* 1875. Under ämnesområdena dominerar dogmhistorien med drygt 600 poster från Niels Hemmingsens disputatio över den apostoliska bekännelsen i Köpenhamn 1564 till Antti Laatos bidrag om Nazoreernas kristologi i festskriften för Gunnar af Hällström 2010. Överhuvudtaget är det tydligt att de äldre dogmatiska verken främst behandlar bekännelsernas, konciliernas och fädernas texter, medan de nyare domineras av olika heterodoxa rörelser läror.

Bibliografin är naturligtvis inte bara en fyndgruva för den som intresserar sig för patristikens historia i Norden, den är dessutom ett enkelt hjälpmedel för att se vad som skrivits i Norden om en viss gestalt eller ett visst ämne, vare sig man vill finna något om vilket mycket kan läsas eller finna ett i Norden obearbetat ämne. För den som vill fortsätta att använda den elektroniska varianten finns den fortsatt tillgänglig, och kommer förhoppningsvis också att uppdateras, men man måste nog ändå säga: Hellre en bok i handen än tjugo internetsidor i rymden.

Samuel Rubenson
Lund