

Om bibelanvendelse i *Þorláks saga byskups*

Den 14. januar 1984 stadfestet pave Johannes Paul 2. St. Torlaks hellighet og erklærte ham samtidig som Islands vernehelgen. Da samme pave 5½ år senere besøkte Island, ble det for anledningen utgitt en separatutgave av den norrøne helgenskildringen med jærtegnssamling (Egilsdóttir 1989). Torlaks hovedfestdag er dødsdagen 23. desember, translasjonen av hans jordiske levninger 20. juli 1198 danner bakgrunn for “Torlaksmesse om sommeren”. I 1993 var det 800 år siden han forlot livet i en alder av seksti år.

Þorláks saga byskups foreligger i tre redaksjoner kalt henholdsvis A, B og C. Redaksjonen A er bevart i håndskriftet Stockh. Perg. fol. no. 5 fra omkring 1360, et lite fragment kan være cirka hundre år eldre (Helgason 1976, 389). Forfatteren kjenner vi ikke, men han har vært en geistlig, en samtidig kollega til forfatteren av *Hungrvaka* og *Páls saga byskups*. Vedkommende har oppholdt seg lenge i Skálholt (jf. Jónsson 1923, 565), der tittelpersonen var biskop fra sitt 45. til sitt 60. år (1178–1193). Vi får et folkelig og nært bilde av Torlak, med trekk fra samvær og bekjentskap, det synes å være tydelig at en elev skildrer sin lærer. Sagaen stammer fra de første årene av 1200-tallet og åpner — sammen med *Jóns saga helga* — rekken av islandsk biografisk tekstproduksjon i middelalderen ved å presentere den sjette biskop av Skálholt, Þorlákr Þórhallsson.¹

Det kristne/antikke peregrinatio- og hjemløshetsideal ser ikke ut til å ha preget de islandske biskoper. For dem var det tvert imot en dyd å være sammen med og ett med sitt folk. På dette feltet var den germanske fyrste- og lederideologi sterkere enn europeisk kirkelig tradisjon. Dette gjelder også den tekst vi her har for oss, selv om Torlak nok er tegnet som eksponent for den katolske kirkes

1. Jón Helgason holder den for å være yngre enn *Jóns saga helga* (1950, 13). Koppenberg peker på felles bruk av bibelsteder mellom A-versjonen av *Þorláks saga byskups* og A-versjonen av *Jóns saga helga* (1980, 186–92), og hevder at *Þorláks saga byskups* A-versjon stod til forføyning som litterært forbilde for den som forfattet A-versjonen av *Jóns saga helga* (1980, 185). Han mener å kunne peke på klare påvirkninger når det gjelder ordtak og bibelsitater. Om forholdet mellom A- og B-versjonen se Böðvarsson 1968; Tómasson 1988, 140–46. Når det gjelder den eldre diskusjon om forholdet mellom sagaene, henvises til Aðalbjarnarson 1958, 35–37. For sagaens plassering i litteraturhistorien henviser jeg til Nordal, Tómasson og Ólason 1992, 473–79.

idealer og krav. Det lokale kirkepolitiske aspekt ved hans virksomhet trer imidlertid i bakgrunnen, mens forbildesiden ved Torlaks livsferd og daglige virke er sterkt framme.

Helgensagaen omfatter de første 18 kapitler av det overleverte verk. De resterende kapitlene 19–83, som til dels er meget korte, omfatter en jærtegnssdel, som i sin grunnstamme må være eldre enn selve sagaen (Helgason 1976, 388–89).² Det er tydelig at typeskjemaer for helgenberetninger har vært av betydning for utformingen av *Þorláks saga byskups*, beretningen er blitt til i en tid da hovedpersonens ry som helgen var i sterk vekst (se bl.a. Cormack 1983, 9–10). Samtidig er det klart at forfatteren er påvirket av trekk fra de tradisjonsrike bispevitaer, slik vi blant annet kan finne dem i Kallfelz 1973. Men også européisk historiografisk tradisjon kan ha virket inn på framstillingen.³

Sagaens tilblivelse ligger kronologisk sett så nær opp til den biograferte persons levetid, at den nødvendigvis etter sitt anlegg må ha et sterkt autentisk-biografisk preg når det gjelder kontrollerbare faktaopplysninger. Den fremtrer som eksponent for den sterke individorienteringen som preger mye av islandsk historieberetning. Det er en persons historie som berettes, begivenheter og andre mennesker sentrerer rundt ham. Samtidig er det foretatt et utvalg av muntlig formidlet samtidsstoff så vel som fra skriftlige kilder. Det finnes siteringsmateriale fra noe ulike kilder i sagaen: kirkefedrene er representert, så vel som katekismestoff og kirkeritualer, men også ordtak er å finne. Alt dette er støpt sammen til en framstilling som tydeligvis tar sikte på å være det bildet av Torlak forfatteren ønsker skal overleveres til ettertidens ihukommelse. At skildringen ikke har vært betraktet som uangripelig, ser vi av de endringer og tillegg som forekommer i de andre redaksjoner av sagaen.

Bibelanvendelse

Bibelsitater i middelalderskrifter skulle vanligvis tjene som belegg innenfor rammen av en teologisk tankegang, og god bibelkunnskap gav seg ikke sjelden utslag i hyppig sitering. Bibelsteder kunne ofte benyttes argumentativt, for en kunnskapsrik, trenet person var det mulig å bygge opp bevisføring gjennom systematisk utvalg og anvendelse av skriftsteder.⁴ Det var vanlig med innstrødde bibelsitater og bibelallusjoner i bispevitaer, særlig hyppig synes referanser til Salmenes bok og til de skrifter tradisjonen tilla Paulus å forekomme innenfor denne littera-

2. Hunt har gitt en oversikt over innholdet i *Þorláks saga byskups* (1985, 47–51). Hun har fordelt bibelsitatene på tre grupperinger etter hvilke skrifter i Bibelen de er hentet fra, og finner at det felles tema for sitatanvendelsen er “the propagation of virtue” (1985, 240–41).

3. Til diskusjonen se Zoepf 1908, 40–46, 154–55; Trommer 1957, 213; Halvorsen 1974, 58–59; Børtnes 1988, 74.

4. Dette har vi eksempel på i verket *Sacrosyllabus*, en beundringsverdig åndelig ytelse, selv om det kanskje ikke er så originalt som det tidligere var ansett for å være. Paulinus av Aquileja (før 750–802), en venn av Alkuin, makter her en bevisføring bygd opp på bibelsteder (jf. Brunhölzl 1975, 253).

turgenren så langt en kan se av stikkprøver. Naturlig nok spiller stoff fra pastoralbrevene en viktig rolle. Bibelordene kan få utlegging knyttet til seg, da en aktualiserende og spiritualiserende utlegning, ofte av idealistisk og tropologisk karakter, slik som Ps 64.14b er anvendt i *Vita Bernwardi* med umiddelbart følgende utlegning/glossering (Kallfelz 1973, 358.28). Disse skriftstedene tjener da som bærebjelker i framstillingen.⁵

Härdelin peker på “den ständiga närvaron av Bibeln i snart sagt alla medeltidens manifestationer”, aktualiseringen som plasserer bibeltekstene midt i samtiden. Han taler om den vilkårlige måten “man använder, förstår och tolkar de bibliska teksterna” (1987, 27). Det er riktig nok at bibelord anvendt i middelaldertekster for en moderne leser ofte kan synes å være revet ut av sin sammenheng, og tilsynelatende anvendt bare på linje med ordtak og erfarte sannheter. Ved et nøye studium av tekster der det kan synes å forholde seg slik, oppdager en imidlertid ofte at sammenhengen ikke er så vilkårlig og tilfeldig som den kan fortone seg ved første øyekast. Den følger et program og en plan for bibelanvendelse som kan gå igjen fra skrift til skrift. Den bibelbruk som finnes i Bedas kirkehistorie (jf. Härdelin 1987, 31) går således ofte igjen. Der utgjør Jesus modell for opptreden. Det er Guds *fortsatte* åpenbaring og nærvær som skal skildres, samt krefter som er virksomme til godt og vondt.

Ordene fra Bibelen ble tydeligvis ansett for å ha en iboende kraft, de streber mot oppfyllelse når vilkårene for dette er til stede eller blir lagt til rette. Gud leder under gitte vilkår sitt Ord til oppfyllelse, en iboende sannhet bryter igjennom og manifesterer seg, slik vi for eksempel kan se for Mt 25.29's vedkommende i *Vita Brunonis* (Kallfelz 1973, 226.11–12). Bibelordet er også vitne om en sannhet som en må kjenne og som en må leve i overensstemmelse med for å ha et godt liv.

Undersøkelsen

Et element i *Þorláks saga byskups* som Guðbrandur Vigfússon og etter ham flere andre har pekt på, er de uvanlig tallrike bibelsitatene.⁶ Hunt finner at “*Þorláks saga A* contains fifty quotations and three references” (1985, 240). Nedenfor vil vi foreta en undersøkelse av de sitater fra og allusjoner til bibelstoff som finnes i

5. Skriftsiteringen i sagaen er for en del lik den vi ofte kan finne i *Gammelnorsk homilieboek*, f.eks. i prekenen om Jesu himmelfart (Indrebø 1931, 89.13–92.3; jf. Hjelde 1990, 374). Men vi finner ikke den samme aktuelle anvendelse av skriftordet i prekenen som i *Þorláks saga byskups*, i prekenen er lagt an på å vise at ord fra Det gamle testamente er blitt oppfylt i Det nye testamente. De norrøne homiliebøkernes forkynnelse viser klare likhetstrekk med sagaen når det gjelder anvendelse av bibelsitater, kombinasjon av dem og innføring av dem i konteksten gjennom innledende tillegg, ved relativt fri gjengivelse og i bruk av tolkingsmåter, jf. Hjelde 1990, 106, 147, 171, 235, 322 o.a.st.

6. Se Vigfússon og Sigurðsson 1858, xxxi; Jónsson 1923, 565; Mogk 1904, 792. Hunt bemerker at mens bibelsitater forekommer i alle bispesagaer unntatt *Hungrvaka*, er deres antall størst i *Þorláks saga byskups*. Hun hevder at “the function of the citations is clearest in the redactions of *Þorláks saga*” (Hunt 1985, 241).

Þorláks saga byskups og prøve å bestemme noe nærmere enn hittil er gjort den rolle bibelanvendelse spiller i sagaen. Skriftsitatene må dels sees på bakgrunn av den tradisjon sagaen representerer på området, dels ut fra hvilket publikum den henvender seg til, og dels ut fra hvilken funksjon de skal tjene i forhold til dette publikum. Videre bør forfatterens personlige forutsetninger og engasjement tas i betraktning (jf. Zoepf 1908, 11–12, 73–78). A-versjonen i Jón Helgasons tekstutgave av *Þorláks saga byskups* kapittel 1–18 er lagt til grunn (1978, 175–224); bibelreferansene følger Vulgatas kapittel- og versinndeling (Weber 1975).

Kapittel 1. Forfatteren av *Þorláks saga byskups* åpner bibelanvendelsen med ordene “fem fyr fagdi Salomon hinn spaki. at betra uære gott nafn en mikil audæfui” [slik som den vise kong Salomo sa: det er bedre med et godt navn enn stor rikdom] (1.11–12). Dette er en saklig sett nær gjengivelse av Prv 22.1a: “melius est nomen bonum quam divitiae multae.” Han har selv lagt til innledningsformular 1.6–7. Forfatteren tar her utgangspunkt i sin egen samtids oppfatning og vurdering av Torlak, idet han forutsetter som et faktum at helgenens navn er elsket av dem som har hørt om ham. Så fortsetter han med å si at Gud har ledet det slik at disse ordene fra den vise Salomo skulle oppfylles. Bearbeideren tolker og aktualiserer bibelordet dithen at Torlaks navn er blitt dyrebart for den som har fått hjelp ved å påkalle det, og gir således en spiritualiserende utlegning. Mellom dette og neste skriftsted kommer et hjemlig ordtak, “hefir fæa orðz kuiðr j þessv fannaz at þat er spát er spakir mæla” [slik er dette ordtaket blitt sannet at det er spådom i det de kloke sier] (1.14).⁷ Forfatteren har i tankene påkallingen av helgennavnet og den helbredende kraft som slik kan bli virksom. Han fortsetter umiddelbart med et sitat fra Ecl 7.2a: “fem j odrum ftað fegir heilog rittning at betra er gott nafn. en dyrdlig fmyrfl” [som den hellige skrift sier et annet sted: Det er bedre med et godt navn enn en kostelig salve] (1.16–18). Den korresponderende Vulgata-teksten lyder: “melius est nomen bonum quam unguenta pretiosa.” Sagafortelleren tenker tydeligvis på et kraftfylt navn, et navn det skjer helbredsvirkende jærtegn ved. Sammenstillingen av ordene *smysl* og *lækning* 1.20 viser at han har tenkt på salve som var tillagt helbredende virkning (jf. Porter 1989, 279, med litteraturreferanser), og ikke på et kultrituale med salving som element i en embetsakt (jf. Reynolds 1987, 268). Forfatteren skriver altså om den jevne manns glede av og trøst ved biskop Torlaks navn. Han får fram at helgenens betydning etter sin død bevitner bibelordets sannhet og gir innholdet i det aktualitet og overbevisningskraft.

Umiddelbart etter skriftsitatet kommer en henvisning til allmenn erfaring: Ikke bare Bibelens ord er oppfylt, også et gammel ordtak har fått bekreftet sin sannhetsverdi. Gjennom innledningskapitlet er det dermed gitt en forståelsesramme for den biografisk orienterte framstilling som følger. Rammen korresponderer med jærtegnene det fortelles om etter Torlaks død.

7. Visdomsordet står innholdsmessig nær et tilsvarende i *Grettis saga* kap. 31: “Spá er spaks geta” (Vilhjálmsson og Halldórsson 1966, 305).

Kapittel 2. Her får vi anskueliggjort en aktuell oppfyllelse av bibelske spådommer gjennom ett salmesitat i begynnelsen og ett ved slutten av kapitlet. I det første finner forfatteren et løfte av generell relevans, gitt via kong David, et løfte han finner Gud har oppfylt ved den slekt og de foreldre Torlak fikk: “er hann het fyrir munn Daidi spámanz at blezat mundi uerda kyn rettlatra manna” [da Gud lovet gjennom Davids munn at rettferdige menneskers slekt skulle bli velsignet] (2.5–6). Sitatet gjengir Vulgatas ord “generatio rectorum benedicetur” (Ps 111.2b). Som løfter fra det gamle testamente var blitt oppfylt ved Jesu komme, skjer nå ny oppfyllelse av gammeltestamentlige skriftord i og ved Jesu etterfølger Torlak. Kong David har også gitt belæring om grunnleggende holdninger og prinsipper for opptreden, disse er realisert gjennom Torlak (2.21–23). Som geistlig må forfatteren ha kjent den sammenhengen i Bibelen sitatet var hentet fra, da det hørte med blant de sentrale liturgiske tekster. Vi må derfor også ha in mente hvordan den umiddelbart foranstående bibeltekst lyder: “Beatus vir qui timet Dominum in mandatis eius volet nimis potens in terra semen eius” (Ps 111.1–2a). Torlaks foreldre var gudfryktige, derfor er helgenen blitt mektig på jorden i kraft av sitt embete og sin fromhet. En annen tanke som også ligger nær ut fra middelalderens forståelse av bibeltekst, er at Torlak er blitt mektig gjennom det åndelige avkom han har skaffet seg ved den påvirkning han har øvd i kraft av sin fortrolighet med Bibelen, tidlig lærte han seg Salmenes bok, heter det (2.13).

Det siste av kapitlets salmesitater skal vise hvilke praktiske følger dette fikk i handling: “er Daid kennir j pfa^{ll}lara. at madr fkyli hnégia fik fra illu ok gera gott. leita fridarins ok fylgia honum” [som David lærer i Salmenes bok, at mennesket skal bøye av fra det onde og gjøre godt, søke freden og følge den] (2.21–23). Her er det Ps 33.15 som er gjengitt: “deverte a malo et fac bonum inquire pacem et persequere eam.” Bibeltekstens imperativer er omskrevet til indirekte tale, og det som er oppfordring i Vulgata, er blitt til atferdsbeskrivelse og generell regel, teksten har fått gnomisk karakter. Med andre ord, idealet til etterfølgelse er realisert i Torlak.

Kapittel 3. I begynnelsen av kapitlet nevner at helgenens mor ved Guds forsyn og ut fra sin klokskap innså hvilken fortreffelig prest Torlak ville bli (3.1–2). Menneskets forstand og Guds forutviten forenes i oppfyllelsen av bibelordet og fungerer sammen, det ene bevitner det andre. En referanse til Paulus gjelder 1 Cor 11.1: “imitatores mei estote sicut et ego Christi”, som er gjengitt “Veri þer eptir glikiarar minir. fem ek er Kriftz” [Vær dere mine etterlignere som jeg er Kristi (etterligner)] (3.11). Sagaforfatteren presenterer ordet som noe Paulus skal ha sagt til sine disipler, og foretar dermed en viss tilpasning av det til den sammenhengen han ønsker å bruke det i. Ordet uttrykker i sagaen et livsprogram som Torlak hadde lært av sin fosterfar. Helgenen hadde altså i seg som åndelig arv et vitnesbyrd om og en vilje til å vandre i Paulus’ fotspor som Kristi etterfølger (3.8–11), ingen dårlig utrustning for en som skulle prestevies, mener tydeligvis sagafortelleren å si.

Kapittel 4. Etter beretningen om at Torlak er blitt presteviet, kommer først omtale av hans rituelle observans, så av hans ytre, menneskelige suksess og handlemåte, og dernest en personkarakteristikk. Slik lager forfatteren en ramme om og en innledning til allusjonen til Ps 131.16a i det følgende:

hann fkrýddiz þa enn æ nyia leik morgum mannkofum. ok allra meft þeim er Dáuid kalladi kennimanninum j fkyllðazfta laghi. at þeir fkylldu fkrýðaz hialpræðum ok rett-læti (4.15–18)

[Han ble prydet atter på nytt med mange gode dyder, og aller mest med dem som David sa var særskilt viktige for prestene, nemlig at de skulle ikle seg frelse og rettferdighet.]

I Vulgata heter det “sacerdotes eius induam salutari”. Der er bare nevnt frelse, mens sagaforfatteren har tilføyd den kristne dyd rettferdighet (justitia). Ordene som i salmen rettes til prester, blir for mannen bak *Þorláks saga* til guddommelige dyder og til karakteregenskaper/holdninger som preger helgenens hele livsferd. Torlak blir en Bibel å hente lærdom av for dem han omgås.

Kapittel 5. Forfatteren framhever her dyden “litol læti” [ydmykhet] (5.33). To skriftsteder mot slutten av kapitlet understreker idealet som Torlak representerer på dette området:

eptir heilræðum almáttigf gudf er hann mæliðr sua. at huer fæ er fik lægir mun vpp verða hafidr. ok nemi þer at mer þuiat ek er mivkr ok litil láátr j hiarta minu ok munu þer finna huilld aundum ydrum (5.35–38)

[etter den allmektige Guds frelsesråd når han sier så: Hver den som gjør seg selv liten, skal opphøyes, og lær av meg for jeg er mild og ydmyk i mitt hjerte og dere skal finne hvile for deres sjeler.]

Dette er Lc 14.11b: “et qui se humiliat exaltabitur” koblet sammen med Mt 11.29b–c: “et discite a me quia mitis sum et humilis corde et invenietis requiem animabus vestris”.

Kapittel 6. Noen linjer lenger nede kommer fortsettelsen av det siste skriftsitatet. Folk fikk erfare det som Gud sier slik, hevder forfatteren, “At ok mitt er fætt en byrðr min er lett” [at mitt åk er mildt og min byrde er lett] (6.9; Mt 11.30: “iugum enim meum suave est et onus meum leve est”). På denne måten vil han framheve at den felles erfaring stemmer med Skriften, og skriftordet er oppfylt i den vorde biskopens virke for folket. Torlak hjalp i vanskelige saker, tok av folket tunge byrder (6.13), og la i stedet på det Guds lette byrder. Biskopen handlet altså i samsvar med Jesu ord og på Mesterens vegne, idet ordet ble oppfattet og oppfylt konkret. Her er altså gitt en vurdering av hans virksomhet ut fra bibelord, og det er sagt at den skriftemålsordning som tillegges ham, fikk stor positiv betydning (se til denne Rafnsson 1982).

Forfatteren fortsetter så med å berette at Torlak så vel som en annen prest, Bjarnhedinn, hørte avgjort inn under betegnelsen “liof þeffa heimf” [denne verdens lys] som “almáttigr guð” [den allmektige Gud] brukte om sine apostler

(6.17–18; Mt 5.14: “Vos estis lux mundi”). Hvorfor apostlene ble kalt med denne betegnelsen blir forklart slik: “þuiat þeir lyftu líknar braut til eylifra fagnada” [for de lyste på nådens vei til den evige glede] (6.18). Videre heter det at en kunne se av deres atferd i hverdagen at de sjelden glemte det som “gud mælti til sinna lærefueina. Lysi líos yduart fyrir monnum lagdi hann at þeir nemi ydrar atferdir goðar. dyrki þer fodr ydarnn þann er æ himnum er” [Gud sa til sine disipler: La deres lys lyse for menneskene, så han, så de kan se de gode gjerninger dere gjør, ær deres far, han som er i himlene] (6.21–23; Mt 5.16). De to prestene blir altså sammenlignet med apostlene, og Jesu ord til disse blir Guds ord til prestene. Det ligger et bevisst kirkesyn og et kirkelig program bak en slik anvendelse av skriftmateriale.

Etter å ha omtalt deres konkrete ytre atferd og hjelpende virksomhet, går forfatteren over til de indre, åndelige kvaliteter hos de to, idet han beskriver deres samdirektighet i det gode ved å referere til Act 4.32a: “multitudinis autem credentium erat cor et anima una.” Dette blir til: “fem Lucaf fegir af guðs þóftolum. at sua mátte þíckia fem þeir hefði eitt hárta ok eina ond” [som Lukas sier om Guds apostler, at det måtte synes som om de hadde ett hjerte og én ánd] (6.26–27). Ordene er i Bibelen sagt om den nye menigheten som det berettes var oppstått i Jerusalem som følge av pinseunderet. Nå tilsier sammenhengen skriftordet anvendes i at forfatteren utelater “multitudinis autem credentium”. Hans egen innledning er tydeligvis en tilpasning for å gjøre skriftstedet anvendelig ved å tilpasse det til de to geistlige han omtaler.

De fire skriftstedene i kapittel 6 gir uttrykk for hvordan bibelord satte norm og viste vei etisk sett. Skriftordene virket pasifiserende og samlende ut fra den kraft som lå i det bibelske forbilde og i den representasjon Bibelens innhold hadde fått i og ved Torlak.

Kapittel 7. Forfatteren kommer i dette kapitlet inn på den lydighet og disiplin som fordres av en som lever under regel, idet han på tradisjonell middelalderlig vis ytrer en monastisk forståelse av Lc 14.33: “Sic ergo omnis ex vobis qui non renuntiat omnibus quae possidet non potest meus esse discipulus.” Tekstreferatet med tillegg lyder:

hann hafði þátt aðr j hug ser haft at hafna heimi ok ráðaz undir regulu. eptir ordum almattigs guðs er hann kallar ongan at fullu mega vera finn lære fuein. nema hann látti alla sína eign fyrir guds sakir ok þíoni honum þá síðan med reinum hug (7.13–16)

[han hadde da hatt i tankene å forsake verden og gi seg inn under en munkeregel, i samsvar med den allmektige Guds ord når han sier at ingen fullt ut kan være hans disippel uten at han gir avkall på alt han eier for Guds skyld og så siden tjener ham med rent sinn]

Vi ser at sagafortelleren føyer inn “at fullu” og “med reinum hug”, dermed gir han ordet en skjerpelse som nettopp gikk ut over den vanlige borgers oppfyllelse av det. Oppfyllelsen blir ansett som en realisering av det som bodde i

helgenens sinn på forhånd. Skriftordet var altså levende i Torlaks sinn som en retningsgivende drift som førte til konkret atferd.

Litt lenger ute i kapitlet blir det gjort rede for hvordan Torlak gjennom sitt lederskap oppfylte Bibelens ord om menighets- og kirkefellesskap. Det blir lagt vekt på den enhet og den innbyrdes samhörighet helgenen greide å etablere, Torlak blir på denne måten framstilt som en kanal for Guds nåde. Gjennom sitt virke som abbed i augustinerklosteret i Þykkvabær ble helgenen et vitne om sannheten i Mt 18.20:

hann baud þeim at hall·d·a aftud ok samþycki fin æ milli. ok tiæde þat fyrir þeim hue mikit j keyptiz er fonr guðs fegir sua. at hvar fem samann samnaz .ij edr .iiij· j hans nafni. at hann mundi þeira æ millum vera (7.42–45)

[Han befalte dem å holde fast på kjærlighet og endretighet seg imellom, og viste dem hvor mye som ble oppnådd, idet Guds Sønn sier slik, at hvor noen kommer sammen to eller tre i hans navn, der vil han være blant dem.]⁸

I Vulgata lyder teksten: “ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo ibi sum in medio eorum.” Skriftordet blir et underbyggings- og bevissted for betydningen av den kjærlighet og det samhold som rådde innenfor klosterkommunitetet.

Kapittel 8. Torlaks tjeneste som abbed blir også sett som en realisering av den oppfordring som finnes i 1 Th 5.17–18a, gjengitt med innledning 8.7–9: “eptir þi sem Páll poftoli hefir kent j sinum piftle. Bidiz þer fyrir fagdi hann æn af læte. ok gerit gudi þackir j ollum lutum” [etter det som apostelen Paulus har belært om i sitt brev: Bed for dere uavlatelig, og gjør Gud takk for alle ting]. Vulgata har her: “sine intermissione orate in omnibus gratias agite.” Forfatteren oppgir ikke hvilket Paulus-brev dette står i, noe som vel skyldes at han siterer etter hukommelsen. Han har føyd inn i skriftstedet “fagdi hann”, noe som understreker referansekarakteren, han har også føyd inn “gudi”, antakelig etter parallelle skriftsteder som Col 3.17c: “gratias agentes Deo et Patri” eller Eph 5.20: “gratias agentes . . . Deo et Patri”.

Mens dette skriftordet gjelder bønn, hoper forfatteren i den umiddelbare fortsettelse opp en rekke andre steder fra Skriften som dreier seg om henholdsvis gode gjerninger og god tale, Mt 24.13, 1 Cor 15.33 og Ps 38.3. Skriftordene er av fortelleren tydeligvis oppfattet som formaninger og eksempler, og demonstrerer en tropologisk (moralsk) skriftforståelse. I gjengivelsen av Jesus-ordet fra Matteusevangeliet er det foretatt en av-eskatologisering av det og en dreining over til å la det framheve verdien av gode gjerninger (8.9–10).⁹ Sitatet fra Salme-

8. Sagafortelleren presiserer at det er Guds Sønn som sier dette. Mens utsagnet er gjengitt i indirekte tale i A-teksten, er det i C-teksten (7.45) blitt til direkte tale. Teksten er øyensynlig korrigert for å komme i større overensstemmelse med Bibelen.

9. Karakteristisk nok er uttrykket “j godu uerki” [i god gjerning] kommet inn i gjengivelsen, og Vulgata-tekstens “in finem” er blitt til “til enda lifs fins” [til hans livs slutt] (8.10). Framhevelse av

nes bok skal understreke hvor viktig det er å holde seg borte fra “heimlighum ok jllum ordum” [verdslige og vonde ord] i klosterlivet (8.14). Ordene “humiliatus sum et silui a bonis” fra Ps 38.3 er i gjengivelsen satt inn i en aktuell anvendelsesramme: “Litil lætr er ek lagdi hann ok þagda ek yfir godum lutum” [jeg er ydmyk, sa han, og jeg tiet om det gode] (8.16–17). Utgangspunktet er den aktuelle situasjon forfatteren anbringer Torlak i for å få anledning til å vise helgenens overensstemmelse med bibelske idealer på dette punktet også.

Siste halvpart av kapittel 8 er viet omtale av jærtegn knyttet til Torlak; forfatteren innrømmer at disse har vært moderate og ikke helt entydige. Også på dette punkt kan han vise til Skriften: “þuiat fua mæilir heilog rittning. Eigi fkalta lofa mann j lifui sinu. Lofa hann eptir lifit ok mikla hann eptir aumbun liffins” [for så sier den hellige skrift: Ikke skal du rose en mann mens han lever, ros ham når livet er slutt, og gi ham ære etter fortjeneste i livet] (8.41–43). Dette er en gjengivelse av Sir 11.30a “ante mortem ne laudes hominem quemquam” (jf. Kirby 1976–80, 2:240). Det samme sier for øvrig den hjemlige tradisjon som er nedfelt i *Hávamál* strofe 81:

At qveldi scal dag leyfa,
kono er brend er,
męki er reyndr er,
mey er gefin er,
ís er yfir kǫmr,
aʎ er drvccit er.

(Bugge 1867, 52)

Skriftordet har fått en dreining og utfylling i gjengivelsen som gjør det nærliggende å hevde at her lar forfatteren bibelsk og hjemlig tradisjon flyte sammen. Når folk var varsomme med å finne jærtegn og undere i Torlaks virke mens han levde, så har dette altså sitt utspring i erfaring og erkjennelse som er nedfelt i bibelsk så vel som i hjemlig visdom.

Kapittel 9 gir en oppsummering og forteller om det vendepunkt i augustinerabbeden Torlaks liv som inntraff da han ble kåret som kandidat til Skálholt bispestol. Det inneholder imidlertid ingen bibelreferanser.

Kapittel 10. Vi får høre hvordan Torlak i anledning av sin utreise til Norge “tok til orða Pals m^o postola. Eigi skulu þer skelfaz uid otta vondra manna sagdi hann” [søkte til ordene i apostelen Paulus’ messe (25. januar): Ikke skal du skjelve av frykt for onde mennesker, sa han] (10.19–20). I den form skriftordet er sitert, er det ikke å finne i Bibelen, nærmest kommer en versjon av Sir 11.28. Det resiperes som en oppfordring til ham selv, og gir en begrunnelse for det han gjør. Torlak lar altså ikke folk holde ham fra å reise til Norge selv om det er konflikt mellom moderlandet og Island.

meritum-aspektet er for øvrig noe som er felles med en rekke andre steder der skriftordet forekommer i norrøn gjengivelse, jf. således Alkuin, *De virtutibus et vitiis* (Widding 1960, 114.7–8).

Kapittel 11. Etter at han var kommet til Norge, møtte Torlak problemer, fortelles det, men han lot dem ikke gå inn på seg, “ok fyndi þar sinn ælhoga vera allann fem <Dauid> kennir j þfaltara. at betra fe gudi at treyftaz en hofdingium” [og viste dermed at hans hensikt var fullstendig slik som den David lærer (om) i Salmenes bok, at det er bedre å stole på Gud enn på høvdinger] (11.9–10). Referansen gjelder Ps 117.9: “bonum est sperare in Domino quam sperare in principibus.” Igjen tenker og handler Torlak i overensstemmelse med bibelsk forbilde, og på en annen måte enn det som ellers ville vært vanlig. Han blir på denne måten framstilt som formet av Gud etter det ideal en mente kong David hadde satt fram i salmen som er sitert. Torlak har altså en innstilling som er i overensstemmelse med Skriften, og gjennom denne får han kraft til å bevare jamvekt og til å handle i samsvar med hvordan et fritt menneske *bør* være og opptre. Dermed vinner han en fasthet som frir ham fra vansker. Erkebiskop Eystein kom derimot i store vansker “er hann uilldi hværatueggia elfka” [da han ville elske begge parter] (11.12), det vil si holde seg inne både med Gud og høvdingene, sier forfatteren med en allusjon til Mt 6.24 (evt. Lc 16.13). I formuleringen synes det å ligge en kritikk av erkebiskopens nølende holdning i vigslingsaken (jf. Jóhannesson 1969, 150; Johnsen 1969, 533).

Forfatteren kan deretter vise til at 1 Pt 2.17b, som han feilaktig tilskriver Paulus, førte til forsoning og fred da skriftordet ble etterlevd i praksis fra erkebiskopens side: “ok uilldi hann þess gæta er Páll poftoli kennir i sinum piftli. Ottiz þer gud segir hann. en vegfamit konung” [og han ville gi akt på det som apostelen Paulus lærer (om) i sitt brev: Frykt Gud, sier han, og ær kongen] (11.12–14). Den verdslige makt gav sitt samtykke til bispevigselen, fortelles det, og Torlak ble bispeviet av erkebiskop Eystein, heter det. Igjen har Skriften fungert som dynamisk drivkraft og styringsfaktor.

Erkebiskop Eystein hadde fått et meget godt inntrykk av Torlaks verdighet, fortelles det, islendingen hadde alle de gode egenskaper som hører en biskop til. For å konkretisere dette henter forfatteren fram et forbilde fra pastoralbrevene, og setter opp en biskoppelig dydskatalog i en rekke allittererende ordpar:

fem Páll poftoli fegir j piftli sinum. þeim er hann fende Titq. byfkup hæfir at fe fagdi hann laft uar ok lærdr ual. dramblaus ok dryckiu madr litill. aur ok oágiarn. Skyr ok fkap gqdr. godgiarnn ok gefr rifinn. Rettlætr ok ræd uandr. hreinlifr ok hagrædr. Tryggr ok trufaftr. milldr ok mældiarfr. aftfamr uidr alpydu. en æuitfamr vidr oræckna (11.35–40)

[som apostelen Paulus sier i sitt brev, det som han sendte Titus: Det sømmer seg for en biskop, sa han, å være omhyggelig med å føre et lastefritt liv, (å være) vellært, beskjeden, forsiktig med sterk drikk, gavmild og ikke grisk, forstandig og godmodig, velvillig og gjestevennlig, rettferdig og kresen når det gjelder gode råd, avholdende og dyktig til å gi råd, pålitelig og fast i troen, barmhjertig og fritt-talende, kjærligsinnet overfor folket og refsende overfor de forsømmelige.]

Det er tydeligvis Tit 1.7–9 som er grunnlaget, avsnittet lyder slik i Vulgata:

oportet enim episcopum sine crimine esse sicut Dei dispensatorem non superbum non iracundum non vinolentum non percussorem non turpilucri cupidum sed hospitem benignum sobrium iustum sanctum continentem amplectentem eum qui secundum doctrinam est fidelem sermonem ut potens sit exhortari in doctrina sana et eos qui contradicunt arguere

Betegnelsen “dramblaus” synes å gjengi “non superbum” (Tit 1.7), og fra samme vers har han gjengitt “non vinolentum” som “dryckiu madr litill”. Tit 1.8 “benignum” er uttrykt ved “fkap gðdr”, “hospitem” er uttrykt med “geft rifinn” og “iustum” er gjengitt “Rettlætr”. Uttrykket “continentem” har fått sin gjengivelse i “hreinflr”. Tit 1.9 “amplectentem . . . sana” har fått en kort og fyndig gjengivelse i uttrykket “aflfamr uidr alþydu”, der imidlertid betoningen av at biskopen skal vokte læren er tonet vekk til fordel for en framhevelse av hans kjærlige sinn overfor almenen. Siste leddet i Tit 1.9, “et eos qui contradicunt arguere” har fått sin gjengivelse i uttrykksmåten “æuitfamr vidr orækna”. Det ser ut til at den norrøne forfatteren har supplert skriftstedet med elementer fra en annen biskoppelig dydskatalog hos Paulus, nemlig 1 Tim 3.2–4, “inreprehensibilem” gjengitt “laft uar” og “doctorem” gjengitt “lærdr ual” er tydeligvis elementer derfra, og “Skr” synes å gjengi “prudentem”. Fra 1 Tim 3.3 har han gjengitt “modestum” med “aur”. Uttrykket “oágiarn” svarer bedre til “non cupidum” i 1 Tim 3.3 enn til “non turpilucri cupidum” i Tit 1.7.¹⁰ Av elementer som synes å være hentet andre steder fra, nevnes: “ræd uandr”, “hagrædr”, “milldr ok mældiarfr”.

Forfatteren legger i sin presentasjon av bispedydene vekt på de positive ting, og skjærer vekk Paulus’ omtale av de egenskaper biskopen *ikke* skal være i besittelse av. Videre supplerer han ytterligere med elementer som ikke har direkte ekvivalens i bibelteksten. Enten har han her hatt en annen dydskatalog å gå etter, eller mer sannsynlig har han tilpasset katalogen etter sitt kjennskap til Torlak. Han har således ikke tatt med “unius uxoris virum” fra 1 Tim 3.2, respektive “unius uxoris vir” fra Tit 1.6, sannsynligvis siden Torlak forble ugift.

Kapittel 12. I det følgende får vi presentert noen trekk fra helgenens virke som biskop. De som ikke rettet seg etter milde påminnelser, irettesatte Torlak med måteholden strenghet og saktmodige refselsler, heter det 12.17–18. Her foretas en nyansering i bildet av Torlak som skriftefar. At han har opptrådt i samsvar med apostolisk råd, blir framhevet ved hjelp av et sitat fra pastoralbrevene: “sua fem Pall þoftoli kendi Timotheo. Vara fkaldu ok bidia ok auita meðr allre þolinmædi ok læringu” [slik apostelen Paulus lærte Timoteus: du skal advare og be og irettesette med all tålmodighet og undervisning] (12.18–20). Dette er en gjengivelse av 2 Tim 4.2b: “argue obsecra increpa in omni patientia et doctrina.” Det blir flere ganger sagt at embetsførselen skjer “j gvds augliti” [foran Guds ansikt] (9.22), et uttrykk som svarer til den bibelske formel “coram Deo” (se også 12.34 og 12.37).

10. Fragmentet AM 383 I 4^o (kalt D), som står nær A-versjonen av *Þorláks saga byskups* har “orðförr” i stedet for “oágiarn”, og vil på denne måte muligens gjengi “ornatum” (1 Tim 3.2), mens avskriveren til gjengjeld har sløffet “cupidum”.

De som hørte hans lære, måtte komme i hu hva “Dauid segir j pfaltara. at sötare eru mál þin drottinn j kuerkum segir hann helldr en feimr ok hunang j munni minum” [David sier i Salmenes bok, at dine ord, Herre, er søtere i strupen, sier han, enn bivoks og honning i min munn] (12.42–43). Dette er Ps 118.103: “quam dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo.” Her har forfatteren latt salmeordet gjengi det allmenne omdømme, folkets dom og Bibelens ord stemmer overens, vox populi, vox Dei. Nå er det oppfylt for Torlaks vedkommende det som Gud i Mt 24.47b hadde lovet dem som ofte ble funnet våkende: at han “munde fetia þæ yfir alla goda luti. fína eptir þetta lif” [ville sette dem over alle sine gode ting etter dette livet] (12.54). Den korresponderende tekst i Vulgata lyder: “super omnia bona sua constituet eum.”¹¹ Torlak våket nemlig lenge om nettene mens andre sov, og bad nidkjært, så han skulle oppnå det “er gud mælti. Sæll er fæ þræll segir hann er drottinn finnr vackanda þa er hann kemr at uitia hans” [som Gud sa: Salig er den tjener, sier han, som Herren finner våkende når han kommer for å gjeste ham] (12.47–49), Mt 24.46: “Beatus ille servus quem cum venerit dominus eius invenerit sic facientem [i.e. vigilans]”. Det er den gode og tro tjener fra Jesu lignelse som her er modell for Torlak. Forfatteren beveger seg hele tiden innenfor rammen av Jesu ord om sin gjenkomst til uventet tid, men metaforen med den gode tjener er individualisert og av-eskatologisert ved at den blir tolket om den enkeltes død. Igjen er et skriftord anvendt på en konkret, individuell situasjon, og allment omdømme og bibelord er brakt i overensstemmelse.

Umiddelbart etterpå fortsetter forfatteren med å referere beleggsteder fra Skriften, øyensynlig for ytterligere å profilere at Torlak handlet i overensstemmelse med Bibelen og dermed riktig. 12.49–50 heter det: “er þat ok áá kuedit j guds bodordum. er hann mælr sua fíalfr. Vaki þer segir hann. þuiat þer uitid æigi æ huerre tid drottinn kemr” [det er også sagt i Guds påbud, der han selv sier: Dere må våke, sier han, for dere vet ikke på hvilken tid Herren kommer]. Bibelreferansen gjelder Mt 24.42: “Vigilate ergo quia nescitis qua hora Dominus vester venturus sit.”

Kapittel 13. Sagaen går så over til å omtale Torlaks omfattende faste, og knytter til bibelgrunnlaget for denne. Helgenen kom til å huske på “þi er drottinn fagdi fíalfr j gudzfíalli at þat være sumt kyn fianda freiftni” [det som Herren selv sa i evangeliet, at det (dvs. sykdomstilfellet) var en art djevelens fristelse] (13.2–3),¹² Mt 17.21: “hoc autem genus non eiicitur nisi per orationem et ieiunium”. Så følger en anvendelse av innholdet i skriftstedet på Torlak, som hadde latt bønn

11. I gjengivelsen på norrønt finnes som avvik fra den latinske teksten at pronominalformen akk. sing. *eum* er byttet ut med akk. pl. *þá*.

12. Håndskriftet Stockh. Perg. fol. no. 5 til *Torláks saga byskups* har her ufullstendig tekst på grunn av haplografi. Sammenhengen med det bibelske tekstgrunnlaget blir klarere om en fyller ut etter AM 382 4^o (jf. tekstkritisk apparat til stedet i Helgason 1978, 207).

og faste følges at i livet for å seire over slike angrep. Det blir dermed presisert at han levde konkret ut også dette skriftstedet.

Deretter går fortelleren over til et nytt område: Torlak hadde trøstet dem som før var bedrøvet, og han hadde holdt fram for dem Mt 5.5 “Beati qui lugent quoniam ipsi consolabuntur”, som blir gjengitt: “er drottinn fiælfr mælti. at þeir fe fêlir er nu lyta ok þeir munu fiælfir fíðar huggaz” [det som Herren selv sa at de er salige som nå sørger, de skal selv siden trøstes] (13.6–7). Dette er det femte Matteus-sitatet på rad. Det ser for øvrig ut til at Lukas-versjonen av Bergprekenen kan ha virket inn her, den norrøne gjengivelsen har nemlig et “nu” som synes å gå tilbake på “nunc” som forekommer to ganger i Vulgatas versjon av Lc 6.21 “Beati qui nunc esuritis” og “Beati qui nunc fletis”. Muligens har vi her spor etter en evangelieharmoni. Samme tema er framme i neste sitat, fra Io 16.20d “tristitia vestra vertetur in gaudium”. Dette blir til: “ok j oðru gudzfíðalle. er hann mælti við þóftola sína. Hrygd ydr mun snuaz j fagnad segir hann” [og i et annet evangelium, der han sa til sine disipler: Deres sorg skal vendes til glede, sier han] (13.8–9). Skriftstedet underbygger ytterligere Torlaks virksomhet som trøster.

Forfatteren går nå videre med å vise hvordan Torlak konkret opptrer som Guds ærendsmann ved å forlike uforlikte, forene motsetninger og stille vrede, han er den store fredsskaper. På dette feltet har helgenbiskopen vist forbilledlig reaksjon på den erfaring som er nedfelt i ordtaket “reidin máár miok rettsfyni manna” [vrede sliter sterkt på menneskenes innsikt] (13.11). Dertil har han oppfylt de to skriftstedene Iac 1.20 “ira enim viri iustitiam Dei non operatur” og Rm 12.21 “noli vinci a malo sed vince in bono malum”. Begge tillegges i *Þorláks saga byskups* Paulus, når det heter: “fem Páll þóftoli. segir. At æigi æ fámann rettlæti guds ok reiði manzfins. Ok j odrum ftað. Sigrasztu æigi af jllu. helldr figradu illt med goðu” [som apostelen Paulus sier, at Guds rettferd og menneskets vrede hører ikke sammen. Og et annet sted: Du seirer ikke ved det onde, du skal heller seire over ondt med godt] (13.12–14). Igjen er det forfatterens anliggende å gi moralsk anvisning for sagaens publikum. Han fortsetter med å glossere det siste skriftstedet, og innleder på tradisjonell vis med “þat er” [det betyr] (jf. Astås 1991, 112), idet han sier at det å vinne over det vonde med det gode er å overvinne vrede med “þolinmæði ok gøzku” [tålmodighet og godvilje] (13.14–15). Han henter fram relevante eksempler på dette fra Torlaks karakter og livsferd.

Så følger et nytt ledd i Torlaks dydskatalog.

Thorlacr byfkup fa opt æ helgar bóckr ok laf yfir helgar ritningar af þij at hann gleymdi æigi þi er Jon þóftoli mælir i sinni bock. Söll er fa er les ok heyrir ord þessfarar bóckr ok uard ueitir þa luti er æ henni eru ritadir (13.15–18)

[Biskop Torlak så ofte i hellige bøker og leste i hellige skrifter, for han glemte ikke det som apostelen Johannes sier i sin bok: Salig er den som leser og hører ordene i denne bok og iakttar de ting som er skrevet i den.]

Dette er en referanse til og et sitat fra Apc 1.3a: “*beatus qui legit et qui audiunt verba prophetiae et servant ea quae in ea scripta sunt.*” Forfatteren forandrer, som vi ser, litt på bibelstedet under gjengivelsen for at det skal passe på Torlak, idet han gjengir “*verba prophetiae*” med “ord þeðffarar bœckr”. Igjen finner vi samme mønster som vi har møtt tidligere: Et tema blir angitt, og bibeltekst blir tatt ut fra sin sammenheng i Skriften, tilpasset til og anvendt på Torlak for å skriftbelegge et trekk ved hans livsførsel. Hans iver etter å lese religiøse skrifter blir altså grunnlagt med et bibelsted som skal ha ligget i ham og drevet ham til dette.

Videre heter det at han så hvor nødvendig det var å kjenne det som er godt, “fem Daudid segir i þfalltara. komid þer synir ok lydit mer. enn ek man kenna yðr. huersu gud þkal ottaz” [som David sier i Salmenes bok: Kom, sønner og hør på meg, og jeg skal lære dere hvordan en skal frykte Gud] (13.20–21). Dette er en gjengivelse av Ps 33.12: “*venite filii audite me timorem Domini docebo vos.*”

Den hellige Torlak var stadig opptatt med å skrive, heter det, og han skrev alltid på “helgar bœckr” [hellige bøker] (13.22). Med dette må det være ment religiøse skrifter, kirkelig brukslitteratur. Så fortsetter forfatteren med å si at Torlak gjorde dette “eptir dæmum Pæls þoftola. er hann fagdi i finum pistola. Eigi ritum uer ydr adra luti. enn þa er yðr er mest þrauf at lefa ok at uita” [etter eksempel av apostelen Paulus, slik han sier i sitt brev: Vi skriver ikke til dere om annet enn det som dere har størst behov for å lese og å vite] (13.22–24). Dette er en gjengivelse av 2 Cor 1.13: “*non enim alia scribimus vobis quam quae legistis et cognoscitis.*” Torlak går altså fram etter Paulus’ eksempel og skriver til oppbyggelse samt til trøst og formaning for de kristne han har tilsyn med og ansvar for. I sin gjengivelse dreier imidlertid forfatteren sitatet over til å gjelde en skriftlig produksjon som var utløst av et behov hos adressatene. Paulus sier imidlertid at han bare har skrevet til korintierne om det de (på forhånd) har lest og kjenner til. Skriftordet har altså fått en markert og nokså hardhendt tilpasning til det som forfatteren mente var det essensielle ved Torlaks skriveaktivitet.

Hva han enn hadde å gjøre, så var hans lepper aldri tause når det gjaldt Guds lovprisning og forrettelse av bønn. Dette er et nytt trekk ved Torlak som manifesterer at han tenkte i samsvar med Skriften: “þuiat hann hugleiddi þat er Jacobr þoftoli segir i finum þiðtola. at mikit ma fyrir gudi þifellð þøn. rettlatz manz” [for han gav akt på det som apostelen Jakob sier i sitt brev: at mye makter innfor Gud et rettfærdig menneskes vedvarende bønn] (13.26–28). Referansestedet er Iac 5.16c “*multum enim valet deprecatio iusti adsidua*”. Uttrykket “*deprecatio iusti adsidua*” er, som vi ser av gjengivelsen, oppfattet som uavlatelig bønn, og forfatteren har tydeliggjort ved å føye inn “fyrir gudi”.

Så føres adressatene over til et tema som delvis har vært behandlet tidligere: Biskopen var mild og myk i alle gode samtaler, og gav gode råd i alt han ble oppsøkt for. Nå har han oppnådd det “er gud hefir heitid þeim er þann ueg uore lynðr er hann mælir j gudzþiallinu. Sælir eru miuklatir. þuiat þeir manu audlaz eylifa jord” [som Gud har lovet dem som var slik sinnet som han sier i evangeliet:

Salige er de saktmodige, for de skal arve den evige jord] (13.31–33). Mt 5.4 lyder: “Beati mites quoniam ipsi possidebunt terram.” Forfatteren anvender på nytt en saligprisning fra Bergprekenen i sin skildring av Torlak, slik han hadde benyttet det etterfølgende vers litt tidligere i samme kapittel. For å få innholdet i verset til å passe på biskopen, skriver han “terram” om til “eylifan jord”, og får dermed en metafor for himmelriket, saligheten. Han benytter altså en spiritualiserende skriftfortolkning for å anvende ordet på helgenen.

Kapittel 14. I 14.2 fortelles at Torlak sang messer hver dag “ok mintiz i fifellu. piningar guds fonar” [og mintes stadig Guds sønns lidelse]; dette siste framhever at Torlak var opptatt av evangeliens lidelseshistorie. Videre forteller forfatteren at Torlak brukte mye tid på å utvise kjærlighet mot fattige personer, han kledde frosne og gav mat til sultne. Han gjorde også annet som viste at han tenkte på “doms degi” [dommedag] (14.7), en allusjon til Jesu domstale Mt 25.35–36.

Forfatteren fortsetter så med å omtale biskopens velgjerninger. Torlak gjorde heller etter Guds eksempel enn etter menneskenes, heter det 14.14, “er fyrr þó fótur poftola sinna ok lét fídan pinaz” [som først vasket sine disiplers føtter og siden lot seg pine].¹³ Dette alluderer til Io 13.1–17, der Jesus vasker disiplenes føtter. Deretter alluderer forfatteren til lidelseshistorien, og trekker så fram Io 13.15 spesielt: “mælti ok sua fonr guds. þa er hann hafði þuegít fótur poftola sinna. Gíori þer eptir dēmun minum. þeim fem nu gerir ek uid yðr” [Guds Sønn sa også slik, da han hadde vasket føttene til sine disipler: Gjør dere etter mine eksempler, de som jeg nå gjør med dere] (14.15–17). Gjengivelsen er noe fri, bl. a. har bearbeideren satt “eksempler” i flertall for “exemplum” i entall, slik Vulgata har. Et nytt moment trekkes nå inn i omtalen av Torlak: Han gjorde velgjerninger i hemmelighet “fem gud byðr. at æigi fíkoli uita hin uínstri hond. huad hin høgri gerir” [som Gud befaler, at ikke skal den venstre hånd vite hva den høyre gjør] (14.21–22). Dette er en noe fri og tilpasset gjengivelse av Mt 6.3b “nesciat sinistra tua quid faciat dextera tua”, den skal uttrykke at biskopen som fulgte dette evangeliske råd, noe som virket til å øke hans fortjeneste hos Gud.¹⁴

Så kommer forfatteren tilbake til biskopens måte å samtale og veilede på, under som utenfor skriftemål. Torlak var ofte vant til å ha samtaler med “goda menn ok fídlata” [gode og moralsksinnete personer (klosterfolk?)] (14.25), slik ville han styrke dem i deres godhet. Dem som bekjente sine synder for ham, viste han barmhjertighet “med lettþerum fíkriptum” [med skriftepålegg som var lette å bære] (14.33–34). Han gikk her fram etter profetordet Ez 33.11b: “Þíat þat mælti Dróttinn. Eigi uil ek dauda syndugs manz fagði hann. helldr uil ek at hann fnuiz

13. Som vi ser, understreker den norrøne forfatteren ved sin uttrykksmåte det frivillige ved Jesu lidelse. Dette er et trekk som også ellers kan komme markert fram i norrøne tekster (jf. Astås 1990, 141–44).

14. En forutsetter her læren om “praecepta” og “consilia” slik den ble utformet innenfor skolastikernes moralteologiske arbeid (jf. Lau 1958, 786).

til min ok lifui” [For dette sa Herren: Jeg vil ikke et syndig menneskes død, sa han, men heller vil jeg at han vender seg til meg og lever] (14.29–31). I Vulgata lyder skriftstedet: “nolo mortem impii sed ut revertatur impius a via sua et vivat.” Som vi ser, bytter forfatteren ut at den ugudelige vender seg fra sin vei med det at han vender seg til Gud.

Et nyanserende trekk er at når det gjaldt dem som ikke ville høre på verken blide eller harde ord fra Torlak og dermed viste at de ikke ville se sin synd, uttalte han forbud for (“forbodadi”) noen, andre bannsatte han, “eptir þi fem Kriftr bauð lqri fueinum finum. hirta fkulu þer brødr ydra aftfamliga. en ef æigi lata hirtaz þa leidi<z> þer þa sem uillu menn e(da) heidingia” [i overensstemmelse med det som Kristus bød sine disipler skal dere tukte deres brødre i kjærlighet, men dersom de ikke vil la seg tukte, da skal dere avsky dem som kjettere eller hedninger] (14.38–40). Her har forfatteren kombinert ordene om nøkkelmakten i Mt 18.15b “vade et corripe eum”, Mt 18.16a “si autem non te audierit” og Mt 18.17b “sicut ethnicus et publicanus” til et noe omtrentlig sammendrag av innholdet i Mt 18.15–17, men uten å referere den prosedyre for menighetstukt som er omtalt i evangelieteksten. Typisk nok setter han her også personen Torlak i fokus, mens menigheten og kirken spiller en meget tilbaketredende rolle.

Umiddelbart etter fortelles det at biskop Torlak bar tålmodig motgang som folk skaffet ham, og var dypt bedrøvet over menneskenes synd, han samtykket aldri i onde personers dårlige oppførsel, for han var “þess fus atheyra þat er gud mælir. Sqlir eru þolin modir þuiat þeir munu kallaz synir guds” [han var ivrig etter å høre på det som Gud sier: Salige er de saktmodige, for de skal kalles Guds sønner] (14.43–44). Dette er tredje gangen Bergprekenens saligprisninger blir sitert i karakteriseringen av Torlak, idet vi har for oss en sammenblanding av Mt 5.4 og 5.9, det er tydeligvis “mites” i 5.4 som er gjengitt med “þolin modir”, mens uttrykket “synir guds” er hentet fra 5.9: “Beati pacifici quoniam filii dei vocabuntur.”¹⁵

Mot slutten av kapitlet sies det at Torlak “grøddi andar fær finna undir manna. sua fem Pali poftola uar gefit uid guds kriftni æ finum dögum” [han helbredet de sjelesår hans undermenn hadde, slik det var gitt apostelen Paulus (å gjøre) i kristenheten i hans dager] (14.45–46). Igjen er det understreket at det var apostelen Paulus’ verk biskopen førte videre.

Kapittel 15. Ved begynnelsen av kapitlet kommer forfatteren tilbake til biskopen som forvalter av nøkkelmakten (se ovenfor), idet han gir en allusjon til Mt 18.18 (evt. Mt 16.19) med ordene “at binda ok leyfa af guds halfu ráð” [å binde eller løse på vegne av Guds råd] (15.2). Om Torlaks omgang med binde- og løse-

15. Betegnelsen “þolin modir” passer bedre som gjengivelse av “mites” i Mt 5.4 enn for “pacificus” i Mt 5.9. Betegnelsen “pacificus” har alle andre steder dette skriftstedet er gjengitt i oversettelse i norrøne religiøse tekster sin ekvivalent i “friðsamir” (jf. Kirby 1976–80, 1:145). “Mites” i Mt 5.4 er gjengitt “mjuklatir” (*Þorláks saga byskups* 13.32) og “mjúklyndir” (jf. Kirby 1976–80, 1:144).

makten heter det: “Lét hann ser þat opt i hug koma fem Daudid segir. at drottinn elfkar miðkunn ok rettlöti. en gefur af ser dyrd ok mildi” [Han kom ofte i hu det som David sier, at Herren elsker miskunn og rettferdighet og legger vinn på ære og barmhjertighet] (15.7–8). Det ser ut til at referansen er en sammenkobling av Ps 32.5a: “diligite misericordiam et iudicium” og Ps 83.12b: “gratiam et gloriam dabit Dominus”.

Kapittel 16. I fortsettelsen legges fram enkelte konkrete trekk fra biskop Torlaks siste tid, vi får blant annet høre om hvordan han frimodig satte fastebestemmelserne til side. Ved omtale av Torlaks sykdom trekkes inn et innledet sitat fra 2 Cor 12.9b: “ok uar þat fem uáán uar at þi. fem Pall póftoli fegir. at kraptrinn algeriz af fiukleicknum” [og dette var som en kunne vente etter det som apostelen Paulus sier, at kraften fullendes ut fra skrøpeligheten] (16.34–35), Vulgata: “nam virtus in infirmitate perficitur”. Igjen er det parallellen med Paulus som er framme, biskopen blir i sin sykdom liksom ham et vitnesbyrd om Guds nådes storhet og om dens kraft.

Torlaks rituelle observans blir på nytt trukket fram, som ledd i sitt andakts-hold heter det at han sang “Gregorius bön”¹⁶ mens han kledte seg,

ok þar eptir hinn fyrfta pfalm or pfalltara. ok let ser alldri or hug ganga þau heilrödi er j pfalminum ftanda. at fa er fól er æigi gengr eptir o rædum ok eigi sam þyckir illa luti med syndugum ok æigi dómir ranga doma. ok jafnann geymir guds laga (16.46–50)

[og deretter den første salmen i Salmenes bok, og han lot seg aldri gå av minne de gode råd som står om i salmen, at den er salig som ikke går etter dårlige råd og ikke samtykker i onde ting sammen med syndere og ikke dømmer urette dommer og jevnlig tar vare på Guds lov]

Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum et in via peccatorum non stetit et in cathedra pestilentiae non sedit sed in lege Domini voluntas eius (Ps 1.1–2a)

Forfatteren forkorter og endrer litt, og typisk nok er “cathedra” oppfattet som dommersete, biskopen har nemlig dommerfunksjon som viktig element i bispegjeringen.

Litt lenger ute får vi høre at når han fikk vanskelige saker å håndtere sang han “Mitte michi domine auxilium de fancto” (16.61–62). Kirby holder dette for “most probably an adaptation of Ps 20.2” (1976–80, 2:241). Sangen “benedicam dominum in omni tempore” (16.62–63) som Torlak stemte i etter at han hadde spist, er Ps 33.2a. Når han gikk til sengs, sang Torlak

þann pfalm er drottinn er mintr æ fitt heit at þeir fkyli oruggir uera. er fitt ræd uard ueita rettliga ok miðbioda oðrum. huarki j ordum ne gerdum. þessi pfalmr er Domine quis habitavit (16.64–66)

[den salmen der Herren minner om sitt løfte at de skal stå urokkelige som ivaretar hans råd på rett vis og ikke forakter andre verken i ord eller ferd. Denne salmen er “Domine quis habitavit”.]

16. Om *Gregorius bön* se Gjerløw 1980, 170–71, og der anført litteratur.

De latinske ordene danner innledning til Ps 14.1, og “þeir fkyli oruggir uera” alluderer til Ps 14.5c: “qui facit haec non movebitur”.

Kapittel 17 er oppsummerende. Det gir en sammenfatning av hovedpersonens karaktertrekk ved et vendepunkt i begivenhetsløpet, et vanlig trekk i middelalderlig framstillingskunst, også i islandsk (jf. kap. 9). Vi får understreket at helgenens liv ligger under Guds ledelse, og en del av hans dyder blir regnet opp i stikkords form. En drøm det berettes om at Torlak skal ha hatt, manifesterer et allmennt kjennskap til beretningen om den hellige biskop Martin av Tours på Island ved den tid *Þorláks saga byskups* ble skrevet.

Kapittel 18, som forteller om Torlaks dødsleie, inneholder et par skriftallusjoner som viser at forfatteren nå er opptatt med å framstille helgenen i Kristus-identifikasjon. Når Torlak blir rost, heter det at han “fuaradi ongu i eptir liking guds fonar” [svarte intet, i etterligning av Guds sønn] (18.44). Her opptrer Torlak som Jesus gjorde foran Pilatus ifølge Mc 15.5 og Mt 27.14. Seinere heter det at Gud gav ham den ære at “hann þyrfti við andlát fitt fem fialfann guds fon” [at han tørstet ved sin død som Guds Sønn selv] (18.71), en allusjon til Io 19.28b. Kristus-imitasjonen Torlak presenterer i sin siste stund er altså å betrakte som uttrykk for en nåde Gud gir ham.

Helgenens død blir kommentert med at Gud gjennom den demonstrerte (“birti”) det som han sa “fyri munn Davids. at dyrdligur mundi uerda daudi heilagra manna” [gjennom Davids munn, at hellige menneskers død vil være kostelig] (18.73–75). Her er Ps 115.15 gjengitt: “pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius.” Umiddelbart etter kommer så forklaringen på hvorfor dette ble erkjent å være slik: alle syntes det var bedre å være hos Torlak etter at han var død enn det var å være hos mange som levde. Slik blir det gitt en belæring om velsignelsen ved et hellig levnet. Ved avslutningen av Jærtegnsboken får vi høre at Gud utvirker ved Torlaksskrinet i Skálholt (83.18) at det glade budskap om befrielse og frelse blir konkretisert gjennom helbredelser, på samme måte som det ble ved Jesu jordiske virke, en allusjon til Mt 11.5.

Konklusjon

Vi får gjennom *Þorláks saga byskups* et inntrykk av bibelutlegning og bibel-anvendelse i geistlig miljø på Island på 1200-tallet. Til å være en enkomistisk, stilisert vitaskildring har sagaen et uvanlig sterkt innslag av skriftmateriale, og det finnes en påfallende likhet mellom *Þorláks saga byskups* og *Antonius saga* i hyppig bruk av bibelsitater som bevis- og normsteder. Det kan i første omgang se ut som om anvendelse av tolkemetoder, vridning av gjengivelsen, bruk av tillegg og forklaringer, samt den rammen bibelsitatene er plassert inn i er preget av vilkårlighet og mangel på plan. Det var karakteristisk for bruk av skriftsteder i middelalderen at man tok lite hensyn til den kontekst de hørte hjemme i (se bl.a.

Härdelin 1987, 27–30). En kan imidlertid ikke se at dette trekk dominerer i *Þorláks saga byskups*, tvert imot spiller ved en rekke anledninger bibelsitatets sammenheng med den omliggende bibeltekst en avgjørende rolle for anvendelsen. Det kommer tydeligvis av at vi i forfatteren har for oss en grundig kjenner av bibeltekst, en som er fortrolig med sammenhengene de siterte ordene er hentet fra, og han bruker sitatene til å gi kunnskap om helgenen og til å gi leseren etisk/religiøs veiledning.

Vi finner en rik flora av varianter når det gjelder innføringsord for skriftsteder: “som Skriften sier”, “den hellige skrift sier” og så videre. Leilighetsvis får vi opplysning om hvilket skrift i Bibelen sitatet skal være hentet fra, som 11.35–36. Forfatteren kan også uttrykke hvilken person i Bibelen som siteres, vi finner uttrykk som “David lærer” eller “Gud sier”. Gud kaller sine disipler “denne verdens lys” kan det hete 6.17–18, men det kan også stå “Guds Sønn sa . . .” eller “selve Guds Sønn sa . . .” (8.9). Det sondres mellom direkte ord av Jesus (som til dels blir tillagt Gud), og det som en person omtalt i Bibelen eller en bibeltekstforfatter sier. Påfallende ofte brukes betegnelsen *Gud* for Jesus. Skriftet følger således samme tendens som vi kan merke mange steder ellers også i det bevarte norrøne kristne skriftkorpus. Identifisering av Faderen og Sønnen kan være uttrykk for en tradisjonsbestemt antiadoptiansk tendens som synes å ligge implisitt i den kristendomsforståelse som ble formidlet til vestnordisk område, kanskje er den et ekko fra karolingertidens kristologiske strid. Den var kjent på vestnordisk område blant annet gjennom *Martinus saga byskups*.

Innledningene gjør at bibelsitatene i *Þorláks saga byskups* ikke blir integrert i teksten og går i ett med den. De er bevisst markert, og det er skriftstedene som bestemmer orienteringen for skriftet. De profilerer det som en beretning om et liv i overensstemmelse med Guds vilje. Det utgjør en selektiv, skriftorientert biografisk framstilling av Torlak, så langt en vita-orientert framstilling av denne type kan kalles biografisk. Skriftet gir tilsynelatende inntrykk av at Bibelens ord bestemmer virkelighetsoppfatning, forventninger, handlemåte og resultater, det er de som driver skildringen framover, idet alt som stemmer overens med Skriften framheves, annet forties. De livs- og karaktertrekk som slik gradvis avdekkes gjennom framstillingen, skal tjene til lærdom for andres liv og ferd. Utvalget av skriftsiter har virket styrende på framstillingen av det bilde av Torlak forfatteren ville skulle stå som representativt. Han må hyppig justere skriftstedene etter virkeligheten.

Skriftnanvendelsen i *Þorláks saga byskups* er praktisk, folkelig og aktuell, til dels spiritualiserende. Ofte kan den være tropologisk (moralsk) orientert, og er gjerne argumentativ. Vi finner en rekke tilfeller av tilpasset oversettelse.¹⁷ Bibelanvendelsen i sagaen har mye til felles med den bruk av bibelsiter vi finner i

17. Dreining av og litt endring på skriftsteders ordlyd for å få dem til å passe i den sammenheng en predikant eller forfatter ønsker å benytte dem var vanlig, vi finner dette f.eks. i bruken av Gal 3.27 i *Gammelnorsk homiliebok* (Indrebø 1931, 96.18; jf. Hjelde 1990, 295, og Gunnes 1971a, 176n4). I *En tale mot biskopene* finner vi en rekke bibelord som er tilpasset anvendelsen (jf. Gunnes 1971b, 176–82).

latinske bispevitaer fra Europa, men skiller seg ut fra den type integrert skrift-anvendelse som er benyttet hos en kronikør som Adam av Bremen (se f.eks. Rm 9.18 i *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, bok 2, kap. 44 [Schmeidler 1917, 105]).

Vi finner sammenknytting av ulike skriftsteder, eller at momenter fra ulike skriftsteder blir satt sammen. Vi kan også iakttta opphoping av skriftsteder.¹⁸ Avvik fra Vulgatas bibeltekst kan til dels tyde på sitering etter hukommelsen, dels at skriftsitatene er hentet fra liturgisk materiale. Den flittige bruken av Paulus-sitater indikerer at samme ånd og kraft som Paulus hadde, fantes hos hans etterfølger Torlak. Bibelordene som er valgt ut til bruk i *Þorláks saga byskups* gir råd og anvisninger, eller inneholder lovprisning av Gud, og de er benyttet som ledd i generell belæring. De er bare unntaksvís knyttet til konkrete situasjoner i helgenens liv og bare i liten grad relatert til detaljer og enkeltheter. De er snarere med for å gi helhet og perspektiv i skildringen av Torlaks liv, så sagaens publikum kan få hjelp til etterfølgelse. Stundom kan vitaforfatteren henvende seg til leseren direkte med appell gjennom skriftordene.

I bibelsitatene møter vi underordning under religiøs autoritet, streben etter likhet med bibelske forbilder og etter skjebnelikhet med bibelske skikkelser, først og fremst med Jesus. Å lykkes på dette feltet er midlertid noe som blir gitt av Gud, det er en nådesakt som blir visualisert. Torlaks liv blir dermed illustrasjon til og forklaring på bibelsteder og bibelinnhold. Skriftsitatene skal vise hvordan biskopen bevisst strebet etter å oppfylle Skriftens ord, og de skal vise hvordan folk måtte minnes ord fra Bibelen når de så hans atferd. Dette er et vitnesbyrd om at den hellige Torlak satte den hellige skrift høyt. Men det bærer også bud om en sterk tillit til at skriftordet er levende og aktuelt, og at det ble betraktet som et redskap Gud benytter når han gjennom personer ledet av Ordet demonstrerer sin visdom og sin vilje. Gud bruker Torlak til å illustrere skriftsteder som vitner om sin sannhet ved sin gode og velsignelsesrike virkning, idet de fungerer som manifestasjoner av nåden. Skriften er dermed oppfattet som en dynamisk kraft som påvirker og former gjennom dem som stiller seg til disposisjon for den som kanaler. Skriftordet former personen. Det vil si, Gud nyskaper mennesket i sitt bilde ved bruk av Ordet.¹⁹ Helgenen lever i Ordet, det er som en kilde veller

18. Sammenkobling av to skriftsteder eller frie kombinasjoner av deler av ulike skriftsteder + tillegg som føyer skriftordene inn i den aktuelle kontekst finner vi både i *Kongespeilet* (Astås 1987) og i prekenlitteraturen (Hjelde 1990, 142, 203–4). Denne måten å anvende Skriften på har tydeligvis vært både alminnelig og akseptert. Når skriftord anvendes til moralbelæring i *Þorláks saga byskups*, ser det ut til at samme type bibelsitering er benyttet som den Hjelde har pekt på (1990, 203) forekommer i moralpreken 2 (“De ammonitione bona”) i *Gammelnorsk homilieboek* (Indrebø 1931, 65.4–66.20); det dreier seg om kombinerings av sitater og dette å føye sitatene inn i en aktuell kontekst.

19. I *Jóns saga helga* kommer det samme igjen som vi finner i *Þorláks saga byskups*: “hann yrði sjaldan afhuga því, er sjálfr drottinn mælti til sinna lærisveina: ‘Luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona et glorificent patrem vestrum, qui in celis est.’ Þessi orð mæla svá: ‘lýsi ljós yðart firir mönnum, til þess at þeir sjái góð verk yðr ok dýrki þeir föður yðarn, þann er í himnum er’” (Vigfússon og Sigurðsson 1858, 164).

fram i hans liv og tale (jf. 18.71–72). Det er tydeligvis når det gjelder livsførsel og trosholdning skriftsitatene blir tatt inn. Mens forfatteren regner med en subjektiv, individuell åndelig oppfyllelse for noen skriftords vedkommende, opererer han med en objektiv, ytre allment synleg oppfyllelse for andre skriftord.

Gud gir Torlak de nødvendige skriftsteder i hukommelsen og leder ham til et rett liv ved hjelp av dem, skriftordene er en kraft det gjelder å forholde seg til. Dette er i prinsippet nokså likt den oppfatning av bibelordenes funksjon som vi kan finne i *Kongespeilet* (se Astås 1987, 193).

For den som forstod allegoresens og tropologiens kunst må bibelanvendelsen i *Þorláks saga byskups* ha gitt hjelp dem til å tyde samtiden ved hjelp av Bibelen. Kritikken mot den norske erkebiskopen som kommer fram i sagaen, måtte bli klarere og skarpere for den som kjente konteksten skriftallusjonen som er benyttet i den sammenheng var hentet fra. Helgenen gir en norm som er absolutt, etter at helgenens liv og ferd først selv er prøvd mot en bibelsk begrunnete oppfatning av hva som er kristen ferd. Skriftens vitnesbyrd er et erkjennelsesmiddel som hjelper en til å tolke virkeligheten og som lærer en å forholde seg rett i moralske anliggender såvel som i praktiske avgjørelser. På den annen side er helgenen sannhetsvitne om og for Skriften og en påminning om dens autoritet. Personen og bibelordet bekrefter hverandre gjensidig.

Når forfatteren anvender skriftsitater og hjemlige ordtak parallelt som gjensidig støtte, forteller dette at bibelordet anvendt som norm og veiledning i *Þorláks saga byskups* er forsøkt relatert så nært som mulig til dagligliv og folkelig erfaringsvisdom. Men det forteller også at her så man beslektet materiale som på hver sin måte kunne meddele livserfaring og sannheter. Anne Riising har påpekt for danske middelalderprekeners vedkommende at “i vid udstrækning brugte man hele den hellige skrift som om den var en ordsprogsliteratur” (1969, 104). Dette hadde nok sammenheng med den moraliserende skriftanvendelse vi så ofte støter på i middelalderens oppbyggelseslitteratur. I moralsk veiledning kunne den bibelske og den hjemlige tradisjon komme hverandre nær. Riisings utsagn kan sies å ha gyldighet også for *Þorláks saga byskups*. Det ble tydeligvis ikke opplevd å være noen konflikt mellom bibelorientert og hjemlig tradisjon på Island på den tid sagaen ble forfattet.

Skriften og den erfaring som er nedfelt i folkelig visdom samsvarer og utfyller hverandre som erkjennelsesmedier i *Þorláks saga byskups*. Dette, som tydeligvis er et grunnleggende prinsipp i sagaen, er i samsvar med den hevdelse av gammel hjemlig tradisjon som finner sted i islandsk historieskrivning i møtet med nye og fremmede impulser.

Bibliografi

- Aðalbjarnarson, Bjarni. 1958. "Bemerkninger om de eldste bispesagaer." *Studia Islandica* 17:27–37. Reykjavík: Heimspekideild Háskóla Íslands.
- Astås, Reidar. 1987. "Om bibelbruk i Kongespeilet." *Arkiv för nordisk filologi* 102:171–96.
- . 1990. "Barlaams ok Josaphats saga i nærlys." *Maal og minne*, 124–52.
- . 1991. *An Old Norse Biblical Compilation*. American University Studies 7, Theology and Religion 5. New York: Peter Lang.
- Böðvarsson, Jón. 1968. "Munur eldri og yngri gerðar Þorláks sögu." *Saga* 6:81–94.
- Børtnes, Jostein. 1988. *Visions of Glory*. Slavica Norwegica 5. Oslo: Solum.
- Brunhölzl, Franz. 1975. *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. Bd. 1, *Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung*. München: Fink.
- Bugge, Sophus, utg. 1867. *Norræn fornkvæði: Islandsk samling af folkelige oldtids-digte om nordens guder og heroer almindelig kaldet Sæmundar Edda hins fróða*. Christiania: P.T. Malling.
- Cormack, Margaret Jean. 1983. "The Saints in Iceland: Evidence for Cults before 1400." Diss. Yale Univ.
- Egilsdóttir, Ásdís, utg. 1989. *Þorláks saga helga: Elsta gerð Þorláks sögu helga ásamt Jarteinabók og efni úr yngri gerðum sögunnar*. Reykjavík: Þorlákssjóður.
- Gjerløw, Lilli, utg. 1980. *Liturgica Islandica*. Bd. 1, *Text*. Bibliotheca Arnamagnaeana 35. København: Munksgaard.
- Gunnes, Erik, utg. 1971a. *Gammelnorsk homilieboek*, overs. Astrid Salvesen. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 1971b. *Kongens ære: Kongemakt og kirke i "En tale mot biskopene"*. Oslo: Gyldendal.
- Halvorsen, Eyvind Fjeld. 1974. "Translation — Adaptation — Imitation." *Mediaeval Scandinavia* 7:56–60.
- Härdelin, Alf. 1987. "Bibelbruk och bibelsyn." I *Tanke och tro: Aspekter på medeltidens tankevärld och fromhetsliv*, utg. Olle Ferm og Göran Tegnér, 27–47. Studier till det medeltida Sverige 3. Stockholm: Riksantikvarieämbetet.
- Helgason, Jón, utg. 1950. *Byskupa sögur: MS Perg. fol. no. 5 in the Royal Library of Stockholm*. Corpus codicum Islandicorum medii aevi 19. København: Munksgaard.
- . 1976. "Þorláks saga helga." I *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* 20:388–91. København: Rosenkilde og Bagger.
- , utg. 1978. *Byskupa sögur*. Bd. 2, *Biskop Þorlákr Þórhallssons levned og mirakler*. Editiones Arnamagnaeanae A.13.2. København: C. A. Reitzel.
- Hjelde, Oddmund. 1990. "Norsk preken i det 12. århundre: Studier i *Gammel norsk homilieboek*." Oslo. Maskinskrevet og kopiert tekst.
- Hunt, Margaret Cushing. 1985. "A Study of Authorial Perspective in 'Guðmundar Saga A' and 'Guðmundar Saga D': Hagiography and the Icelandic Bishop's Saga." Diss. Indiana Univ.
- Indrebø, Gustav, utg. 1931. *Gamal norsk homilieboek, cod. AM. 619 4º*. Oslo: Dybwad.
- Jóhannesson, Jón. 1969. *Islands historie i mellomalderen: Fristatstida*, overs. Hallvard Magerøy. Oslo: Universitetsforlaget.
- Johnsen, Arne Odd. 1969. "Torlak Torhallsson." I *Norsk biografisk leksikon* 16:532–36. Oslo: H. Aschehoug (W. Nygaard).

- Jónsson, Finnur. 1923. *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*. Bd. 2. Annet oplag. København: Gad.
- Kallfelz, Hatto, utg. og overs. 1973. *Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.–12. Jahrhunderts. Vitae quorundam episcoporum saeculorum 10, 11, 12*. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 22. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kirby, Ian J. 1976–80. *Biblical Quotation in Old Icelandic–Norwegian Religious Literature*. Bd. 1, *Text*. Bd. 2, *Introduction*. Rit 9–10. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar.
- Koppenberg, Peter. 1980. *Hagiographische Studien zu den Biskupa Sögur, unter besonderer Berücksichtigung der Jóns saga helga*. Wissenschaftliche Reihe 1. Bochum: Scandica.
- Lau, Franz. 1958. “Evangelische Räte.” I *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, utg. Kurt Galling et al., 2:785–88. 3. oplag. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Mogk, Eugen. 1904. *Geschichte der norwegisch-isländischen Literatur*. Sonderabdruck aus der zweiten Auflage von *Pauls Grundriss der germanischen Philologie*. Zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe. Straßburg: Karl J. Trübner.
- Nordal, Guðrún, Sverrir Tómasson og Vésteinn Ólason. 1992. *Íslensk bókmenntasaga 1*, utg. Vésteinn Ólason. Reykjavík: Mál og menning.
- Porter, H. Boone. 1989. “Unction of the sick.” I *Dictionary of the Middle Ages* 12:278–79. New York: Charles Scribner’s Sons.
- Rafnsson, Sveinbjörn. 1982. “Skriftaboð Þorláks biskups.” *Gripla* 5, ed. Jónas Kristjánsson, 77–114. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar.
- Reynolds, Roger E. 1987. “Ordination, clerical.” I *Dictionary of the Middle Ages* 9:263–69. New York: Charles Scribner’s Sons.
- Riising, Anne. 1969. *Danmarks middelalderlige prædiken*. København: Gad.
- Schmeidler, Bernhard, utg. 1917. Adam von Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte. Magistri Adam Bremensis gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum. Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, tomus 2. Dritte Auflage. Hannover: Hahn.
- Tómasson, Sverrir. 1988. *Formálar íslenskra sagnaritara á miðöldum*. Rit 33. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar.
- Trommer, Aage. 1957. “Komposition und Tendenz in der Hamburgischen Kirchengeschichte Adam von Bremens.” *Classica et mediaevalia* 18:207–57.
- Vigfússon, Guðbrandur, og Jón Sigurðsson, utg. 1858. *Biskupa sögur*. Bd. 1. København: Möller.
- Vilhjálmsson, Bjarni, og Óskar Halldórsson. 1966. *Íslenzkir málshættir*. Reykjavík: Almenna bókafélagið.
- Weber, Robertus, utg. 1975. *Biblia sacra*. Bd. 1, *Genesis — Psalmi*. Bd. 2, *Proverbia — Apocalypsis, Appendix*. Editio 2, emendata. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- Widding, Ole, utg. 1960. *Alkuin, De virtutibus et vitiis, i norsk-islandsk overlevering*. Editiones Arnarnaganae A.4. København: Munksgaard.
- Zoepf, Ludwig. 1908. *Das Heiligen-Leben im zehnten Jahrhundert*. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Heft 1. Leipzig: Teubner.

Summary

This study attempts to show what role the use of the Bible plays in the oldest redaction of *Þorláks saga byskups*, written by an Icelandic clergyman at the beginning of the thirteenth century. The vita's central figure, Þorlákr Þorhallsson, was bishop of Skálholt from 1178 until 1193. A characteristic feature is the unusual frequency of quotations from and allusions to the Bible and the reflective manner in which biblical material is used to profile the saga's main character. The use made of this material is determined to no small extent by its context in the Bible.

The two summarizing chapters 9 and 17 do not contain Bible references, but otherwise a significant portion of the saga's eighteen chapters is comprised of biblical material. One often encounters combinations of Bible passages, partly derived from liturgical texts, and biblical references are clearly marked in the narrative. The author has assembled a series of Bible verses to fit the saint's character traits and conduct; he lets Bible verses and general experience reinforce each other, and the biblical material merges with native tradition.

The use of the Bible directs attention to God's continual presence and working in the world. In accordance with a widespread tendency in the West Nordic area, the author blurs the distinction between Father and Son in the godhead. According to the vita, prophetic words from Scripture find their fulfillment in Þorlákr in local surroundings. Besides words of Christ, the author often uses material attributed to King David or derived from the Pauline corpus. Features from the life of Christ serve as a model for the depiction of Þorlákr.

The use of the Bible has much in common with what occurs in Latin lives of bishops, but is only occasionally tied to concrete situations in Þorlákr's life. Words of Scripture accompany him like a driving, inner force which informs his actions, especially when he meets opposition. In the author's view, Þorlákr embodies the Christian virtues and evinces the challenges and demands contained in the biblical material. By living in constant company with the words of Scripture, Þorlákr is moulded in accord with the ideals put forward there. Thus his life becomes a Bible to read for those who seek the good life, and he is portrayed as a gentle, good, and, from the people's point of view, ideal leader of the church. As a father confessor, in his fasting practice, through literary activity, and in his devotional life Þorlákr bears witness to, and is a vehicle for, the powers of divine grace. His work and his spiritual qualities form a unified whole. The character traits and actions which are depicted work together to convey the image of a figure shaped by obedience to God and trust in His leadership; they function as testimonials to God's goodness as manifested through the church. Against the background of his use of Bible passages to show this, the author can allow himself the liberty of criticizing Archbishop Eysteinn's conduct in the matter of the bishop's consecration. *Þorláks saga byskups* gives an interesting picture of Bible usage in a clerical milieu in western Scandinavia in the thirteenth century.