

BIBELN I DEN ANTIOKENSKA TRADITIONEN *

Frances Young

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

Vilka var antiokenarna?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Norris får exemplifiera den beskrivningen:

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

Liknande påståenden finner man i annan standardlitteratur:

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

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

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

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

Vad antiokenarna faktiskt sade om metodologi

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

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

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

⁹ Grant, *A Short History*, 66.

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

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

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

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

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

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

¹¹ *Homilior över Jesaja V.3.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vad antiokenarna gjorde

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

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

¹⁸ Se inledningen till hans *Kommentar över Johannesevangeliet*.

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

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

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

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

²⁰ Ibid, 133 ff

²¹ Young, "The Fourth Century Reaction".

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

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

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

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

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

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

²⁵ Young, *Biblical Exegesis*, 172-3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Antiokensk exegetik en annan tradition?

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

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

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

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

³³ Simonetti, *Biblical Interpretation*, 68.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁰ Amirav, *Traditio Exegetica Graeca*.

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

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