

77

SVENSK  
EXEGETISK  
ÅRSBOK

På uppdrag av

Svenska Exegetiska Sällskapet

utgiven av

Samuel Byrskog

Uppsala 2012

**Svenska Exegetiska Sällskapet**  
**Box 511**  
**S-751 20 UPPSALA, Sverige**  
**WWW: <http://www2.teol.uu.se/homepage/SES>**

Utgivare:

Samuel Byrskog ([samuel.byrskog@teol.lu.se](mailto:samuel.byrskog@teol.lu.se))

Redaktionssekreterare:

Thomas Kazen ([thomas.kazen@ths.se](mailto:thomas.kazen@ths.se))

Recensionsansvarig:

Cecilia Wassén –2012 ([cecilia.wassen@teol.uu.se](mailto:cecilia.wassen@teol.uu.se))

Tobias Hägerland 2012– ([tobias.hagerland@teol.lu.se](mailto:tobias.hagerland@teol.lu.se))

Redaktionskommitté:

Samuel Byrskog ([samuel.byrskog@teol.lu.se](mailto:samuel.byrskog@teol.lu.se))

Göran Eidevall ([goran.eidevall@teol.uu.se](mailto:goran.eidevall@teol.uu.se))

Blazenka Scheuer ([blazenka.scheuer@teol.lu.se](mailto:blazenka.scheuer@teol.lu.se))

James Starr ([james.starr@efs.svenskakyrkan.se](mailto:james.starr@efs.svenskakyrkan.se))

Prenumerationspriser:

Sverige: SEK 250 (studenter SEK 150)

Övriga världen: SEK 350

SEÅ beställs hos Svenska Exegetiska Sällskapet via hemsidan eller postadress ovan, eller hos Bokrondellen ([www.bokrondellen.se](http://www.bokrondellen.se)). Anvisningar för medverkande återfinns på hemsidan eller erhålls från redaktionssekreteraren. Manusstopp är 1 mars.

Utgiven med bidrag från Vetenskapsrådet.

Tidskriften är indexerad i Libris databas ([www.kb.se/libris/](http://www.kb.se/libris/)).

SEÅ may be ordered from Svenska Exegetiska Sällskapet either through the homepage or at the postal address above. In North America, however, SEÅ should be ordered from Eisenbrauns ([www.eisenbrauns.com](http://www.eisenbrauns.com)). Search under the title "Svensk Exegetisk Arsbok." Instructions for contributors are found on the homepage or may be requested from the editorial secretary ([thomas.kazen@ths.se](mailto:thomas.kazen@ths.se)).

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database®, published by the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606; E-mail: [atla@atla.com](mailto:atla@atla.com); WWW: <https://www.atla.com/>.

© SEÅ och respektive författare

ISSN 1100-2298

Uppsala 2012

Tryck: Elanders, Vällingby

## Innehåll

### Exegetiska dagen 2011/Exegetical Day 2011

Susan Ashbrook Harvey	Möten med Eva i syrisk liturgi.....	1
Oskar Skarsaune	Jewish and Christian Interpretations of Messianic Texts in the Book of Isaiah as Jewish/Christian Dialogue – from Matthew to the Rabbis .....	25
Sten Hidal	Bibeltolkning i den tidiga kyrkan.....	47

### Övriga artiklar/Other articles

James A. Kelhoffer	Nya testamentets exegetik som akademiskt ämne med relevans för andra ämnen.....	55
Lennart Thörn	Förordet och Ordet i Luk–Apg.....	71
Nina Lundborg	Jesu exodus: Mose-, Sinai- och Exodusmotiv i Luk 9:28–36.....	105
John-Christian Eurell	Faith: An Activity of Christ or of the Believer? A Contribution to the πιστις χριστου Debate.....	139
Jörg Frey	The Diaspora-Jewish Background of the Fourth Gospel .....	169
Ingegerd Hällner	”Den som inte dansar förstår inte vad som sker”: En vishetskristologisk analys av danshymnen i <i>Johannesakterna</i> med cirkeldansen som tolkningsmönster .....	197
Jörgen Magnusson	Bortom vägs ände, eller klarsyntheten som förblindade: En analys av en så kallad akosmisk etik i <i>Sanningens evangelium</i> från Nag Hammadi.....	225
Sten Hidal	Helmer Ringgren in Memoriam.....	255

### Recensioner/Book Reviews

James W. Aageson	<i>Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church</i> (James Starr) .....	259
John J. Ahn	<i>Exile as Forced Migrations: A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah</i> (Lena-Sofia Tiemeyer) .....	261

# Möten med Eva i syrisk liturgi<sup>1</sup>

SUSAN ASHBROOK HARVEY (BROWN UNIVERSITY)

(ÖVERS.: GÖRAN EIDEVALL)

## 1. Möten och kontexter

Eva är en gestalt av monumental betydelse i judiska och kristna traditioner. Hon angår alla tider, platser och folkslag.<sup>2</sup> I syrisk forskning har hon uppmärksammats på grund av sin teologiska betydelse inom både östlig och västlig syrisk kristenhet – med avseende på Evas roll i berättelsen om skapelse och syndafall i Genesis 2–3,<sup>3</sup> och med avseende på den

---

<sup>1</sup> Detta paper presenterades först vid the Sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26–29 juni 2011, och därefter vid evenemanget ”Receptionshistoria i den tidiga kyrkan”, Collegium Patristicum Lundense / Svenska Exegetiska Sällskapet, Lund, september 2011. Jag vill tacka deltagarna vid båda dessa möten för diskussion och värdefulla kommentarer. Dessutom vill jag rikta ett tack till Ellen Perez och Hannah Moser för generös och insiktsfull assistans i forskningen. Jag står också i tacksamhetsskuld till Dr. Bas Snelders för ovärderlig vägledning beträffande konsthistoriskt material.

<sup>2</sup> Litteraturen om Eva är omfattande. För en överblick när det gäller västlig kultur, se Pamela Norris, *Eve: A Biography* (New York: New York University Press, 1999); John A. Phillips, *Eve: The History of an Idea* (San Francisco: Harper and Row, 1984). För de västliga religionernas historiska bakgrund, se Kristen E. Kvam, Linda S. Schearing och Valerie H. Ziegler (red.), *Eve and Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender* (Bloomington: Indiana University Press, 1999); Anne Lapius Lemer, *Eternally Eve: Images of Eve in the Hebrew Bible, Midrash, and Modern Jewish Poetry* (Waltham, MA: Brandeis University Press, 2007), 11–13 om ”Eve Studies”; nu även Michael M. Caspi och John T. Greene (red.), *Eve: the Unbearable Flaming Fire* (Gorgias Précis Portfolios, 7; Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011), med konferens-papers om judiska, kristna och muslimska traditioner.

<sup>3</sup> Efrems Syriens skrifter – både hans Genesiskommentar och hans hymndiktning med referenser till Genesis – har haft stort inflytande i syrisk tradition, både östlig och västlig. En god grund har lagts av Sten Hidal, *Interpretatio Syriaca: Die Kommentare des heiligen Ephraim des Syrers zu Genesis und Exodus mit besondere berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen stellung* (Coniectanea Biblica, 6; Lund: CWK Gleerup, 1974); Trygve Kronholm, *Motifs from Genesis 1–11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian, with Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition* (Coniectanea Biblica, 11; Lund: CWK Gleerup, 1978); och J. B. Glenthøj, *Cain and Abel in Syriac and Greek Writers (4<sup>th</sup>–6<sup>th</sup> Centuries)* (CSCO 567/ Sub. 95; Leuven: Peeters, 1997). Se till exempel P. J. Botha, ”Original Sin and Sexism: St. Ephrem’s Attitude towards Eve”, *Studia Patristica*, 31 (Berlin: Akademie-Verlag, 1997), 483–489; Judith Frishman,

binära oppositionen mellan henne och jungfru Maria, den andra Eva (en utveckling som följde i spåren av aposteln Paulus identifikation av Kristus som den andre Adam, i Romarbrevet 5:12).<sup>4</sup> I sådana studier har forskarna tenderat att ge en privilegierad ställning till bibelkommentarer och exegetiska homilier av kända syriska författare som Efreem Syriern, Jakob av Serug eller Narsai;<sup>5</sup> eller till utomkanoniska berättelser som *Adams och Evas liv* eller *Cave of Treasures* som cirkulerade, och åtnjöt stor popularitet, inom den antika syriska kristenheten.<sup>6</sup>

---

”Themes on Genesis 1–5 in Early East Syrian Exegesis”, i Judith Frishman och Lucas Van Rompay (red.), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation: A Collection of Essays*, (Traditio Exegetica Graeca, 5; Leuven: Peeters, 1997), 171–186; Lucas Van Rompay, ”Humanity’s Sin in Paradise: Ephrem, Jacob of Sarug, and Narsai in Conversation”, i George A. Kiraz (red.), *Jacob of Serugh and His Times: Studies in Sixth Century Syriac Christianity* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2010), 199–218; Alison Salvesson, ”Infants or Fools in Eden? An Ambiguity in Early Syriac Tradition”, i M. F. J. Baasten och W. Th. van Peursen (red.), *Hamlet on a Hill. Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his 65th Birthday* (Leuven: Peeters, 2003), 433–440.

<sup>4</sup> Robert Murray, ”Mary, the Second Eve in the Early Syriac Fathers”, *Eastern Churches Review* 3 (1970): 372–384; idem, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (rev. edn; Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2004), 131–150, 301–306; Botha, ”Original Sin and Sexism”. För parallella utvecklingar inom bysantinsk tradition, se Joseph Ledit, *Marie dans la liturgie de Byzance* (Paris: Beauchesne, 1976), särskilt 46–63; Hilda Graef, ”The Theme of the Second Eve in some Byzantine Sermons on the Assumption”, i E. A. Livingstone (red.), *Studia Patristica* 9.3 (Berlin: Akademie-Verlag, 1966), 224–230; Jaroslav Pelikan, *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture* (New Haven, CT: Yale University Press, 1996), 39–52.

<sup>5</sup> Särskilt inflytelserika har nog dessa varit: Ephrem, *Commentary on Genesis*, sekt. 2–3; syrisk edition av R. M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*, CSCO 152–153/ Syr. 71–72 (Louvain: CorpusSCO, 1955, Eng. övers. Joseph P. Amar and Edward G. Mathews, Jr. (FC, 91; Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1994), 59–213; Philip Gignoux, ”Homélie de Narsai sur la creation d’Adam et d’Eve et sur la transgression du commendement”, *L’Orient Syrien* 7.3 (1962): 307–336; *Narsai, Homélie sur la Création*, red. och övers. P. Gignoux, *Patrologia Orientalis* 34.3–4 (Turnhout: Brepols, 1968); *Jacques de Saroug, Quatre homélie métriques sur la Création*, red. och övers. Khalil Alwan, CSCO 508–509/ Syr 214–215 (Leuven: Peeters, 1989); Narsai, *On the Incarnation, Epiphany, and Passion*, red. och övers. Frederick McLeod, *Patrologia Orientalis* 40.1 (Turnhout: Brepols, 1979); Jacob of Serugh, FH 1–4 (On Nativity 1–4), i Kollamparampil, *Select Festal Homilies*, 37–137; Mary Hansbury, *Jacob of Serug on the Mother of God* (Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1998).

<sup>6</sup> Lucas Van Rompay, ”Memories of Paradise: The Greek ‘Life of Adam and Eve’ and Early Syriac Tradition”, *Aram* 5 (1993), 555–570; Gary Anderson, ”The Punishment of Adam and Eve in the Life of Adam and Eve”, i Gary Anderson, Michael Stone, och Johannes Tromp (red.), *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, (Boston: Brill, 2000), 57–82; idem, *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001).

Antika läsningar av berättelsen om Eva, judiska som kristna, var inte enhetligt negativa.<sup>7</sup> Men, i likhet med vad vi möter på andra ställen i tidiga judiska och kristna källor, uppvisar de källor som ofta privilegierats av forskarna, de syriska bibelkommentarerna, en tydlig tendens att skuldbelägga Eva och att framställa henne som orsaken till allt mänskligt elände, på grund av hennes roll i Genesis 3. Deras utläggningar knöt dessutom Eva till allmänna politiska, sociala och kulturella synsätt enligt vilka kvinnor per definition var underlägsna männen.<sup>8</sup>

Ett välkänt exempel kan hämtas från den persiske vihetsläraren Afrahat. I texten *Demonstration 6: On the Covenanters* erbjuder Afrahat en imponerande förteckning över bibliska kvinnor som orsakade stora mäns fall, med början hos Eva och omfattande både Gamla och Nya testamentet. Genom Eva och hennes döttrar, hävdar Afrahat, har historien varit en obruten kedja av katastrofer. I ett yttrande värdigt Tertullianus identifierar han Eva med varje kvinna:

Brothers, we know and have seen that from the beginning women have been a way for the Adversary to gain access to people, and until the end he will [continue to] accomplish this. For [women] are the weapons of Satan, and through them he fights against the [spiritual] athletes. Through them he plays music at all times, for they have been like a harp for him from the first day. It was because of her that the curse of the Law was established, and it was because of her that the promise of death came. With pain she

<sup>7</sup> För en mer positiv syn på Eva, se till exempel Betsy Halpern Amaru, "The First Woman, Wives, and Mothers in Jubilees", *Journal of Biblical Literature* 113 (1994): 609–626; John R. Levison, "The Exoneration of Eve in the Apocalypse of Moses 15–30", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 20 (1989): 135–150; idem, "Adam and Eve in Romans 1.18–25 and the Greek Life of Adam and Eve", *New Testament Studies* 50 (2004): 519–534; Karen L. King, "Reading Sex and Gender in the *Secret Revelation of John*", *Journal of Early Christian Studies* 19:4 (2011): 519–538. För de teologiska utvecklingar som tar tillvara denna komplexitet, se särskilt Anderson, *Genesis of Perfection*, och Nonna Verna Harrison, "Eve in Greek Patristic and Byzantine Theology", i Neil Bronwen, Geoffrey Dunn och Lawrence Cross (red.), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, Vol. 3: *Liturgy and Life* (Strathfield, NSW: St. Pauls Publications, 2003), 293–314.

<sup>8</sup> De judiska och kristna källorna uppvisar såväl interaktion som skillnader i sin utveckling; syriska källor anses allmänt stå närmare de rabbiniska texterna än skrifter av kristna författare på grekiska eller latin. Se till exempel Leila Leah Bonner, *From Eve to Esther: Rabbinic Reconstructions of Biblical Women* (Louisville, KY: Westminster/ John Knox Press, 1994), särskilt 22–41; Aleksander Kowalski, "«<Rivestífi di Gloria>>: Adamo ed Eva nel commento di sant' Efrema a Gen 2,25: Ricerca sulle fonti dell'esegesi siriana", *Cristianesimo nella Storia* 3 (1982): 41–60.

brings forth children and delivers [them] to death. Because of her the earth was cursed, so that it would bring forth thorns and thistles.<sup>9</sup>

Även om detta är den mest kända syriska diatriben mot kvinnor så förbleknar den i jämförelse med det fräna hånet hos den store östsyriske teologen och exegeten Narsai. I sin *memra* om Evas döttrar presenterar Narsai vad som troligen är det mest sarkastiska porträttet av Eva och hennes döttrar som bevarats från den kristna senantiken.<sup>10</sup> Cyrus av Edessa, en östsyrisk teolog från 500-talet, var mindre bombastisk men höll en liknande ton när han ställde frågan varför Kristus efter uppståndelsen först av allt visade sig för två kvinnor. I texten *Explanation on the Resurrection* hävdade Cyrus att detta var ett nödvändigt agerande från Kristi sida, med syfte att uppväga det faktum att kvinnan varit den ursprungliga källan till mänsklighetens synd. Cyrus förklarade tålmodigt att Kristus först visade sig för en kvinna för att "the female sex may have consolation", så att kvinnorna inte skulle förtvivla angående möjligheten till frälsning, eller tänka att det var på grund av Eva som de var uteslutna från prästämbetet (!).<sup>11</sup>

Dessa välkända utfall mot kvinnor väcker frågan om var och hur sådana texter med negativa karaktäriseringar användes. Vem kände till dem? Vem läste eller lyssnade till dem? Bibliska och liturgiska traktater producerades främst av och för män: för manliga asketiska och monastiska kommuniteter, för skolor av manliga lärda, eller för manliga kyrkliga auktoriteter.<sup>12</sup> Men flertalet kristna under antiken – och med säkerhet de flesta

<sup>9</sup> Afrahat, Dem. 6.6; övers. Adam Lehto, *The Demonstrations of Aphrahat the Persian Sage* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2010), 181. Jämför den välkända diatriben hos Tertullianus, i *De cultu feminarum* 1.1.1–2.

<sup>10</sup> "Narsai's *memra* on the reproof of Eve's daughters and the 'tricks and devices' they perform", övers. C. Molenberg, *Le Muséon* 106 (1993): 65–87.

<sup>11</sup> Cyrus of Edessa, *Explanation of the Resurrection*, 6.5; i William F. Macomber (red. och övers.), *Cyrus of Edessa, Six Explanations of the Liturgical Feasts: An East Syrian Theologian of the Mid-Sixth Century* (CSCO 355–356 / Syr 155–156; Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1974); här citeras från CSCO 365 / Syr 156, s. 103.

<sup>12</sup> Dessa verk bör särskilt nämnas: Lucas Van Rompay, "The Christian Syriac Tradition of Interpretation", i Magne Sæbø (red.), *Hebrew Bible/Old Testament: the History of Its Interpretation*, Vol. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Part 1: *Antiquity* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1996), 612–641; Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Vol. 2 (Leiden: Brill, 2004), Ch. 13, "Syriac Christian Literature", 1379–1446 (med ett bidrag av Sidney H. Griffith, "Ephraem the Exegete", 1395–1428). Viktiga är även: Lucas Van Rompay, "Antiochene Biblical Interpretation: Greek and Syriac", i Frishman och Van Rompay, *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, 103–123; och idem, "Between the School and the Monk's Cell: The Syriac Old Testament Commentary Tradi-

kvinnor – lärde sig såväl de bibliska berättelserna som deras uttolkningar genom liturgin.<sup>13</sup> Förvisso kunde det handla om samma författare i båda dessa fall. Men den avgörande frågan handlar om kontext och bruk.

Liturgin erbjöd en speciell miljö. Detta sammanhang inbegrep föreställning och reception, rituell funktion och rituell process.<sup>14</sup> Detta krävde dynamiska och varierade former för engagemang. I likhet med andra bibliska gestalter förekom Eva ganska frekvent i hymner, predikningar och böner i den senantika syriska kyrkans liturgiska årscykel. Hon var en del av det dagliga andaktslivet, av veckans rytm och av säsongsbundna högtider. I denna essä argumenterar jag för tesen att Eva i den senantika syriska liturgin var annorlunda än forskarna länge föreställt sig. Denna gestalt uppvisar ett spektrum av teologiska betydelser och sociala resonanser som avviker från vad forskare brukat förvänta sig från antikens författare.<sup>15</sup>

Detta teologiska och sociala innehåll överskrider vad antikens lärda texter säger, det överskrider rentav vad som kan antydvas av en framställning i bild. Redan i våra tidigaste belägg från Syrien ingår Eva-gestalten i kyrkors dekoration. Hon syns i Dura Europas dopkapell från tidigt 200-tal. Där ser man Adam och Eva som små figurer i det nedre vänstra hörnet av väggmålning i en absid, ovanför en dopfont. Det centrala partiet av väggmålningen avbildar Kristus som den gode herden som bär ett bortsprunget får.<sup>16</sup> Eva framträder igen på 400-talet, i golvmosaiken från Maaut el-

tion”, i R.B. ter Haar Romeny (red.), *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy: Papers Read at the Third Peshitta Symposium* (Leiden: Brill, 2006), 27–51.

<sup>13</sup> Se särskilt Sebastian P. Brock, ”The Use of the Syriac Versions in the Liturgy”, i ter Haar Romeny, *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy*, 3–25.

<sup>14</sup> Mitt sätt att betrakta liturgi har påverkats av Richard McCall, *Do This: Liturgy as Performance* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007); och Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York: Oxford University Press, 1992). Dessutom står jag i tacksamhetsskuld till Teresa Bergers forskning kring vikten av liturgin som den kontext där de flesta kristna kvinnor under antiken erhöill kunskap om Bibeln och dess tolkning. Se Teresa Berger, *Women’s Ways of Worship: Gender Analysis and Liturgical History* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999); eadem, *Gender Differences and the Making of Liturgical History: Lifting a Veil on Liturgy’s Past* (Farnham, Surrey: Ashgate Publishing, 2011).

<sup>15</sup> Jag vill faktiskt hävda att modern forskning ofta på ett oreflekterat sätt läst in en senare tids negativa tolkningar i antikens kommentarlitteratur om Eva.

<sup>16</sup> Den mest inflytelserika tolkningen av denna bild återfinns i C. H. Kraeling, *The Christian Building. The Excavations at Dura-Europas conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters, Final Report VIII.2* (New Haven: Dura-Europas Publications, 1967). Lucinda Dirven, ”Paradise Lost, Paradise Regained: The Meaning of Adam and Eve in the Baptistry of Dura-Europas”, *Early Christian Art* 5 (2008): 43–57, levererar en mycket viktig nytolkning som diskuteras i detalj i det följande.



Na'aman i norra Syrien. Denna mosaik härrör möjligen från en kyrka. Den visar Adam och Eva nakna vid trädet, med ett citat från 1 Mos 3:7–8.<sup>17</sup> Eva dyker även upp på en del föremål förknippade med personlig fromhet, till exempel på en juvelinfattad ring från tidigt 300-tal där en bild av Adam, Eva och ormen vid trädet graverats in.<sup>18</sup> En sådan personlig ägodel länkade samman individens vardagliga rutiner med den kyrkliga gemenskapens liturgiska liv. Men medan tidigare forskning brukat tolka dessa scener som specifikt syftande på Adams och Evas (synda)fall i Genesis 3, har konsthistoriker nu börjat betona att denna ikonografi troligen betonade något mer positivt för samtida betraktare. För en kristen under antiken, till skillnad från flertalet moderna forskare, signalerade denna ikonografi löftet om frälsning och hoppet om att få återvända till Edens lustgård.<sup>19</sup> Jag kommer tillbaka till denna punkt senare.

En texts eller bilds betydelse beror på många faktorer: hur och var en text används, vilka andra element som omger en bild. Dessutom tillkommer en rad rumsliga faktorer som bidrar till meningsskapandet. Liturgi ägde under senantiken rum på allmän plats (i offentliga byggnader eller hemma hos någon). Hela samhället involverades: unga, gamla, rika, fattiga, män, kvinnor, vigda (till ämbete), munkar och lekfolk.<sup>20</sup> Både Efrem Syriern och Jakob av Serug prisade skönheten i gudstjänster där männi-

<sup>17</sup> Denna mosaik finns nu på Cleveland Museum of Art.

<sup>18</sup> Katalogföremål 17, i Jeffrey Spier (red.), *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art* (New Haven/ Fort Worth: Yale University Press with the Kimbell Art Museum, 2007), 188.

<sup>19</sup> Jeffrey Spier, "The Earliest Christian Art: From Personal Salvation to Imperial Power", i idem (red.), *Picturing the Bible*, 1–24; Maria Antonietta Crippa och Mahmoud Zibawi, *L'art paléochrétien: Des origines à Byzance* (Saint-Leger-Vauban: Éditions Zodiaque, 1998), 49, 71; Robin Margaret Jensen, *Understanding Early Christian Art* (New York: Routledge, 2000), 178–180. Se också diskussionen nedan.

<sup>20</sup> För utvecklandet av syrisk liturgi inom ramen för tidig östlig kristendom, se Juan Mateos, *Lelya-Sapra: Essai d'interpretation des matinés chaldéennes* (OCA 156; Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1959); idem, *La célébration de la parole dans la liturgie Byzantine* (OCA 191; Rome: 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, MN: Liturgical Press, 1986), särskilt 225–248; Thomas Talley, *The Origins of the Liturgical Year* (New York: Pueblo Publishing Co., 1986). Användbar bibliografi finns hos C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, och P. Bradshaw, *The Study of Liturgy*, rev. edn (New York: Oxford University Press/ London: SPCK, 1992), särskilt dessa artiklar: 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.

skor av alla åldrar, kön, sociala klasser och etniska grupper deltog.<sup>21</sup> Liturgin var en vävd tapet av rituella sekvenser, där varje enskild individ som närvarade hade en aktiv roll. Gudstjänsten var inklusiv på ett djupgående sätt. Genom social tillgänglighet och pedagogiskt arbete kunde de breda befolkningslagren integreras. I kontrast till detta producerades kommentarer och teologiska traktater av skolor eller akademier – exklusiva arenor, dit de flesta syrisktalande kristna inte hade tillträde, som i första hand var till för en manlig monastisk elit.<sup>22</sup>

Denna kontrast i termer av social nivå leder vidare till en annan kontrast. Då handlar det om olika litterära genrer. Liturgins texter framfördes på flera olika sätt, som involverade församlingen i varierande grad. Hymner sjöngs ibland av körer, men ofta med refränger där hela församlingen stämde in. Bibelläsningar inleddes och avslutades med sjunget ”alleluia”. Homilior reciterades sjungande. Böner uttalades kollektivt. Varje del av liturgin framfördes i första hand av en bestämd funktionär, men det fanns alltid en möjlighet för församlingen att delta aktivt.<sup>23</sup> De performativa,

---

<sup>21</sup> Ephrem, *Hymns on Easter 2*: 8–9; övers. Sidney Griffith, i James McKinnon (red.), *Music in Early Christian Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 93–94; syrisk edition: Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrsers Paschahymnen (de azymis, de crucifixione, de resurrectione)* (CSCO 248/ Syr. 84; Louvain: CorpusSCO, 1964). Jacob of Serug, *Adv. Iud.* 7: 529–542, i Micheline Albert (red. och övers.), ”Jacques de Saroug, Homélie contre les Juifs”, *Patrologia Orientalis* 38 (1976): 216–217. Se också S. A. Harvey, ”To Whom Did Jacob Preach?” i George A. Kiraz (red.), *Jacob of Serugh and His Times: Studies in Sixth Century Syriac Christianity* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2010), 115–131. Nyare forskning om liturgiska församlingar i Antiokia kan komplettera bilden: Wendy Mayer, ”John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience”, i Mary B. Cunningham och Pauline Allen (red.), *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletic* (Leiden: Brill, 1998), 103–137; eadem, ”The Dynamics of Liturgical Space: Aspects of Interaction between St. John Chrysostom and his Audiences”, *Ephemerides Liturgicae* 111 (1997): 104–115; Jaclyn Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006). Se också Robert Taft, *Through Their Own Eyes: Liturgy as the Byzantines Saw It* (Berkeley, CA: InterOrthodox Press, 2006).

<sup>22</sup> Referenser gavs i fotnot 12 ovan. Se dessutom Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006); R. B. ter Haar Romeny, *A Syrian in Greek Dress: The Use of Greek, Hebrew, and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis* (Traditio Esetetica Graeca, 6; Leuven: Peeters, 1997).

<sup>23</sup> I min framställning i denna artikel följer jag i stora drag de generösa beskrivningar av senantik syrisk liturgi som ges av Jakob av Serug i homilian ”On the Partaking of the Holy Mysteries”. Se *Jacob of Sarug's Homily on the Partaking of the Holy Mysteries*, övers. och introduktion Amir Harrak (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2009). Jag använder

rituella aspekterna av gudstjänsten bidrog till varje avdelnings innehåll, genom att nyansera eller modulera varje moment av ”undervisning” (skriftläsning, hymn, homilia, bön, procession). Men återigen utgör bibelkommentarer och teologiska traktater en kontrast. Dessa litterära genrer producerades och ”framfördes” på helt andra sätt. Texter studerades, granskades, bemästrades och traderades. De var avsedda att läsas, såväl offentligt som privat. Liturgin och det lärda studiet tjänade olika syften, för olika avnämare, och med vitt skilda resultat.<sup>24</sup>

Att lära känna Eva genom liturgin var således att möta hennes gestalt och hennes berättelse i en höggradigt inklusiv rituell och social kontext, där undervisning förmedlades med hjälp av en mångfald av dynamiska och mestadels interaktiva former. Mitt syfte här är att undersöka hur denna kontext bidrog till Eva-gestaltens betydelse. Hur påverkade liturgin, som rumsligt fenomen och som process, de syriska kristnas möte med Eva under antiken? Vem var Eva i den syriska kyrkans liturgi?<sup>25</sup>

---

mig också av beskrivningarna i en annan homilia: ”On the Reposed, by Mar Jacob, Bishop of Serugh”, övers. Holy Transfiguration Monastery [Dana Miller], *The True Vine* 5 (1990): 41–53; eller ”A Homily of Mar Jacob of Serugh on the Departed and on the Eucharistic Loaf”, övers. Hugh Connolly, *Downside Review* 29 (1910): 260–270. Pauline Donceel-Voûte, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban: Décor, archéologie et liturgie* (Publications d’histoire de l’art et d’archéologie de l’Université Catholique de Louvain LXIX; Louvain-la-Neuve: Département d’archéologie et d’histoire de l’art, Collège Érasme, 1988), 492–540, erbjuder en utmärkt diskussion av materiella lämningar från senantik syrisk kyrkoarkitektur i dialog med litterära källor, framför allt syriska kyrkliga kanonsamlingar och liturgiska kommentarer.

<sup>24</sup> Det är nog ingen tillfällighet att Narsais homilia om skapelsen ger mindre utrymme åt Eva än de homilior som härrör från Jakob av Serug. På ett liknande sätt uppmärksammas Maria mindre i Narsais predikningar om Kristi födelse än i Jakobs. (Se not 5 för hänvisningar till texter.) Hur bred var Narsais publik? Predikade han huvudsakligen i sin skola, för dess manliga elever? Eva nämns i Barhadbeshabba’s *Cause of the Foundation of the School of Nisibis*, som annars ger en helt manscentrerad redogörelse för skapelsen, fallet och historien, i Adam Becker (övers.), *Sources for the Study of the School of Nisibis* (Translated Texts for Historians, 50; Liverpool: Liverpool University Press, 2008), 122 (”the School of Adam”) och följande.

<sup>25</sup> Harrison, ”Eve in Greek Patristic and Byzantine Theology”, och Anderson, *Genesis of Perfection*, kommer båda fram till liknande slutsatser som jag gör i denna artikel: Eva har faktiskt, i motsats till en stereotyp i västerländsk kultur, spelat en komplex och ytterst sett positiv roll i kristen och judisk teologi. Men dessa utmärkta diskussioner når fram till slutsatserna längs olika vägar: Harrison studerar östlig kristen teologi med hjälp av systematiska och dogmatiska kategorier, medan Anderson undersöker tidig judisk och kristen narrativ kreativitet i ett flertal olika litterära genrer. Båda studierna inkluderar hymndiktning och en del ikonografi. Men ingen av dem tar den väg som jag följer i denna essä genom att fråga vad och hur *liturgin* presenterade Eva för deltagaren.

## 2. Auditiva möten: Liturgisk poesi

Vi kan till en början ställa frågan *hur* Eva var närvarande för en antik syrisk församling. Detta skedde uppenbarligen ganska sällan i form av bibelläsning. De bevarade syriska lektionarierna går långt tillbaka i tiden, och de innehåller en mängd bibliska läsningar för olika typer av gudstjänster.<sup>26</sup> De innehåller emellertid nästan ingenting av den dramatiska, om än kortfattade, bibliska berättelsen om Eva. Hon nämns i Gamla testamentet endast i Genesis 1–4, och i Nya testamentet endast i 2 Kor 11:3 och 1 Tim 2:12–15.

Berättelsen om hur Adam och Eva skapades bör ha lästs en eller högst två gånger årligen i syriska kyrkor, men aldrig inom ramen för en större gudstjänst. De båda möjligheterna att läsa ur denna text är inbäddade i långa listor av föreskrivna textavsnitt (där man, till exempel, skulle läsa 12 av 18 angivna avsnitt) och i båda fallen har man dessutom indikerat en alternativ läsning.<sup>27</sup> Texten 1 Mos 4:8–6:4 (från Kain och Abel fram till Noa) kunde väljas på tisdagen i ”den stora veckan” (veckan före påsk) som den tionde av 15 föreskrivna läsningar, men ett alternativ fanns, i form av en text ur Exodus. Man kunde dessutom välja 1 Mos 4:1–16 på Martyrernas åminnelse dag, som den sjätte av totalt tio textläsningar.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> F. C. Burkitt, ”The Early Syriac Lectionary System”, *Proceedings of the British Academy* 10 (1921–23): 301–339. Burkitt daterar den äldsta handskriften, British Museum Add. 14528, till sent 400-tal (305); de övriga han använder i studien är samlingar från 500- och 600-talet. B.M. Add. 14528 kan mycket väl representera en tradition som var etablerad redan på den tiden. Detta hävdar Merja Merras, ”The Date of the Earliest Syriac Lectionary Br. M. Add. 14528”, i René Lavenant (red.), *Symposium Syriacum VII* (OCA, 256; Rome: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1998), 575–585. Men det är en öppen fråga hur representativa för den syriska traditionen enskilda handskrifter är. Vi gör bäst i att betrakta dem som lokala. Se Konrad Jenner, ”The Development of Syriac Lectionary Systems”, *The Harp* 10 (1997): 9–24; Brock, ”The Use of the Syriac Versions in the Liturgy”.

<sup>27</sup> I Brit. Mus. Add. 14528, ingick Genesis 1:1–2:24 som läsning nummer 12 av 18 utvalda texter bland ”Day lessons for Epiphany”; men det anges att denna text kunde ersättas av Genesis 21:1–13, om Isaks födelse och bortdrivandet av Hagar och Ismael. Genesis 1:1–2:14 (som innehåller mänsklighetens skapelse, men inte berättelsen om hur Eva skapades av revbenet), kunde läsas på måndagen i den första veckan i fastan, men Exodus 1:1–2:25, om Moses födelse, kunde läsas i stället. Burkitt, ”The Early Syriac Lectionary System”, 306.

<sup>28</sup> Enligt Brit. Mus. Add. 14528 påmindes man möjligen om Eva på tisdagen i den stora (= stilla) veckan, då Genesis 4:8–6:4 var föreskriven som den tionde av 13 läsningar i gudstjänsten; Burkitt, ”The Early Syriac Lectionary System”, 308. Genesis 4:1–16, där Eva faktiskt omnämns, kunde utgöra läsning vid Martyrernas åminnelse; *ibid.*, 313. På 500-talet föreskrevs kontinuerlig läsning ur Genesis 1–4 vid aftongudstjänsterna under första veckan i fastan, men en alternativ läsning ur Exodus finns angiven för varje tillfälle; *ibid.*,

Genesis 3, som innehåller skildringen av hur Eva och Adam frestas, faller och bestraffas, tycks inte ha ingått i det tidigaste syriska lektionariet. Men med början på 500-talet lästes troligen Genesis 1–4 kontinuerligt i kvällsgudstjänsterna under den första veckan i fastan, varje gång tillsammans med ett antal andra texter.<sup>29</sup> De två nytestamentliga texter som nämner Eva är likaså sällsynta i de äldsta syriska listorna över bibelläsningar. 2 Kor 11:3 saknas helt, medan 1 Tim 2:12–15 förekommer två gånger: dels i en nattlig gudstjänst under ”vilans vecka” (efter påsk), dels som en av 16 föreslagna läsningar för firandet av Kristi Himmelfärds dag.<sup>30</sup>

Men som Jakob av Serug framhöll i sin homilia ”Om att ta del av de heliga mysterierna” kunde gudstjänsten förmedla undervisning även på andra sätt än genom bibelläsningar.<sup>31</sup> Hymner och predikningar var också viktiga. Här, i den stora mängden av högtstående syrisk liturgisk poesi, finner vi ett överflöd av referenser till Adam och Eva. För Eva är de mest framträdande kontexterna: Skapelsen, Kain och Abel (under fastan), Jesu födelse och de olika högtiderna för jungfru Maria.

Hymnerna var viktiga – inte enbart genom sina texter, utan genom sina ljud. Hymner sjöngs både före och efter bibelläsningarna, och hymner inramade predikan under gudstjänstens första hälft (Ordets liturgi). Jakob av Serug underströk att hymner utgjorde en rik källa för lärande och undervisning. I detta inkluderade han effekten av såväl lyssnande som sjungande. Jakob betonade att själens disposition kunde påverkas i grunden av att lyssna till hymner med ljuva melodier och heligt innehåll. Han insisterade också på att det var viktigt att själv sjunga heliga sånger, något han uppmuntrade alla kristna att praktisera. Han undervisade om kraften i de hymner som hela den gudstjänstfirande församlingen sjöng gemensamt.<sup>32</sup> Vad var det då som folket hörde och sjöng om Eva?

I de syriska liturgiska hymnerna presenteras Eva oftast i korta, skarpa bilder som fångar hennes roll i frälsningsdramat. Det kortfattade omnämnandet är betydelsefullt. Hymnerna förutsätter att församlingen redan

317. Jakob av Serug höll med säkerhet sina fyra predikningar över Kain och Abel i just denna kontext av kontinuerlig läsning (det framgår av hans egna kommentarer): Jakob av Serug, *Hom.* 147–50, Bedjan och Brock 5: 1–61.

<sup>29</sup> Den syriska kyrkans lektionarier tycks ha förändrats en del under århundradena; se Brock, ”The Use of the Syriac Versions in the Liturgy”, 4–5.

<sup>30</sup> 2 Tim 2:12–15 står också med på listan för prästvigningsgudstjänsten. Se vidare Burkitt, ”The Early Syriac Lectionary System”, 311–313.

<sup>31</sup> Jakob av Serug, ”On the Partaking of the Holy Mysteries”, *passim*.

<sup>32</sup> Jakob av Serug, ”On the Partaking of the Holy Mysteries”, ll. 155–184, 214, 225–226, 229, 244–247, 319–340.

känner till hela frälsningshistorien: berättelserna om skapelsen, syndafallet och återlösningen. Här åstadkommer hymnerna något annat än skriffläsningen, för Bibeln spelar egentligen inte upp berättelsen om Evas liv. I Genesis 1–4 finner vi skildringar av Evas skapelse, fall och bestraffning, samt av hennes tragiska roll som mor till Kain och Abel. Därefter nämns hon inte mer i den Hebreiska bibeln. Utomkanoniska källor som *Adams och Evas liv* (the Apocalypse of Moses) vidareutvecklade detta korta narrativ, genom att fantasifullt fördjupa sig i den botgöring Eva och Adam fullgjorde efter utdrivandet från Eden (ibland inkluderande att Eva föll en andra gång), deras sorg under resten av sina långa och mödosamma liv, samt deras död. Men resten av historien lyser med sin frånvaro även i den apokryfa vidaredikningen.

I liturgin, däremot, bringas berättelsen om Adam och Eva till sin fullbordan, med hjälp av teologiska redskap som typologi och rekapitulation. Där finns den nye Adam, Kristus, från vilken det ska komma en ny skapelse. Där finns den nya Eva, Maria, som också hon ska bli en livets moder (en moder för allt levande), men denna gång handlar det om det eviga livet. I poesin får Kristus och Maria även namnen Evas son och Evas dotter. Genom dessa två ska den förste Adam och den första Eva återuppräntas och återuppväckas. De kommer att bli tröstade i sin sorg, helade i sina sår, räddade från de döda och förda i härlighet till evigt liv. De ska få återvända till oskuldens Eden – en plats ännu härligare än den var i begynnelsen, för nu kommer de till det fullbordade Paradiset. I syriska hymner åsyftas alltid detta frälsningsdrama i dess helhet, även om det endast rör sig om en anspelning: "Blessed is that voice of the Father which came down/ to give comfort and to remove our mother [Eve]'s woe".<sup>33</sup>

För att aktualisera detta helhetsmönster brukar de syriska hymnförfattarna para ihop Eva med någon annan gestalt: med Adam, ormen eller jungfru Maria (detta är det vanligaste), eller med alla kvinnor i alla tider. Denna teknik låter det större dramat framtona, kortfattat men ändå fullödigt.<sup>34</sup> I en anonym hymn som troligen sjöngs i samband med firandet av Jesu födelse möter vi exempelvis dessa ord:

Mary has provided a sweet Fruit for humanity:  
and in place of that bitter fruit

<sup>33</sup> Ephrem, Brock och Kiraz nr. 9.4 (=Ieiu. 3.4), s. 101.

<sup>34</sup> Denna teknik behandlas elegant i Botha, "Original Sin and Sexism: St. Ephrem's Attitude towards Eve".

which Eve had plucked from the Tree,  
 through Mary's fruit  
 the entire creation has received sweet delight.<sup>35</sup>

Detta citat är hämtat från en hymn med 14 verser. Eva nämns endast i fyra av dem (vers 10, 12, 13 och 14). Var gång hon nämns, som i den citerade versen, står hon och Maria som typ och antityp, i perfekt parallellism. Eva gör – Maria gör det o gjort. Eva plockar den bittra frukten, Maria erbjuder den söta frukten. Eva klädde av Adam, gjorde honom naken; Maria vävde en ärans dräkt till honom. Eva drog ner honom, Maria gav honom stöd. Eva gjorde gemensam sak med ormen och kastade ner Adam i avgrunden; Maria gjorde gemensam sak med ärkeängeln och drog upp honom igen.

Genom att sjunga hymner kunde körer och församlingar minnas historien om syndafallet, ofta med betoning på Evas avgörande roll i skeendet. Bildspråket kan framstå som starkt negativt, särskilt när det ställs sida vid sida med Marias ärorika roll som Frälsarens moder, eller när Adams ursprungliga skönhet framhävs som kontrast. Enligt hymnerna lyssnade Eva till ormen utan att ifrågasätta. Hon lät hans galla sippra in i sitt öra. Hon var ormens partner. Hon plockade frukten, ådrog sig skuld, vävde en klädnad av skam, fördärvade Adam, introducerade döden, förde in smärta i barnafödandet och drog vanära över kvinnosläktet. Eva är gammal surdeg. Hon är mörker.<sup>36</sup> I motsats till henne är Maria ljus, och hon föder fram ljus. Maria är den som tar emot ärkeängeln och som ställer förståndiga frågor. In i hennes öra kommer ett ljuvligt svar. Hon bär frukt, betalar skulden, väver nya och vackra kläder, räddar Adam, föder barn utan smärta och blir alla kvinnors ära.<sup>37</sup> Två jungfrur stod och köpslog om människans själ. Från den ena kom synd och död, från den andra räddning och liv.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> BL 6.10 (= Anon., Hymns on Mary 1.10), 36–38, s. 37.

<sup>36</sup> Exempelen är legio. Eva som Satans / ormens partner: BL 6.13 (= Anon., Hymns on Mary 1.13); BL 27.4, 20, 21, 26 (= Anon., HMary, sec. ser., 3.4 "the serpent breathed poison in her ear", 20, 21, 26); Ephrem, HNat 2.7, 4.111, 13.2, 17:6, 21:15, 26:8; Ephrem, HVirg 3.16, 17.2; Ephrem, HPar 3.4, 13.12, 15.13. Hon introducerade döden: BL 22.28 (= Anon., Sog. 1.28). Hon förde in smärta i barnafödandet: Ephrem, HVirg 23.9. Eva är alla kvinnors vanära: BL 7. 8, 10, 12 (= Anon, HMary 2. 8, 10, 12); BL 14.4 (= Anon., HMary 9.4); Ephrem, HNat 1.43, 22: N23. Eva plockade den bittra frukten / åt i synd: BL 6.10 (= Anon., HMary 1.10), BL 9.2 (= Anon., HMary 4.2); Ephrem, HVirg 23.9; Ephrem, HPar 15.5. Eva vävde skammens klädnad: Ephrem, HPar 4.5. Eva är den gamla surdegen: Ephrem, Brock och Kiraz, nr. 12.5 (= HCruc 2.5). Hon är mörker: Ephrem, Brock och Kiraz, nr. 6.3–6 (=Ecl. 37.3–6).

<sup>37</sup> Det mest representativa urvalet återfinns hos Brock, *Bride of Light*.

<sup>38</sup> Till exempel BL 7.8 (= Anon., HMary 2.8); BL 27.23 (= Anon., HMary, sec. ser., 3.23); Ephrem, HNat 17.4.



Men något annat sker också i dessa hymner. Ett påtagligt stråk av medkänsla tränger igenom. Så här lyder den sista versen av den anonyma hymn som citerades ovan:

The Virgin Vine [Mary] gave forth  
the Cluster of Grapes [Christ] whose wine is sweet.  
Both Adam and Eve who were mourning  
received comfort in their grief:  
having tasted of that Medicine of Life,  
they received comfort in their grief.<sup>39</sup>

Eller begrunda denna strof från en annan anonym hymn:

Mary is God's very Eden:  
no Tree of Knowledge is in her,  
nor any serpent to deceive, or Eve to bring death.  
From her the Tree of Life has shone forth  
which will bring back the banished exiles to Eden.<sup>40</sup>

I och med slutraden påminns vi om den rituella kontext där dessa texter framfördes. Eftersom de sjungs inom ramen för en liturgisk årscykel vilken återkommande kulminerar i eukaristin, kan hymnerna inte låta Eva förbli fallen och utestängd, och de gör det inte heller. Rit innebär alltid process. Liturgin måste därför också verka genom en sekvens av handlingar. Jakob av Serug framhöll att oavsett i vilket skick människor kom till gudstjänsten varje vecka så blev de genom liturgins olika stadier re-nade, förlättna, välsignade, helgade och bjudna på livets bröd, i ett föregripande av det tillkommande livets härlighet.<sup>41</sup> Ritual är dynamiskt skeende; deltagarens tillstånd förblir inte oförändrat.<sup>42</sup>

I enlighet härmed ackompanjeras Eva i syriska hymner av ytterligare en uppsättning av bilder: bilder av hennes sorg och botgöring. Därför möter vi en Eva som skäms. Hennes huvud är nerböjt i förtvivlan. Hon är tyst. Klädd i skammens dräkt har hon tvingats i exil, bort från sitt hem. Hon är inte ond, hon var ju bara en ung flicka i Eden, enkel och oerfaren – ingen match för Satans knep (på denna punkt skiljer sig hymnerna från

<sup>39</sup> BL 6.14 (= Anon., HMary 1.14), s. 38.

<sup>40</sup> BL 27.30 (= Anon., HMary, sec. ser., 3.30), at p. 106.

<sup>41</sup> Jakob av Serug, "On Partaking of the Holy Mysteries", ssk. II. 201–360.

<sup>42</sup> Detta understryks i Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 169–238.



somliga kommentarförfattare).<sup>43</sup> Till denna Eva vänder sig hennes dotter Maria med kärlek och medlidande. Här är ett utdrag ur en annan anonym hymn:

In Mary is Eve's bowed head raised up again,  
for she has carried the Child who seized hold of the adder.  
Those fig leaves of shame have been swallowed up in glory!

...

The daughter gave support to her mother who had fallen  
and because [Eve] had clothed herself in fig leaves of shame  
her daughter wove and gave to her a garment of glory.<sup>44</sup>

I liturgin, påminde Jakob av Serug sina läsare, ropar den troende och ber om förlåtelse, hon erfar Guds medkänsla och upptas i en gemenskap präglad av glädje över den utlovade frälsningen.<sup>45</sup> Så också för Eva. Mot den bakgrunden gjorde Cyrillona, i sin *soghitha* om tullindrivaren Sackaios, en reflektion över Satans ständiga försök att snärja de värnlösa. I en tillbakablick på Evas nederlag i lustgården deklarerar han:

The lame serpent crippled Eve; Mary became the feet of her mother.  
The young girl carried the old woman,  
so that in her former place [Eden] she could inhale life.  
Eve grew old and bent. She bore Mary and became young.<sup>46</sup>

I de syriska hymnerna blir Eva befriad från sorgen, de förkunnar att hennes skam är förbi. Hennes böjda huvud lyfts upp. Hon kläs på nytt, men nu i härlighetens dräkt. Hon återvinner sin ungdom och återvänder till Eden.<sup>47</sup> I liturgin anropas hon och uppmanas att förena sig med de trogna när de hyllar Guds frälsande barmhärtighet. I sin trettonde julhymn sjöng Efrem att Eva skulle glädja sig över Kristi födelse:

...today let Eve  
rejoice in Sheol, for behold the Son of her daughter  
as the Medicine of Life came down to save

<sup>43</sup> Till exempel Ephrem, HNat 26.8; Ephrem, Brock och Kiraz, nr. 9.1 (= Ieiun 3.1); BL 22.25 (= Anon., Sog. 1.25). Se Van Rompay, "Humanity's Sin in Paradise"; Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 304–306; Salveson, "Infants or Fools in Eden?"

<sup>44</sup> BL 7.7, 9 (= Anon., HMary 2.7, 9), s. 39–40.

<sup>45</sup> Jakob av Serug, "On Partaking of the Holy Mysteries", ll. 339–360.

<sup>46</sup> Cyrillona 5. 9–10a (min övers.); red. G. Bickell, "Die Gedichte des Cyrillonas nebst einigen anderen syrischen Ineditis", *ZDMG* 27 (1873): 566–598, citat på s. 592.

<sup>47</sup> För dessa temata, se till exempel BL 7 (= Anon., HMary 2); BL 22 (=Anon., Sog. 1); BL 23 (= Anon., Sog. 2); Ephrem, HNat 7.11; 13.2; 51.7; Ephrem, HPar 6.9.

the Mother of His Mother – the blessed Babe  
who will crush the head of the serpent that wounded her.<sup>48</sup>

Eva ska inte bara glädja sig. Hon bjuds att sjunga ut sin glädje. Frälsningsdramat, med sina omkastningar, kräver att den som varit tyst nu ska låta sin röst bli hörd. Därför kan Efrem säga, i sina *Hymner om Paradiset*: ”Eve’s mouth is sealed with a silence that is beneficial/ but it also serves once again as a harp to sing the praises of her Creator”.<sup>49</sup> I en anonym *soghitha* är det Maria själv som sjunger om och till Eva:

Let Eve, our aged mother, now hear and come as I speak.  
Let her head, once bowed in her naked state  
in the Garden, be raised up.  
Let her reveal her face and sing to You [O Lord],  
for her shamefacedness has passed away in You;  
Let her hear the message full of peace  
for her daughter has repaid her debt.<sup>50</sup>

Två ytterligare bilder följer uppmaningen till Eva att glädjas. Den första visar att Maria, genom att återlösa Eva, har befriat hela kvinnosläktet från skammen. Ur en annan anonym hymn: ”In Mary there has come hope for the female sex:/ from the insults they have heard and the shame they have felt/ she has given them freedom; they are no longer subject to blame.”<sup>51</sup> Den andra bilden är nära besläktad med den första. Här handlar det om ett sätt att rättfärdiga att kvinnokörer utsmyckade den syriska liturgin på ett så anmärkningsvärt sätt (och gör det än idag!). Evas ord hade vilselett Adam, hävdade Jakob av Serug, men nu var kvinnornas ord i stället bevis på Guds frälsande nåd. Så här förklarar Jakob detta i sin homilia om Sankt Efrem, i en passage riktad till kvinnorna i kören:

Your silent mouth which your mother Eve closed,  
is now opened by Mary, your sister, to sing praise.  
The old woman (Eve) tied a cord of silence around your tongues;  
the Son of the virgin loosed your bonds that you may sing out.

...  
Until now, your gender was brought low because of Eve;  
but from now on, it is restored by Mary to sing Alleluia!

<sup>48</sup> Ephrem, HNat 13.2; övers. McVey, *Ephrem the Syrian*, 137.

<sup>49</sup> Ephrem, HPar 6.8; övers. Brock, *Ephrem the Syrian, Hymns on Paradise*, 111.

<sup>50</sup> BL 23.19–20 (= Anon., *Soghitha* 2. 19–20); s. 77.

<sup>51</sup> BL 7.10 (= Anon., *Hymns on Mary* 2.10); s. 36.

Because of the wickedness of Eve, your mother, you were under judgment; but because of the child of Mary, your sister, you have been set free.<sup>52</sup>

Jakob underströk faktiskt vikten av att under gudstjänsten särskilt lyssna till kvinnokörerna, och ta till sig hymnerna de sjöng: "Pay heed to the hymns (sung) by the virgins with glorious voices/[whom] the wisdom of the Most High has given to the congregations."<sup>53</sup> Detta faktum, att kvinnokörer sjöng i den syriska liturgin, sågs i sig som ett bevis för att Evas överträdelse blivit gottgjord och att hennes sorg bytts i glädje. Kvinnor måste nu ta aktiv del i att gestalta denna kosmiska seger. Genom blotta ljudet av kvinnoröster i liturgin påmindes de trogna om att en "nyordning", Guds frälsning, hade inträtt.<sup>54</sup>

Låt oss nu, via Jakob av Serug, vända oss från hymner till *mimre*, homilior i versform. Av utrymmesskäl nöjer jag mig med ett fåtal observationer. Först vill jag än en gång betona att sådana homilior framfördes i en liturgisk kontext. Jakobs och Narsais långa homilior om skapelsen och fallet reciterades på ett mässande sätt i liturgier som flankerades av hymner. Därtill fungerade gudstjänsten som helhet som inramning. Ramen möjliggjorde att den homiletiska diskursen kunde uppehålla sig vid mänsklighetens tragiska tillstånd av synd, lidande och brist. Detta mellanspel, med sitt fokus, omgavs ju av en större berättelse.

I denna kontext blev Eva en gestalt genom vilken man kunde begråta det mänskliga livets tragik. Ett flertal predikningar om Kain och Abel (homilior som troligen framförts under första veckan i fastan) använde Eva på detta sätt, genom att med fantasins hjälp placera infoga Eva och Adam i den berättelse som Genesis 4 presenterar utan att nämna dem.<sup>55</sup> Jakob av Serug lade exempelvis en gripande klagan i Evas mun efter mordet på Abel, i det ögonblick då hon upptäcker Abels döda kropp medan Kain darrar okontrollerat av ångest över vad han gjort sig skyldig till. I strofer fyllda av bitter vända gråter Eva för dem båda. Plågad av denna ofattbara tragedi använder hon ett bildspråk som brinner av moderskärlek

<sup>52</sup> Jakob av Serug, Hom. on Ephrem, vv. 108–111; red. och övers. Joseph P. Amar, *A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug*, *Patrologia Orientalis* 47.1 (Turnhout: Brepols, 1995), 51–53.

<sup>53</sup> Jakob av Serug, "On the Partaking of the Holy Mysteries", ll. 131–2; övers. Harrak, 18.

<sup>54</sup> Se S.A. Harvey, "Performance as Exegesis: Women's Liturgical Choirs in Syriac Tradition", i Basilius J. Groen, Stephanos Alexopoulos och Steven Hawkes-Teeples (red.), *Inquiries into Eastern Christian Worship: Acts of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy* (Eastern Christian Studies, 12; Leuven: Peeters, 2012), 47–64.

<sup>55</sup> Glenthøj, *Cain and Abel in Syriac and Greek Writers*.

till hennes unga och sårbara barn. De är ju hennes söner, båda två. Hon paralyseras av sorg:

For whom shall I mourn, for the dead one or the one who lives?  
 Shall I grieve for Abel, or for you, Cain, shall I make lamentation?  
 There is no consolation for me for the dead one who was killed and thrown away,  
 and there is no comfort from that one still living who endures terrors.  
 The death of Abel and your terror, Cain – lo, they surround me,  
 By the blood of the dead one and the quaking of the living one, I am shattered.<sup>56</sup>

Jakobs homilia slutar där. Men berättelsen om människans tillstånd slutade inte där – och det gjorde inte heller liturgin. De psalmer och botböner som ofta användes under fastan (men även vid andra tillfällen) kan illustrera denna liturgiska process. För att nämna bara ett exempel: Den vackra bönesången ”O själ, avbild av riket”, som tillskrivits Jakob av Serugh (och som nyligen restaurerats av Sebastian Brock) är en klagosång avsedd för botgöring, där de troende sörjer över sitt eget syndfulla tillstånd. Självet liknas vid Adam och Eva efter fallet. Men sången slutar trösterikt. En hoppfull framtid väntar den troende: ett livets träd, en härlighetens klädnad, ett återinträde till Eden, en hemkomst till Faderns hus.<sup>57</sup> Så står varje troende i Evas ställe: skyldig till att ha vänt sig bort från Gud, och väntande, med botfärdigt sinne, på den utlovade befrielsen.

Ett helt kort omnämnande av Eva kunde genljuda av andra bilder av henne i liturgin, och kunde på så sätt frammana hela frälsningsdramat. Mitt i en högtidlig homilia över Kristi himmelfärd säger Jakob av Serugh: ”With His nails [Christ] tore into pieces that bond of Eve, our mother, and repaid her debt as well as raised her head that was bent by it.”<sup>58</sup> Jakob anropar ofta Eva och uppmanar henne att glädja sig. Avslutningen av hans predikningar innehåller ofta uppmaningar till hela skapelsen att lovprisa Guds härlighet som uppenbaras i frälsningsverket. Jakob räknar upp alla slags kategorier, inkluderande dåtid och nutid, himmelskt och jordiskt. Vanligtvis finns Eva med. Vid Kristi födelses fest utropar han: ”Today the mouth of Eve has been opened so that she can say with an exalted voice

<sup>56</sup> Jac Ser., Hom 149 (Kain och Abel 3), Bedjan och Brock 5: 32–47, s. 45:7–12 (min övers.). Jag vill tacka Ophir Muenz-Manor och Sidney H. Griffith för givande diskussioner om det syriska språket i denna passage.

<sup>57</sup> Sebastian P. Brock, ”A Prayer Song by Jacob of Serugh Recovered”, i Kiraz (red.), *Jacob of Serugh and His Times*, 29–37.

<sup>58</sup> Jac Ser, FH 16, ”On the Ascension”, l. 95; övers. Kollampampil, *Jacob of Serugh, Select Festal Homilies*, 335.

and with careful confidence that her fault has been forgiven.”<sup>59</sup> Eller i samband med Kristi lidande och död: ”What is required of Eve? Let her bond be read out. A virgin has contracted the debt, the Son of a virgin will repay it. The serpent has bitten a maiden, another maiden will give the Medicinal herb for her cure.”<sup>60</sup> Och så vidare. Evas berättelse når sin fullbordan bortom de lakoniskt sträva verserna i Genesis, och bortom de förmanande predikningarnas skarpa, sårande formuleringar.

### 3. Visuella möten: Liturgisk dekor

Vilka ytterligare kontextuella faktorer kan ha hjälpt församlingen att hålla den större berättelsens ram i minnet, genom den senantika liturgins långa vindlande sekvenser? Av syrisk kyrkoutsmyckning har inte särskilt mycket bevarats till vår tid, men det lilla som finns kan stödja min argumentation. Vi har redan noterat väggmålningen i Dura Europas baptisterium och golvmosaiken från norra Syrien. Forskare har vanligtvis tolkat dessa avbildningar av Adam och Eva vid trädet, skylande sin nakenhet, som representationer av syndafallet. Men konsthistoriker har nyligen börjat tänka i nya banor när det gäller dessa bilder. Denna omvärdering bygger bland annat på frånvaron av vissa motiv i tidig kristen konst: avbildningar av lidandet och korsfästelsen saknas helt.<sup>61</sup>

Wäggmålningen i Dura Europas har nytolkats av Lucinda Dirven, som tagit fasta på vad vi vet om syrisk kristendom under 200-talet.<sup>62</sup> Lägg än en gång märke till bildens kontext: ett dopkapell. En scen på den norra väggens västra ände föreställer troligen kvinnorna vid den öppna graven – det vanligaste tidigkristna sättet att avbilda uppståndelsen. I absiden ovanför dopfunten undsätter den gode herden sitt förlorade får, med en mycket liten bild av Adam och Eva infälld i nedre vänstra hörnet. Dirven argumenterar övertygande för sin tes att Adam och Eva i denna rituella, arkitektoniska och visuella kontext betecknade de döptas *återvinnande* av härlighetens klädnad och löftet om ett *återvändande* till Eden, snarare än

<sup>59</sup> FH 4 (Nativity 4), str. 12; övers. Kollampampil, *Jacob of Serugh, Select Festal Homilies*, 133.

<sup>60</sup> FH 12, ”On the Passion”, str. 5; övers. Kollampampil, *Jacob of Serugh, Select Festal Homilies*, 281.

<sup>61</sup> Feministteologer har också intresserat sig för passionsmotivets frånvaro i relation till tidiga kristna avbildningar av Adam och Eva. Se till exempel Rita Nakashima Brock och Rebecca Ann Parker, *Saving Paradise: How Christianity Traded Love of This World for Crucifixion and Empire* (Boston: Beacon Press, 2008).

<sup>62</sup> Lucinda Dirven, ”Paradise Lost, Paradise Regained”.

att det skulle röra sig om en paulinsk (eller augustinsk) innebörd. Som Jeffrey Spier uttrycker det: "Adam and Eve represented not sinners but the promise of the new paradise to come."<sup>63</sup> Paradisets härlighet är också ett påtagligt starkt tema i syriska mosaiker från 300- och 400-talet.<sup>64</sup>

Bilden av kvinnorna som bar myrra till den öppna graven var inte bara det tidigaste sättet – det förblev faktiskt under flera århundraden bland östliga kristna det viktigaste sättet att avbilda uppståndelsen. Under perioden från 700-talet till 1000-talet utvecklade emellertid bysantinska konstnärer en ny ikonografi som snart skulle överglänsa och undantränga alla andra kristna tolkningar av uppståndelsen. Nu skildrades Anastasis så här: en segrande Kristus, som trampar Hades portar under sina fötter, uppväcker Adam från de döda.<sup>65</sup> Tekniskt sett framställer bilden Adams uppståndelse (*anastasis*), som Anna Kartsonis har påpekat – Kristus har ju redan uppstigit till härligheten när han sträcker sig mot Adams slappa, livlösa hand.<sup>66</sup> I denna nya ikonografi inkluderas oftast också Eva, men i en undanskymd position: bakom Adam, med armarna uppåtsträckta i bön. Eva och Adam är ofta mycket åldrade på dessa bilder. I den fullständigaste formen av denna ikonografi uppväcks även Eva av den uppståndne Kristus, som på en fresk från 1300-talet, funnen vid Kariye Camii.<sup>67</sup>

Under denna tidsperiod, som präglades av förtroendefull interaktion med andra kristna traditioner, blomstrade konstarna bland syrisktalande kristna. Handskrifter från denna tid ger rikliga belägg för att syriska konstnärer stod i förbindelse med artistiska strömningar inom den vidare östliga kristenheten. Så ser vi till exempel den välkända bysantinska anas-

<sup>63</sup> Spier, "The Earliest Christian Art", 11.

<sup>64</sup> Detta kan vara av betydelse för att förstå mosaiken från Maaüt el-Na'aman. Se Maria-Teresa och Pierre Canivet, "Le Mosaïque d'Adam dans l'église syrienne de Hüarte (Ve s.)", *Cahiers archéologiques* 24 (1975): 49–70; Herbert L. Kessler, "Bright Gardens of Paradise", i Spier, *Picturing the Bible*, 111–140, esp. 118–119; Henry Maguire, "Adam and the Animals: Allegory and the Literal Sense in Early Christian Art", *Dumbarton Oaks Papers* 41 (1987): 363–373. Se också Donceel-Voûte, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban. Décor, archéologie et liturgie*; J. Balty, "Les mosaïques de Syrie au Ve siècle et leur repertoire", *Byzantion* 54 (1984) : 438–468, pl. I–XVI.

<sup>65</sup> Mästerligt skildrat i Anna Kartsonis, *Anastasis: the Making of an Image* (Princeton: Princeton University Press, 1986). Det är intressant att studera vad som sker med motivet Adam och Eva i trädgården under samma period. Se Mati Meyer, "Eve's Nudity: A Sign of Shame or Precursor of Christological Economy?" i Katrin Kogman-Appel och Mari Meyer (red.), *Between Judaism and Christianity: Art Historical Essays in Honor of Elisabetha (Elisabeth) Revel-Neher* (Leiden: Brill, 2009), 243–258.

<sup>66</sup> Kartsonis, *Anastasis*, 4–6.

<sup>67</sup> Kartsonis, *Anastasis*, 8, 13, 209–213.

tasis-ikonografin i en utsökt handskrift från 1200-talet (British Museum Add. 7170), men med en viktig skillnad: här visas en lyckligt leende Eva!<sup>68</sup>

Det bevarade källmaterialet för medeltida syriska väggmålningar är tyvärr mycket magert.<sup>69</sup> Det står ändå klart att detta bildspråk för uppståndelsen pryddes även syriska kyrkor, även om de kvarlämnade spåren ofta är svårt skadade och i dåligt skick.<sup>70</sup> I Mar Phocas kyrka i Amioun, från 1100-talet, finns till exempel spår av denna ikonografi i absiden, där Adam, Eva och Abel kan identifieras genom grekiska inskrifter. Eva har en gammal kvinnas ansikte.<sup>71</sup> Ett annat belägg som troligen ska dateras till 1100-talet, från Mart Shmunis eremitkapell i Libanon, är försvunnet sedan 1982. Adam och Eva var nätt och jämnt synliga till vänster om Kristus, men denna Eva var ”young and glorious”, enligt Erica Cruikshank Dodds beskrivning.<sup>72</sup>

Ytterligare två bilder från syriska kyrkor förtjänar ett omnämnande. Först och främst gäller det den magnifika västra väggen i klostret Mar Musa al-Habashi, nära Nebek i Syrien, med en majestätisk avbildning av den yttersta domen, målad under sent 1100-tal.<sup>73</sup> Här står de rättfärdiga och orättfärdiga ordentligt uppstadade och väntar på den gudomlige domaren. I den översta raden står helgonen Petrus och Paulus, medan nästa rad innehåller några andra apostlar som flankerar (den tomma) tronen som ställts fram för Kristi återkomst. De tre nedersta raderna består av orättfärdiga som brinner i helvetets röda flammor, medan helgonen står i para-

<sup>68</sup> Jules Leroy, *Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient* (Paris: P. Geuthner, 1964). Jämför med dess nära släkting Vatican Syr. 559 från år 1220, båda är kanske skrivna i Mar Mattais kloster. Om dessa två handskrifter, se nu Rima Smine, ”A Syriac Glorification of the Virgin: Preliminary Remarks on the Mother and Child Enthroned in London Add. 7170 and Vatican Syr. 559”, *Eastern Christian Art* 6 (2009): 127–139. Ett äldre, och mer problematiskt, synsätt företräds av Hugo Buchthal, ”The Painting of the Syrian Jacobites in Its Relation to Byzantine and Islamic Art”, *Syria* 20/2 (1939): 136–150.

<sup>69</sup> Se särskilt Erica Cruikshank Dodd, *The Frescoes of Mar Musa al-Habashi: A Study in Medieval Painting in Syria* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2001); eadem, *Medieval Painting in Lebanon* (Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004); M. Immerzeel, *Identity Puzzles: Medieval Christian Art in Syria and Lebanon* (Orientalia Christiana Analecta, 184; Leuven: Peeters, 2009); Bas Snelders, *Identity and Christian-Muslim Interaction: Medieval Art of the Syrian Orthodox from the Mosul Area* (Orientalia Christiana Analecta, 198; Leuven: Peeters, 2010).

<sup>70</sup> Dodd, *Medieval Painting in Lebanon*, 39–42, med hänvisning till Kartsonis, *Anastasis*, ssk. 209–213.

<sup>71</sup> Dodd, *Medieval Painting in Lebanon*, 158–163.

<sup>72</sup> Dodd, *Medieval Painting in Lebanon*, 262–4; citatet är hämtat från s. 41.

<sup>73</sup> Immerzeel, *Identity Puzzles*, 56–67; Dodd, *Frescoes of Mar Musa al-Habashi*, 77–103.



disets svala fläkt. De anføres av jungfru Maria, närmast följd av Abraham, Isak och Jakob; dessa fyra bär de rättfärdigas själar genom sin förbön. Precis under tronen knäböjer Adam och Eva i förbön för mänskligheten. Denna väggmålning har ofta jämförts med yttersta domen i Santa Maria Assuntas katedral i Torcello, men även skillnaderna är slående.<sup>74</sup> I Torcello finns Anastasis ovanför scenen med den yttersta domen. Kristus uppväcker Adam, med en ångerfull och bedjande Eva i bakgrunden. Som kontrast ser vi i Mar Musa hur Adam och Eva knäböjer med stor värdighet, och i jämlik prakt, inför återkomstens tron.

Till sist vill jag nämna att en ovanlig avbildning nyligen upptäckts i Irak, i staden Qaraqosh. I Mar Giwargis-kyrkan finns en avbildning av Kristi dop ovanför en smal dörröppning, som kanske en gång ledde till ett sidokapell för dop.<sup>75</sup> Här finner vi en intressant sammansättning av motiv: Kristi dop flankeras av, till vänster, två kvinnor som bär krukor och, till höger, av ett äldre par, man och kvinna, med gloriol. Bas Snelders har argumenterat övertygande för att vi här har ett tydligt alternativ till den standardiserade bysantinska anastasis-ikonografin. Här framställs dopet i stället för uppståndelsen. Dopet är nämligen inte endast den punkt där den kristna människan dör från det gamla livet och uppstår till det nya (enligt Paulus i Romarbrevet 6). I syrisk tradition är det i dopet som man återfår ärans klädnad – vid denna punkt påbörjas återvändandet till Eden för varje troende.<sup>76</sup> Enligt denna tolkning är figurerna till vänster kvinnorna som bär myrra, den tomma gravens vittnen; och till höger, med gloriol, står Adam och Eva med händerna lyfta i tillbedjan inför uppståndelsen. Man påminns om Dura Europas, ett årtusende tidigare, där vi såg denna kombination: ett dopkapell, kvinnorna vid den tomma graven, och Adam och Eva i en trädgård. Dessa associationer bildade en underström i den syriska traditionen, och här har de förenats än en gång, i livfull kreativitet.

#### 4. Möten och listor

Avslutningsvis är några ord om en viss sorts listor på sin plats. Denna essä inleddes med Afrahats och Narsais fräna hån när de räknade upp alla förärvliga kvinnor i Bibeln, från Eva och framåt. Deras förteckningar är

---

<sup>74</sup> Cruikshank Dodd, *The Frescoes of Mar Musa al-Habashi*, 83–4; Immerzeel, *Identity Puzzles*, 65.

<sup>75</sup> Snelders, *Identity and Christian-Muslim Interaction*, 215–55.

<sup>76</sup> Snelders, *Identity and Christian-Muslim Interaction*, 225–231.



förvisso anmärkningsvärda. Men vi bör inte ge dem företräde framför andra listor, för antikens författare, inklusive de syriska, fann stort nöje i att sammanställa listor (*testimonia*). Robert Murray menade för några år sedan att ingen annan patristisk författare har fler förteckningar över bibliska exempel än Afrahat.<sup>77</sup> I linje med detta tillhandahåller han, i Demonstration 6.6, en lista över bibliska kvinnor som förledde män.

Men som Murray påpekat finner man förteckningar över dygder och över rättfärdiga bibliska gestalter på andra ställen i hans *Demonstrationes*, och dessa listor inkluderar ofta kvinnor. Hanna, Samuels mor, och Ester ingår i hans lista över dem vars bön hade verkan (Dem. 4.8, Dem. 3.7). I en förteckning över hedningar som rättfärdiggjorts genom sin tro (Dem. 16.6) inkluderar han Rachav och Rut. I Demonstration 14.14 ingår Rachav och Ester bland sådana som räddats genom sin hjälpsamhet. I Demonstration 14.14 listar han även kvinnor som mäklat fred: kvinnan från Tekoa (2 Sam 14), den ”kloka kvinnan” i 2 Sam 20, samt Debora, Jael och Rebecka. Passagen i Demonstration 6 ska med andra ord inte betraktas som isolerad. Afrahat använde ofta bibliska listor i didaktiskt syfte; han inkluderade både män och kvinnor bland såväl positiva som negativa exempel.<sup>78</sup> Vi kan i alla fall vara säkra på att Afrahat noterat att bibliska kvinnor spelar många olika roller!

Något liknande gäller även för Narsai. Mot slutet av sin diatrib mot Eva och hennes döttrar tvingas han medge att Bibeln även presenterar kvinnor som manar till efterföljd. Han nämner Sara, Rebecka och Hanna. Dessa, uppmanar han, är kvinnor som hans egen tids kvinnor bör efterlikna, eftersom de är deras ättlingar. ”And why do I say that you [women] are from the lineage of these reverend women?/ Behold, one of you was the woman [Mary], who bore life for men [Christ]!”<sup>79</sup>

Med tanke på ämnet för denna essä skulle en passande fråga vara: Vilka listor över kvinnor fanns tillgängliga, antingen för hörseln eller för synen, i liturgin? Vilken undervisning om Eva och andra bibliska kvinnor gavs de syrisktalande kristna genom den liturgiska processen? En motvikt mot de två negativa listorna hos Afrahat och Narsai har faktiskt bevarats i syrisk tradition. Förteckningar över rättfärdiga kvinnor i Bibeln utgör än i dag en del av liturgisk praxis i såväl östliga som västliga syriska kyrkor.

<sup>77</sup> Robert Murray, ”Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature”, Robert H. Fischer (red.), i *A Tribute to Arthur Vööbus: Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East* (Chicago: Lutheran School of Theology, 1977), 109–131.

<sup>78</sup> Murray, ”Some Rhetorical Patterns”.

<sup>79</sup> Molenberg, ”Narsai’s memra on the reproof of Eve’s daughters”, 87.

Dessa listor ingår framför allt i vigselritual, men de förekommer även i gudstjänster för invigning av nunnor, i gudstjänster till åminnelse för kvinnliga helgon eller för jungfru Maria, samt vid andra gudstjänster under kyrkoåret.<sup>80</sup> Eva finns ofta bland de rättfärdiga som nämns vid dessa tillfällen, inklusive i förteckningen över de heliga genom vilkas förbön liturgin frambärs, i eukaristins avslutande böner.<sup>81</sup> Listor över värdiga kvinnor finns i överflödande mått i syrisk tradition. De ingår i den liturgiska praktikens offentliga och inklusiva skeende: kvinnor och män, unga och gamla, rika och fattiga har hört, läst och begrundat dessa listor – och då har de hört Eva bli uppräknad bland de heliga.

Eva var en komplex gestalt i den antika syriska liturgin, och i slutändan en ärorik sådan. Genom att sjunga, lyssna och se – genom hymner, homilior, och utsmyckningar av kyrkor – använde de gudstjänstfirande, både vigda och lekfolk, Eva-gestalten i en förändringsprocess, en process av hopp. I liturgin stod Eva bland de rättfärdiga. Hon bad med de trogna. Vad den bibliska berättelsen och den apokryfa vidarediktningen lämnade oavslutat, det fullbordade liturgin. Där, i kyrkan, bar Eva en gloria.

### Följande förkortningar används i denna artikel:

BL = Sebastian P. Brock, *Bride of Light: Hymns on Mary from the Syriac Churches* (Moran 'Etho, 6; rev. edn; Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2010).

Brock och Kiraz = Sebastian P. Brock och George A. Kiraz, *Ephrem the Syrian: Select Poems* (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2006).

Ephrem, *HNat* = Ephrem, *Hymns on the Nativity*. Syrisk utg. Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Nativitate (Epiphania)*, CSCO 186–7/ Syr. 82–3 (Louvain: CorpusSCO, 1959); Engelsk övers. Kathleen McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns* (New York: Paulist Press, 1989), 61–218.

<sup>80</sup> J. M. Fiey, "Diptyques Nestoriens du XIVE siècle", *Analecta Bollandiana* 81 (1963): 371–413. Det främsta exemplet är den östsyrisk "Hymn on the Holy Women", som går tillbaka till 700-talet, och som J.M. Fiey försett med en detaljerad kommentar: Fiey, "Une hymne nestorienne sur les saintes femmes", *Analecta Bollandiana* 84 (1966): 77–110. Denna hymn nämner minst 39 bibliska kvinnor, samt ungefär lika många helgon och martyrer. Sådana listor ingår även i en praxis som bevarats i vissa västsyrisk kyrkor. Man läser upp namnen på bibliska rättfärdiga, helgon, martyrer och heliga män och kvinnor från trakten ur en pärm som kallas Livets bok. Se R.H. Connolly, "The Book of Life", *Journal of Theological Studies* 13 (1912): 580–594; Andrew Palmer, "The Book of Life in the Syriac Liturgy: An Instrument of Social and Spiritual Survival", *The Harp* 4 (1991): 161–171.

<sup>81</sup> Till exempel "Liturgia Sancti Jacobi Syrorum", i C.E. Hammond, *Ancient Liturgies* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2004), 61; "The Liturgy of the Syrian Jacobites", i F.E. Brightman, *Eastern Liturgies: Being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2004), 73, 74.

Ephrem, *HVirg* = Ephrem, *Hymns on Virginity*. Syrisk utg. Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrrers Hymnen De Virginitate*, CSCO 223–4/ Syr. 94–5 (Louvain: CorpusSCO, 1962); Engelsk övers. Kathleen McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns* (New York: Paulist Press, 1989), 259–468.

Ephrem, *HPar* = Ephrem, *Hymns on Paradise*. Syrisk utg. Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, CSCO 174–5/ Syr. 78–9 (Louvain: CorpusSCO, 1957). Engelsk övers. Sebastian P. Brock, *St. Ephrem the Syrian: Hymns on Paradise* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1990).

Jakob av Serug, Hom., Bedjan och Brock = *Homilies of Mar Jacob of Sarug/ Homiliae Selectae Mar Jacobi Sarugensis*, red. Paul Bedjan, 2 utg. Sebastian P. Brock (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2006), 6 vol.

Jakob av Serug, FH = Jakob av Serug, *Festal Homilies*. Engelsk övers. Thomas Kollampampil, *Jacob of Serug, Select Festal Homilies* (Rome: Centre for Indian and Inter-Religious Studies, 1997).

## Encountering Eve in Syriac Liturgical Tradition

The figure of Eve held enormous significance for ancient Christians, and no less so in Syriac. In terms familiar to the broader Christian tradition, Syriac biblical commentaries and theological treatises vilified Eve as the source of human woe due to her role in the biblical events of Genesis 3. Such depictions often linked Eve to common political, social and cultural views that women were inherently weaker than men. Yet Syriac liturgy offered a different sense of Eve's presence and meaning for the Christian faithful. In hymns, verse homilies, and church decoration, Eve was presented in compassionate relation to the whole of humanity, in terms that allowed for a dynamic interaction in Christian piety. Liturgically, Eve was included in both the sorrowing losses and the joyful hopes of human life. Amidst the familiar cycles of congregational church life—unlike the exclusive tomes of learned men—Eve held a singularly powerful place at the heart of Syriac devotion, wondrously redeemed from tragedy to grace.