



INSTITUTIONEN FÖR LITTERATUR,
IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Från judiska herdar till hedniska mager

Fornkyrkans reception av Jesu födelse fram till år 200

From Jewish Shepherds to Gentile Magi

The Early Church's Reception of the Birth of Jesus until AD 200

Johanna Larsdal

2020-01-24

Termin: vt19, ht19

Kurs: RT2903, 30 hp

Nivå: Masternivå

Handledare: Tobias Hägerland

Examinator: Gunnar Samuelsson

Abstract

From the late first century onwards, the early church discussed the conception and birth of Jesus. This left marks in how the birth narratives were passed on. The question of this study is: How have the written receptions of the narratives of the birth of Jesus (Luk 2:1–20 and Matt 1:18–2:23) changed until AD 200?

The reception is studied in the New Testament Apocrypha (The Protevangelium of James), the Apostolic Fathers (Ignatius of Antioch) and the Ante-Nicene Fathers (Justin Martyr and Clement of Alexandria). Using reception theory, intertextual and rhetorical analysis, developments are traced between the narratives as well as within different themes of the nativity stories, especially soteriology, the role of the virgin Mary and the birth of Jesus itself. Narrative, theological, and rhetorical functions are analysed.

Dealing with Jewish, Gentile and Gnostic criticism, the young church adapted their retelling of the birth narratives and their christology and soteriology away from their Jewish origins, relating to the church's new context as part of the Greco-Roman world. These adaptations included Mary's perpetual virginity, a supernatural birth located in a cave, the Magi as model Gentile believers, and the theological interpretation of Jesus' birth as the end of death.

Keywords: Protevangelium of James, virgin Mary, nativity, virgin birth, Reception history, patristics.

FÖRKORTNINGAR

Jag använder de vanligast förekommande svenska förkortningarna för Nya testamentets och Gamla testamentets skrifter. För apokryfa skrifter, de apostoliska fädernas skrifter, de antenicenska fädernas skrifter samt gnostiska orienterade skrifter strävar jag efter att använda de vanligast förekommande förkortningarna på svenska, men då praxis där är mindre enhetlig förkortas här enligt följande:

Apostlarnas brev	Epist. Apost.
Bevis för den apostoliska förkunnelsen (Irenaeus av Lyon)	Dem.
Den tredelade traktaten	Tract.
Dialogen med Tryfon (Justinus Martyren)	Tryph.
<i>Excerpta ex Theodoto</i> (Klemens av Alexandria)	Ex. Theo.
Första Apologin (Justinus Martyren)	1 Apol.
Ignatios Brev till efesierna	Ign. Ef.
Jakobs protoevangelium	Prot.
Jesajas himmelfärd	Asc. Isa.
Kristi kött (Tertullianus)	Carn. Christ.
<i>Mishna Sheqalim</i>	m. Sheqal.
Mot Celsus (Origenes)	Cels.
Mot judarna (Tertullianus)	Adv. Jud.
<i>Paedagogus</i> (Klemens av Alexandria)	Paed.
Salomos oden	Ode. Sal.
<i>Stromata</i> (Klemens av Alexandria)	Strom.
<i>Testimonium Veritatis</i>	Test. Ver.
Thomas barndomsevangelium	Thom. barnd.

INNEHÅLL

Förkortningar.....	3
1. Inledning.....	8
1.1 Bakgrund och problem	8
1.2 Syfte	8
1.3 Frågeställning	9
1.4 Tidigare forskning	10
1.5 Material	11
1.6 Avgränsning	12
1.7 Metod	13
1.8 Teori och centrala begrepp	17
1.9 Disposition	19
2. Skildringar av Jesu födelse i Nya testamentet.....	20
2.1 Jesu födelse i Matteusevangeliet	20
2.1.1 Historisk och retorisk kontext	20
2.1.2 Centrala personer.....	21
2.1.3 Födelseplatsen	22
2.1.4 Jesu födelse	22
2.1.5 Andra detaljer.....	22
2.1.6 Teologi	24
2.2 Jesu födelse i Lukasevangeliet	26
2.2.1 Historisk och retorisk kontext	26
2.2.2 Centrala personer.....	27
2.2.3 Födelseplatsen och Jesu födelse	28
2.2.4 Andra detaljer.....	31
2.2.5 Teologi	33
2.3 Jesu födelse i Johannesevangeliet	36

2.3.1 Historisk och retorisk kontext	36
2.3.2 Centrala personer.....	36
2.3.3 Födelseplatsen	36
2.3.4 Jesu födelse och dess teologi.....	37
3. Skildringar av Jesu födelse i receptions materialet	38
3.1 Jesu födelse i Jakobs protoevangelium	38
3.1.1 Historisk och retorisk kontext	38
3.1.2 Centrala personer.....	43
3.1.3 Födelseplatsen	43
3.1.4 Jesu födelse	44
3.1.5 Andra detaljer.....	48
3.1.6 Teologi	51
3.2 Jesu födelse hos Ignatios av Antiokia i Brev till efesierna	53
3.2.1 Historisk och retorisk kontext	53
3.2.2 Centrala personer.....	54
3.2.3 Andra detaljer.....	54
3.2.4 Teologi	55
3.3 Jesu födelse hos Justinus Martyren i Dialogen med Tryfon	57
3.3.1. Historisk och retorisk kontext	58
3.3.2 Centrala personer.....	58
3.3.3 Födelseplatsen	59
3.3.4 Jesu födelse	61
3.3.5 Andra detaljer.....	61
3.3.6 Teologi	64
3.4 Jesu födelse hos Klemens av Alexandria	64
3.4.1 Jesu födelse i <i>Stromata</i>	65
3.4.2 Jesu födelse i <i>Excerpta ex Theodoto</i>	67
3.4.3 Jesu födelse i <i>Paedagogus</i>	70

4. Tematisk analys.....	72
4.1 Födelseskildringarnas kontext och funktion	72
4.2 Marias roll och funktion	76
4.3 Födelseplatsen	79
4.3.1 Betlehem.....	79
4.3.2 Vanligt bostadshus	80
4.3.3 Grotta.....	81
4.4 Födelsen samt dess funktion	83
4.4.1 Vanlig födsel	83
4.4.2 Fördold och/eller mystisk födsel	85
4.4.3 Jungfrufödsel (<i>virgin birth</i>).....	85
4.4.4 Inkarnation	86
4.4.5 Nedstigande	87
4.4.6 Födelsen i kontext	88
4.5 Jesu roll och funktion	90
4.5.1 Ett vanligt barn	90
4.5.2 Släkt med kung David	90
4.5.3 Den utlovade herdekungen.....	92
4.5.4 Ett barn som utförde mirakel.....	92
4.5.5 Frälsaren	93
4.6 Andra detaljer och deras funktion	93
4.6.1 Josef.....	93
4.6.2 Uppenbarelser.....	94
4.6.3 Änglar.....	95
4.6.4 Mager	97
4.6.5 Herodes.....	98
4.6.6 Herdar.....	99
4.6.7 Barnmorskor.....	100

4.6.8 Stjärnan, himlafenomen och kosmiska följder	101
4.6.9 Folkräkning	103
5. Slutsatser	105
Hur förändrades skildringarna av Jesu födelse... ..	105
5.1 ...med avseende på historisk och retorisk kontext?	105
5.2 ...med avseende på viktiga personer och deras funktion?	105
5.3 ...med avseende på födelseplatsen och dess funktion?.....	107
5.4 ...beträffande födelsesätt och dess funktion?.....	107
5.5 ...beträffande nya detaljer och teman samt deras funktion?	109
5.6 ...teologiskt, särskilt med avseende på Jesus, frälsningen och Maria?.....	109
6. Litteratur.....	111
6.1 Primärlitteratur	111
6.2 Sekundärlitteratur	113
7. Appendix – receptions materialet på grekiska	118
7.1 Utdrag ur Jakobs protoevangelium	118
7.2 Utdrag ur Ignatios av Antiokias Brev till efesierna.....	122
7.3 Utdrag ur Justinus Martyrens skrifter.....	123
7.3.1 Utdrag ur Dialogen med Tryfon.....	123
7.3.2 Utdrag ur Första Apologin	126
7.4 Utdrag ur Klemens av Alexandrias skrifter.....	126
7.4.1 Utdrag ur <i>Stromata</i>	126
7.4.2 Utdrag ur <i>Excerpta ex Theodoto</i>	127
7.4.3 Utdrag ur <i>Paedagogus</i>	128
7.5 Utdrag ur Origenes Mot Celsus.....	129

1. INLEDNING

1.1 BAKGRUND OCH PROBLEM

Fröet till denna uppsats uppstod under förberedelserna inför ett seminarium vid Göteborgs universitet kring skildringen av Jesu födelse i Lukasevangeliet, under hösten 2018. Då blev jag medveten om att den i vår tid gängse skildringen av julevangeliet i predikningar, julspel och julkrubbor har plockat upp många element ur den nytestamentligt apokryfa skriften Jakobs protoevangelium.

Julberättelserna från Lukasevangeliet 2:1–20 och Matteusevangeliet 1:18–2:23 är relativt kortfattade och lämnar därmed många frågor obesvarade, vilket tidigt verkar ha lockat med möjligheten att fylla i luckorna. Storyn har ända sedan fornkyrkans dagar varit mycket populär och kommit att harmoniera så väl bibliskt som utombibliskt material, så att det mer är en tradition om Jesu födelse än själva bibeltexten som tenderar att återberättas.

Det finns alltså ett tydligt element av bevarad senare reception i det som idag traderas som en framställning av evangeliernas födelseskildringar, exempelvis att Maria rider på en åsna, att härbärget förstås som ett värdshus och födelseplatsen som ett friliggande stall. För att bättre förstå hur det kunde bli så, och förstå betydelseförändringar av olika teman, vill jag börja från början och undersöka hur man i den äldsta kyrkans tid utlade och traderade Jesu födelse vidare.

1.2 SYFTE

För att förstå den blandtradition av skildringar av Jesu födelse som traderas vidare idag är det viktigt att inte bara studera Bibelns framställningar av Jesu födelse, utan även hur den tidiga kyrkan förstod, försvarade, utlade och därigenom bearbetade vad de själva tagit emot. Jag hoppas att denna uppsats i någon mån ska kunna fylla en lucka och öka förståelsen av skildringarna av Jesu födelse och hur traditioner kring denna fortsatte att formas efter Nya testamentets tid.

Därför vill jag med receptionshistorisk analys undersöka Bibelns skildringar av Jesu födelse i relation till hur man tog till sig, resonerade kring och förde vidare berättelserna om Jesu födelse under den första tiden, fram till år 200 i de postnytestamentliga apokryfa traditionerna, de apostoliska fäderna och de ante-nicenska fäderna.

Att veta mer om den tidiga receptionen av skildringen av Jesu födelse är direkt relevant för alla som på olika sätt är med och traderar julberättelsen, särskilt ifall man vill kunna förhålla sig på skilda sätt till traditioner med ursprung i olika typer av källskrifter.

1.3 FRÅGESTÄLLNING

Den övergripande frågeställningen för denna uppsats lyder: **Hur har skildringarna av Jesu födelse (Luk 2:1–20 och Matt 1:18–2:23) förändrats genom den skriftliga receptionen fram till år 200?** Frågan är avsedd att fånga in såväl förändringar av detaljer från en text till en annan som hur olika förändringslinjer ser ut, ur ett större perspektiv.

Jag avser dock inte att endast fånga upp förändrade teman i mina slutsatser. Ibland kan en förändrad skildring ha oförändrade teman som får en ny funktion i en förändrad kontext.

Jag har inte haft möjlighet att beröra alla innehållsliga teman eller alla språkliga och textkritiska svårigheter som finns för de ingående texterna, utan har försökt bedöma vilka som är de mest relevanta för denna undersöknings fokus på Jesu födelse.

För att bedöma förändringarna analyseras varje skildring i relation till dess narrativa, retoriska och teologiska funktioner i sin samtid (avsnitt 2 och 3): en form av enkel retorisk analys som syftar till att klargöra den retoriska situationen för varje födelseskildring (mer om denna i avsnitt 1.7 *Metod*).¹ Inom ramen för denna använder jag följande underfrågeställningar som struktur. Då de ingående texterna är mycket olika kommer inte alla frågor vara tillämpliga på alla texter, och på grund av hur olika texter är komponerade kan vissa frågor ibland behöva besvaras ihop.

- 1) I vilken historisk och retorisk kontext tillkom födelseskildringen?
- 2) Vilka personer är i fokus i skildringen, vilken funktion har de?
- 3) Var sker Jesu födelse, vilken funktion har denna plats?
- 4) Hur sker Jesu födelse, vilken funktion har födelsen?
- 5) Nämns andra viktiga teman, vilken funktion har de?
- 6) Vilken teologi framgår av födelseskildringen som helhet, med avseende på Jesus, jungfru Maria och frälsningen?

¹ Michael J. Gorman, *Elements of Biblical Exegesis: A Basic Guide for Students and Ministers*, 2 uppl. (Peabody: Hendrikson Publishers, 1998), 235.

Analysmaterialet som framkommer av frågorna 1–6 från alla texterna sammanställs i avsnitt 4, den tematiska analysen, som grund för att besvara huvudfrågeställningen i avsnitt 5.

1.4 TIDIGARE FORSKNING

Det finns inga tidigare samlade studier över receptionen av Jesu födelse. Forskning utifrån ett receptionshistoriskt perspektiv är ännu en förhållandevis ny inriktning, och studiet av apokryf och patristisk bibelutläggning har inte heller hunnit så långt. Flera av mina källor i receptionsmaterialet är förhållandevis lite studerade, särskilt med avseende på Jesu födelse. Detta innebär att jag inte alltid haft tillgång till kommentarer, utan har fått göra mycket grundarbete själv. Detta gäller särskilt Justinus Martyrens och Klemens av Alexandrias skrifter.

Jungfru Maria är en central person i flera av skildringarna av Jesu födelse. Mariaforskning i Nya testamentets apokryfa tradition har nyligen börjat ta fart utifrån vår tids ökade intresse för apokryfa skrifter och deras relation till Nya testamentet.²

Särskilt nämnvärd i denna genre är Lily C Vuongs *Gender and Purity in the Protevangelium of James* (2013) som ingående berör Marias renhet – det genomgående temat i Jakobs protoevangelium. Stephen J Shoemaker gör i *Mary in Early Christian Faith and Devotion* (2016) en utmärkt sammanställning över Mariafromhetens utveckling från hennes livstid fram till omkring år 500.

De flesta teman i skildringarna av Jesu födelse, vid sidan om jungfru Maria, är vad jag kunnat se, inte tidigare studerade receptionshistoriskt (exempelvis herdar och mager).

Av receptionsmaterialet skildrar Jakobs protoevangelium den mest inflytelserika tidiga efterbibliska traditionen. Fram till 2010-talet har Jakobs protoevangelium, hädanefter även kallad Protoevangeliet, inte ägnats särskilt mycket intresse inom forskarvärlden, men när vi nu skriver 2020 börjar det komma ut kritiska utgåvor med kommentarer: *The Protevangelium of James: Greek Text, English Translation, Critical Introduction I*, första delen av två, av George T Zervos (2019) som med tonvikt på redaktionskritik berör Jakobs protoevangelium,

² Lily C Vuong, *Gender and Purity in the Protevangelium of James*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, Reihe 358 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 1–3.

samt en översättning och kommentar som inkorporerar författarens forskning kring Marias renhet i *The Protevangelium of James* av Lily C Vuong (2019).

1.5 MATERIAL

Hur kan man bedöma vilka texter som är relevanta att studera och jämföra med Bibelns skildringar av Jesu födelse? För att söka efter intertextuella paralleller (citat, anspelningar och ekon) i form av referenser till skildringarna av Jesu födelse i Lukasevangeliet (Luk 2:1–21) och Matteusevangeliet (Matt 1:18–2:23) använder jag mig av ett digitaliserat patristiskt bibliotek, BiblIndex (www.bibindex.mom.fr) som bygger på den vedertagna corpusen *Biblia Patristica* som omfattar tidigkristna öst- och västkyrkliga texter. Det är dock inte möjligt att själv med hjälp av sökord finna paralleller i texterna, då inte själva texterna finns tillgängliga via sajten.³ På BiblIndex site beskriver de vad de tillhandahåller enligt följande:

[...]The project is based on the resumption of *Biblia Patristica*, printed indexes of biblical citations in the writings of Greek and Latin Church Fathers from the first centuries published by a CNRS team, the Centre for Patristics Analysis and Documentation (CADP) in Strasbourg between 1965 and 2000.⁴

BiblIndex arbete syftar till att kartlägga den fornkyrkliga bibelanvändningen i den patristiska litteraturen författad på grekiska och latin för att sedan tillhandhålla relevanta fornkyrkliga referenser till bibelställen.

En metodologisk begränsning med användningen av BiblIndex är att jag endast funnit de parallelltexter till Lukas och Matteus födelseskildringar som utgivarna har specificerat. Ibland har jag behövt fylla på med ytterligare texter som jag funnit relevanta, vilket antyder att materialet i BiblIndex och *Biblia Patristica* behöver kompletteras för att ge en heltäckande bild av alla aktuella kopplingar till relevanta jämförelsetexter i kyrkofädernas skriftkorpus.

Det inombibliska primärmaterial jag utgår ifrån är de grekiska grundtexterna för Lukasevangeliet 2:1–20, Matteusevangeliet 1:18–2:23. Inom ramen av Nya testamentet finns även omnämmanden av Jesu födelse i Johannesevangeliet 1:14 och 7:42, som på grund av sin karaktär dock inte legat till grund för sökningen efter parallelltexter.

³ BiblIndex, "Presentation", <http://www.bibindex.mom.fr/presentation>.

⁴ BiblIndex, "Presentation", <http://www.bibindex.mom.fr/presentation>.

Primärmaterialet för receptionen av Bibelns födelseskildringar är grekiska grundtexter för Jakobs protoevangelium 17:1–22:4, Ignatios Brev till efesierna 18:2–19:3, Justinus Martyrens Dialogen med Tryfon kapitel 77; 78; 88:1a; 102:2 och 106:4 och densammes Första Apologin 34:2 (endast en vers som därför infogas direkt i den tematiska analysen), Klemens av Alexandrias *Stromata* I 21.145:1–2 och *Stromata* VII 16.93:7–16.94:1, *Excerpta ex Theodoto* 18:1; 74:1–2a och 75:1–76:2, samt *Paedagogus* I 6.42:1–43:1.

När jag citerar bibeltexter från Gamla testamentets skrifter på hebreiska eller arameiska, använder jag om inget annat framgår Bibelkommissionens översättning (Bibel 2000).

1.6 AVGRÄNSNING

Av utrymmesskäl analyserar jag endast skriftliga källor. I planeringsskedet hade jag även tänkt studera receptionen i kyrkokonst/ikonografi. I det romerska riket under fornkyrklig tid fanns en läskunnighet om maximalt omkring 10 %, varför bilder på ett särskilt sätt kan antas skildra den folkliga receptionen samt ha haft en viktig roll i den fortsatta förmedlingen av berättelsen.⁵ Exempelvis har motiv från samma tradition som skildras i Jakobs protoevangelium varit vanligt förekommande i östlig kyrkokonst åtminstone sedan 400–500-talet.⁶

Födelseskildringarna är relaterade till bebådelseskildringar i flera av de skrifter jag studerar. Det blir emellertid alltför omfattande att lika ingående beröra båda. Därför refererar jag, där det är aktuellt, kort innehållet i bebådelseskildringen och lyfter endast ut relevanta aspekter för min analys.

Jag har endast möjlighet att, ur ett språkligt perspektiv, djupare analysera material som har författats och bevarats på grekiska. Många gånger har det dock visat sig att relevanta skrifter inte finns bevarade på grekiska utan endast på latin, syriska, armeniska, koptiska eller etiopiska. Dessa har jag inte kunnat analysera på samma nivå som de grekiska texterna och de ingår därför inte i min huvudsakliga undersökning. Det är alltså primärt det grekiska receptions materialet jag vill göra rättvisa, inte hela receptions materialet. Hela två tredjedelar

⁵ William V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989), 22.

⁶ Gertrud J M van Loon, "The Virgin Mary and the Midwife Salomé: The so-Called Nativity Scene in Chapel LI in the Monastery of Apa Apollo in Bawit", *ECA* 3 (2006): 85, 89, 93.

av receptions materialet relaterat till Matteus och Lukas födelseskildringar utgår av språkliga skäl.

Receptions material som utgått av språkliga skäl tas dock upp i den tematiska analysen i avsnitt 4 som kontext till den grekiska receptionen. Dessa skrifter, som jag alltså bara har tillgång till i översättning, är ante-nicenska fäder vars skrifter inte författats eller bevarats på grekiska, gnostiskt präglade skrifter samt andra tidigkristna skrifter. Gemensamt för dessa, liksom materialet i huvudundersökningen, är att de måste vara tillkomna senast omkring år 200.

1.7 METOD

Kyrkan, till skillnad från Gud, är till sitt väsen situerad: hon relaterar till den tid, den plats och det sammanhang där hon finns. Det betyder att bibeltexter som utläggs alltid betraktas genom en form av lins. Hur Bibelns skildringar av Jesu födelse har tagits emot och förmedlats vidare berättar mycket om skildringens samtid samt dess teologiska och samhällseliga strömningar.

I denna undersökning används tre litteraturkritiska metoder som alltså studerar själva skrifternas skildringar och inte de historiska situationer som ligger bakom. Undersökningen genomförs med receptionshistorisk analys som övergripande metod. Receptionshistoria inom bibelexegetiken är en förhållandevis ny inriktning och studerar relationen mellan bibeltexter och deras eftermäle i senare (utombibliska) kulturuttryck.⁷ Genom receptionshistorisk analys av Bibelns skildringar av Jesu födelse kan olika historiska lager av förståelser på vägen tillbaka till bibeltexten göras tydliga, och man kan söka förstå varför förändringarna uppstår och vilken funktion de har.⁸

Reception inom det exegetiska fältet handlar om relationen mellan Bibeln och de människor som på olika sätt tar del av den. Det är alltså en läsar- eller mottagarorienterad metod som intresserar sig för de avtryck som Bibeln gör i verkliga människor i historien.⁹ Metoden ger utrymme för mottagarens kunskap (eller okunskap) om källtexter och intertextualitet, samt

⁷ Emma England and William John Lyons, "Exploations in the Reception of the Bible" sidorna 3–13 i *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice*, red. Emma England och William John Lyons (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015), 4, 10.

⁸ England and Lyons, "Exploations in the Reception of the Bible", 19.

⁹ Stefan Klint. "After Story - a Return to History?: Introducing Reception Criticism as an Exegetical Approach", *ST 2* (2000): 102.

mottagarens intressen i relation till texten.¹⁰ I förlängningen är det så tradition formas, vilket ju framgår av hur Jesu födelse tenderar att skildras i julspel, krubbsamlingar och predikningar i vår tid.¹¹

Den historiska dimensionen av det receptionshistoriska fokuset består i att alla människor befinner sig i en historisk kontext, som i sin tur ger upphov till historiska perspektiv. Poängen med receptionshistorisk analys är således att den kan visa på olika lager av historiska förståelser av bibeltexter.¹²

Receptionshistoriska undersökningar kan röra sig i två tidsriktningar i relation till historien och Bibeln. En sådan undersökning kan utgå från något utombibliskt kulturuttryck (objekt inom konst, musik, film eller litteratur) och spåra bibliska anknytningar *bakåt* i historien, tillbaka till Bibeln.¹³ På så sätt studeras hur Bibelns texter gjort avtryck i kulturen.

Denna undersökning följer istället den andra tidsriktningen: relationen mellan Bibelns skildringar av Jesu födelse och hur Jesu födelse skildras vidare, *framåt* i tiden, fram till år 200. Fördelen med denna tidsriktning är att det är lättare att kunna följa de bibliska källtexternas förändringar allteftersom de skapar olika traditionsgrenar ut i receptionsmaterialet. Dessutom är tidsfönstret för denna studie så relativt kort att mängden källor (som också är författade och bevarade på grekiska) är förhållandevis litet. Detta gör det möjligt att få grepp om materialet, samtidigt som det är ändå är tillräckligt stort för utvecklingslinjer att träda fram.

Receptionskritisk forskning är förbunden med intertextuell analys.¹⁴ En stor del av denna undersökning är uppbyggd kring analys av relationer mellan födelseskildringarna i evangelierna och receptionens skrifter. För att beskriva sambanden mellan receptionstexter

¹⁰ Stanley E. Porter, *Sacred tradition in the New Testament: Tracing Old Testament Themes in the Gospels and Epistles* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), 1–2.

¹¹ David Paul Parris. *Reception Theory and Biblical Hermeneutics*. Princeton Theological Monograph Series (Eugene: Pickwick Publications, 2009), ix.

¹² Susan Gillingham, "Biblical Studies on Holiday: A Personal View of Reception History" sidorna 17–30 i *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice*. red. Emma England och William John Lyons (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015), 19.

¹³ Gillingham, "Biblical Studies on Holiday", 19.

¹⁴ Klint, "After Story - a Return to History?": 97.

och bibeltexter använder jag begrepp hämtade från intertextuell analys (se *1.8 Teori och centrala begrepp*).¹⁵

Intertextualitet handlar om de litterära samband som finns mellan texter genom vilka betydelser och mening kan överföras från text till text.¹⁶ Vidare är detta, eftersom jag studerar fornkyrkans reception av äldre texter, en diakron intertextuell undersökning där nyare texter endast kan hämta mening och betydelser från de äldre – inte vice versa. Receptionshistoria och intertextualitet är alltså de två övergripande metoder som används för att undersöka texternas relationer till varandra och hur betydelser bärs vidare i historien, från text till text.

Det är enklare att analysera samband och förändringar i de fall där texterna är relativt lika och förändringarna endast av mindre omfattning, såsom mellan de synoptiska evangelierna. De texter som studeras i denna undersökning är dock mycket olika varandra och har tillkommit i mycket olika sammanhang, ofta som bemötande av någon samtida kritik, i likhet med många av Nya testamentets brev. Skildringarna av Jesu födelse utgör dessutom olika stora delar av helheten: från bara några verser i Ignatios Brev till efesierna till en stor del av Jakobs protoevangelium. Födelseskildringarna har också olika relation till och relevans för skriftens sammanlagda budskap.

För att undersöka varje enskild texts karaktär, komposition och dess avsedda funktion behövs en enklare retorisk analys. Retorisk analys utgår ifrån den sk retoriska situationen som består av den bild av åhörarskaran som författaren verkar anta, åhörarskarans förutsättningar och förväntningar och, som ett resultat av dessa, textens avsedda effekter.¹⁷ Den retoriska situationen är alltså inte samma sak som den historiska situationen, även om de är relaterade till varandra.

Den retoriska analysen i denna undersökning bygger på de sex underfrågorna från *1.3 Frågeställning*. Dessa är avsedda att i korthet fånga upp skriftens historiska och retoriska kontext, dess innehåll, och vilken effekt författaren avser med sin skrift. Dessa delar är viktiga för att förstå födelseskildringens egenart och därigenom, i ett senare steg, förändringar mellan

¹⁵ Gorman, *Elements of Biblical Exegesis*, 235.

¹⁶ Will Kynes, "Intertextuality: Method and Theory in Job and Psalm 119" sidorna 201–213 in *Biblical Interpretation and Method: Essays in Honour of John Barton*, red. Katharine J. Dell och Paul M. Joyce (Oxford: Oxford University Press, 2013), 202.

¹⁷ Lauri Thurén, *The Rhetorical Strategy of 1 Peter: With Special Regard to Ambiguous Expressions*. (Åbo: Åbo Akademis förlag, 1990), 71.

olika skildringar. Jag kommer alltså inte att göra någon retorisk detaljanalys utifrån klassisk grekisk retorik.

Det är avgörande att läsaren får en ingående förståelse av Matteus och Lukas födelseskildringars integritet som separata narrativ och teologiska byggen, eftersom receptionen i många fall sedan skildrar Jesu födelse som en harmonierad berättelse.

Till skildringarna av Jesu födelse i Nya testamentet hör även två korta omnämmanden i Johannesevangeliet som analyseras på samma sätt. Notera dock att denna text inte hör till de födelseskildringar som legat till grund för sökningen efter intertextuella paralleller (eftersom den inte utgör en födelseskildring i samma bemärkelse som Matteus och Lukas skildringar) utan de två korta referenserna till Jesu födelse i Johannesevangeliet fungerar snarare som receptionstexter, även om de hör till Nya testamentet.

Undersökningen utgörs av eget systematiskt och ingående exegetiskt studium av texterna från Bibeln samt receptionsmaterialets skildringar. För att analysera receptionen av Matteus och Lukas födelseskildringar studerar jag: **1) apokryfa skrifter i Nya testamentets tradition, 2) de apostoliska fädernas skrifter** och **3) de ante-nicenska fädernas skrifter**. Som gemensamt kriterium för dessa skrifter gäller att de måste vara författade och bevarade på grekiska samt tillkomna senast omkring år 200.

För att studera förändringen av födelseskildringarna i receptionsmaterialet analyserar jag varje text enskilt (i likhet med analysen av Matteus och Lukas födelseskildringar) vilket sker i avsnitt 3. Receptionsmaterialet redovisas i avsnitt 3 i kronologisk ordning, för att tydligare visa förändring över tid, med undantag för Jakobs protoevangelium som placeras först. Protoevangeliet har en särställning i det att det är en sammanhängande skildring som mest liknar evangeliernas födelseskildringar, vidare skildras traditioner i denna skrift som återkommer i många av de andra skrifterna i receptionsmaterialet. Dessutom har Jakobs protoevangelium mer osäker datering än de andra skrifterna i huvudundersökningen.

I avsnitt 4 sammanställs och vidareanalyseras materialet som framkommit i samband med de olika födelseskildringarna i avsnitt 2 och 3. De olika födelseskildringarnas perspektiv samlas här upp under varje rubrik i en tematisk struktur baserad på underfrågorna 1–6. Likheter och skillnader mellan olika skildringar analyseras och diskuteras.

Slutsatser av den tematiska analysen presenteras i avsnitt 5.

1.8 TEORI OCH CENTRALA BEGREPP

I huvudfrågeställningens underfrågor som ligger till grund för analysen använder jag ofta begreppet **funktion**, vilket kan ha en bredd av olika betydelser. När jag i detta sammanhang hänvisar till funktionen av olika element i födelseskildringarna avser jag den narrativa funktionen (i berättelsens flöde), den teologiska funktionen (vilken teologi som drivs) eller möjligen den retoriska funktionen (vad något verkar avsett att kommunicera).

I denna undersökning används begreppet **tradition** återkommande i olika sammanhang. För att definiera ”tradition” följer jag Stanley E. Porter:

”formuleringar eller större tankemönster som nedtecknats i skrifter som vördas av olika folk och aktualiseras och återaktualiseras av senare författare med deras egna tolkningar och tillämpningar av dessa i nya kontexter och situationer.”¹⁸

Porters definition fångar in så väl litterära som innehållsliga samband i traditionsbegreppet, att det kan finnas en form av vördnad i botten som skapar en speciell relation mellan människa och text. Porter lyfter sedan fram att dessa formuleringar eller tankemönster aktualiseras och förs vidare in i nya kontexter och situationer. Detta beskriver hur vissa teman förs vidare från Bibelns födelseskildringar in i det tidigaste receptions materialet och vidare i historien. Definitionen framhåller att en tradition kan ha utrymme för viss rörlighet i det att den återaktualiseras i nya kontexter och situationer. Det medför att den kan förändras något över tid och rum, men ändå i grunden vara *en* tradition.

Receptionshistorisk analys är uppbyggd kring samband mellan ett bibliskt ursprung och det medium där mottagandet av bibeltexten sker. Att beskriva dessa samband är centralt för receptionshistorisk forskning.¹⁹ När jag funnit samband mellan födelseskildringarna i Bibeln och de i den övriga fornkyrkliga litteraturen har jag valt att skilja mellan tre huvudsakliga typer av samband: **cit**at, **anspelning** och **eko**. De viktigaste av dessa är citat och anspelning, eftersom de är vanligast förekommande. Alla termerna är dock vedertaget mer eller mindre otydliga²⁰, därför bedömer jag det inte meningsfullt att försöka definiera dem uttömmande eller sätta en exakt ”etikett” på varje samband, utan de fungerar som vägledning för läsaren att också själv bilda sig en egen uppfattning om texternas relation.

¹⁸ Porter, *Sacred tradition in the New Testament*, 3.

¹⁹ Klint, ”After Story - a Return to History?": 92.

²⁰ Porter, *Sacred tradition in the New Testament*, 6, 15.

Med **citat** avser jag i allmänhet direkta citat där det finns en hänvisning i likhet med ”som Skriften säger” eller dylikt, men även indirekta citat där det inte finns en citatmarkör. Med ett indirekt citat menar jag att den språkliga likheten är så stor att inga avvikelser eller endast mindre avvikelser finns, så att man kan anta att skrivaren haft tillgång till skriften i någon lästyp eller citerar ur minnet.²¹

Jag använder i regel **anspelning** när det finns ett tydligt samband mellan texter men där den språkliga likheten inte är så stor som i ett indirekt citat. Jag använder alltså anspelning som ett brett begrepp där likheten mellan texter kan ligga så väl i formuleringar som innehåll och övergripande struktur.

När sambandet mellan texter endast kan anas som en likhet (tematisk och/eller språklig) som verkar vara avsiktlig hos författaren att förmedla, bedömer jag sambandet som ett **eko**. Det finns dock många dilemman i hur man kan definiera ekon. Ett eko fungerar inte som ett eko ifall åhörarna är okunniga om ursprungskällan, då fungerar ekot antingen som en anspelning eller som att den själv är en ursprungskälla.²²

Vidare kan graden av likhet mellan texter ligga på flera plan: ord, grammatik, ordning, budskap/funktion.

Med **jungfru** menas normalt en sexuellt orörd kvinna.²³ Detta är en form av biologiskt orienterad definition som bottnar i synen att något upphör att vara intakt, dels i och med samlag men även genom barnafödande. Det är även möjligt att tänka sig en socialt orienterad definition på jungfrudom. I den bemärkelsen var Maria enligt evangelierna jungfru direkt efter Jesu födelse, oavsett om hennes underliv var intakt eller inte, utifrån att hon aldrig hade haft någon man.

Fenomenet **jungfrufödelse** kan förstås på olika sätt. Detta illustreras bättre på engelska än på svenska. Det kan vara meningsfullt att skilja mellan *virgin conception* och *virgin birth*, vilka båda på svenska normalt översätts som jungfrufödelse. *Virgin conception* innebär att Jesus blivit till genom Guds ingripande, utan att någon man varit inblandad (vilket verkar vara fallet i Lukas och Matteus födelseskildringar). Konceptet *virgin conception* säger dock inget konkret om hur själva födseln gick till. Denna kan ha varit helt vanlig. I efterbiblisk tid

²¹ Porter, *Sacred tradition in the New Testament*, 8.

²² Porter, *Sacred tradition in the New Testament*, 9.

²³ Svenska Akademien. ”Jungfru”, SAOB, <https://www.saob.se/artikel/?seek=jungfru#>.

utvecklades vid sidan om Jesu rena tillblivelse sedan synen att själva födseln skedde på ett mirakulöst sätt som fysiskt bevarade Maria som intakt jungfru (*virgin birth*).²⁴ Hur en sådan födsel kan ha gått till skildras ofta i vaga ordalag.

1.9 DISPOSITION

Avsnitt 2 – analys av skildringarna av Jesu födelse från Nya testamentet utifrån underfrågorna.

Avsnitt 3 – analys av skildringarna av Jesu födelse ur receptions materialets skrifter utifrån underfrågorna.

Avsnitt 4 – sammanställning av materialet i en tematisk analys baserad på underfrågorna

Avsnitt 5 – presentation av slutsatserna från den tematiska analysen som svar på huvudfrågan

Avsnitt 6 – litteraturförteckningar för undersökningens primärkällor och sekundärkällor

Avsnitt 7 – appendix där grekiska texter för receptions materialet finns tillgängligt

²⁴ Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, 2 uppl. (The Anchor Bible Reference Library. London: Chapman, 1993), 517–518.

2. SKILDRINGAR AV JESU FÖDELSE I NYA TESTAMENTET

Här i avsnitt 2 analyseras skildringarna av Jesu födelse i Nya testamentet var och en för sig i den ordning de bedöms ha tillkommit för att förändringen över tid ska bli tydlig.

2.1 JESU FÖDELSE I MATTEUSEVANGELIET

2.1.1 Historisk och retorisk kontext

Matteusevangeliet är enligt traditionen författat av Jesu lärjunge, den f d tullindrivaren Matteus (Matt 9:9, 10:3). Generellt anses stödet för denna tradition svagt.²⁵ Jag kommer ändå, för enkelhets skull, att kalla författaren för Matteus.

Matteusevangeliet dateras oftast mellan år 60 och 90 e Kr. Det finns en stark opinion bland exegeter att det härstammar från Syrien, vilket kan vara av viss betydelse för receptionen av denna födelseskildring.²⁶

Matteus sätter en teologisk ram för Jesu födelse mot bakgrund av Gamla testamentet. Han riktar sig alltså till någon som är förtrogen med dess skrifter. Matteus betonar Josef som en rättfärdig man, δίκαιος (Matt 1:19), och ättling till kung David, Ἰωσήφ υἱὸς Δαβίδ (Matt 1:20). Matteus presenterar Josef på ett sätt som anspelar på den gammaltestamentlige Josef (1 Mos 37, 39–50), exempelvis i hur Gud talar till den nytestamentlige Josef genom drömmar och så småningom leder honom till Egypten (Matt 1:20, 2:13–15 jfr 1 Mos 37:5 och 1 Mos 39:1–3).²⁷

Barnet Jesus skildras såsom parallell till barnet Mose, vilka båda undkommer kungens spädbarnsmord (jfr 2 Mos 1:22 och Matt 2:16). Det är tydligt att gammaltestamentliga förebilder spelar stor roll i hur Matteus har konstruerat sin framställning av Jesu födelse.

I Matteus evangelium är Jesu släkttavla (Matt 1:2–17) det enda som föregått skildringen av Jesu födelse. Det finns mycket att säga om denna släkttavla, men särskilt värt att notera för denna undersökning är det stora antalet kungar (Matt 1:6–12). Matteus gör anspråk på att

²⁵ John Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), 2–4.

²⁶ Brown, *The Birth of the Messiah*, 45.

²⁷ Brown, *The Birth of the Messiah*, 599.

understryka Jesu identitet som den utlovade kungen, av Davids släkt (Matt 1:1), den kung som det judiska folket länge väntat på. Jesu judiska identitet understryks även genom att släkttavlan börjar med den judiske patriarken framför alla: Abraham (Matt 1:1).

Släkttavlan avslutas med angivelsen att den skildrar Josefs släkt, fastän den samtidigt medger att Jesus föddes av Maria (Matt 1:16). Det förefaller alltså, utifrån Matteus evangelium, som att Jesu släktskap med David skulle vara ett tillgodoräknat sådant, utifrån Josefs roll som adoptivfar, ifall inte Maria hade ett eget släktskap med kung David som inte nämndes eller var känt.

Språket i Matteus födelseskildring är sakligt och bär något av en utomståendes perspektiv. De första verserna (Matt 1:18–25) fokuserar på det lilla sammanhanget kring Jesu födelse med fokus på Josef och i någon mån Maria, medan den senare delen (Matt 2:1–23) ser på Jesu födelse ur en vidare kontext, dit skildringen om de vise männen och kung Herodes hör.²⁸

2.1.2 Centrala personer

Matteus skildrar Jesu födelse primärt ur Josefs perspektiv, och är därigenom nästan unik i denna undersökning.

Josef har en förhållandevis viktig roll i Matteus födelseskildring. Han utför faderns roll och namnger den nyfödde, med det namn som var bestämt för honom (Matt 1:21). Detta är ett formellt tecken på att Josef går in i rollen av adoptivfar till Jesus.²⁹ Således tillräknas Josefs släktskap med kung David även Jesus (Matt 1:16).³⁰

Maria ges inte utrymme att ses eller höras som en egen person, utan hon nämns utifrån sin relation som ”trolovad till Josef” (μνηστευθείσης [...] τῷ Ἰωσήφ, Matt 1:18). Marias nedtonade roll är värd att notera i relation till den senare receptionen.

Kung Herodes ges förvånansvärt mycket utrymme i Matteus födelseskildring. Herodes fungerar som en motbild till den i Matteus skildring ”verkliga” judarnas kung, som var ett

²⁸ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 106.

²⁹ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 98.

³⁰ Donald A. Hagner, *Matthew 1–13*, WBC 33A (Waco: Nelson Reference & Electronic, 1993), 21. Även: Brown, *The Birth of the Messiah*, 67.

nyfött barn i sin mors armar (Matt 2:11). Mot denna bakgrund kan Matteus frossa i Herodes slughet och grymhet – den tjänar till att framställa Jesus som en helt annan typ av kung.

I Matteusevangeliet 2:1–8 skildras mager som kommer för att besöka den nyfödde kungen samt Herodes försök att förstå vem denne kunde vara. När Matteus nämner mager verkar det inte beskriva en särskild social grupp utan snarare vad de särskilt ägnade sig åt: tyda drömmar och visioner, tolka stjärnhimlen och ägna sig åt olika former av magi.³¹ Magerna skildras som positiva karaktärer som, fastän de är hedningar, söker ledning från Gud genom att studera stjärnorna.³² De kan alltså betraktas som en typ av vetenskapsmän i sin tid. Deras besök hos den unge Jesus fungerar som en markör av Jesu signifikans i sin samtid och omvärld.³³

2.1.3 Födelseplatsen

Matteus är tydlig med att Jesus föddes i Betlehem (Matt 2:1), vilket var viktigt utifrån dess messianska anknytningar (Mika 5:2–4). Det nämns dock ingen exakt plats för födelsen. När magerna en tid senare kommer fram och finner Jesusbarnet, befinner han sig i ett hus (Matt 2:11). Det är möjligt att detta hus också var födelseplatsen.

2.1.4 Jesu födelse

Matteus ger inga detaljer om hur Jesu födelse gick till. Den nämns två gånger endast i förbifarten (Matt 1:25, 2:1). Det faktum att den inte ägnas något större utrymme eller intresse kan antyda att den var okomplicerad och saknade övernaturliga företeelser.

2.1.5 Andra detaljer

Matteus betonar att Josef inte inledde något sexuellt samliv med Maria, som fullbordade deras äktenskap, förrän (tidigast) efter Jesu födelse (Matt 1:24–25). Detta pekar även mot en

³¹ Brown, *The Birth of the Messiah*, 167.

³² Nolland, *The Gospel of Matthew*, 109.

³³ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 118.

uppfyllelse av profetian i Jesaja 7:14 samt utesluter att Josef kunde vara far till barnet (*virgin conception*). Således styrker den även att Maria vid Jesu födelse fortfarande var jungfru.³⁴

Hur ἔως ”förrän” (Matt 1:25) tolkas är mycket viktigt i relation till receptionen eftersom denna i en del fall bygger på att Maria förblev jungfru och att äktenskapet därför aldrig fullbordades. I Matteusevangeliet 1:25 verkar ἔως ha temporal betydelse och översättas som: till dess att, så länge som eller medan.³⁵ Ingen av de markörer för irreal eller potential betydelse (äv och/eller konjunktiv) som är vanligt förekommande i andra konstruktioner med ἔως i Matteusevangeliet finns i 1:25.³⁶ Därmed bedömer jag att den enklaste och mest rimliga slutsatsen är att Matteus ville signalera att Josefs och Marias äktenskap fullbordades i och med att ett sexuellt samliv inleddes någon tid efter Jesu födelse. Detta är den tolkning som jag kommer att bygga vidare på.

Gammaltestamentliga profetior spelar stor roll i Matteus födelseskildring. Herodes oro när magerna söker efter en nyfödd kung (Matt 2:3–4) leder till att överstepräster och de skriftlärdade refererar till ett sammanhang i Mika 5:2–4 (LXX Mika 5:1–3) samt möjligen också med anspelningar på Andra Samuelsboken 5:2b. Gemensamt för dessa texter är att de skildrar en kung som samtidigt är en herde. När Matteus citerar dessa skriftställen presenterar han Jesus som en härskare, en kung, över Israel som samtidigt är en herde, precis som den store kung David. Ursprunget före tiden är i samklang med ett gudomligt ursprung och antyder att denne inte är en vanlig människa.

I Matteus evangelium förefaller Josef och Maria vara (permanent?) bosatta i Betlehem (Matt 2:11), och författaren lägger möda på att förklara varför de efter vistelsen i Egypten bosätter sig i det politiskt lugnare Nasaret (Matt 2:22–23) av rädsla för Herodes son Arkelaos (Matt 2:22).³⁷

Matteus tillägger Jesus skulle kallas nasaré (Ναζωραῖος, Matt 2:23), som har likheter med två ord i hebreiskan.³⁸ Dels נצר som kan betyda ”telning” som i Jesaja bok fungerar som ett namn

³⁴ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 103.

³⁵ Jerker Blomqvist och Poul Ole Jastrup, *Grekisk grammatik*, 2 uppl. (Köpenhamn: Akademisk Forlag, 1998), 242.

³⁶ Blomqvist och Jastrup. *Grekisk grammatik*, 217.

³⁷ Brown, *The Birth of the Messiah*, 207.

³⁸ ”Ναζωραῖος” BDAG 2000, 664–665.

för Messias (Jes 11:1).³⁹ Dessutom ”נָזִיר”/Ναζιραῖος som betyder ”nasir” (Dom 13:5).⁴⁰ Benämningen nasaré kan även anspela på Simson som redan från moderlivet skulle vara Guds nasir (Dom 13:5). Matteus anspelar på Jesus som Herrens Messias och en Guds nasir med hjälp av Nasaret som hans uppväxtort.

Matteus beskriver i ett långt stycke Herodes vredesreaktion efter att han blivit lurad av magerna: att han lät döda alla barn i Betlehem som var 2 år eller yngre (Matt 2:16). Skildringen bär ekon från Mose barndom i kopplingen till Egypten och kungens barnamord. Sedan lyfter Matteus fram ropet i Rama, som visserligen inte handlar om något barnamord, utan anspelar på sorgen när folket fördes bort till fångenskap i Babylon (Jer 31:15 jfr LXX Jer 38:15).

2.1.6 Teologi

Släkttavlan utgör ihop med födelseskildringen ger ett första kristologiskt vittnesbörd om vem Jesus är i Matteusevangeliet. Genom dessa framgår ett slags ”kungatema”.

Matteus presenterar Jesus som den nye kung David (utifrån Mika 5:2–4 och 2 Sam 5:2b). Magerna och kung Herodes söker alla efter den nyfödde kungen. Det finns en kontrast mellan Jesus som var av Davids släkt och Herodes som var av idumeisk börd, och därmed inte hade rätt bakgrund för att sitta på Davids tron. Han betedde sig inte heller som en kung efter Guds hjärta, utan framstår istället som den störste motkraften mot Guds plan i det att han försöker döda Jesus.

Magerna bär fram kungliga gåvor (guld, rökelse och myrra) till Jesusbarnet, och betonar också genom dessa gåvor Jesu kunglighet (Matt 2:11). Alla dessa detaljer understryker att Jesus är den sedan länge utlovade kungen som förebådats genom Gamla testamentet.

Matteus verkar även med sin skildring av Jesu födelse vilja visa att Jesu födelse är den fulla uppfyllelsen av Immanuelsprofetian från Jesaja 7:14 (citerad i Matt 1:23). I och med Jesu födelse är Gud verkligen med sitt folk (jfr Immanuel ”Gud med oss”) på ett nytt och mer fullkomligt sätt än tidigare.

³⁹ ”נָזִיר” HALOT, 2000.

⁴⁰ ”נָזִיר” HALOT, 2000.

Maria är inte teologiskt viktig i Matteus födelseskildring annat än som den människa som utvaldes för att på övernaturlig väg bli havande och föda Jesus till världen.

Det finns en läsart i Matteus födelseskildring som tydligt speglar en teologisk ”förbättring” av Matteus text, som är relevant i relation till receptionen. De äldsta och viktigaste manuskripten (Ɑ¹, Ɱ, B, C, W) inleder Jesu födelseskildring i Matteusevangeliet med att ”Med Jesu tillblivelse var det så...” (Matt 1:18). Värt att notera är att γένεσις som översätts ”tillblivelse” kommer av γίνομαι (bli) och betyder normalt början eller ursprung, men kan även beteckna födelse. De äldsta manuskripten säger alltså inte rakt ut att det ska handla om Jesu födelse, utan om hans begynnelse eller tillkomst. Det finns emellertid en liten grupp senare manuskript: L, *f*¹³, 33, Ɱ, samt i citat hos Irenaeus och Origenes, som istället har γέννησις (födelse). Det har alltså skett en ändring till en enklare läsart här, vilken lätt kan ha uppkommit av misstag eller medvetet. Funktionen av ändringen är att den betonar att Jesus verkligen är född – en markering mot teologiska strömningar (docketiska och gnostiska) som menat annorlunda.

Sammanfattningsvis komponerar Matteus sin skildring av Jesu födelse så att den bildar en väv av hänvisningar till Gamla testamentet i ett i hög grad teologiskt identitetsbygge, för att visa att Jesus är den utlovade kungen av Davids släkt, som kom för att frälsa sitt folk från deras synder (Matt 1:21).

2.2 JESU FÖDELSE I LUKASEVANGELIET

2.2.1 Historisk och retorisk kontext

Den mest detaljerade kanoniska skildringen av Jesu födelse finns i Lukasevangeliet. Huruvida det var Paulus medarbetare, läkaren Lukas (jfr Kol 4:14; 2 Tim 4:11; Filem 24) som författade evangeliet är omdiskuterat men påverkar inte denna undersökning avsevärt. Jag kommer därför att kalla författaren för Lukas. Evangeliet är troligen författat någon gång mellan år 60 och 90 e Kr.

Lukasevangeliet säger sig vara skrivet till Theofilos, som ett försök att göra en samlad skildring av de stora händelser som ägt rum i samband med Jesu liv, död och uppståndelse, med syftet att Theofilos ska våga lita till de uppgifter han fått (Luk 1:1–4). Det är alltså en uttalat apologetisk skildring.

Var Lukas skrev sitt evangelium är inte tydligt men verkar vara i en större stad vid östra Medelhavet, möjligen Rom.⁴¹

Lukas imiterar Septuagintas stil, särskilt i de första kapitlen, där skildringen av Jesu födelse finns.⁴² Födelseskildringen är inte avsedd att läsas isolerat utan läsaren förväntades veta vad som hänt Maria vid bebådelsen och dess efterspel i föregående kapitel (Luk 1:26–56). Mitt i Lukas skildring av Johannes döparens tillblivelse och födelse blev en ängel sänd till den unga trolovade jungfrun Maria i Nasaret för att berätta att hon blivit utvald av Gud att föda en son (Luk 1:34).

Lukas gör anspråk på att precis placera Jesu födelse i tid och rum (Luk 2:1–2), och därigenom styrka att det var en verklig historisk händelse. Det finns emellertid svårigheter att få ihop alla de olika regeringstiderna under den tidsperiod Jesus bedöms vara född.⁴³

Kung Herodes den stores regeringstid (37 f Kr–4 f Kr) är inte möjlig att förena med Quirinius år som ståthållare i Syrien och Judeen (från år 6 e Kr). I Lukasevangeliet nämns dock att Quirinius under folkräkningen ska ha varit ἡγεμονεύοντος i Syrien. Att vara ἡγεμών handlar

⁴¹ Michael Wolter, *The Gospel According to Luke: Volume 1 (Luke 1–9:50)*, övers. Wayne Coppins och Christoph Heilig, (Waco: Baylor University Press, 2016), 12.

⁴² Goodacre, Mark, ”The Protevangelium of James and the Creative Rewriting of Matthew and Luke”, sidorna 57–76 in *Connecting Gospels: Beyond the Canonical/Non-Canonical Divide*, red. Francis Watson och Sarah Parkhouse (Oxford: Oxford University Press, 2018), 70.

⁴³ Amy-Jill Levine och Ben Witherington III, *The Gospel of Luke* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 55.

om att vara ledare, men det är inte nödvändigtvis en specifik titel för den som förestår ett land eller område – såsom ståthållare lat. *procurator*. Så uppgiften måste inte strikt sett vara felaktig, men det kan också vara så att Lukas blandar ihop denna folkräkning⁴⁴ med den som Quirinius utförde år 7 e Kr, strax efter att han blivit utnämnd till ståthållare över Syrien och över Judeen, sedan att Arkelaos blivit avsatt.

2.2.2 Centrala personer

Maria är central i Lukas födelseskildring (Luk 2:1–21).⁴⁵ Detaljen om att Maria var παρθένος, jungfru, är hennes mest utmärkande drag och betonas genom att nämnas två gånger (Luk 1:27). Genom detta lägger Lukas en grund för vad som ska komma: så väl ur teologiskt som ur narrativt perspektiv.

Jesu roll är teologiskt central. Vid bebådelsen fick Maria löftet att barnet skulle vara den Högstes Son, dvs Guds Son, (Luk 1:32, 1:35). Maria undrade hur detta skulle ske då hon aldrig haft någon man (Luk 1:34). Ängeln förklarar att Herren själv ska vara med henne på ett särskilt sätt: ”Helig ande ska komma över dig och den högstes kraft ska överskugga dig” (Luk 1:35). Graviditeten skulle alltså inte förutsätta en mans delaktighet, utan barnet skulle komma från Gud. Detta fångas sedan upp änglarnas förkunnelse för herdarna där Jesus presenteras som Frälsaren för hela folket

Josef är en bifigur i Lukas födelseskildring. Det nämns inte att han på något sätt reagerade över graviditeten, vilket kan tyckas underligt. Lukas är också tyst beträffande om Josef och Maria efter bebådelsen inledde ett sexuellt samliv, som då hade kunnat ge upphov till Jesus. Lukas avsikt, utifrån hur bebådelseskildringen är komponerad (med betoningen på Marias jungfrudom Luk 1:26/27), verkar vara att skildra att Jesus blivit till genom Guds direkta ingripande, utan någon mans inblandning.

Änglar är viktiga budbärare i Lukas födelseskildring för att leda handlingen framåt. Mest signifikativt av änglabesöken är änglaarmén (Luk 2:8–14) som understryker storheten i Jesu födelse för herdarna.⁴⁶

⁴⁴ Jag väljer ”folkräkning” utifrån grundtextens ἀπογράφεσθαι ”att skrivas upp”, som inte strikt har med skatt att göra.

⁴⁵ Brown, *The Birth of the Messiah*, 238.

⁴⁶ Wolter, *The Gospel According to Luke*, 128.

Jesu födelse förkunnas först för herdor, vilka verkar vara en del av ett herdetema med funktionen att beskriva Jesus som den utlovade herdekungen i Davids efterföljd.⁴⁷

2.2.3 Födelseplatsen och Jesu födelse

I Lukas födelseskildring är själva födelsen förbunden med beskrivningen av platsen. Därför väljer jag att skildra dessa två teman tillsammans.

I Lukas evangelium verkar Maria och möjligen även Josef bo i Nasaret (eller i varje fall befinna sig där). Författaren verkar angelägen om att förklara varför de måste till Betlehem med hjälp av budet om folkräkningen (Luk 2:1).⁴⁸

Betlehem kallas i Lukas födelseskildring för "Davids stad" (Luk 2:4). Detta stämmer inte överens med att Davids stad i Gamla testamentet alltid verkar syfta på den del av Jerusalem som kung David lät inhägnas med stadsmur och där han sedan hade sitt palats (exempelvis 2 Sam 5:7, 9; 2 Krön 32:30).⁴⁹ Betlehem kan ha kallats för Davids stad mot bakgrund av att David härstammade därifrån och hade vuxit upp där (2 Sam 17:12).

Vidare berättas i den judiska skriften *Mishna*, samtida med receptionen i denna undersökning, att Betlehem var ett av områdena omkring Jerusalem där man födde upp offerlamm för templet, vid tiden för Jesu födelse.⁵⁰ Dessa lamm kunde ibland hittas omkringströvande i området mellan Jerusalem och *Migdal Eder*, ett torn i närheten av Betlehem (m. Sheqal. 7.4).⁵¹ Så herdarna som kom till den nyfödde Jesus kan ha vaktat templets offerlamm. Lukas nämner inte denna detalj om offerlammen och det är ovisst om han kände till den. Men för judar och den som var förtrogen med den judiska offerkulten kan det ändå symboliskt vara en anledning som gör Betlehem till en lämplig födelseplats för Jesus, om han betraktas som det fullkomliga offerlammet.

Lukas nämner att Josef "var av Davids hus och släkt" (τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαβὶδ, Luk 2:4). Utifrån detta kan en möjlig förståelse Betlehemsresan kan vara att Josef kom från Betlehem eller hade vuxit upp där men exempelvis varit i trakten av Nasaret på arbete.

⁴⁷ Sarah Harris, "Why are there shepherds in the Lukan birth narrative?", *Colloquium* 1 (2012): 26.

⁴⁸ Brown, *The Birth of the Messiah*, 207.

⁴⁹ Wolter, *The Gospel According to Luke: Volume I (Luke 1–9:50)*, 121.

⁵⁰ Levine and Witherington, *The Gospel of Luke*, 59.

⁵¹ m. Sheqal. 7.4 (The Mishnah, 160).

Vid denna tid kan Josef och Maria ha mötts och blivit trolovade. Det framgår av Lukasevangeliet att de var trolovade hela vägen fram till Betlehem (Luk 2:5).⁵² De kan sedan ha firat sitt bröllop (med Josefs familj?) i Betlehem, vilket skulle överensstämma med dåtida judisk sed: trolovning hos den blivande brudens familj och bröllopfest hos brudgummens familj.⁵³ Resan till Betlehem kan i så fall ha inkluderat Marias brudfölje (släktingar), hela vägen från Nasaret. Det faktum att Josef och Maria sambodde i Betlehem kan antyda att det var där de gifte sig.⁵⁴

Lukas berättar att Jesus föddes någonstans där det fanns en krubba, eftersom det "inte fanns plats för dem i härbärget/gästrummet" (οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι). Detta har uppfattats på många vis (se nedan), men att specificera κατάλυμα som ett värdshus har under senare år uppdagats sakna stöd.⁵⁵ Det är en missuppfattning som troligen har rötter i Vulgata från 400-talet som översätter ἐν τῷ καταλύματι som "in *diversorio*", alltså "i värdshuset".

I Septuaginta förekommer κατάλυμα 13 gånger. Den exakta innebörden är oklar men varierar mellan en viloplats/övernattningsplats som kan vara utomhus (Jer 33:12, LXX Jer 40:12; Jer 14:8; 2 Mos 4:24), ett tält (2 Sam 7:6; 1 Krön 17:5), någon typ av boning eller betesmark (2 Mos 15:13), eller en sal (1 Sam 9:22). Begreppet verkar alltså inte säga så mycket om själva platsens kvaliteter men det verkar ofta vara ett ställe där man bara vistas en kort tid. Detta sammanfaller även med Stephen Carlsons bedömning av κατάλυμα som mer generiskt "a place to stay".⁵⁶

I Lukasevangeliet finns två av de tre ställen i Nya testamentet som nämner κατάλυμα. Det syftar på ett utrymme där det inte fanns plats (Luk 2:7) och på det rum där Jesus instiftade nattvarden (Luk 22:11). Markusevangeliet använder också κατάλυμα om rummet där nattvarden instiftades (Mark 14:14).

⁵² Stephen C. Carlson, "The Accommodations of Joseph and Mary in Bethlehem: Κατάλυμα in Luke 2.7", NTS 56 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010): 342.

⁵³ Brown, *The Birth of the Messiah*, 397.

⁵⁴ Carlson, "The Accommodations of Joseph and Mary in Bethlehem": 339.

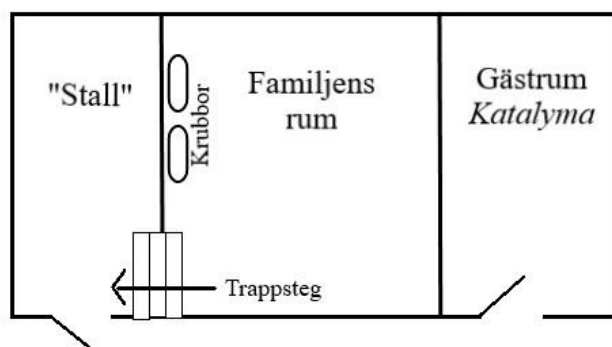
⁵⁵ Carlson, "The Accommodations of Joseph and Mary in Bethlehem": 334.

⁵⁶ Carlson, "The Accommodations of Joseph and Mary in Bethlehem": 326.

Hur är det möjligt att förstå κατάλυμα i kontexten av Lukas födelseskildring? Det är knappast rimligt att tänka sig κατάλυμα i detta sammanhang som en övernattningsplats utomhus, för då skulle utrymme för en födsel knappast vara ett problem.

Det verkar också som att Josef och Maria tillbringade viss tid i Betlehem innan Jesus föddes: ”medan de befann sig där” (ἐν τῷ εἶναι αὐτοῦς ἐκεῖ, Luk 2:6). Om Betlehem var Josefs hemort är det rimligt att anta att han hade familj och släktingar som de kunde bo hos, samt att de hade viss tid på sig att förbereda för födelsen.⁵⁷

Vanliga bostadshus vid tiden för Jesu födelse var ofta avdelade så att de kunde rymma familjens djur i en liten avdelning i markplan, medan familjen själva bodde en halv våning upp under samma tak. Det var vanligt att halvväggen mellan djurens avdelning och bostadsdelen också rymde krubbor för djurens mat.⁵⁸



Figur 1 Typiskt hus med familjerum, gästrum och stallavdelning, med mathoar för djuren nedsänkta i golvet i främre delen av familjens rum. Stallavdelningen användes nattetid för hushållets djur och var belägen på en något lägre golvnivå. Familjens rum nåddes med hjälp av trappor. Illustrationen bygger på Kenneth E Baileys förlaga.⁵⁹

Dessa vanliga hem kunde ha ett avskilt gästrum (som skulle kunna kallas κατάλυμα) där exempelvis nygifta familjemedlemmar, släktingar på besök eller gäster kunde bo.⁶⁰ Det kunde ligga en våning upp eller bakom det större rum där husägarens familj bodde. Det är dock inte säkert att gästrummet var särskilt stort. Stephen Carlson argumenterar för att Josef och Maria

⁵⁷ Carlson, "The Accommodations of Joseph and Mary in Bethlehem": 341.

⁵⁸ Kenneth E. Bailey, *Jesus Through Middle Eastern Eyes: Cultural Studies in the Gospels* (Downers Grove: IVP Academic, 2008), 28–31. Även: Carlson, "The Accommodations of Joseph and Mary in Bethlehem": 340–341.

⁵⁹ Bailey, *Jesus Through Middle Eastern Eyes*, 33.

⁶⁰ Carlson, "The Accommodations of Joseph and Mary in Bethlehem": 340.

mycket väl kan ha bott i ett sådant gästrum, i egenskap av nygifta, under en del av sin vistelse i Betlehem.⁶¹

När det sedan blev dags för Maria att föda verkar det som att det inte var utrymme/plats nog för dem (οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος) att hålla till i gästrummet (ἐν τῷ καταλύματι).⁶² Den bestämda artikeln kan antyda att det syftade på just det särskilda gästrum där de tidigare hade bott.

Vid en födsel var normalt släktens kvinnor och någon barnmorska från byn med. Det hela var ganska utrymmeskrävande.⁶³ Så att Jesus föddes någonstans där det fanns en krubba, behöver inte betyda att han föddes i ett stall utan kan mycket väl ha varit det stora rummet där stora delar av livet levdes i ett vanligt hem.

Om Lukas mycket kortfattade beskrivning av Jesu födelse förstås som en födelse i ett vanligt hem framstår den som en ”vanlig” födelse i sin samtid. Detta kan i sin tur överensstämma med att Lukas inte nämner mycket om den.

Lukas beskriver att Maria födde sin son, den förstfödde (πρωτότοκον), vilket förmodligen är avsett att antyda för läsaren att det senare skulle komma fler barn. Om Lukas hade velat säga att Jesus var Marias enda barn hade det varit bättre att använda ”enfödde” (μονογενής), vilket används om Gud Faders relation till Jesus två gånger i Nya testamentet (Joh 3:16; 1 Joh 4:9) och om Isak som Abrahams ende son (Heb 11:17).⁶⁴

Herdarna, som kommer in i berättelsen strax efteråt, säger till varandra ”Låt oss gå in till/fram till Betlehem” (διέλθωμεν δὴ ἕως Βηθλέεμ, Luk 2:14) – alltså inte strikt sett in i Betlehem. Detta öppnar för möjligheten att födelseplatsen inte var inne i Betlehem, utan belägen precis utanför (relevant i relation till receptionens skildringar av födelseplatsen).

2.2.4 Andra detaljer

Bruket att linda spädbarn var allmänt vedertaget i antiken. Barn lindades för att hållas varma och för att deras lemmar skulle hållas raka.⁶⁵ Så att Jesus lindades antyder att han här

⁶¹ Carlson, ”The Accommodations of Joseph and Mary in Betlehem”: 342.

⁶² Carlson, ”The Accommodations of Joseph and Mary in Betlehem”: 336.

⁶³ Carlson, ”The Accommodations of Joseph and Mary in Betlehem”: 340–341.

⁶⁴ Levine och Witherington, *The Gospel of Luke*, 57.

⁶⁵ Levine och Witherington, *The Gospel of Luke*, 58.

behandlades som barn i allmänhet och att det fanns en dimension av normalitet kring hans födelse. Så även om Jesus hade kommit till genom ett gudomligt ingripande så behövde han all den hjälp som nyfödda alltid behöver.⁶⁶

Det verkar finnas en avsiktlig tredelad struktur som är konstruerad för att visa parallellitet mellan vad som händer med Jesu nyfödda kropp (Luk 2:7) och hans döda kropp (Luk 23:53).

- A) ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι. (Luk 2:7)
- B) ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι, ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι λαξευτῷ οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὐπὼ κείμενος. (Luk 23:53)

- A) Lindade honom [i linnebindlar], lade honom i en krubba, eftersom det inte fanns plats för dem i gästrummet. (Luk 2:7)
- B) Svepte honom i linnetyg, lade honom i en klippgrav, där ingen ännu blivit lagd. (Luk 23:53)

På grekiska framgår att likheten är en tematisk parallellitet, snarare än en språklig. Den är emellertid så tydlig att den knappast kan vara en tillfällighet. Dessa två sammanhang där Jesu kropp blir nerlagd bildar en ram kring Jesu jordeliv, där också änglar är närvarande.

Det finns alltså parallellitet i änglarnas förkunnande och uttolkande närvaro vid Jesu bebådelse och födelse (Luk 1:26/27–28, 2:9–14) och vid hans grav (Luk 22:43, 24:23). Under tiden mellan Jesu födelse och död sker dock inga änglabesök vare sig i Lukasevangeliet eller i de andra evangelierna (efter att ängeln meddelat Josef att det var säkert att återvända från Egypten när Jesus var ett litet barn, Matt 2:19).

Lukas nämner att Maria ”tog allt detta till sitt hjärta och begrundade det” (Luk 2:19). Ordet som översätts med ”begrunda” (συμβάλλουσα) betyder egentligen ”sammankastande” vilket antyder att något som varit flera saker nu föll på plats som en. Det kan anspela på att Maria nu, genom herdarnas ord (Luk 2:17), fick bekräftelse på vad ängeln Gabriel sagt till henne vid bebådelsen om detta barn som den Högstes Son som ska sitta på herdekungen Davids tron för evigt (Luk 1:31–33).⁶⁷

⁶⁶ Wolter, *The Gospel According to Luke*, 122.

⁶⁷ Harris, ”Why are there shepherds in the Lukan birth narrative?”: 26.

Herdarna får av änglarna reda på ett tecken för att känna igen den nyfödde Frälsaren: att han är lindad och ligger i en krubba (Luk 2:12). Detta antyder att krubbor (även om de verkar ha hört till saker i eller i anslutning till vanliga hus vid denna tid) inte normalt fungerade som barnsängar, utan att det var en ovanlighet och ett särmärke.⁶⁸

Notera att födelsen här i Lukas skildring följs av normal judisk sed: att en pojke omskärs och namnges på den åttonde dagen (Luk 2:21) och att Maria går till templet för att offra fyrtio dagar efter Jesu födelse (Luk 2:22).

2.2.5 Teologi

Avsnittet som handlar om änglarna och herdarna (Luk 2:8–14) tar mer utrymme i anspråk än resten av Lukas födelseskildring. Detta antyder att fokus i denna inte ligger på Jesu födelse i sig utan på änglarnas uttolkning av födelsen för herdarna och deras reaktion på den goda nyheten.⁶⁹

Detta att den himmeska änglaarmén dyker upp är något unikt i Israels historia, vilket understryker den enorma signifikansen av detta barns födelse.⁷⁰

Varför har herdarna fått en så framträdande roll i Lukas födelseskildring? Mot bakgrund av Gamla testamentet var arbetet som herde inget att se ner på: så väl Abraham, som Mose och kung David (som var herde i Betlehem som ung) hade alla varit herdar.⁷¹ När Lukas lyfter fram sådant som bär ekon från David är det rimligt att författaren antyder ett samband mellan David som var herde och blev kung för Israel och att Jesus ska vara en slags ”herde” för sitt folk, och samtidigt kung.

Centrum för änglauppenbarelse är ängelns ord om en glädje avsedd för hela folket (παντὶ τῷ λαῷ): ”I dag har en Frälsare fötts åt er i Davids stad. Han är Messias, Herren” (Luk 2:10–11). Folkgruppsbenämningen (λαός) syftar på det judiska folket Israel i kontrast till hednafolken (ἔθνος). Det är alltså inte här primärt en Frälsare för hela världen som har blivit född, utan en Frälsare för Israel.

⁶⁸ Wolter, *The Gospel According to Luke*, 122–123.

⁶⁹ Brown, *The Birth of the Messiah*, 410.

⁷⁰ Wolter, *The Gospel According to Luke*, 128.

⁷¹ Harris, ”Why are there shepherds in the Lukan birth narrative?”: 28.

Herdarna bekräftar vid sitt besök hos Jesus, Maria och Josef att barnet som fötts är den utlovade herdekungen, även om inte Lukas plockar upp profetiorna som Matteus nämner (2 Sam 5:2; Matt 2:6). För herdarna är det rimligt att detaljen om att barnet låg i en krubba kunde väcka igenkännande och särskild uppmärksamhet.

Den teologiska roll som Maria spelar i egenskap av Jesu mor är förhållandevis liten även i Lukasevangeliet, fastän hon narrativt är viktigare än i Matteus födelseskildring.

Vad menas med änglarnas avslutande hälsning, *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας*, i v 14? Det finns tre huvudsakliga textkritiska faktorer som påverkar översättningen: 1) det finns handskrifter saknar *ἐν*, 2) det finns handskrifter med *εὐδοκία* ”god vilja” istället för *εὐδοκίας* (som står i genitiv) och 3) vad betyder *εὐδοκίας*?

1) De handskrifter som saknar *ἐν* består av en liten grupp handskrifter med latinsk anknytning (it vg^{cl}, Ir^{lat}), som alltså endast har *ἀνθρώποις εὐδοκίας* ”åt människor *εὐδοκίας*” (jag väljer här att inte översätta *εὐδοκίας* än, då detta förtjänar ett eget resonemang nedan). Utifrån dessa handskrifter är stödet för läsarten svagt.

2) Sedan finns handskrifter som har objektsformen *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία* ”god vilja/välbehag bland människor”, som förekommer i förhållandevis många manuskript (särskilt nämnvärda är κ^2 , B², L, Θ och \mathfrak{M}). Utifrån principen för *lectio difficilior* (att den svåraste läsarten är mer ursprunglig) är stödet för *εὐδοκία* är svagt.

3) Utifrån att *εὐδοκίας* är en svårare läsart och verkar stödjas av de majoriteten av de tidigaste manuskripten (κ^* , A, B^{*}, D, W, samt fler) bör denna läsart betraktas som den mest ursprungliga. Hur ska *εὐδοκίας*, som står i genitiv, översättas? Det hebreiska ord som oftast ligger till grund när *εὐδοκία* används på grekiska är רצון ”*ratzon*” som kan handla om Guds välbehag och goda vilja.⁷² Formuleringens ursprungliga klang kan alltså antas vara varmare än vad som framgår av grekiskan.⁷³

Den stora frågan beträffande *εὐδοκίας* är dock: är det subjektiv eller objektiv genitiv? Dvs bör *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας* förstås subjektivt som ”åt välbehagets människor” – åt människor som utövar välbehag? Eller bör det förstås objektivt som ”åt människor som tar emot Guds välbehag”? De flesta svenska bibelöversättningarna bygger på att *εὐδοκίας* tolkas objektivt.

⁷² “רצון” HALOT, 2000.

⁷³ Dietrich Mitternacht och Birger Olsson, *Från A till O: att lära känna nya testamentet på grekiska och svenska*, (Lund: Studentlitteratur, 2006), 20.

Tvetydigheten i grundtexten kan dock betyda att Lukas första åhörare uppfattade båda dimensionerna samtidigt, vilket kanske också var avsiktligt. Det skulle i så fall understryka att Guds frid och fred ges åt människor som vandrar på Guds helgelses väg (som utövar, utstrålar välbehag, alltså barmhärtiga och goda människor). Dessa har Guds välbehag men fortsätter också att få och ta emot det.⁷⁴ Åt dem vill Gud ge sin frid.

Lukas betonar Jesu identitet som Frälsaren och herdekung utifrån kopplingen till Betlehem som "Davids stad" (Luk 2:4), där David själv varit herde (jfr 1 Sam 16:11–13). Jesu födelse förkunnades först för herdor (Luk 2:8–14) och dessa var de första som hyllade den nyfödde Jesus (Luk 2:16) som Frälsare och Messias.

Skildringen av Jesu födelse lägger alltså en grund för att den som tar del av det senare evangeliet ska veta att Jesus är den utlovade Messias, Frälsaren och herdekungen i Davids efterföljd som kommit för att frälsa sitt folk.

⁷⁴ Mitternacht och Olsson, *Från A till O*, 20.

2.3 JESU FÖDELSE I JOHANNESVANGELIET

2.3.1 Historisk och retorisk kontext

Johannesevangeliet, ofta daterat 90–100 e Kr, är enligt traditionen författat av Jesu lärjunge Johannes, även om detta är omdiskuterat.⁷⁵ Jag väljer, för enkelhets skull, att kalla författaren för Johannes. Evangeliet är nedtecknat i en tid när de flesta som mött Jesus hade dött, Markusevangeliet hade varit i omlopp något eller några decennier och Matteus och Lukas evangelier hade börjat spridas, med skildringar av Jesu födelse som verkar ha börjat väcka diskussion.

I Johannesevangeliet finns ingen sammanhållen födelseskildring, men ett par korta referenser till Jesu födelse (Joh 1:14 och 7:42). Den förstnämnda utgör crescendo i Johannesprologen – en bakgrund för hur evangeliet som helhet ska förstås.⁷⁶

2.3.2 Centrala personer

I prologen (där vers 14 finns) kallar Johannes Jesus Kristus för Ordet (ὁ λόγος). Detta bör förstås som en avsiktlig benämning för att framhålla att den som blev en människa i Maria existerade även innan konceptionen och således hade preexistens.

Den senare referensen till Jesu födelse finns i ett sammanhang där Johannes redogör för olika förslag från en folkhet om vem Jesus är. Det rör sig alltså inte om någon teologiskt väl underbyggd argumentation av Johannes själv, även om ju Johannes har gjort valet att inkludera situationen i sin skildring och använda den på ett sätt som passar hans syften.

2.3.3 Födelseplatsen

I Johannesevangeliets sjunde kapitel skildrar Johannes att det hade börjat väckas frågor om Jesus kunde vara Messias. Några hade kritiserande frågat om Messias verkligen, som Jesus, skulle komma från Galileen. I detta sammanhang säger Johannes att det var några andra i folkhopen som svarat: οὐχ ἡ γραφή εἶπεν ὅτι ἐκ τοῦ σπέρματος Δαβὶδ, καὶ ἀπὸ Βηθλέεμ τῆς

⁷⁵ George R. Beasley-Murray, *John*, WBC 36, red. Bruce M Metzger. 2 uppl. (Waco: Nelson Referece & Electronic, 1999), xxxv.

⁷⁶ Beasley-Murray, *John*, 5.

κώμης ὅπου ἦν Δαυίδ, ἔρχεται ὁ Χριστὸς; ”Säger inte skriften att Messias skall vara av Davids ätt och komma från Betlehem, byn där David bodde?” (Joh 7:42). Det verkar emellertid som om Johannes (lite ironiska) avsikt med att skildra detta är att antyda att människor kan träta om från vilken by Messias ska komma, men det som verkligen är viktigt är hans preexistenta ursprung hos Gud (jfr Joh 1:1–2).⁷⁷

2.3.4 Jesu födelse och dess teologi

Johannes nämner ingen jungfrufödelse, vilket är värt att notera då både Lukas och Matteus (som skriver före Johannes) skildrar denna. Var jungfrufödelsen ett ämne som blivit svårt att hantera i samtiden, så som Antti Laato menar?⁷⁸ Johannes verkar bemöta sin tids diskussion om Jesu födelse genom att välja att formulera sig i termer av inkarnation (Joh 1:14): att det preexistenta ”Ordet blev kött” (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, Joh 1:14) vilket betonar att Ordet (Jesus) blev människa i full kroppslig bemärkelse.⁷⁹ Här har teologin med avseende på Jesus fördjupats och getts en ny vinkling. I valet av formulering ligger en antydning om att kyrkan vid denna tid försökte undvika synen att Jesus ”blev till” i och med konceptionen i Maria (jfr Joh 1:1). Marias teologiska betydelse i denna födelseskildring kan alltså anses mindre än i Matteus och Lukas födelseskildringar.

Att beskriva Jesu livstid såsom ett tältande (jfr ἐσκήνωσεν, Joh 1:14) beskriver dess karaktär som något tillfälligt, medan boende i hus har mer karaktär av permanens.

Johannes verkar använda inkarnationen som ett verktyg mot doketism i sin samtid. Han väljer sin formulering att ordet blev kött (inte tog kropp eller dyl) för att verkligen betona att Jesus var en riktig människa.⁸⁰

I Johannesprologen uttrycks, i likhet med Matteus och Lukas födelseskildringar, att Jesus kom till sitt eget folk men de ville inte ta emot honom (Joh 1:11). Och så öppnades rätten att bli Guds barn, en slags soteriologisk formulering, för alla som tar emot honom (Joh 1:12).

⁷⁷ Beasley-Murray, *John*, 118.

⁷⁸ Antti Laato, ”Celsus, Toledot Yeshu and Early Traces of Apology for the Virgin Birth of Jesus” sidorna 61–80 i *Scripta Instituti Donneriani Aboensis, JSNCT 27* (2016): 61–62.

⁷⁹ Brown, *The Birth of the Messiah*, 141–142.

⁸⁰ David J MacLeod. ”The Incarnation of the Word: John 1:14” *BS 161* (2004): 74.

3. SKILDNINGAR AV JESU FÖDELSE I RECEPTIONSMATERIALET

I avsnitt 2 analyserades skildringarna av Jesu födelse i Nya testamentet. Här, i avsnitt 3, analyseras skildringarna av Jesu födelse i receptions materialets skrifter, var för sig. Först den mest dominerande och svårdaterade: Jakobs protoevangelium. Sedan följer övriga i kronologisk ordning: Ignatios Brev till efesierna från omkring år 100, Justinus Martyrens skrifter från mitten av 100-talet och sist Klemens av Alexandrias skrifter från omkring år 200.

3.1 JESU FÖDELSE I JAKOBS PROTOEVANGELIUM

3.1.1 Historisk och retorisk kontext

Jakobs protoevangelium hör till Nya testamentets apokryfa tradition. Begreppet protoevangelium – förevangelium – syftar på att skriften ger ett slags förhistoria till evangeliernas Jesusskildringar.⁸¹

Namnet Jakobs protoevangelium anspelar på Jesu bror Jakob (Matt 13:55; Mark 6:3, Apg 15:13–21; Gal 1:19) som sedermera blev biskop i Jerusalem, men skriften anses allmänt vara pseudonym.⁸²

Beträffande var Jakobs protoevangelium är författat finns två huvudalternativ som oftast tas upp i den exegetiska diskussionen:

- 1) Syrien, utifrån sättet som Protoevangeliet harmonierar olika evangeliétraditioner, lagerträden i Annas trädgård påminner om trädgårdar i Antiokia (Prot. 2:8).⁸³
- 2) Egypten, utifrån språkliga faktorer, koptiska element och naturbeskrivningar som påminner om Egypten⁸⁴. Tidiga omnämmanden hos Klemens av Alexandria (Strom. VII 16.93.7) och Origenes (Kommentar till Matteus 13:55–56), en stor mängd manuskript bevarade i Egypten samt tidigt förekommande motiv i egyptisk kyrkokonst av den

⁸¹ Ronald F. Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas: with Introduction, Notes and Original Text featuring the New Scholars Version Translation*, The Scholars Bible (Santa Rosa: Polebridge Press, 1995), 4.

⁸² Lily C. Vuong, *The Protevangelium of James*, Early Christian Apocrypha 7 (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2019), 28–29.

⁸³ Vuong, *The Protevangelium of James*, 17. Jfr även Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, 12–13.

⁸⁴ Vuong, *The Protevangelium of James*, 17. Jfr även Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, 12–13.

ammande Maria (utifrån Prot. 19:16) kan tillsammans tala för att skriften först kom i omlopp där.⁸⁵

Jakobs protoevangelium översattes tidigt till många språk (syrisk, georgiska, latin, armeniska, arabiska, koptiska, etiopiska och slaviska) och har bevarats i omkring 140 manuskript på grekiska.⁸⁶ Dessa språkliga (och regionala) varianter avviker från varandra med marginella innehållsliga skillnader.⁸⁷ Skriften finns också bevarad under ett flertal olika titlar. Jag studerar endast Jakobs protoevangelium så som det föreligger på grekiska.

I det äldsta manuskriptet i den grekiska traditionen, Bodmer papyrus V, kallas skriften Γένεσις Μαρίας Ἀποκάλυψις Ἰακώβ (”Marias ursprung, Jakobs uppenbarelse”). Papyrusen innehåller hela Jakobs protoevangelium, men i en något kortare form än senare handskrifter.⁸⁸

Jakobs protoevangelium är den mest inflytelserika ickekanoniska källan för traditionsbildningen kring Kristi födelse och jungfru Maria. Den dateras oftast till mitten eller andra hälften av 100-talet, sedan fyndet av Bodmer papyrus V från 200-talet.⁸⁹ Jag hämtar den grekiska texten från den etablerade versionen (de Stycker) som följer de äldsta handskrifterna – i huvudsak Bodmer papyrus V, även om han redovisar ett flertal manuskripttraditioner.⁹⁰

Den grekiska texten (de Stycker) hämtar kapitel- och versindelning från Bodmer papyrus V, vilken inte stämmer överens med hur Jakobs protoevangelium refereras i nyare material. För tydlighets skull har jag därför överfört kapitel- och versindelning från Hocks kritiska utgåva från 1995 (som följer Tischendorfs versindelning).

Jakobs protoevangelium kan (om den dateras sent) vara skriven som en direkt respons till Celsus skrift ”Det sanna ordet” (*Λόγος ἀληθῆς*), en skrift som förmodligen författades under 170-talet. Enligt Origenes, som bevarat Celsus skrift, framhåller Celsus i denna att Jesus

⁸⁵ Cornelia B. Horn, ”Mary between Bible and Qur’an: Soundings into the Transmission and Reception History of the Protoevangelium of James on the Basis of Selected Literary Sources in Coptic and Copto-Arabic and of Art-Historical Evidence Pertaining to Egypt”, *IC-MR* 4 (2007): 510–513.

⁸⁶ Vuong, *The Protevangelium of James*, 2, 46.

⁸⁷ Horn, ”Mary between Bible and Qur’an”: 513–514.

⁸⁸ Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, 29.

⁸⁹ George T. Zervos, *The Protevangelium of James: Greek Text, English Translation, Critical Introduction Volume 1*, JCT 17 (London: T&T Clark, 2019), 8.

⁹⁰ *La forme la plus ancienne du protévangile de Jacques*. Redaktör É. de Strycker. Brussels: Société des Bollandistes, 1961. Jfr även Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, 29.

kommit till genom att Maria haft en relation med en romersk soldat (Cels. 1:32). Om man förstår Protoevangeliet som en kritik mot Celsus får det genomgående temat med Marias renhet och anspråken på Marias jungfrudom före, under och efter Jesu födelse en meningsfull förklaring.⁹¹

Jakobs protoevangelium nämns aldrig som aktuell att lyftas in i någon kanonsamling, ens bland de omtvistade skrifterna. Den har dock varit mycket folkligt populär och lästes liturgiskt vid Mariafester i östkyrkan den 8 september och 21 november.⁹² Utifrån sin användning kan skriften betraktas som ett slags förkanoniskt steg.⁹³ Protoevangeliet relateras till en ökande vördnad för Maria under slutet av det andra århundradet, och är troligen också en bidragande faktor till ökande Mariafromhet vid denna tid.⁹⁴

Det finns förhållandevis stora skillnader mellan olika grekiska handskrifter⁹⁵ vilket visar att textformen aldrig slutgiltigt fastställts utan fortsatt att vara populär och redigeras.⁹⁶ Ett exempel på detta är att Bodmerpapyrusens version kallar Maria för Μαριάμμη finns vid fyra tillfällen (Prot. 16:7; 17:9; 17:11; 18:8) medan hon i övrigt kallas Μαρία. Detta signalerar troliga redigeringsmissar lämnade av tidiga redaktörer.⁹⁷

Under 400-talet blev Jakobs protoevangelium utdömt i väst, genom påve Gelasius dekret från omkring år 500, och slutade därmed vara i cirkulation.⁹⁸ Någon gång mellan 600-talet och 800-talet började dock en redigerad version på latin att spridas under nytt namn, men som i hög grad byggde på Protoevangeliets traditioner. Denna skrift, idag kallad Pseudo-Matteus, är en anledning till att Protoevangeliets traditioner verkar ha levt kvar i teologi och kyrkokonst,

⁹¹ Vanden Eykel, *But Their Faces Were All Looking Up*, 25.

⁹² Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, 27.

⁹³ Shoemaker, *Mary in Early Christian Faith and Devotion*, 49.

⁹⁴ Shoemaker, *Mary in Early Christian Faith and Devotion*, 54.

⁹⁵ Vuong, *Gender and Purity in the Protevangelium of James*, 6–7.

⁹⁶ Vuong, *Gender and Purity in the Protevangelium of James*, 11.

⁹⁷ Zervos, *The Protevangelium of James*, 75–76.

⁹⁸ Vanden Eykel, *But Their Faces Were All Looking Up*, 11.

även i romersk-katolska kyrkan.⁹⁹ I östkyrkan har Jakobs protoevangelium fortsatt att vara vitt spridd, med många olika titlar.¹⁰⁰

Det faktum att Jakobs protoevangelium blivit mycket spritt och kommit att fortsätta redigeras skapar svårigheter kring hur författarna bör benämnas. Trots att det rimligen finns flera medverkade kommer jag av enkelhet, och i linje med synen att jag normalt arbetar med den slutgiltiga versionen, att kalla dessa för ”författaren”.

Författaren till Jakobs protoevangelium är väl förtrogen så väl med evangelierna och deras födelseskildringar som med Gamla testamentet och lånar friskt från dem till vad som blir en slags kreativ synopsis.¹⁰¹ En del utelämnas och en del tillägg görs.

Stilen i Jakobs protoevangelium har likheter med Lukas födelseskildring och imiterar således även Septuaginta.¹⁰² Födelseskildringen söker på många sätt att harmoniera spänningar och lösa svårigheter som finns mellan Matteusevangeliets och Lukasevangeliets skildringar.¹⁰³ Även om Jakobs protoevangelium ofta skildrar element från Matteus födelseskildring verkar språket i Lukas födelseskildring ha inspirerat författaren mer.¹⁰⁴

I Protoevangeliet har Maria en egen mirakulös tillkomst och har inom ramen för denna vuxit upp i Jerusalems tempel (Prot. 7:4–7). I samband med puberteten (Prot. 8:3–4) behövde hon lämna templet och föll genom Guds ingripande på Josefs lott att äkta (Prot. 8:8–9:7). I Protoevangeliets skildring är Josef avsevärt äldre än Maria och har andra (vuxna?) barn ur ett tidigare gifte (Prot. 9:8; 17:2; 18:1). Josef framställs som tveksam men gör ändå detta av vördnad för Gud (Prot. 9:8–12). Genom denna bakgrund är vägen beredd för den senare läran om Maria förblivande jungfrudom, så att Jesu syskon som nämns i de kanoniska evangelierna (Matt 12:46–50; Mark 3:31–35; Luk 8:19–21; Matt 13:55–56; Mark 6:3) kan betraktas som Jesu äldre halvsyskon/adoptivsyskon.¹⁰⁵ Josefs ålder, tidigare äktenskap, befintliga barn och ointresse för att gifta sig på nytt stärker presentationen av Maria så som förblivande jungfru.

⁹⁹ Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, 28.

¹⁰⁰ Vanden Eykel, *But Their Faces Were All Looking Up*, 12.

¹⁰¹ Goodacre, ”The Protevangelium of James and the Creative Rewriting of Matthew and Luke”, 57.

¹⁰² Goodacre, ”The Protevangelium of James and the Creative Rewriting of Matthew and Luke”, 60.

¹⁰³ Goodacre, ”The Protevangelium of James and the Creative Rewriting of Matthew and Luke”, 61.

¹⁰⁴ Goodacre, ”The Protevangelium of James and the Creative Rewriting of Matthew and Luke”, 69.

¹⁰⁵ Goodacre, ”The Protevangelium of James and the Creative Rewriting of Matthew and Luke”, 64.

I Jakobs protoevangelium är det Maria (och inte som i Lukasevangeliet Johannes döparen) som utgör en förelöpare för Jesus och presenteras som en parallellgestalt, med en egen övernaturlig tillblivelse (Prot. 1:1–5:10).¹⁰⁶ Maria och hennes tidiga liv porträtteras utifrån förebilder såsom bl a Samuel i Gamla testamentet (Prot. 7:1–8:2 jfr 1 Sam 1–3).¹⁰⁷

Marias förhistoria skildras på ett sätt som har potential att forma om hur läsaren uppfattar Matteus och Lukas skildringar av Jesu födelse.¹⁰⁸ Liknande upplägg i vår tid är vanliga på bio-duken: att plocka ut en karaktär ur en skildring och i en egen film ge den karaktärens bakgrundshistoria på ett sätt som kan belysa och ge förnyad förståelse för huvudstoryn. Ett exempel är filmen *Solo* (om karaktären Han Solo från Star Wars), från 2018.

Födelseskildringen i Jakobs protoevangelium inleds på ett sätt som liknar inledningen till motsvarigheten hos Lukas: med budet om en kommande folkräkning (Luk 2:1), dock en som är knuten till just Betlehem och inte hela världen (Prot. 17:1). Budet om folkräkningen omformuleras så att den kringgår de historiska frågetecken som framgår i vår tids analys av Lukasevangeliet 2:1.¹⁰⁹

Vidare nämns inte Nasaret, eller var resan till Betlehem startar.¹¹⁰ Det får indirekt konsekvensen att hela handlingen förefaller utspela sig i Judeen.¹¹¹ Så den resa som Josef, Maria och Josefs söner ger sig ut på precis innan Jesu födelse verkar vara den mer blygsamma resan mellan Jerusalem, där kapitel 15 utspelar sig, och utkanten av Betlehem (omkring en mil).¹¹²

¹⁰⁶ Goodacre, "The Protevangelium of James and the Creative Rewriting of Matthew and Luke", 65.

¹⁰⁷ Charles L. Quarles, "The Protevangelium of James as an Alleged Parallel to Creative Historiography in the Synoptic Birth Narratives", *BBR* 8 (1998): 139.

¹⁰⁸ Vanden Eykel, *But Their Faces Were All Looking Up*, 28–29.

¹⁰⁹ Goodacre, "The Protevangelium of James and the Creative Rewriting of Matthew and Luke", 62.

¹¹⁰ Zervos, *The Protevangelium of James*, 84.

¹¹¹ Goodacre, "The Protevangelium of James and the Creative Rewriting of Matthew and Luke", 61.

¹¹² Zervos, *The Protevangelium of James*, 84.

3.1.2 Centrala personer

Denna födelseskildring har det största persongalleriet av alla här studerade födelseskildringar.

Jakobs protoevangelium handlar huvudsakligen om Maria: med särskilt fokus på hennes renhet och jungfrudom.¹¹³ Hon porträtteras i egen rätt som en centralgestalt för kristen tro.¹¹⁴

Jesu roll är mycket perifer så väl narrativt som teologiskt.

Josef är narrativt en centralgestalt eftersom handlingen i hög grad utspelar sig ur hans perspektiv, men teologiskt är han oväsentlig.

Två barnmorskor (en vars namn inte nämns och en Salome) har nyckelroller i att bekräfta den mirakulösa födelsen. Protoevangeliet nämner att Josef söker efter en ”hebreisk barnmorska i trakten av Betlehem” (μαῖαν Ἑβραίαν ἐν χώρᾳ Βηθλεέμ, Prot. 18:1–2). Bestämningen ”hebreisk” är oväntad i sammanhanget där Josef befinner sig i hebreiskt kärnområde, men verkar vara vald för att ge ett eko från Mose födelse där hebreiska gudfruktiga barnmorskor nämns (2 Mos 1:15–19). Kanhända rymmer begreppet ”hebreisk barnmorska” en förhoppning om att en judinna kan se till att Jesu födelse åtföljs av rätt seder, bruk och riter, så att Marias och barnets renhet består?

I Protoevangeliet, liksom i Matteus födelseskildring, är Herodes en viktig person som står som motståndare till Guds plan.

Ett antal mager förekommer, vilka så väl narrativt som teologiskt framstår som ett direkt lån från Matteus födelseskildring.

3.1.3 Födelseplatsen

I Jakobs protoevangelium sker resan till Betlehem precis i samma tid som det är dags för Maria att föda (Prot. 17:1, 10–11).

Under resan till Betlehem (Prot. 17:6), dyker en mycket exakt angivelse upp: och de närmade sig tre mil (καὶ ἤγγισαν ἐπὶ μίλιον τρίτον), vilket motsvarar ungefär 4,5 km (en romersk mil motsvarar 1479 m). Därefter, när de är halvvägs av den kvarvarande resan (ἤλθωσαν ἀνὰ μέσον τῆς ὁδοῦ, Prot. 17:10), ber Maria att få bli nedlyft från åsnan, eftersom barnet trycker

¹¹³ Vuong, *Gender and Purity in the Protevangelium of James*, 4.

¹¹⁴ Shoemaker, *Mary in Early Christian Faith and Devotion*, 55.

på (antyder att hon har värkar). De är då på en öde plats (τόπος ἔρημος, Prot. 17:11) och söker efter någonstans att söka skydd. Den plats de finner är en grotta (σπήλαιον) i trakten av Betlehem (Prot. 18:1–2). Där föds Jesus (Prot. 19:13–16).

3.1.4 Jesu födelse

Jesu tillblivelse och födelse hänger tätt samman. I Protoevangeliets variant av bebådelsen fick Maria änglabesök i likhet med Lukasevangeliets bebådelseskildring. Maria fick veta att hon skulle bli havande genom hans [Guds] ord – συλλήψει ἐκ λόγου αὐτοῦ (Pro 11:5). Så tydliggör författaren till Protoevangeliet att agenten vid Jesu tillblivelse inte är någon människa, utan Gud själv.¹¹⁵ Möjligen framgår också en annan syn på Guds ord än i de kanoniska evangelierna.

Marias gensvar till ängeln var en fråga ifall hon ska föda så som kvinnor brukar göra (Prot. 11:6). Frågan kan möjligen uppfattas som dubbeltydig: att den syftar på tillblivelsen, födelsen eller både ock. Ängeln svarar: ”Inte så, Maria, ty Guds kraft ska överskugga dig” (οὐχ οὕτως, Μαρία · δύναμις γὰρ θεοῦ ἐπισκιάσει σοι, Prot. 11:7). Det sägs alltså inget konkret till Maria här i förväg om hur födelsen ska gå till, men genom ängelns ord ges den första antydningen om om en ovanlig födelse (οὐχ οὕτως – inte så!), utifrån en särskild närvaro av Guds kraft.¹¹⁶

I själva skildringen av födelsen (från och med 19:12) följer Bodmer papyrus V de flesta andra manuskript.

19 (12) Och hon gick med honom. (13) De stod på platsen vid grottan. Och ett mörkt moln överskuggade grottan, (14) och barnmorskan sade: ”Min själ prisar denna dags storhet, för mina ögon har idag sett något märkligt: att frälsning har fötts åt Israel.” (15) Och plötsligt lättade molnet från grottan, och ett starkt sken lyste i grottan så starkt att ögonen inte kunde uthärda det. (16) Och snart lättade detta ljus tills ett nyfött barn blev synligt. Och han kom och tog bröstet av sin mor Maria.

(17) Och barnmorskan ropade högt och sade: ”Hur stor är inte denna dag för mig, att jag fått se detta nya underverk!” (Prot. 19:12–17)

När födelsen sker verkar Josef och barnmorskan stå väldigt nära: alldeles utanför eller i grottans öppning, men inte inne i grottan (ἔστησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ σπηλαίου, Prot. 19:13).¹¹⁷

¹¹⁵ Goodacre, ”The Protevangelium of James and the Creative Rewriting of Matthew and Luke”, 64.

¹¹⁶ Goodacre, ”The Protevangelium of James and the Creative Rewriting of Matthew and Luke”, 64.

¹¹⁷ Zervos, *The Protevangelium of James*, 104.

Grottan täcks då av ett moln. Bodmerpapyrusen skildrar att grottan täcktes av ”ett mörkt moln” (νεφέλη σκοτεινή), vilket troligen är den äldsta varianten och anspelar på molnet som dolde berget Sinai (2 Mos 19:16–18). Men de flesta manuskripten har ”ett ljus moln” vilket anspelar på Guds uppenbarelse i uttågets molnpelare (2 Mos 16:10).¹¹⁸

Ett starkt ljus skiner inifrån grottan, döljer själva födelsen, och är samtidigt ett tecken för det övernaturliga som sker, men sjunker undan och barnet blir synligt.¹¹⁹ Det första som sker är att barnet tar bröstet (Prot. 19:16).

Barnmorskan går ut och möter Salome, en annan barnmorska (Prot. 19:18), vars namn anspelar på en av kvinnorna som var med vid Jesu kors och tomma grav på påskdagens morgon (Mark 15:40;16.1).¹²⁰ Salome bidrar alltså med ett eko från uppståndelsemorgonens under till födelsens under. Här använder Protoevangeliets författare (i likhet med evangelisten Lukas) dubbla vokativ såsom ”Salome, Salome” (Prot. 20:8,12), en imitation av kallelseskildringar i Septuaginta (jfr 1 Mos 22:11; 46:2; 2 Mos 3:4 och 1 Sam 3:10).¹²¹

Och barnmorskan gick ut ur grottan, och mötte Salome, och sade till henne: ”Salome, Salome, jag har att berätta för dig om ett nytt under – en jungfru födde, vilket hennes natur inte tillåter.” Och Salome sade: ”Så sant Herren min Gud lever, om inte jag får räcka fram mitt finger och undersöka hennes fysik, kommer jag aldrig någonsin att tro att en jungfru födde.” (Prot. 19:18–19)

Jakobs protoevangelium kulminerar med Salomes undersökning av Maria för att se om en jungfru verkligen har fött barn och förblivit jungfru (Prot. 19:19). Hur skulle då Salome kunna avgöra huruvida en jungfru har fött? Det är en relevant fråga både i denna skrift för sig men också i relation till receptionen som framhåller en bestående jungfrudom. Bodmer papyrus V har en kortare variant av Salomes undersökning av Maria, hennes bestraffning, bön och helande. Här är de båda läsarterna ställda bredvid varandra.

¹¹⁸ Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, 67.

¹¹⁹ Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, 67.

¹²⁰ Vanden Eykel, *But Their Faces Were All Looking Up*, 141.

¹²¹ Goodacre, ”The Protevangelium of James and the Creative Rewriting of Matthew and Luke”, 69.

Och hon gick in och lade henne i läge (för gynundersökning), och Salome undersökte hennes fysik.

Och Salome ropade högt, för hon hade prövat levande Gud: ”Se, min hand brinner! Se, min hand faller av mig i eld!”

Och hon bad till Herren, och barnmorskan helades i denna stund. Och se, en Herrens ängel stod vid Salome och sade: ”Din bön blev hörd inför Herren Gud. Gå fram och rör vid barnet, det ska bli din frälsning.” Och hon gjorde det och Salome helades medan hon tillbad, och hon gick ut ur grottan. (Prot. 20, motsvarande vers 1–7, Bodmer papyrus V)

20 (1) Och barnmorskan gick in och sade: ”Maria, lägg dig i läge (för gynundersökning), ty det är ingen liten kamp som ligger framför dig.” (2) Och Maria hörde det och lade sig på plats, och Salome förde in sitt finger i hennes fysik. (3) Och Salome skrek till och sade: ”Ve, min laglöshet och min otro, ty jag har prövat den levande Guden. (4) Och se, min hand brinner och faller av mig” (5) Och Salome föll på sina knän inför Herren sägande: ”Mina faders Gud, minns mig – att jag är Abrahams, Isaks och Jakobs ättling.” (6) Gör inte mig till ett varnande exempel inför Israels barn, utan befria mig till att vara bland de enkla. (7) Ty, du vet, Herre, att jag har fullbordat helanden t i ditt namn och jag har fått ta emot min lön från dig. (Prot. 20:1–7)

Jungfruundersökningen är språkligt och tematiskt en nära parallell till den tvivlande Tomas som vill känna på Jesu sår (Joh 20:25).¹²² En annan parallell är när den otroende kung Jerobeam räcker ut sin hand till dom mot Guds profet men den torkar ihop tills gudsmannen ber, blir helad och omvänd (1 Kung 13:4–6). När Salomes hand börjar brinna är det en markör för Gud själv (jfr flammande eld omkring Guds tron i Dan 7:9 samt Guds uppenbarelse i en brinnande buske för Mose i 2 Mos 3:2–6).

Vad låg bakom bedömningen i Jakobs protoevangelium att en jungfru har fött barn?

Det finns inget historiskt stöd att anta att samtida grekiska medicinska författare (Galenos av Pergamon, Soranos av Efesos eller Herofilos av Alexandria), tänkte sig någon form av mödomshinna som kunde undersökas för spår efter samlag eller barnafödande.¹²³ Inte heller

¹²² Quarles, ”The Protevangelium of James as an Alleged Parallel to Creative Historiography in the Synoptic Birth Narratives”:145.

¹²³ Julia Lillis, ”Paradox in Partu: Verifying Virginity in the Protevangelium of James” *J ECS* 1 (2016): 8–9.

finns någon dokumentation av grekiska eller romerska barnmorskor som gjort undersökningar för att fastställa om en kvinna haft samlag förrän lite senare, omkring år 250 i Nordafrika (Cyprianus av Kartago).¹²⁴ Det är alltså kanske anakronistiskt att tänka sig en sådan bedömningsgrund för Marias jungfrufödelse, även om tidsskillnaden är förhållandevis liten. Ifall det ändå skulle ha varit en sådan undersökning som åsyftats i samband med Jesu födelse skulle den endast framstå som relevant ifall det inte fanns några yttre synliga biologiska tecken på en förlossning ägt rum.

Julia Lillis driver en något annorlunda biologiskt orienterad syn och föreslår att det Salome fann var att inga yttre tecken på barnafödande förelåg, som man förväntar att sig finna hos en nyförlöst: inget blod, ingen smärta och inga tecken på att underlivet behövt expandera eller brista. Det enda tecknet på att Maria varit gravid och verkligen är mor är att hon producerar mjölk och direkt kan amma Jesus. Detta, menar Lillis, sammanfattar Salome med att ”en jungfru har fött”.¹²⁵ Lillis syn, som baseras på bedömning av endast yttre tecken, tar dock inte hänsyn till att Salome inte nöjer sig med en yttre bedömning av Marias status utan även vill göra en inre bedömning. Detta är dock indirekt skäl för att Salome kanske inte fann några yttre tecken.

Det finns emellertid fler faktorer som kan ha legat till grund för bedömningen att en jungfru har fött barn. Lily C Vuong framhåller i kontrast mot Lillis biologiskt orienterade syn att Guds mirakulösa och eldiga ingripande (Prot. 20:3–4) förvissade Salome om att en jungfru hade fött, redan innan hon hunnit göra en fullständig biologisk bedömning.¹²⁶

Även Lillis menar dock att mirakel i samband med födelsen förmodligen var viktiga tecken på Marias jungfrudom och detta barns unika ställning för att en åhörarskara under 100-talet.¹²⁷ Således utgör molnet och ljuset vid grottan där Jesus föddes (Prot. 19:13–17), att Josef och Maria förblev oskadda av dryckestestet (Prot. 16:3–8) samt Guds eldiga ingripande en övernaturligt orienterad grund för bedömningen.

¹²⁴ Lillis, ”Paradox in Partu”: 11–12.

¹²⁵ Lillis, ”Paradox in Partu”: 17.

¹²⁶ Vuong, *The Protevangelium of James*, 101.

¹²⁷ Lillis, ”Paradox in Partu”: 15.

Vad som är den exakta anledningen till att Maria bedöms vara en jungfru som fött barn framgår inte av Protoevangeliets födelseskildring, men det finns alltså både biologiska och övernaturliga förklaringsgrunder.

Skildringen av Guds ingripande antyder att i Marias inre finns något heligt, något gudomligt, även efter Jesu födelse (nästan så att Marias jungfrudom i sig blir gudomligförklarad). Maria tycks i Protoevangeliets skildring i praktiken framställas som mer helig än Jesusbarnet, som kunde beröras. Utifrån detta är det möjligt att förstå sensmoralen av incidenten med Salome som att man inte får tvivla Marias jungfrufödelse, medan Tomas tilläts tvivla på Jesu uppståndelse (Joh 20:25).

I Jakobs protoevangelium finns ingen motsvarighet till Jesu omskärelse (Luk 2:21) eller Marias besök i templet för att offra fyrtio dagar efter födseln vilket skulle vara normal judisk praxis efter en födsel (Luk 2:22; jfr 3 Mos 12:1–4). Detta kan tolkas som en antydning om att eftersom Maria förblev jungfru i biologisk bemärkelse, enligt Protoevangeliets skildring, så behövdes inget offer.¹²⁸ Att Jesu omskärelse inte nämns beror kanske på att detta var en judisk sedvänja av mindre relevans i den grekisk-romerska världen samt att Protoevangeliets fokus ligger på Maria, snarare än Jesus?

3.1.5 Andra detaljer

Jakobs protoevangelium nämner flera detaljer som inte förekommer i de Matteus födelseskildringarna.

Ett särdrag i Jakobs protoevangelium är läsaren ibland får ta del av karaktärers inre monolog.¹²⁹ Ett exempel på detta är att Josef under vägen till Betlehem brottas med sin otypiska relation till Maria: om han ska låta registrera henne som sin hustru eller sin dotter, utifrån deras skilda åldrar och icke fullbordade äktenskap (17:1).

(2) Och Josef sade: ”Jag ska låta registrera mina söner, men vad ska jag göra med den här flickan? Hur ska jag låta registrera henne? (3) Som min hustru? Då skäms jag. Eller som en dotter? Israels söner vet att hon inte är min dotter. (4) På denna Herrens dag ska han göra som han vill. (Prot. 17:2–4)

¹²⁸ Lillis, ”Paradox in Partu”: 20–21.

¹²⁹ Goodacre, ”The Protevangelium of James and the Creative Rewriting of Matthew and Luke”, 72.

Syftet med denna inre dialog verkar vara att återigen understryka Marias jungfrudom. Vad Josef slutligen gör framgår inte, då de inte kommer fram hela vägen till Betlehem inom ramen av Protoevangeliets skildring.

Josef låter den höggravida Maria rida på en åsna (Prot. 17:5) ett element som vunnit stor popularitet, men som inte finns benämnt vare sig i evangelierna eller i den övriga tidiga receptionen.

Medan Josef går och söker efter en barnmorska han en syn där han ser människor i olika vardagliga scener men de förefaller stå stilla, sedan plötsligt börjar de röra på sig igen (Prot. 18:3–11). Denna finns dock inte med i Bodmerpapyrusen (samt två andra handskrifter), utan verkar vara ett senare tillägg.¹³⁰ Därför gör jag ingen ingående analys av den här. Om synen endast är något som sker i Josefs upplevelse eller avsedd att förstås som att världen stannade för ett ögonblick (förmodligen exakt då Jesus föddes) är oklart. Synen är förmodligen avsedd att markera att detta som nu skedde var av stor dignitet och skulle komma att påverka alla dem som Josef såg i sin syn. Detta skapar dock en otydlighet i relation till när själva födelsen sker, eftersom den senare verkar ske när Josef och barnmorskan står utanför grottan (Prot. 19:13–16).

Jakobs protoevangelium har inga fåraherdar på besök hos den nyfödde, men däremot ser Josef i sin syn får och herdar (Prot. 18:8–9) – en möjlig influens från Lukasevangeliet.

Bodmerpapyrusen har en kortare version av Herodes reaktion till magernas besök (Prot. 20:12–21:3) och skildrar följande:

Och se, Josef var redo att resa ut, in i Judeen, och en stor oro började i Betlehem i Judeen. Ty mager kom och sade: ”Var är judarnas kung? Vi har sett hans stjärna i öster och kom för att tillbe honom.” Och när Herodes fick höra det, blev han upprörd och sände ut tjänare och hämtade dem [magerna] och de förklarade för honom om stjärnan. Och se, de såg stjärnor i öster och dessa gick före dem [magerna] tills de gick in i grottan och en [stjärna] stannade över barnets huvud. (Motsvarigheten till Prot. 20:12–21:3 enligt Bodmer papyrus V)

Magerna (τοὺς μάγους) verkar i Protoevangeliets skildring inte först ha gått till Jerusalem, utan direkt till Betlehem (Prot. 21:2).

¹³⁰ Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, 64.

Stjärnorna (i Bodmerpapyrusens version) eller stjärnan (i senare versioner) leder magerna till grottan där den heliga familjen befinner sig och stannar över barnets huvud (Prot. 21:10).¹³¹ Det finns en växling mellan stjärnorna och magerna där det inte alltid är tydligt vem som är subjekt.

Hur ska stjärnorna förstås? Stjärnor i astronomisk bemärkelse är av helt fel storlek och kan inte förflytta sig på det sätt som beskrivs här. En möjlig tolkning utifrån Bibeln skulle vara att istället förstå dem som änglar, som visar vägen till barnet. I Jobs bok ställs ”Guds söner” (som är en vanlig benämning av änglar)¹³² och ”morgonstjärnorna” i parallellitet (Job 38:7).

Ytterligare exempel på kopplingen mellan stjärnor och änglar kan ses i att djävulen betraktas som en fallen ängel/fallen stjärna (Jes 14:12, Upp 9:1).

(9) Och Herodes sade till dem: ”Gå ut och sök, och om ni finner [honom] underrätta mig, så att också jag kan gå och tillbe honom.” (10) Och magerna gick ut. Och se, där var den, de såg stjärnan i öster och den gick före dem tills den gick in i grottan, och den stannade över barnets huvud. (11) Och när magerna såg honom tillsammans med hans mor Maria, tog de ut ur sina ränslar gåvor av guld, rökelse och myrra. (12) Och de blev anvisade av ängeln att inte resa till Judeen, utan att ta en annan väg till sitt land. (Prot. 20:9–12)

Protoevangeliets författare anspelar på Matteus födelseskildring och ligger mycket nära denna, men gör tillägg och ytterligare förklaringar om att stjärnan var i öster, att den gick in i grottan där barnet var och stannade över barnets huvud (Prot. 21:9–12).

(3) Och när Herodes hörde det, blev han upprörd och sände tjänare till magerna. (4) Och han hämtade också översteprästerna och förhörde dem i pretoriet och sade till dem: ”Hur står det skrivet om Messias? Var föds han?” (5) De sade till honom: ”I Betlehem i Judeen, för så står det skrivet.” (6) Och han lät dem gå.

(7) Och han förhörde magerna och sade till dem: Vilket tecken såg ni för den kung som fötts? (8) Och magerna sade: ”Vi såg ett lejon.” Och magerna sade: ”Vi såg en jättestor stjärna som lyste bland dessa stjärnor och gjorde dem suddiga, så att stjärnorna inte lyste. Och så visste vi att en kung var född åt Israel, och vi kom för att tillbe honom.” (Prot. 21:3–8)

¹³¹ Zervos, *The Protevangelium of James*, 117.

¹³² M J. Davidson, ”Angels”, DJG 8.

Här, till skillnad mot i evangelierna, framgår vad magerna sett och tolkat som tecken för Jesu födelse (Prot. 21:3–8).

Författaren har möjligen missförstått geografiska förhållanden i det att Josef nämns göra sig och familjen redo för att bege sig ut i Judeen (21:1), fastän de redan befinner sig i Judeen.¹³³ Författaren till Jakobs protoevangelium verkar inte ha så stor erfarenhet av geografiska förhållanden där handlingen utspelar sig.¹³⁴

Protoevangeliet avviker från Matteus födelseskildring i det att Josef, Maria och Jesusbarnet aldrig verkar befinna sig i verklig fara.¹³⁵ De flyr inte heller till Egypten.

Det sista ur Protovangliet som är direkt relevant för receptionen av Lukasevangeliets födelseskildring finns i kapitel 22:

(3) Och när Maria hörde att spädbarnen dödades, (4) blev hon rädd och tog barnet och lindade honom och lade honom i en krubba för kor. (Prot. 22:3–4)

Jakobs protoevangelium nämner lindningen av Jesusbarnet – en harmoniering med Lukas födelseskildring men här är krubban inte längre ett tecken för herdarna att de funnit rätt barn utan ges en ny betydelse som en plats där Maria kan gömma sitt barn (Prot. 22:3–4).

3.1.6 Teologi

Jakobs protoevangelium är mycket tydligt konstruerat för att framhålla Maria som en ren och helig jungfru så väl före som efter Jesu födelse.¹³⁶ Denna teologi löper genom hela skildringen och som en röd tråd genom de dialoger som skildras.

Exempelvis möter Josef efter sin vision (Prot. 18:3–11) en kvinna som visar sig vara den barnmorska han söker (Prot. 19:1). Mellan Josef och barnmorskan utspelar sig ett samtal som i den femte Bodmerpapyrusens version skildras mycket kort, medan i senare manuskriptversioner utbroderas med dialoger (Prot. 19:1–11) för att lägga en grund för tron på Marias förblivande jungfrudom.¹³⁷

¹³³ Zervos, s. 113.

¹³⁴ Vanden Eykel, *But Their Faces Were All Looking Up*, 20–21.

¹³⁵ Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, 73.

¹³⁶ Vuong, *Gender and Purity in the Protevangelium of James*, 4.

¹³⁷ Zervos, *The Protevangelium of James*, 95.

Och när han funnit [henne], tog han med sig [henne] och de steg ned från berget. Och Josef sade till barnmorskan att ”Maria är min trolovade, men har ett foster (i magen) av helig Ande, [hon är] uppfödd i Herrens tempel.” (Motsvarigheten till Prot. 19:1–11 följande Bodmer papyrus V)

Formen på Josefs och barnmorskans samtal i Bodmerpapyrusen är väldigt kortfattad och framstår nästan som komprimerad, även om skildringen gör sig bättre på grekiska än på svenska. Syftet med barnmorskans och Josefs samtal verkar vara att förklara att denna födsel inte följer normen: Maria är inte Josefs hustru utan hans trolovade, själv menar han sig inte vara far till barnet utan att barnet blivit till genom den helige Ande. Josef förklarar detta utifrån att Maria är en särskild kvinna som vuxit upp i Jerusalems tempel. Med detta är läsaren och ”scenen” beredd för att ge en särskild andlig bakgrund till själva födelseskildringen.

I den längre varianten (som jag här inte skildrar i sin fullhet, men som finns i Appendix, avsnitt 7.1) väcker Josefs presentation av Maria som sin trolovade och inte som sin fru uppmärksamhet hos barnmorskan. Josef ger då en omfattande presentation av Maria där han nämner hennes uppväxt i templet och att barnet i henne inte är hans utan har blivit till genom helig Ande (Prot. 19:8). Barnmorskan avslutar med att fråga: τοῦτο ἀληθές; Är detta sant? (Prot. 19:10).

Protoevangeliets författare lägger ord i Josefs mun som anknyter till frågan om den tomma graven på påskdagens morgon i Matteus evangelium samt till frågan om var de lagt den döde Lasaros i Johannes evangelium: ”δεῦρο καὶ ἴδε” – ”Kom och se!” (Prot. 19:11; Matt 28:6 och Joh 11:34). Båda situationerna där ”Kom och se!” används är sammanhang till icke troende där ett under just skett, vilket ger en tolkningsram även för den aktuella situationen i Jakobs protoevangelium. Liknande ordalag finns även i Johannesevangeliets första kapitel där Jesus för första gången kallar lärjungar (Joh 1:39, 46).

Efter Salomes undersökning av Maria, där Salome skadades, ber Salome till Gud. En ängel från Gud uppenbarar sig med meddelandet att Herren har hört hennes bön och säger åt Salome att ta upp barnet (Prot. 20:8–9). Sedan skildras det tydligaste kristocentriska och soteriologiska motivet i Jakobs protoevangelium.

20 (8) Och se, en Herrens ängel stod (där) och sade till henne: ”Salome, Salome, Herren över allt hörde din bön. (9) Håll ut din hand mot barnet och ta upp honom, och då ska du få frälsning och glädje. (10) Salome fick glädje, hon gick fram till barnet och tog upp det

sägande: ”Jag ska tillbe honom, ty denne som föddes är en kung för Israel.” (11) Och plötsligt helades Salome och gick ut från grottan rättfärdiggjord. (12) Och se, en röst sade: ”Salome, Salome, berätta inte om det märkliga du har sett förrän barnet går till Jerusalem.” (Prot. 20:8–12)

När Salome rör vid Jesusbarnet helas hennes skadade hand, vilket antyder att Jesu började hela sjuka samma dag han föddes. Salomes otro, skada och helande bär ett eko av skildringen, som tidigare nämnts, där kung Jerobeams förflamade arm inte blev helad förrän han bad gudsmannen om förbön (1 Kung 13:6). De kristologiska och soteriologiska dimensionerna är alltså avsevärt mindre betonade i Jakobs protoevangelium än i de kanoniska födelseskildringarna.

I Jakobs protoevangelium som helhet fungerar skildringen av Jesu födelse som crescendo, med funktionen att lyfta fram Maria som en förblivande ren jungfru.

Även om det är i egenskap av mor till Jesus som Maria får sin unika ställning, så är Maria själv den som Protoevangeliet fokuserar på. Jesus framstår i hög grad som ett medel för att lyfta fram Maria.

3.2 JESU FÖDELSE HOS IGNATIOS AV ANTIOKIA I BREV TILL EFESIERNÄ

3.2.1 Historisk och retorisk kontext

Ignatios (ca 35–107 e Kr) var biskop av Antiokia från omkring år 70 fram till sin död som martyr. Enligt traditionen ska Ignatios ha varit lärjunge till apostlarna Petrus och Johannes. Ignatios var influerad av hellenistisk kultur och retorik, vilket är synligt i hans brev.¹³⁸ Ett sårmarke för Ignatios brev är hans fokus på Jesu Kristi inkarnation och korsfästelse, element som också är synliga i den perikop som särskilt berör Jesu födelse.¹³⁹

Detta är troligen den äldsta källan i receptions materialet (från ca år 100), vilken alltså har tillkommit bara något eller några decennier efter evangeliernas födelseskildringar.

¹³⁸ William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Hermeneia. red. Helmut Koester (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 17.

¹³⁹ Schoedel, *Ignatius of Antioch*, 17.

Brevet till efesierna är skrivet in i en situation där de kristna lider (se inledningen Ign. Ef. 0:0) och kämpar med fientlighet från hedniska grannar. Ignatios uppmuntrar de kristna att, trots det, försöka möta dem som bröder (Ign. Ef. 10:2). De kämpar även med inre splittring i form av villolärare (Ign. Ef. 9).

Ignatios har troligen haft tillgång till Matteus evangelium eller en snarlik tradition, eftersom han skriver om Marias barnsbörd ihop med stjärnan. Om Matteusevangeliet är skrivet i Syrien senast på 80-talet, som det finns många exegeter som anser, är det inte orimligt att Ignatios hade tillgång till detta.¹⁴⁰ Jag har dock inte kunnat hitta något stöd för att Ignatios hade tillgång till Lukas evangelium vid denna tid.

3.2.2 Centrala personer

Ignatios omnämmande av Jesu födelse nämner Jesus Kristus och jungfru Maria (Ign. Ef. 18:2), samt, i versen efteråt, ”härskaren över denna tidsålder” (Ign. Ef. 19:1). Även om Maria nämns så är det tydligt att Ignatios betonar Jesus som den teologiska centralgestalten. Som motbild står ”härskaren över denna tidsålder”.

3.2.3 Andra detaljer

Ignatios presenterar Marias jungfrulighet (παρθενία Μαρίας) och barnsbörd (ὁ τοκετὸς αὐτῆς) som mysterier ihop med Herrens död (ὁ θάνατος τοῦ κυρίου).

Dold för härskaren över denna tidsålder var Marias jungfrulighet och hennes barnsbörd liksom Herrens död – tre starkt ljudande mysterier som ägde rum i Guds stillhet. (Ign. Ef. 19:1)

Ignatios skriver i ett annat sammanhang i brevet till efesierna om att inget är fördolt för Herren (οὐδὲν λανθάνει τὸν κύριον), inte heller våra hemligheter (Ign. Ef. 15:2–3). Ignatios förefaller driva tesen att den som verkligen har Jesu ord (tagit till sig hans undervisning) också kan höra hans tystnad (hans frälsande gärningar).¹⁴¹ Detta sistnämnda har direkt relation till vad han skriver i 19:1 där tre mysterier skedde i Guds tystnad. Det verkar således

¹⁴⁰ Brown, *The Birth of the Messiah*, 45.

¹⁴¹ Matthew Kuhner, ”Ignatius of Antioch’s Letter to the Ephesians 19.1 and the Hidden Mysteries: A Trajectory of Interpretation from Origen to Thomas Aquinas”, *JTS* 1 (2017): 99.

finnas ett samband mellan Jesu tystnad och Guds tystnad. Guds tystnad kan höras i erfarenheten av hans mysterier och Jesu tystnad hörs i kännedomen av hans gärningar.¹⁴²

Ignatios verkar vilja resonera att ”härskaren över denna tidsålder” (τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου) inte tagit emot Jesu ord, alltså kan denne inte heller höra Guds tystnad. I Johannesevangeliet finns en snarlik benämning ”den här världens härskare” (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου) som två gånger används om djävulen (Joh 12:31; 16:11).

3.2.4 Teologi

Biskop Ignatios refererar till Jesu födelse i en kort passus i sitt brev till efesierna. Redan vid denna tid tycks alltså tron på jungfrufödseln, vilken Ignatios kort berör (Ign. Ef. 19:1), ha spridits och blivit en central del i berättelsen om Jesus och hans födelse som kyrkan byggde vidare på.¹⁴³ Detta antyder att Marias teologiska signifikans hade ökat.

Det verkar inte finnas något i Ignatios formulering här som betyder att han menar att Maria förblev jungfru efter Jesu födelse.¹⁴⁴

Ignatios skildring är mer teologisk än biografisk till karaktären. Han framhåller Kristi födelse och död som delar i ett kosmiskt drama – Guds frälsningsplan (οἰκονομία θεοῦ).¹⁴⁵ Denna teologiska överbyggnad till födelseberättelsen, som tydligt knyter den till frälsningen, är vanlig i det som skulle bli det teologiskt ortodoxa i receptions materialet.

Ty vår Gud Jesus Kristus blev buren av Maria enligt Guds frälsningsplan. [Han är] av Davids ätt men också av helig Ande. Han föddes och döptes för att genom lidandet rena vattnet. (Ign. Ef. 18:2)

Ignatios nämner Jesu tillblivelse av Davids ätt och av helig Ande, enligt Guds plan (Ign. Ef. 18:2). Genom detta framhåller Ignatios Jesu mänsklighet (och judiska ursprung), Jesu gudomlighet och Guds agerade vid hans tillblivelse. Ignatios verkar med dessa ord vilja visa att Jesus blivit till genom den helige Andes verk i Maria, och inte genom någon man.

¹⁴² Kuhner, ”Ignatius of Antioch’s Letter to the Ephesians 19.1 and the Hidden Mysteries”, 100.

¹⁴³ Shoemaker, *Mary in Early Christian Faith and Devotion*, 44.

¹⁴⁴ Vuong, *The Protevangelium of James*, 19.

¹⁴⁵ Kuhner, ”Ignatius of Antioch’s Letter to the Ephesians 19.1 and the Hidden Mysteries”: 95.

Ignatios uttrycker en syn där inkarnationens huvudsakliga värde ligger i att den leder fram till korset och uppståndelsen (Ign. Ef. 19:1), så att de kan betraktas som två poler inom samma gudomliga plan.¹⁴⁶ Paulus använder en liknande formulering i Första Korinthierbrevet 2:7–8 som Ignatios verkar bygga vidare på, att denna tidsålders härskare inte kände (ἔγνωκεν) Guds hemlighetsfulla vishet (Kristus), utan den var fördold (ἀποκεκρυμμένην) för dem.

Ignatios går dock ett steg längre än Paulus och preciserar element som kan uttolkas som Guds hemlighetsfulla vishet: Marias jungfrulighet, hennes barnsbörd och Herrens död (Ign. Ef. 19:1). Detta var fördolt (Ignatios) eller okänt (Paulus) för denna världens härskare, i singular (Ignatios, τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου) eller plural (Paulus, τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου). De tematiska, strukturella och språkliga likheterna talar för att Ignatios här bygger vidare på Paulus brev, om än med en annan tolkning av härskaren/härskarna som mer anknyter till Johannesevangeliets syn (Joh 12:31; 16:11).

I det längsta stycket där Ignatios skildrar Jesu födelse uppehåller han sig vid stjärnan och dess signifikans (19:2):

Hur uppenbarades detta för tidsåldrarna? En stjärna lyste på himlen och fördunklade alla andra stjärnor; dess ljus var obeskrivligt. Detta var något nytt och märkligt. De övriga stjärnorna tillsammans med solen och månen bildade en kör omkring stjärnan, och själv överglänste den alla med sitt sken. Man häpnade; varifrån kom detta som var så nytt och annorlunda? (Ign. Ef. 19:2)

Ignatios framhåller att det sker kosmiska följdverkningar när Jesus föds. En stjärna lyser klarare än alla andra stjärnor (ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας). De andra himlakropparna: stjärnor, solen och månen, bildar en kör omkring stjärnan. Bildspråket förefaller anspela på Josefs dröm (1 Mos 37:9), där bilden fungerar som en slags förutsägelse om Josefs relation till sina bröder. Ignatios tycks vilja lyfta fram Jesus som något mer och större än alla andra människor och något unikt i universum.

På så sätt försvann all svartkonst, och alla onskans bojor löstes. Okunskapen försvann, det gamla väldet gick under då Gud uppenbarade sig i mänsklig gestalt så att vi skulle få ett nytt och evigt liv. Det som Gud hade berett tog sin början, och från och med nu kom allt i rörelse genom att dödens förintelse sattes i verket. (Ign. Ef. 19:3)

¹⁴⁶ Kuhner, "Ignatius of Antioch's Letter to the Ephesians 19.1 and the Hidden Mysteries": 97–98

Ignatios förklarar sedan att det gamla väldet gick under när Gud uppenbarade sig i mänsklig gestalt för att vi skulle få ett nytt och evigt liv.

Ignatios omnämnande av Jesu födelse i Brevet till efesierna fyller ingen central funktion i brevet som helhet, men ingår i en soteriologi där hela Jesu liv är infogat. Marias jungfrulighet och barnsbörd nämns, men hans betoning ligger ändå på Kristus och hans frälsningsverk, vilket på ett teologiskt plan överensstämmer med de kanoniska skrifterna. Ytterst betraktar Ignatios Jesu födelse som den punkt där ”dödens förintelse sattes i verket” (τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν, 19:3).

3.3 JESU FÖDELSE HOS JUSTINUS MARTYREN I DIALOGEN MED TRYFON

Justinus Martyren levde omkring 110–165 e Kr. Han var född i Flavia Neapolis, det bibliska Shekem (dagens Nablus).¹⁴⁷ Justinus har ett latinskklinande namn, liksom hans far Priscus, men han verkar inte ha varit judeutan identifierat sig med den romersk-hedniska värld han levde i.¹⁴⁸

Justinus berättar i Dialogen med Tryfon kapitel 2–8 mycket detaljerat om hur han kom till tro. Han sökte i olika filosofier, men möter vid havet en kristen filosof som ger en god apologetik i kap 3–7. Det har spekulerats kring om Justinus var del i en gemenskap av hednakristna i Jerusalem under perioden efter Bar Kokhbaupproret som intresserade sig både för de judiska skrifterna liksom för nyare kristna skrifter.¹⁴⁹

Justinus verkar stå i spänningsfältet mellan ett judekristet sammanhang och ett hednakristet då Dialogen med Tryfon bär element och teologier med anknytningar till båda sammanhang.

Efter en period i Efesos bosatte sig Justinus i Rom, omkring år 150. Där var han verksam som filosof och lärare. Under denna tid författade han de flesta av sina skrifter (Apologierna och Dialogen med Tryfon). Kännetecknande för Justinus förhållningssätt till födelseskildringarna är att han harmonierar skilda traditioner.

¹⁴⁷ Paul Parvis, ”Justin Martyr”, *ET 2* (Los Angeles: SAGE Publications, 2008): 53.

¹⁴⁸ Parvis, ”Justin Martyr”: 53.

¹⁴⁹ Parvis, ”Justin Martyr”: 55.

Under Marcus Aurelius tid blev Justinus och fem i hans lärjungaskola i Rom arresterade, dömda till döden och halshuggna.¹⁵⁰ Så kom han att få tillnamnet ”Martyren”.

3.3.1. Historisk och retorisk kontext

Det finns flera teorier bakom tillkomsten av Dialogen med Tryfon, daterad 155–165.

Antingen skildrar han:

1) en dialog han haft med juden Tryfon i Efesos, någon gång efter Bar-Kokhbaupproret på 130-talet.¹⁵¹

2) en fiktiv dialog med syftet att bemöta judisk skepsis mot Jesus och den framväxande kyrkan.¹⁵²

Detta är den enda skriften i receptions materialet som särskilt adresserar judar och judisk kritik beträffande Jesu födelse.

I sina skildringar av Jesu födelse verkar Justinus särskilt vara influerad av Matteus evangelium, men tycks även haft tillgång till Lukas, och traditionen som framhåller en grotta som Jesu födelseplats (Tryph. 78:5, även förekommande i Jakobs protoevangelium).

Den starka influensen av Matteus evangelium visar sig i att Justinus återkommande nämner magernas ankomst (kap 77:4) och stjärnan (kap 106:4) – teman som över huvud taget inte förekommer hos Lukas.

3.3.2 Centrala personer

Jesus är centralgestalten när Justinus berättar om Jesu födelse. Särskilt lyfter Justinus fram magernas tillbedjan av Jesusbarnet.

Magerna fungerar som exempel på människor som Jesus kommit för att befria/frälsa (Tryph. 78:9–10, 88:1a).

¹⁵⁰ Parvis, ”Justin Martyr”: 59–60.

¹⁵¹ Halton, Thomas P. ”Introduction to the first edition” i *Dialogue with Trypho*. övers. Thomas B. Falls (Washington DC: The Catholic University of America Press, 2003), xv–xvi.

¹⁵² Shoemaker, *Mary in Early Christian Faith and Devotion*, 45.

Maria ägnas förhållandevis lite intresse, för att vara en skrift i receptions materialet (vilket också kan tala för att Justinus utgår mer ifrån Matteus skildring än Lukas). Justinus verkar inte heller ha fått med sig Protoevangeliets höga syn på Maria, vilket kan indikera att han inte känner till detta (således att omnämmandet av grottan kommer någon annanstans ifrån).

Kung Herodes roll liknar i hög grad den i Matteus födelseskildring. Herodes porträtteras i negativ dager: han kallas nedsättande för Assyriens kung (utifrån sitt ”ogudaktiga och laglösa sinnelag”). Justinus lyfter även fram Herodes ickejudiska härkomst (Tryph. 77:4), vilket kan kan spåda på hans funktion som motbild för Justinus judiska målgrupp.

Vid tiden för hans [Jesu] födelse kom mager från Arabien och tillbad honom, sedan de hade mött Herodes, dåvarande kung i ert land, vilken Ordet kallar Assyriens kung på grund av hans ogudaktiga och laglösa sinnelag. För ni vet detta, att den helige Ande många gånger talar i liknelser och bilder, just som han gjorde till hela folket i Jerusalem. Många gånger sade han till dem: Din far var amorit och din mor hetitiska. (Tryph. 77:4)

3.3.3 Födelseplatsen

Justinus följer Lukas födelseskildring, som börjar i Nasaret (Luk 2:4), i det att han hänvisar till att Josef bodde i Nasaret, även om han kom från Betlehem (Tryph. 78:4). Var Maria bodde framgår inte, men underförstått var det också Nasaret.

Då blev han [Josef] rädd och försköt henne inte, utan när den första folkräkningen i Judeen ägde rum under Quirinius reste han upp från Nasaret, där han bodde, till Betlehem från vilken han var, för att skrivas upp. Hans släkt var nämligen av Juda stam som då bodde i detta område. (Tryph. 78:4a)

Justinus framhåller att Jesus föddes i Betlehem, så som profetiorna angett. Han refererar Matteus 2:1–8, inklusive dess gammaltestamentliga hänvisningar (Mika 5:2; 2 Sam 5:2). En skillnad gentemot Matteus skildring är dock att det hos Justinus inte är överstepräster och de skriftlärderna i Jerusalem (jfr Matt 2:4) som besitter svaret på vem den nyfödde kungen är och var han finns, utan de äldste i Betlehem (Tryph. 78:1).

Justinus verkar harmoniera skilda födelsetraditioner: i det att Josef och Maria inte hade någonstans att bo i Betlehem (jfr Luk 2:7), och att Jesus därför föddes i en grotta (Tryph. 78:5). Notera här Justinus användning av verbet *καταλύσαι* vilket kan vara en anspelning på härberget/gästrummet från Lukas skildring som kallas *κατάλυμα*.

Men när barnet vid den tiden föddes i Betlehem, tog Josef, eftersom han inte hade någonstans att övernatta i den byn, och fann logi i en grotta i närheten av byn. Och då, medan de var där, hade Maria fött Kristus och lagt honom i en krubba, där magerna från Arabien kom och fann honom. (Tryph. 78:5)

Detta verkar vara första förekomsten där det går att föreställa sig att Josef och Maria var inne i Betlehem och letade logi, men inte fann någon (som kan ha varit del i utvecklingen av värdshustolkningen). Vidare är det intressant att Justinus menar att det var i grottan som magerna fann Jesus (Tryph. 78:5). Magerna, som är ett element ur Matteus skildring, harmonieras nu med platsbristen från Lukas skildring och grottraditionen (dock är inte den tematiska eller språkliga likheten så tydlig att jag bedömer att Justinus måste ha haft tillgång just till Jakobs protoevangelium).

Ifall Jesus fortfarande låg i krubban när magerna kom, såsom Justinus skildrar här, antyder det att magerna var snabbt på plats. Oavsett vilken födelseplats man tänker sig så vore det rimligt att tänka sig att Josef och Maria ganska snart efter barnets födelse, så snart läget börjat stabilisera sig (och det eventuella förlossningsföljet återvänder hem) flyttar någonstans där de kan bo för en lite längre tid.

Justinus associerar vidare till grottans symboliska betydelse i sin samtid och nämner Mithraskulten, som särskilt var knuten till underjordiska utrymmen. Mithras själv sades vara född ur en klippa.¹⁵³ Det är intressant att Justinus lyfter fram denna sak om hans primära målgrupp är judar.

Det som Jesaja hade förutsagt om symbolen som syftar på grottan har jag tidigare berättat för er, som sagt, men för dem som har kommit med oss idag ska jag återigen påminna om stycket. Och jag återberättade det stycke som jag tidigare hade skrivit från Jesaja, sägande att de som genom dessa ord traderar Mithrasmysterierna, när de på en plats som av dem kallas en grotta initieras av dem, är påverkade av djävulen att säga (så). (Tryph. 78:6)

Justinus är uppenbarligen bekant med Mithraskulten och det var troligen välkänt i hednakristna kretsar, utifrån grekisk mytologi, att flera grekiska gudar och hjältar var födda eller uppvuxna i grottor (Perseus, Zeus och Hermes).¹⁵⁴ Mot denna mytologiska bakgrund är

¹⁵³ Vanden Eykel, *But Their Faces Were All Looking Up*, 150–152.

¹⁵⁴ Vanden Eykel, *But Their Faces Were All Looking Up*, 153.

det rimligt att anta att grottor kunde uppfattas som lämpliga födelseplatser för gudar bland människor med primärt utomjudisk världsuppfattning.

Även om Justinus betraktar födelseplatsen som en grotta så refererar han senare till att Jesus föddes ἐν Βηθλεέμ ”i Betlehem” (Tryph. 102:2) – inte ”i Betlehemsområdet” (Prot. 18:1–2). Det är ovisst om detta är ett att betrakta som en miss i redigeringen eller om Justinus menar att Jesus föddes i en grotta som ungefärligen ligger i Betlehem. Justinus omnämning av födelsegrottan är den tidigaste referensen till grottraditionen – ungefär samtida med Jakobs protoevangelium.¹⁵⁵

3.3.4 Jesu födelse

Justinus skildrar förhistorien till Jesu födelse ur Josefs perspektiv, i likhet med Matteus (jfr Matt 1:18–20), och lägger särskild vikt vid att betona att barnet hade kommit till genom den helige Andes ingripande, och inte genom samlag med någon man (Tryph. 78:3).

Justinus följer inte Matteus vidare i att Josef skulle låta kalla barnet Jesus eller inte inleda något sexuellt samliv med Maria förrän efter barnets födelse (jfr Matt 1:25). Det sista hade rimligen kunnat infogas i Justinus skildring ifall han hade velat betona att Maria fortfarande var jungfru när Jesus föddes (och möjligen även efteråt).

Men när barnet vid den tiden föddes i Betlehem, tog Josef, eftersom han inte hade någonstans att övernatta i den byn, och fann logi i en grotta i närheten av byn. Och då, medan de var där, hade Maria fött Kristus och lagt honom i en krubba, där magerna från Arabien kom och fann honom. (Tryph. 78:5)

Jesu födelse skildras mycket kort och Justinus gör ingen stor sak av den, i likhet med Matteus och Lukas födelseskildringar. Inte heller lyfter Justinus fram något som skulle peka mot att den var särskilt mystik eller att Maria ur ett biologiskt perspektiv bevarades som jungfru (Tryph. 78:5).

3.3.5 Andra detaljer

Justinus nämner en folkräkning under Quirinius, samt att Josef och Maria bodde i Nasaret (Tryph. 78:4), detaljer ur Lukas evangelium.

¹⁵⁵ Vanden Eykel, *But Their Faces Were All Looking Up*, 137.

Justinus berör större delen av innehållet i födelseskildringarna hos Matteus och Lukas men oproportionerligt stor del av ställena berör magernas tillbedjan av Jesusbarnet.

Justinus ger en detalj som inte tidigare förekommit: han menar att magerna kom från Arabien, närmare bestämt från Damaskus (Tryph. 78:9). Grunden till detta för mig oklar men kan hänga ihop med en profetia från Jesaja: ”innan pojken kan säga pappa och mamma” (Jes 8:4), om Damaskus och Nordrikets snara fall under Assyrien under 700-talet f Kr.

Detta att Jesaja säger: Han ska ta Damaskus kraft och byte från Samaria, det betecknade att makten hos den onde demonen som bor i Damaskus skulle bli besegrad, genom Kristus i och med att han föddes. Detta visas ha skett. För magerna, som var fångna till att göra alla onda gärningar som bedrevs av denna demon, visade när de kom och tillbad Kristus att de tagit avstånd från denna kraft som hade tillfångatagit dem, en kraft som Ordet i ett mysterium betecknar för oss att den bor i Damaskus. (Tryph. 78:9)

Rent historiskt hade Guds folk haft många konflikter med folket i Damaskus, vilket troligen ligger till grund för synen på dem. Närmare Justinus tid berör Uppenbarelseboken ett liknande tema med okontrollerbara onda krafter i öster (Upp 9:13–21). Damaskus låg vid Justinus tid strax utanför eller precis vid gränsen för det romerska riket (beroende på exakt vid vilken tidpunkt och vilken karta som anlitas).

Och denna kraft, som var syndig och orättfärdig, kallar han i liknelsen med rätta Samaria. För Damaskus tillhörde och tillhör Arabiens land, även om det nu förs till det som kallas Syro-Fenicien. (Tryph. 78:10a)

Justinus gör här i 78:9–10 en slags själavårdande tolkning av magernas besök och deras tillbedjan av Jesusbarnet som ett tecken på befrielse från fångenskap under demoner (Tryph. 78:9). Men befrielsen hade redan börjat vid Jesu födelse (Tryph. 78:9), vilket bevisas av att de alls kunde och ville komma. Här gör Justinus alltså en frälsningsteologisk poäng av magernas närvaro vid Jesu födelse.

Och hos oss finns att se både kvinnor och män som har nådegåvor från Guds Ande. Så det var inte för att han [Jesus] var i behov av krafter som det profeterades att dessa krafter som var uppräknade av Jesaja skulle komma över honom, utan för att de inte skulle finnas där på andra sidan. Och detta ska vara ett vittnesbörd för er: det jag sade till er hade hänt genom magerna från Arabien, som kom när barnet föddes och tillbad honom. (Tryph. 88:1a)

Justinus antyder att magerna kom så fort barnet var fött (Tryph. 88:1) och hyllade honom. Detta tidiga besök motsvarar närmast herdarnas besök i Lukas skildring, vilket också verkar ha ägt rum mycket kort efter födelsen (Luk 2:15–16).

Justinus gör sig själv och sina avsikter synliga när han förklarar för sina läsare att det han skriver om magerna är avsett att vara ett ”vittnesbörd” för dem (Tryph. 88:1). Även här framgår att han har ett slags själavårdande förhållningssätt till magerna och vad deras närvaro i samband med Jesu födelse kunde betyda för människor i hans samtid.

Justinus följer Matteus skildring: att magerna tog en annan väg hem för att undvika Herodes medan Josef, Maria och barnet begav sig till Egypten (Tryph. 78:7). Det är svårt att bedöma om Justinus med detta vill ansluta till befrielsen från uttåget (jfr Hos 11:1; Matt 2:15) eller om omnämmandet av flykten endast följt med som en del av Matteus narrativ. Justinus använder flera absoluta genitiver för att skildra parallella skeenden, vilket gör versen otymplig att översätta till svenska.

Detta med ”Mitt hopp från min moders bröst”: när han var född i Betlehem, såsom jag förut sagt, beslutade kung Herodes att döda honom, efter att ha fått reda på det som syftade på honom av magerna från Arabien. Men enligt Guds befallning tog Josef honom tillsammans med Maria och reste iväg till Egypten. Det var nämligen efter det att han förkunnat ordet som kom från honom och blivit man, som Fadern hade bestämt att den han fött skulle bli dödad. (Tryph. 102:2)

Justinus träder själv fram i sin skildring av Jesu födelse när han refererar vad som hände i Matt 2:13–18. Skildringen framstår som ett fritt återberättande i det att ordningen han nämner inte stämmer överens med hur det är skildrat hos Matteus. Justinus knyter mot slutet sin skildring av Jesu födelse in i Guds stora frälsningsplan: att det överordnade syftet, efter Faderns vilja, var att den han fött (Jesus) så småningom skulle bli dödad. Dock inte genom Herodes, utan genom Fadern (Tryph. 102:2). En soteriologisk betoning.

Och att han själv skulle gå upp som en stjärna genom Abrahams släkt, antydde Moses sägande så: En stjärna ska gå upp ur Jakob och en härskare ur Israel. Och en annan skrift säger: Se en man, gryning är hans namn. Så när en stjärna också gick upp på himlen vid samma tid som han föddes, såsom det är skrivet i hans apostlars minnesskrifter, kom magerna från Arabien, vissa om detta, och tillbad honom. (Tryph. 106:4)

I det sista stycket med anknytning till Jesu födelse nämner Justinus profetian om stjärnan som stiger fram ur Jakob (4 Mos 24:17), en tydligt judisk anknytning. Benämningen ”gryningens

son” är hämtad ur texten som ofta används om satans fall (Jes 14:12), vilket kan tyckas vara en underlig text att tillämpa på Jesus.

Justinus framhåller att stjärnan blev synlig på himlen i samband med att Jesus föddes, och genom detta kunde magerna från Arabien komma att tillbe honom. (Tryph. 106:4)

3.3.6 Teologi

Justinus lägger väldigt stor vikt vid magernas besök hos Jesusbarnet och deras tillbedjan av honom (ett motiv som han verkar tillmäta stort självårdsmässigt och även teologiskt värde), medan Justinus inte alls berör änglarnas besök hos herdarna. Detta är värt att notera i relation till Lukasevangeliet (som det ju i övrigt finns anknytningspunkter till).

Marias teologiska roll är inte betonad. Det finns dock en soteriologisk grundton som både verkar ha kristologiska öppningar i judisk riktning (anknyter till gammaltestamentliga profetior för att beskriva Jesus som Messias) så väl som i hednisk riktning (grottan, magerna), även om Justinus i hög grad uppehåller sig vid födelseskildringarnas detaljer (jfr Tryph. 102:2).

I Dialogen med Tryfon som helhet är inte Justinus anknytningar till skildringarna av Jesu födelse av central funktion men han verkar mån om att berätta grundstoryn om Jesu födelse, med vissa egna betoningar och tillämpningar.

3.4 JESU FÖDELSE HOS KLEMENS AV ALEXANDRIA

Klemens föddes i Aten (enligt Epiphanius Scholasticus) omkring år 150, och var sedermera verksam i Alexandria i Egypten fram till sin död omkring år 215. Han var en högutbildad man, insatt i vetenskap och grekisk filosofi (kopplingar till antik medicinsk vetenskap framgår i nedan analyserade texter¹⁵⁶), och han skrev på förhållandevis hög stilnivå.

Utifrån att Klemens var verksam i Alexandria är det inte underligt att stilen också är alexandrinsk, med en i hög grad allegorisk bibeltolkning (utmärkande för denna region).

¹⁵⁶ Dawn LaValle, "Divine Breastfeeding: Milk, Blood, and Pneuma in Clement of Alexandria's Paedagogus" sidorna 322–336 i *Journal of Late Antiquity* 8.2 (2015): 322–323.

Klemens kan ha varit en röst i sin samtid som tilltalade bildade hedningar. Klemens skrifter är daterade till de sista åren på 190-talet och omkring år 200.

3.4.1 Jesu födelse i *Stromata*

3.4.1.1 *Historisk och retorisk kontext*

Stromata kan översättas ”Diverse”, ett slags blandverk i åtta böcker vilka dateras precis omkring år 200. I *Stromata* vänder sig Klemens till mer avancerade kristna med undervisning av mer filosofisk-kristen karaktär.¹⁵⁷

I *Stromata* I 21.145:1–2 är Klemens mitt uppe i sin redogörelse över den judisk-kristna och grekiska historien och gör ett nedslag för att datera Jesu födelse (notera att han här endast daterar utifrån romerska kejsare). Klemens lägger här i kapitel 21 stor vikt vid att befästa händelser i tid och rum, vid olika regenters regeringstid, enligt rådande antik dateringspraxis.

(1) Vår Herre föddes det tjuugoåttonde året, när (2) man först befallde att en folkräkning skulle ske under Augustus. Att detta är sant, [visas av att] så är skrivet i evangeliet enligt Lukas: I det femtonde året under kejsar Tiberius kom Herrens ord till Johannes, Sakarias son. (*Strom.* 1.21.145:1–2)

Klemens notis ger inte så mycket ytterligare material kring receptionen av skildringarna av Kristi födelse annat än att visa att han betraktar den som historisk. Min analys utgår därför från en annan perikop hos Klemens som behandlar jungfrufödseln och anspelar på Salomes undersökning av Maria i Jakobs protoevangelium (Prot. 20).

16.93 (7) Men för de flesta än idag tycks Maria framstå som nyförlöst efter barnets födelse, men hon var inte nyförlöst, för efter att hon hade fött blev hon undersökt, säger några, och befunnen vara jungfru. 16.94 (1) Sådana är Herrens Skrifter för oss, de föder fram sanningen och förblir jungfruliga med gömmandet av sanningens mysterier. (2) Hon har fött och inte fött, säger Skriften, som att hon blivit havande av sig själv (3) och inte genom parning. Därför har Skrifterna blivit pregnanta för dem som har insikt (=gnostikerna). Men heretikerna har inte förstått, de har liksom inte blivit befruktade utan blir bortvisade. (*Strom.* VII 16.93:7–16.94:3)

¹⁵⁷ LaValle, ”Divine Breastfeeding,” 324.

3.4.1.2 Centrala personer

I ekot från Matteus och Lukas födelseskildringar i *Stromata* VII är Maria centralgestalten utifrån vilken Klemens bygger teologi.

3.4.1.3 Jesu födelse

Klemens nämner att de flesta i hans tid ansåg att Maria var i ett nyförlöst tillstånd efter Jesu födelse – vilket alltså antyder att hon inte blivit bevarad som jungfru. λεχώ har betydelsen nyförlöst, att vara i barnsäng, i ett medtaget tillstånd efter förlossning.¹⁵⁸

Klemens framhåller här att han inte delar synen att Maria var såsom nyförlöst, utan ställer sig här med dem som har insikt (gnostikerna). Klemens följer traditionen från Protoevangeliet när han säger att hon efter födelsen blev undersökt och befunnen vara jungfru (Prot. 20:1–2).

Klemens tycks alltså vilja framhålla att det inte fanns några fysiska spår av graviditeten eller barnets födelse. Detta överensstämmer väl med det biologiskt orienterade förhållningssätt med vilket Lillis tolkar jungfruundersökningen i Protoevangeliet 20.¹⁵⁹ Detta är ett tidigt exempel (från omkring år 200) på att Protoevangeliets tradition plockas upp av andra skrifter.

3.4.1.4 Teologi

Det blir tydligt att Klemens betraktar Maria som jungfru även efter Jesu födelse. Hur han tänker sig att Jesu födelse gick till framgår inte, eller vad som hände med Marias jungfrudom under resten av hennes äktenskap.

I *Stromata* ligger fokus för anknytningarna till Jesu födelse inte vid Jesus själv. I *Stromata* I 21.145:1–2 bekräftar Klemens att han betraktar Jesu födelse som historisk.

I dessa två passager i *Stromata* görs inga klara kristologiska eller kristologiska ställningstaganden, men det finns en antydning om att gnostikerna är de som fått insikt (och därför har en särskild relation till Gud och frälsningen).

I *Stromata* VII 16.93:7–16.94:1 berör Klemens jungfrufödseln (*virgin birth*) som ett exempel i en teologisk jämförelse mellan gnostiker och heretiker. Funktionen av Klemens anspelningar på Jesu födelse i *Stromata* VII kan alltså anses vara att exemplifiera ett sammanhang där det i hans samtid fanns olika teologiska ståndpunkter.

¹⁵⁸ ”λεχώ” *LSJ*, 2007.

¹⁵⁹ Lillis, ”Paradox in Partu”: 17.

3.4.2 Jesu födelse i *Excerpta ex Theodoto*

3.4.2.1 Historisk och retorisk kontext

Excerpta ex Theodoto ”Utdrag från Theodotos” avviker en del i språk och teologi från Klemens övriga skrifter och är inte med säkerhet författad av honom.¹⁶⁰ Denna diskussion är dock av utrymmesskäl inte möjlig för mig att skildra här. Därför väljer jag att kalla författaren Klemens av Alexandria, om än med tveksamhet. Klemens definierar sin egen (gnostiska) teologi i kritik mot Theodotos (centralgestalt inom den Valentinianska gnostiska rörelsen).¹⁶¹ Skriften är bevarad i Nag Hammadi i Egypten ihop med många andra gnostiskt orienterade skrifter.

Klemens skriver här i enklare alexandrinsk stil, präglad av allegorisk bibeltolkning. Han beskriver Jesu födelse som ett nedstigande till jorden, vilket är unikt i det tidiga receptions materialet. I detta ligger en klar betoning av Kristi preexistens (Ex. Theo. 7). Klemens anspelningar på Matteus och Lukas skildringar av Jesu födelse är i formen av abstrakt teologi, så han berör exempelvis inte födelseplatsen.

Klemens verkar i *Excerpta ex Theodoto* försöka formulera sin kristna tro på ett sätt som kunde tilltala en utbildad hednisk åhörare.

3.4.2.2 Centrala personer

Skildringen av Jesu födelse i *Excerpta ex Theodoto* har ett tydligt fokus på Kristus.

3.4.2.3 Jesu födelse

Klemens beskriver i denna skrift Jesu födelse som ett nedstigande, som sedan fick olika teologiska konsekvenser.

Frälsaren sågs nedstigande ”av änglarna”: därför förkunnade de också evangeliet om honom. (Ex. Theo. 18:1)

Klemens anspelar på en vers ur Första Timoteusbrevet som tar sin utgångspunkt i att Kristus uppenbarades i köttet men som också talar om konsekvenserna av att han blev bevisad som

¹⁶⁰ Bogdan Bucur, ”The Place of the Hypotyposes in the Clementine Corpus: An Apology for ‘The Other Clement of Alexandria’” *JECS* 3 (2009): 313–315.

¹⁶¹ Robert G T Edwards, ”Clement of Alexandria’s Anti-Valentinian Interpretation of Gen 1:26–27”, *ZFAC* 3 (2014): 365.

rättfärdig av Anden: i det att han blev erkänd, förkunnad, trodd och upptagen i härligheten (1 Tim 3:16).

Klemens fortsätter att tala om detta nedstigande som bringade fred från himlen till dem på jorden: en direkt anspelning på och ett eko av Lukas födelseskildring (Luk 2:14).

Därför steg Herren ner och skapade fred, en fred från himlen för dem på jorden, såsom aposteln säger: ”Fred på jorden och ära i höjden.” (Ex. Theo. 74:1–2a)

Detta kan jämföras med vad ängeln i Lukas skildring säger till herdarna: ”Ära i höjden åt Gud och på jorden fred åt välbehagets människor/människor som tar emot Guds välbehag” (Luk 2:14). Vid jämförelse framgår att Klemens förkortar och förenklar Lukas svåra formulering, så att han slipper hantera frågan om subjektiv eller objektiv genitiv hos εὐδοκίας. Han får ändå fram huvudbudskapet om ära i höjden och fred på jorden, även om fredens relation till människorna blir oklar.

3.4.2.4 Andra detaljer

Klemens kopplar Herrens nedstigande till en särskild främmande stjärna (ξένοσ ἀστήρ), vilket mest troligt är ett element ur Matteus skildring (Matt 2:2). Klemens framhåller stjärnan som ett led i en kosmisk-teologisk manifestation av Jesu ankomst och därigenom hans nya frälsningsväg, inte i första hand som vägledning för mager att hitta till Jesus.

Därför steg det upp en främmande och ny stjärna, som upplöste den gamla stjärneordningen, som lyste med ett nytt ickejordiskt sken, som gick fram på nya och frälsande vägar, likt Herren själv, människornas vägledare, som kom ner till jorden för att överföra dem som kommit till tro på Kristus från ödet in i sin försyn. (Ex. Theo. 74:2b)

Men Klemens går också ett steg längre och antyder, på allegoriskt vis, att Kristus själv bildligen var en slags lysande stjärna, som vid sin födelse kom ner till jorden för att vägleda människorna till frälsningens väg. Formuleringen ”från ödet in i sin försyn” (ἀπὸ τῆς Εἰμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου Πρόνοιαν) visar tydligt att Klemens försöker formulera frälsningen på ett sätt som var begripligt och kunde tilltala en hednisk åhörarskara.

75 (1) Men man säger att de förutsagda uppfyllelserna visar att ödet är för de andra. (2) Ett tydligt bevis är också betraktandet av beräkningarna. Exempelvis magerna, som inte bara såg Herrens stjärna utan också förstod det som var sant, att en konung var född, och vems kung, att det var de frommas. På den tiden var endast judarna (3) kända för fromhet. 76 (1) Därför kom också Frälsaren, när han steg ner till de fromma, först till dessa som då hade rykte om sig för fromhet. Liksom Frälsarens födelse förde ut oss från ursprung och

öde, så tog hans dop ut oss från elden och hans lidande från lidande, (2) för att vi i allt ska följa honom. (Ex. Theo. 75:1–76:2)

Klemens framhåller Kristi födelse som frälsningens begynnelse, en soteriologisk grundsyn (Ex. Theo. 74:2b). Han fortsätter i denna anda och anknyter till ödet än mer, men går vidare till magernas besök. Dessa var ju också hedningar i relation till Kristus, dessutom utbildade sådana.

Klemens fortsätter sin skildring av Jesu födelse ur ett hedniskt perspektiv. Han betonar en nivå av ”vetenskaplighet” bakom magernas besök hos Jesus när han nämner deras beaktande av beräkningar (μαθημάτων θεωρίαν, Ex. Theo. 75:2). Klemens framhåller att Jesus kom till det judiska folket på grund av deras fromhet, vilket inte överensstämmer med den bild som Nya testamentet skildrar. Vidare framhåller Klemens att Jesus skulle vara Βασιλεύς, ὅτι θεοσεβῶν ”de frommas” kung (Ex. Theo. 75:2) – en intressant olikhet mot betoningen på Kristus som ”judarnas kung” i Matteus och Lukas födelseskildringar (Matt 27:11; Luk 23:37), men som fungerade inkluderande gentemot hans hedniska åhörarskara.

3.4.2.5 Teologi

Teologin i *Excerpta ex Theodoto* är unik i receptions materialet. Klemens beskriver Jesu ”födelse” konsekvent som ett nedstigande. Med detta verkar Klemens avse att den preexisterande Kristus mötte den jordiske Jesus vid konceptionen i Maria (Ex. Theo. 59) – en form av gnostisk teologi. Det finns ingen betoning av Maria eller någon teologisk betoning knuten till henne, vilket kan ses som en konsekvens av en teologi som vill undvika kroppslighet.

Jesu nedstigande fick olika teologiska konsekvenser: änglarna förkunnade hans ankomst (Ex. Theo. 18:1), ankomsten skapade fred (Ex. Theo. 74:1–2a). Han kom för att föra dem som trodde på honom in i Guds försyn (Ex. Theo. 74:2b) samt föra ”oss” ut från ursprung och öde (Ex. Theo. 76:1). Det sistnämnda en hednisk-gnostisk syn på frälsningen.

Anspelningarna på Jesu födelse i *Excerpta ex Theodoto* har en avvikande (gnostisk) och födelsenegativ teologi men inom ramen av den ändå ett kristologiskt och soteriologiskt fokus.

3.4.3 Jesu födelse i *Paedagogus*

3.4.3.1 *Historisk och retorisk kontext*

I sin skrift *Paedagogus*, "Läraren", vänder sig Klemens av Alexandria till nykristna hedningar för att lära dem leva som kristna.¹⁶² Klemens reagerar mot motståndare som betonar en uppdelning mellan "vanliga" kristna och kristna som kommit långt i vishet: med andra ord sådana som dricker mjölk och sådana som kan äta fast föda (utifrån Paulus ord 1 Kor 3:1–3). Klemens framhåller istället dopet som det avgörande.

I min sökning på paralleller till Matteus och Lukas födelseskildringar har jag funnit en passage i *Paedagogus* med direkt relevans för denna undersökning (Paed. 1.6.42:1–1.6.43:1). Sambanden mellan *Paedagogus* och evangeliernas födelseskildringar är dock på nivån av ekon eller tematiska anspelningar, som Klemens sedan använder som språngbrädor för vidare teologiskt byggande. Detta gör det svårt att jämföra anspelningarna på skildringarna av Jesu födelse ur *Paedagogus* med andra skrifter i undersökningen.

I *Paedagogus* I 6.42:1–43:1 är Klemens inne i en teologisk utläggning om hur Fadern genom Ordet/λόγος ger näring åt dem som tillhör honom, där Kristus betraktas som den livgivande mjölken från Fadern.

Klemens nämner i allegoriska termer Kristi födelse och jungfru Maria och bygger upp en teologi och en kyrkosyn på händelser med koppling till Kristi födelse. För den vidare teologiska utvecklingen är det Klemens skriver här mycket signifikant.

3.4.3.2 *Centrala personer*

I *Paedagogus* anspelningar på evangeliernas skildringar av Jesu födelse är jungfru Maria centralperson (även kallad kyrkan) tillsammans med Gud Fader och Ordet (Jesus Kristus). I Klemens utläggning förekommer dock även kristna under olika benämningar varav vilka "barn" är särskilt framstående.

3.4.3.3 *Teologi*

O mystiska under! En är den som är Fader för alla, en är också den som är Ordet för alla. Och den helige Ande är en och densamme överallt, och en blir ensam jungfrumoder. För mig är det kärt att kalla henne Kyrka. Denna moder hade ensam inte mjölk, för ensam

¹⁶² LaValle, "Divine Breastfeeding": 324.

hade hon inte blivit hustru. Men hon är samtidigt jungfru och moder, oblandat ren såsom en jungfru, kärleksfull såsom en moder, och kallande sina barn till sig ger hon dem helig mjölk, det spädbarnslika Ordet. (Paed. 1.6.42:1)

Klemens går längre i utvecklingen av sin teologi och beskriver jungfru Maria ur ett teologiskt perspektiv som en personifikation av kyrkan (som samtidigt jungfru och moder) redan omkring år 200 (Paed. 1.6.42:1), en teologi som sedan skulle bli mer allmänt vedertagen.

1.6.42 (2) Därför hade hon inte mjölk, för mjölken var detta barn, vackert och skönt, Kristi kropp. (3) Hon ger med Ordet näring åt de unga, dem som Herren själv har fött med köttslig födslovånda, dem som Herren har lindat med dyrbart blod.

O, heliga födslar! O, heliga lindor! Ordet är allt för barnet, såväl far och mor som pedagog och amma. Ät mitt kött, säger han, och drick mitt blod. Denna hemvana föda skänker Herren, och han räcker fram kött och 1.6.43 (1) häller upp blod. Och inget fattas för barnens växt. (Paed. 1.6.42:2–43:1)

Maria i likhet med kyrkan räcker fram mjölk till sina barn (de kristna) i form av det spädbarnslika Ordet (τὴν νεολαίαν [...] τῷ λόγῳ, Paed. 1.6.42:1b). Genom Ordet ger Maria/kyrkan näring åt de kristna.

Maria, i egenskap av kyrkan, behöver inte ha mjölk att ge till sina barn, utan hon kan istället ge sin Son – Ordet. Och att han verkligen är mat och näring visar Klemens genom att anspela Jesu ord från den sista måltiden med lärjungarna (jfr Joh 6:53), omformulerade med nästan liturgisk direkthet: ”Ät mitt kött och drick mitt blod” (φάγεσθέ μου, φησί, τὴν σάρκα καὶ πίεσθέ μου τὸ αἷμα, Paed. 1.6.42:3).

Det finns även soteriologiska och kristologiska element i dessa korta verser: Klemens nämner att Herren själv har fött (de kristna) med köttslig födslovånda, vilket verkar vara en anspelning på korsens lidande. Vidare beskriver han dem som lindade med dyrbart blod (Paed. 1.6.42:3), vilket verkar vara ett eko av att Maria lindade Jesus (Luk 2:7).

Klemens visar här i *Paedagogus* hur teman ur evangeliernas skildringar av Jesu födelse på ett teologiskt plan kopplas till kyrkan och hennes fortgående liv (i form av en tidig ecklesiologi): prästen håller fram nattvarden såsom Maria håller fram Jesusbarnet. Denna ecklesiologiska utläggning av födelseskildringarna är unik och jag bedömer den av viss relevans i det teologiska bygget i *Paedagogus* som helhet.

4. TEMATISK ANALYS

Denna analys bygger på jämförelser av materialet från underfrågorna 1–6. Maria och Jesus lyfts emellertid ut från avsnittet om centrala personer och har här fått varsin egen rubrik (4.2 *Jungfru Marias roll och funktion* och 4.5 *Jesu roll och funktion*). Övriga personer ligger under kategorin 4.6 *Andra detaljer och deras funktion*.

4.1 FÖDELSESKILDNINGARNAS KONTEXT OCH FUNKTION

Jag har analyserat skildringarna av Jesu födelse från Nya testamentet samt receptionen i olika fornkyrkliga skrifter.

I de äldsta skrifterna i Nya testamentet finns bara ett enda vagt omnämnande av Jesu födelse i det att han var född av kvinna (Gal 4:4). I denna kyrkans äldsta tid (omkring år 50) var förväntan på Jesu snara återkomst stark och man verkar ha fokuserat på Jesu verk, främst utifrån hans död och uppståndelse. Under kyrkans allra första tid verkar alltså inte Jesu födelse ha uppfattats som särskilt relevant.

Det tidigaste evangeliet, Markusevangeliet, förmodligen nedtecknat någon gång mellan år 60 och år 70 fokuserar också på Jesu verk. Markeusevangeliet skildrar inte Jesu födelse alls och nämner således ingen jungfrufödelse, utan inleder med Johannes döparen och Jesu dop. Markus känner dock till att Jesus var ”Marias son” (Mark 6:3).

Jesu auktoritet och legitimitet hängde ihop med hans identitet som Guds son och därigenom hans tillblivelse (Rom 1:3–4). Därigenom blev synen på Maria och den eventuella jungfrufödelsen viktiga för den unga kyrkan.

När den första generationen av ledare i urkyrkan började dö ut, under 60-talet, ökade behovet att bevara mer biografiskt material om Jesus.¹⁶³ Man verkar ha insett att Jesu återkomst kanske skulle dröja en tid till.

Matteus och Lukas födelseskildringar dateras till ungefär samma tid (mellan år 60–90), även om många antar att Matteus är något tidigare än Lukas. Utifrån sina släkttavlor och födelseskildringar gör dessa anspråk på att vara mer biografiska skildringar än Markusevangeliet. Maria nämns och det förklaras att Jesus blev till genom den helige Andes ingripande och inte genom Josef (Matt 1:25). Matteus födelseskildring är alltså troligen den

¹⁶³ Kelly, *The Origins of Christmas*, 2.

äldsta bevarade skildringen av jungfrufödelsen.¹⁶⁴ Lukasevangeliet inleds med både en dramatisk bebådelseberättelse och en mer omfattande födelseberättelse än tidigare, vilket understryker Marias jungfrudom när hon blev havande med Jesus.¹⁶⁵ Båda dessa födelseskildringar lyfter fram Jesus som en i hög grad ”judisk” Messias.

I Johannesevangeliet, troligen författat något decennium efter Matteus (omkring år 90–100), saknar en konkret skildring av Jesu födelse, vilket skulle kunna hänga samman med att Matteus och Lukas födelseskildringar vid denna tid troligen hade börjat spridas och väcka reaktioner. Johannes verkar bemöta dessa reaktioner på ett nydanande sätt och kan på så vis betraktas som den första receptionen. Johannesprologen, som inleder evangeliet, kulminerar i en teologisk beskrivning av Jesus som det preexistenta gudomliga λόγος som blev kött (Joh 1:14), en indirekt kritik mot doketiska och gnostiska strömningar som menade annorlunda. I och med Johannesprologens språkbruk och mindre judiskt orienterade teologi ges Jesu födelse tydligare öppningar mot den grekisk-romerska världen.

Det fanns en aktiv diskussion under 100-talet kring Jesu tillblivelse och identitet som visar sig så väl i receptionsmaterialet som i mer kristendomskritiska skrifter och traditioner som receptionsmaterialet bemöter (exempelvis gnostiska strömningar, filosofen Celsus och den judiska *Toledot Yeshu*-traditionen).¹⁶⁶

Celsus, en förespråkare för grekisk-romersk polyteistisk religion, skrev under 170-talet den kristendomskritiska skriften ”Sann lära” (*Λόγος ἀληθείας*) och hävdade att Jesus kommit till genom att Maria haft en relation med en romersk soldat. Celsus ord är endast bevarade i fragment hos kyrkofadern Origenes i skriften *Mot Celsus*, där denne bemöter Celsus kritikpunkter och citerar honom:

Men låt oss gå tillbaka till den personschildring som är av juden, i vilken Jesu mor är upptecknad såsom bortvisad av den snickare som trolovat henne till sig, tillrättavisad för äktenskapsbrott och gjord gravid av en viss soldat vid namn Panthera. (Cels. 1:32)

Det finns även tidiga judiska traditioner, från 100-talet, fragmentariskt bevarade hos olika kyrkofäder samt i *Talmud* vilka senare utvecklades till *Toledot Yeshu*-traditionerna ”Berättelsen om Jesus”. Dessa ger en alternativ satirisk bakgrundshistoria för Jesus ur ett

¹⁶⁴ Shoemaker, *Mary in Early Christian Faith and Devotion*, 32.

¹⁶⁵ Shoemaker, *Mary in Early Christian Faith and Devotion*, 35.

¹⁶⁶ Laato, ”Celsus, Toledot Yeshu and Early Traces of Apology for the Virgin Birth of Jesus”: 61–62.

judiskt kristendomskritiskt perspektiv och menar (i likhet med Celsus) att Jesus var ett oäkta barn till Miriam och en romersk soldat vid namn Panthera/Pandera.¹⁶⁷

Den tidiga receptionen av skildringarna av Jesu födelse verkar blottlägga kyrkans kamp med yttre kritik så väl som med sina rötter i det judiska sammanhanget. Jag har funnit flera exempel på att judiska element ur födelseskildringarna tonats ned eller helt försvunnit i receptionen, vilket verkar vara konsekvenser av anpassning till en mer hednakristen kontext. Att jag finner en sådan tendens är emellertid inte konstigt utifrån min metodologiska ansats där jag läser material som författats och bevarats på grekiska: det är ju de hednakristnas skrifter jag läser. I receptionsmaterialet finns endast en skrift med mer öppningar mot judekristna: Dialogen med Tryfon, vars teologi också påminner mest om evangeliernas.

Förhållningssättet att anpassa kristen teologi till åhörarna var dock inget nytt i receptionen av födelseskildringarna, utan så hade även Paulus resonerat:

För att vinna judar har jag för dem varit som en jude. För att vinna dem som står under lagen har jag för dem varit som en som står under lagen, fast jag själv inte står under lagen. (21) För att vinna dem som är utan lag har jag för dem varit som en som är utan lag, fast jag inte är utan Guds lag, jag har ju Kristi lag. (1 Kor 9:20–21)

Brottningen med Jesusberättelsens judiska bakgrund blir synlig exempelvis hos Klemens när han framhåller att Jesus kom till det judiska folket på grund av deras fromhet (vilket inte överensstämmer med Nya testamentets skildringar). Klemens verkar använda judarnas ”fromhet” som en språngbräda för att kunna göra en mer inklusiv ansats för sina hednakristna åhörare: att Jesus skulle vara ”de frommas” kung (βασιλεύς [...] θεοσεβῶν, Ex. Theo. 75:2) – en intressant olikhet mot Kristus som ”judarnas kung” i evangelierna (jfr t ex Matt 27:11; Luk 23:37).

Utmärkande för den tidiga receptionen av skildringarna av Jesu födelse som författats och bevarats på grekiska är deras frälsningsteologiska perspektiv på födelsen. Kanske är det en viktig anledning till att de erkändes som kyrkofäder? En soteriologisk grundsyn framgår i alla mina djupstuderade texter utom Jakobs protoevangelium. De soteriologiska perspektiven ser dock olika ut beroende på om de i första hand vänder sig till judiskristna eller hednakristna.

¹⁶⁷ Michael Meerson och Peter Schäfer (red.), ”Toledot Yeshu as a Tool of Polemic” sidorna 3–18 i *Toledot Yeshu: The life story of Jesus I*, TSAJ 159 (Mohr Siebeck, Tübingen, 2014), 5–7. Jfr även Laato, ”Celsus, Toledot Yeshu and Early Traces of Apology for the Virgin Birth of Jesus”: 77.

Matteus och Lukas presenterar Jesus som Messias och den utlovade herdekungen i Davids efterföljd som kom för att frälsa sitt folk (Luk 2:10–11) från deras synder (Matt 1:21), även om fokuset senare vidgades till att inkludera ”alla folk” (Matt 28:19; Luk 24:46–48)

Från och med Johannes födelseskildring och genom hela receptions materialet finns en tendens att beskriva Jesu födelses frälsningsteologiska aspekter så att de inte uteslöt hednakristna. Ignatios brev till efesierna, som är den äldsta källan i receptions materialet, är ett bra exempel på en i hög grad frälsningsteologisk skildring som kunde tilltala hednakristna. Ignatios framhåller inkarnationen som början till dödens förintelse (Ign. Ef. 19:3) och den innebar befrielse från svartkonst (Ign. Ef. 19:3). Justinus utlägger Jesu födelse som början till befrielse från demoner (Tryph. 78:9) och Klemens som befrielse från ursprung och öde (Ex. Theo. 76:1).

Det finns emellertid frälsningsteologiska perspektiv även i källor jag tagit del av såsom kontext eftersom de inte bevarats på grekiska. Kyrkofadern Irenaeus uttrycker ett hednakristet frälsningsteologiskt perspektiv på Jesu födelse i *Bevis för den apostoliska förkunnelsen*:

Guds ord blev kött enligt frälsningsplanen, som innefattade jungfrun, för att upphäva döden och levandegöra människan, ty vi låg i syndens bojar och var bestämda till att födas med synd och leva med döden. (Dem. 37, Olof Andréns översättning)¹⁶⁸

Jag kan dock notera att material som jag inte har kunnat analysera språkligt, utan endast hänvisar till som kontext, ofta rymmer mer oortodoxa och gnostiska perspektiv på Maria, kristologi och Jesu födelse, vilket särskiljer dem från materialet som författats och bevarats på grekiska. Ofta har detta material bevarats i Egypten. Jag spekulerar i om det i den västromerska kultursfären varit starkare styrning av vilka skrifter som fått läsas och brukas jämfört med i östromerska området och söderut?

Matteus evangelium haft starkast genomslag i receptionen av skildringarna av Jesu födelse fram till år 200. Lukasevangeliets påverkan är tydlig men verkar ha präglats i lägre omfattning. Detta kan förmodligen delvis relateras till dessa skrifers tillkomstordning samt tidigaste och fortsatta spridning, men troligtvis även teologiska faktorer.

Den tematiska analysen lämnar nu skrifternas vidare sammanhang och fortsätter jämförelsen mer på detaljnivå i skildringarna.

¹⁶⁸ Irenaeus av Lyon, *Bevis för den apostoliska förkunnelsen*, 2 uppl. övers. Olof André, (Skellefteå: Artos, 2007), 40.

4.2 MARIAS ROLL OCH FUNKTION

Ingen källa ger så lite material om Maria som Matteus födelseskildring, vilket är värt att notera. Snarare är det så att Marias roll och teologiska signifikans tenderar att fördjupas och uttolkas mer än något annat tema i receptions materialet.

Den mest framträdande detaljen om Maria i så väl de bibliska födelseskildringarna som i receptions materialet är att Maria benämns som jungfru, παρθένος. I Lukasevangeliet betonas detta två gånger i inledningen av bebådelseberättelsen (Luk 1:27). När Maria sedan uttrycker att hon aldrig haft någon man (Luk 1:34) understryks detta återigen. Ängelns förklaring att barnet ska bli till genom Guds makt och överskuggande av henne syftar till att visa det övernaturliga ingripandet vid detta barns tillkomst.

Matteus skildring avviker från alla andra källor jag studerat i det att Maria inte direkt och formellt kallas för jungfru. I praktiken framgår det att Matteus ändå betraktar Maria som jungfru när han hänvisar till att ”han [Josef] rörde henne inte förrän hon hade fött en son” (Matt 1:25). Matteus citerar Immanuelsprofetian om jungfrun som ska bli havande och syftar på henne (Matt 1:23; Jes 7:14). Maria benämns i första hand som Josefs trolovade, men som innan de började leva tillsammans i sexuellt avseende (συνέρχουμαι) visade sig vara gravid genom helig Ande (Matt 1:18).¹⁶⁹ I praktiken betyder alltså detta att Maria var jungfru, om än gravid.

Så väl evangeliernas som receptions materialets födelseskildringar är samstämmiga i att de betraktar Maria som jungfru så väl i biologiskt som socialt/relationellt avseende när hon blev gravid med Jesus genom Guds Ande (Luk 1:34; Matt 1:25).

Att Maria var jungfru är en av de få detaljer som Ignatios av Antiokia nämner är. Detta antyder att redan omkring år 100 var detta viktigt att framhålla (Ign. Ef. 19:1).

Jag ser inga indikationer i evangelierna på Maria skulle ha fortsatt att leva som jungfru efter Jesu födelse.¹⁷⁰ Matteus verkar framhålla att Josef och Maria efter Jesu födelse hade ett normalt äktenskapligt samliv (Matt 1:25), enligt mitt resonemang i 2.1.5 *Andra detaljer*.

¹⁶⁹ ”συνέρχουμαι”, BDAG 2000, 969–970.

¹⁷⁰ Hagner, *Matthew 1–13*, 21.

Beträffande vad som hände med Marias jungfrudom från och med Jesu födelse går dock bilden isär mellan evangelierna och delar av receptionsaterialet.

Jakobs protoevangelium är helt uppbyggt kring att gestalta Maria som en förblivande jungfru: före, under och efter Jesu födelse, med kulmen vid Salomes undersökning av Maria (Prot. 20:1–2). Den extrema vördnad för Maria som framkommer genom skildringen har ingen motsvarighet någonstans under 100-talet.¹⁷¹

Justinus Martyren fäster ingen större vikt vid Marias jungfrudom i Dialogen med Tryfon och verkar inte driva synen att hon förblev jungfru. Det skulle kunna ha att göra med denna skrifs mer judiska anknytning (i likhet med evangelierna).

När Klemens av Alexandrias hänvisar till den nämnda undersökningen av Maria i *Stromata* VII 16.93:7 (jfr Prot. 20:1–2) visar Klemens att han betraktar henne som jungfru i biologiskt avseende även efter Jesu födelse (*virgin birth*). I *Paedagogos* resonerar Klemens allegoriskt kring Jesu födelse och Marias teologiska betydelse. I egenskap av samtidigt jungfru och moder fungerar hon som en bild för kyrkan som ger sina ”barn” (de kristna) mjölk för deras växt (Paed. 1.6.42:2). Denna mjölk är Ordet, Jesus (Paed. 1.6.42:1).

Nästa sak av betydelse när Maria skildras är hennes släktavla. I receptionsaterialet nämns så gott som alltid att hon själv är av Davids släkt, även om det inte framgår av evangelierna. Både Matteus evangelium och Lukas evangelium förefaller skildra Josefs släktavla med härstamning från David (Matt 1:1–17; Luk 3:23–38), även om de inte helt överensstämmer med varandra.

Synen att Maria är av Davids släkt (och Jesus genom henne) finns i Dialogen med Tryfon 43:1; 45:4; 100:3 och i Jakobs protoevangelium 10:4.

Som en kontext till materialet som författats och bevarats på grekiska framhåller Irenaeus flera gånger att Maria var av Davids släkt (Dem. 36; 59).¹⁷² I ett annat sammanhang framhåller Irenaeus att Jesus var ”av Isais rot” (jfr Jes 11:2). Isai var Davids far, så Irenaeus

¹⁷¹ Shoemaker, *Mary in Early Christian Faith and Devotion*, 61.

¹⁷² Irenaeus av Lyon, *Bevis för den apostoliska förkunnelsen*, 39–40, 58.

verkar förvissad om att Jesus genom Maria var av Davids släkt. Samma syn finns i Paulusakterna 2:1.¹⁷³ Den förekommer även i Jesajas himmelfärd 11:2.¹⁷⁴

Utöver släktskapet med David beskriver Irenaeus också i flera sammanhang Marias härkomst från Abraham. Med detta verkar han framhålla Maria som en förebild liksom Abraham (en som trodde på Gud). Abraham blev rättfärdiggjord genom tro (i likhet med Paulus utläggning i Rom 4:13), inte primärt för att han var inriktad på att följa Guds lag (Dem. 35).

På så sätt uppfyllde han också det löfte som hade blivit givet åt Abraham, när Gud lovade att göra hans avkomma som stjärnorna under himlen. Det gjorde Kristus genom att födas av henne som stammade från Abraham, jungfrun, och genom att sätta dem som tror på honom till ljus i världen och genom att rättfärdiggöra hedningarna tillsammans med Abraham genom samma tro. (Dem. 35, Olof Andréns översättning)¹⁷⁵

Detta perspektiv beträffande Marias släkttavla har inte tidigare lyfts fram, utan det är primärt Marias (och därigenom Jesu) släktskap med kung David och deras judiskhet som har betonats. Här gör Irenaeus alltså en frälsningsteologisk tolkning av Marias (och Jesu släkttavla) som med hjälp av Abraham som en förebild i tron är anpassad för en hednisk åhörarskara.

Synen på Maria har alltså kraftigt förändrats från att vara en enkel kvinna som råkade bli Jesu mor i evangelierna till att bli den rena jungfrumodern av Davids kungliga släkt som räcker Kristus till världen och personifierar kyrkan hos Klemens av Alexandria (Paed. 1.6.42:2–43:1). Den förändrade synen på Maria kan delvis hänga ihop med Matteus och Lukas skildringar av Jesu mirakulösa tillblivelse samt den diskussion som dessa skildringar verkar ha gett upphov till i olika kretsar, som receptionsmaterialet på olika sätt bemöter. Det mest avgörande momentet i förändringen av synen på Maria verkar dock komma i och med Jakobs protoevangelium (eller traditionen bakom detta) där Maria blev ”bevisad” jungfru – även om det framstår som något oklart exakt vad denna bedömning grundade sig på: biologiska och/eller övernaturliga faktorer. Att detta element, som alltså är en reception av Protoevangeliets födelseskildring, varit med och format den framväxande Mariafromheten visas i hur det längre fram hänvisas till i receptionsmaterialet (Strom. VII 16.93:7–16.94:3, jfr

¹⁷³ ”The Acts of Paul” i *The Apocryphal New Testament*, övers. M.R. James (Oxford: Clarendon Press, 1924).

¹⁷⁴ *The Ascension of Isaiah: Translated from the Ethiopic Version, which, together with the New Greek Fragment, the Latin Versions and the Latin Translation of the Slavonic, is here Published in Full*, red. och övers. Robert Henry Charles (London: Adam and Charles Black, 1900).

¹⁷⁵ Irenaeus av Lyon, *Bevis för den apostoliska förkunnelsen*, 39.

Prot. 20:1–3) samt, som kontext, i den gnostiska skriften *Testimonium veritatis* (Test. Ver. 45:9).¹⁷⁶

4.3 FÖDELSEPLATSEN

4.3.1 Betlehem

Såväl Matteus och Lukas som receptionen talar entydigt om att Jesus föddes i Betlehem eller i området just intill Betlehem alla gånger då en födelseplats nämns. Att Jesus föddes i Betlehem var viktigt ur profetiskt hänseende då flera källor i undersökningen hänvisar till att Messias skulle födas i Betlehem (Mika 5:2–5).¹⁷⁷ Vidare var Betlehem även herdekungen Davids uppväxtort och stärkte således Jesu band till denne (1 Sam 16:11–12).

Funktionen av Jesu födelse i Betlehem är således att understryka att Jesus är den utlovade Messias, herdekungen som skulle sitta på Davids tron för evigt (Luk 1:32; Jes 9:7; 2 Sam 5:2; Mika 5:2–5). Betlehem var också en plats där offerlamm för templet föddes upp, vilket kan ha viss teologisk signifikans, men som ingen källa i undersökningen visar förtrogenhet med.¹⁷⁸

Herdarna i Lukas födelseskildring säger till varandra διέλθωμεν δὴ ἕως Βηθλέεμ: ”Låt oss gå fram till/in till Betlehem” (Luk 2:15). Detta öppnar för möjligheten att födelseplatsen inte var belägen mitt inne i Betlehem (även om den räknades till staden Betlehem). Den kan ha legat precis utanför. Detta är av viss vikt i relation till receptionens skildringar av födelseplatsen.

Johannes använder ett samtal om att Jesus skulle födas i Betlehem som ett sätt att utifrån skicklig retorik antyda att Jesu verkliga ursprung var hos Gud (Joh 7:42; Joh 1:1–2, 14).

Det finns tydliga skillnader i receptionsmaterialet beträffande på vilken exakt plats Jesus föddes: ett hus eller en grotta. Detta kan botten i att evangeliernas skildringar inte är entydiga i att de syftar på samma plats.

¹⁷⁶ ”Melchizedek, The Thought of Norea, The Testimony of Truth” sidorna 399–416 i *The Nag Hammadi Library in English*, red. James M. Robinson. övers. Birger A. Pearson och Søren Giversen. (Leiden: E.J. Brill, 1977; 2 uppl. San Fransisco, 1981).

¹⁷⁷ Enligt Matt 2:4–6; Joh 7:42 och Tryph. 78:1.

¹⁷⁸ m. Sheqal. 7.4 (The Mishnah, 160).

4.3.2 Vanligt bostadshus

Både Lukas och Matteus verkar skildra att Josef och Maria befann sig inom vad som hörde till staden Betlehem (Luk 2:4;15 och Matt 2:1) och att födelsen skedde där.

I Matteus skildring framgår inte var själva födseln äger rum. Det finns en öppning för att den kan ha inträffat någon annanstans, exempelvis i en grotta som flera källor i receptionsmaterialet menar, eftersom Josef, Maria och Jesus sägs befinna sig i ett hus (οἶκος) först vid tiden för de österländska stjärntydarnas besök (Matt 2:11). Det är dock möjligt att huset som nämns också är den plats där Jesus hade blivit född.

Matteus variant verkar fångas upp och föras vidare i Irenaeus skrift *Bevis för den apostoliska förkunnelsen (Demonstratio)*, som endast bevarats på armeniska. Där beskriver Irenaeus att barnet låg lindat i ett hus när magerna kom (Dem 58).

I Lukasevangeliet verkar resan till Betlehem ha skett en tid före födelsen, så att de redan befann sig en tid i Betlehem när det blev dags för henne att föda (Luk 2:6). De hade då haft möjlighet att ställa i ordning en bra plats. I Lukas skildring fick Josef och Maria inte plats i κατάλυμα ”gästrummet” (Luk 2:7), där de troligen bott innan, utan vid Jesu födelse är de någonstans där det finns en krubba (φάτνη). En rimlig tolkning av födelseplatsen i Lukasevangeliet kan vara i det stora rummet i ett vanligt bostadshus där det även kunde finnas mathoar för familjens djur (se detaljerad utläggning i 2.2.3 *Födelseplatsen och Jesu födelse*). Med denna tolkning är det möjligt (och enligt min bedömning rimligt) att harmoniera Lukas och Matteus skildringar som att Jesus föddes i ett hus i Betlehem. Detta skulle också överensstämja med att författarna inte tycks göra någon stor sak av den exakta födelseplatsen. Hade den varit extraordinär hade det varit en anledning att beskriva den mer ingående.

Den doketiskt influerade skriften Jesajas himmelfärd, som av språkliga skäl inte ingått i huvudundersökningen, nämner att Jesus ”föddes” när Maria och Josef var i sitt hem (Asc. Isa. 11:7) i Betlehem (Asc. Isa. 11:12–14).

Om Jesus föddes i ett vanligt hus (som knappt var intressant nog att nämnas) kan det antyda viss normalitet eller ordning kring födseln.

4.3.3 Grotta

I receptions materialet skildras en grotta som födelseplatsen i de två källor som nämner en konkret födelseplats (Prot. 18:1–2; Tryph. 78:5).

I Jakobs protoevangelium befinner sig Maria, Josef och hans söner befinner sig på en öde plats (Prot. 17:11) när det plötsligt blir dags för Maria att föda. De finner skydd i en grotta (σπήλαιον) i trakten av Betlehem (Prot. 18:1–2).

Justinus Martyren verkar i Dialogen med Tryfon 78:5 harmonisera skilda födelsetraditioner: att Josef och Maria inte hade någonstans att bo i Betlehem (jfr Luk 2:7), och att Jesus därför föddes i en grotta (jfr Prot. 18:1–2).

Justinus använder verbet καταλῦσαι vilket kan vara ett eko från gästrummet/härbärgat från Lukas skildring, som kallas καταλῦμα. Det verkar även här ha varit bråttom med födelsen (Tryph. 78:5; jfr Prot. 17:10–11), men samtidigt skildrar Justinus att Jesus föddes ”medan de befann sig där” (αὐτῶν ὄντων ἐκεῖ) – återigen en anspelning på Lukas skildring (Luk 2:6). Sedan avslutar Justinus denna vers med ett tema från Matteus födelseskildring: att magerna kom och fann Jesus i grottan.

Justinus skildring är dock så olik Protoevangeliet och bär inga övriga drag från detta att jag bedömer att de separat utgått från samma tradition snarare än att den ena bygger på den andra.¹⁷⁹

Grottan verkar i Protoevangeliet ligga lite utanför Betlehem (Prot. 18:1–2) vilket kan skapa en spänning mot skildringen i Lukasevangeliet där herdarna säger till varandra: ”låt oss nu gå in till/fram till Betlehem” διέλθωμεν δὴ ἕως Βηθλέεμ (Luk 2:15b). En möjlig tolkning som skulle kunna förena båda är ifall födelseplatsen låg i Betlehems ytterområde.

Grottraditionen har paralleller i att grekiska gudar och hjältar ofta föddes i grottor. Mithras, som Justinus nämner, föddes visserligen inte i en grotta men ur en klippa. Den grekiske guden Zeus föddes i en grotta och hölls gömd där för sin far Kronos, som ville äta upp honom (Hesiodos *Theogonin* 477–484).¹⁸⁰ Hermes föddes och växte upp i en grotta.¹⁸¹ När Paulus och Barnabas besökte Lystra uppfattades de som Zeus och Hermes (Apg 14:12). Mot

¹⁷⁹ Denna traditions förhållande till Födelsekyrkan i Betlehem (*Church of the Nativity*) och dess ”*Nativity grotto*” är oklart. En kyrka har funnits på platsen sedan tidigt 300-tal, men traditionen kring platsen är förmodligen äldre.

¹⁸⁰ Hesiodos, *Theogony*, red. Martin Lichfield West (Oxford: Clarendon Press, 1966).

¹⁸¹ Vanden Eykel, *But Their Faces Were All Looking Up*, 154.

bakgrund av att gudar i grekisk och romersk litteratur ofta föds i grottor, så kan Jesu födelse i en grotta för grekisk-romerskt influerade åhörare kan vara en indikation om hans gudomlighet under fornkylig tid.¹⁸²

För den som istället hade en judisk-kristen utgångspunkt för sin förståelse var grottor i Bibeln snarare platser där man gömmer sig (1 Mos 19:30; Ps 57; Ps 142; Jer 4:29, LXX), platser där orättfärdiga såsom rövare anses bo (Jer 7:11, Matt 21:13, Mark 11:17, Luk 19:46) eller där man under den äldsta tiden begraver döda (Sara i 1 Mos 23:11, Abraham i 1 Mos 25:9, Isak och hans hustrur 1 Mos 49:30–31 samt Jakob i 1 Mos 50:13). Elia gömde sig i en grotta och fick sedan, först när han kommit ut på berget, möta Gud i en stilla susning utanför grottan (2 Kung 19:13). I Bibeln är berget och inte grottan den plats där man förväntar sig att möta Gud.¹⁸³ Detta skapar en spänning mellan grottans teologiska betydelse i Bibeln i relation till den grekiska litteraturen.

Receptionsmaterial som förlägger Jesu födelse till en grotta verkar alltså primärt anknyta till grekisk mytologi vilket passar en grekisk-romerskt influerad åhörarskara.

Även om Justinus betraktar födelseplatsen som en grotta (som i Protoevangeliet ligger lite utanför Betlehem, Prot. 18:1–2) så refererar han senare till att Jesus föddes i Betlehem (Tryph. 102:2). Denna omnämning av födelsegrottan, hos Justinus, är den tidigaste referensen till grottraditionen ihop med Jakobs protoevangelium.¹⁸⁴

Oavsett vilken födelseplats man tänker sig så vore det rimligt att tänka sig att Josef och Maria, så snart läget börjat stabilisera sig efter födelsen (och det eventuella förlösningsföljet återvänder hem), flyttar någonstans där de kan bo en lite längre tid.

Sammanfattningsvis råder någon form av samsyn i att Jesus föddes någonstans i eller just utanför Betlehem men en förändring kan ses beträffande i vilken typ av lokal Jesus föddes: ett hus eller en grotta. Matteusevangeliets och Lukasevangeliets skildringar verkar båda tala för någon form av vanligt bostadshus, medan receptions materialet i högre grad istället framhåller en grotta som födelseplatsen. En möjlig anledning till förändring i riktning mot att betrakta

¹⁸² Vanden Eykel, *But Their Faces Were All Looking Up*, 135.

¹⁸³ Vanden Eykel, *But Their Faces Were All Looking Up*, 155.

¹⁸⁴ Vanden Eykel, *But Their Faces Were All Looking Up*, 137.

födelseplatsen som en grotta kan ligga i den kristna trons spridning till hedningar, eftersom flera gudar i grekisk-romersk mytologi ofta var födda i grottor.

4.4 FÖDELSEN SAMT DESS FUNKTION

Alla skildringarna, så väl i evangelierna som i det djupstuderade receptions materialet, förmedlar synen att Jesus kommit till genom Guds gripit in i Marias liv.

I allmänhet är skildringarna av Jesu födelse mycket kortfattade och implicita, vilket ger utrymme för Guds mysterium. Här söker jag att sammanställa hur olika typer av födslar är representerade i materialet samt den syn på jungfrufödseln som hör ihop med vardera.

4.4.1 Vanlig födsel

Jesu födelse skildras ytterst kortfattat i evangelierna (Matt 1:25; Luk 2:7), vilket kan antyda att den var okomplicerad.¹⁸⁵ Jag kan dock inte se att evangelierna gör anspråk på att skildra en övernaturlig födsel, som i biologisk bemärkelse skulle bevara Maria som jungfru, vilket är värt att notera i relation till receptionens skildringar.

Lukas skriver helt enkelt att ”hon födde sin son, den förstfödde” (καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, Luk 2:7). Matteus nämner Jesu födelse ännu mindre betonat i förbifarten: (Matt 1:25–2:1).

Matteus och Lukas verkar således betrakta jungfrufödseln (i betydelsen *virgin conception*) som verklig och historisk men var inte så intresserade av andra dimensioner än de kristologiska och soteriologiska.¹⁸⁶

I Lukasevangeliet nämns att Maria går till templet för att bära fram sitt offer efter deras reningstid (Luk 2:22–24). Detta i sig antyder att hon hade haft en blödning och att födseln därigenom hade gjort Maria rituellt oren (3 Mos 12:1–4). Detta tema tas inte upp i receptions materialet ens i de skildringar som mer sammanhållet skildrar Jesu födelses hela förlopp (Jakobs protoevangelium och Dialogen med Tryfon). Inte heller i Jesajas himmelfärd, som utanför det material som författats och bevarats på grekiska, refereras till

¹⁸⁵ Vanden Eykel, *But Their Faces Were All Looking Up*, 163.

¹⁸⁶ Brown, *The Birth of the Messiah*, 517.

som en vidare kontext. Jag kan se tre huvudsakliga skäl till denna tystnad. 1) I judiska sammanhang ansågs ett sådant offer förmodligen så självklart att det inte behövde nämnas. 2) Receptions materialet hörde i hög grad hemma i en grekisk-romersk hednisk kontext. 3) För källor i receptions materialet som skildrar en *virgin birth* och Marias förblivande jungfrudom skulle det uppfattas som en motsägelse ifall Maria skulle gå till templet för att offra. Det skulle indikera en födsel följt av blödning (3 Mos 12:2–4) som alltså inte bevarade Maria som jungfru på det sätt som framhålles av Lillis.¹⁸⁷ Jag har dock inte inom ramen för denna undersökning specifikt kunnat söka efter ytterligare texter kring receptionen av frambärandet i templet, vilket hade varit relevant för att grundligare undersöka saken.

Även i Dialogen med Tryfon (Tryph. 78:5) skildras Jesu födelse kort och Justinus gör ingen stor sak av den, i likhet med Matteus och Lukas. Justinus lyfter inte heller fram något som skulle peka mot att den var särskilt mystik eller att Maria ur ett biologiskt perspektiv var jungfru efter Jesu födelse.

I receptions materialet finns fler som verkar tänka sig en vanlig födsel (som alltså inte bevarade Maria som jungfru i biologisk bemärkelse). Tertullianus, vars ord jag tyvärr bara kan skildra som kontext utifrån en engelsk översättning, framhåller att Maria var jungfru i sexuellt avseende (alltså i relation till sin make och andra män) efter Jesu födelse, men inte biologiskt eftersom hon hade fött barn.¹⁸⁸

For she bare, because she produced offspring of her own flesh and yet she did not bear, since she produced Him not from a husband's seed; she was a virgin, so far as (abstinence) from a husband went, and yet not a virgin, as regards her bearing a child. (Carn. Christ. 23, Holmes översättning)¹⁸⁹

I receptions materialet försöker författarna i högre grad besvara en del av de frågor som det outtalade i de kanoniska skildringarna väcker.

¹⁸⁷ Lillis, "Paradox in Partu": 17

¹⁸⁸ Lillis, "Paradox in Partu": 22.

¹⁸⁹ Tertullianus, "On the Flesh of Christ" sidorna 1149–1201 i *The Ante-Nicene Fathers III*, övers. Holmes. red. Philip Schaff och Allan Menzies. (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library CCEL, 1885), 1196.

4.4.2 Fördold och/eller mystisk födsel

Ignatios av Antiokia nämner i sitt brev till efesierna att Jesu födelse var ett mysterium, ”fördolt” för denna världens härskare (Ign. Ef. 19:1). Detta handlar om en slags kognitiv eller metafysisk doldhet, möjligen med gnostiska förtecken.¹⁹⁰ I Jakobs protoevangelium skildras Jesu födelse som fysiskt dold – under ett moln, inne i en grotta (Prot. 19:13–16), vilket skiljer den från evangeliernas födelseskildringar.¹⁹¹ Även om det alltså är tal om olika typer av döljande verkar ändå signifikansen för båda vara att signalera att Jesu födelse kanske inte var avsedd för alla, utan bara några särskilda?

Jakobs protoevangelium kombinerar mystiska aspekter med andra mer explicita. Under vägen till Betlehem skildras det som att Maria har värkar (Prot. 17:10), vilket antyder att en fysisk födelse är på väg. Ett moln dolde under födelsen grottan där Maria var (Prot. 19:15). Ett starkt ljus lyste sedan inifrån grottan och sjönk sedan undan till dess barnet blev synligt (Prot. 19:15–16). När Jesusbarnet först blev synligt amrades han av Maria, en annan kroppslig aspekt relaterad till födelse. Strax efteråt blev Maria bekräftad som jungfru (Prot. 20:1–4).

4.4.3 Jungfrufödsel (*virgin birth*)

Flera källor i receptions materialet framhåller att Maria blev bevarad som jungfru även efter Jesu födelse och att Jesu födelse således var en jungfrufödsel i betydelsen *virgin birth*.

Klemens av Alexandria går längre än Protoevangeliet i sin beskrivning av vad som framkom av Marias undersökning. Klemens menar Maria inte framstod som nyförlöst (λεχώ) direkt efter Jesu födelse (Strom. VII 16.93:7–16.94:3, jfr Prot. 20:1–3). Med detta verkar han anta den biologiskt orienterade syn som Lillis framhåller i sin artikel: inget blod, hennes förlossning var inte smärtsam och hennes underliv visar inga tecken på att ha behövt expandera eller brista. Det enda tecknet som visar att Maria varit gravid och verkligen är mor är att hon kan amma Jesus.¹⁹² Detta visar att den tolkning som Lillis framhåller verkar ha stöd under perioden fram till omkring år 200.

¹⁹⁰ Kuhner, ”Ignatius of Antioch’s Letter to the Ephesians 19.1 and the Hidden Mysteries”: 101–102.

¹⁹¹ Vanden Eykel, *But Their Faces Were All Looking Up*, 166.

¹⁹² Lillis, ”Paradox in Partu”: 17.

I material som av språkliga skäl inte ingått i huvudundersökningen finns den gnostiska skriften *Testimonium Veritatis* som nämner att Maria ”gave birth to the Savior. Furthermore, she was found to be a virgin again” (Test. Ver. 45:9).¹⁹³ Detta verkar anspela på undersökningen av Maria som skildras i Jakobs protoevangelium (Prot. 20:1–4) som framhåller att Maria var jungfru även efter Jesu födelse, även om denna skrift inte ger några ytterligare detaljer.

Marias rening och offer i templet nämns inte i samband med någon av födelseberättelserna i receptions materialet vilket i flera av dem kan hänga ihop med synen att Maria förblev jungfru efter Jesu födelse. Om hennes kropp inte var märkt av att ha fött ett barn skulle inget offer behövas (jfr 3 Mos 12:1–4).¹⁹⁴ Om de hade skildrat Marias offer hade det antytt att hon var rituellt oren, vilket hade talat emot det genomgående budskapet om hennes förblivande jungfrudom och renhet. Däremot hade de kunnat förklara varför ett offer inte behövdes.

Funktionen av jungfrufödseln i betydelsen *virgin birth*, så som den skildras i dessa skrifter, är både att lyfta fram Marias andliga kvaliteter och renhet men också att Gud verkar och gör under i och genom henne. Därigenom kan hon fungera som en centralgestalt i kristen tro.

4.4.4 Inkarnation

Evangelisten Johannes är den förste som formulerar Jesu människoblivande som $\acute{\omicron} \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma \sigma\acute{\alpha}\rho\chi \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ – ”Ordet blev kött” (Joh 1:14). Detta var ett sätt att uttrycka Jesu gudomlighet och kroppsliga mänsklighet och samtidigt undvika uppfattningen att Jesus blev till i samband med konceptionen i Maria. Johannes är tydlig med att framhålla i sin prolog att Jesus hade gudomlig preexistens (jfr Joh 1:1–2).

En liknande inkarnatorisk syn på Jesu födelse skildras hos Justinus i Första Apologin som framhåller att Kristus blev gjord till kött och blev människa ($\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\pi\omicron\upsilon\eta\theta\epsilon\iota\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\nu$, 1 Apol. 32:9–10). Hans tolkning av Jesu födelse i Första Apologin ligger nära kerygmat och visar inte intresse för födelsen och dess detaljer i sig själva, vilket också liknar Johannes skildring.

¹⁹³ ”Melchizedek, The Thought of Norea, The Testimony of Truth”.

¹⁹⁴ Lillis, ”Paradox in Partu”: 17.

Även i kontexten till de skrildringar som författats och bevarats på grekiska finns skrifter som delar den inkarnatoriska grundsynen: *Epistula Apostolorum* "Apostlarnas brev" författades troligen kring mitten av 100-talet för att korrigera gnostiska och doketiska kristendomsuppfattningar. Denna skrift nämner att "the word become flesh: that of Mary the holy virgin he took a body" (*Epist. Apost.* §3, översättning M R James).¹⁹⁵

Sättet att formulera Jesu födelse som inkarnation framhåller Kristi preexistens samt fungerar som kritik mot doketiska och gnostiska strömningar.

4.4.5 Nedstigande

Teologin i Klemens av Alexandrias *Excerpta ex Theodoto* ger ett unikt gnostiskt bidrag ur receptionsaterialet. Klemens beskriver "Jesu födelse" som ett nedstigande, där den preexisterande Kristus vid konceptionen i Maria mötte fröet till den jordiske Jesus (Ex. Theo. 59). Här skiljs alltså tydligt mellan jordiskt och gudomligt i Jesus Kristus.

Excerpta ex Theodoto har i detta likheter med den gnostiska skriften *Den tredelade traktaten* som inte ingått i huvudundersökningen men som liksom *Excerpta ex Theodoto* bevarats i Nag Hammadi. Denna skrift ger inga detaljer beträffande Kristi födelse, men beskriver i kapitel 13 Jesu tillblivelse ur teologiskt perspektiv som ett slags nedstigande: att Kristus lät sig bli liten när han blev till som ett foster och föddes med kropp och själ.

Not only did he take upon <himself> the death of those whom he thought to save, but he also accepted their smallness to which they had descended when they were <born> in body and soul. (He did so) because he had let himself be conceived and born as an infant, in body and soul. (ur Tract. 13)¹⁹⁶

Det är emellertid möjligt att även Efesierbrevet hänvisar till att Jesus steg ner till jorden (Ef 4:9) men stället är svårtolkat och kan även syfta på underjorden.

¹⁹⁵ "Epistle of the Apostles" sidorna 485–503 i *The Apocryphal New Testament*, övers. Montague Rhode James, (Oxford: Clarendon Press, 1924).

¹⁹⁶ "The Tripartite Tractate" sidorna 192–337 i *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, vol 1. övers. Harold W. Attridge och Elaine H. Pagels. Nag Hammadi Studies vol XXII. (Leiden: Brill, 1985).

Nedstigande-teologin i receptions materialet uttrycker Kristi preexistens och kan ha gnostisk anknytning genom att stället i *Den tredelade traktaten* liksom i *Excerpta ex Theodoto* har tendens att betrakta det fysiska som lågt.

4.4.6 Födelsen i kontext

I det bibliska materialet samt receptionen finns en bredd av skilda traditioner kring Jesu födelse som inte enkelt låter sig beskrivas som en enkel kronologisk utveckling. De olika grundsynerna på Jesu födelse ska inte heller förstås som disparata utan går att kombinera, vilket exempelvis Irenaeus gör:

Han förkunnar klart att frälsningsplanen för judarna skulle genomföras genom hans **inkarnation**. Han som **föddes** här hos oss var av Jakobs och Juda stam, och sedan han **stigit ner** åtog han sig denna frälsningsplan. (Dem 58, Olof Andréns översättning)¹⁹⁷

De flesta källor har emellertid smalare grundsyn knuten till endast ett eller två födelsesätt/teologier.

Ignatios av Antiokia och Justinus Martyren verkar tänka sig jungfrufödelsen som *virgin conception*, vilket även verkar vara den syn som skildras i evangelierna (som alltså inte bevarar Maria som jungfru).

Det finnas en tendens mot att källor med egyptisk och viss gnostisk proviniens (Jakobs protoevangelium, *Stromata* VII samt, utanför det material som bevarats på grekiska, *Testimonium Veritatis*) tenderar att framhålla jungfrufödelsen som *virgin birth*.

Inom det gnostiska paradigmet verkar det dock ha funnits flera sätt att uttrycka Jesu födelse: som *virgin birth*, som en födelsevision och som ett nedstigande (även om de två sista inte finns bevarade på grekiska). Jag vill ändå skildra dem i korthet som kontext till de övriga.

En fortsättning av *virgin birth*-traditionen är alltså doketiskt präglad: Jesus ”föds” genom en vision hos Maria och Josef. Denna födsel är mycket okroppslig och bevarar alltså också Maria som jungfru, vilket gör att jag finner den relevant att lyfta fram som kontext här.

(8) It came to pass that when they were alone that Mary straight-way looked with her eyes and saw a small babe, and she was astonished. (9) And after she had been astonished, her womb was found as formerly before she had conceived. (10) And when

¹⁹⁷ Irenaeus av Lyon, *Bevis För Den Apostoliska Förkunnelsen*, 59.

her husband Joseph said unto her: "What has astonished thee?" his eyes were opened and he saw the infant and praised God, because into his portion God had come. (Asc. Isa. 11:8–10, R H Charles översättning)

Barnet är plötsligt och utan förvarning ute ur Marias kropp och hennes kropp visar inte längre några tecken på att det varit där (Asc. Isa. 11:9). Inte heller antyds några övriga kroppsliga aspekter relaterade till födelse såsom smärta, blod eller mjölk, vilket sätter denna skildring i en kategori för sig.

Även skildringen av folkets skvaller understryker födelsens särart och ickekroppsliga andlighet. Det skildras inga försök att fastställa Marias jungfrudom efter Jesu födelse (jfr Prot. 20:1–4), men denna förfaller tagen för given i det att ingen fysisk födelse verkar ha ägt rum. Maria och Jesus framstår som "andliga".

Det fanns dock även andra gnostiskt influerade skrifter som mer tydligt skilde mellan vad som var mänskligt/jordiskt/fysiskt och vad som var gudomligt/himmelskt/andligt och beskrev Jesu tillblivelse som den preexisterande Kristus nedstigande och möte med den jordiske Jesus i Maria (Ex. Theo. 59).

Mot dessa gnostiska och doketiska födelseskildringar fungerade de inkarnatoriska födelseskildringarna (Johannesevangeliet, Justinus Martyrens Första Apologin och, som kontext, *Epistula Apostolorum*) som direkt eller indirekt kritik. Dessa betonar Jesu Kristi fysiska kroppslighet samt uttrycker Kristi preexistens före konceptionen.

Salomos oden utgör en tidig receptionsskrift som också skildrar en tydligt fysisk födelse (Ode. Sal. 19:6) men som inte bevarats på grekiska och därför inte ingått i huvudundersökningen. Skildringen har andliga övertoner i hur Guds medverkan beskrivs och hur Maria porträtteras:

And she labored and bore the Son but without pain, because it did not occur without purpose. And she did not require a midwife, because He caused her to give life. She brought forth like a strong man with desire, and she bore according to the manifestation, and she acquired according to the Great Power. (Ode. Sal. 19:6, översättning James H Charlesworth)¹⁹⁸

¹⁹⁸ *The Earliest Christian Hymnbook: The Odes of Solomon*. övers. James H Charlesworth. (Cambridge: James Clark & Co, 2009).

Skildringen av Jesu födelse i Salomos oden avviker i ton och stil mycket från evangelierna. Den ger i högre grad en teologisk och ”andlig” tolkning av evangeliernas mer knapphändiga skildringar, och är samtidigt mer explicit om själva förlossningen än någon annan skrift. Smärtfriheten och gudsnärvaron verkar fungera som signal om särskilda andliga kvaliteter hos Maria, som inte antyds i de kanoniska skildringarna.

4.5 JESU ROLL OCH FUNKTION

4.5.1 Ett vanligt barn

De äldsta skildringarna av Jesu födelse, som finns i de kanoniska skrifterna, tenderar att betona Jesu fulla mänsklighet ihop med hans gudomlighet.¹⁹⁹ Jesus framställs i Matteus och Lukas födelseskildringar som ett vanligt nyfött barn men med särskild identitet och uppgift (som skildras primärt i judiska termer). Skildringarna saknar i stort sett detaljer om Jesus som nyfödd. Det enda som nämns är att han lindades (Luk 2:7, 12) som barn i allmänhet och omskars enligt judisk sed (jfr 1 Mos 17:10; Luk 2:19).

4.5.2 Släkt med kung David

Ingen av Jesu två släkttavlor i evangelierna gör anspråk på att härleda Jesu släktskap med kung David genom Maria, utan genom Josef (Matt 1:16; Luk 3:23). Detta är märkligt utifrån att samma skrifter skildrar Jesu tillblivelse som en jungfrufödsel (*virgin conception*) där Jesus alltså inte är biologiskt släkt med Josef. Synen att Jesus är Davids son är särskilt framträdande i Matteus judisk-orienterade evangelium.

Evangelierna verkar alltså antyda att Jesu släktskap med David är ett tillgodoräknat sådant, genom Josefs roll som adoptivfar. Detta visar i så fall en mer juridisk än biologisk syn på släktskap.

Receptionen avviker generellt från de kanoniska evangeliernas släkthärledning genom Josef. Antyder det att receptionens skrifter ifrågasätter den juridiska syn på släktskap som de kanoniska evangelierna verkar förutsätta när Jesus tilltalas eller omtalas som Davids son

¹⁹⁹ Brown, *The Birth of the Messiah*, 25.

genom Josef?²⁰⁰ Eller ”snyggar” de till skildringen utifrån hur de uppfattar att det borde stå, (möjligen utifrån Heb 7:14 som förutsätter att Jesus hade ett biologiskt släktskap med David)? En annan möjlighet är att Maria hade ett eget släktskap med kung David som inte evangeliernas författare kände till eller inte nämnde.

Irenaeus, som tillhör kontexten utanför de skrifter som författats och bevarats på grekiska, verkar inte uppfatta att släkttavlan hos Matteus skulle motsäga att Jesus skulle vara Davids son, vilket är intressant.

The Gospel according to Matthew was written to the Jews. For they laid particular stress upon the fact that Christ [should be] of the seed of David. Matthew also, who had a still greater desire [to establish this point], took particular pains to afford them convincing proof that Christ is of the seed of David; and therefore he commences with [an account of] His genealogy. (Fragment 29, översättning Roberts och Donaldson)²⁰¹

Irenaeus utlägger även Jesu släktskap med kung David utifrån den gemensamma födelseorten Betlehem (Mika 5:2), vilket även det antyder en annorlunda syn på släktskap än vad som är gängse i vår tid:

Betlehem är också Davids stad, så att han [Jesus] är av Davids släkt inte endast genom jungfrun, som födde honom, utan också genom att han föddes i Betlehem, Davids stad. (Dem. 63, Olof Andréns översättning)²⁰²

Jesu släktskap med kung David var viktigt så väl i evangelierna som i receptionen, eftersom det var ett betonat tema från evangelierna som togs över och fortsatte betonas i receptionen. Det är ett exempel på ett judisk-messianskt tema som receptionen behållit och inte omtolkat i någon större omfattning.

²⁰⁰ Matt 12:23; 15:22; 20:30–31; 21:9; 22:45, Mark 10:47; 12:35; 12:37, Luk 18:38; 20:41; 20:44.

²⁰¹ Irenaeus av Lyon, ”Fragments from the Lost Writings of Irenaeus” sidorna 1392–1449 i *The Ante-Nicene Fathers I*, red. och övers. Alexander Roberts och James Donaldson (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library CCEL, 1885), 1423.

²⁰² Irenaeus av Lyon, *Bevis för den apostoliska förkunnelsen*, 60.

4.5.3 Den utlovade herdekungen

Matteus skildring betonar att Jesus är den utlovade kungen i Davids efterföljd, Messias. Hela Matteus födelseskildring har ett slags ”kungatema” (se resonemang i 2.2.6 *Teologi*). Matteus betonar därigenom att Jesus är den nye kung David (jfr Mika 5:2–4; 2 Sam 5:2).

Lukas anknyter i högre grad till det andra temat med rötter i Betlehem – ett ”herdetema” där Jesus framställs som den rätte och gode herden för Guds folk. Detta tema sammanfaller med kungatemat i det att kung David är den primäre föregångaren.

Båda de kanoniska evangelierna verkar alltså, med lite olika betoningar, framhålla Jesus judiska identitet och uppgift som Messias (Matt 1:21; 2:23; Luk 2:10–11), Frälsare (Luk 2:10) och som den utlovade herdekungen (Matt 2:6; Mika 5:2–4).

4.5.4 Ett barn som utförde mirakel

Jakobs protoevangelium är tunt i kristologisk bemärkelse och har väldigt lite att säga om Jesus själv annat än att han gjorde under redan under sin första dag i livet. Ändå pekar hela födelseskildringen, med alla mirakulösa händelser som omgav den, mot att den som föddes var en alldeles särskild person.²⁰³

Protoevangeliet tillräknar den nyfödde Jesus helande egenskaper i det att Salome helades när hon lyfte upp Jesusbarnet för att tillbe honom (Prot. 19:9–11). Denna detalj saknar motsvarigheter i resten av materialet i denna undersökning, men har vissa likheter med mirakler som barnet Jesus utför i Thomas barndomsevangelium (Thom. barnd. 2:1–3; 9:4–6), en annan skrift i den apokryfa traditionen efter Nya testamentet.

Synen på Jesus som gör under redan som nyfödd verkar fungera som ett sätt att uttrycka något övernaturligt och gudomligt med Jesus utan att behöva förhålla sig till judisk och messiansk teologi, vilket kan ses som en anpassning till en hednakristen krets av mottagare.

²⁰³ Vanden Eykel, *But Their Faces Were All Looking Up*, 166.

4.5.5 Frälsaren

I Bibelns skildringar av Jesu födelse är Jesu identitet tätt sammanbunden med vad han kommit till världen för att göra: Jesus är Frälsaren (Matt 1:21; Luk 2:14).

En sådan betoning finns även indirekt i många av källorna i receptionen (även om de så ofta uttryckligen kallar Jesus för Frälsaren). Exempelvis nämner uppehåller sig Ignatios inte alls vid den nyfödde Kristus eller vad som hände i samband med födelsen, utan ser födelsen som vägen till den vuxne Kristus och realiserandet av hans frälsningsverk (Ign. Ef. 19:3).

Vid jämförelse av olika frälsningsteologiska perspektiv i de studerade skrifterna framgår det dock att Matteus och Lukas, mer judiskt förankrade, är mycket olika receptionens i högre grad hednakristna frälsningsteologiska perspektiv.

Justinus har förmodligen den tydligaste mellanpositionen. Exempelvis citerar Justinus Matteus uttolkning av Jesu namn (Matt 1:21), som har tydligt judiska rötter, och utlägger för den romerske kejsaren Antoninus Pius att namnet på hebreiska betyder frälsning ”det är därför det sägs att han ska frälsa sitt folk från deras synder” (1 Apol. 33:7–8). Det framgår emellertid inte om Justinus med ”sitt folk” avser det judiska folket, i likhet Matteus (Matt 1:21), eller om Justinus tänker sig ett nytt gudsfolk bestående av så väl judekristna som hednakristna.

Klemens, å andra sidan, uttrycker en frälsningsteologisk grundsyn med hednakristen förankring: att Frälsarens födelse ”förde ut oss från ursprung och öde” (Ex. Theo. 76:1), en frälsningssyn med teman som inte alls är hämtade ur Gamla eller Nya testamentet. Andra exempel på hedniskt orienterade perspektiv på frälsningen är Ignatios tolkning som befrielse från svartkonst (Ign. Ef. 19:3) och Justinus tolkning som befrielse från demoner (Tryph. 78:9). Liknande frälsningsteologiska perspektiv finns även i Gamla och Nya testamentet: befrielse från svartkonst (Hes 13:17–23; Apg 19:18–19) och demoner (Matt 15:22–28; Luk 11:14; Apg 16:16–18). Dessa perspektiv anknyts dock inte till i samband med Jesu födelse, som istället är judisk-messianskt präglad.

4.6 ANDRA DETALJER OCH DERAS FUNKTION

4.6.1 Josef

Allmänt kan sägas att Josefs betydelse i samband med Jesu födelse är blygsam. Han är av Davids släkt, vilket båda de kanoniska evangelierna framhåller (Matt 1:20, Luk 2:4) och det

verkar som att Jesu släktskap med kung David härleds genom fosterfadern Josef (Matt 1:1–16 och Luk 3:23–38). I detta har Josef en viktig funktion att fylla. I Lukasevangliets födelseskildring fästs utöver detta ingen större vikt vid Josef. Han är en bifigur.

I Matteus evangelium, däremot, utspelar sig födelseskildringen i hög grad ur Josefs perspektiv. Där är Josef den som av ängeln får barnets namn angivet av ängeln (Matt 1:21). Matteus betonar med sin skildring att Josef får i uppgift att gå in som adoptivfar för Jesus, vilket han sedan själv bekräftar när han namnger pojken enligt ängelns ord.²⁰⁴ Ängeln uppenbarar sig för och Josef, som därmed tar initiativ att inte förskjuta Maria (Matt 1:20). Josef får budskapet även om att de ska fly till Egypten (Matt 2:13).

I Jakobs protoevangelium, liksom i Matteusevangeliets, är handlingen i hög grad skildrad ur Josefs perspektiv. Han har en roll som i hög grad handlar om att ta hand om och beskydda Maria.²⁰⁵

I det mer teologiserande receptions materialet finns inte Josef med, vilket antyder hans teologiskt perifera roll.

4.6.2 Uppenbarelsen

Matteus och Lukas skildrar att födelsen uppenbarades för människor: herdar (Luk 2:8–14) och mager (Matt 2:1–12), som fick dess betydelse uttolkad för sig (och skriftens läsare) och sedan kom för att hylla eller tillbe den nyfödde Messias. I receptions materialet följs detta förhållningssätt av Justinus Martyren i Dialogen med Tryfon. Denne nämner åtskilliga gånger att magerna kom, vägleda av stjärnan, för att tillbe Jesus (Tryph. 77:4; 78:5; 78:7; 78:9; 88:1a; 106:4).

Receptions materialet nämner även att födelsen uppenbarades för besökare som inte fanns med i evangeliernas födelseskildringar: barnmorskor, som dock inte kommer för att hylla Jesus utan för att undersöka Maria (Prot. 20:1–4).

I flera källor i receptions materialet betonas i kontrast mot evangeliernas utåtriktade förkunnelse av födelsen att Jesu födelse var dold eller fördold. I Jakobs protoevangelium var grottan där Jesus föddes överskuggad av ett moln (Prot. 19:13). I Ignatios brev till efesierna

²⁰⁴ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 98.

²⁰⁵ Justin M Glessner, "Joseph of Nazareth in the Protevangelium of James", *JBR* 2 (2015): 265–266.

nämns att Marias barnsbörd var ”dold för denna världens härskare” (Ign. Ef. 19:1), dvs djävulen.

I den doketiska skriften Jesajas himmelfärd, som inte är bevarad på grekiska och därför inte ingår i huvudundersökningen, betonas att folket i Betlehem var förblindat, så att de inte kunde ta in undret kring Jesu födelse. I denna skrift skildras röster ur skvallret ”på byn”:

“The Virgin Mary hath borne a child” [...] “She has not borne a child, nor has a midwife gone up (to her), nor have we heard the cries of (labour) pains. And they were all blinded respecting Him” (Asc. Isa. 11:14, R H Charles översättning)

Ofta verkar det vara förknippat med gnostiska tendenser i de skrifter som framhåller Jesu födelses fördoldhet, även om det inte är klart om eller hur så var fallet beträffande Ignatios av Antiokia.²⁰⁶ Hos Ignatios var Jesu födelse dock inte fördold för människor, utan för djävulen, vilket sätter fördoldheten i en kontext som inte framstår som gnostisk. Jesajas himmelfärd nämner explicit att det var få förunnat att förstå betydelsen av denna unika födelse (Asc. Isa. 11:4).

I receptions materialet finns alltså en kontrast mot Matteus och Lukas skildringar där människor istället fick hjälp att ana undret som skett ibland dem.

4.6.3 Änglar

Änglar förekommer frekvent i de två kanoniska bebådelse- och födelseskildringarna: hos Lukas kom ängeln till Maria (Luk 1:26/27–38) och hos Matteus kom ängeln till Josef (Matt 1:20–21). Efter Jesu födelse kom sedan, i Lukas födelseskildring, änglar och förkunnade innebörden av födelsen för herdar utanför Betlehem (Luk 2:9–14). I Matteus skildring blir Josef senare, i en dröm, befalld av en ängel att ta med sig Maria och barnet och fly undan Herodes vrede till Egypten (Matt 2:13). Sista gången en ängel uppenbarar sig och ger vägledning är när Herodes dött och Josef blir kallad att ta sin familj och återvända till sitt land (Matt 2:19). Det är alltså tydligt att änglar har en framträdande roll i att förkunna, uttolka och leda nya steg i samband med Jesu födelse.

²⁰⁶ Kuhner, ”Ignatius of Antioch’s Letter to the Ephesians 19.1 and the Hidden Mysteries”: 102, 106.

Efter sammanhanget kring Jesu födelse återkommer inte änglabesöken förrän i samband med Jesu död och uppståndelse (Matt 28:2, 5; Luk 22:43, 24:23; Joh 20:12). De ramar alltså in Jesu jordeliv i början och slutet.

I receptionsmaterialets födelseskildringar förekommer änglar mer sparsamt, oftast i samband med att bebådelsen refereras (Prot. 11:5–8; Tryph. 78:3; 1 Apol. 33:5). Protoevangeliet nämner dock ett änglabesök i samband med Salomes helande efter undersökningen av Maria (Prot. 20:8).

Den magnifika änglaarmén som hade en så viktig roll i Lukas födelseskildring i att förkunna Frälsarens födelse (Luk 2:9–14), och med sin närvaro underströk att detta var en unik händelse i världshistorien, är uttraderad ur receptionsmaterialets skildringar.

Klemens av Alexandria nämner änglar en gång i samband sin utläggning av Jesu nedstigande i *Excepta ex Theodoto*: att änglarna såg Jesus stiga ner och detta var anledningen till att de sedan uppenbarade sig för herdarna och förkunnade Jesu födelse (1 Tim 3:16; Ex. Theo. 18:1). Trots att språkbruket är olikt Lukas skildring av änglarnas förkunnelse för herdarna i Lukasevangeliet (Luk 2:9–14) så är detta den närmaste parallellen i receptionsmaterialet.

Ytterligare en anledning att det kan vara rimligt att förstå Klemens ord om änglarna som en reception av änglauppenbarelse för herdarna är att Klemens i samma skrift, dock inte i samma kontext, nämner att Herrens ankomst bringade fred från himlen till dem på jorden (Ex. Theo. 74:1–2a). Klemens gör en direkt anspelning på änglarnas hälsning från Lukas födelseskildring (Luk 2:14). Klemens nämner dock inte änglarnas närvaro explicit här, fastän de hade kunnat passa in i sammanhanget.

Därför kom Herren ner, bringande fred från himlen till dem på jorden, såsom aposteln säger: ”Fred på jorden och ära i höjden.” (Ex. Theo. 74:1–2a)

Änglarnas roll framstår sammanfattningsvis som nedtonad i receptionsmaterialet. Detta kan hänga samman med att änglar i grunden är ett judiskt fenomen och därför inte naturligt hemmahörande i den hedniska grekisk-romerska tankevärlden.²⁰⁷ Så det är möjligt att en judisk änglaarmé som uppenbarar sig för judiska herdar kanske inte uppfattades relevant nog att nämna. I relation till detta är det intressant att änglarna ändå generellt har följt med in i

²⁰⁷ Davidson, ”Angels”, DJG 8.

receptionen som vägledare för Josef och mager samt som tecken på att Gud hört barnmorskan Salomes bön (Prot. 20:8).

4.6.4 Mager

Magernas besök hos Jesusbarnet är ett element som flera skrifter i receptionsmaterialet plockat upp. Ursprungligen härstammar det från Matteus födelseskildring (Matt 2:1–12). Magernas popularitet i receptionen kan ha att göra med att de var hedningar och ägnade sig åt mystiska saker: att tolka stjärnhimlen, tyda drömmar och visioner samt magi.²⁰⁸ När kyrkan blev alltmer hedniskt färgad kan de nykristna särskilt ha intresserat sig för de enda hedningarna som hade en framträdande roll i födelseskildringarna.²⁰⁹

Magernas avsikt med att möta judarnas kung framställs vara att προσκυνεῖν. Hos Lukas betecknar det normalt ”att tillbe” (t ex Luk 24:52), men hos Matteus verkar προσκυνεῖν även användas i mer profana sammanhang såsom ”att hylla” eller ”att visa vördnad”.²¹⁰ Matteus användning kan skapa en avsiktlig otydlighet mellan att profant hylla och att religiöst tillbe som öppnar för såväl de agerande karaktärerna som hans åhörare att göra sin egen tolkning.²¹¹ Det är möjligt att källorna i receptionen som nämner magerna använder samma otydlighet.

Klemens verkar knyta an till magernas hedniska identitet när han i *Excerpta ex Theodoto* skildrar Jesu födelse ur ett hedniskt perspektiv. Han betonar en nivå av ”vetenskaplighet” bakom magernas besök hos Jesus i det att han betonar deras μαθημάτων θεωρίαν – beaktande av beräkningar (Ex. Theo. 75:2).

Justinus Martyren är den som allra mest lyfter fram magerna (Dialogen med Tryfon 77–78) och sätter dem i ett vidare teologiskt sammanhang som människor som var fångade under en demon från Österlandet (Tryph. 78:9). Justinus menar vidare att magerna kom från Arabien, närmare bestämt från Damaskus (Tryph. 78:9) – inte ända bortifrån Mesopotamien som annars varit vanligt att anta. Justinus såg deras besök hos Jesusbarnet som exempel på deras befrielse, en befrielse som började vid Jesu födelse men som befästes i det att de kom för att

²⁰⁸ Brown, *The Birth of the Messiah*, 167.

²⁰⁹ Kelly, *The Origins of Christmas*, 111.

²¹⁰ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 111.

²¹¹ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 111.

tillbe Kristus, istället för de krafter som tidigare hållit dem fångna. I och med detta perspektiv lyfter Justinus in en frälsningsteologisk aspekt i magernas besök hos Jesusbarnet.

Som kontext skildrar Tertullianus i *Mot judarna* en syn på magerna som liknar Justinus men menar att deras stora befrielse var den från avgudadyrkan:

Let those Eastern magi be believed, dowering with gold and incense the infancy of Christ as a king; and the infant has received "the power of Damascus" without battle and arms. [...] (He received in receiving) the magi themselves, who, on recognising Him, and honouring Him with gifts, and adoring Him on bonded knee as Lord and King, on the evidence of the guiding and indicating star, became "the spoils of Samaria," that is, of idolatry--by believing, namely, on Christ. (Adv. Jud. 9)²¹²

Vidare skildrar Justinus att magerna kom så fort barnet var fött (Tryph. 88:1). Ifall Jesus fortfarande låg i krubban när magerna kom, såsom Justinus skildrar (Tryph. 78:5), antyder det att magerna var snabbt på plats.

Magerna är viktiga karaktärer i receptionen av skildringarna av Jesu födelse och det element som, efter jungfru Maria, fått störst genomslag och mest expanderad betydelse. Detta hänger troligen samman med deras hedniska identitet som tilltalade en hednakristen mottagarkrets för receptionens skrifter samt verkar genom detta ha tillskrivits en utvidgad frälsningsteologisk signifikans.

4.6.5 Herodes

Herodes den store (som regerade 37–4 f Kr) var en viktig person som nämns av många källor i samband med Jesu födelse. I Lukas födelseskildring var han i första hand en av de regenter utifrån vilkens regeringstid Jesu födelse är avsedd att dateras (Luk 2:1).

I Matteus födelseskildring ägnas stort utrymme åt Herodes från Jesu födelse och fram till budskapet om Herodes död (Matt 2:1–16, 19). Herodes är en del av det kungatema kring vilket Matteus skildring är konstruerad. Herodes framställs som en negativ karaktär: självisk, med onda avsikter och som inte drar sig för att straffa oskyldiga – förmodligen för att fungera som en motbild mot Jesu helt annorlunda kungamakt som ska komma. Herodes representerar

²¹² Tertullianus, "Against the Jews" sidorna 312–361 i *Ante-Nicene Fathers III*, övers. Thelwalled, red. Philip Schaff (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885), 333–334.

det vidare sammanhanget kring den heliga familjen dit budskapet om Jesu födelse snart börjar sprida sig (Matt 2:3).

Även i Jakobs protoevangelium, som anspelar på Matteus skildring, har Herodes en förhållandevis stor roll som motbild.

Justinus tar över och anknyter till Matteus negativa syn på Herodes. Redan den första gången Justinus berör Jesu födelse i Dialogen med Tryfon presenterar Justinus kung Herodes. Han gör detta på ett sätt som får Herodes att framstå i negativ dager: han kallas nedsättande för Assyriens kung utifrån sitt ”ogudaktiga och laglösa sinnelag”. Justinus lyfter även fram kung Herodes ickejudiska härkomst (Tryph. 77:4). Här verkar alltså bristande judisk förankring hos Herodes och brist på godhet samspela i att framställa Herodes i negativ dager så väl i relation till hedisk som judisk kontext.

Herodes roll och teologiska funktion förändras alltså inte nämnvärt i receptionens skildringar, trots att den retoriska kontexten förändras.

4.6.6 Herdar

I Lukas födelseskildring ges änglabesöket hos herdarna på fälten utanför Betlehem förhållandevis stort utrymme (Luk 2:8–20). Jesu födelse uttolkas för dem av änglarna och Jesu teologiska signifikans för ”hela [det judiska] folket” lyfts fram (Luk 2:10). Herdarna måste alltså ha varit judar för att änglarnas budskap ska ses som positivt. Herdarna går sedan in till Betlehem för att hylla den nyfödde Messias. Jag har inte kunnat finna någon direkt parallell till herdarnas besök hos Jesusbarnet i alla de källskrifter jag tagit del av i receptions materialet.

Äldre sekundärkällor framhåller att man såg ner på herdarna som ohederliga, smutsiga människor.²¹³ I nyare material skildras herdarna mer positivt utifrån deras gammaltestamentliga bakgrund. Många stora män i det judiska folkets historia hade varit herdarna: Abraham, Mose och David. Utifrån dessa kan herdarna i födelseberättelsen, när de kommer för att hylla den nyfödde Jesus, bidra med en särskild anknytning till traditionen från kung David och peka mot att barnet som fötts är den utlovade kungen av Davids släkt.²¹⁴

²¹³ Brown, *The Birth of the Messiah*, 420.

²¹⁴ Harris, ”Why Are There Shepherds in the Lukan Birth Narrative?”, 30.

Ingen källa i denna undersökning, i de stycken jag tagit del av, visar kännedom om Betlehem som en plats där offerlamm för templet föddes upp (m. sheqal. 7.4).²¹⁵ En hänvisning till denna verksamhet skulle varit teologiskt relevant i samband med Jesu födelse. Har detta att göra med verklig okunskap hos författarna av evangelierna samt receptions materialet? Eller är det en konsekvens av undvikande av teologi med judiska rötter? Detta är ett tema för vidare receptions forskning.

Jakobs protoevangelium nämner inga herdar på besök hos den nyfödde. Däremot ser Josef i sin syn får och herdar (Prot. 18:8–9) – en möjlig influens från Lukasevangeliet. Herdarna skulle dock mycket väl passa in i den bergiga ödemarken omkring Betlehem.

Det är påtagligt att herdar inte följt med Lukasevangeliets födelseskildring in i receptionen. Detta kan ha att göra med herdarnas judiska identitet med rötter hos kung David och i förväntan på den judiske Messias – teman som kanske inte uppfattades som helt relevanta i den mestadels hednakristna receptionen.²¹⁶

4.6.7 Barnmorskor

I receptions materialet nämns barnmorskor vid ett fåtal tillfällen som tidiga besökare hos Jesus: en barmorska utan angivet namn och en vid namn Salome (som med sitt namn bär ett eko från Jesu uppståndelses under till hans födelses under, jfr Mark 16:1). Det förekommer dock aldrig att någon av dem var med och medverkade vid själva födelsen, utan denna skildras som okomplicerad så att Maria (med Guds hjälp) klarade sig själv. Jakobs protoevangelium nämner en barmorska som stod tillsammans med Josef vid ingången till grottan där Jesus föddes (Prot. 19:13–16).

Inte heller kommer barnmorskor för att tillbe barnet. När barnmorskor nämns eller antyds i samband med Jesu födelse är det med anknytning till den gynekologiska undersökning av Maria som nämns i Jakobs protoevangelium 20:1–2 och som Klemens av Alexandria sedan hänvisar till *Stromata* VII 19.93:7 och som även antyds, utanför det material som författats och bevarats på grekiska, i *Testimonium veritatis* (Test. Ver. 45:9). De två sistnämnda ställena nämner dock inte barnmorskor explicit men det verkar vara samma situation, där Salome förekommer, som hänvisas till.

²¹⁵ m. Sheqal. 7.4 (The Mishnah, 160).

²¹⁶ Kelly, *The Origins of Christmas*, 111.

I skildringarna av Jesu födelse fungerar barnmorskan Salome som en expert för att säkert kunna bedöma att Maria verkligen var jungfru i biologisk bemärkelse även efter Jesu födelse (Prot. 20:1–2). Barnmorskan som inte namnges stod utanför grottan när Jesus föddes och uttolkar de övernaturliga fenomenen i samband med Jesu födelse som att en jungfru har fött (Prot. 19:13–16). De två barnmorskorna verkar alltså fånga upp olika bedömningsgrunder för att en jungfru har fött.

4.6.8 Stjärnan, himlafenomen och kosmiska följder

Himlafenomen, stjärnor och kosmiska följdvärkningar vid Kristi födelse är viktiga teologiska teman som förekommer i många av receptions materialets skildringar. De finns ofta i nära litterär kontext med skildringar av mager samt Herodes. Vanligast är omnämmandet av en stjärna som visar vägen för mager till Jesus samt ekon av Josefs dröm, men det sker även teologiska nytolkningar av förekomsten av en stjärna i samband med Jesu födelse.

Skildringarna av stjärnan förekommer först i Matteus födelseskildring där den beskrivs ha blivit synlig för magerna och sedan gått före dem, och därigenom visat vägen till barnet (Matt 2:2, 9). Stjärnan utläggs som en profetia om Messias, utifrån den stjärna som skulle stiga fram ur Jakob (4 Mos 24:17), som alltså i skildringen av Jesu födelse fungerar som en konkret hänvisning till var Messias rent fysiskt befinner sig.

Det är möjligt att stjärnorna som nämns som vägvisare i samband med Jesu födelse ibland bör förstås som änglar som visar vägen, utifrån resonemang i *3.1.5 Andra detaljer*.

Det är ovisst hur länge stjärnan visade sig för att hjälpa magerna att hitta fram. Utifrån Matteus skildring av Herodes samtal med magerna antyds att stjärnan kan ha visat sig så länge som närmare två år (Matt 2:16), medan Justinus verkar mena att magerna kom direkt (Tryph. 102:2).

Temat med stjärnan som skulle stiga fram ur Jakob är ett av få judisk-messianska teman som hänvisas till i receptions materialet. Justinus lyfter fram det i Dialogen med Tryfon 106:4 och framhåller att stjärnan blev synlig på himlen i samband med att Jesus föddes. Därmed kunde magerna från Arabien komma och tillbe honom.

I Matteus skildring nämns att stjärnan stannade över den plats där barnet var (Matt 2:9). I receptions materialet förklaras detta mer. I Jakobs protoevangelium stannar stjärnan eller stjärnorna (enligt Bodmer papyrus V) över barnets huvud (Prot. 21:10).

Flera källor i receptions materialet talar om andra former av himlafenomen i samband med Jesu födelse såsom en kör av stjärnor tillsammans med en klarare lysande stjärna som fick de andra att blekna (t ex Prot. 21:8; Ign. Ef. 19:2). Detta bildspråk anspelar generellt på Jesu signifikans. De andra himlakropparna: stjärnor, solen och månen, bildade en kör omkring stjärnan. Bildspråket bär ekon från den gammaltestamentliga Josefs dröm (1 Mos 37:9), som utgör ett av få messiansk-judiska teman som receptionen inkorporerar.

Kanske bygger Klemens av Alexandria i *Excerpta ex Theodoto* 74:1–2 vidare på Ignatios av Antiokias Brev till efesierna 19:2?

Därför steg det upp en främmande och ny stjärna som upplöste den gamla stjärneordningen, som lyste med ett nytt ickejordiskt sken, som gick fram på nya och frälsande vägar, likt Herren själv, människornas vägledare, som kom ner till jorden för att överföra dem som kommit till tro på Kristus från ödet in i sin försyn. (Ex. Theo. 74:2b)

Klemens gör en teologisk nytolkning av stjärnans betydelse när han framhåller den som ett led i en kosmisk-teologisk manifestation av Jesu ankomst och därigenom hans nya frälsningsväg – inte i första hand som vägledning för mager.

Även Ignatios gör en nytolkning av stjärnorna som bar eko från Josefs dröm (Ign. Ef. 19:2) som del i en kosmisk-teologisk manifestation: det gamla väldet gick under när Gud uppenbarade sig i mänsklig gestalt, för att vi skulle få ett nytt och evigt liv och ”dödens förintelse sattes i verket” (19:3).

På så sätt försvann all svartkonst, och alla ondskans bojar löstes. Okunskapen försvann, det gamla väldet gick under då Gud uppenbarade sig i mänsklig gestalt så att vi skulle få ett nytt och evigt liv. Det som Gud hade berett tog sin början, och från och med nu kom allt i rörelse genom att dödens förintelse sattes i verket. (Ign. Ef. 19:3)

Stjärnor och himlafenomen är viktiga, så väl narrativt som teologiskt, i samband med Jesu födelse, inte minst i receptionens skrifter. Detta kan bottna i att stjärnhimlen som fenomen kan betraktas av människor oavsett kultur och språk och blir därigenom något familjärt att anknyta till, dessutom något som kan väcka förundran med kopplingar till det gudomliga och övernaturliga, vilket framgår genom de kosmisk-teologiska nytolkningar som görs i receptions materialet.

4.6.9 Folkräkning

Folkräkningen (från Luk 2:1) nämns i förhållandevis många av skildringarna i receptions materialet (Prot. 17:1; 1 Apol. 34:2, Tryph. 78:4, *Stromata* I 21.145:2), men den framstår som nedtonad, vilket kan ha att göra med svårigheten att belägga den.

Lukas, som först hänvisar till en folkräkning, gör anspråk på att precis placera Jesu födelse i tid och rum, enligt sin tids praxis, och därigenom styrka att det var en verklig historisk händelse. Funktionellt fungerar den som en anledning bakom resan till Betlehem.

Även i Jakobs protoevangelium nämns en folkräkning som huvudanledning bakom resan till Betlehem. Författaren till Jakobs protoevangelium gör dock inte anspråk på att försöka förankra företeelsen lika exakt i tid som Lukas gör.

Och från kungen Augustus utgick en befallning, att alla de som var i Betlehem i Judeen, skulle låta skriva upp sig. (Prot. 17:1)

Det verkar som att författaren antingen inte kände till de exakta regentlängderna för Augustus, Herodes och Quirinus, som nämns i Lukasevangeliet, eller kände till att det fanns svårigheter att få ihop dem. Att endast nämna Augustus var enklare för författaren till Jakobs protoevangelium men undviker även indirekt en del svårigheter.²¹⁷

Även hos Justinus Martyren nämns folkräkningen under Quirinus såsom ett faktum (1 Apol. 34:2) när han skriver till den romerske kejsaren Antoninus Pius (138–161 e Kr). I denna skrift försöker Justinus förklara vad kristen tro är och hur den praktiseras med avsikten att Antonius inte längre ska förfölja och avrätta kristna.

Det finns en by i judarnas område, belägen trettiofem stadier från Jerusalem, i vilken Jesus Kristus föddes. Så kan du också lära av släktlistorna som gjordes under Quirinius, er förste förvaltare i Judeen. (1 Apol. 34:2)

Det är mycket intressant att Justinus hänvisar till släktlistor från folkräkningen, eftersom det är omdiskuterat huruvida en sådan folkräkning verkligen ägde rum (därigenom om listor fanns att få tag på). Helt klart är att Justinus verkar betrakta folkräkningen som ett faktum samt att Quirinius vid denna tid ska ha haft någon typ av ledarskap i Judeen (jfr Luk 2:1). Benämningen som Justinus använder för Quirinius, ἐπιτροπή, har en vidare innebörd: alltifrån ledare, förvaltare, förman till guvernör och prokurator.²¹⁸ Så det är lite oklart vilken rang som

²¹⁷ Goodacre, "The Protevangelium of James and the Creative Rewriting of Matthew and Luke", 62.

²¹⁸ "ἐπιτροπή" BDAG 2000, 385.

Justinus har för avsikt att tillmäta Quirinius, men troligen någon av de högsta, annars hade det inte varit värt att nämna.

Kanhända associerar Justinus till att Quirinius utnämndes som ståthållare över Syrien och över Judeen när Herodes Arkelaos avsattes år 6 e Kr.²¹⁹ En av Quirinius första uppgifter var då att genomföra en folkräkning för att kunna ta upp skatt, vilket var den folkräkning som ägde rum år 7 e Kr.²²⁰ Vid denna tid befinner vi oss dock drygt 10 år efter när Jesu födelse brukar dateras (inom Herodes den stores livstid, fram till 4 f Kr).²²¹

Folkräkningens funktion i skildringarna av Jesu födelse är att motivera en resa till Betlehem. På detta område sker ingen större förändring av innebörden, men formuleringarna kring dateringen av den förenklas.

²¹⁹ Ben Witherington III, "Birth of Jesus", DJG 67.

²²⁰ Witherington, "Birth of Jesus", DJG 67.

²²¹ H W Hoehner, "Herodian dynasty", DJG 317.

5. SLUTSATSER

Hur förändrades skildringarna av Jesu födelse...

5.1 ...med avseende på historisk och retorisk kontext?

Den finns delvis en utveckling över tid, en slags kronologisk ackumulativ utveckling, där successivt senare källor bygger vidare på äldre. Men utvecklingen är samtidigt mer komplex än så.

Den retoriska analysen visar att förändringar av skildringarna av Jesu födelse till stor del hänger ihop med vilken målgrupp som man riktar sig till (hednakristna grupperingar, juden Tryfon, Antoninus Pius) samt vilka teologiska diskussioner som är aktuella i den tid och situation där Jesu födelse återaktualiseras i skrift, särskilt i relation till gnosticism och doketism.

Rent konkret verkar förändringen av födelseskildringarna ha gått i riktning mot vad som uppfattas relevant i den alltmer hednakristna fornkyrkan, med ingångar och anknytningspunkter utifrån vad som var igenkännbart för dem: grottan som födelseplats för gudagestalter, hedniska mager som primära besökare av den nyfödde Jesus, stjärnan och andra himlafenomen ges en framskjuten roll, samt ett mer filosofiskt språk och teologin frikopplas från Jesu judiska bakgrund. Teman med särskilt judisk anknytning som herdar, Jesu omskärelse och flykten till Egypten tenderar att tonas ned och inte följas med in i receptionen.

5.2 ...med avseende på viktiga personer och deras funktion?

Marias roll har utvecklats och utvidgats kraftigt från det att Paulus omkring år 50 nämner att Jesus var ”född av kvinna” (Gal 4:4), till att hon alltmer ges en egen berättelse.

Jakobs protoevangelium ger det tydligaste exemplet på tidig Mariafromhet, där Maria presenteras som helig och ren, och som en centralgestalt i den kristna tron. Hon föder Jesus och förblir biologiskt en intakt jungfru (Prot. 19–20), dvs Jesu födelse skildras som en jungfrufödsel i betydelsen *virgin birth*. Klemens av Alexandria utvecklar synen på Maria i allegorisk bemärkelse och betraktar henne ecklesiologiskt som en personifikation av kyrkan (Paed. 1.6.42:1).

Matteus och Lukas härleder inte Marias, utan Josefs, släkttavla till David, medan receptions materialet i allmänhet skildrar att Maria själv var av Davids släkt. Förändringen antyder en brottning med en juridisk syn på släktskap och fungerade som ett sätt att säkerställa länken till kung David.

Jesu roll är narrativt perifer om än teologiskt central i Matteus och Lukas födelseskildringar. När skildringarna av Jesu födelse i receptions materialet går från att vara biografisk-teologiska till mer utläggande betonas Jesu kristologiska och soteriologiska roller och funktioner generellt mer. Synen på Jesus verkar förändras i mindre judisk riktning. Exempelvis kallas han i *Excerpta ex Theodoto* ”de frommas” kung (Ex. Theo. 75:2) istället för ”judarnas kung” (jfr t ex Matt 27:11; Luk 23:37), vilket kunde fungera inkluderande i en hednisk kontext.

Josefs roll är narrativt och teologiskt central i Matteus födelseskildring men går därefter mot att bli mycket perifer. Endast i Protoevangeliet är han narrativt viktig.

Kung Herodes presenteras som en motbild mot Jesu goda kungamakt i Matteus födelseskildring. Denna funktion, som motbild mot Jesus, bibehålles i receptionen, även när den retoriska kontexten delvis förändras.

Mager, från Matt 2:1–12, är vanligt förekommande i receptions materialet (Prot. 20:12–21:3; Tryph. 77–78; 88:1; 102:2; 106:4; Ex. Theo. 75:2) och ett hedniskt element som tenderar att utvecklas mot större teologisk signifikans, som människor som Jesus kom för att befria/frälsa (Tryph. 78:9–10, 88:1a). I egenskap av vetenskapsintresserade hedningar, som kommer för att hylla den nyfödde kungen, antyder de signifikansen av Jesu födelse även för omvärlden och är därigenom teologiskt och narrativt relevanta.

Herdarna som kom och hyllade den nyfödde frälsaren (Luk 2:17–20) var en konkret länk till kung David och en bild för Jesu kommande gärning. De hade en viktig funktion i att bekräfta Jesus som Messias i Lukas judiskorienterade födelseskildring (Luk 2:10–11). Herdarna är dock nästan helt uttraderade ur receptions materialet. Det är möjligt att länken till kung David och Messias herdegärning inte framstod som så tydlig eller relevant i hednakristen kontext, även om det verkar ha varit viktigt att skildra Jesus kunglig Davidsättning.

Enstaka änglar förekommer i receptions materialet och fungerar som vägledare och sändebud till människor i samband med Jesu födelse, ofta i situationer där de även förekommer i Matteus födelseskildring. Änglaarmén som förkunnade Jesu födelse i Lukas födelseskildring (Luk 2:8–14) är dock helt uttraderad ur receptionen. Att detta element inte behållits, fastän

receptionen skildrar vägledande besök av enskilda änglar, kan hänga ihop med de utgör en enhet tillsammans med herdarna som inte verkar ha uppfattats som relevanta.

Barnmorskor kommer in i receptionen som tidiga besökare av den heliga familjen i Jakobs protoevangelium (Prot. 19–20), men anspelas på även i andra skrifter (Strom. 7 19.93:7). Istället för att hylla Jesusbarnet är barnmorskan Salomes ärende att undersöka Maria. Hon fungerar som en expert som kan bedöma huruvida Maria är jungfru i biologiskt avseende medan barnmorskan vars namn inte nämns tolkar de yttre mirakulösa händelserna i samband med Jesu födelse (molnet över grottan och ljusskenet) som bekräftelser på att ett under har skett och därigenom att Maria fött barn men förblivit jungfru.

5.3 ...med avseende på födelseplatsen och dess funktion?

I de kanoniska födelseskildringarna liksom i receptionsmaterialet råder konsensus beträffande att Jesus föddes i Betlehem, eller i området intill.

Betlehem som födelseplats för Jesus fungerar som en bekräftelse på att han kunde vara Messias (Mika 5:2–4) och ger en direkt koppling till kung David (1 Sam 16:1–13). Jesu anknytning till Betlehem var alltså teologiskt viktig för att presentera honom som Messias och den nye kungen av Davids släkt.

Matteus och Lukas verkar antyda att Jesus föddes i ett vanligt bostadshus. Den enda källa i receptionen som delar denna syn är den doketiska Jesajas himmelfärd (Asc. Isa. 11:8–10), som inte ingått i huvudundersökningen. Ett vanligt hus som Jesu födelseplats antyder inget avvikande, utan fungerar som ett element av normalitet eller ordning kring Jesu födelse.

De flesta källorna från 100-talet framhåller istället att födelseplatsen var en grotta. Denna grottradition förekommer med olika variationer i Jakobs protoevangelium (Prot. 18:1–2) och i Dialogen med Tryfon (Tryph. 78:5). Skildringen av Jesu födelse i en grotta ansluter till hur grekiska gudagestalter skildras och var därigenom en anpassning som passade en grekisk-romersk hednisk mottagarskara.

5.4 ...beträffande födelsesätt och dess funktion?

Matteusevangeliet och Lukasevangeliet är mycket kortfattade beträffande födelsen och nämner den endast i förbifarten. Detta kan antas fungera som en signal om en vanlig och okomplicerad födsel. Inga övernaturliga företeelser är i dessa skildringar knutna till själva

födelsen. Denna syn verkar även förekomma hos Justinus Martyren (Tryph. 78:5). Utan något explicit övernaturligt ingripande bör konsekvensen av födelsen vara att Maria inte förblev jungfru i biologiskt avseende. Detta överensstämmer med att Maria sedan frambar ett reningsoffer i templet (Luk 2:21–24; jfr 3 Mos 12). Detta är möjligen ytterligare ett judiskt tema som receptionen inte plockar upp, men jag har inte aktivt sökt efter paralleller.

I receptionsmaterialet (och dess kontext) förändras generellt synen på Jesu födelse, men förändringen går i olika teologiska riktningar: huvudsakligen antingen i gnostisk eller inkarnatorisk riktning.

En födsel som beskrivs som mystisk eller fördold (Ign. Ef. 19:3; Prot. 19:13–16) kan ha gnostiska tendenser och fungerar som en antydning om att det bara är ett fåtal eller särskilda människor som förmår ta in dess innebörd.

I *Excerpta ex Theodoto* beskrivs födelsen som ett nedstigande in i mänsklig låghet (Ex. Theo. 18:1, 74:1–2). Denna syn kan fungera som ett sätt att uttrycka Kristi preexistens, men verkar samtidigt ha gnostiska tendenser i det att Jesu kroppslighet är nedtonad och ses som låg.

Vanligast är dock att det inte specificeras hur själva födelsen gick till men att det framhålls att Maria bevarades som jungfru (*virgin birth*), vilket fungerar som en signal på någon form av övernaturligt ingripande som framhåller Maria som annorlunda än andra kvinnor.

I en vidare kontext finns dock Salomos Oden, som beskriver Jesu födelse mer explicit fysiskt (Ode. Sal. 19:6), liksom Jesajas himmelfärd, som beskriver en ickefysisk födelse i doketiska termer som en vision (Asc. Isa. 11:8–10).

Som motpol mot de gnostiskt influerade perspektiven på Jesu födelse står de inkarnatoriska (Joh 1; 1 Apol. 32:9–10; samt av språkliga skäl utanför huvudundersökningen Dem. 58; Epist. Apost. §3) som framhåller att Jesus verkligen hade en fysisk kropp men samtidigt ett preexistent ursprung hos Gud: dvs att det inte behöver finnas någon motsättning mellan fysiskt och gudomligt.

Sammantaget visar detta att skildringarna av Jesu födelse förändrades i mycket olika riktningar inom olika sammanhang för att bättre uttrycka sammanhangets teologi.

5.5 ...beträffande nya detaljer och teman samt deras funktion?

Många av skildringarna i receptions materialet plockar upp folkräkningen som en anledning till Betlehemsresan (Prot. 17:1; 1 Apol. 34:2, Tryph. 78:4, Strom. I 21.145:2). Folkräkningen framstår som nedtonad i relation till Lukas skildring.

Stjärnan (eller stjärnorna) är ett viktigt teologiskt tema med rötter i Matteusevangeliets födelseskildring (Matt 2:1–12) som tenderar att följa med in i receptionen som vägledning för mager att finna Jesus. Ibland görs judisk-messianska teologiska tolkningar med bakgrund i himlafenomen även i receptionens skildringar (Tryph. 106:4). Himlafenomen såsom en stjärna som får andra att blekna (t ex Prot. 21:8) fungerar som symboler för Jesu (framtida) signifikans. I receptionens anspelningar på himlafenomen ur Matteus födelseskildring förekommer även teologiska nytolkningar som särskilt framhåller kosmiska konsekvenser av Jesu födelse, exempelvis genom befrielse/frälsning från svartkonst (Ign. Ef. 19:3) och demoner (Tryph. 78:9), vilka framstår som anpassningar för en hednakristen mottagarskara. Dessa beskrivningar fungerar som markörer av Jesu andliga makt och signalerar i en hednakristen kontext en bredare och mindre judisk syn på den frälsning Jesus kom med.

Referenser till en gynekologisk undersökning av Maria förekommer i skildringar som betraktar Jesu födelse som *virgin birth*. Undersökningen fungerar då som kulmen i historien där det bevisades att Maria hade fött barn och genom Guds ingripande förblivit oskadd jungfru.

Flykten till Egypten är ett i grunden judiskt tema som funktionellt anknyter till identiteten som Guds utvalda folk (Hos 11:1; Matt 2:15). Detta verkar vara huvudanledningen till att det inte plockas upp av den mer hednakristna receptionen, utom möjligen i ett eko i Dialogen med Tryfon (Tryph. 78:4).

5.6 ...teologiskt, särskilt med avseende på Jesus, frälsningen och Maria?

Födelseskildringarna i receptionen tenderar att behålla ett kristologiskt och soteriologiskt fokus, med undantag av Jakobs protoevangelium. De formulerar dock synen på Jesus, och ännu mer synen på frälsningen, på nya sätt.

Lukas och Matteus teologisk-biografiska födelseskildringar har funktionen att understryka vem Jesus är: Messias och den utlovade herdekungen i Davids efterföljd, som kom för att frälsa sitt folk (Luk 2:10–11) från deras synder (Matt 1:21). Många judisk-messianska

perspektiv på funktionen av Jesu födelse verkar dock tonas ner i receptionen, men Jesu anknytning till kung David framstår som fortsatt viktig i och med betoningen av Jesu biologiska släktskap med David genom Maria. Födelseskildringen i Jakobs protoevangelium framstår som minst kristologiskt orienterad när den endast skildrar att Jesusbarnet kunde hela (Prot. 20).

Synen på Jesus i receptionens födelseskildringar (deras kristologi) är dock generellt sammanflätad med deras syn på frälsningen, vilken i receptionens skildringar av Jesu födelse tenderar att kläs i ickejudiska termer: exempelvis att Jesu födelse var början på dödens förintelse (Ign. Ef. 19:3; Dem. 37), att den innebar befrielse från svartkonst (Ign. Ef. 19:3), demoner (Tryph. 78:9) och från ursprung och öde (Ex. Theo. 76:1).

Den största förändringen av Marias roll är knuten till synen att hon förblev jungfru, i betydelsen gynekologiskt opåverkad, efter Jesu födelse (*virgin birth*). Händelsen markerar att Maria inte var som andra kvinnor, utan mot bakgrund av Guds under i henne, framstod hon som en centralgestalt i den kristna tron. Med rötter i denna syn skildrade Klemens av Alexandria redan omkring år 200 Maria som en personifikation av kyrkan i egenskap av att samtidigt vara jungfru och mor, som genom Ordet ger näring åt de kristna (Paed. 1.6.42:2–1.6.43:1). Denna ecklesiologi är visserligen unik i receptionsmaterialet, men utgör kanske det tydligaste exemplet på den genomgripande utveckling av teman som sker från Matteus och Lukas skildringar av Jesu födelse.

Undersökningen som helhet visar att när den äldsta kyrkan tog emot och började föra vidare skildringarna av Jesu födelse gjorde de anpassningar till den kontext de själva befann sig i, som många gånger var mycket annorlunda från det sammanhang Jesus föddes in i. I detta gjorde de i hög grad vad Paulus redan omkring år 55 hade gjort i sin missionsgärning:

För att vinna judar har jag för dem varit som en jude. För att vinna dem som står under lagen har jag för dem varit som en som står under lagen, fast jag själv inte står under lagen. (21) För att vinna dem som är utan lag har jag för dem varit som en som är utan lag, fast jag inte är utan Guds lag, jag har ju Kristi lag. (1 Kor 9:20–21)

6. LITTERATUR

6.1 PRIMÄRLITTERATUR

”The Acts of Paul”. *The Apocryphal New Testament*. Översatt av M.R. James. Oxford: Clarendon Press, 1924

The Ascension of Isaiah: Translated from the Ethiopic Version, which, together with the New Greek Fragment, the Latin Versions and the Latin Translation of the Slavonic, is here Published in Full. Redaktör och översättare Robert Henry Charles. London: Adam and Charles Black, 1900.

Celsus. *On the True Doctrine*. Översatt av R. Joseph Hoffman. Oxford: Oxford University Press, 1987.

The Earliest Christian Hymnbook: The Odes of Solomon. Översatt av James Charlesworth. Cambridge: James Clark & Co, 2009.

”Epistle of the Apostles”. Sidorna 485–503 i *The Apocryphal New Testament*. Översatt av M. R. James. Oxford: Clarendon Press, 1924.

Hesiodos. *Theogony*. Redaktör Martin Lichfield West. Oxford: Clarendon Press, 1966.

Ignatios av Antiokia. ”To the Ephesians” i *The Apostolic Fathers*, 2 upplagan. Introduktion och översättning av Kirsopp Lake. London: William Heinemann Ltd, 1976.

Ignatios av Antiokia ”Brev till efesierna”. Sidorna 82–89 i *De apostoliska fäderna*, 2 upplagan. Översatt av Olof Andrén. Skellefteå: Artos bokförlag, 2006.

The Infancy Gospels of James and Thomas: with Introduction, Notes and Original Text featuring the New Scholars Version Translation. Översättning och noter av Ronald F Hock. The Scholars Bible. Santa Rosa: Polebridge Press, 1995.

Irenaeus av Lyon. *Bevis för den apostoliska förkunnelsen*, 2 upplagan. Översatt av Olof Andrén. Skellefteå: Artos, 2007.

Irenaeus av Lyon, ”Fragments from the Lost Writings of Irenaeus”. Sidorna 1392–1449 i *The Ante-Nicene Fathers I*. Redaktörer och översättare Alexander Roberts och James Donaldson. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library CCEL, 1885.

- Irenaeus av Lyon. *Irenäus von Lyon: [griechisch, lateinisch, deutsch]. 1, Epideixis = Darlegung der apostolischen Verkündigung; Adversus haereses, I = Gegen die Häresien, I*. Översatt av N. Brox. Freiburg im Breisgau: Herder, 1993.
- Justinus Martyren. ”Apologia”. Sidorna 26–77 i *Die ältesten Apologeten*. Redaktör E. J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.
- Justinus Martyren. ”Dialogus cum Tryphono Judaeo”. Sidorna 90–265 i *Die ältesten Apologeten*. Redaktör E. J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.
- Klemens av Alexandria. *Extraits de Théodote*, 2 uppl. Sources chrétiennes 23. Redaktör och översättare F. Sagnard. Paris: Éditions du Cerf, 1948 (omtr. 1970).
- Klemens av Alexandria. *Le pédagogue*, 3 vol. Redaktörer Harl, M och H-I Marrou och C Matray och C Mondésert. Sources chrétiennes 70, 108, 158. Paris: Éditions du Cerf, 1960–1970.
- Klemens av Alexandria. vol 2, 3 upplagan och vol 3, 2 upplagan. [*Die griechischen christlichen Schriftsteller* 52(15), 17. Redaktörer L. Früchtel och O. Stählin och U. Treu. Berlin: Akademie Verlag, 1960–1970.
- La forme la plus ancienne du protévangile de Jacques*. Redaktör É. de Strycker. Brussels: Société des Bollandistes, 1961.
- ”Melchizedek, The Thought of Norea, The Testimony of Truth”. Sidorna 399–416 i *The Nag Hammadi Library in English*. Redaktör James M. Robinson. Översatt av Birger A. Pearson och Søren Giversen. Leiden: E.J. Brill 1977, [2 upplagan San Fransisco, 1981].
- The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes. Redaktör Herbert Danby (Oxford: Oxford University Press, 1933).
- Origenes. *Contre Celse*, 4 vol. M. Borret. Sources chrétiennes 132, 136, 147, 150. Paris: Éditions du Cerf, 1967–1969.
- Tertullianus. ”On the Flesh of Christ”. Sidorna 1149–1201 i *The Ante-Nicene Fathers III*. Redaktörer Philip Schaff och Allan Menzies. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library CCEL, 1885.
- Tertullianus. ”An Answer to the Jews”. Sidorna 312–360 i *Ante-Nicene Fathers III*. Redaktör Philip Schaff. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885.

”The Tripartite Tractate”. Sidorna 192–337 i *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices* vol 1. Översatt av Harold W. Attridge och Elaine H. Pagels. Nag Hammadi Studies vol XXII. Leiden: Brill, 1985.

6.2 SEKUNDÄRLITTERATUR

Bailey, Kenneth E. *Jesus Through Middle Eastern Eyes: Cultural Studies in the Gospels*. Downers Grove: IVP Academic, 2008.

Bauer, Walter, and Frederick W. Danker. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3 upplagan. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Beasley-Murray, George R. *John*, 2 upplagan. Word Biblical Commentary 36. Redaktör Bruce M Metzger. Waco: Nelson Reference & Electronic, 1999.

BiblIndex. ”Presentation”. <http://www.biblindex.mom.fr/presentation>.

Blomqvist, Jerker och Poul Ole Jastrup. *Grekisk grammatik*, 2 upplagan. Köpenhamn: Akademisk Forlag, 1998.

Borgeaud, Philippe. *Mother of the Gods: from Cybele to the Virgin Mary*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004.

Brown, Raymond Edward. *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, 2 upplagan. The Anchor Bible Reference Library. London: Chapman, 1993.

Bucur, Bogdan. ”The Place of the Hypotyposes in the Clementine Corpus: An Apology for ‘The Other Clement of Alexandria’”. *JECS* 3 (2009): 313–335

Carlson, Stephen C. ”The Accommodations of Joseph and Mary in Bethlehem: Κατάλυμα in Luke 2.7”. *New Testament Studies* 56. Cambridge: Cambridge University Press, 2010: 326–342

Carroll, John T. *Luke: A Commentary*. The New Testament Library. Louisville: Westminster John Knox Press, 2012.

- Dictionary of Jesus and the Gospels (DJG)*. Redaktörer Joel B Green och Scot McKnight och I Howard Marshall. Downers Grove: InterVarsity Press, 1992.
- Edwards, Robert G T. "Clement of Alexandria's Anti-Valentinian Interpretation of Gen 1:26–27". *ZFAC* 3 (2014): 365–389.
- Evans, Craig A. *Ancient Text for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2005.
- Farrar, Thomas J och Guy J Williams. "Diabolical Data: A Critical Inventory of New Testament Satanology." *JSNT* 1 (2016): 40–71.
- Gillingham, Susan. "Biblical Studies on Holiday: A Personal View of Reception History." Pages 17–30. *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice*. ed. Emma England and William John Lyons. London: Bloomsbury T&T Clark, 2015.
- Glessner, Justin M. "Joseph of Nazareth in the Protevangelium of James." *JBR* 2.2 (2015): 263–287.
- Goodacre, Mark. "The Protevangelium of James and the Creative Rewriting of Matthew and Luke." Pages 57–76. *Connecting Gospels: Beyond the Canonical/Non-Canonical Divide*. ed. Francis Watson & Sarah Parkhouse. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Gorman, Michael J. *Elements of Biblical Exegesis: A Basic Guide for Students and Ministers*, 2 ed. Peabody: Hendrikson Publishers, 1998.
- Hagner, Donald A. *Matthew 1–13*. Word Biblical Commentary 33a. Waco: Nelson Reference & Electronic, 1993.
- Halton, Thomas P. "Introduction to the first edition." Sidorna xv–xvi. *Dialogue with Trypho*. Översatt av Thomas B. Falls. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2003.
- Harris, Sarah. "Why are there shepherds in the Lukan birth narrative?". *Colloquium* 1 (2012): 17–30.
- Harris, William V. *Ancient Literacy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

- The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (HALOT). Redaktörer Ludwig Koehler och Walter Baumgartner. Leiden: Koninklijke Brill, 2000.
- Hock, Ronald F. *The Infancy Gospels of James and Thomas: with Introduction, Notes and Original Text featuring the New Scholars Version Translation*. The Scholars Bible. Santa Rosa: Polebridge Press, 1995.
- Horn, Cornelia B. "Mary between Bible and Qur'an: Soundings into the Transmission and Reception History of the Protoevangelium of James on the Basis of Selected Literary Sources in Coptic and Copto-Arabic and of Art-Historical Evidence Pertaining to Egypt." *IC-MR* 4 (2007): 509–538.
- Kelly, Joseph F. *The Origins of Christmas*, 2 upplagan. Colledgeville: Liturgical Press, 2014.
- Klint, Stefan. "After Story - a Return to History?: Introducing Reception Criticism as an Exegetical Approach". *ST* 2 (2000): 87–106.
- Kuhner, Matthew. "Ignatius of Antioch's Letter to the Ephesians 19.1 and the Hidden Mysteries: A Trajectory of Interpretation from Origen to Thomas Aquinas." *JTS* 1 (2017): 93–120.
- Kynes, Will. "Intertextuality: Method and Theory in Job and Psalm 119." Pages 201–213 in *Biblical Interpretation and Method: Essays in Honour of John Barton*, ed. Katharine J. Dell and Paul M. Joyce. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Laato, Antti. "Celsus, Toledot Yeshu and Early Traces of Apology for the Virgin Birth of Jesus." *Jewish studies in the Nordic Countries Today*. *SIDA* 27 (2016): 61–80.
- Lattke, Michael. *Odes of Solomon: A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2009.
- LaValle, Dawn. "Divine Breastfeeding: Milk, Blood, and Pneuma in Clement of Alexandria's Paedagogus" *JLA* 2 (2015): 322–336
- Levine, Amy-Jill och Witherington, Ben III. *The Gospel of Luke*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Liddell, Henry George och Scott, Robert. *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*. London: Simon Wallenburg Press, 2007.
- Lillis, Julia. "Paradox in Partu: Verifying Virginité in the Protevangelium of James". *J ECS* 1 (2016): 1–28.

- Loon, Gertrud J M van. "The Virgin Mary and the Midwife Salomé: The so-Called Nativity Scene in Chapel LI in the Monastery of Apa Apollo in Bawit". *ECA* 3 (2006): 81–103.
- MacLeod, David J. "The Incarnation of the Word: John 1:14". *BS* 161 (2004): 72–88
- Mitternacht, Dieter och Olsson, Birger. *Från A till O: Att lära känna Nya testamentet på grekiska och svenska*. Lund: Studentlitteratur, 2006.
- Nolland, John. *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary (NIGTC). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- Parris, David Paul. *Reception Theory and Biblical Hermeneutics*. Princeton Theological Monograph Series. Eugene: Pickwick Publications, 2009.
- Parvis, Paul. "Justin Martyr". *ET* 2. Los Angeles: SAGE Publications (2008): 53–61
- Porter, Stanley E. *Sacred tradition in the New Testament: tracing Old Testament themes in the Gospels and Epistles*. Grand Rapids: Baker Academic, 2016.
- Quarles, Charles L. "The Protevangelium of James as an Alleged Parallel to Creative Historiography in the Synoptic Birth Narratives". *BBR* 8 (1998): 139–149.
- Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice*. Redaktörer Emma England och William John Lyons. London: Bloomsbury T&T Clark, 2015.
- Schoedel, William R. *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch* (Hermeneia). Redaktör Helmut Koester. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Shoemaker, Stephen J. *Mary in Early Christian Faith and Devotion*. New Haven: Yale University Press, 2016.
- Svenska Akademien. "Jungfru", SAOB. <https://www.saob.se/artikel/?seek=jungfru#>.
- Thurén, Lauri. *The Rhetorical Strategy of 1 Peter: With Special Regard to Ambiguous Expressions*. Åbo: Åbo Akademis förlag, 1990.
- Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus I*. Redaktörer Michael Meerson och Peter Schäfer. Texts and Studies in Ancient Judaism 159. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Vanden Eykel, Eric M. *But Their Faces Were All Looking Up: Author and Reader in the Protevangelium of James*. London: Bloomsbury T & T Clark, 2016.

- Vuong, Lily C. *Gender and Purity in the Protevangelium of James*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 358. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Vuong, Lily C. *The Protevangelium of James*. Early Christian Apocrypha 7. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2019.
- Witherington, Ben III. *Grace in Galatia: A Commentary on St Paul's Letter to the Galatians*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Wolter, Michael. *The Gospel According to Luke: Volume 1 (Luke 1–9:50)*. Översättning av Wayne Coppins och Christoph Heilig. Waco: Baylor University Press, 2016.
- Zervos, George Themelis. *The Protevangelium of James: Greek Text, English Translation, Critical Introduction 1 (2)*. JCT 17. London: T&T Clark, 2019.

7. APPENDIX – RECEPTIONSMATERIALET PÅ GREKISKA

7.1 UTDrag UR JAKOBS PROTOEVANGELIUM

La forme la plus ancienne du protévangile de Jacques. Redaktör É. de Strycker, Brussels: Société des Bollandistes, 1961.

17 (1) Κέλευσις δὲ ἐγένετο ἀπὸ [του]ν Ἀόστου τοῦ βασιλέως ἀπογράψασθαι ὅσοι εἰσὶν ἐν Βηθλεέμ τῆς Ἰουδαίας. (2) Καὶ εἶπεν Ἰωσήφ· «Ἐγὼ ἀπογράψομαι τοὺς υἱοὺς μου. Ταύτην δὲ τὴν παῖδα τί ποιήσω; Πῶς αὐτὴν ἀπογράψομαι; (3) Γυναῖκα ἐμήν; Ἐπαισχύνομαι. Ἀλλὰ θυγατέρα; Οἶδαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ὅτι οὐκ ἔστιν θυγάτηρ μου. (4) Αὕτη ἡ ἡμέρα Κυρίου ποιήσει ὡς βούλεται.» (5) Καὶ ἔστρωσεν τὸν ὄνον καὶ ἐκάθισεν αὐτὴν καὶ ἤλκεν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καὶ ἠκολούθει Σαμουήλ. (6) Καὶ [ἠ]γγισαν ἐπὶ μίλιον τρίτον, καὶ ἐστράφη Ἰωσήφ καὶ εἶδεν αὐτὴν στυγνὴν (7) καὶ ἔλεγεν· «Ἴσως τὸ ἐν αὐτῇ χειμάζει αὐτήν.» (8) Καὶ πάλιν ἐστράφη Ἰωσήφ καὶ εἶδεν αὐτὴν γελοῦσαν καὶ εἶπεν <αὐτῇ>· «Μαριάμμη, τί ἐστὶν σοὶ τοῦτο, ὅτι τὸ πρόσωπόν σου βλέπω ποτὲ μὲν γελοῦντα ποτὲ δὲ στυγνάζον;» (9) Καὶ εἶπεν αὐτῷ· «Ἰωσήφ, ὅτι δύο λαοὺς βλέπω ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς μου, ἓνα κλαίοντα καὶ κοπτόμενον καὶ ἓνα χαίροντα καὶ ἀγαλλιώντα.» (10) Καὶ ἤλθωσαν ἀνὰ μέσον τῆς ὁδοῦ, καὶ εἶπεν αὐτῷ Μαριάμμη· «Ἰωσήφ, κατάγαγέ με ἀπὸ τοῦ ὄνου, ὅτι <τ>ὸ ἐν ἐμοὶ ἐπείγει με προελθεῖν.» (11) Καὶ κατήγαγεν αὐτὴν ἐκεῖ καὶ εἶπεν αὐτῇ· «Ποῦ σε ἀπάξω καὶ σκεπάσω σου τὴν ἀσχημοσύνην, ὅτι ὁ τόπος ἔρημὸς ἐστίν;»

18 (1) Καὶ εὔρεν ἐκεῖ σπήλαιον καὶ εἰσήγαγεν αὐτὴν καὶ παρέστησεν αὐτῇ[ν] τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ (2) καὶ ἐξῆλθεν ζητῆσαι μαῖαν Ἑβραίαν ἐν χώρᾳ Βηθλεέμ.

Bodmer papyrus V avviker mycket under 18:3–11. Josefs vision saknas, vilket även är fallet i två andra manuskript.²²²

(3) Ἐγὼ δὲ Ἰωσήφ περιεπάτουں καὶ οὐ περιεπάτουں. (4) Καὶ ἀνέβλεψα εἰς τὸν πόλον τοῦ οὐρανοῦ καὶ εἶδον αὐτὸν ἐστῶτα, καὶ εἰς τὸν ἀέρα καὶ εἶδον αὐτὸν ἔκθαμβον καὶ τὰ τὸν ἀέρα καὶ εἶδον αὐτὸν ἔκθαμβον καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ ἡρεμοῦντα. (5) Καὶ ἐπέβλεψα ἐπὶ τὴν γῆν καὶ εἶδον σκάφην κειμένην καὶ ἐργάτας ἀνακειμένους, καὶ ἦσαν αἱ χεῖρες αὐτῶν ἐν τῇ σκάφῃ. (6) Καὶ οἱ μασώμενοι οὐκ ἐμασῶντο καὶ οἱ αἶροντες οὐκ ἀνέφερον καὶ οἱ προσφέροντες τῷ στόματι αὐτῶν οὐ προσέφερον, (7) ἀλλὰ πάντων ἦν τὰ πρόσωπα ἄνω

²²² Hock, s. 64.

βλέποντα. (8) Καὶ εἶδον ἐλαυνόμενα πρόβατα, καὶ τὰ πρόβατα ἐστήκει· (9) καὶ ἐπῆρεν ὁ ποιμὴν τὴν χειρὰ αὐτοῦ τοῦ πατάξαι αὐτά, καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἔστη ἄνω. (10) Καὶ ἐπέβλεψα ἐπὶ τὸν χεῖμαρρον τοῦ ποταμοῦ καὶ εἶδον ἐρίφους καὶ τὰ στόματα αὐτῶν ἐπικείμενα τῷ ὕδατι καὶ μὴ πίνοντα. (11) Καὶ πάντα θήξει ὑπὸ τοῦ δρόμου αὐτῶν ἀπηλαύνετο.

Bodmer papyrus V förkortar här konversationen mellan Josef och barnmorskan 19:1–11 kraftigt.

19 (1–11) Καὶ εὐρὼν ἤνεγκεν ἀπὸ ὄρεινης καταβαίνουσαν. Καὶ εἶπεν Ἰωσήφ τῇ μαίᾳ ὅτι «Μαρία ἐστὶν ἡ μεμνηστευμένη μοι, ἀλλὰ σύλλημμα ἔχει ἐκ Πνεύματος ἁγίου, ἀνατραφεῖσα ἐν ναῷ Κυρίου.»

Många av manuskripten skildrar Josefs och barnmorskans konversation enligt följande:

19 (1) Καὶ εἶδον γυναῖκα καταβαίνουσαν ἀπὸ τῆς ὄρεινης, καὶ εἶπέν μοι· «Ἄνθρωπε, ποῦ πορεύῃ;» (2) Καὶ εἶπον· «Μαῖαν ζητῶ Ἑβραίαν.» (3) Καὶ ἀποκριθεῖσα εἶπέν μοι· «Ἐξ Ἰσραὴλ ἀποκριθεῖσα εἶπέν μοι· «Ἐξ Ἰσραὴλ εἶ;» (4) Καὶ εἶπον αὐτῇ· «Ναί.» (5) Ἡ δὲ εἶπεν· «Καὶ τίς ἐστὶν ἡ γεννώσα ἐν τῷ σπηλαίῳ;» (6) Καὶ εἶπον ἐγὼ· «Ἡ μεμνηστευμένη μοι.» (7) Καὶ εἶπέ μοι· «Οὐκ ἔστι σου γυνή;» (8) Καὶ εἶπον αὐτῇ· «Μαρία ἐστὶν, ἡ ἀνατραφεῖσα ἐν [τῷ] ναῷ Κυρίου. Καὶ ἐκκληρώσαμην αὐτὴν γυναῖκα, (9) καὶ οὐκ ἔστιν μου γυνή, ἀλλὰ σύλλημμα ἔχει ἐκ Πνεύματος ἁγίου.» (10) Καὶ εἶπεν ἡ μαῖα· «Τοῦτο ἀληθές;» (11) Καὶ εἶπεν αὐτῇ Ἰωσήφ· «Δεῦρο καὶ ἴδε.»

Från och med 19:12 följer Bodmer papyrus V de flesta andra manuskript :

19 (12) Καὶ ἀπῆει μετ' αὐτοῦ, (13) καὶ ἔστησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ σπηλαίου. Καὶ <ἦν> νεφέλη σκοτεινὴ ἐπισκιάζουσα τὸ σπήλαιον. (14) Καὶ εἶπεν ἡ μαῖα· «Ἐμεγαλύνθη ἡ ψυχὴ μου σήμερον, ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου παράδοξα σήμερον, ὅτι σωτηρία τῷ Ἰσραὴλ γεγένηται.» (15) Καὶ παραχρῆμα ἡ νεφέλη ὑπεστέλλετο τοῦ σπηλαίου, καὶ ἐφάνη φῶς μέγα ἐν τῷ σπηλαίῳ ὥστε τοὺς ὀφθαλμοὺς μὴ φέρειν. (16) Καὶ πρὸς ὀλίγον τὸ φῶς ἐκεῖνο ὑπεστέλλετο, ἕως ἐφάνη βρέφος· καὶ ἦλθεν καὶ ἔλαβε μασθὸν ἐκ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας. (17) Καὶ ἀνεβόησεν ἡ μαῖα <καὶ εἶπεν>· «Ὡς μεγάλη <μοι> ἡ σήμερον ἡμέρα, ὅτι εἶδον τὸ καινὸν θέαμα τοῦτο.» (18) Καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ σπηλαίου ἡ μαῖα, καὶ ἠπήντησεν αὐτῇ Σαλώμη, καὶ εἶπεν αὐτῇ· «Σαλώμη Σαλώμη, καινὸν σοι θέαμα ἔχω ἐξηγήσασθαι· παρθένος ἐγέννησεν, ἃ οὐ χωρεῖ ἡ φύσις αὐτῆς.» (19) Καὶ εἶπεν Σαλώμη· «Ζῆ Κύριος ὁ Θεός μου· ἐὰν

μη βάλω τὸν δάκτυλόν μου <καὶ> ἐραυνήσω τὴν φύσιν αὐτῆς, οὐ μη πιστεύσω <ὅτι> ἡ παρθένος ἐγέννησεν.»

Bodmer papyrus V förkortar här Salomes undersökning av Maria, hennes bestraffning, bön och helande kraftigt i 20:1–7, enligt följande:

20 (1–7) Καὶ εἰσῆλθεν καὶ ἐσχημάτισεν αὐτήν, καὶ ἠραύνησε ἡ Σαλώμη τὴν φύσιν αὐτῆς. Καὶ ἀνηλ<ά>λαξεν Σαλώμη ὅτι ἐξεπείρασεν Θεὸν ζῶντα. «Καὶ ἰδοὺ ἡ χεὶρ μου πυζῶντα. «Καὶ ἰδοὺ ἡ χεὶρ μου πυρὶ ἀποπίπτει ἀπ’ ἐμοῦ.» Καὶ προσηύξατο πρὸς Κύριον, καὶ ἰάθη ἡ μαῖα ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ. Καὶ ἰδοὺ ἄγγελος Κυρίου ἔστη πρὸς Σαλώμην λέγων. «Εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου ἐνώπιον Κυρίου τοῦ Θεοῦ. Προσελθοῦσα ἄψαι τοῦ παιδίου καὶ αὐτὸς ἔσται σοι ἡ σωτηρία.» Καὶ ἐποίησεν οὕτω καὶ ἰάθη Σαλώμη καθὼς προσεκύνησεν, καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ σπηλαίου.

Majoriteten av manuskripten skildrar enligt följande:

20 (1) Καὶ εἰσῆλθεν ἡ μαῖα καὶ εἶπεν. «Μαρία, σχημάτισον σεαυτήν· οὐ γὰρ μικρὸς ἀγὼν πρόκειται περὶ σοῦ.» (2) Καὶ ἡ Μαρία ἀκούσασα ταῦτα ἐσχημάτισεν αὐτήν. Καὶ ἔβαλε Σαλώμη τὸν δάκτυλον αὐτῆς εἰς τὴν φύσιν αὐτῆς. (3) Καὶ ἀνηλάλαξεν Σαλώμη καὶ εἶπεν. «Οὐαὶ τῇ ἀνομίᾳ μου καὶ τῇ ἀπιστίᾳ μου, ὅτι ἐξεπείρασα Θεὸν ζῶντα. (4) Καὶ ἰδοὺ ἡ χεὶρ μου πυρὶ ἀποπίπτει ἀπ’ ἐμοῦ.»

(5) Καὶ ἔκλινεν τὰ γόνατα πρὸς τὸν Δεσπότην Σαλώμη λέγουσα. «Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων μου, μνήσθητί μου ὅτι σπέρμα εἰμι Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. (6) Μὴ παραδειγματίσης με τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ, ἀλλὰ ἀπόδος με τοῖς πένησιν. (7) Σὺ γὰρ οἶδας, Δέσποτα, ὅτι ἐπὶ τῷ σῶ ὀνόματι τὰς θεραπείας ἐπετέλουν καὶ τὸν μισθόν μου παρὰ σοῦ ἐλάμβανον.»

(8) Καὶ ἰδοὺ ἄγγελος Κυρίου ἔστη λέγων πρὸς αὐτήν. «Σαλώμη Σαλώμη, ἐπήκουσεν ὁ πάντων Δεσπότης τῆς δεήσεώς σου. (9) Προσένεγκε τὴν χειρὰ σου τῷ παιδίῳ καὶ βάσταξον αὐτό, καὶ ἔσται σοι σωτηρία καὶ χαρά.» (10) Λαβοῦσα δὲ χαρὰν προσῆλθε Σαλώμη τῷ παιδίῳ καὶ ἐβάσταξεν αὐτὸ λέγουσα. «Προσκυνήσω αὐτῷ, ὅτι οὗτος ἐγεννήθη βασιλεὺς τῷ Ἰσραήλ.» (11) Καὶ παραχρῆμα ἰάθη Σαλώμη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ σπηλαίου δεδικαιωμένη. (12) Καὶ ἰδοὺ φωνὴ λέγουσα. «Σαλώμη Σαλώμη, <μη> ἀναγγείλης ὅσα εἶδες παράδοξα ἕως ἔρθῃ ὁ παῖς εἰς Ἱεράδοξα ἕως ἔρθῃ ὁ παῖς εἰς Ἱεροσόλημα.»

Bodmer papyrus V förkortar Herodes reaktion till magernas besök (20:12–21:3) och skildrar följande:

20 (12) «Σαλώμη Σαλώμη, <μή> αναγγείλης ὅσα εἶδες παράδοξα ἕως ἔρθῃ ὁ παῖς εἰς Ἱεροσόλημα.» 21 (1) Καὶ ἰδοὺ Ἰωσήφ ἠτοιμάσθη τοῦ ἐξελθεῖν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, καὶ θόρυβος ἐγένετο μέγας ἐν Βηθλέμ τῆς Ἰουδαίας. (2) Ἦλθωσαν γὰρ μάγοι λέγοντες· «Ποῦ ἐστὶν ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; Εἶδομεν γὰρ τὸν ἀστέρα αὐτοῦ ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἦλθαμεν προσκυνῆσαι αὐτῷ.» (3) Καὶ ἀκούσας ὁ Ἡρώδης ἐταράχθη καὶ ἔπεμψεν ὑπηρέτας καὶ μετεπέμψατο αὐτοὺς καὶ διεσάφησαν αὐτῷ περὶ τοῦ ἀστέρος. Καὶ ἰδοὺ εἶδον ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ προῆγαν αὐτοὺς ἕως εἰσῆλθαν ἐν τῷ σπηλαίῳ καὶ ἔστη ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ παιδίου.

Majoriteten av manuskripten skildrar istället:

21 (1) Καὶ ἰδοὺ Ἰωσήφ ἠτοιμάσθη τοῦ ἐξελθεῖν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, καὶ θόρυβος ἐγένετο μέγας ἐν Βηθλέμ τῆς Ἰουδαίας. (2) Ἦλθωσαν γὰρ μάγοι λέγοντες· «Ποῦ ἐστὶν ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; Εἶδομεν γὰρ τὸν ἀστέρα αὐτοῦ ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἦλθαμεν προσκυνῆσαι αὐτῷ.»

(3) Καὶ ἀκούσας ὁ Ἡρώδης ἐταράχθη καὶ ἔπεμψεν ὑπηρέτας πρὸς τοὺς μάγους· (4) καὶ μετεπέμψατο καὶ τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ ἀνέκρινεν αὐτοὺς ἐν τῷ πραιτωρίῳ λέγων αὐτοῖς· «Πῶς γέγραπται περὶ τοῦ Χριστοῦ; Ποῦ γεννᾶται;» (5) Λέγουσιν αὐτῷ· «Ἐν Βηθλεεμ τῆς Ἰουδαίας· οὕτως γὰρ γέγραπται.» (6) Καὶ ἀπέλυσεν αὐτούς. (7) Καὶ ἀνέκρινεν τοὺς μάγους λέγων αὐτοῖς· «Τί εἶδετε σημεῖον ἐπὶ τὸν γεννηθέντα βασιλέα;» (8) Καὶ εἶπον οἱ μάγοι· «Εἶδομεν λέα;» Καὶ εἶπον οἱ μάγοι· «Εἶδομεν ἀστέρα παμμεγέθη λάμπαντα ἐν τοῖς ἀστροῖς τούτοις καὶ ἀμβλύναντα αὐτούς, ὥστε τοὺς ἀστέρας μὴ φαίνεσθαι. Καὶ οὕτως ἔγνωμεν ὅτι βασιλεὺς ἐγεννήθη τῷ Ἰσραήλ, καὶ ἦλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ.»

(9) Καὶ εἶπεν αὐτοῖς Ἡρώδης· «Ὑπάγετε καὶ ζητήσατε, καὶ ἐὰν εὔρητε ἀπαγγείλατέ μοι, ὅπως καὶ γὰρ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ.» (10) Καὶ ἐξῆλθον οἱ μάγοι. Καὶ ἰδοὺ ὃν εἶδον ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ προῆγεν αὐτοὺς ἕως εἰσῆλθαν ἐν τῷ σπηλαίῳ, καὶ ἔστη ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ παιδίου. (11) Καὶ ἰδόντες <αὐτὸν> οἱ μάγοι ἐστῶτα μετὰ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας, ἐξέβαλον ἀπὸ τῆς πήρας αὐτῶν δῶρα χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν. (12) Καὶ χρηματισθέντες ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου <μὴ εἰσελθεῖν εἰς τὴν Ἰουδαίαν>, διὰ ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν <αὐτῶν>.

22 (1) Τότε Ἡρώδης ἰδὼν ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπὸ τῶν μάγων ὀργισθεὶς (2) ἔπεμψεν αὐτοῦ τοὺς φονευτὰς λέγων αὐτοῖς ἀνελεῖν πάντα τὰ βρέφη ἀπὸ διετίας καὶ κάτω. (3) Καὶ ἀκούσασα ἡ

Μαρία ὅτι τὰ βρέφη ἀναιρεῖται, (4) φοβηθεῖσα ἔλαβεν τὸν παῖδα καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἔβαλεν ἐν πάθνη βοῶν.

(5) Ἡ δὲ Ἐλισάβεδ ἀκούσασα ὅτι Ἰωάνης ζητεῖται, λαβομένη αὐτὸν ἀνέβη ἐν τῇ ὄρεινῃ· (6) καὶ περιεβλέπετο ποῦ αὐτὸν ἀποκρύψει, καὶ οὐκ ἔνι τόπος ἀπόκρυφος. (7) Τότε στενάξασα Ἐλισάβεδ λέγει· «Ὅρος Θεοῦ, δέξαι με μητέρα μετὰ τέκνου.» Οὐ γὰρ μητέρα μετὰ τέκνου.» Οὐ γὰρ ἐδύνατο ἡ Ἐλισάβεδ ἀναβῆναι διὰ τὴν δειλίαν. (8) Καὶ παραχρῆμα ἐδιχάσθη τὸ ὄρος καὶ ἐδέξατο αὐτήν. Καὶ ἦν τὸ ὄρος ἐκεῖνο διαφαίνον αὐτῇ φῶς· ἄγγελος γὰρ Κυρίου ἦν μετ' αὐτῶν [ὁ] διαφυλάσσων αὐτούς.

23 (1) Ὁ δὲ Ἡρώδης ἐζήτει τὸν Ἰωάννην, (2) καὶ ἀπέστειλεν ὑπηρέτας ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ πρὸς Ζαχαρίαν λέγων αὐτῷ· «Ποῦ ἀπέκρυψας τὸν υἱόν σου;»

(3) Ὁ δὲ ἀπεκρίνατο λέγων αὐτοῖς· «Ἐγὼ λειτουργὸς ὑπάρχω Θεοῦ καὶ προσεδρεύω (45) τῷ ναῷ αὐτοῦ. Τί γινώσκω ποῦ ἐστὶν ὁ υἱός μου;» (4) Καὶ ἀπήλθωσαν οἱ ὑπηρέται αὐτοῦ καὶ ἀν' ἠγγειλαν αὐτῷ πάντα ταῦτα. Καὶ ὀργισθεῖς¹ ὁ Ἡρώδης εἶπεν [ταῦτα]· «Ὁ υἱὸς αὐτοῦ μέλλει βασιλεύειν τοῦ Ἰσραήλ;» (5) Καὶ ἔπεμψεν πάλιν τοὺς ὑπηρέτας λέγων αὐτῷ· «Εἰπὸν μοι τὰ ἀληθῆ· ποῦ ἐστὶν ὁ υἱός σου; Οἶδας ὅτι τὸ αἷμά σου ὑπὸ τὴν χεῖράν μου ἐστίν;» (6) Καὶ ἀπήλθωσαν οἱ ὑπηρέται καὶ ἀνῆγγειλαν αὐτῷ ταῦτα. (7) Καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν· «Μάρτυς εἰμὶ τοῦ Θεοῦ. Ἔχε μου τὸ αἷμα. (8) Τὸ δὲ πνεῦμά μου ὁ Δεσπότης [μου] δέξεται, ὅτι ἀθῶον αἷμα ἐκχύνεις εἰς τὰ πρόθυρα τοῦ ναοῦ Κυρίου.» (9) Καὶ περὶ τὸ διάφραγμα ἐφονεύθη Ζαχαρίας, καὶ οὐκ ἤδεισαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ πῶς ἐφονεύθη.

7.2 UTDRAK UR IGNATIOS AV ANTIOKIAS BREV TILL EFESIERNA

Ignatios av Antiokia. "To the Ephesians" i *The Apostolic Fathers*, 2 upplagan. Introduktion och översättning av Kirsopp Lake. London: William Heinemann Ltd, 1976.

18 (2) ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυεὶδ πνεύματος δὲ ἀγίου ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρῖση

19 (1) Καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου τρία μυστήρια κραυγῆς ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη

(2) πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν ἀστήρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἢ καινότης αὐτοῦ τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα ἅμα ἠλίῳ καὶ σελήνῃ χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερβάλλον τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα ταραχὴ τε ἦν πόθεν ἢ καινότης ἢ ἀνόμοιος αὐτοῖς

(3) ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας ἄγνοια καθηρεῖτο παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεῶ ἀπηρτισμένον ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν Ἰωσήφ

7.3 UTDRAK UR JUSTINUS MARTYRENS SKRIFTER

7.3.1 Utdrag ur Dialogen med Tryfon

Justinus Martyren. "Dialogus cum Tryphono Judaeo". Sidorna 90–265 i Die ältesten Apologeten. Redaktör E. J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.

77 (1) Καὶ ὁ Τρύφων εἶπεν· Ὅτι μὲν οὖν καὶ τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα ἱκανὰ δυσωπῆσαί ἐστι, σύμφημί σοι· ὅτι δὲ ἀπαιτῶ σε τὸν λόγον, ὃν πολλάκις προεβάλλου, ἀποδείξαι, εἰδέναι σε βούλομαι. περαίωσον οὖν καὶ αὐτὸν ἡμῖν, ἵνα ἴδωμεν καὶ ὡς ἐκεῖνον εἰς Χριστὸν τοῦτον τὸν ὑμέτερον ἀποδεικνύεις εἰρησθαι· ἡμεῖς γὰρ εἰς Ἐζεκιάν αὐτὸν λέγομεν πεπροφητεῦσθαι.

(2) Κἀγὼ ἔφην· Ὡς βούλεσθε, καὶ τοῦτο πράξω· ἀποδείξατε δέ μοι ὑμεῖς πρῶτον ὅτι εἰς τὸν Ἐζεκιάν εἴρηται, ὅτι, πρὶν ἢ γινῶναι αὐτὸν καλεῖν πατέρα ἢ μητέρα, ἔλαβε δύναμιν Δαμασκοῦ καὶ τὰ σκῦλα Σαμαρείας ἔναντι βασιλέως Ἀσσυρίων. (Tryph 77:1–2)

78 (1) Καὶ γὰρ οὗτος ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, μαθὼν παρὰ τῶν πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ ὑμῶν, τότε ἐλθόντων πρὸς αὐτὸν τῶν ἀπὸ Ἀραβίας μάγων, καὶ εἰπόντων ἐξ ἀστέρος τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ φανέντος ἐγνωκέναι ὅτι βασιλεὺς γεγένηται ἐν τῇ χώρᾳ ὑμῶν, καὶ ἦλθομεν προσκυνῆσαι αὐτόν, καὶ ἐν Βηθλεὲμ τῶν πρεσβυτέρων εἰπόντων, ὅτι γέγραπται ἐν τῷ προφήτῃ οὕτως· Καὶ σὺ Βηθλεὲμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου. (2) τῶν ἀπὸ Ἀραβίας οὖν μάγων ἐλθόντων εἰς Βηθλεὲμ καὶ προσκυνησάντων τὸ παιδίον καὶ προσενεγκάντων αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν, ἔπειτα κατὰ ἀποκάλυψιν, μετὰ τὸ προσκυνῆσαι τὸν παῖδα ἐν Βηθλεὲμ, ἐκελεύσθησαν μὴ ἐπανελθεῖν πρὸς τὸν Ἡρώδη. (3) καὶ Ἰωσήφ δέ, ὁ τὴν

Μαρίαν μεμνηστευμένους, βουληθείς πρότερον ἐκβαλεῖν τὴν μνηστὴν αὐτῷ Μαριάμ, νομίζων ἐγκυμονεῖν αὐτὴν ἀπὸ συνουσίας ἀνδρός, τοῦτ' ἔστιν ἀπὸ πορνείας, δι' ὄραματος κεκέλευστο μὴ ἐκβαλεῖν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, εἰπόντος αὐτῷ τοῦ κεκέλευστο μὴ ἐκβαλεῖν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, εἰπόντος αὐτῷ τοῦ φανέντος ἀγγέλου ὅτι ἐκ πνεύματος ἁγίου ὃ ἔχει κατὰ γαστρός ἐστι. (4) φοβηθείς οὖν οὐκ ἐκβέβληκεν αὐτήν, ἀλλὰ, ἀπογραφῆς οὔσης ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τότε πρώτης ἐπὶ Κυρηνίου, ἀνεληλύθει ἀπὸ Ναζαρέτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεέμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι· ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικουμένης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν. καὶ αὐτὸς ἅμα τῇ Μαρίᾳ κελεύεται ἐξελθεῖν εἰς Αἴγυπτον καὶ εἶναι ἐκεῖ ἅμα τῷ παιδίῳ, ἄχρις ἂν αὐτοῖς πάλιν ἀποκαλυφθῇ ἐπανελθεῖν εἰς τὴν Ἰουδαίαν. (5) γεννηθέντος δὲ τότε τοῦ παιδίου ἐν Βηθλεέμ, ἐπειδὴ Ἰωσήφ οὐκ εἶχεν ἐν τῇ κώμῃ ἐκείνῃ που καταλῦσαι, ἐν σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς κώμης κατέλυσε· καὶ τότε, αὐτῶν ὄντων ἐκεῖ, ἐτετόκει ἡ Μαρία τὸν Χριστὸν καὶ ἐν φάτνῃ αὐτὸν ἐτεθείκει, ὅπου ἐλθόντες οἱ ἀπὸ Ἀραβίας μάγοι εὔρον αὐτόν. (6) ὅτι δὲ Ἡσαίας καὶ περὶ τοῦ συμβόλου τοῦ κατὰ τὸ σπήλαιον προεκεκηρύχει, ἀνιστόρησα ὑμῖν, ἔφην, καὶ δι' αὐτοὺς δὲ τοὺς σήμερον σὺν ὑμῖν ἐλθόντας πάλιν τῆς περικοπῆς ἐπιμνησθήσομαι, εἶπον· καὶ ἀνιστόρησα ἦν καὶ προέγραψα ἀπὸ τοῦ Ἡσαίου περικοπήν, εἰπὼν διὰ τοὺς λόγους ἐκείνους τοὺς τὰ Μίθρα μυστήρια παραδιδόντας, ἐν τόπῳ ἐπικαλουμένῳ παρ' αὐτοῖς σπηλαίῳ μυεῖσθαι ὑπ' αὐτῶν, ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἐνεργηθῆναι εἰπεῖν. ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἐνεργηθῆναι εἰπεῖν. (7) Καὶ ὁ Ἡρώδης, μὴ ἐπανελθόντων πρὸς αὐτὸν τῶν ἀπὸ Ἀραβίας μάγων, ὡς ἠξίωσεν αὐτοὺς ποιῆσαι, ἀλλὰ κατὰ τὰ κελευσθέντα αὐτοῖς δι' ἄλλης ὁδοῦ εἰς τὴν χώραν αὐτῶν ἀπαλλαγέντων, καὶ τοῦ Ἰωσήφ ἅμα τῇ Μαρίᾳ καὶ τῷ παιδίῳ, ὡς καὶ αὐτοῖς ἀποκεκάλυπτο, ἤδη ἐξελθόντων εἰς Αἴγυπτον, οὐ γινώσκων τὸν παῖδα, ὃν ἐληλύθεισαν προσκυνῆσαι οἱ μάγοι, πάντας ἀπλῶς τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεέμ ἐκέλευσεν ἀναιρεθῆναι. (8) καὶ τοῦτο ἐπεπροφήτετο μέλλειν γίνεσθαι διὰ Ἰερεμίου, εἰπόντος δι' αὐτοῦ τοῦ ἁγίου πνεύματος οὕτως· Φωνὴ ἐν Ῥαμᾷ ἠκούσθη, κλαυθμὸς καὶ ὄδυρμος πολὺς· Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσὶ διὰ οὖν τὴν φωνήν, ἣ ἐμελλεν ἀκούεσθαι ἀπὸ Ῥαμᾶ, τοῦτ' ἔστιν ἀπὸ τῆς Ἀραβίας (ἔστι γὰρ καὶ μέχρι τοῦ νῦν τόπος καλούμενος ἐν Ἀραβίᾳ Ῥαμᾶ), κλαυθμὸς ἐμελλεν τὸν τόπον καταλαμβάνειν, ὅπου Ῥαχὴλ, ἡ γυνὴ Ἰακώβ, τοῦ ἐπικληθέντος Ἰσραὴλ, τοῦ ἁγίου πατριάρχου, τέθαπται, τοῦτ' ἔστι τὴν Βηθλεέμ, κλαιουσῶν τῶν γυναικῶν τὰ τέκνα τὰ ἴδια τὰ ἀνηρημένα καὶ μὴ παράκλησιν ἐχουσῶν ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι αὐταῖς. (9) καὶ γὰρ τὸ εἰπεῖν τὸν Ἡσαίαν· Λήψεται δύναμιν Δαμασκοῦ καὶ σκῦλα Σαμαρείας, τὴν τοῦ πονηροῦ δαίμονος, τοῦ ἐν Δαμασκῷ οἰκοῦντος, δύναμιν τὴν τοῦ πονηροῦ δαίμονος, τοῦ ἐν Δαμασκῷ οἰκοῦντος, δύναμιν ἐσήμαινε νικηθῆσεσθαι τῷ Χριστῷ ἅμα τῷ γεννηθῆναι· ὅπερ δέικνυται γεγεννημένον. οἱ γὰρ μάγοι, οἵτινες ἐσκυλευμένοι ἦσαν πρὸς πάσας κακὰς πράξεις, τὰς ἐνεργουμένας ὑπὸ

τοῦ δαιμονίου ἐκείνου, ἐλθόντες καὶ προσκυνήσαντες τῷ Χριστῷ φαίνονται ἀποστάντες τῆς σκυλευσάσης αὐτοὺς δυνάμεως ἐκείνης, ἣν ἐν μυστηρίῳ ἐσήμαιεν ἡμῖν ὁ λόγος οἰκεῖν ἐν Δαμασκῷ. (10) ἀμαρτωλὸν δὲ καὶ ἄδικον οὖσαν ἐν παραβολῇ τὴν δύναμιν ἐκείνην καλῶς Σαμαρείαν καλεῖ. ὅτι δὲ Δαμασκὸς τῆς Ἀραβικῆς γῆς ἦν καὶ ἔστιν, εἰ καὶ νῦν προσενέμηται τῇ Συροφοινίκῃ λεγομένη, οὐδ' ὑμῶν τινες ἀρνήσασθαι δύνανται. ὥστε καλὸν ἂν εἴη ὑμᾶς, ὧ ἄνδρες, ἃ μὴ νενοήκατε, παρὰ τῶν λαβόντων χάριν ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν μαθάνειν, ἀλλὰ μὴ κατὰ πάντα ἀγωνίζεσθαι τὰ ὑμέτερα διδάγματα κρατύνειν, ἀτιμάζοντας τὰ τοῦ θεοῦ. (11) διὸ καὶ εἰς ἡμᾶς μετετέθη ἡ χάρις αὕτη, ὡς Ἡσαίας φησὶν εἰπὼν οὕτως· Ἐγγίξει μοι ὁ λαὸς οὗτος· τοῖς χεῖλεσιν αὐτῶν τιμῶσί με, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ· μάτην δὲ σέβονται με, ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας διδάσκοντες. διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ προσθήσω τοῦ μεταθεῖναι τὸν λαὸν τοῦτον, καὶ μεταθήσω αὐτούς, καὶ ἀφελῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν αὐτῶν, τὴν δὲ σύνεσιν τούς, καὶ ἀφελῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν αὐτῶν, τὴν δὲ σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω. (Tryph 78:1–11)

(1) Καὶ παρ' ἡμῖν ἔστιν ἰδεῖν καὶ θηλείας καὶ ἄρσενας, χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ἔχοντας. ὥστε οὐ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐνδεῆ δυνάμεως ἐπεπροφήτευτο ἐλεύσεσθαι ἐπ' αὐτὸν τὰς δυνάμεις τὰς κατηριθμημένας ὑπὸ Ἡσαίου, ἀλλὰ διὰ τὸ ἐπέκεινα μὴ μέλλειν ἔσεσθαι. μαρτύριον δὲ καὶ τοῦτο ἔστω ὑμῖν, ὃ ἔφην πρὸς ὑμᾶς γεγονέναι ὑπὸ τῶν Ἀραβίας μάγων, οἵτινες ἅμα τῷ γεννηθῆναι τὸ παιδίον ἐλθόντες προσεκύνησαν αὐτῷ. (Tryph 88:1)

(2) τὸ γὰρ Ἡ ἐλπίς μου ἀπὸ μασθῶν τῆς μητρός μου. ἅμα γὰρ τῷ γεννηθῆναι αὐτὸν ἐν Βηθλεέμ, ὡς προέφην, παρὰ τῶν ἀπὸ Ἀραβίας μάγων μαθῶν Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς τὰ κατ' αὐτὸν ἐπεβούλευσεν ἀνελεῖν αὐτόν, καὶ κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ κέλευσιν Ἰωσήφ λαβὼν αὐτὸν ἅμα τῇ Μαρίας ἀπῆλθεν εἰς Αἴγυπτον· μετὰ γὰρ τὸ κηρύξαι αὐτὸν τὸν παρ' αὐτοῦ λόγον ἀνδρωθέντα ὁ πατὴρ θανατωθήσεσθαι αὐτὸν ἐκεκρίκει ὃν ἐγεγεννήκει. (Tryph 102:2)

καὶ ὅτι ὡς ἄστρον ἔμελλεν ἀνατέλλειν αὐτὸς διὰ τοῦ γένους τοῦ Ἀβραάμ, Μωυσῆς παρεδήλωσεν οὕτως εἰπὼν· Ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ καὶ ἡγούμενος ἐξ Ἰσραὴλ. καὶ ἄλλη δὲ γραφή φησιν· Ἰδοὺ ἀνὴρ, ἀνατολὴ ὄνομα αὐτῷ. ἀνατείλαντος οὖν καὶ ἐν οὐρανῷ ἅμα τῷ γεννηθῆναι αὐτὸν ἀστέρος, ὡς γέγραπται ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ. οἱ ἀπὸ Ἀραβίας μάγοι, ἐκ τούτου ἐπιγινόντες, παρεγένοντο καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ. (Tryph 106:4)

7.3.2 Utdrag ur Första Apologin

Justinus Martyren. *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*. Redaktörer Denis Minns och Paul Parvis, Oxford University Press, 2005.

34 (1) Ὅπου δὲ καὶ τῆς γῆς γεννᾶσθαι ἔμελλεν, ὡς προεῖπεν ἕτερος προφήτης ὁ Μιχαίας, ἀκούσατε. ἔφη δὲ οὕτως· ‘Καὶ σὺ Βηθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα, ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου.’ (2) κώμη δὲ τίς ἐστιν ἐν τῇ χώρᾳ Ἰουδαίων, ἀπέχουσα σταδίους τριάκοντα πέντε Ἱεροσολύμων, ἐν ᾗ ἐγεννήθη Ἰησοῦς Χριστός, ὡς καὶ μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηναίου, τοῦ ὑμετέρου ἐν Ἰουδαίᾳ πρώτου γενομένου ἐπιτρόπου. (1 Apol. 34:1–2)

7.4 UTDrag ur KLEMENS AV ALEXANDRIAS SKRIFTER

7.4.1 Utdrag ur *Stromata*

Klemens av Alexandria. vol 2, 3 upplagan och vol 3, 2 upplagan. [Die griechischen christlichen Schriftsteller 52(15), 17. Redaktörer L. Früchtel och O. Stählin och U. Treu. Berlin: Akademie Verlag, 1960–1970.

(1) Ἐγεννήθη δὲ ὁ κύριος ἡμῶν τῷ ὀγδόῳ καὶ εἰκοστῷ ἔτει, ὅτε (2) πρῶτον ἐκέλευσαν ἀπογραφὰς γενέσθαι ἐπὶ Αὐγούστου. ὅτι δὲ τοῦτ’ ἀληθές ἐστιν, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῷ κατὰ Λουκᾶν γέγραπται οὕτως· «ἔτει δὲ πεντεκαίδεκάτῳ ἐπὶ Τιβερίου Καίσαρος ἐγένετο ῥῆμα κυρίου ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱόν.» (Strom I 21.145:1–2)

7.16.93 (7) Ἄλλ’, ὡς ἔοικεν, τοῖς πολλοῖς καὶ μέχρι νῦν δοκεῖ ἡ Μαριάμ λεχῶ εἶναι διὰ τὴν τοῦ παιδίου γέννησιν, οὐκ οὔσα λεχῶ (καὶ γὰρ μετὰ τὸ τεκεῖν αὐτὴν μαιωθεῖσάν φασι τινες παρθένον εὐρεθῆναι)· 7.16.94 (1) τοιαῦται δ’ ἡμῖν αἱ κυριακαὶ γραφαί, τὴν ἀλήθειαν ἀποτίκτουςαι καὶ μένουσαι παρθένοι μετὰ τῆς ἐπικρύψεως τῶν τῆς ἀληθείας μυστηρίων.

7.16.94 (2) τέτοκεν καὶ οὐ τέτοκεν, φησὶν ἡ γραφή, ὡς ἂν ἐξ αὐτῆς, 7.16.94.3 οὐκ ἐκ συνδυασμοῦ συλλαβοῦσα. διόπερ τοῖς γνωστικοῖς κεκυήκασιν αἱ γραφαί, αἱ δὲ αἰρέσεις οὐκ ἐκμαθοῦσαι ὡς μὴ κεκυηκυίας παραπέμπονται. (Strom. VII 16.93:7–16.94:3)

7.4.2 Utdrag ur *Excerpta ex Theodoto*

Klemens av Alexandria. Extraits de Théodote, 2 uppl. Sources chrétiennes 23. Redaktör och översättare F. Sagnard. Paris: Éditions du Cerf, 1948 (omtr. 1970).

18 (1) Ὁ Σωτὴρ ὄφθη κατιῶν "τοῖς Ἀγγέλοις"· διὸ καὶ "εὐηγγελίσαντο" αὐτόν. (Ex. Theo. 18:1)

59 (1) σπέρμα μὲν οὖν πρῶτον τὸ παρὰ τῆς τεκούσης ἐνεδύσατο, οὐ χωρηθεῖς, ἀλλὰ χωρήσας αὐτὸ δυνάμει. ὃ κατὰ μικρὸν μορφοῦται διὰ γνώσεως· (2) κατὰ δὲ τὸν Τόπον γενόμενος εὗρεν Ἰησοῦς Χριστὸν ἐνδύσασθαι τὸν προκεκηρυγμένον, ὃν κατήγγελλον οἱ προφήται καὶ ὁ νόμος, ὄντα εἰκόνα τοῦ σωτήρος. (3) ἀλλὰ καὶ οὗτος ὁ ψυχικὸς Χριστός, ὃν ἐνεδύσατο, ἀόρατος ἦν, ἔδει δὲ τὸν εἰς κόσμον ἀφικνούμενον. ἐφ' ὅτε ὀφθῆναι, κρατηθῆναι, πολιτεύσασθαι, καὶ αἰσθητοῦ σώματος ἀνέχεσθαι. σῶμα τοίνυν αὐτῷ ὑφαίνεται ἐκ τῆς ἀφανοῦς ψυχικῆς οὐσίας, (4) δυνάμει δὲ θείας ἐγκατασκευῆς εἰς αἰσθητὸν κόσμον ἀφιγμένον.

60 (1) τὸ οὖν »πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ« τὴν τοῦ σώματος τοῦ κυρίου γένεσιν λέγει. »δύναμις δὲ ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι« τὴν μὲν ὁμοίωσιν δηλοῖ τοῦ θεοῦ, ἣν ἐνετύπωσεν τῷ σώματι ἐν τῇ παρθένῳ. (Ex. Theo. 59:1–60:1)

74 (1) Διὰ τοῦτο ὁ Κύριος κατήλθεν εἰρήνην ποιήσων, 74 (2) τὴν ἀπ' οὐρανοῦ τοῖς ἐπὶ γῆς, ὡς φησιν ὁ Ἀπόστολος· "Εἰρήνη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις." Διὰ τοῦτο ἀνέτειλεν ξένος ἀστήρ καὶ καινός, καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστροθεσίαν, καινῷ φωτί, οὐ κοσμικῷ, λαμπόμενος, ὁ καινὰς ὁδοὺς καὶ σωτηρίους τρεπόμενος, ὡς αὐτὸς ὁ Κύριος, ἀνθρώπων Ὁδηγός, ὁ κατελθὼν εἰς γῆν ἵνα μεταθῆ τοὺς εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύσαντας ἀπὸ τῆς Εἰμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου Πρόνοιαν.

75 (1) Ὅτι δὲ ἐστὶ, φασίν, Εἰμαρμένη τοῖς ἄλλοις, τὰ ἀποτελέσματα προλεγόμενα δείκνυσιν· ἐναργῆς δὲ 75 (2) ἀπόδειξις καὶ ἡ τῶν μαθημάτων θεωρία. Αὐτίκα οἱ Μάγοι, οὐ μόνον "εἶδον τὸν ἀστέρα" τοῦ Κυρίου, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀληθὲς ἔγνωσαν ὅτι "Βασιλεὺς ἐτέχθη", καὶ ὧν Βασιλεὺς, ὅτι θεοσεβῶν. Τότε Ἰουδαῖοι μόνον 75 (3) διαβόητοι ἦσαν ἐπὶ θεοσεβείᾳ. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ὁ Σωτὴρ, πρὸς θεοσεβεῖς κατιῶν, ἐπὶ τούτους ἦλθεν πρώτους τοὺς τότε ἐπὶ θεοσεβείᾳ δόξαν ἀποφερομένους. 76 (1) Ὡς οὖν ἡ γέννησις τοῦ Σωτήρος γενέσεως ἡμᾶς καὶ Εἰμαρμένης ἐξέβαλεν, οὕτως καὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ πυρὸς ἡμᾶς ἐξείλετο καὶ τὸ πάθος πάθους, 76 (2) ἵνα κατὰ πάντα ἀκολουθήσωμεν αὐτῷ. Ὁ γὰρ εἰς Θεὸν βαπτισθεὶς εἰς Θεὸν ἐχώρησεν καὶ εἴληφεν "ἐξουσίαν ἐπάνω σκορπιῶν καὶ ὄφεων περιπατεῖν", (Ex. Theo. 74:1–76:2)

7.4.3 Utdrag ur *Paedagogus*

Klemens av Alexandria. *Le pédagogue*, 3 vol. Redaktörer Harl, M och H-I Marrou och C Matray och C Mondésert. Sources chrétiennes 70, 108, 158. Paris: Éditions du Cerf, 1960–1970.

καὶ τὸ αἷμα 1.6.41. (1) τοῦ λόγου πεφανέρωται ὡς γάλα. Ταύτη τοίνυν περὶ τὴν ἀποκύησιν οἰκονομούμενον τῷ βρέφει τὸ γάλα χορηγεῖται, καὶ οἱ μαστοί, οἱ τέως τὸν ἄνδρα περιβλεπόμενοι ὀρθοί, ἤδη κατανεύουσι πρὸς τὸ παιδίον, τὴν ὑπὸ τῆς φύσεως πεπονημένην εὐληπτον παρέχειν διδασκόμενοι τροφήν εἰς ἀνατροφήν σωτηρίας· οὐ γὰρ ὡς αἱ πηγαὶ πλήρεις εἰσὶν οἱ μαστοὶ ἐπεισρέοντος ἐτοίμου γάλακτος, ἀλλὰ μεταβάλλοντες τὴν τροφήν ἐν ἑαυτοῖς (2) ἐργάζονται γάλα καὶ διαπνέουσιν. Ἡ τροφή δὲ ἢ κατάλληλος αὕτη καὶ πρόσφορος νεοπαγεῖ καὶ νεοφυεῖ παιδίῳ πρὸς τοῦ θεοῦ τοῦ τροφέως καὶ πατρὸς τῶν γεννωμένων καὶ ἀναγεννωμένων πονουμένη, οἷον τὸ μάννα οὐρανόθεν ἐπερρέετο τοῖς νεωμένων πονουμένη, οἷον τὸ μάννα οὐρανόθεν ἐπερρέετο τοῖς (3) παλαιοῖς Ἑβραίοις, ἢ τῶν ἀγγέλων ἐπουράνιος τροφή. Ἀμέλει καὶ νῦν αἱ τίθται τὸ πρωτόχυτον τοῦ γάλακτος πόμα ὁμωνύμως ἐκεῖνη τῇ τροφῇ μάννα κεκλήκασιν. Ἄλλ' αἱ μὲν γυναῖκες αἱ κυοῦσαι μητέρες γενόμεναι πηγάζουσι γάλα· ὁ δὲ κύριος ὁ Χριστὸς ὁ τῆς παρθένου καρπὸς οὐκ ἐμακάρισεν τοὺς γυναικείους μαστοὺς οὐδὲ ἔκρινεν αὐτοὺς τροφεῖς, ἀλλὰ τοῦ φιλοστόργου καὶ φιλανθρώπου πατρὸς ἐπομβρήσαντος τὸν λόγον 1.6.42. (1) αὐτὸς ἤδη τροφήν γέγονεν πνευματικὴ τοῖς σώφροσιν. Ὡς θαύματος μυστικοῦ· εἷς μὲν ὁ τῶν ὄλων πατήρ, εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὄλων λόγος, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ, μία δὲ μόνη γίνεται μήτηρ παρθένος· ἐκκλησίαν ἐμοὶ φίλον αὐτὴν καλεῖν. Γάλα οὐκ ἔσχεν ἢ μήτηρ αὕτη μόνη, ὅτι μόνη μὴ γέγονεν γυνή, παρθένος δὲ ἅμα καὶ μήτηρ ἐστίν, ἀκήρατος μὲν ὡς παρθένος, ἀγαπητικὴ δὲ ὡς μήτηρ, καὶ τὰ αὐτῆς παιδία προσκαλουμένη ἀγίῳ τιθηνεῖται γάλακτι, τῷ βρεφώδει λόγῳ. (2) Διὸ οὐκ ἔσχε γάλα, ὅτι γάλα ἦν τὸ παιδίον τοῦτο καλὸν καὶ οἰκεῖον, τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, τὴν νεολαίαν ὑποτροφοῦσα τῷ λόγῳ, ἦν αὐτὸς ἐκύησεν ὁ κύριος ὡδὶνι σαρκικῇ, ἦν αὐτὸς (3) σπαργάνωσεν ὁ κύριος αἵματι τιμίῳ. Ὡς τῶν ἁγίων λογευμάτων, ὡς τῶν ἁγίων σπαργάνων· ὁ λόγος τὰ πάντα τῷ νηπίῳ, καὶ τῶν, ὡς τῶν ἁγίων σπαργάνων· ὁ λόγος τὰ πάντα τῷ νηπίῳ, καὶ πατήρ καὶ μήτηρ καὶ παιδαγωγὸς καὶ τροφεύς. «Φάγεσθέ μου», φησί, «τὴν σάρκα καὶ πίεσθέ μου τὸ αἷμα». Ταύτας ἡμῖν οἰκείας τροφὰς ὁ κύριος χορηγεῖ καὶ σάρκα ὀρέγει καὶ 1.6.43. (1) αἷμα ἐκχεῖ· καὶ οὐδὲν εἰς αὐξήσιν τοῖς παιδίοις ἐνδεῖ. Ὡς τοῦ παραδόξου μυστηρίου· ἀποδύσασθαι ἡμῖν τὴν παλαιὰν καὶ σαρκικὴν ἐγκελεύεται φθοράν, ὡς περ καὶ τὴν παλαιὰν τροφήν, καινῆς δὲ ἄλλης τῆς Χριστοῦ διαίτης μεταλαμβάνοντας, ἐκεῖνον, εἰ δυνατόν, ἀναλαμβάνοντας ἐν ἑαυτοῖς ἀποτίθεσθαι καὶ τὸν σωτῆρα ἐνστερνίσασθαι, ἵνα καταργήσωμεν τῆς σαρκὸς (2) ἡμῶν τὰ πάθη. (Paed. 1.6.41.1–1.6.43.1)

7.5 UTDrag ur Origenes mot Celsus

Origenes. Contre Celse, 4 vol. M. Borret. Sources chrétiennes 132, 136, 147, 150. Paris: Éditions du Cerf, 1967–1969.

(32) Ἀλλὰ γὰρ ἐπανέλθωμεν εἰς τὴν τοῦ Ἰουδαίου προσωποποιΐαν, ἐν ἧ ἀναγράφεται ἡ τοῦ Ἰησοῦ μήτηρ ὡς ἐξωσθεῖσα ἀπὸ τοῦ μνηστευσαμένου αὐτὴν τέκτονος, ἐλεγχθεῖσα ἐπὶ μοιχεία καὶ κύουσα ἀπὸ τινος στρατιώτου Πανθήρα τοῦνομα· καὶ ἴδωμεν εἰ μὴ τυφλῶς οἱ μυθοποιήσαντες τὴν μοιχείαν τῆς παρθένου καὶ τοῦ Πανθήρα καὶ τὸν τέκτονα ἐξωσάμενον αὐτὴν ταῦτα πάντα ἀνέπλασαν ἐπὶ καθαιρέσει τῆς παραδόξου ἀπὸ ἀγίου πνεύματος συλλήψεως. ἐδύνατο γὰρ ἄλλως ψευδοποιῆσαι διὰ τὸ σφόδρα παράδοξον τὴν ἱστορίαν καὶ μὴ ὡσπερὶ ἀκουσίως συγκαταθέσθαι ὅτι οὐκ ἀπὸ συνήθων ἀνθρώποις γάμων ὁ Ἰησοῦς ἐγεννήθη. Καὶ ἀκόλουθόν γε ἦν τοὺς μὴ συγκαταθεμένους τῇ παραδόξῳ γενέσει τοῦ Ἰησοῦ πλάσαι τι ψεῦδος· τὸ δὲ μὴ πιθανῶς αὐτοὺς τοῦτο ποιῆσαι ἀλλὰ μετὰ τοῦ τηρῆσαι ὅτι οὐκ ἀπὸ τοῦ Ἰωσήφ παρθένος συνέλαβε τὸν Ἰησοῦν, τοῖς ἀκούειν καὶ ἐλέγχειν ἀναπλάσματα δυναμένοις ἐναργῆς ἦν ψεῦδος. (Cels. 1:32)