

## 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.<sup>1</sup> 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.

<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> Dessutom

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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 personifikationer 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.<sup>5</sup> 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

<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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 konsekreerar 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!<sup>7</sup>

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> Däremot blev Jeftas

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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)<sup>13</sup> förblev ändå dotterns fulländade tro den återkommande motpolen till det samfälliga fördömandet av Jeftas brutala och våldsamma karaktär.<sup>14</sup> Pseudo-Filon gick så långt att han gav Jeftas dotter ett namn, Seilah, i ett försök att behandla flickan med vederbörlig respekt.<sup>15</sup>

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.<sup>16</sup> 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."<sup>17</sup>

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.

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

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> Övers. Neusner, 105.

som Gud hade tillåtit för att förbjuda offer av människor.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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 upprärande klarhet.<sup>21</sup>

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.<sup>22</sup> 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

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> 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!

<sup>20</sup> *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.

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup>

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.<sup>25</sup> 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

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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:

---

<sup>26</sup> 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)<sup>27</sup>

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.<sup>28</sup> 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 Efraim<sup>29</sup> 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.

<sup>27</sup> 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*.

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> *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 våldsam 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)<sup>30</sup> 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)

---

<sup>30</sup> 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 Jefthas 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.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> 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

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup> Om det tidiga lektionarium som har bevarats i British

---

<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> Texten ur Domarboken tycks även ha varit med bland läsningarna för måndagen i påskveckan, där lyftes fram i firandet av den segerrika uppståndelsen.<sup>36</sup>

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.

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> Se ovan, not 26.

<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup> Ämnet utgjorde en utmaning för både judiska och kristna kommentatorer.<sup>40</sup> 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-

<sup>37</sup> Se den utmärkta diskussionen i McCarron, "Abraham and his Types."

<sup>38</sup> 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.

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> 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).<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup> Upptända av den gudomliga kärlekens eld handlade dessa två oblygt och skamlöst, på sätt som var "i högsta grad förhatliga för

<sup>41</sup> 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.

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

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

<sup>44</sup> 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)<sup>45</sup>

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

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

<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup> Två avsnitt ur Jakobs homilia är av betydelse för oss nu:

---

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> Burkitt, "The Early Syriac Lectionary System", 332, 333, 334.

<sup>49</sup> 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.

<sup>50</sup> 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 paradigms 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.<sup>51</sup>

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

---

<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup>

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.

---

<sup>52</sup>Jakobs roll som en ledande miasfysitisk 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.