

PATRISTIK 5 (2007)

Skygger og allegori

Origenes' og Chrysostomos' homilier over Isaks ofring

PH.D.-STUDERENDE FINN DAMGAARD

Patristik udgives i samarbejde med Forum for Patristik
Redaktion: Anders-Christian Jacobsen, Jesper Hyldahl
og Holger Villadsen

Seriens internetadresse: www.patristik.dk/Patristik.htm
Direkte adresse for nr. 5: www.patristik.dk/Patristik5.pdf

Alle rettigheder tilhører forfatteren

ISBN 87-989980-5-6

Publiceret marts 2007

Skygger og allegori

Origenes' og Chrysostomos' homilier over Isaks ofring¹

PH.D.-STUDERENDE FINN DAMGAARD

Indledning

Artiklen beskæftiger sig med en del af receptionshistorien til fortællingen om Isaks ofring, som ikke tidligere har fået meget opmærksomhed, nemlig Origenes' og Chrysostomos' homilier over Isaks ofring. Indtil ganske for nylig har studiet af kirkefædrenes eksegese fået en yderst stedmoderlig behandling i forskningen. Det er der formentlig flere grunde til. Dels var det i mange år den systematiske teologiske agenda, der primært var bestemmende for, hvordan kirkefædrene skulle studeres, og da eksegesen endelig rev sig løs fra den systematiske teologiske hegemoni, blev det i første omgang det historisk-kritiske paradigme, der kom til at dominere det 20. århundredes eksegese. Denne dominans betød i høj grad, at det kun var historisk-kritiske læsninger af tekster, der blev anset for legitime, hvilket i årtier overflødiggjorde, at man beskæftigede sig med kirkefædrenes allegoriske fortolkninger, fordi de blev forstået som udtryk for en førmoderne eksegetisk teknik, man dårligt kunne tage alvorligt.²

De sidste årtier har imidlertid vendt godt og grundigt op og ned på denne groft skitserede situation. Det historisk-kritiske paradigme er blevet suppleret med mange andre fortolkningsstrategier fra litteratur- og socialvidenskaberne. Dertil kommer en voksende interesse i Bibelens receptionshistorie,³ og endelig er allegori blevet *in* – alle-

¹ Artiklen er en let bearbejdet version af et foredrag holdt i Forum for Patristik 22.1.2007. En stor tak til seminarets deltagere for konstruktiv kritik, og en særlig tak til Henrik Tronier for hans beredvillige gennemlæsning og kommentarer til en tidligere version af denne artikel.

² Jf. J. J. O'Keefe, "Christianizing Malachi: Fifth-Century Insights from Cyril of Alexandria", *Vigiliae Christianae* 50 (1996) 136. For den provokerende tese, at den historisk-kritiske eksegese også er en form for allegori, se H. Tronier, "Den historisk-kritiske eksegese som allegorisk bibelfortolkning?", i M. Müller & T. L. Thompson (eds.), *Historie og konstruktion. Festskrift til Niels Peter Lemche*, Forum for Bibelsk eksegese 14 (København: Museum Tusulanums Forlag 2005) 396-420.

³ For Bibelens receptionshistorie, se eksempelvis den nye serie: Blackwell Bible Commentaries: *Through the Centuries*. Redigeret af J. Sawyer, C. Rowland, J. Kovacs og D. M. Gunn. (Fodnoten fortsætter på næste side)

gori er ikke alene blevet genstand for utallige akademiske studier,¹ allegori bliver også brugt i film og skønlitteratur som aldrig før.² Alle disse faktorer, tror jeg, har været medvirkende til en fornyet interesse i kirkefædrenes reception af Bibelen og i deres eksegetiske metoder. Denne fornyede interesse har ikke mindst affødt en kritik af traditionelle skel mellem det alexandrinske og antiokenske fortolkningsfællesskab, og flere afviser derfor nu den tidligere ellers så alt-dominerende skelnen mellem alexandrinsk allegori og antiokensk typologi. Denne dikotomi blev introduceret i Origenes-studierne af Jean Daniélou tilbage i 1946.³ Daniélou mente at kunne skelne mellem specifikke kristne traditioner og ikke-kristne traditioner i Origenes' værker. Ifølge Daniélou var der særligt ét element i Origenes' værker, nemlig typologi, som han mente var distinkt kristent, dels fordi det stammede fra Ny Testamente og den tidligste kirke, og dels fordi det bevarede det historiske element i kristendommen. Daniélou definerede typologi som den metode at fortolke historiske personer eller begivenheder som profetiske typer eller figurer på senere personer eller begivenheder. Ifølge Daniélou eksisterede en sådan typologisk metode allerede uafhængigt af den allegoriske fortolkning, som han anså for ikke-kristen, fordi den ifølge ham ikke bevarede det historiske element i sin fortolkning, og fordi han mente, at den havde sin oprindelse i jødisk og gnostisk eksegesi. Mens Origenes

For receptionshistorien til Genesis 22,1-19, se særligt D. Lerch, *Isaacs Opferung – christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung* (Tübingen: Mohr Siebeck 1950); F. Manns, *The Sacrifice of Isaac in the three monotheistic Religions. Proceedings of a symposium on the interpretation of Scriptures held in Jerusalem, March 16-17, 1995* (Jerusalem 1995); Y. Sherwood, "Binding-Unbinding: Divided Responses of Judaism, Christianity, and Islam to the 'Sacrifice' of Abraham's Beloved Son", *Journal of the American Academy of Religion* 72/4 (2004) 821-861 og E. Kessler, *Bound by the Bible. Jews, Christians and the sacrifice of Isaac* (Cambridge: Cambridge University Press 2004).

¹ Se eksempelvis D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley, Los Angeles & Oxford: University of California Press 1992).

² Blot et par danske eksempler Simon Grotians forfatterskab og filmen *Allegro* (instruktion Christoffer Boe 2005).

³ J. Daniélou, "Traversée de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles", *Recherches de Science Religieuse* 33 (1946) 402-430. Daniélou videreudviklede sin tese i *Origène* (Paris: La Table Ronde 1948) og *Sacramentum Futuri: Études sur les origines de la typologie biblique* (Paris: Beauchesne et ses fils 1950). I *Sacramentum Futuri* kommer Daniélou også ind på Isaaks ofring, se 97-111. Dikotomien er imidlertid langt ældre. Ifølge Peter Martens forekommer den tidligste version af dikotomien i en afhandling af Johann Gerhard publiceret i 1610. P. Martens, "Origen the Allegorist and the Typology/Allegory Distinction", *Upubliceret SBL-paper 2004*. Tak til Stefan Nordgaard Svendsen for henvisningen til Martens' paper.

og det alexandrinske fortolkningsfællesskab med ham både brugte allegori og typologi, afveg det antiokenske fortolkningsfællesskab fra at bruge allegori, men favoriserede typologi.¹ Selvom Daniélous dikotomi bestemt ikke stod uimodsagt i hans samtid,² blev hans konstruktion alligevel det dominerede billede af kirkefædrenes eksegese i årtier – måske også fordi dikotomien var så brugbar i det samtidige historisk-kritiske paradigme. Men også i en traditionel skelnen mellem jødedom og hellenisme passede dikotomien mellem typologi og allegori perfekt ind. Hvor det alexandrinske fortolkningsfællesskab kunne forstås som hellenistisk med dets rødder i særligt Filons eksegese, blev det antiokenske fortolkningsfællesskab associeret med en gren af jødedommen, der ikke var så infiltreret af hellenismen, som man antog, at jødedommen i Alexandria havde været det.³

Hele denne konstruktion er, som nævnt, under beskyldning i dag.⁴ Færre læser Origenes i lyset af Daniélous dikotomi mellem typologisk og allegorisk fortolkning, men forsøger i stedet at sammenlæse hans eksegetiske strategier og forstå hans forskellige fortolkningsmåder som del af den samme allegoriske-spirituelle eksegese.

Antagelsen om at den antiokenske eksegese skulle være særlig bogstavelig eller historisk forankret, mens den alexandrinske eksege-

¹ Daniélou, *Origène*, 166.

² Henri de Lubac kritiserer således Daniélous dikotomi allerede året efter Daniélou fremsatte den: "Loin qu'il y eût habituellement opposition entre les deux vocables, on devra donc dire que l'interprétation allégorique, en son idée traditionnelle, consiste à discerner les types ou les figures qui, en Israël, annonçaient le Christ, - dans tout Israël, tout le Christ. Elle établit le rapport de la figure à la vérité, de la lettre à l'esprit, de l'ancien au nouveau. Elle montre comment ce qui est écrit après s'être passé τυπικῶς doit être entendu et vécu πνευματικῶς". H. de Lubac, "'Typologie' et 'Allegorie'", *Recherches de Science Religieuse* 34 (1947) 185. De Lubac videreudviklede sin tese i *Historie et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris: Aubier 1950).

³ Afvisningen af den hidtil så skarpe skelnen mellem jødedom og hellenisme problematiserer derfor også den "tilsvarende" dikotomi mellem allegori og typologi og mellem fortolkningsfællesskaberne i Antiokia og Alexandria. For problematiseringen af dikotomien mellem jødedom og hellenisme, se eksempelvis J. Goldstein, "Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism", i E. P. Sanders, A. I. Baumgarten & A. Mendelson (eds.), *Jewish and Christian Self-definition*, vol. 2 (London: SCM Press LTD 1981) 64-87; E. S. Gruen, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press 1998) og T. Engberg-Pedersen (ed.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville, London & Leiden: Westminster John Knox Press 2001).

⁴ C. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, vol. 1 (Leiden & Boston: Brill 2004) 251-253.

se skulle være ahistorisk, er også blevet kraftigt kritiseret.¹ Flere studier har gjort det klart, at Origenes netop ikke afviser den historiske dimension i langt de fleste bibelske tekster, ligesom der sker en bevidsthedsændring på, at den antiokenske eksegese, ligesom Origenes', var på jagt efter Skriftens dybere sans i antiokensk terminologi, Skriftens *θεωρία* – en term som stammer fra den platoniske tradition² – som den specifikke filonske allegorese i parentes bemærket sandsynligvis også står i gæld til.³ Forestillingen om, at det antiokenske fortolkningsfællesskab skulle have særlige nære rødder i jødedommen er også blevet kritiseret,⁴ og endelig har flere studier betonet, at der eksisterede et langt mere balanceret forhold mellem det alexandrinske fortolkningsfællesskab og dets hellenistiske kontekst end hidtil antaget. De alexandrinske jøder stod ikke over for et radikalt valg mellem enten assimilation eller isolation. Virkeligheden har snarere været, at de valgte at bevare deres jødiske identitet ikke i isolation, men i interaktion og på baggrund af deres hellenistiske alexandrinske kontekst.⁵

Formålet med denne artikel vil være at fortsætte denne re-evaluering af forholdet mellem Alexandria og Antiokia gennem en diskussion af Origenes' og Chrysostomos' eksegese, idet jeg anser disse to eksegeter for repræsentative for de to senantikke fortolkningsfællesskaber.

¹ F. M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press 1997) 152-153. Ifølge Young er det ikke den historiske dimension, der gør en begivenhed til en type, men begivenhedens "mimiske" kvalitet.

² Sådan som Henri de Lubac allerede gjorde opmærksom på i hans kritik af Daniélou i "'Typologie' et 'Allegorie'", 205.

³ I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandria*. Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 7 (Tübingen: Mohr-Siebeck 1969); W. Bernard, *Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch* (Stuttgart: B. G. Teubner 1990) og A. A. Long, "Allegory in Philo and etymology in Stoicism: A plea for drawing distinctions", i D. T. Runia and G. E. Sterling (eds.), *Wisdom and Logos: Studies in Jewish thought in Honour of David Winston*, *Studia Philonica Annual* 9, *Brown Judaic Studies* 312 (Atlanta 1997) 198-210. Tak til Henrik Tronier for disse referencer.

⁴ C. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese*. *Theophaneia* 23 (Köln & Bonn: Peter Hanstein Verlag 1974) 28-29. For blot at nævne en enkel pointe fra Schäublins studium, så havde antiokenske eksegeter som Diodor og Theodor eksempelvis ingen hebraisk-kundskaber.

⁵ Se eksempelvis M. Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture* (Tübingen: Mohr Siebeck 2001).

Når jeg har valgt at koncentrere mig om lige netop deres udlægninger af *Isaks ofring*, er det dels, fordi denne fortælling er så paradoksal og kompliceret, at vi ser Origenes og Chrysostomos udfolde alle deres eksegetiske talenter i deres forsøg på at tæmme fortællingen og gøre den homiletisk spiselig. Og endelig er det, fordi vi finder deres udlægning i deres eksegetiske *homilier*. Hvis studiet af kirkefædrenes eksegeese generelt har været negligeret, så har kirkefædrenes homilier været decideret ignoreret – både fordi homilier ofte ikke behandler teologiske spørgsmål på en systematisk måde, og fordi de hermeneutiske overvejelser generelt er færre i homilier end i kommentarer og systematiske værker.¹ Ikke desto mindre er det netop i homilierne, at vi ser, hvordan de eksegetiske teknikker blev brugt i praksis og gjort retorisk gældende over for specifikke tilhørere. Selvom kirkefædrene ofte reflekterede over deres egen praksis (i særlig grad Origenes,² og i ganske lille grad Chrysostomos), så var de begge imidlertid først og fremmest prædikanter – hvilket det overvældende antal af homilier fra deres hånd vidner om. Ved at fokusere på homilierne får vi derfor en værdifuld indsigt i, hvordan deres eksegeese var i praksis.³

¹ I de seneste år er Origenes' og Chrysostomos' homilier imidlertid begyndt at blive genstand for flere akademiske studier. Se særligt K. Jo Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (Berlin & New York: Walter de Gruyter 1986) og M. M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet. John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation* (Louisville & London: Westminster John Knox Press 2002), samt i Danmark ved Rasmus Nøjgaard's prisopgave *Origenes som Bibelfortolker* (Københavns Universitet, Det Teologiske Fakultet 1996).

² Origenes' refleksioner over sin hermeneutiske praksis bekræfter imidlertid, at han netop forstod sit eget virke som knyttet til sin menighed. Ifølge Origenes er eksegetens opgave netop ikke at udlægge Skriften isoleret for sig selv, men at udlægge Skriften for andre, dvs. eksegeten er primært lærer eller kateket. Som Karen Jo Torjesen har argumenteret for i artiklen "'Body,' 'Soul,' and 'Spirit' in Origen's Theory of Exegesis", giver Origenes ikke en fremstilling af sin eksegetiske hermeneutik i *De Principiis*, men snarere en pædagogisk hermeneutik for sjælens progres. Torjesen, "'Body'", *Anglican Theological Review* 67 (1985) 24.

³ Flere studier har bemærket, at kirkefædrenes eksegetiske metoder ikke er forskellige fra kommentarer til homilier. Ifølge Klostermann udmærker Origenes' homilier sig i forhold til hans kommentarer ved at være karakteriseret af deres pædagogiske og formnende form. De basale eksegetiske metoder er imidlertid de samme som i kommentarerne. E. Klostermann, "Formen der exegetischen Arbeiten des Origenes", *Theologische Literaturzeitung* 72 (1947) 203-208. Også Frances Young har bemærket, at der er en kontinuitet mellem de eksegetiske metoder i de forskellige genre, som blandt andet Origenes og Chrysostomos benytter sig af. Young, *Biblical Exegesis*, 219 og 247. I sin sammenligning af Origenes' homilier og kommentarer argumenterer Karen Jo Torjesen for, at Origenes henvender sig til et forskelligt publikum i henholdsvis homilierne og kommentarerne (Fodnoten fortsætter på næste side)

Receptionen af Genesis 22,1-19 i Ny Testamente og i tidlig jødedom

Før vi ser på homilierne over Isaks ofring, vil jeg kort skitsere fortællingens receptionshistorie forud for kirkefædrene, eftersom denne receptionshistorie spiller en væsentlig rolle for Origenes og Chrysostomos. Det gælder selvfølgelig i særlig grad receptionen af Isaks ofring i Ny Testamente, men også den tidlige jødedomms reception af Isaks binding. *'aqedah yishaq* som fortællingen kaldes i den jødiske tradition efter fortællingens hapax legomenon *'aqedah* (Gen 22,9), som betyder binding.

Ikke overraskende ser både Origenes og Chrysostomos en forbindelse mellem ofringen af Isak og korsfæstelsen af Jesus. Men mere overraskende er det, at selvom vi ikke finder en sådan sammenligning i Ny Testamente, argumenterer begge kirkefædre alligevel for, at deres læsning har apostolsk autoritet, og henviser til skriftsteder som Rom 8,32, Heb 11,17-19 og Joh 8,56.¹ Derudover spiller Paulus' spirituelle fortolkning af Abraham formentlig også en vigtig rolle. Eftersom Paulus identificerer Kristus som Abrahams afkom i Gal 3,16, har det været nærliggende for kirkefædrene at betone ligheder mellem Isak og Kristus. Endelig antog Origenes, at det allegoriske skrift Barnabasbrevet var forfattet af Barnabas, Paulus' rejsefælle.²

rerne. Mens kommentarerne henvender sig til dem, der allerede er nået et godt stykke op ad erkendelsesstigen, henvender homilierne sig til "begyndere". Torjesen er imidlertid enig med Klostermann i, at den underliggende eksegetiske metode er den samme i Origenes' homilier og kommentarer. Torjesen, *Hermeneutical Procedure*, 61. Det samme resultat kommer Rasmus Nøjgaard frem til i sin prisopgave *Origenes som Bibelfortolker*, 62. Se også É. Junod, "Wodurch unterscheiden sich die Homilien des Origenes von seinen Kommentaren?", i E. Mühlenberg und J. van Oort, *Predigt in der Alten Kirche* (Kampen: Kok Pharos 1994) 50-81 for en videreudvikling af Torjesens tese.

¹ Rom 8,32: "Han, som ikke sparede sin egen søn, men gav ham hen for os alle, vil han ikke med ham skænke os alt?" (ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται;). Heb 11,17-19: "I tro bragte Abraham Isak som offer, da han blev sat på prøve, og var rede til at ofre sin eneste søn, skønt han havde fået løfterne, og der var blevet sagt til ham: 'Det er efter Isak, dine efterkommere skal have navn;' for han regnede med, at Gud havde magt endog til at oprejse fra de døde, og derfra fik han ham også billedligt tilbage." (Πίστει προσενήνοχεν Ἀβραὰμ τὸν Ἰσαὰκ πειραζόμενος καὶ τὸν μονογενῆ προσέφερεν, ὁ τὰς ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος, πρὸς ὃν ἐλαλήθη ὅτι ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται ἡ σπέρμα, λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ θεός, ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο). Joh 8,56: "Abraham, jeres fader, jublede over at skulle se min dag, og han fik den at se og glædede sig." (Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη).

² Dansk oversættelse af Barnabasbrevet findes i S. Giversen, *Oldkristne tekster II* (Poul Kristensens Forlag 2001) 9-67. Brevet dateres normalt mellem 100-130.

Origenes' "kanon" indeholdt derfor et skrift, hvor ofringen af Isak eksplicit var forbundet med korsfæstelsen af Jesus.

Ved at læse Isaks ofring i lyset af korsfæstelsen kunne kirkefædre kaste lys over ét af de mange spørgsmål, som den bibelske fortælling efterlader læserne eller tilhørerne i vildrede med, nemlig det helt basale spørgsmål om, hvorfor Gud gav Abraham befalingen om at ofre sin søn. Både Origenes og Chrysostomos så ofringen som en type eller figur på korsfæstelsen. For at nå hertil måtte de imidlertid først fortolke og genfortælle den bibelske fortælling på en måde, der kunne styrke forbindelsen mellem fortællingen om Abrahams næsten-ofring af Isak og forestillingen om Guds fuldbyrdede ofring af sin søn. Ved siden af Paulus' spirituelle fortolkning af Abrahamfiguren blev kirkefædrenes udlægning sandsynligvis hjulpet på vej af eksisterende jødiske fortolkningstraditioner. Jeg vil derfor ganske kort skitsere hovedtrækkene i disse traditioner.¹

Allerede Jubilæerbogen²(17,15-18,19) og dødehavsskriftet Pseudo-Jubilæerbogen (4Q225)³ havde genskrevet fortællingen ved at indsætte en rammefortælling, der til forveksling lignede rammefortællingen for Job's Bog.⁴ Den bibelske fortælling åbner med ordene

ויהי אחר הדברים האלה

En kontekstuel læsning af Genesis 22,1 vil selvfølgelig oversætte udtrykket med "efter disse ting", og sådan bliver det da også almindeligvis oversat (jf. den danske Bibeloversættelse). Men הדברים betyder også slet og ret "ord", og man kan derfor også oversætte udtrykket med "efter disse ord". Men hvilke ord? I konteksten forud for

¹ Se også Edward Kesslers bog *Bound by the Bible. Jews, Christians and the sacrifice of Isaac* (Cambridge: Cambridge University Press 2004) for forholdet mellem antikke jødiske og tidlige kristne udlægninger af Isaks ofring. Kessler gennemgår receptionen af Genesisfortællingen vers for vers.

² Dansk oversættelse findes i B. Otzen og B. Ejrnæs (red.), *De gammeltestamentlige Pseudepigrapher* (København 2001). Jubilæerbogen stammer sandsynligvis fra det andet århundrede f. Kr.

³ *Discoveries in the Judaean Desert* 13 (Oxford 1994). Formentlig fra 1. årh. f. Kr.

⁴ van Ruiten mener ikke, at Jubilæerbogens forfatter var direkte influeret af Job-Bogens prolog, idet denne del af den Hebraiske Bibel sandsynligvis ikke var afsluttet, da Jubilæerbogen blev skrevet. I stedet argumenterer van Ruiten for, at både Jubilæerbogen og Jobs Bog er eksempler på genskrivninger af ældre fortællinger, idet de himmelske scener i Jobs Bog som regel anses for senere tilføjelser. J. T. A. G. M. van Ruiten, "Abraham, Job and the Book of Jubilees: The Intertextual Relationship of Genesis 22:1-19, Job 1-2:13 and Jubilees 17:15-18:19", i E. Noort & E. Tigchelaar (eds.), *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations* (London, Boston & Köln: Brill 2002) 58-85.

Genesis 22 finder vi ikke umiddelbart nogle oplagte ord, som udtrykket kan referere til, idet der her er en fortælling om en brøndstrid mellem Abraham og Abimelek (Gen 21,22-34). Forfatteren til Jubilæerbogen har derfor øjensynligt fundet det nødvendigt selv at tilføje de ord, der ifølge hans forståelse af udtrykket måtte have gået forud for fortællingen om Isaks ofring. Han udfyldte derfor dette selvskabte hul ved at indsætte en dialog mellem Gud og Prins Mastema, en Satan-figur, der over for Gud anklager Abraham, og derved får Gud til at teste Abraham. Det er som bekendt en ramme, der til forveksling ligner den, vi finder i Jobs Bog, den eneste bibelske fortælling ud over Isaks ofring, hvor der tales om, at Gud prøver et menneske (jf. Job 23,10 og 34,36). Med dette greb løste Jubilæerbogens forfatter fortællingens teodicé-problem: Gud testede ikke Abraham, fordi han selv var uvidende om, hvordan Abraham ville reagere, men for at bevise Abrahams lydighed over for Prins Mastema.

Det har imidlertid ikke været alle, der har fundet denne forklaring tilfredsstillende. For selvom denne tradition tog hensyn til Guds alvidenhed, formåede den ikke samtidig at forklare, hvorfor Abraham ikke protesterede mod Guds befaling.

Den alexandrinske jøde Filon argumenterede således for, at der snarere var noget i fortællingen *selv*, der *både* kunne forklare Guds befaling, og det forhold, at Abraham adlød (*De Abrahamo* 167-207).¹ Forklaringen fandt han i betydningen af *Yishaq*, som betyder latter på hebraisk. For Filon symboliserer Isak (latter) glæden ved visdom. Når Abraham derfor ofrer Isak til Gud, er det, fordi han har erkendt, at Guds væsen er den fuldstændige lykke, og at glæden derfor tilhører Gud alene. For, siger Filon, den, der har erkendt Guds væsen, ofrer, hvad der er værdigt til Gud. At Abraham så rent faktisk fik Isak igen, skete ifølge Filon, fordi Gud gerne deler sin ejendom med dem, der er værdige dertil.

Baggrunden for at anse den etymologiske betydning af Isaks navn som en ontologisk bestemmelse for Isak, finder vi i Filons Logos-begreb. For Filon er Logos garant for, at den inspirerede Skriffs

¹ F. H. Colson, "De Abrahamo", i *Philo VI. The Loeb Classical Library* (London 1959). I modsætning til Louis H. Feldman mener jeg, at Filons allegoriske fortolkning både søger at forklare Guds befaling og Abrahams lydighed. Feldman, "Philo's version of the 'Aqedah'", *The Studia Philonica Annual*, vol. 14 (2002) 66-86.

sproglige udtryk og det faktiske forhold, som Skriften refererer til, er i perfekt harmoni. Når Skriften derfor udlægges i ånden (dvs. ved hjælp af Logos), udlægges det bibelske ord, som netop inkarnerer Logos, altså ved Logos selv, og udlægningen vil derfor harmonere perfekt med den objektive virkelighed, som også er struktureret af Logos.¹ Med dette etymologi-allegoriske greb får Filon altså både forklaret, hvorfor Gud gav befalingen, og hvorfor Abraham ikke protesterede.

Endelig eksisterede der også en tradition, der betonedede, at Isak frivilligt lod sig ofre, sådan som det formentlig fremgår allerede af dødehavsskriftet Pseudo-Jubilæerbogen (4Q225), der er en genskrivning af Jubilæerbogen, som jeg netop talte om. Hvor Isaks rolle er minimal i grundfortællingen, kommer han i denne tradition til at spille en hovedrolle. For denne eksegetiske tradition var det vigtigt at præcisere, at Isak ikke var en lille dreng, da ofringen fandt sted, sådan som Septuaginta ellers fremstiller Isak, idet Septuaginta bruger en diminutiv af $\pi\alpha\iota\varsigma$ ($\tau\acute{o}$ $\pi\alpha\iota\delta\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\nu$) til at betegne Isak (Gen 22,5 (LXX)). Men at Isak skulle have været en lille dreng, harmonerer dårligt med forestillingen om, at han frivilligt havde ladet sig ofre (den hebraiske tekst er mere åben med וַיִּשְׁחַט). Fremstillingen af Isaks lydighed går derfor hånd i hånd med interessen for at præcisere Isaks ældre alder hos de eksegeter, der repræsenterer denne tradition. Josefus skriver eksempelvis i sit mammutværk *Jødiske Antikviteter* (1. 222-236),² at Isak var 25 år, da ofringen fandt sted. Dermed har Josefus beredt vejen for at kunne berette om Isaks lydighed, der i hans optik bliver til, at Isak af ren offervillighed ligefrem løb hen til alteret. I parentes bemærket, er det også en udløber af denne tradition, vi finder i Koranen, der ligeledes betoner sønnens ældre alder og hans lydighed. I Sura 37,99-113 fortælles det, hvordan Ibrahim (Abraham) i en drøm lærer, at han skal ofre sin søn. Og da Ibrahim så siden hen fortæller sønnen om sin drøm, erklærer sønnen, at han er villig til at lade sig ofre. Fortællingen slutter med at konstatere, at Ibrahim og sønnen i deres lydighed overgav sig til Gud (*aslamā*) – den samme rod, som vi finder i ordene "muslim" og "Islam". På denne måde fungerer historien som en af Koranens nøglefortællinger og illustre-

¹ Jf. Christiansen, *Die Technik*, 162-164.

² H. St. J. Thackeray, "Jewish Antiquities. Book 1-4", i *Josephus IV. The Loeb Classical Library* (London 1961).

rer, hvad det vil sige at være muslim, nemlig betingelsesløst at overgive sig til og adlyde Guds befaling.

Endelig kan man nævne 4. Makkabærbog (7,10-15; 13,12 og 16,18-20)¹, hvor lydighedsmotivet får en politisk drejning, idet Isak her fremstilles som den ideale martyr. I lovtalen over den gamle fromme Eleazar, der lider martyrdøden under seleukidekongen Antiokus IV Epifanes, sammenlignes Eleazar således med Isak. Isak berømmes i den forbindelse for – med en stoisk ro – på det nærmeste at have lidt martyrdøden i fortællingen om sin ofring. Isak fremhæves dermed som et forbillede for martyrerne, der, ligesom Isak, satte deres Gudsforhold højere end dem selv. Ligesom Isak prises martyrerne for at have været i besiddelse af en fornuft, der satte dem i en stoisk tilstand af *apaté* – så de end ikke gav efter for den tortur, som seleukiderne udsatte dem for.

Så vidt den jødiske reception af *'aqedat yishaaq*. Som vi skal se, er Origenes og Chrysostomos i høj grad optaget af de samme problemer som de jødiske: nemlig meningen med Guds befaling og Isaks rolle, og ikke alene er kirkefædrene optaget af de samme problemstillinger som de jødiske eksegeter. De forskellige jødiske løsninger giver os også en god ide om, hvad vi kan forvente os af kirkefædrenes håndtering af fortællingen.

Origenes' homilier over Isaks ofring

Origenes behandler som nævnt fortællingen om ofringen af Isak i to af hans eksegetiske homilier over Genesis (8. og 9. homili). Homilierne dateres til Origenes' tid i Kæsarea i starten af 240'erne.² Den før-

¹ Dansk oversættelse findes i B. Otzen og B. Ejrnæs (red.), *De gammeltestamentlige Pseudepi-grafer*. Dateres almindeligvis mellem 63 f. Kr. og 70 e. Kr.

² For en engelsk oversættelse af homilierne, se R. E. Heine, *Origen: Homilies on Genesis and Exodus* (Washington D. C: The Catholic University of America Press 1981). Origenes blev født omkring 185 i Alexandria. Han kom til Kæsarea i 230, og døde formentlig her under de deciske forfølgelser i starten af 250'erne. Homilierne er kun bevaret i en latinsk oversættelse fra begyndelsen af det 5. århundrede. Der er almen enighed om, at oversættelsen skyldes Rufinus. Græske fragmenter af homilierne har vist, at Rufinus oversætter essensen af Origenes' tanker, og ikke ord for ord. Desværre har vi ikke nogen indledning fra Rufinus' hånd til Origenes' Genesis-homilier. Rufinus refererer imidlertid til homilierne i slutningen af den tale adresseret til Heraclius, han har tilføjet til sin oversættelse af Origenes' Romerbrevskommentar. Her forklarer Rufinus: "We expended a very great effort in the other works which we translated into Latin at your urging, or more precisely, exacting the task of daily works, since we wished to fill out those things, which Origen delivered extempore in the lecture room of the Church, where his purpose (Fodnoten fortsætter på næste side)

ste ting, der falder én i øjnene, når man læser homilierne, er genrens store betydning. Origenes er særdeles eksplicit i sine gentagne henvendelser til tilhørerne.¹ Indledningsvis formaner tilhørerne om, at de nøje skal granske hver detalje af den netop læste fortælling, og at de skal forstå fortællingen i ånden. At Abraham i den gammeltestamentlige fortælling kalder Morija-bjerget for "Herren ser", bliver senere i homilien et bevis på, at Skriften selv rummer en semantisk markering af, at fortællingen skal forstås spirituelt.

Origenes argumenterer for, at ofringen skal ses som en kamp mellem kærligheden til Gud og kærligheden til det kødelige og legemlige. At Abraham bestiger bjerget for at ofre Isak, viser at Abraham giver afkald på de jordiske og kødelige ting for at stige op til de himmelske ting. Origenes' allegoriske forståelse af opstigningen af bjerget bliver her hjulpet godt på vej af Septuaginta, der oversætter "Morija-landet" med "højlandet", hvor det græske ord for "høj" *ὄψις* også kan forstås i en spirituel betydning. De forskellige narrative elementer i den gammeltestamentlige fortælling (så som beskrivelsen af Isak som "din kæreste søn, som du elsker" og den lange rejse samt Isaks spørgsmål) forstår Origenes i forlængelse heraf som jordiske ting, der skulle friste og forhindre Abraham i at udføre Guds befaling. Bag den allegoriske tydning ligger Origenes' antropologiske tredeling af mennesket i legeme, sjæl og ånd, hvor ånden er det guddommelige element i mennesket, som kendetegnes ved Lo-

was not so much explanation as edification. This we did in the homilies or short speeches on Genesis and Exodus. And especially in those which he delivered in the style of public speech on the book of Leviticus have we, in fact, employed the form of explanation in translation. We have undertaken, therefore, the task of filling out what was lacking, lest questions attacked and forsaken, his common homiletical style, produce repulsion in a Latin reader." Citeret efter R. E. Heine, *Origen: Homilies on Genesis and Exodus*, 36. I Henry Chadwicks studium af Rufinus' oversættelse af Origenes' Romerbrevskommentar, argumenterer han for, at Rufinus ofte brugte andre af Origenes' skrifter til at forklare vanskeligheder eller fylde 'huller' ud med. Dette kan meget vel have været tilfældet med hans oversættelse af Origenes' Genesis-homilier, eftersom Origenes også skrev en Genesiskommentar (ifølge Hieronymus). H. Chadwick, "Rufinus and the Tura Papyrus of Origen's Commentary on Romans", *The Journal of Theological Studies* 10 (1959) 25. Rufinus' pålidighed som oversætter bliver ofte problematiseret, når det kommer til specifikke doktriner. Hvad angår Origenes' eksegetiske metode, som denne artikel fokuserer på, har jeg imidlertid ikke fundet nogen grund til at stille spørgsmålstejn ved Rufinus' oversættelse.

¹ Vedrørende Origenes' homilier og retorik, se K. Jo Torjesen, "Influence of Rhetoric on Origen's Old Testament Homilies", i G. Dorival & A. Le Boulluec (eds.), *Origena Sexta. Actes du Colloquium Origeniam Sextum. Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993* (Leuven: Leuven University Press 1995) 13-25.

gos, der søger at begribe Gud.¹ Origenes anskuer ofringen af Isak som en allegori på menneskets indre forsøg på at overvinde sin bundethed til det faldne legeme, for i stedet at forsøge at erkende Gud.

Origenes anvender også samme etymologi-allegoriske greb, som Filon brugte. For ligesom Filon anser Origenes Skriften for inspireret og Logos som garant for Skriftens væsensafspejling af den objektive virkelighed.² Origenes slår derfor fast, at der er korrespondens mellem Isak og hans navn. Og ligesom hos Filon bestemmes latter (Isak) som visdom, nemlig som den glæde, det er – og her vender Origenes så tilbage til sin første allegoriske udlægning – at forsvare det legemlige for i stedet at opnå del i Guds visdom. Origenes er omhyggelig med på intet tidspunkt direkte at identificere Isak med det kødelige og jordiske. Tværtimod understreger Origenes, at Abrahams vision af det guddommelige og dét, at han vender ryggen til det jordiske og kødelige, betyder, at han får Isak igen. For at understrege dette, giver Origenes endnu et eksempel på "at modtage Isak" ved at henvise til, at Sarah først fik Isak, efter hun var holdt op med at have menstruation, hvilket Origenes igen forstår som synonym med det kødelige og jordiske. Tilhørerne skal derfor, siger Origenes, gentage Abrahams og Sarahs bevægelse, og dermed vil de også føde en søn som Isak, dvs. opnå visdom.

Sideløbende med disse allegoriske fortolkninger, argumenterer Origenes for, at Isak også skal forstås som en figur (*figura*) på Kristus. Origenes eksemplificerer det ved at påpege, at ligesom Kristus bærer Isak på det træ, han skulle henrettes ved, og at Isak derfor også både er offer og præst. Hvis vi skulle følge Daniélous dikotomi, skulle vi isolere disse gentagne historiske præfigurationer fra Origenes' øvrige allegorese. Intet i Origenes' homili taler imidlertid for, at den typologiske fortolkning skal forstås adskilt fra hans allegorese. Tværtimod fletter Origenes begge fortolkninger ind i hinanden og udfolder dem sideløbende, hvad der snarere bør få os til at undersøge, hvad forholdet er mellem den horisontale typologiske fortolkning og den vertikale allegoriske fortolkning, mellem Isak forstået al-

¹ R. M. Berchman, "The categories of being in Middle Platonism: Philo, Clement, and Origen of Alexandria", i J. P. Kenney (ed.), *The School of Moses. Studies in Philo and Hellenistic Religion*, Brown Judaic Studies 304 = Studia Philonica Monographs 1 (Atlanta: Scholars Press 1995) 130.

² Jf. Torjesen, *Hermeneutical Procedure*, 108-147.

legorisk som visdom og Isak forstået som et typologisk udtryk for Kristus.

Baggrunden for denne dobbelthed findes, så vidt jeg kan se, i det forhold, at Origenes forstår Kristus som Guds Logos, dvs. den der formidler mennesket *dén* visdom, det ikke selv kan udgrunde. Når Isak således *både* kan være et historisk immanent varsel om Kristusbegivenheden, samtidig med at han symboliserer visdom, er det fordi, Origenes forstår Kristusbegivenheden *som* visdom: Inkarnationen har netop hos Origenes det opdragende formål at hjælpe mennesket til at komme overens med Kristi guddommelighed for at erkende Guds væsen.¹ Baggrunden for denne tanke finder vi i Origenes' platoniske antropologi: at det er i sin rationalitet, at mennesket er skabt i Guds billede, og at dets bestemmelse derfor er at øge denne billedlighed gennem sin erkendelse.² Og det er netop denne tanke, vi genfinder i Origenes' typologiske udlægning af Isak. Ifølge Origenes

bar/fremviste (*gero*) Isak Kristi form (*forma*), men ikke desto mindre ser også denne vædder ud til at bære/fremvise (*gero*) Kristi form (*forma*). Det er umagen værd at forsøge at forstå, på hvilken måde begge stemmer overens med Kristus, både Isak, som ikke blev slagtet, og vædderen, som blev slagtet. Kristus er *Guds Ord*, men *Ordet blev kød* (Joh 1,14) [...] Kristus led, men i kødet, og han led døden, men det var kødet, som denne vædder er en form (*forma*) på, således som Johannes har sagt: "Se Guds lam, se ham, der bærer verdens synd" (Joh 1,29). Men ordet varede i sandhed ved *uforgængelighed* (1. Kor 15,42), og dette er Kristus ifølge Ånden, hvem Isak er et billede (*imago*) på.³

¹ Se eksempelvis Origenes' fortolkning af transfigurationen i hans kommentar over Matthæusevangeliet (J.-P. Migne, *Patrologia graeca* (PG) 13,1080) og Origenes' svar på Celsus' spørgsmål om, hvordan vi kan erkende Gud og opnå frelse (PG 11,1401).

² Pga. hans forestilling om apokatastasis, forstod Origenes inkarnationen som en *opdragelse* ved erkendelse af λόγος, således at menneskesjælene kunne finde tilbage til Gud. H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (Berlin: Verlag von Walter De Gruyter & Co. 1932) 78. Se også Torjesen, *Hermeneutical Procedure*, 114-116 og *De Principiis* IV.4.10.

³ Diximus, puto, in superioribus quod Isaac formam gereret Christi, sed et aries hic nihilominus formam Christi gerere uidetur. Sed quomodo Christo uterque conueniat, et Isaac, qui non est iugulatus, et aries, qui iugulatus est, operae pretium est noscere. Christus Verbum Dei est, sed Verbum caro factum est (Joh 1,14) [...] Patitur ergo Christus, sed in carne; et pertulit mortem, sed caro, cuius hic aries forma est; sicut et Iohannes dicebat: Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi (Joh 1,29). Verbum uero in incorruptione (1. (Fodnoten fortsætter på næste side)

Origenes laver altså en dobbelt typologisk identifikation, dels mellem vædderen og Kristus, og dels mellem Isak og Kristus. Ved hjælp af denne dobbelte typologi kan Origenes argumentere for, at identifikationen mellem Isak og Kristus er en identifikation mellem Isak og Kristus ifølge ånden, dvs. Kristus som visdom. Dermed tydeliggøres det, at Origenes' historiske typologi hænger sammen med den dybereliggende transcendent mening med fortællingen, og at en skelnen mellem et typologisk og et allegorisk tolkningsparadigme i Origenes' homili derfor er en misforståelse af Origenes' teologiske ærinde. Origenes' typologiske udlægning er beregnet på at anskueliggøre og hjælpe tilhørerne til at forstå Origenes' allegoriske fortolkning. Den historiske identificering af Isak med Kristus skal netop pege hen på den dybere allegoriske identifikation og dermed hjælpe tilhørerne til at forstå mysteriet i det historiske og tilskynde dem til at efterligne Abraham og gentage hans spirituelle vandring. Meningen med de historiske begivenheder er netop at lede mennesket mod erkendelsen af dét, der ligger uden for historien, hvilket igen skal sætte dem i stand til at udtrykke den transcendent erkendelse i historien. Origenes opfordrer derfor sine tilhørere til at lægge den kødelige og jordiske forståelse bag sig for at nå til erkendelse af de guddommelige ting, dvs. at fremelske Isak forstået som et udtryk for visdom. På samme måde som inkarnationen ifølge Origenes skal hjælpe mennesket til erkendelse af Guds væsen, skal det at forholde sig til fortællingen om Isaks ofring lede os videre til erkendelse af de guddommelige ting. Origenes' tolkning er altså ikke en tilsidesættelse af det historiske plan; han sammentænker tværtimod det historiske horisontale plan med det transcendent vertikale plan.

Chrysostomos' homili over Isaks ofring

Lad os så springe frem i tiden til Chrysostomos' eksegetiske homilier over Genesis, der dateres til hans tid i Antiokia omkring år 388.¹ I sin genfortælling af Isaks ofring (i den 47. homili over Genesis), priser Chrysostomos Isak for hans ydmyghed og lydighed mod Abraham –

Kor 15,42) permansit, quod est secundum spiritum Christus, cuius imago est Isaac. *Sources Chrétiennes* 7, 230. Hvor intet andet er nævnt, er oversættelserne mine egne.

¹ For en engelsk oversættelse af homilierne, se R. C. Hill, *Saint John Chrysostom: Homilies on Genesis 46-67* (Washington D. C.: The Catholic University of America Press 1992). Chrysostomos ("den hvis tale er af guld") blev født i 347. Han var diakon og senere presbyter i Antiokia, inden han i 398 blev biskop i Konstantinopel. Han døde i 407.

vi genfinder altså det eksegetiske motiv, at Isak kendte til ofringen og gik frivilligt ind til den. Tro mod denne tradition understreger Chrysostomos hele tre gange i løbet af homilien, at Isak ikke var et lille barn, men var midt i sin ungdom, da ofringen fandt sted.

Ligesom Jubilæerbogen forstår Chrysostomos indledningssætningen i Genesis 22,1 som refererende til "disse ord" i stedet for "disse ting" (idet de græske oversættelser af Genesis (καὶ ἐγένετο μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα) rummer den samme ambivalens som den hebraiske tekst).¹ Eftersom den umiddelbare kontekst, Genesis 21,22-34 – brøndstriden mellem Abraham og Abimelek, ikke giver nogen mening som korrelat for indledningssætningen i Genesis 22,1, kobler Chrysostomos i stedet sætningen til den forrige fortælling i Genesis 21,1-21, hvor Abraham på Saras og Guds foranledning smider Hagar og Ishmael ud af sit hus, efter at Gud har lovet ham, at det er efter Isak, hans efterkommere skal have navn (Gen 21,12). Dette korrelat giver Chrysostomos mulighed for at kontrastere Guds løfte til Abraham i Genesis 21,12 med Guds nye befaling i Genesis 22,2. Et dilemma han på elegant facon fastholder og videreudvikler gennem hele homilien.

Ligesom hos Origenes finder vi også en typologisk fortolkning af fortællingen. Chrysostomos slår fast, at ofringen skete som en type på korset; og at Abraham så Kristi dag i ofringen af Isak som en type i en skygge. Det kryptiske udsagn trækker på Joh 8,56, hvor der står: "Abraham, jeres fader, jublede over at skulle se min dag, og han fik den at se og glædede sig."² For Chrysostomos er den dag, den johanneiske Jesus her taler om, altså korsfæstelsen.

Chrysostomos' typologiske fortolkning er udfoldet side om side med hans formaning om lydighed, og i sidste ende kobles de to fortolkningslag sammen. Dette sker i første omgang ud fra en sproglig observation. Chrysostomos påpeger således en sproglig overensstemmelse mellem Rom 8,32 og hans græske oversættelse af Genesis

¹ Chrysostomos har sandsynligvis ikke brugt Septuaginta, men derimod Lukians oversættelse, idet Lukians oversættelse, der var præget af tilskrivninger og harmoniseringer, blev foretrukket af den antiokenske skole fremfor Origenes' kritiske Hexapla. Det spiller imidlertid ingen rolle i denne sammenhæng, eftersom Chrysostomos selv citerer de relevante passager fra Genesis 22,1-19 i løbet af sin homili – og hvad angår disse citater, er der ingen forskel mellem den oversættelse, Chrysostomos bruger, og Septuaginta. D. S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch. A Study of early Christian thought in the East* (Cambridge: Cambridge University Press 1982) 30-31.

² Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη.

22,12 og 22,16. Begyndelsen af Rom 8,32 “ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο” (“han, som ikke sparede sin egen søn”) ligner til forveksling de græske oversættelser af Genesis 22,12 og 22,16: “οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι’ ἐμὲ [...]” (“fordi du ikke har sparet mig din elskede søn, [...]”).¹ Denne sproglige overensstemmelse angiver for Chrysostomos en lighed mellem Abraham og Gud, nemlig at de begge var villige til at ofre deres sønner. Det er imidlertid ikke kun Abraham og Gud, der ligner hinanden mht. deres offervillighed, for Chrysostomos forstår jo netop Isak som indbegrebet af lydighed. Chrysostomos skriver derfor:

Hvad overrasker og chokerer mig mest – patriarkens modige besluttsomhed eller sønnens lydighed? For han veg hverken tilbage eller var oprørt over handlingen, men stolede på og gav efter for det, som faren var i færd med, og ligesom et lam lå han i stilhed på alteret og afventede sin fars arm?²

Det er selvfølgelig ikke tilfældigt, at Chrysostomos netop portrætterer Isak som et lydigt og tillidsfuldt lam, der lader sig slagte. For også Kristus beskrives i homilien som et lam – et ἀμνὸς λογικός, hvis offer “gjorde jord til himmel, ikke ved at forandre elementernes natur, men ved at overføre borgerskab/handlemåde (πολιτεία) i himlene til mennesker på jorden.”³ Denne sætning er en nøglesætning i

¹ Meget kunne imidlertid have gjort allusionen tydeligere. I begge tilfælde er der tale om en søn, der bliver ofret. Alligevel er den for Ny Testamente så normale term at overgive (παραδίδωμι/δίδωμι) fastholdt til at beskrive ofringen/opofrelsen i stedet for ἀναφέρω (Septuagintas ordlyd) eller προσφέρω, som bruges i to eksplicite referencer til ofringen i henholdsvis Jak 2,21 og Heb 11,17. Ligeledes taler Paulus om “sin egen søn” (ἰδίου) og hverken *elskede* (ἀγαπητοῦ - Septuagintas ordlyd) eller *eneste* (μονογενοῦς - Heb 11,17). Dog kan τοῦ ἰδίου υἱοῦ være en uafhængig gengivelse af den hebraiske tekst
 טַיִתִּי תֵא תְּנֵן תֵּא.

Der er imidlertid et andet punkt, hvor fremstillingen i Rom 8,31-39 har en række slående ligheder med de jødiske fortolkningstraditioner over Genesis 22,1-19. Lukas Kundert har således påpeget, at den forensiske karakter af Rom 8,31-39 ligner det himmelske tribunal, som danner rammen om genfortællingen af Genesis 22,1-19 i Jubilæerbogen og Pseudo-Jubilæerbogen (4Q225). L. Kundert, *Die Opferung/Bindung Isaaks*, bd. 1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1998) 189-194.

² Τίνα θαυμάσω καὶ ἐκπλαγῶ; τοῦ πατριάρχου τὸ ἀνδρείον φρόνημα, ἢ τοῦ παιδὸς τὴν ὑπακοήν; ὅτι οὐκ ἀπεσκίρτησεν, οὐδὲ ἐδυσχέρανε πρὸς τὸ γινόμενον, ἀλλ’ ἐπείθετο καὶ εἶκε τοῖς ὑπὸ τοῦ πατρὸς γινομένοις, καὶ καθάπερ ἀρνίον μεθ’ ἡσυχίας τῷ βωμῷ ἐπέκειτο, ἀναμένων τοῦ πατρὸς τὴν δεξιάν; PG 54,431.

³ οὗτος τὴν γῆν οὐρανὸν ἐποίησεν, οὐ τῶν στοιχείων ἐναλλάξας τὴν θύσιν, ἀλλὰ τὴν ἐν τοῖς οὐρανοῖς πολιτείαν εἰς τοὺς ἐπὶ γῆς ἀνθρώπους μεσταστήσας. PG 54,433.

homilien. Kristus, dvs. ἄμνὸς λογικός, overførte en himmelsk πολιτεία til mennesket – ikke ved at ændre elementernes natur, men ved at gøre mennesket i stand til at gentage og få del i den himmelske πολιτεία. I lyset af Chrysostomos' parænese, hvis omdrejningspunkt netop er lydighed, må det være lydigheden, der konstituerer den himmelske πολιτεία – nemlig den dyd som Kristus inkarnerede, og som Isak og Abraham var typer på.¹ Chrysostomos erklærer derfor, at Abraham blev kronet med lydighed, og det er netop denne krone, som også tilhørerne skal stræbe efter ved at efterligne Abrahams lydighed. Lydighed er dermed ikke overraskende også den egentlige årsag til frelse i Chrysostomos' homili:

Hvordan kan vi være lydige? Hvis vi udfører hans befalinger i praksis. [...] Hvad godt er der ved at lytte [til befalingerne] hver dag, hvis vi forsømmer at udføre dem i praksis? Jeg formaner derfor, lad os stræbe efter at praktisere disse handlinger, for på ingen andre måder er det muligt at blive frelst.²

Med kroningen af Abraham får han populært sagt himmelsk statsborgerskab. Abraham kommer til at inkarnere Chrysostomos' vision af den ideelle himmelske πολιτεία. Med ideen om en himmelsk πολιτεία indskriver Chrysostomos sig i det samme projekt, som det vi finder i Platons Πολιτεία. Hør eksempelvis følgende dialog fra slutningen af 9. bog af *Staten*:

Jeg forstår, sagde han. Du sigter til den stat som vi i vor samtale har grundlagt. For her på jorden tror jeg ikke den findes. – Men måske i himlen, sagde jeg, findes en sådan stat der kan tjene til

¹ Ligesom Chrysostomos kobler Abrahams lydighed med Guds vha. Rom 8,32, havde Chrysostomos kunne styrke parallelen mellem Isaks lydighed og Kristi lydighed ved at pege på et andet af Paulus' breve, "[...] og da han var trådt frem som et menneske, ydmygede han sig og blev lydig (ὕπηκος) indtil døden, ja, døden på et kors" (Fil 2,7-8). I konteksten til Fil 2,7-8 bruger Paulus netop billedet af den lydige Kristus til at formane filipperne om at imitere Kristus (Fil 2,5) og udvise lydighed (ὕπηκούσατε - Fil 2,12).

² πῶς δὲ ὑπακούσομεν; Ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ διὰ τῶν ἔργων πληρώσωμεν. [...] τί γὰρ ὄφελος, εἰ καὶ ἑκάστην μὲν ἀκούωμεν, ἀμελώμεν δὲ τῆς τούτων ἐργασίας; Διὸ παρακαλῶ, ἐπὶ τὴν ἐργασίαν αὐτῶν τῶν ἔργων σπεύσωμεν· οὐδὲ γὰρ ἄλλως σωθῆναι δυνατόν PG 54,434.

mønster for den der ønsker det og som med den som forbillede vil grundlægge en tilsvarende inde i sig selv.¹

Ligesom Platon her lader Sokrates pege på en himmelsk stat, efter hvis forbillede den enkelte kan grundlægge en tilsvarende i sig selv, lader Chrysostomos Abraham, Isak og andre bibelske figurer være arketyperiske borgere i den himmelske stat. En sådan konstruktion er langt fra den traditionelle opfattelse af Chrysostomos som en bogstavelig, historisk orienteret læser af Det Gamle Testamente. Chrysostomos' eksegese indskriver sig her i en platonisk tradition, der bringer hans fortolkningsparadigme tæt på Origenes' allegorese.

I sin afsluttende applikation af fortællingen er det også denne krone, som Chrysostomos formaner tilhørerne at stræbe efter. Chrysostomos siger:

Er det ikke årsag til uendelige goder for os at adlyde Herren og overholde hans befalinger, og ligesom denne patriark ikke at blande sig i dét, der bliver pålagt ham, men, ligesom kloge tjenere, at opfylde dét, der er blevet befalet og overlade resten vedrørende dette til Herren? Hvis vi opøver os selv på denne måde, vil vi også blive i stand til at fremvise den samme lydighed som den retfærdige og opnå den samme krone.²

Chrysostomos' skildring af Abrahams kroning og hans formaning til tilhørerne om at stræbe efter den samme krone og dermed gentage den himmelske handlemåde, som Kristus etablerede, skal ikke bare forstås metaforisk. Det er et motiv, der dukker op igen og igen i

¹ "Μαυθάνω, ἔφη· ἐν ἧ νῦν διήλθομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις, τῇ ἐν λόγοις κειμένη, ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι. Ἄλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίσειν" 9,592B. Her citeret efter Otto Foss' oversættelse (København: Museum Tusulanums Forlag 1996). Jeg har citeret fra Mitchell's *The Heavenly Trumpet*, 401-402. Margaret Mitchell argumenterer for, at Chrysostomos portrætterer Paulus som den ideelle himmelske borger. Mit studium ligger i forlængelse af Mitchells, idet jeg ser Abraham og Isak som ideelle borgere, der inkarnerer den himmelske πολιτεία på samme måde, som Mitchell har argumenteret det mht. Chrysostomos' Paulusbillede.

² Ἄρα τῶν μυρίων ἡμῖν ἀγαθῶν πρόξενον γίνεται τῷ Δεσπότῃ καὶ πείθεσθαι αὐτοῦ τοῖς προστάγμασι, καὶ ὁμοίως τῷ πατριάρχῃ τούτῳ μὴ περιεργάζεσθαι τὰ παρ' αὐτοῦ ἐπιταττόμενα· ἀλλὰ καθάπερ εὐγνώμονας οἰκέτας πληροῦν τὰ διατεταγμένα, καὶ τὸν ὑπὲρ τούτων λόγον παραχωρεῖν τῷ Δεσπότῃ; Ἐάν οὖν οὕτω παιδεύσωμεν ἑαυτοὺς, δυνησόμεθα καὶ τὴν αὐτὴν ὑπακοὴν τῷ δικαίῳ ἐπιδείξασθαι, καὶ τῶν αὐτῶν στεφάνων ἐπιτυχεῖν. PG 54,434.

Chrysostomos' forfatterskab, sådan som eksempelvis Margaret Mitchell har demonstreret i sin studie af Chrysostomos' Paulus-billede.¹ På samme måde som Origenes' typologi skal forstås i sammenhæng med hans allegoriske udlægning af Isakfiguren som visdom, når vi et dybere lag ned i Chrysostomos' typologi, når vi ser den på baggrund af hans læsning af Abraham og Isak som ideelle medlemmer af den himmelske πολιτεία, for det er netop i kraft af dette, at de også er typologiske forløbere for Kristus.²

Selvom vi altså ikke finder en vertikal *allegorisk* udlægning af Abraham og Isak i Chrysostomos' fortolkning, betyder det ikke, at Chrysostomos ikke også har en vertikal forståelse af Abraham og Isak. Den er bare ikke, hvad vi forstår ved traditionel allegorese. I stedet for Origenes' noget bastante allegoriske postulat om, at fortællingen i virkeligheden betyder noget helt andet, finder vi en meget raffineret argumentationsform hos Chrysostomos, hvor fortællingen ikke behøver betyde noget andet, simpelthen fordi Chrysostomos har genfortalt den gammeltestamentlige fortælling på en måde, der forbereder og understøtter hans vertikale fortolkning. I Chrysostomos' version er Isak således pludselig blevet halv- eller helvoksen, og han ikke alene kender til ofringen, men indvilliger frivilligt i den. Disse tilsyneladende små ændringer er imidlertid fundamentale for, at Chrysostomos' fortolkning lykkes.

Afslutning

Forskellen på Origenes' og Chrysostomos' udlægning er derfor ikke den allegoriske påstand om, at fortællingen betyder noget andet. Forskellen på deres udlægninger er primært teologiske: Pga. Origenes' forståelse af Logos og hans betoning af dens opdragende funktion er fortællingen for ham en vision, der skal lede tilhørerne videre op i erkendelse og participation af det guddommelige. Chrysostomos derimod forstår fortællingen som en vision af Abraham og Isak som historiske typer og himmelske aftryk, der demonstrerer den rette lydighed (Chrysostomos taler således om, hvordan Abraham på

¹ M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet*, 401-402.

² Dette fælles tolkningsparadigme kan i Frances Youngs terminologi kategoriseres som det, Young kalder for 'figural allegory': en parænetisk form for allegori, hvis intention mere end noget andet var at fremstille en model, efter hvilken tilhørerne kunne forme deres liv. Young, *Biblical Exegesis*, 263-264.

det nærmeste transcenderer den menneskelige natur i sin lydighed).¹ Chrysostomos' udlægning har dermed langt større fokus på visionens betydning for tilhørernes handlemåde, mens Origenes' fokus er tilhørernes forståelse. Origenes betoner således igen og igen, at Abraham *forstod* Guds befaling. Ved at henvise til Heb 11,17-19, argumenterer Origenes for, at Abraham troede, at Isak ville genopstå:

Fortæl mig, Abraham, taler du sandt, når du fortæller tjenerne, at du vil gå hen for at tilbede og vende tilbage med den lille dreng, eller lyver du? Hvis du siger sandheden, vil du jo ikke ofre ham, og hvis du lyver – men det er jo ikke værdigt for så stor en patriark at lyve. Hvilken indstilling i dig åbenbarer denne tale da? Jeg taler i sandhed, svarede han, jeg ofrer drengen som et brændoffer. På grund af dette bærer jeg træ med mig, men jeg vender også tilbage til jer med ham selv. Jeg stoler nemlig på og dette er min tro, at Gud har magt til at oprejse ham fra de døde [Heb 11,19].²

Chrysostomos derimod betoner, at Abraham kun tænkte på at vildlede tjenerne med sit ord om, at han ville komme tilbage til dem med Isak. Hvor Origenes således forsøger at mediere mellem Abrahams faderkærlighed og Gudsforhold gennem referencen til Hebræerbrevet, mener Chrysostomos, at Abraham

afviste enhver menneskelig bekymring, men kun havde én ting for øje, at udføre dét der var blevet befalet ham, som om han dermed handlede hinsides [eller transcenderede] den menneskelige natur og satte alt sympati og faderlig hengivenhed i anden række i forhold til Guds befalinger.³

¹ PG 54,429.

² Dic mihi Abraham, uere dicis ad pueros quod adores et redeas cum infante, an falli? Si uerum dicis, ergo non facies eum holocaustum. Si fallis, tantum patriarcham non decet fallere. Quid ergo animi in te ic indicat sermo? Verum, inquit, dico et holocaustum offero puerum. Idcirco enim et ligna mecum porto et cum ipso redeo ad uos. Credo enim et fides mea est haec, quod et a mortuis suscitare eum potens est Deus. L. Doutreleau (ed.), *Origène: Homélie sur la Genèse* (Sources Chrétiennes 7. Paris: Les Éditions du Cerf 1976) 222.

³ Πάντα λογισμὸν ἀνθρώπιον παρωσάμενος, ἑνὸς μόνου ἐγίνετο, τοῦ τὸ ἐπιταχθὲν εἰς ἔργον ἀγαγεῖν, καὶ ὡσπερ ἐκτὸς γεγονῶς τῆς ἀνθρωπείας θύσεως, καὶ πᾶσαν συμπάθειαν καὶ πατρικὴν φιλοστοργίαν δευτέραν ἠγησάμενος τῶν τοῦ θεοῦ προσταγμάτων PG 54,429-430.

Chrysostomos priser Abraham for "ikke at være geskæftig, men i stedet med stor kærlighed give efter for Guds tegn."¹ I stedet for at afsløre Guds befaling til tjenerne (jf. Gen 22,5) eller til Isak (jf. Gen 22,8), "kæmpede han alene med sig selv med denne prøvelse og ligesom en diamant der forbliver ubøjelig beviste han sin modige beslut-somhed."²

Min fortolkning af Origenes' og Chrysostomos' udlægninger af Genesis 22,1-19 indskriver sig dermed i det igangværende opgør med den traditionelle konstruerede kontrast mellem det alexandrinske og antiokenske fortolkningsfællesskab. Hvis jeg har ret i min fortolkning, har den antiokenske protest mod allegori måske ikke så meget været begrundet i en dikotomi mellem typologi og allegori, sådan som tidligere antaget, men snarere teologisk begrundet og baseret på forskellige sociale og historiske kontekster.

En inddeling af Origenes' og Chrysostomos' eksege i henholdsvis et historisk typologisk og et ahistorisk allegorisk fortolkningsprincip ser derfor ud til at gå fejl af det centrale i deres hermeneutik. En sådan inddeling tager ikke højde for kirkefædrenes *øvrige* eksege. I stedet for at læse deres tolkninger i deres helhed er de blevet dikotomiseret ud fra et på forhånd fastlagt fortolkningsprincip.³

For begge fortolkere er deres spirituelle fortolkning knyttet tæt sammen med homiliernes opbyggelige og formanende karakter. Formålet med Origenes' konstruktion af Isak som en typologisk figur på Kristus og som indbegrebet af Logos er således opdragende, idet visionen af Isak skal hjælpe tilhørerne til at nå op på et højere erkendelsesniveau af og participation i det guddommelige, og tilsvarende er formålet med Chrysostomos' udlægning at vække et ønske i tilhørerne om at stræbe efter selv at forsøge at virkeliggøre den himmelske handle-måde, som Kristus inkarnerede og som Abraham og Isak var historiske forløbere for.

¹ Οὐδὲ πολυπραγμονῶν, ἀλλ' εἰκὼν μετὰ πολλοῦ τοῦ πόθου τῷ τοῦ θεοῦ νεύματι. PG 54,430.

² ἀλλὰ μόνος καθ' ἑαυτὸν τὸν ἀγῶνα τοῦτου ἠγωνίζετο, καὶ καθάπερ ἀδάμας τις οὕτως ἀκαταγώνιστος ἔμενε, τὴν ἀνδρείαν τῶν λογισμῶν ἐπιδεικνύμενος PG 54,430.

³ For en læsning af Gal 4,21-31 i lyset af denne re-evaluering af typologi og allegori, se min artikel, "Hinsides typologisk og allegorisk fortolkning", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 66 (2003) 107-119.

Appendiks: Retoriske topoi i Origenes' og Chrysostomos' homilier

Afslutningsvis vil jeg ganske kort karakterisere nogle af de retoriske *topoi*, som både Origenes og Chrysostomos benytter i deres homilier over Isaks ofring.

Jeg har allerede været inde på, hvordan Chrysostomos benytter sig af sammenligning – både mellem Abraham og Isak, men også mellem Abraham og Gud, og indirekte også mellem Isak og Kristus. Også Origenes anvender sammenligning eller σύγκρισις, som den tekniske betegnelse hedder på græsk. Origenes bruger σύγκρισις både, ligesom Chrysostomos, til at præcisere forskelle og ligheder mellem Isak og Kristus, men også til at sammenligne Abraham med Moses og Job. I forhold til Moses, konstaterer Origenes, at selvom Moses nok var stor, blev han alligevel bedt om at tage skoene af, da han nærmede sig den brændende tornebusk, hvorimod Abraham og Isak gik op på bjerget med skoene på! Denne komiske sammenligning skal selvfølgelig demonstrere Abrahams overlegenhed – en teknik, der kan minde om Paulus' i Galaterbrevet (3,6-29), hvor han også griber tilbage til Abraham og sætter en parentes om Moses. Sammenligningen med Job derimod er en sammenligning af to lige store personligheder, for også Job blev jo prøvet og bestod prøvelsen. Mens Jubilæerbogens udgave af Isaks ofring muligvis blev genskrevet ud fra denne lighed med Job-fortællingen, bruger Origenes altså ligheden som et retorisk *topos* i sin homili.

Det vigtigste retoriske *topos*, som kirkefædrene benytter sig af, er imidlertid igen med en teknisk betegnelse προσωποποιία (personificering) eller ἡθοποιία (karakterisering), alt efter hvilken antik retorisk grundbog - de såkaldte Προγυμνάσματα - man benytter sig af.¹ Jeg har allerede citeret ét eksempel fra Origenes' homili, hvor han på diatribe-form går i dialog med Abraham og lægger ordene i munden på ham (nemlig ordene fra Hebræerbrevet 11,19 om Isaks opstandelse). Origenes' brug af ἡθοποιία er altså ikke grebet ud af den blå luft, men bestemt af Skriften (i dette tilfælde Hebræerbrevet, som Origenes mente, om end ikke uden visse skeptiske overvejelser, var skre-

¹ For en engelsk oversættelse af de forskellige προγυμνάσματα se G. A. Kennedy (transl.), *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric* (Leiden & Boston: Brill 2003 (new revised version)). Se også Anders Erikssons *Retoriska övningar: Athonios' progymnasmata* (Nora: Nya Doxa 2002).

vet af Paulus).¹ Et andet sted i sin homili tematiserer Origenes ligefrem det problematiske ved at gætte sig til Abrahams tanker:

Hvad siger du til dette, Abraham? Hvilke slags tanker rører sig i dit hjerte? En stemme fra Gud, der ryster og prøver din tro, kalder på handling? Hvordan svarer du den? Hvad tænker du? Hvad genovervejer du? Tænker du og vender du i dit hjerte, at hvis løftet blev givet til mig i Isak, men jeg ofrer ham som et brændoffer, betyder det, at dette løfte ikke kan håbes på? Eller tænker du snarere på disse ord og siger, at det er umuligt for ham, der gav løftet, at lyve (jf. Heb 6,18). Hvordan det så end vil have været, løftet vil stå fast? Men jeg [Origenes om sig selv], fordi jeg *er den ringeste* (1. Kor 15,9), kan hverken udgrunde så stor en patriarks tanker eller vide, hvad Guds stemme, som fortsatte med at prøve ham, forårsagede af tanker, og hvad det rørte af følelser, da han blev befaleet at slagte sin eneste søn. Men eftersom *profeternes ånd underordner sig under profeterne* (1. Kor 14,32), og apostlen Paulus jo, (som jeg tror), skrev i Ånden, er det åbenbaret, hvilken følelse og hvilken overvejelse Abraham gemte på, når han [Paulus] siger: *"I tro tøvede Abraham ikke, da han ofrede sin eneste søn, i hvem han havde fået løfterne, idet han tænkte, at Gud havde magt til at oprejse ham fra de døde* (Heb 11,17; 19).²

¹ Origenes anså Hebræerbrevet for paulinsk, fordi "de gamle" havde ment det, og fordi brevets ideer var paulinske. Samtidig fastholdt han dog, at kun Gud vidste, hvem der faktisk havde skrevet brevet, eftersom brevet ikke havde Paulus' karakteristiske stil og komposition. R. M. Grant, *The Letter and the Spirit* (London: S.P.C.K 1957) 144.

² Quid tu ad haec, o Abraham? Quae et quales cogitationes mouentur in corde tuo? Prolata est uox a Deo, quae discutiat et probet fidem tuam. Quid ad haec dicis? Quid cogitas? Quid retractas? Putasne reuoluis in corde tuo quia, si in Isaac data est mihi repromissio, hunc autem offero holocaustum, superest ut non speretur illa promissio? Aut magis illa cogitas et dicis quia impossibile est mentiri eum qui repromisit; quidquid illud fuerit, promissio permanebit? Verum ego quia *minimus sum* [jf. 1. Kor 15,9], tanti patriarchae cogitationes non ualeo perscrutati nec scire possum, uox Dei, quae ad tentandum eum processerat, quas ei cogitationes mouerit, quid animi attulerit, cum iuberetur unicum iugulare. Sed quoniam *spiritus prophetarum prophetis subiectus est* [jf. 1. Kor 14,32], Paulus Apostolus, qui per Spiritum, credo, didicerat quid animi, quid consilii Abraham gesserit, indicauit dicens: *Fide Abraham non haesitauit, cum unicum offerret, in quo acceperat repromissiones, cogitans quia et a mortuis eum suscitare potens est Deus* [Heb 11,17; 19]. *Sources Chrétiennes* 7, 214-216.

Igen benytter Origenes sig altså af ἠθοποιία, men afviser straks efter, at det faktisk var sådan, Abraham tænkte. I stedet bruges den velkendte tekst fra Hebræerbrevet som en slags profetisk ἠθοποιία.¹

Også Chrysostomos' homili er ikke overraskende fyldt af denne teknik, men til forskel fra Origenes begrænser Chrysostomos sig ikke til kun at bruge de få hints, de nytestamentlige skrifter giver, til at forstå Abrahams tanker. Chrysostomos' homili er derfor i denne henseende mindre bundet af Skriften end Origenes'. Chrysostomos udvider brugen af ἠθοποιία til også at omfatte Gud. Chrysostomos lader eksempelvis Gud sige:

Læg ikke din hånd på barnet, sagde han [Gud]. Min hensigt med at udstede denne befaling var ikke, at handlingen skulle udføres, jeg ønsker ikke, at din dreng skal slagtes, men at din lydighed skulle gøres synlig for alle. Gør ham derfor intet ondt. Jeg er tilfreds med din intention, og som følge heraf kroner jeg dig og priser dig. [...] Nu har du lært alle, sagde han [Gud], at din frygt for Gud er oprigtig. Men jeg [Gud] kendte [selvfølgelig] min tjener. Men det, som nu er gjort af dig, vil danne grundlag for belæring både for dem, der lever nu, og for senere generationer.²

Læg mærke til, hvordan Chrysostomos starter med at citere fra Genesis for så derefter at glide over i ἠθοποιία, der bruges til at afklare, dels at Gud er alvidende, han kendte sin tjener vel, og til at forstærke fortællingens applikation ved at tillægge Gud udsagnet om, at Abrahams handling skal tjene til belæring af nutidige og senere generationer. Ved at tilføje φησίν (han, dvs. Gud, sagde) bliver det umuligt for tilhørerne at skelne mellem citater fra Genesis og Chrysostomos' tilføjelser. Denne brug af ἠθοποιία er imidlertid som nævnt ikke overraskende, eftersom den er et typisk retorisk *topos* i Chrysostomos' samtid. Han har så at sige bare gjort, hvad der var *comme il faut*

¹ For Origenes' brug af og reference til Paulus' hermeneutik, se også Éric Junod, "Wodurch unterscheiden", 68-69.

² Μη ἐπιθάλης, φησὶ, τὴν χεῖρά σου ἐπὶ τὸ παιδάριον. Οὐ τὸ ἔργον γενέσθαι βουλόμενος τοῦτο ἐπέταξα, οὐδὲ σφαγῆναι θέλων τὸν παῖδα τὸν σὸν, ἀλλὰ τὴν ὑπακοὴν τὴν σὴν ἅπασιν κατάδηλον ποιῆσαι. Μη τοίνυν ποιήσης αὐτῶ μηδέν· ἀρκοῦμαι γὰρ τῇ γνώμῃ τῇ σῇ, καὶ ἐντεῦθεν στεφανῶ καὶ ἀνακηρύττω σε. [...] Νῦν, φησὶν, ἅπασιν ἐγνώρισας, ὅπως εἰλικρινῆ τὸν φόβον ἔχεις τὸν πρὸς τὸν θεόν. Ἐγὼ μὲν γὰρ ᾔδειν τὸν ἐμὸν θεράποντα· τὰ δὲ νῦν παρὰ σοῦ γενομένα τοῖς τε νῦν οὔσι, ταῖς τε μετὰ ταῦτα γενεαῖς διδασκαλίας ὑπόθεσις γενήσεται. PG 54,431-432.

i hans fortolkningsfællesskab. Det bemærkelsesværdige er snarere Origenes' langt mere restriktive og Skriftbundne brug af denne teknik, hvilket i en mere overordnet diskussion igen problematiserer traditionelle dikotomier mellem Antiokia og Alexandria.