

Maria i Sura Maryam: En hellig kvinde i ørkenen¹

Ulla Tervahauta, Helsinki Universitet

Abstract: This article explores the Mary verses in Sura Maryam and how Christian traditions contributed to them. A new reading is proposed. While the impact of the gospel traditions on the Qur'anic Mary is widely recognized, some of the Christian roots of the Mary traditions have not received the attention they deserve. This paper argues that Mary in the Qur'an is both virgin mother, inspired by Luke and the Protevangelium of James, as well as a holy woman and reminiscent of tales found in Palestinian monastic literature. These tales are therefore important for the discussion of the Mary in the Qur'an as they contributed to Mary's portrayal as an ascetic who withdraws and controls her food and communications with people.

1. Indledning

Den første moské i Norden, hvor fredagsbønnen bliver anført af kvinder, er den omdiskuterede Maryam-moske i København.² Den har fået sit navn efter det arabiske navn for Maria, Jesu mor. Det er passende, da Maria – Maryam – har en fremtrædende position blandt de kvinder, der er nævnt i islams hellige bog, Koranen. Hun er en af de mest højagtede kvinder i islam. Men hvad siger Koranen om Maria? Hvordan afspejler Koranens udsagn om Maria fremstillingerne af hende i kristne tekster og traditioner fra senantikken?

1. Artiklen er oversat fra engelsk af Mogens Müller.

2. Jeg vil gerne takke Thomas Hoffmann, Guillaume Dye, Ilkka Lindsted, Kirsi Valkama og deltagerne ved en workshop i København i 2019 for deres værdifulde kommentarer til en tidlig udgave af denne artikel. En stor tak til Mogens Müller for den danske oversættelse.

Maria er i Koranen en skikkelse med flere facetter: Hun er jomfrumoderen til sin søn, Jesus, men også en profet, i hvert fald næsten en profet, og, som jeg vil argumentere for det i denne artikel, desuden en hellig kvinde. Fremstillingen af hende udspringer af kristne traditioner og tekster: Islam og Koranen opstod i et miljø med en stærk kristen og jødisk tilstedeværelse, og såvel kanoniske som apokryfe Mariafortællinger fik betydning for fremstillingen af Maria i Koranen. Kristen tradition og kristne personer øvede en afgørende indflydelse på udformningen af den fremvoksende islam, og studiet af Maria i Koranen kan blive beriget af en drøftelse af, hvilke tekster der ligger til grund – selv når Koranen åbenlyst har sin egen Maria-fortolkning (Reynolds 2010, 130-147, 254-258; Abboud 2014; Neuwirth 2014, 328-329).

Rødderne til Koranens Maria strækker sig helt tilbage til de tidligste fremstillinger af Maria i evangelielitteraturen, men det er min påstand, at Maria-billedet i Koranen ikke alene bygger på de kanoniske og apokryfe Maria-fortællinger. Omfanget af kristen litteratur inden for forskellige genrer voksede voldsomt fra det andet århundrede og frem, og traditioner og skrifter fra det sjette og det syvende århundrede fortjener i vores sammenhæng en opmærksomhed, de endnu ikke har fået. At tage klosterlitteratur med i betragtning giver således nye indsigter i Koranens Maria-fremstilling. Ud over de skriftlige overleveringer vil jeg dog også inddrage materiel kultur, Maria-ikonografi og steder, hvor Maria blev æret.

Fokus i denne artikel er dog i første omgang på Maria-versene fra Sura Maryam (sura 19,16-33). Hensigten er at undersøge, hvordan forskellige kristne traditioner har bidraget til disse vers, og at foreslå en ny læsning. Denne nye læsning afdækker i Sura Maryam en Maria, der er den jomfrumoder, som vi kender fra såvel kanoniske som apokryfe kilder, men desuden en hellig kvinde, en asket, der trækker sig tilbage, modtager underfuld føde og er tilbageholdende i sin omgang med andre mennesker. Historier om kvindelige eneboere, fundet i klosterlitteratur fra det sjette og det syvende århundrede, afspejles i Sura Maryam sammen med bibelske og apokryfe traditioner om Jesu mor. Fortællingerne i klosterlitteratur fra Palæstina om kvinder, der har trukket sig tilbage til et eneboerliv i ørkenen, kan således bidrage væsentligt til vores forståelse af Koranens Maria-fremstilling.

Maria-kultens tilknytning til bestemte steder i landskabet bringes ind i drøftelsen ved at se på de bidrag, som Palæstina-arkæologien yder med hensyn til byzantinsk og tidlig islamisk tid. Kathisma-kirken, "Maria-sæde"-kirken, halvvejs mellem Betlehem og Jerusalem, har optaget forskningen siden dens opdagelse i 1990'erne. Denne kirke og de Maria-fester, der fejredes dér, er blevet set som en vigtig forudsætning for de koraniske traditioner. Mens Kathisma-kirken altså er dukket op som et vigtigt og centralt sted, kan også kildemateriale fra andre steder i området, herunder Jomfrukirken i Madaba, give et vigtigt indblik i de mange steder med Maria-traditioner og -kult i Palæstina i byzantinsk og islamisk tid.

2. Sura Maryam og overtagelsen af evangelietraditionerne

I alt syv suraer i Koranen nævner Maria. Suraerne er overordnet organiseret efter deres længde og ikke kronologisk, men alligevel er der en vis konsensus blandt de fleste forskere om deres relative kronologiske rækkefølge. Således er de traditionelt opdelt i mekkanske og medinske suraer, og de mekkanske suraer anses for tidligere end de medinske (Neuwirth 2006, 166-177; Neuwirth 2014, 329; af en anden opfattelse er Dye 2019, 580-581). Tre mekkanske suraer nævner Maria, men den vigtigste er selvfølgelig Sura Maryam (sura 19), der også regnes for at være den ældste af de suraer, der omtaler hende (Jones 2007, 282; Stowasser 2003, 288-296). Især sura 3, Amrans slægt, vidner om overtagelsen af kristne traditioner, da den beretter om Marias fødsel og slægt, hendes opvækst i templet og bebudelsen samt røber kendskab til Sura Maryam såvel som *Jakobs Forevangelium* (Reynolds 2010, 140-144; Neuwirth 2014, 359-374; Reck 2014, 355-383).

Sura Maryam har fokus på profetiske skikkelser fra fortiden, som suraen opfordrer den troende til at have i erindring: Zakarias, Maria, Abraham, Moses, Ismael og Idris. De første femten vers rummer historier om Zakarias, hans kone og deres barn, Johannes. Maria-afsnittet (19,16-34) fortæller, hvordan Maria trækker sig tilbage fra sin familie, om bebudelsen, som hun modtager fra Guds Ånd, derefter om, hvordan Maria isolerer sig ved fødslen, den smertefulde fødsel og det efterfølgende mirakel, der skaffer hende frisk vand og dadler, om

Marias tavshedsløfte og endelig om, hvordan hun vender tilbage til sit folk, der beskylder hende for manglende kyskhed, men får svar på tiltale af spædbarnet i hendes arme. De relativt lange beretninger om de første tre skikkelser – Zakarias, Maria og Abraham – gør dem til de mest fremtrædende i suraen. De vers, der handler om Maria, kan yderligere opdeles i englens bebudelse og Marias samtale med englen (19,16-22), fødselsscenen (19,23-26) og Marias tilbagevenden med sit barn (19,27-33). De følgende vers, 34-40, der understreger, at Jesus ikke er Guds søn, adskiller sig markant i genre og tone fra det, der går forud og følger efter, og er sandsynligvis en interpolation (Neuwirth 2014, 331, 343-44).

Afsnittet om Maria indledes med en befaling til profeten om at fortælle historien om Maria, hvilket kan læses som et bud til de troende om at fortælle om Maria og huske på hende. Maria skildres som en ensom skikkelse, der trækker sig tilbage fra sin familie og isolerer sig et sted mod øst. Gud sender sin Ånd til hende i skikkelse af et fuldkomment menneske. Maria bliver bange for ånden og udbryder, at hun vil søge tilflugt hos Den Barmhjertige. Ånden – englen Gabriel i Lukas 1 og *Jakobs Forevangelium* 11 – svarer, at hun ikke skal frygte ham, for han er en udsending. Han fortæller Maria om den forestående fødsel, og Maria spørger, hvordan hun skulle kunne blive gravid, da hun ikke har haft noget seksuelt forhold til nogen. Budbringeren citerer Herrens ord: “For mig er det en let sag”. Marias jomfruelighed understreges ved, at hun to gange gentager, at hun ikke har været sammen med en mand. Alt sker dog, som budbringeren siger, Maria bliver gravid og trækker sig tilbage, nu til et fjernt sted (19,19-22, jf. Luk 1,37, oversættelser fra Ellen Wulff 2006).

Mens Maria er alene midt under sine fødselsveer og støtter sig til stammen af et palmetræ, bryder hun ud i et ønske om at være død og glemte (19,23). Som svar siger en stemme neden under hende fra den netop forløjste Jesus, at hun ikke skal bekymre sig; Herren har sørget for et kildevæld ved hendes fødder, og hun kan ryste palmen for dadler (19,24-25). Hun skal spise, drikke og være glad, men skal dog afholde sig fra samtale, hvis hun møder nogen (19,26). Denne befaling om tavshed svarer til den til Zakarias i de foregående vers – som et tegn fra Gud skal han i tre døgn ikke tale med mennesker. Zakarias’ tavshed stammer i sidste ende fra Lukasevangeliet, mens Marias ikke er nævnt

eksplicit i den tidlige evangelielitteratur, selv når hun fremstilles som stille og underdanig (Luk 1,20 og 2,19; *Jakobs Forevangelium* 10.2; sura 19,10, jf. Gaventa 1999; Vuong 2013, 241-242; Luomanen 2017, 141-143).

Da Maria så vender tilbage til sit folk med sit barn, mødes hun altså med beskyldninger om manglende kyskhed. Maria svarer ikke, men gør tegn til spædbarnet, der åbner munden og til folks forbavselse taler til forsvar for sin mor (19,27-29). Jesus kalder sig også en Guds tjener, som er en profet og et velsignet menneske, men ganske som andre også er pålagt at bede, give almisse og vise sin mor ærbødighed, ligesom han skal dø og opstå som alle andre (19,30-33).

Som det fremgår af dette resumé, har Maria-afsnittet i Sura Maryam mange fællestræk med både de kanoniske og apokryfe evangeliefortællinger, men der er også bemærkelsesværdige forskelle. Hun er en dydig, kysk og ensom jomfru, der trækker sig tilbage og opholder sig på et afsondret sted. Hendes frivillige isolation er en udtrykkelig del af Maria-fremstillingen i Koranen, og hendes fødsel i ørkenen er både smertefuld og ensom. Josef, der spiller en fremtrædende rolle i Lukas- og Matthæusevangelierne og Jakobs Forevangelium, er helt fraværende i Koranens beretning. Jesus er ikke Guds søn, men en profet og søn af Maria, som overskygger ham. Det er ikke gået ubemærket hen i forskningen, hvad der også gælder forestillingen om, at Maria, ikke hendes søn, tælles blandt de profetiske skikkelser i suraen. Så mens Koranens Maria afspejler tidligere kristne traditioner, har fremstillingen af hende i Koranen samtidig sine egne, selvstændige formål og betydninger, der adskiller sig fra de kristne (Neuwirth 2014, 328-329, 346-353; Seppälä 2011a, 367-379). Ikke desto mindre er evangelielitteraturens Maria i høj grad relevant for forståelsen af Maria i Sura Maryam.

Mariaoverleveringernes udgangspunkt findes i Lukas- og Matthæusevangeliet. Sura Maryam viser ingen spor af fortællingen i kap. 1-2 i Matthæusevangeliet, der fokuserer på mænd: Josef, vismændene og kong Herodes – og efterlader Maria med en noget ubetydelig rolle. Koranens beretning er tættest på Lukasevangeliets udgave: Lukasevangeliets kap. 1 fortæller om Marias møde med englen Gabriel og om accepten af at skulle være mor. Et andet lighedspunkt mellem Lukasevangeliet og Sura Maryam er, at begge forbinder Zakarias og hans faderskab med deres omtale af Maria. I modsætning til det ahistoriske, ja

nærmest mytiske rum omkring Marias tilværelse og bebudelsen i Sura Maryam, opgiver Lukasevangeliet kap. 1-2 både tid og sted for Jesu fødsel: Maria befinder sig i Nazareth i Galilæa, og bebudelsen finder sted i den sjette måned af Elizabeths graviditet, Maria og Josef rejser til Betlehem i anledning af den folketælling, som kejser Augustus har givet befaling til, mens Kvirinius var statholder i Syrien.

Markusevangeliet mangler barndomsfortællinger, men i Mark 6,1-6 identificerer folk i Nazareth Jesus som tømrer og "Marias søn". Sidstnævnte betegnelse bruges også i Koranen. I Markusevangeliets sammenhæng synes "Marias søn" at antyde, at der ikke er nogen far, og måske derfor også grunden til folks ringeagt for Jesu herkomst (Collins 2007, 290-291). Henvisningen til kun moderens navn kunne således antyde illegitimitet, et tema, der siden blev taget op i angreb mod de kristne, sådan som vi finder det bevidnet i Origenes' *Contra Celsum* 1,28 og 32 og Toledot Yeshu-fortællinger (Bishop 1934, 236-245; Alexander 2011, 588-616; Schäfer et al. 2011). I modsætning til i Koranen antyder "Marias søn" i Markusevangeliet altså hverken Jesu status eller Marias betydning. Men ligesom Mark 6,1-6 beretter om modstand mod Jesu optræden som profet blandt sine bysbørn i Nazareth, fortæller Sura Maryam 19,27-28 om folkets forargelse på Maria på grund af mistanken om umoral.

Det er ikke desto mindre usandsynligt, at betegnelsen "Marias søn" eller oplysningen om folkets anstød i Koranen skulle skyldes påvirkning fra Markusevangeliet. Markusevangeliet var fra de tidligste århundreder det mindst kendte af de fire evangelier, og traditionen havde en iboende tendens til stiltiende at rette "tømreren" til "tømrerens søn" (se Matt 13,55); denne rettelser gør sig gældende allerede i det tidligste manuskriptvidne, Papyrus 45. Mange, om ikke de fleste, af Markusevangeliets tidlige læsere eller tilhørere vil således have hørt verset i forlængelse af traditionen om Jesus som "tømrerens søn" (jf. Origenes, *Contra Celsum* 6,34 og 36; Head 2012, 109-114). Tilmed optræder betegnelsen "Marias søn" i fortællingerne i *Det Arabiske Barndomsevangelium* (37 og 40), hvad der er en yderligere indikation på, at talen om Jesus som "Marias søn" ikke behøver at stamme fra det tidligste evangelium.

De kanoniske evangeliers barndomsfortællinger gav imidlertid anledning til yderligere fortællinger om Maria og Jesus. To apokryfe

evangelier er med god grund blevet inddraget i drøftelsen af Maria i Koranen, nemlig *Jakobs Forevangelium* og *Det Uægte Matthæusevangelium*. Sura 3, Amrans slægt, genspejler således i højere grad end Sura Maryam *Jakobs Forevangelium*, mens der er forskellige meninger om, hvorvidt Sura Maryams skildring af bebudelsen ved ånden og dens samtale med Maria ligger tættere på fortællingen i Lukasevangeliet end på *Jakobs Forevangelium* (Mourad 2008, 166; Neuwirth 2014, 339; også Reynolds 2010, 140-147; Reck 2014, 355-383). Især er *Jakobs Forevangelium* og Sura Maryam mindre interesserede end Lukasevangeliet i at oplyse om de historiske rammer. Men mens Lukasevangeliet udelader detaljer om Marias færden på tidspunktet for bebudelsen, understreger både *Jakobs Forevangelium* og Sura Maryam hendes liv i afsondrethed. I *Jakobs Forevangelium* har Josef ligefrem efterladt Maria alene hjemme (7,2-10,2).

Sura Maryam indeholder dog en væsentlig forskel i sin skildring af Marias trækken sig tilbage og deraf følgende ensomhed. Maria er ikke blevet ladet alene tilbage af Josef, men hun har selv trukket sig tilbage og afsondret sig på stedet i øst. Lukasevangeliet giver sine læsere flere oplysninger om budbringeren: Det er Gabriel, sendt af Gud (1,26-28). *Jakobs Forevangelium* afslører dog først englens navn i et senere afsnit (11,1) og understreger i sin bebudelsesfortælling Marias overraskelse ved at beskrive hendes ydre adfærd med at se til højre og venstre, gå ind i huset og forsøge at genoptage sit arbejde. Elementet af forvirring er ligeledes til stede i Koranen, hvor Maria sætter spørgsmålstegn ved ånden. I Sura Maryam giver Maria således udtryk for sin frygt og mistanke om, at den fremmede mand er ved at voldtage hende (19,18), og en tilsvarende frygt kommer til udtryk i *Jakobs Forevangelium* 13, hvor Josef antager, at nogen har voldtaget eller forført Maria i hans fravær. Seksuelle undertoner kan desuden læses ind i Marias underkastelsesord i Luk 1,38.

Rummer Sura Maryam således ekkoer fra Lukasevangeliet og *Jakobs Forevangelium*, forbinder dets fortælling om bebudelsen det yderligere med andre kristne traditioner. Palmetræet i Sura Maryam, der giver støtte til Maria og ernærer hende, minder om det palmemirakel, der berettes om i det latinske *Uægte Matthæusevangelium* 20,1-21,1. Den latinske tekst er dateret til det syvende århundrede, hvad der gør den senere end Sura Maryam og dermed næppe til oprindelsen til Koranens

palmemirakel (Gijssel 1997, 59-67; Shoemaker 2003, 18-19). Selve forbindelsen af fødsels- og træmotivet er imidlertid gammel: Den græske verden kendte en historie om Leto, der hvilede på en palmestamme, da hun fødte Apollon. Man har foreslået, at dette motiv blev kristianiseret og forbundet med Jesu fødsel for til sidst muligvis at blive kendt og overtaget af muslimer (Mourad 2002, 208-216; Mourad 2008, 168-169; Reynolds og Qarai 2018, 477-478). Stephen Shoemaker har argumenteret for, at historien om Maria og palmetræet nød stor udbredelse i det kristne Østen, og at den senest stammer fra det tidlige femte århundrede, men sandsynligvis er ældre (Shoemaker 2003, 18-19). Shoemaker peger på en bestemt placering af palmehistorien, nemlig i pilgrimsberetninger, der ifølge hans læsning antyder, at denne historie spillede en rolle for Kathisma-kirken mellem Jerusalem og Betlehem. Eftersom Kathisma-kirken var forbundet med Jesu fødsel og flugten til Egypten, foreslår han nemlig, at det var herfra, at den forbindelse, som Koranen har mellem palmetræsmiraklet og Jesu fødsel, stammer (Shoemaker 2003, 22-35). Hans argumentation vil blive diskuteret i det følgende.

At Josef bebrejder Maria for hendes ønske om at spise af palmens dadler, er en integreret del af begivenhederne i *Det Uægte Matthäusevangelium*. Josef er ligeledes en fast del af fortællingerne i Lukasevangeliet og *Jakobs Forevangelium* (Luk 1,27; *Jakobs Forevangelium* 9,1-3; 13,1-19,1). I Sura Maryam og Sura Amrams slægt er Josef slet ikke nævnt, hvad der udgør en betydelig forskel. Det tyder på, at Josef ikke var relevant for Koranen og derfor blev udeladt; hans fravær behøver således ikke at skyldes ukendskab til Josef-overleveringer, blot at fokus og interesse gælder Maria og Guds skabende kræfter (Dye 2015, 5). Dette er dog umuligt at verificere, og der er andre muligheder. Fraværet af Josef er en god påmindelse om, hvordan Koranen ikke kun skal ses i forlængelse af evangelielitteraturens perspektiv. Skildringen af Maria i Koranen er ikke blot forankret i de skriftlige Maria-overleveringer fra de første to århundreder. Vi må antage, at motivet med Maria som Theotokos ("Gudsfødersken") fra byzantinsk tid også har haft en signifikant betydning for den koraniske opfattelse af Maria og adskiller sig fra tidligere fortællinger om Maria i Josefs varetægt.

En vigtig del af dyrkelsen af Maria som Theotokos var de billeder af hende, der var tilgængelige dels i kirkerne, dels i mindre formater og

i skikkelse af hellige genstande (Horn 2007, 523-529; Seppälä 2011b, 5-6; Mathews & Müller 2016, 3-11; Maguire 2016, 183-193; Peppard 2016, 156-183; Jensen 2017, 418). Med god grund er de blevet bragt ind i diskussionen. Serafim Seppälä har foreslået, at Josefs fravær kunne afspejle østlige kirkers ikonografi: Maria portrætteres almindeligvis alene med spædbarnet Kristus, eller, i Deisis-kompositioner, med Johannes Forløberen (Johannes Døberen), men ikke med Josef. En gådefuld detalje i Sura Maryam 19,29 er Marias håndbevægelse: Da hun konfronteres med folkets beskyldninger for utroskab, peger hun på spædbarnet. Seppälä foreslår, at dette kunne læses som en *midrash* til Hodegetria-ikonerne, der portrætterer Jomfruen siddende eller stående, idet hun med højre hånd peger på spædbarnet. Hodegetria repræsenterer en af de mest populære typer i Jomfru-ikonografien. Vanskeligheden – som Seppälä gerne indrømmer – er, at dette billedsprog stammer fra senere århundreder, og at der kun findes spinkle indicier på dets eksistens på Koranens tilblivelsestid (Seppälä 2011b, 11-14). Ikontypen ændrede sig gennem århundrederne, og håndbevægelsen blev med tiden mere og mere tydelig (Weitzmann 1976, 18–21; Baltoyanni 2000, 145–147; Pentcheva 2006, 110–114). Selv om forslaget fortjener at blive taget i betragtning, kan tesen dog ikke endegyldigt bevises.

Ud over evangeliernes beretninger og måske Theotokos-billederne er der efter min opfattelse endnu mere i Koranens tale om Maria, som genspejler kristne traditioner. Hendes beslutsomme trækken sig tilbage, erklæret hele to gange (19,16-17 og 22), hendes tilværelse i ensomhed og afvisning af at tale direkte med mennesker, der henvender sig til hende, står kun delvist i gæld til evangelie-overleveringen. Man har desuden bemærket, at Maria skildres som en asket eller en eneboer (Neuwirth 2014, 336), og det fortjener yderligere undersøgelse. Jeg vil således søge at vise, at de fortællinger om kvinder, der lever en eneboertilværelse, og som er bevaret i litteratur skabt i klostrene i området omkring Jerusalem, bidrog væsentligt til skildringen af Maria som en hellig kvinde i Sura Maryam. Vi vil derfor nu se på fortællinger i klostertraditioner fra Palæstina om kvinder, der opholder sig i ørkenen.

3. Hellige Maria'er i ørkenen

I *Jakobs Forevangelium* tilskrives Marias afsondrethed hendes beskyttende forældre og Josef (6-9), mens det i Sura Maryam – fortalt to gange – er efter hendes eget valg, hun trækker hun sig tilbage. Afsondret-heden i Sura Maryam adskiller sig således væsentligt fra de kristne traditioner, når det kommer til Marias handlefrihed. Jeg vil mene, at denne forskel ikke er tilfældig, og at Maria heri ligner kvindelige eneboere, der lever skjult i ørkenen.

En enlig kvinde, der trækker sig tilbage i ørkenen mod øst, og hendes overlevelse takket være underfuld forsyning med mad og drikke er nøgleelementer i fortællinger om kvindelige eneboere. Beskrivelsen af Maria i Sura Maryam deler motiver med disse historier, der fortæller om fromme kvinder med et tvivlsomt ry, der trækker sig tilbage fra Jerusalem ud i ørkenen øst for byen. Fortællinger om disse kvinder optræder i skrifter af forfattere med tilknytning til klostrene i Palæstina, som levede kort før eller ved begyndelsen af den islamiske æra, dvs. i tiden tæt på Koranen. At der var flere versioner, tyder på, at fortællingerne var velkendte, og selv om vi kun har kendskab til de skriftlige versioner, var de formentlig også i omløb mundtligt i Palæstina i byzantinsk tid. Sådanne kvindelige eneboere, to af dem ved navn Maria, optræder i historier, der tilskrives Kyrillos af Skythopolis (død o. 538), Johannes Moschus (død 619) og Sofronius af Jerusalem (død 638).

Den første fortælling findes i Kyrillos af Skythopolis' *Kyriacus' Liv* (Kyriacus var en eneboer i ørkenen i Judæa). Kyrillos selv var født i Skythopolis (Beth Shean) og levede sit voksenalder i klostrene i Judæa. Han skrev omkring midten af det sytjette århundrede *Levnedsbeskrivelser* om syv palæstinensiske klosterfædre (Binns 1994, 23-35; Binns 2008, xi-xii, xxxviii-xl). Kyrillos' forfatterskab kombinerer historie og hagiografi; dets stil er klar og røber viden om og brug af tidligere kristne skrifter. Kyrillos skrev dog ikke kun for at registrere og beskrive, men hans forfatterskab var en integreret del af hans munketilværelse (Binns 1994, 36-40; Binns 2008, xl-xliii, li; Krueger 1997, 713-718; Krueger 1999, 220; Krueger 2004, 75-79).

Kyrillos noterer detaljer, såsom tider og steder, og i *Kyriacus' Liv* 233-234 optræder den velsignede Marias hulegrav som en vigtig lokalitet. Kyrillos tilskriver Abba Johannes (en af ørkenfædrene) historien: Jo-

hannes var på rejse sammen med sin meddiscipel Parammon, da de skimtede nogen i det fjerne. Skikkelsen, som de anså for at være en eneboer, forsvandt, men efter nogen søgning fandt munkene en underjordisk hule og gættede på, at den var skjulestedet for den mystiske skikkelse; de nærmer sig og får den modvillige eneboer til at afsløre, at hun er en kvinde, Maria, som engang var kantor ved Anastasis, dvs. Opstandelseskirken i Jerusalem (i vestlig tradition: Gravkirken). Djævelen havde bragt mange til fald gennem hende, men da Maria ikke ønskede at være årsag dertil, bad hun Gud om at redde hende. Hun blev ledt til den hellige Siloam-kilde, hvor hun fyldte sit kar med vand og sin taske med bælgrugter, hvorefter hun forlod den hellige by. Gud førte herefter Maria til et sted, hvor hun levede i atten år, idet hun undgik mennesker. Efter at have hørt denne historie tager Johannes og Parammon af sted og henvender sig til Kyriacus, som undrer sig over historien og lovpriser Gud for den. Da de vender tilbage, finder Johannes og Parammon dog Maria død i sin hule. Det ender med, at de to begraver eneboeren i hulen og lukker dens åbning med sten (*Kyriacus' Liv* 233-234, ed. Schwartz 1939).

Kyrillos' korte fortælling henleder opmærksomheden på flere lokaliteter som en del af Marias historie: Anastasis (Gravkirken), Siloam, den hellige by, Soukas laura (en laura er en særlig slags kloster, der i dette tilfælde er identificeret med Khirbet Khureitun ca. 2 km sydøst for Herodion), samt Marias hule. Hulen eller graven fremstår som en betydningsfuld lokalitet, hvad der i første omgang er grunden til at fortælle historien. Hellige menneskers grave blev holdt i ære i det senantikke Palæstina, for eksempel fordi man troede, at de indeholdt kræfter, der virkede beskyttende og helbredende. Helligdomme og grave er i det hele taget vigtige ved at være steder for praksis i kristendommen. De havde imidlertid ikke kun appel til kristne, men tiltrak også andre besøgende (se Hirschfeld 1992, 133-135; også Brown 1981, 3-11; Di Segni 2006-2007, 381-401; Lisovsky 2008, 106-108; Courcli 2012, 1-7). Kyrillos' skildring tyder på, at Maria dengang var en kendt skikkelse i Judæas ørken. Denne detalje er betydningsfuld, fordi den antyder, at mens det var Kyrillos, der skrev historien om Maria ned, kan der i området have boet eller rejst andre, som hørte historien, måske på samme måde som Kyrillos selv gjorde: ved at besøge hulen/graven, få fortalt dens historie for derefter at fortælle den videre.

Den anden version findes i Johannes Moschus' *Engen* (Λειμών; *Pratum spirituale*), en samling af fortællinger med en kompliceret manuskriptoverlevering, formentlig forfattet omkring et halvt århundrede efter Kyrillos' *Kyriacus' Liv*. Ligesom Kyrillos' skrift stammer det fra klostrene i den judæiske ørken (Nissen 1938, 351-376; Mioni 1951, 61-94; Chadwick 1974, 49-59; Pattenden 1975, 38-54; Binns 1994, 49-53; Krueger 2011, 30-37; Ihssen 2014, 1-14; Millar 2015, 285-310). *Engen* 179 er en fortælling om en from nonne fra den hellige stad, der føler sig tvunget til at forlade byen, da en ung mand begynder at begære hende. Den deler flere detaljer med Kyrillos' version: underfuld bespisning, tilbagetrækning til ørkenen og en – anden – eneboer, der ved et tilfælde opdager hende.

Den tredje version er den mest omfattende af de tre fortællinger. Det er historien om Maria Egypteren, tilskrevet patriarken Sofronius. Denne tilskrivning er dog omdiskuteret i forskningen, men skriftet kan dateres til det syvende århundrede; Johannes af Damaskus kendte det, og det blev oversat til latin i det ottende århundrede (Kouli 1996, 66). Fortælleren er munken Zosimas, der krydser Jordan og går ud i ørkenen i håb om der at finde en åndelig fader, men eneboeren, som han møder, synes fast besluttet på at undgå kontakt. Den mystiske skikkelse viser sig nu at være en kvinde, der til sidst fortæller sin livshistorie. Fortællingen er mere udførlig end versionerne i *Kyriacus' Liv* og *Engen*, men hver af de tre fortællinger rummer flere ens detaljer: kvinden/Maria i Jerusalem, kirken, forargelsen eller seksuel lyst, kvindens tilbagetrækning til ørkenen (øst for byen), underfuld bespisning, mange års ensomhed i ørkenen og til sidst en munks opdagelse af hende. Optagetheden af det seksuelle bliver mere udtalt i de to sidstnævnte versioner, der også mangler Kyrillos' optagethed af lokaliteter (Tervahauta 2017, 170; Vasileiou 2018, 150-152). *Engen* udelader dog kvindens navn samt omtale af hendes død og begravelse. Alligevel er ligheden mellem historierne åbenlys.

Disse skrifter er som sagt litterære produkter af klostermiljøet i Judæa i byzantinsk tid. Men den mulighed kan ikke udelukkes, at der også var mundtlige versioner i omløb. Fortællingerne antyder traditioner, der i byzantinsk tid var lokalt kendte omkring Jerusalem. Der er også tegn på, at de øvede tiltrækningskraft på de islamiske omgivelser. Således er ligheden mellem de noget senere islamiske legender

om Rabia og de kristne fortællinger om angrende kvinder ikke gået ubemærket hen i forskningen (Baldick 1990, 236-240; Kouli 1996, 65-66; Millar 2015, 289). Sura Maryam er naturligvis meget anderledes i genre, sprog og stil fra såvel de tre fortællinger som de efterfølgende legender. Alligevel optræder flere af de vigtigste karakteristika ved fortællinger om eneboere i skildringen af Maria i Sura Maryam. Jeg vil påstå, at nøglemotiverne – en kvinde, der trækker sig tilbage i tavshed og isolation i østen eller ørkenen, er hellig og seksuelt ren, men alligevel en tvivlsom skikkelse, og som opretholder livet ved underfuld bespisning – bidrog til billedet af Maria i Koranen.

Folkemindestudier leverer yderligere begreber og værktøjer til at forstå, af hvilken slags fortællingen om denne “eneboer-Maria” er. Begrebet økotype refererer i sin bredeste forstand til en form for folkeeventyr, der er specifik for et bestemt område eller en bestemt gruppe. Galit Hasan-Rokem (2016, 110-137) har argumenteret for, at begrebet kan bruges til at forstå ændringer og variationer, der forekommer i forskellige traditioner, men også til at nærme sig en tekst (eller en fortælling) som en “zone”, der muliggør kontakt mellem forskellige kulturer og grupper. Jeg er ikke primært ude på at afgøre, om motivet med Maria som eneboer skal klassificeres som en økotype eller ej. Men det er bemærkelsesværdigt, at de tre beretninger tyder på at være variationer af en fortælling, der også havde sit liv i mundtlig form og på tværs af kulturer. I så fald ville motivet have appelleret til klosterkulturer, men også til mennesker, der bor i eller besøger regionen. Hvad der også er nyttigt for denne drøftelse, er, at begrebet økotype kan bruges på tekster, hvor det er uklart, hvem ophavsmanden er, samt på traditioner, der skifter mellem mundtlig og skriftlig overlevering og bevæger sig mellem “authorships, subjectivities, and agencies, between Christian and Jewish narrators” (Hasan-Rokem 2016, 118-124), og i dette tilfælde mellem kristne og muslimer.

Alt dette har betydning for drøftelsen af den historiske baggrund for Koranens traditioner. Fortællingerne om “Eneboer-Maria” ligner hinanden, og Maria-afsnittet i Sura Maryam mere end antyder, at Maria, jomfruen og Jesu mor, smelter sammen med denne “eneboer-Maria”. Det næste spørgsmål er så, hvordan disse traditioner fra klostrene i Palæstina kunne vinde gehør i islam i dens tilblivelsesfase? Hasan-Rokem (2016, 122) skriver, at kontakten er kommet i stand via de for-

skellige steder for tilbedelse i området. Fælles steder for tilbedelse i Jerusalem-området er tidligere blevet foreslået, så derfor tager vi her til sidst fat på dette spørgsmål.

4. Kirker og mosaikker i det byzantinske Palæstina og Arabien

Særlig ét sted er blevet inddraget i diskussionen om Sura Maryam: Kathisma-kirken mellem Jerusalem og Betlehem, der var dedikeret til Theotokos. Tidlige skriftlige kilder angiver betydningen af place-ringen, nemlig at Maria hvilede sig her på vej til Egypten, og nogle nævner faktisk en kirke i området – den første er Kyrillos af Skythopolis i *Theodosius' liv* 236, hvor han hævder, at kirken blev bygget af en kvinde ved navn Ikelia. Der er blevet udgravet to kirker på stedet. Resterne af den anden, den monumentale kirke, der blev opdaget og udgravet i 1990'erne, er blevet identificeret som Kathisma-kirken, den første kendte helligdom for Theotokos i Palæstina fra byzantinsk tid og stedet for festen til ære for hende. Den ottekantede grundplan viser dens karakter af pilgrimskirke ved at fremhæve centrum og muliggøre, at store menneskemængder kunne bevæge sig indenfor. Den tredje og største ottekantede ring havde tre indgange og var opdelt i fire kapeller, nogle mindre rum og et rum med en østvendt apsis, der sandsynligvis indeholdt alterområdet. Det arkæologiske materiale tyder på, at kirken blev bygget i det femte århundrede, renoveret i det sjette århundrede med ændringer i interiøret, og igen i det ottende århundrede (Avner 1998, 139-142; Avner 1999, 155-160; Avner og Pony 2001, 171-180; Avner 2003, 173-186; Shoemaker 2003, 31-33; Avner 2005, 177-121; Avner 2007, 542-550; Avner 2011, 9-29; Méndez 2021; 84-87).

Lokaliteten er ikke kun forbundet med den ældste kendte Maria-fest i Palæstina den 15. august, men arkæologisk materiale viser, at den også tiltrak de tidligste muslimer i Palæstina. Efter renoveringen i det ottende århundrede blev den sydlige del af Kathisma-kirken brugt som en moské, genkendelig på en *mibrab*, en bedeniche, indbygget i den sydlige indre væg. Kapellerne i den ydre ottekant kan være forblevet i kristen brug. Hvis denne fortolkning er korrekt, blev Kathisma-kirken en tid delt af muslimer og kristne som fælles helligdom. Palmemo-saikken i kirkegulvet fra den sidste byggefase i første halvdel af det

ottende århundrede er således blevet fortolket som et tegn på muslimsk Maria-dyrkelse (Avner 2003, 180-185; Di Segni 2003, 187-188; Avner 2007, 550-552; Avni 2014, 150-151, 158, 335-336, 352).

Kathisma-kirkens mulige betydning for indholdet af Sura Maryam er blevet tillagt stor vægt i forskningen. Stephen Shoemaker har foreslået, at Kathisma leverer de tidligste materielle beviser for sammenkædningen af mindehøjtiden for Jesu fødsel og palmemiraklet, som er kendt fra *Det Uægte Matthäusevangelium*. Han vil således mene, at kombinationen af fødsels- og palmefortællingerne stammer fra eller var kendt af kristne omkring Kathisma-kirken, og at Sura Maryam ikke opstod i Mekka eller Hejaz, som man normalt antager, men i Palæstina eller et andet sted i området (Shoemaker 2003, 11-14, 31, 38-39). Guillaume Dye viderefører argumentationen; efter hans opfattelse viser klare antydninger i Sura Maryam hen til *Jakobs Forevangelium* og andre liturgiske Maria-læsninger – og til at det er en skriftlærd, der var velbevandret i kristen litteratur og havde kendskab til liturgiske og homiletiske traditioner, der skrev denne sura (Dye 2015, 15-16).

En mosaik, der indgår i drøftelsen af Kathisma-kirken, viser tre palmer: en stor i midten og to mindre, der flankerer den, idet hvert træ bærer to store dadler. Palmetræet i midten er blevet fortolket som det underfulde palmetræ, der gav Maria føde, og siden mosaikken blev lagt under den islamiske byggefase, kan den være et tegn på, at palmetraditionen var kendt og holdt i ære af muslimer, der brugte bygningen (Avner 2003, 174; Shoemaker 2003, 33-34). Der må dog tages nogle forbehold over for denne forståelse. De tidligste skriftlige kilder som Piacenza-pilgrimmens rejseberetning (178) nævner ikke noget palmetræ i forbindelse med Kathisma-kirken, kun at Maria hvilede sig her, og at hun følte tørst (Shoemaker 2003, 28-29). Mosaikker med træer er almindelige og forekommer på flere samtidige og ældre lokaliteter: den nærmeste er palmemosaikkerne på væggene i Klippemoskeen (Avner 2003, 175, 181-182; Talgam 2014, 399-400).

Mosaikgulve fra byzantinsk tid havde træer og planter som populære motiver. For eksempel var mosaikbelægningerne i to sidekapeller i Apostelkirken i Madaba, dateret til det sjette århundrede, dekoreret med dyr og granatæbletræer, hvor det ene viste et mønster med blomster, der omkranser træer, druer og andre plantemotiver (Piccirillo 1993, 106-107). Scener med dyr, der græsser blandt granatæbletræer,

cypresser eller vinstokke, eller jagtscener mellem træer findes i flere kirker i Madaba, på Nebobjerget, Umm al-Rasas og andre steder (Piccirillo 1993, 107, 117, 128-132, 150, 165 206, 234-240). En palme, der vokser ud af en vase, der er flankeret af påfugle, findes i apsismosaikken i Palmetræskirken i Umm al-Rasas (Piccirillo 1993, 241-242). Det rektangulære presbyterium i Elias, Miria og Soregs kapel i Gerasa, der muligvis kan dateres til det sjette eller syvende århundrede, har også et palmetræ med to påfugle som sit centrale motiv. Fra palmens stamme udgår vingrene i form af skriftruller, der er dekoreret med tre menneskefigurer, som bærer navnene Maria, Elias og Soreg, sandsynligvis de personer, der har skænket mosaikken (Piccirillo 1993, 296; Britt 2003, 292-293).

Mosaikkerne fortæller dog ikke selv, hvordan de blev oplevet, og hvilke betydninger de er blevet tillagt. Et minimalistisk synspunkt vil regne træerne, inklusive palmetræet, alene som udsmykning, men måske er det at være alt for forsigtig. Der er mindst ét eksempel på en mosaik i området, der kombinerer tilegnelse til Maria med palmemotivet. Jomfru Maria-kirken i Madaba havde et rundt skib med et forlænget, apsisagtigt presbyterium. Mosaikindskriften i skibet minder de troende om at rense sig foran (ikonen af) Guds og Kristi Moder (Piccirillo 1982, 373-408; Talgam 2014, 396-398). Denne mosaik er dog en senere tilføjelse (Di Segni 1992, 251-257). Et fragment af en tidligere mosaik er fundet i narthex-området, hvor to søjlepar flankerer indgangen til kirken. På venstre side af det venstre søjlepar blev der opdaget en mosaik med et palmetræ, forsynet med en dedikationsindskrift med teksten Ἁγία Μαρία βοήθη Μηνᾶ τῷ δ[ούλῳ σου], "Hellige Maria, hjælp din slave Menas" (Piccirillo 1982, 375, 384-385; 1993, 64-65).

Indskriften og mosaikken leverer beviset for sammenkædningen af Maria og palmetræet i kristent billedsprog i det syvende århundrede. Tilbage står dog spørgsmålet, hvordan bevismaterialet skal tolkes. Træ- og plantemotiver er allestedsnærværende og mangetydige, og det ville være problematisk at lægge sig fast på én, bestemt fortolkning. Træer og planter symboliserer helt generelt liv, frugtbarhed, overflod og Paradis (Talgam 2014, 442). I en Maria-sammenhæng kunne palmemotivet minde sine tilskuere om palmemiraklet, måske endda om flugten til Egypten, men yderligere om Marias jomfrufødsel, frugtbar-

hed, liv og hendes underfulde bespisning. Selv om enhver fortolkning af palmemosaikkerne bør forblive åben og usikker, synes mosaikkerne i Jomfrukirken (tidligere) og i Kathisma-kirken (senere) at antyde en forbindelse til Maria. Ved en sådan læsning antyder palmemosaikken i Jomfrukirken, at Maria-traditionerne fra Kathisma-kirken var velkendte i området omkring Jerusalem og altså ikke kun var begrænset til ét sted.

5. Konklusion

Beskrivelsen af Maria i Sura Maryam spiller på de kanoniske og ikke-kanoniske beretninger om Maria, Jesu mor, og om Jesu fødsel, men adskiller sig samtidig fra dem. Mens fortællingen i Lukasevangeliet, *Jakobs Forevangelium* og palmetræsmiraklet, der er medtaget i *Det Uægte Matthæusevangelium*, bidrog til portrætteringen af Maria i Sura Maryam, er det tesen i denne artikel, at der også var andet end de skrevne evangelier, der har påvirket billedet af Maria i Koranen. Fortællinger om eneboerkvinder i ørkenen fra det sjette og syvende århundrede i værker af Kyrillos fra Skythopolis, Johannes Moschus og Sofronius kaster således lys over flere træk i Sura Maryam: At Maria trækker sig tilbage, hendes tilværelse i ensomhed på et fjernt sted og den underfulde bespisning. De antyder også, at klosterlitteraturen eller mundtlige historier om hellige kvinder i Palæstinas ørken i byzantinsk tid var kendt og påvirkede den fremvoksende islam.

Lokaliteter som Kathisma-kirken har ligeledes vist sig at være vigtige for forståelsen. Maria-fester og -traditioner dukkede tidligst op i Jerusalem-området i midten af det femte århundrede, hvor også overleveringer om eneboer-Maria'er cirkulerede. Den mundtlige viden er gået tabt, og det kan ikke vides med sikkerhed, om en hule, der blev forbundet med eneboer-Maria, var en del af anledningen til fortællinger om hende, men det understøtter betydningen af Jerusalem-området i dette spørgsmål. Denne artikel vil derfor ikke udfordre det centrale i traditionerne omkring Kathisma-kirken, men fremhæver, at Maria-overleveringerne havde en større udbredelse i området. Det understøttes af Jomfru Maria-kirken i Madaba med dens palmemosaik. Mens mennesker og historier rejser omkring, findes det mest solide

bevis for de traditioner, der er kombineret i Sura Maryam, i den byzantinske tids Palæstina og Arabien (her betegnelse for nutidens Jordan).

Indskriften i mosaikken i Jomfrukirken anråber Maria om hjælp. Skriftlige kilder, der nævner Kathisma-kirken, viser, at kvinder er overraskende synlige i det sparsomme kildemateriale, som er tilgængeligt for os. Kyrillos nævner Ikelia, der byggede Kathisma-kirken. Var det Jesu fødsel, der blev fejret ved Maria-helligdommene, eller rettere, Marias fødsel og hendes evne til at hjælpe fødende kvinder? Sura Maryam fremhæver Maria som en hellig kvinde, en asketisk og ren jomfru i ørkenen, og portrætterer hende samtidig som en kvinde, der lider af smerter ved sin fødsel i ensomhed, ønsker sig selv død og glemt, og som klamrer sig til stammen af et palmetræ. Dette er ikke den mirakuløse, smertefrie og jomfruelige fødsel i *Jakobs Forevangelium*, ej heller fødslen nævnt i forbifarten i Matthæus- og Lukasevangeliet, men en menneskelig fødsel, der fører os frem til en yderligere forestilling: Koranens billede af Maria fremhæver hendes evne til at forholde sig til lidelse og yde hjælp i spørgsmål om en sikker fødsel.

6. Litteratur

- Abboud, H., 2014, *Mary in the Qur'an: A Literary Reading*. London: Routledge.
- Alexander, P. 2011, "Jesus and His Mother in the Jewish Anti-Gospel (the Toledot Yeshu)," i *Infancy Gospels: Stories and Identities*, red. Claire Clivaz et al., WUNT 281, Tübingen: Mohr Siebeck, 588-616.
- Avner, R., 1998, "Mar Elias – the Kathisma Church," *Hadashot Archeologiot* 108, 139-142 (hebraisk).
- Avner, R., 1999, "Birth Pangs on the Bethlehem Road," *Judea and Samaria Research Studies* 8, 155-160 (hebraisk).
- Avner, R., 2003, "The Recovery of the Kathisma Church and Its Influence on Octagonal Buildings," i *One Land – Many Cultures: Archaeological Studies in Honor of Stanislaw Loffreda*, red. G.C. Bottini et al., Jerusalem: Franciscan Printing Press, 173-186.
- Avner, R., 2005, "Jerusalem, Mar Elias – The Kathisma Church," *Hadashot Arkheologiyot: Excavations and Surveys in Israel* 117.

- Avner, R., 2007, "The Kathisma: A Christian and Muslim Pilgrimage Site," *ARAM* 18-19, 541-557.
- Avner, R., 2011, "The Initial Tradition of Theotokos at the Kathisma: Earliest Celebrations and the Calendar," i *The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images*, red. Leslie Brubaker og Mary B. Cunningham, Farnham: Ashgate, 9-29.
- Avner, R., og S. Pony, 2001, "Architectural Evolution of the Byzantine Period – the Kathisma Church," *Judea and Samaria Research Studies* 10, 171-180 (hebraisk).
- Avni, G., 2014, *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine, an Archaeological Approach*, Oxford: Oxford University Press.
- Baldick, J., 1990, "The Legend of Rabi'a of Basra: Christian Antecedents, Muslim Counterparts," *Religion* 20, 233-247.
- Baltoyanni, C., 2000, "The Mother of God in Portable Icons," i *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, red. Maria Vassilaki, Milano: Skira.
- Binns, J., 1994, *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine 314-631*, Oxford: Clarendon Press.
- Binns, J., 2008, *Cyril of Scythopolis: The Lives of the Monks of Palestine*, 2. udg., Collegeville, MI: Liturgical Press.
- Biskop, Eric F.F., 1934, "The Son of Mary", *The Muslim World* 24, 236-245.
- Britt, KC, 2003, "Mosaics in the Byzantine Churches of Palestine: Innovation or replication." Ph.d.-afhandling, Indiana University.
- Brown, P., 1981, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: University of Chicago Press.
- Chadwick, H., 1974, "John Moschus and His Friend Sophronius the Sophist," *Journal of Theological Studies* 25, 41-74.
- Collins, A.Y., 2007, *Mark: A Commentary*, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Minneapolis: Fortress Press.
- Couroucli, M., 2012, "Introduction: Sharing Sacred Spaces – A Mediterranean Tradition," i *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean: Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries*, red. Dionigi Albera og Maria Couroucli, Bloomington: Indiana University Press.
- Di Segni, L., 1992, "The Date of the Church of the Virgin in Madaba," *Liber Annuus* 42, 251-257.

- Di Segni, L., 2003, "A Greek Inscription in the Kathisma Church," i *One Land—Many Cultures: Archaeological Studies in Honor of Stanislaw Loffreda*, red. G.C. Bottini et al., Jerusalem: Franciscan Printing Press, 187-188.
- Di Segni, L., 2006-2007, "On the Development of Christian Cult Sites on Tombs of the Second Temple Period," *ARAM* 18-19, 381-401.
- Dye, G., 2015, "The Qur'an and its Hypertextuality in Light of Redaction Criticism," paper for the Fourth Nangeroni Meeting *Early Islam: The Sectarian Milieu of Late Antiquity?* (Early Islamic Studies Seminar, Milan, 15–19 June 2015), published at Academia.edu, forthcoming in *Early Islam: The Sectarian Milieu of Late Antiquity*, red. Guillaume Dye. Brussels: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1-53.
- Dye, G., 2019, "Ascetic and Nonascetic Layers in the Qur'an: A Case Study," *Numen* 66 580-597.
- Gaventa, B.R., 1999, *Mary: Glimpses of the Mother of Jesus*, Edinburgh: T&T Clark.
- Gijssels, J., 1997, *Libri de nativitate Mariae: Pseudo-Matthaei Evangelium, textus et commentarius*, Corpus Christianorum, Series Apocryphorum 9.1, Turnhout: Brepols.
- Hasan-Rokem, G., 2016, "Ecotypes: Theory of the Lived and Narrated Experience," *Narrative Culture* 3, 110-137.
- Head, P.M., 2012, "The Early Text of Mark," i *The Early Text of the New Testament*, red. Charles E. Hill og Michael J. Kruger, Oxford: Oxford University Press, 109-114.
- Hirschfeld, Y., 1992, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven: Yale University Press.
- Horn, C., 2007, "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," *Islam and Christian-Muslim Relations* 18, 509-538.
- Ihssen, B.L., 2014, *John Moschos' Spiritual Meadow: Authority and Autonomy at the End of the Late Antique World*, Farnham, Surrey: Ashgate.
- Jensen, R., 2017, "Aniconism in the first centuries of Christianity," *Religion* 47, 408-424.
- Jones, A., 2007, *The Qur'an*, Havertown: Gibb Memorial Trust.
- Kouli, M., 1996, i *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, red. Alice-Mary Talbot, Washington, DC: Dumbarton Oaks.

- Krueger, D., 1997, "Writing as Devotion: Hagiographical Composition and the Cult of the Saints in Theodoret of Cyrrhus and Cyril of Scythopolis," *Church History* 66, 707-719.
- Krueger, D., 1999, "Hagiography as an Ascetic Practice in the Early Christian East," *Journal of Religion* 79, 216-232.
- Krueger, D., 2004, *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Krueger, D., 2011, "Between Monks: Tales of Monastic Companionship in Early Byzantium," *Journal of the History of Sexuality* 20, 28-61.
- Lissovsky, N., 2008, "Hukkuk, Yaquq og Habakkuk's Tomb: Changes over Time and Space," *Palestine Exploration Quarterly* 140, 103-118.
- Luomanen, P., 2017, "Mary and the Other Female Characters in the Protevangelium of James," i *Women and Knowledge in Early Christianity*, red. Ulla Tervahauta et al., Supplements to Vigiliae Christianae 144, Leiden: Brill, 141-143.
- Maguire, H., 2016, "Byzantine Domestic Art as Evidence for the Early Cult of the Virgin," i *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, red. M. Vasilakē, Abingdon: Routledge, Taylor & Francis Group, 183-193.
- Mathews, T.F. og N. Müller, "Isis and Mary in Early Icons," i *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, red. M. Vasilakē, Abingdon: Routledge, Taylor & Francis Group, 3-11.
- Méndez, H., 2021, "Revising the Date of the Armenian Lectionary of Jerusalem," *Journal of Early Christian Studies* 29, 61-92.
- Millar, F., 2015, "John Moschus' Reminiscences of the Christian Near East: Monks, Heretics and Others," i *Empire, Church and Society in the Late Roman Near East: Greeks, Jews, Syrians and Saracens (Collected Studies, 2004–2014)*, Leuven: Peeters.
- Mioni, E., 1951, "Il Pratum Spirituale di Giovanni Mosco: Gli Episodi Inediti del God. Marciano Greco II,21," *Orientalia Christiana Periodica*, 61-94.
- Mourad, SA, 2002, "From Hellenism to Christianity and Islam: The Origin of the Palmtree Story concerning Mary and Jesus in the Gospel of Pseudo-Matthew and the Qur'ān," *Oriens Christianus* 86, 208-216.
- Mourad, S.A., 2008, "Mary in the Qur'ān: A Reexamination of Her Presentation," i *The Qur'an In Its Historical Context*, ed. Gabriel Said Reynolds, London: Routledge.

- Neuwirth, A., 2006, "Sūra(s)," i *Encyclopedia of the Qur'an*, red. Jane Dammen McAuliffe, 6 vols., Leiden: Brill, 5:166-177.
- Neuwirth, A., 2014, *Scripture, Poetry, and the Making of a Community: Reading the Quran as a Literary Text*, Qur'anic Studies 10, Oxford: Oxford University Press.
- Nissen, T., 1938, "Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum Spirituale," *Byzantine Journal* 38, 351-376.
- Pattenden, P., 1975, "The Text of the Pratum Spirituale," *Journal of Theological Studies* 26, 38-54.
- Pentcheva, B.V., 2006, *Icons and Power: The Mother of God in Byzantium*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Peppard, M., 2016, *The World's Oldest Church: Bible, Art, and Ritual at Dura-Europos, Syria*. New Haven & London: Yale University Press.
- Piccirillo, M., 1982, "La chiesa della Vergine a Madaba," *Liber Annuus* 32, 373-408.
- Piccirillo, M., 1993, *The Mosaics of Jordan*, Amman: American Center for Oriental Research.
- Reck, J.M., 2014, "The Annunciation to Mary: A Christian Echo in the Qur'an," *Vigiliae Christianae* 68, 355-383.
- Reynolds, G.S., 2010, *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, London: Routledge.
- Reynolds, G.S. og A.Q. Qarai, 2018, *The Qur'an and the Bible: Text and Commentary*, New Haven: Yale University Press.
- Schäfer P. et al. (ed.), 2011, *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited: A Princeton Conference*, TSAJ 143, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schwartz, E., 1939, Kyrillos von Skythopolis, TUGaL 49:2, Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag.
- Seppälä, S., 2011a, "Is the Virgin Mary a Prophetess? Patristic, Syriac and Islamic Views," *Parole De l'Orient* 36, 367-379.
- Seppälä, S., 2011b, "Reminiscences of Icons in the Qur'an?" *Islam and Christian-Muslim Relations* 22, 3-21.
- Shoemaker, S.J., 2003, "Christmas in the Qur'an: The Qur'anic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28, 11-39.
- Stowasser, B.F., 2003, "Mary", i *Encyclopaedia of the Qur'an*, red. J. Dammen McAuliffe et al., Washington DC: Georgetown University, 3: 288-296.
- Talgam, R., 2014, *Mosaics of Faith: Floors of Pagans, Jews, Samaritans, Christians and Muslims in the Holy Land*, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press.

- Tervahauta, U., 2017, "What Happened to Mary? Women in the Meadow of John Moschus," i *Women and Knowledge in Early Christianity*, red. Ulla Tervahauta et al., Supplements to Vigiliae Christianae 144, Leiden: Brill, 154-172.
- Vasileiou, F., 2018, "'No one can escape God': A filicidal beneficial tale from early Byzantium," *Byzantinische Zeitschrift* 111, 135-156.
- Vuong, L.C., 2013, *Gender and Purity in the Protevangelium of James*, WUNT 2. Reihe 358, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weitzmann, K., 1976, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Icons. Volume 1: From the Sixth to the Tenth Century*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wulff, E., 2006, *Koranen. Oversat af Ellen Wulff*, København: Forlaget Vandkunsten.