

# Uppenbara hemligheter

## *Teologi och tyger i tidigkristen och nutida ortodox praxis*

ANDREAS WESTERGREN

---

Andreas Westergren är lektor i kyrko- och missionsstudier vid Lunds universitet.

[andreas.westergren@ctr.lu.se](mailto:andreas.westergren@ctr.lu.se)

---

### **Inledning – uppenbara hemligheter**

I en handvändning kan en människa förvandlas i andras åsyn. Bara genom att ta av ett plagg, som en slips, sänds en signal.<sup>1</sup> Men beroende på en mängd faktorer, som tillfället, kulturen, klädkoden och relationerna människor emellan, kan samma handling få olika tolkningar, och i samma andetag både vara en alldaglig händelse, påverkad av temperaturen i rummet, och en protestaktion. Vad gör klädedräkten med människor? En slips, exempelvis, har ingen direkt funktion och ingen särskild betydelse, och ändå går det att använda ord som tecken, kod och signal tillsammans med uttryck som aktion och förvandling. Det kunde vara lätt att tänka på kläder som sekundära, som bruksplagg skilda från både människans kroppslighet och hennes själ, hennes själv. Den sanna människan är naken, ja, i många traditioner även avklädd kroppen, så att det enda som kvarstår är anden eller förnuftet. Men det går inte att tänka sig den mänskliga civilisationens historia utan kläder.<sup>2</sup> Det börjar, som vi ska se, redan i lustgården. Och om det är så kanske kläderna inte bara är ett slags andra hud, liksom djurens päls, utan snarare det som skiljer människan från djuren. De plagg som människor tar på sig säger ofta mer om vilka de är än den bara huden. Kläderna länkar

---

1. En sådan aktion inledde docentföreläsningen vid den teologiska fakulteten, Lunds universitet, den 10 september 2021, som är grunden för denna text.

2. Virginia Postrel, *The Fabric of Civilization: How Textiles Made the World*, New York 2020, 4–6.

människor samman med varandra, gör dem till sociala, kulturella och religiösa varelser med en historia. En sådan historia kommer att studeras i den här artikeln. Genom att ta och känna på den betydelse som några tygstyck-  
en kan få i ett specifikt rituellt sammanhang kommer vi att följa en ortodox kyrka in i svensk nutid. Men för att ladda ämnet med vikt, låt oss börja med en text från en annan svensk minoritet.

I det samiska dikteposet *Ædnan* skriver Linnea Axelsson:

Jag tar in min kolt  
trycker den hårt  
mot hjärtat  
Där har jag min hud  
stöpt av lysande färg  
—  
Rustad med arv  
och liv<sup>3</sup>

Det är koltan som ger identitet i dessa verser. Den är inte bara en historisk artefakt, något som tecknar en linje bakåt, utan den står för livet självt, som det som ger livet färg. Samtidigt finns det en spänning i texten, eftersom kvinnan, som bär det svenskklingande namnet Sandra, inte är klädd i koltan utan måste hämta den för att kunna trycka den ”hårt mot hjärtat”, likt en kär avlidens persedlar; som en relik, snarare än en relik eller ett vardagsplagg. Gesten uttrycker en vana som inte längre är självklar, utan måste skyddas, och beskrivningen står i bjärt kontrast till scenen där samebarnet naket kläs av sin kolt för att vägas och mätas i det kalla ljuset av dåtidens svenska och svenskkyrkliga värderingar.<sup>4</sup> I ett fall som detta är utstyrseln primär, essentiell för vem människan ifråga är. Klädedräkten uppenbarar det som inte går att sammanfatta i ord, eller ens uttrycka, det som är uppenbara hemligheter. Det finns inget annat sätt att närma sig hemligheten än genom detta särskilda plagg. Men det finns också andra fall där paltorna inte behöver bära samma laddning, utan det funktionella tas på för att skydda mot väder och vind, och det alldagliga används för att smälta in. Sammanfattningsvis verkar det alltså som att kläder kan vara både primära och sekundära för mänsklig identitet. Liksom de tas på och tas av kan de både dölja vem någon är och uppenbara hemligheter.

Enligt den franske strukturalisten och poststrukturalisten Roland Barthes (1915–1980), som skrev en bok om modet, härstammar om inte slipsen, så

---

3. Linnea Axelsson, *Ædnan*, Stockholm 2018, 534.

4. Axelsson, *Ædnan*, 147–151.

kostymen, från dygdiga, puritanska kväkare, under en tid då män slutade bära ädelstenar, vilka överläts till deras hustrur.<sup>5</sup> Barthes sökte utveckla en sociologi om kläderna, men kom alltmer att tolka modet i all sin mångtydighet som ett komplext språk, som inte går att fånga in på ett enkelt sätt. Liksom språket inte bara består av vokabulär och grammatik, utan också av talet, är klädseln inte bara kläderna utan också påklädandet – och avklädandet.<sup>6</sup> Slipsen är inte bara en slips, även om redan det skapar många föreställningar om kön, kultursfär och klass – eller brist på klass. Slipsen påverkas också av hur jag bär den, så att säga hur jag *talat* den, det vill säga hur jag knyter den och hur jag löser knuten. Människor är visserligen insatta i olika handlingssammanhang – av några kallade diskurser – men de behöver inte vara fångade i dessa förhållanden utan kan i olika grad välja hur de spelar med. Genom ett *performance*, som när någon tar av sig en slips demonstrativt, kan man välja grad av delaktighet.<sup>7</sup> Sådana rollspel är en del av klädselns dynamik.

Barthes var en förgrundsfigur för det som inom humaniora kallas den ”språkliga vändningen”,<sup>8</sup> som i sin tur innebar ett större intresse för materialitet, liksom för förkroppsligade språkakter, som riter. Den språkliga vändningen följdes alltså av en vändning till det materiella. Precis som verkligheten är språkligt förmedlad, möter den oss i ting och handlingar. Samtidigt ska dessa storheter inte förväxlas: klädseln är inte ett språk liksom andra, utan också någonting annat; språket och kläderna står i en dynamisk relation till varandra.<sup>9</sup> För historiker innebär dessa vridningar och vändningar att större uppmärksamhet har riktats mot de saker som förmedlar historien, mot språk, riter och ting. I en sådan omtolkning går kläder och tyger från att vara ytliga markörer till att säga något om det egentliga. Om stenåldern i stället kallas strängåldern, som någon har föreslagit, förändras historien, så att inte bara yxorna syns, utan också de trådar som håller skaftet samman.<sup>10</sup> En annan historia, i vilken kvinnor tar större plats, blir synlig.<sup>11</sup> Denna historia är förstås också religions- och kyrkohistoria i högsta grad, vilket kommer att bli synligt när vi med dessa trådar, som har handlat om klädselns laddning och dynamik, nu ska väva samman en väv om en av de orientaliska

5. Roland Barthes, *The Language of Fashion*, London 2013, 56, 87.

6. Barthes, *The Language of Fashion*, 8–9.

7. Kristi Upson-Saia, *Early Christian Dress: Gender, Virtue, and Authority*, New York 2011, 8–9.

8. Elizabeth Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge, MA 2004, 5–6.

9. Upson-Saia, *Early Christian Dress*, 8–9.

10. Postrel, *The Fabric of Civilization*, 8.

11. Jämför Elizabeth Wayland Barber, *Women's Work – the First 20,000 Years: Women, Cloth, and Society in Early Times*, New York 1994.

ortodoxa gemenskaper som finns i Sverige i dag, den syrisk-ortodoxa. Men för att studera nutiden behöver vi börja i det förflutna.

### Senantika hemligheter – Efraim Syriern och "klädnadens teologi"

Det är slående vilken roll klädsel spelar i den tidigkristna syriskspråkiga traditionen. Sebastian Brock, nestorn i det växande forskningsfältet *Syriac Studies*, har till och med talat om en "klädnadens teologi", ett uttryck han lånat av Erik Peterson.<sup>12</sup> En alternativ läsning av 1 Mos. 3:21, som den syriska delade med den samtida judiska traditionen, gjorde att de "kläder av skinn" som Gud hade klätt Adam och Eva i blev "kläder av ljus".<sup>13</sup> Eftersom tempus är flytande och traditioner vävs samman kunde man snart säga att människan före fallet inte var naken utan klädd i ljus, i en "härlighetens mantel", som hon sedan bytte ut mot en av skinn.<sup>14</sup> Ett sådant bildspråk, människan som ljus, hade resonans i flera samtida religiösa traditioner, vilket indikerar närheten mellan dem. Men det skulle få en särskild prägel i den syriska, så att hela frälsningshistorien gick att läsa som ett enda långt påklädande, inte minst genom inkarnationen, då Kristus "tar på sig kroppen" (*lbeš pagrā*), för att människorna ska kunna "klä sig i härlighet" igen, bland annat genom dopet.<sup>15</sup> Vad som gäller Adam gäller också Eva, så att Gud kan sägas "genomlysa" kvinnor som lovsjunger Maria.<sup>16</sup> Här har Susan Ashbrook Harvey bidragit genom att lyfta fram den roll som kvinnokörer spelade i senantikens, som evangeliets förkunnare,<sup>17</sup> något vi kommer tillbaka till. I vilket fall är uttrycket "att ta på sig kroppen" så viktigt att det letar sig hela vägen in i den syriska översättningen av trosbekännelsen.<sup>18</sup>

12. Sebastian Brock, "Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition", i Margot Schmidt (red.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter*, Regensburg 1982, 11. Jämför Sebastian Brock, *Det upplysta ögat: Världen sedd genom den helige Efraim syriern*, Södertälje 2007, 58–64.

13. Brock, "Clothing Metaphors", 14, med referenser till judiska texter. Jämför Sten Hidal, *Interpretatio syriaca: Die Kommentare des heiligen Ephraem des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stellung*, Lund 1974, 87–88; Tryggve Kronholm, *Motifs from Genesis 1–11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian with Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition*, Lund 1978, 108–111.

14. Brock, "Clothing Metaphors", 14.

15. Brock, "Clothing Metaphors", 16–18.

16. Efraim Syriern, *Hymnerna om födelsen 22.23*, i Edmund Beck (red.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de nativitate (Epiphania)*, Leuven 1959. Se också Susan Ashbrook Harvey, "Performance as Exegesis: Women's Choirs in Syriac Tradition", i Bert Groen, Steven Hawkes-Teeples & Stefanos Alexopoulos (red.), *Inquiries in Eastern Christian Worship*, Leuven 2012, 56–60.

17. Det är Jakob av Sarug (ca 451–521) som talar i sådana termer, se Susan Ashbrook Harvey, "Revisiting the Daughters of the Covenant Women's Choirs and Sacred Song in Ancient Syriac Christianity", *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 8 (2005), 139–140. Jämför Harvey, "Performance as Exegesis", 47–64.

18. Brock, "Clothing Metaphors", 16.

Men det som gäller den mänskliga kroppen gäller också det mänskliga språket, i alla fall när vi vänder oss till den syriska traditionens främsta poet, Efraim Syriern (ca 306–373). Här har vi alltså någon som likt Barthes ser kläderna som språk och språket som kläder, eller med andra ord, som en språkdräkt.<sup>19</sup> På olika stavelsebundna versmått skriver Efraim de undervisande hymner som kallas *madrashé*.<sup>20</sup> Det är i en av dessa, den 31:a av *Hymnerna om tron*, som han beskriver hur Gud tar på sig språkdräkten och klär sig i mänsklig erfarenhet, i mänskliga sätt att tänka och tala. I Sten Hiduals översättning börjar hymnen så här:

Låt oss tacka Gud, som klädde sig  
i de namn som hör till kroppens olika delar.  
Han tog öronens namn för att lära oss  
att han lyssnar till oss. Han talar om ögon  
för att visa att han ser oss.

*resp.* Välsignad är han som uppenbarar sig för oss människor  
under så många bilder!<sup>21</sup>

Gud uppenbarar sig under en mångfald av bilder. Eller med andra ord så tar Gud på sig olika kläder för att möta människan i olika situationer. I en sådan reflektion över Bibelns antropomorfismer blir Gud en aktör som söker locka människan till sig, frivilligt, genom att först klä upp sig, och sedan klä av sig, i en ständig dynamik som liknar ett rollspel, eller en kärlekslek:

När han var klädd i bilderna,  
var han på samma gång avklädd dem.  
Han iklär sig en för att hjälpa oss,  
tar sedan av den i utbyte mot en annan.<sup>22</sup>

---

19. För en genomgång av Efraimstudier i en alltmer hermeneutisk anda, se Kees den Biesen, *Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought*, Piscataway, NJ 2006, 7–46.

20. Se Sebastian Brock, "Poetry", i Sebastian Brock et al. (red.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition*, <https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Poetry>, besökt 2022-02-12, eller mer kortfattat i Harvey, "Performance as Exegesis", 53: "Madrashé (plural) were hymns of varied meters, isosyllabic, usually in stanzas (often arranged with acrostics), and generally with a short, repeated refrain."

21. Efraim Syriern, *Hymnerna om tron* 31.1, i Edmund Beck (red.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide*, Leuven 1955; Sten Hidal (red.), *Efraim Syriern: Hymnerna om tron*, Skellefteå 2014.

22. Efraim, *Hymnerna om tron* 31.3 (övers. Hidal).

Gud klär sig för att uppenbara hemligheter om sin kärlek, men i samma ögonblick som Gud kommer nära blir det tydligt att det är uppenbara hemligheter: Efraim betonar att Guds väsen är ”fördolt”.<sup>23</sup> Samtidigt är det inte tillräckligt att tala om ”negativ” eller ”apofatisk” teologi,<sup>24</sup> eftersom det är i dynamiken mellan det påklädda och det avklädda som Gud närmar sig, för att människan ska kunna närma sig Gud: ”På alla sätt mödar Gud sig för att vända oss alla till sig.”<sup>25</sup> Samtidigt som det är apofatisk teologi är det uppenbarelseteologi, eller med andra ord en ”poetisk” och ”symbolisk” teologi,<sup>26</sup> som vill dra människan in i mysteriet med hjälp av ord och bilder. I sin iver tar Gud till knep för att lära människan, för att lura henne att gå i dialog med den som är helt olik. I en annan känd scen – som vid första anblicken inte alls handlar om kläder – står en fågeltämjare gömd bakom en spegel:

Den som vill lära en fågel att tala  
gömmar sig bakom en spegel och gör så här:  
när fågeln vänder sig mot rösten den hör  
ser den sin egen bild i spegeln  
och tror att det är en annan fågel som talar med den.  
Människan sätter fågelns bild framför den  
för att den skall lära sig tala.<sup>27</sup>

Liksom en människa kan lura en papegoja att tala med henne, lurar Gud människan i sin tur. Mellan dem står en spegel, som på samma gång döljer och uppenbarar den som har gömt sig men söker kontakt på människans villkor. Spegeln är en skarp gräns mellan väsensskilda varelser och samtidigt det medium genom vilken kommunikation över gränserna kan ske. Spegeln är både en vägg och en väg mellan Gud och människa. Bilden av spegeln är därför ett viktigt motiv i Efraims poesi, och återkommer i andra hymner.<sup>28</sup> Inte minst kan Skriften beskrivas som en spegel,<sup>29</sup> men i överförd mening kan det som gäller det uppenbarade ordet också gälla kyrkan som förkunnar ordet,<sup>30</sup> och mer allmänt det poetiska språket och skapelsen i sin helhet.<sup>31</sup>

23. Efraim, *Hymnerna om tron* 31.3 (övers. Hidal).

24. För en diskussion om Efraims apofatiska teologi, se den Biesen, *Simple and Bold*, 308–319.

25. Efraim, *Hymnerna om tron* 31.7 (övers. Hidal).

26. Se Brock, *Det upplysta ögat*, 24–26; den Biesen, *Simple and Bold*, xv, 321–329.

27. Efraim, *Hymnerna om tron* 31.6 (övers. Hidal).

28. Brock, *Det upplysta ögat*, 71–75.

29. Brock, *Det upplysta ögat*, 73.

30. Se framför allt Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975.

31. den Biesen, *Simple and Bold*, 22–46.

Tillvaron är symbolisk: den döljer och uppenbarar Gud på samma gång för den som låter sig lockas. Som metafor används spegeln på ett liknande sätt som kläderna nyss, när Gud beskrevs som den som på samma gång iklädde och avklädde sig mänsklig erfarenhet. Men det är metaforer som vill sätta något i rörelse hos läsaren; som vill föra henne in i den dynamik som beskrivs och initiera henne i mysteriet.<sup>32</sup> Det finns alltså något närmast rituellt över Efraims poetiska teologi, men frågan är hur detta relaterar till det liturgiska skeendet.<sup>33</sup>

Är ”klädnadens teologi” intimt förbunden med en ”klädnadens praktik”, som kanske till och med föregår teologin? I liturgin finns ett tyg, som på ett särskilt sätt realiserar, ja, materialiserar, den uppenbarelsens logik som Efraim prisar, nämligen förhänget som skiljer altarrummet från resten av kyrkorummet. På ett särskilt sätt förenar detta tyg också de två motiv som precis har nämnts, nämligen spegeln och klädedräkten. Liksom spegeln är förhänget en skiljelinje, och liksom kläderna ett tyg som kan täckas för och avtäckas.

Det som i den bysantinska traditionen har blivit en ikonostas, och som i Lunds domkyrka var ett korskrank, är i den syriska traditionen ett slags tudelad gardin som hänger mellan kor och skepp, och som brukar kallas *setrå*. Det är svårt att veta hur länge detta skynke, som fortfarande är i bruk, har använts, men det finns omvittnat i tidiga syriska liturgikommentarer,<sup>34</sup> liksom hos Egeria i det sena 300-talet,<sup>35</sup> så det är rimligt att tänka det som samtida med Efraim, eller ännu äldre. Att hänga ett draperi för det allra heligaste verkar dessutom ha varit gemensamt för senantika judar, samarier och kristna, som alla ville återskapa templet.<sup>36</sup> Vid ett tillfälle i *Hymnerna om tron* talar även Efraim om att ”se den fördolda makten i helgedomens

---

32. den Biesen, *Simple and Bold*, 324–329.

33. Jämför den Biesen, *Simple and Bold*, 326, om att det i Efraimforskningen råder ”a fundamental lack of research into the liturgical and initiatory dimensions of his works”.

34. För referenser till två manuskript från 400- och 700-talen inklusive syrisk text och översättning, se Sebastian Brock, ”An Early Syriac Commentary on the Liturgy”, *Journal of Theological Studies* 37 (1986), R26, D46, 397, <https://doi.org/10.1093/jts/37.2.387>. Se också Georg Arabens (d. 724) tolkning i Andreas Heinz (red.), *Die Eucharistiefeyer in der Deutung syrischer Liturgieerklärer*, Trier 2000, 30 (§ 20), och diskussionen i Gabriel Bar-Sawme, *Entering the Holy Place in Syriac Orthodox Liturgy: A Ritual and Theological Analysis*, Uppsala 2021, 49–60.

35. Diskussion, och referens till Egeria (*Itin.* 25.8), finns i John Wilkinson, ”Christian Worship in the Byzantine Period”, i Yoram Tsafirir (red.), *Ancient Churches Revealed*, Jerusalem 1993, 21.

36. Se exempelvis Rina Talgam, ”The Representation of the Temple and Jerusalem in Jewish and Christian Houses of Prayer in the Holy Land in Late Antiquity”, i Natalie B. Dohrmann & Annette Yoshiko Reed (red.), *Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power*, Philadelphia, PA 2013, 222–248.

duk, en makt som inte ens tanken kunde fånga in”.<sup>37</sup> Men eftersom semitiska ord fungerar som pussel skulle man till och med kunna hitta ordet i hymnen om fågeltämjaren, som nyss citerades. I beskrivningen av den som befinner sig ”bakom en spegel” kan ordet ”bakom”, *bestar* eller *bestrā*,<sup>38</sup> i en ovokaliserad text läsas som ”i hemlighet”, *bsetrā*,<sup>39</sup> och eftersom ordet ”hemlighet” är detsamma som för draperiet, *setrā*, går det att se förhänget hänga där också.<sup>40</sup> Även om läsningen är långsökt påminner den om ett rituellt sammanhang för Efraims poetiska teologi, som visar att kläder och tyger inte bara är metaforer utan levande material. Med ett riktigt förhänge, som döljer och uppenbarar koret, frammanas rituellt den symboliska dynamik som Efraim besjög.

I syriska liturgikommentarer från det första årtusendet följs klädmotivet. Förhänget kan mer allmänt tolkas som den gräns mellan himmel och jord som himlavalvet sågs som.<sup>41</sup> Med andra ord kan det talas om den ”slöja” som skiljer människan från himlens ”fördoldhet”.<sup>42</sup> Liksom hos Efraim spelar det fördolda en avgörande roll för förståelsen av det mysterium som liturgin är, och också kallas.<sup>43</sup> Ett av de ord som kanske överraskande kan relateras till tyger är *anapūra*, vilket är samma ursprungligen grekiska ord som i både väst och öst kan beteckna den eukaristiska bönen, *anaforan*, och ibland liturgin i sin helhet. Den grekiska betydelsen av ordet är kopplat till det rop som ofta inleder nattvardsliturgin: ”Upplyft (era hjärtan).” Denna betydelse kan ordet också ha i den syriska traditionen.<sup>44</sup> Men i en kreativ omtolkning av grekiskan förstås ordet också som ett på- och avklädande.<sup>45</sup> I själva verket kallas ett annat liturgiskt tyg, kalkduken, för *anapūra* i det avseendet. På så sätt ligger betydelsen nära det latinska namnet för kalkduken, *velum*, eftersom det i båda fallen handlar om något dolt eller besljöjt som avtäcks,

37. Efraim, *Hymnerna om tron* 10.16 (övers. Hidal).

38. ܒܫܬܪܐ, i Jessie Payne Smith (red.), *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903.

39. ܒܫܬܪܐ, i Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*.

40. ܒܫܬܪܐ, i Sebastian P. Brock & George A. Kiraz, *Gorgias Concise Syriac-English, English-Syriac Dictionary*, Piscataway, NJ 2015, <http://sedra.bethmardutho.org/lexeme/get/12834>, besökt 2022-02-12.

41. Brock, ”Early Syriac Commentary”, R26, D46, som använder ordet *oilā*, vilket alltså har samma rot som det engelska *veil* eller det latinska *velum*.

42. Heinz, *Die Eucharistiefeyer*, 30, 89, med översättning av Georg Arabens (§ 22) och Moses bar Kephass (ca 813–903) (§ 65) tolkningar, den senare med referens till 1 Petr. 1:12.

43. Heinz, *Die Eucharistiefeyer*, 126–127, med översättning av Dionysios bar Salibis (d. 1171) kommentar (§ 7). Jämför Baby Varghese, *West Syrian Liturgical Theology*, Aldershot 2004, 35–42.

44. ܒܫܬܪܐ, i Brock & Kiraz, *Gorgias Dictionary*, <http://sedra.bethmardutho.org/lexeme/get/13553>, besökt 2022-02-24.

45. Heinz, *Die Eucharistiefeyer*, 65, 177, med översättning av Moses bar Kephass (§ 31) och Dionysios bar Salibi (§ 93).



avslöjas eller uppenbaras (jämför *revelatio*). I syriska liturgikommentarer kan kalkduken vara både gravsten, gravbindlar och Jesusbarnets bindlar, eller blöjor.<sup>46</sup> Gemensamt för dessa tolkningar är förstås referensen till Kristi människoblivande, död och uppståndelse, som rituellt firas i liturgin när de olika liturgiska tygerna täcks för eller avtäcks. Den fördolda Guden framträder påklädd och avklädd om vartannat i liturgin på ett sätt som påminner om Guds lek med människan i Efraims hymner. Uppenbarelsmotivet är på en och samma gång ett mysteriemotiv, eller växelspelet dem emellan. Genom att ständigt byta förklädnad kan Gud locka människan in i sitt mysterium. Liturgin är en av de platser där detta ömsesidiga ”närmande” ständigt pågår,<sup>47</sup> med kläderna som medlare i rollspelet.

Efter att på detta sätt ha försökt förankra Efraims teologi om speglar och kläder i en rituell kontext, där riktiga tyger används, ska uppmärksamheten vändas mot nutiden och ett liturgiskt sammanhang där samma källor och liknande tyger används.

### **Nutida uppenbarelsen – det fördolda förhänget och de nygamla dräkterna**

Vad händer när dessa liturgiska traditioner flyttar från en tid till en annan, och från en plats till en annan? Vad händer när det liturgiska förhänget ska hängas upp i syrisk-ortodoxa kyrkorum i norra Europa, eller när kören som sjunger Efraims hymner ikläder sig kåpor?

Till dessa frågor ska vi snart återvända, men det kan vara värt att ta ett kort steg tillbaka först och reflektera över vad ”tradition” är överhuvudtaget. En hjälpsam arbetsdefinition kommer från Michael Satlow, professor i judaistik, som talar om ”tradition” som ”power of constraint”, genom att vissa ”statiska resurser” förstås som ”autentiska” och ”auktoritativa” av en grupp.<sup>48</sup> Det är just definitionens fokus på resurserna – berättelser, praktiker och saker – som är viktig just nu, för den visar hur traditioner är påtagliga, samtidigt som de kan användas för olika syften av brukare som därigenom får olika grad av agens.<sup>49</sup> Att kalla resurserna ”statiska” betyder inte att de är oföränderliga, även om de kan uppfattas så. Ibland diskuteras, emiskt, om

46. Se Brock, ”Syriac Commentary”, R25; Heinz, *Die Eucharistiefeyer*, 57, 177 (§§ 57, 93 i Dionysios bar Salibi).

47. Ett av de namn som Dionysios bar Salibi ger liturgin, vid sidan av församling, förening, fulländning, frambärande och mysterium, är ”närmande (*qurobo*)”, se Heinz, *Die Eucharistiefeyer*, 126 (§ 7).

48. Michael L. Satlow, ”Tradition: The Power of Constraint”, i Robert A. Orsi (red.), *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge 2012, 133, <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521883917.008>.

49. Ton Otto & Poul Pedersen, ”Disentangling Traditions: Culture, Agency and Power”, i Ton Otto & Poul Pedersen (red.), *Tradition and Agency: Tracing Cultural Continuity and Invention*, Aarhus 2005, 18, 35–39.

vissa traditioner är essentiella eller utbytbara, men vänds blicken mot ett strävt tyg blir det svårare: är den samiska kolten, som nämndes inledningsvis, essentiell eller utbytbar? I någon mån är alternativen falska, eftersom ett essentiellt plagg måste kunna bytas ut för att passa en ny ägare som fysiskt bär traditionen vidare på sina axlar. I själva verket påminner en materiell resurs, som ett klädesplagg, om åtminstone två saker: att traditioner måste nyskapas för att överleva och att det krävs resurser för att göra det. Ett plagg som inte kan sys om, eller tillverkas på nytt med delvis andra material, kommer att försvinna. Men för att sy om det, och tillverka det på nytt med delvis andra material, krävs både hantverksskicklighet och ekonomiska resurser. Detsamma som gäller kläderna gäller förstås böckerna, heliga skrifter, som kanske i högre grad brukar identifieras som nödvändiga bärare av en tradition, men som på samma sätt måste produceras, för att kunna läsas av en ny generation, som kanske dessutom talar ett annat språk.

Sådana reflektioner blir viktiga när vi träder in i nutiden och in i studiet av religiös förändring i en migrationskontext, där religiös ”tradition” ofta har kontrasterats med ”modern” förändring, och setts som en mer eller mindre oföränderlig bärare av vissa idéer eller bruk.<sup>50</sup> I ett samtal om ”integration” blir då ”tradition” snabbt ett slags motsatsbegrepp som beskriver det som rådde förut.<sup>51</sup> Men om tradition i stället definieras som ”resurs” i betydelsen att olika berättelser, praktiker och saker både ger och kräver resurser för att omskapas, blir det tvärtom särskilt viktigt att studera tradition, för den kan säga mycket om hur en religiös grupp förstår ett nytt sammanhang och förmår landa i det, ja, integreras, på ett komplext och dynamiskt sätt.<sup>52</sup>

Generellt sett har religion spelat en underordnad roll i migrationsforskningen och den kristna migrationen till Sverige, som är lika stor som den muslimska, har rönt liten uppmärksamhet.<sup>53</sup> I den mån som forskning har

---

50. Jämför Willem Schinkel, *Imagined Societies: A Critique of Immigrant Integration in Western Europe*, Cambridge 2019, 164, <https://doi.org/10.1017/9781316424230>; Marianne Holm Pedersen, ”You Want Your Children to Become Like You’: The Transmission of Religious Practices”, i Mikkel Rytter & Karen Fog Olwig (red.), *Mobile Bodies, Mobile Souls: Family, Religion and Migration in a Global World*, Aarhus 2007, 120.

51. För en viktig kritik av integrationsbegreppet, se Marianne Holm Pedersen, *Iraqi Women in Denmark: Ritual Performance and Belonging in Everyday Life*, Manchester 2014, 11–12.

52. Jämför Marianne Holm Pedersen & Mikkel Rytter, ”Rituals of Migration: An Introduction”, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44 (2018), 2603–2616, <https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1389024>.

53. Wendy Cadge & Elaine Howard Ecklund, ”Immigration and Religion”, *Annual Review of Sociology* 33 (2007), 359–379, <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.33.040406.131707>; Raymond Breton, *Different Gods: Integrating Non-Christian Minorities into a Primarily Christian Society*, Montreal 2012; Peter Kivisto, *Religion and Immigration: Migrant Faiths in North America and Western Europe*, Cambridge 2014, 6; Richard Alba & Nancy Foner, *Strangers No More: Immigration and the Challenges of Integration in North America and Western Europe*, Princeton, NJ 2015; Magdalena Nordin, ”Vad vi vet och inte vet om kristna migranter

gällt dem av Efraims arvtagare som kallar sig assyrier eller syrianer, har man inte annat än undantagsvis sett på den religiösa tillhörigheten i olika kyrkor.<sup>54</sup> Det är som att kyrkorna förblev opåverkade av migrationen, eller att de inte spelade någon roll för integrationen av individer in i det svenska samhället. Det är som att forskare har accepterat, eller till och med förstärkt, inifrånförståelsen av tradition som oföränderlig.<sup>55</sup> Men alltsedan en grupp flyktingar kom till Sverige i slutet av 1960-talet har Syrisk-ortodoxa kyrkan sakta vuxit till att bli en av de största frikyrkorna i Sverige, med två biskopssäten.<sup>56</sup> Det är inom detta sammanhang som vi nu ska föra samman reflektionen kring integration och tradition med diskussionen om kläder och tyger, utifrån ett forskningsprojekt som har studerat integrations- och traditionsprocesser i några svenska syrisk-ortodoxa församlingar.<sup>57</sup>

Tillfrågas en kyrkotillhörig om liturgin har förändrats är svaret för det mesta nekande. Men även om eller när så är fallet – även när ordalydelsen är densamma – är det tydligt hur många komponenter som måste komma på plats för att det alls ska vara möjligt att genomföra en gudstjänst: texter, utensilier och kläder, för att inte tala om personer med rätt slags vining och kompetens, inte minst av språk. Riten, i dess komplexitet, blir då ett test på möjligheten att landa i ett annat sammanhang, på förmågan att samordna sina resurser och göra dem meningsfulla för en gemenskap. Två danska

---

i Sverige”, i Anders Aschim, Olav Hovdelien & Helje Kringlebotn Sødal (red.), *Kristne migranter i Norden*, Kristiansand 2016, 21–38.

54. En svensk forskningsöversikt ges i Anders Ackfeldt & Dan-Erik Andersson, *Assyrier och syrianer i Sverige: En forskningsöversikt med bibliografi*, Lund 2012, men för den svenska kontexten, se också Önver Andreas Cetrez, ”The Next Generation of Assyrians in Sweden: Religiosity as a Functioning System of Meaning within the Process of Acculturation”, *Mental Health, Religion & Culture* 14 (2011), 473–487, <https://doi.org/10.1080/13674676.2010.484061>; Naures Atto, *Hostages in the Homeland, Orphans in the Diaspora: Identity Discourses among the Assyrian/Syriac Elites in the European Diaspora*, Leiden 2011; Jennifer Mack, *The Construction of Equality: Syriac Immigration and the Swedish City*, Minneapolis, MN 2017; Aryo Makko, ”In Search of a New Home: The Assyrian Diaspora in Sweden”, i Bahar Başer & Paul T. Levin (red.), *Migration from Turkey to Sweden: Integration, Belonging and Transnational Community*, London 2017, 261–294; Marta Woźniak-Bobińska, *Modern Assyrian/Syriac Diaspora in Sweden*, Lodz 2018.

55. I en bok om ortodox antropologi har Chris Hann och Hermann Goltz påpekat att ”etic, external perspectives have often taken the emic stress on continuity much further”. Chris Hann & Hermann Goltz, ”Introduction: The Other Christianity?”, i Chris Hann & Hermann Goltz (red.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley, CA 2010, 2.

56. Se exempelvis Thomas Arentzen, *Ortodoxa och österländska kyrkor i Sverige*, Stockholm 2016, 108–114.

57. De exempel som ges här bygger på kodningen av den empiri (drygt 100 intervjuer, därutöver observationer, protokoll och många timmar film från liturgier) som huvudsakligen är insamlad 2018–2020 i tre syrisk-ortodoxa församlingar i Sverige, inom ramen för det av Vetenskapsrådet finansierade forskningsprojektet ”Integration och tradition: Framväxten av en syrisk-ortodox kyrka i Sverige”, med Önver Andreas Cetrez, Henrik Rydell Johnsén, Magdalena Nordin och undertecknad som deltagare i projektet.

forskare, Sara Lei Sparre och Lise Paulsen Galal, har studerat några orientalska ortodoxa gemenskaper i Skandinavien och iakttagit hur en sensorisk rit spelar stor roll för att återskapa den förra miljön *här*. De beskriver till och med hur de som forskare, efter att ha levt nära en grupp en längre tid, själva behöver sin beskärda del av riten före de lämnar.<sup>58</sup> Ett sådant betraktelsesätt kan också vara legitimt i förhållande till den syrisk-ortodoxa liturgin. Som många vet, finns det en väldigt stark identitetsdiskurs i kyrkan, som bland annat kan leda till att församlingen får namn efter kyrkan i den by som grundarna av församlingen kommer ifrån. Kulturell och religiös identitet är förankrad i rituella praktiker, där många talar om hur viktiga just hymnerna är. I en studie av syrisk-ortodox körsång i Mellanöstern talar Tala Jarjour om ”en emotionell estetisk ekonomi” för att beskriva den dynamik som sker i och runt liturgin både där och här.<sup>59</sup> Genom doft, smak och hörsel tränger så att säga traditionen in i porerna, överförs den, förhandlas den och förvandlas den. Sådana rituella praktiker skulle kunna tolkas negativt som nostalgi, men är likaväl ett försök att etablera sig i ett nytt land. Med andra ord kan riten hjälpa till att skapa hemkänsla i en ny miljö.

Än i dag är en viktig del av den förberedande liturgin i den syrisk-ortodoxa traditionen det som kallas Melkisedeks och Arons tjänst, då altaret och prästerna kläds. Att klä på sig är inte något som sker före gudstjänsten, utan gudstjänsten börjar med påklädandet. En kvinnlig bysantinsk skraddare kan därför tala om liturgiska kläder i termer av sakramentsterminologi: de är något ”essentiellt”, ett ”synligt tecken för en osynlig nåd”,<sup>60</sup> och på så sätt jämförbara med ikonerna, som Gud manifesterar sig själv och sin kraft igenom. På ett liknande sätt blir det tydligt hur den rituella klädseln synliggör, och kanske till och med skapar, viktiga förändringar. Flera liturgiska plagg spelar därför stor roll vid konsekrationer och vigningar, exempelvis när diakonens stola (*'ūrārā*) knyts om när någon stiger från en grad till en annan.

Men samtidigt som det går att iaktta hängivenhet går det också att se dess motsats, bland dem som kommer sent, har det tråkigt och kanske helst håller till utanför gudstjänstrummet. Det är inte tillräckligt att tala om tradition som ”identitet”, för i samma andetag som någon vill bevara måste resurser mobiliseras som skapar ny meningsfullhet. Vilka slags resurser kan liturgiska kläder och tyger vara i det här sammanhanget?

---

58. Sara Lei Sparre & Lise Paulsen Galal, ”Incense and Holy Bread: The Sense of Belonging through Ritual among Middle Eastern Christians in Denmark”, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44 (2018), 2649–2666, <https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1389029>.

59. Tala Jarjour, *Sense and Sadness: Syriac Chant in Aleppo*, Oxford 2008, 8, <https://doi.org/10.1093/os019780190635251.001.0001>.

60. Krista West, *The Garments of Salvation: Orthodox Christian Liturgical Vesture*, New York 2013, 37–39. Jämför Varghese, *West Syrian Liturgical Theology*, 144, om vad som behövs för en liturgi, bland annat gester och sånger, men inte klädsel (även om kalkduken senare nämns).

Så vad händer då när kläderna inte finns tillhands, eller när det inte finns något förhänge i den lånade kyrkan som markerar skiftningarna i liturgin? Vad händer när det enda tyget är en projektorduk med översättningar av de liturgiska texterna? Det korta svaret kan vara att ingenting händer, för liturgin är inte beroende av *ett* skyнке för att skapa den dynamik mellan synligt och osynligt, som Efraim talade om. Det finns flera förhängen, allt från kalkduken till prästens mässhake, som varje gång celebranten är vänd mot altaret hänger som ett draperi mot församlingen och döljer det heliga, tills liturgen vänder sig om med altargåvorna i sina händer. Men utan draperiet kan gränsen till altaret ändå upplevas som otydlig och skapa diskussion om vem som får träda fram till altaret. Diakoner och präster, som egentligen är de enda som får gå in i koret, byter ut sina skor mot liturgiska sandaler på väg in. Och har de inte gjort det innan, tar kvinnorna på en sjal när de går fram till korttrappan för att ta emot kommunionen.<sup>61</sup> I ett delat kyrkorum berättade en svenskkyrklig församlingsassistent vid ett tillfälle om hur hon, med en barngrupp från olika samfund, samlade barnen i en stor cirkel runt kormattan framför altaret, men noga betonade att de inte skulle beträda den, eftersom hon visste att den syrisk-ortodoxa prästen lärde sina kyrkotillhöriga att mattan var gränsen. I andra sammanhang var det dock tydligt att den gränsen inte var tillräcklig, och det kunde bli känsligt när den inte respekterades. Inte minst diskuterades kvinnornas tillträde till altaret, och symbolfrågan var om döpta flickebarn fick bäras runt altaret, liksom pojkar. Även när svaret var jakande, kommer följdfrågan om vem som får bära barnet. Om nu inte en kvinnlig fadder får det, varför tillåts en manlig i finskor, utan liturgiska sandaler? En ung kvinna sa upprört: ”Ingen får vara vid altaret, inte ens män. Det är bara diakoner [...] och *diakonissor* [...] Det är av okunskap många män går upp.” I ett sådant ögonblick uppenbaras ett delvis nytt samtal, och det frånvarande förhänget blir en del av en ny gränsdragning mellan män och kvinnor.

Ett nära relaterat exempel gäller också genus, men andra tyger. Efraims hymner har redan berörts, och de kvinnokörer som var med och sjöng dem. Dessa körer upplever en renässans i samtiden och nya liturgiska kläder håller på att sys åt dem, men vilken status har de? Den unga kvinnan som nyss citerades menade att ”diakonissor” får träda upp i koret, men det är inte självklart att så är fallet. Tala Jarjour beskriver i själva verket en körledare och vigd diakonissa som kunde liturgin in i minsta detalj, men ändå inte tillåts gå upp i koret. Eftersom hennes önskan var så stark smög hon in genom kyrkans bakdörr, varifrån hon utan att beträda altarrummet kunde se

---

61. Magdalena Nordin & Andreas Westergren, ”Veiled Traditions: Using the Headscarf in a Syriac Orthodox Christian Setting in Northern Europe”, under utgivning.

de heliga handlingar som sker fördolda, bakom det liturgiska förhänget.<sup>62</sup> ”The female voice” skriver Jarjour angående den växande roll som kvinnokörerna har fått över hela världen, ”is accepted, needed, and encouraged; the female body, however, falls under strict confines by socially engendered configurations.”<sup>63</sup> Men i en svensk kontext är det hon säger inte lika entydigt. Visst kan kvinnokören befinna sig uppe på läktaren, där de hörs, men inte syns. Men de kan också finnas på främsta plats i skeppet, eller på en plats angränsande till koret, kanske till och med i koret, beroende på var den ibland osynliga gränslinjen går. Även om kören fortfarande inte träder fram till altaret har den blivit synlig, särskilt när sångarna dessutom klär sig i skraddarsydd liturgiska kläder.

Sådan klädsel kan ha varierande färger: vitaktiga, röda eller blåtonade. Den kan vara importerad från Mellanöstern eller sydd i Sverige. Det kan vara kåpor med eller utan huva, med passande sjalar eller sjalar av olika slag. Ibland kan kördräkten till och med vara försedd med något som liknar en stola (*'ūrora*), bandet de manliga diakonerna knyter på olika sätt. En sådan kan vara fastsydd, så att det inte säkert går att säga om det bara är en detalj i dräkten eller något mer, men den kan också sväva fritt och bäras likt romersk-katolska eller protestantiska prästers stola. Det finns en diskussion om hur stolan får knytas, och i alla fall en körkvinna klagade över att hon inte fick lägga den som de manliga diakonerna. Till saken hör att flera kvinnokörer, som ett led i uppvärderandet av den senantika institutionen, har konsektrerats eller vigts, även om det inte är klart för alla vad akten innebär. Är de nu, liksom många av männen, ett slags subdiakoner, eller är det snarare en fullvärdig vigning till diakon?<sup>64</sup> Å ena sidan kan det heta att inga kvinnliga diakoner är vigda i Syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige, men flera församlingar berättar samtidigt om sådana vigningar och flera kvinnor berättar att de är diakonissor (*mšamsāniātā*). Eftersom den stora ämbetsfrågan i romersk-katolsk och ortodox tradition för tillfället gäller kvinnliga diakoner, utifrån fornkyrkliga förebilder, har frågan om körkvinnornas status resonans långt utanför det syrisk-ortodoxa sammanhanget.<sup>65</sup> Medvetna om

62. Jarjour, *Sense and Sadness*, 156–157.

63. Jarjour, *Sense and Sadness*, 58.

64. Se Sebastian Brock, ”Deaconesses in the Syriac Churches”, *One in Christ* 54 (2000), 147–157, för ett historiskt exempel på ambivalensen, och Gary Macy, *The Hidden History of Women's Ordination: Female Clergy in the Medieval West*, Oxford 2008, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195189704.001.0001>, för argumentet att en sådan distinktion är medeltida.

65. För romersk-katolska kyrkan, se exempelvis Gary Macy, William T. Ditewig & Phyllis Zagano, *Women Deacons: Past, Present, Future*, New York 2012; Susan Rakoczy, ”The Ordination of Catholic Women as Deacons: The State of the Question”, *HTS Theological Studies* 76:2 (2020), 1–10, <https://doi.org/10.4102/hts.v76i2.5965>. För ortodoxa kyrkor, se exempelvis Petros Vassiliadis, Niki Papageorgiou & Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi (red.), *Deaconesses, the Ordination of Women and Orthodox Theology*, Newcastle 2017; Brian A.

ett fornkyrkligt prejudikat, med Efraim som den store förespråkaren, lever denna fråga i Syrisk-ortodoxa kyrkan, bland de körklädda kvinnorna, på ett sätt som gör att forskare inte bara borde studera historiska exempel på kvinnliga diakoner i dessa kyrkor, utan också nutida. Även i detta fall är det tydligt att klädseln spelar roll, inte bara som traditionsmarkör, utan som ett sätt att ikläda sig en ny auktoritet, som inte är självklar men som blir synlig, ja, uppenbaras, i liturgin av den som är täckt av den nya dräkten.

## Avslutning

I en handvändning kan en människa förvandlas i andras åsyn. Bara genom att ta av ett plagg, som en slips, sänds en signal. På samma sätt kan ett frånvarande förhållande eller nysydd kläder öppna ett samtal om deras betydelse. Genomgående har frågan om kläder är primära eller sekundära för mänskligheten diskuterats och svaret är kanske att de kan vara både och, eftersom klädsel är ett mångtydigt fenomen och på många olika sätt vävd samman med mänsklig erfarenhet, liksom språket, men ändå inte, eftersom det också finns en relation mellan språkdräkten och dräkterna. Sådana relationer har vi följt i Efraim Syrierns poetiska tolkning av en gudomlig *performance*, där Gud ständigt byter kläder, men också i ett nutida sammanhang där spelrummet kanske inte verkar vara lika stort, utan mer slutet i sin egen diskurs, men där olika förhandlingar om genus och tradition ändå blev synliga i bytet av kläder.

För historikern kan kläder och tyger vara ett viktigt material, på samma gång mer konkret och obestämt än texter. Klädseln kan ses som essentiell och vara del av en föreskriven, men ändå oskriven, outtalad tradition. Även när de gamla paltorna behålls kan en liten ändring ge ett nytt mode och små förändringar kan vara betydande. Låses traditioner genom kläder avslöjas kanske saker som annars inte är synliga, för hur gärna man än vill behålla det gamla, kommer plaggen att nötas ut och de måste sys om för att passa nya bärare. Men beroende på hur de vårdas kan de vara olika hållbara.

Det kan verka som ett långt avstånd mellan de två delarna i denna artikel, mellan det gamla och det nya. För det mesta studeras de var för sig och få har insikt i båda sfärer. Men när det gäller den kyrka som har diskuterats här är det klart att det gamla inte bara är bakgrund för det nya, utan den fond mot vilken man vänder sig på vägen framåt; traditionen ger resurser, men kräver också resurser. Gamla plagg sys om och återanvänds och nya insikter om den tidiga traditionen, inte minst den kunskap forskare bidrar med, har auktoritet. I den renässans av *Syriac studies* som pågår finns betydande röster

---

Butcher, "Women Deacons in the Christian East: What Is the State of the Question", i D. Michael Jackson (red.), *The Diaconate in Ecumenical Perspective: Ecclesiology, Liturgy and Practice*, Durham 2019.

både på insidan och utsidan av kyrkorna. Bland de disputerade finns präster och biskopar bredvid andra forskare. Vare sig en akademiker vill det eller inte, är han eller hon en del av samtalet, och det finns många fler positioner att inta än dem som utgörs av motsatsparet tillhörig eller icke tillhörig. Som forskare är det inte tillräckligt att ge akt på sin egen kulturellt betingade skrud; det finns olika kläder att ta på sig och ta av sig. ▲

#### SUMMARY

In a word play, the article is titled Revealing (or Evident) Secrets: Cloth and Theology in Early Christian and Contemporary Orthodox Practice. Building on a lecture celebrating the recent appointment to docent, the article proceeds from an introductory reflection on human dress, with the help of Roland Barthes and others, to a scrutiny of a hymn by the late antique Syriac poet-theologian Ephrem the Syrian, in which God dresses and undresses in a play between divine and human, which is interpreted in a ritual framework. In the second part, the investigation moves from past to present, and a liturgical setting which employs the sources just considered, namely a couple of Syriac Orthodox congregations in contemporary Sweden. In light of theories on integration and tradition, changes in liturgical attire are considered, with specific attention to gender and the question of women deacons.