INSLAG AV JUDISK TRADITION HOS EN ANTI-JUDISK KYRKOFADER (EPHRAEM SYRUS)*

Tryggve Kronholm
Uppsala universitet

Till kyrkofäderna räknar man allt sedan medeltidens början en rad av kristenhetens stora lärare i öst och väst som uppfyller fyra krav: det skall vara en man som förkunnat *doctrina orthodoxa,* den rena kristna läran; han skall ha utmärkt sig för *sanctitas vitae,* för helighet i sin vandel; han skall vidare ha erhållit *approbatio ecclesiae,* godkännande eller erkännande av Kyrkan; och han skall slutligen ha *antiquitas,* dvs. ha tillhört fornkyrkan; det sistnämnda kravet har i praktiken kommit att innebära att kyrkofädernas epok når sin avslutning i väst med Isidor av Sevilla (död 636) och i öst med Johannes Damascenus (död 749).[1]

Ephraem Syrus (eller försvenskat: Efraim Syrern) — den syriska kyrkans främste diktare och apologet — räknas därför med rätta som kyrkofader.[2] Han föddes omkring år 306 i, eller i närheten av, den strategiskt viktiga staden Nisibis, belägen vid en urgammal handelsväg mellan Syrien och länderna i öster — i dag den sydöstturkiska staden Nusaybin på gränsen till det moderna Syrien.[3] I Nisibis tillbringade Efraim större delen av sitt liv. På hans tid låg staden i utkanten av det östromerska riket. När Nisibis genom fredsfördrag mellan kejsar Jovianus och den persiske storkonungen Shapur II överlämnades till perserna år 363, fann Efraim emellertid för gott att göra sällskap med den ström av kristna som flydde västerut till den syriska huvudstaden Edessa (Orhaj), den nuvarande sydturkiska småstaden Urfa.[4] Här framlevde Efraim de tio sista åren av sitt liv; han dog av allt att döma år 373.[5]

Men Efraim uppfyller förvisso inte endast kravet att ha tillhört fornkyrkan. När han så sent som 1920 av påven Benedikt XV upphöjdes till rangen av *doctor ecclesiae,* Kyrkans lärare, och därmed ställdes vid sidan av Augustinus, Thomas ab Aquino och andra lysande ledstjärnor i Kyrkans historia, var detta bara ett yttre erkännande av Efraims i praktiken alltid erkända storhet som kyrkolärare.[6]

Även om det inte är möjligt att fastställa att Efraim tillbragt en stor del av sitt liv som munk i egentlig mening, är det alldeles uppenbart att han var en framstående asket, ett barn av den stränga syriska munkfromheten.[7] Han levde utomordentligt enkelt, och hans oskrymtade ödmjukhet slår emot en i många av hans verk.[8] Han tycks verkligen ha blivit vigd till diakon, men då han senare erbjöds ett biskopsämbete, skall han enligt traditionen ha spelat vansinnig inför den delegation som kallade honom, enbart för att han inte skulle behöva ikläda sig ett så högt ämbete.[9] Samtidigt var han handlingskraftig, en outtröttlig författare, en lysande försvarsadvokat för ortodox kristen tro, inte utan en viss, balanserad självkänsla.[10] Nu var ju både Nisibis och Edessa på Efraims tid tummelplatser för allsköns religiösa ivrare, smältdeglar för judiskt, kristet och österländskt av snart sagt alla schatteringar.[11] Under hela sin verksamma tid står Efraim stark och modig på de kristna sionsmurarna och drar sin lans mot arianer, markioniter och kaldéer, mot bardaisaniter och manikéer, och naturligtvis mot

* Föredrag vid Sällskapets för judaistisk forskning årsmöte den 8 oktober 1978. Det bör noteras att syriska, hebreiska och arameiska ord av tryck-tekniska skäl transkriberats enligt ett starkt förenklat system (där emellanåt också en sekundär vokallöshet representerats med ett *e,* för att undvika orimliga konsonantgrupper; sålunda *wacheza* i stället för *wachza).*

judarna, som vid denna tid och i dessa trakter hade en mängd lärosäten — viktiga anhalter på vägen mot de mest glänsande babyloniska akademierna i talmudisk tid.[12] Det var hotet mot kristen *doctrina orthodoxa* som mer än något annat drev Efraim att författa sina nästan oräkneliga syriska dikter — av vilka många än i dag användes i den syriska kyrkan — och att utarbeta kommentarer till ett flertal bibliska böcker, och därtill mängder av predikningar i poetisk gestalt, sånger i dialogform etc.[13]

Det är ur flera aspekter utomordentligt intressant att stanna inför kyrkofadern Efraims förhållande till judarna. Allmänt känt är ju att relationen till det judiska folket vållade många av kyrkofäderna stora svårigheter. Man kunde inte gärna förneka att Jesus själv och hans apostlar var judar. Inte heller var det lätt att blunda för Nya testamentets syn på de gammaltestamentliga Skrifternas helighet. Men svårigheterna koncentrerade sig kring tolkningen av Jesu person och av de heliga Skrifterna. Gång efter gång anklagas sålunda judarna för att förneka den Ande som talar i deras egna Skrifter; de anklagas för otro inför Jesus som Guds Son, otro inför hans människoblivande genom jungfrun Maria; de anklagas för otrohet gentemot sitt eget förbund med Israels Gud; de anklagas för att hålla fast vid lagar som avskaffats genom Jesu uppenbarelse, främst lagarna om sabbaten, omskärelsen, det osyrade påskbrödet, svinköttet, och mera generellt lagarna om offertjänsten; de anklagas för att vänta ett jordiskt gudsrike knutet till Jerusalem; men framför allt anklagas de som gudsmördare: de har korsfäst Messias. Därför skall judarna också socialt inta en andra rangens position i den segerrika kyrkans stater. Detta är anklagelsepunkter som i större eller mindre utsträckning, och givetvis i starkt varierande form, återvänder hos många av kyrkofäderna.[14]

Anmärkningsvärt är nu att Efraim Syrern, som vältaligt torgför alla de välkända anklagelserna, uppenbarligen går längre än någon annan kyrkofader i judekritik och judefientlighet. Han går längre än de stora judekritikerna före honom, t. ex. Markion, Justinus Martyren, Melito av Sardes, Tertullianus, Origenes och Eusebius, längre än den nästan samtide Afrahat, och de efterföljande Johannes Chrysostomus, Augustinus, Leo den Store, Isak av Antiokia och Jakob av Seurg.[15] Ingen av dessa tycks egentligen kunna mäta sig med Efraim i fråga om invektiv och förnedrande utsagor om judarna. Låt oss här lyssna till den dom, som den ungerske historikern, filologen och talmudisten Samuel Krauss fäller över Efraim i sin studie om judarnas roll i kyrkofädernas verk: "In passionate hatred of the Jews, in contempt and active hostility towards the people of the covenant, Ephraem of Syria surpasses all the Church Fathers who came before and all those who went after him. His voluminous writings are filled with rage and animosity against the Jews."[16]

Det mest anmärkningsvärda är emellertid att samme Efraim, som av många uttalanden att döma är mer negativt inställd till judarna än någon annan kyrkofader, i sin bibelutläggning synes stå i intimare förbindelse med judisk tradition än någon annan av Kyrkans fäder. Den mest hänsynslöse judekritikern tycks paradoxalt nog vara den mest okritiske lärjungen till judiska skriftlärde. Därmed inte sagt att Efraim själv varit medveten om detta.

Innan vi går in på huvudfrågan om vilka inslag av judisk tradition vi kan urskilja hos den syriske kyrkofadern själv, skall vi bara ett ögonblick dröja inför några exempel på Efraims anti-judiska uttalanden.

För att inleda med en rent historisk glimt, finner vi hos Efraim vissa antydningar om att judarna i hans samtid hade lyckats vinna en hel del kristna som proselyter — likaväl som en rad andra bekännare — något som Efraim hänför till judisk missionsaktivitet.[17] I en av sina *Sermones de Fide* ondgör sig Efraim över sådan förment judisk proselytvärvning, och uttalar bl. a. följande varningens ord: "De bud, som det avfälliga (folket) inte höll medan de gällde, tvingar det nu oss att hålla — den Lag vars tid är förbi . . . I dag, då (det judiska folket) självt avfallit och gått vilse, har det ropat (de andra) folkslagen till sig . . . Fly bort ifrån det, du svage! För det (folket) är *din* död och *ditt* blod ingenting värt. *Guds* blod har det tagit på sig! Skulle det då hysa någon fruktan inför *ditt* blod? . . . Fly, rädda dig från det rasande (folket)! Tag skyndsamt din tillflykt till Kristus!"[18]

En annan inblick i Efraims syn på judarnas roll i samtiden får vi i den samling hymner *Contra Julianum,* som författades strax efter kejsar Julianus' död år 363. Den romerske kejsaren hade vänt sig bort från den kristna tron — han är ju känd under namnet Julianus Avfällingen — och i stället vänt sig till hedniska riter och seder. Judarna, som allt sedan

SUMMARY: ELMENTS OF JEWISH TRADITION IN THE WORKS OF AN ANTI-JEWISH CHURCH FATHER (EPHRAEM SYRUS)

As is well known, the early Fathers of the Church repeatedly accuse their Jewish antagonists of a number of 'heresies', such as their refusal to believe the Holy Spirit, who is speaking in their own Scriptures, their disbelief as regards Jesus as the Son of God incarnated through the Virgin, and their keeping of Mosaic laws abrogated by Christ. In particular they accuse the Jews of having committed deicide.

Ephraem Syrus (c. 306—373) — the most influential poet of the Syriac Church, one of the leading exegetes and theologians of Christendom, proclaimed a *doctor ecclesia* by the Pope Benedict XV in 1920 — transmits all the standard accusations against the Jews. However, when doing so, Ephrem exposes such an animosity and fierceness that he has been said to surpass "all the Church Fathers who came before and all those who went after him" in hatred towards the Jews (S. Krauss).

Against this background it is remarkable to observe that in his biblical expositions Ephrem is over and over again found to be indebted to traditional Jewish exegesis. His methods as a commentator of Scripture are often identical with those found in the Midrashim; his ways of treating etymological, chronological, and geographical questions remind one closely of the Rabbinic approach; his fondness for the *sensus simplex* of the biblical texts corresponds to that of the Rabbis; his caution against anthropomorphizing interpretations is shared with his Jewish opponents; his expositions of certain scriptural texts disclose an influence from the vast field of Jewish halakah, whilst the number of haggadot which the Syriac Father has in common with the Jewish transmitters is simply overwhelming.

---

kejsar Konstantins dagar lidit under det förhållande att kristendomen tillerkänts status av priviligierad religion i det romerska riket, hade under Julianus' korta tid sett en viss ljusning, och då ställt sig på den hedniske kejsarens sida mot det kristna. För judarna blev lyckan kortvarig. Efter den ungefär treåriga fristen blev förhållandena snarare värre för dem.[19] I några dikter skildrar emellertid Efraim polemiskt och ironiskt hur judarna jublar emot den hedniske kejsaren. Följande citat kan tjäna som exempel: "Det (judiska) folket blev galet och rasande; det brölade med basuner. Man gladde sig över att (kejsaren) var en spåman; man jublade över att han var en kaldé (astrolog). De omskurna såg att bilden (på kejsarens mynt) plötsligt hade blivit en tjur. På *hans* mynt såg de smälekens tjur, och de började hålla högtid för den med cymbaler och basuner. I den tjuren såg de ju sin egen gamla kalv! / Hedendomens tjur, som var inristad i (kejsarens) eget hjärta, lät hans prägla på myntbilden för det folks skull som älskade honom. Säkert skriade judarna (även) om *den* tjuren: 'Detta är de gudar som för upp dina fångna från Babel till det land som man ödelagt — liksom den gjutna kalven har fört dig upp ur Egypten!' (jfr Ex. 32:8) ... / Nog var judarna utom sig av glädje för silvret med tjurbilden, ty de bar den i sitt hjärta, likaväl som i penningpungen och i handen, såsom en avbild av kalven i öknen, som man likaså hade för ögonen, för hjärtat och för sinnet. Kanske man rent av har sett kalven i sina drömmar!"[20]

I de rent teologiska stridsfrågorna yttrar sig Efraim inte mycket annorlunda. Han framhåller att judarna förkastats av Gud, eftersom de inte erkänner Jesus såsom Messias och Guds Son, inte heller erkänner Treenigheten och Jesu gudomliga namn: "Judarna reciterar Guds namn", säger Efraim med uppenbar hänsyftning på synagogans liturgi, "utan att de finner liv i de många benämningarna; trots mängden (av namn) blir de förkastade, emedan de förkastat det ena namnet (Kristi namn)."[21] På liknande sätt, menar Efraim, bekänner judarna den Helige Ande med munnen, men förnekar Anden i praktiken, och finner därmed inget liv i sina egna heliga Skrifter.[22] I sin dårskap vägrar judarna att böja sig för undret i Marias sköte.[23] Så ser de inte heller att Lagen uppfyllts genom Guds Son: "Han kom", säger Efraim, "som fullbordar allt, och han fullbordade Lagen så att (juda-)folket kom till korta. Buden uppfylldes, och de stolta (judarna) tömdes ut (som vatten)."[24] Men judarna

framhärdar att hålla de redan uppfyllda buden om påsk och osyrat bröd, om svinkött, omskärelse och offertjänst;[25] och så säger Efraim med djupaste förakt: "Vitlök och gullök (jfr Num. 11:5) begärde (juda-)folket. Dess osyrade bröd stinker tillsammans med dess mat... Ty Kristi blod är iblandat och bor i folkets osyrade bröd... Ty det blod, om vilket de skriade att det måtte komma över dem (jfr Matt. 27:25), är iblandat i deras högtider och i deras sabbater... Det folk, som inte äter något av svin, är ett svin, som sprutar blod i mängd."[26]

Det anförda må vara tillräckligt för att ge en föreställning om den exceptionellt hatiska och judekritiska ton som präglar många av den syriske kyrkofaderns verk. Efraim har visserligen många invektiv över för sina andra motståndare i kampen för kristen ortodoxi, men hettan och hatet når en speciell intensitet gentemot judarna.[27]

Så mycket mer anmärkningsvärt är det då att just denne kyrkofader i sin våldsamma kamp för den rätta tron och den rätta skriftutläggningen okritiskt accepterar så ofattbart mycket av judisk tradition. Det är här inte frågan om att vissa, smärre drag av rabbinsk exegetik slunkit med av bara farten, utan det är hela Efraims sätt att närma sig de bibliska Skrifterna, hans metoder att utlägga dem och tillämpa dem, som är genomsyrade av judisk tradition. Låt vara att begreppet "judisk tradition" — likt varje traditionsbegrepp — svårligen låter sig klart definieras och avgränsas. Låt vara att de klassiska judiska traditionsverken rymmer många drag som inte är ursprungligt judiska. Kvar står det faktum att Efraims midrashiska metod, hans halakiska tillämpningar, hans haggadiska utsmyckningar, hans kamp mot allegoriseringar, hans vakthållning kring bibeltextens enkla mening, hans förakt för antropomorfistisk gudsuppfattning, en mängd av hans geografiska, kronologiska och etymologiska anmärkningar osv., med förkrossande tydlighet röjer hans intima — om än sannolikt omedvetna — förbindelse med judisk exegetisk tradition.[28]

Vissa överensstämmelser mellan Efraim och judisk bibelutläggning har sannolikt som föreningslänk haft den gamla syriska bibelöversättningen, den som kallas Peshitta, "Den Enkla", och som av allt att döma växte fram inom judisk eller jude-kristen tradition redan från mitten av 1. århundradet av vår tideräkning.[29] Men Peshitta är egentligen endast en ren bibelöversättning, och saknar alltså i det stora hela förklarande kommentarer av det slag vi finner i targumerna. Därtill kommer att Efraims förhållande till Peshitta inte alls är ett slaviskt beroende; han hänvisar ofta till "hebreiskan", och mycket talar för att han också verkligen kunde en del hebreiska.[30] Men framför allt är det inslag av judisk tradition som vi möter hos Efraim av en helt annan storleksordning än vad en aldrig så judisk bibelöversättning skulle kunnat förmedla.[31]

Låt oss nu något studera arten av paralleliteten mellan Efraims bibeltolkning och de judiska skriftlärdes. Givetvis kan det här endast bli fråga om att dra fram ett mycket begränsat, jämförelsematerial.[32]

För att inleda med en notis av allmän karaktär, är det omedelbart iögonfallande för envar som studerat judisk midrash-litteratur att Efraims kommentarteknik i princip är av samma slag som vi möter i dessa judiska traditionskällor: Efraims bibelkommentarer är helt enkelt kristna midrasher. Om vi t. ex. läser i *Midrash Rabba,* finner vi snart att framställningen visserligen följer respektive bibelbok, stycke för stycke, men fördelningen av anmärkningar är synnerligen ojämn: somliga verser blir föremål för utläggningar på många sidor, andra verser blir helt eller delvis förbigångna. Typiskt är också att de judiska redaktörerna inte dragit sig för att anföra en mängd *olika* meningar om samma bibelställe, meningar i konflikt. Efraim går tillväga på samma sätt: vissa texter kommenterar han med stor utförlighet, andra inte alls, och gång efter gång ändrar han överraskande en rad divergerande tolkningar, inledda med formler som "vissa skriftlärde säger", "vissa uttolkare säger", "det finns de som menar", "somliga påstår", "några har traditionen" etc.[33] Liksom de judiska kommentatorerna inlemmar Efraim ofta själva bibeltexten i sina egna vändningar, och låter emellanåt Gud själv tala mitt i en utläggning. Som ett exempel på Efraims kommentarstil kan vi välja en kort anmärkning i *Commentarius in Genesim* till Noas offer: " 'Och Herren kände lukten' (Gen. 8:21); det var vare sig lukten av djurens kött eller röken från veden; men han såg och iakttog hjärtats renhet (hos Noa), då denne bringade offer av allt och för alla. Och hans Herre sade till honom, som om han bett honom lyssna: 'För din rättfärdighets skull har (världen) blivit be-

varad och det som finns kvar inte gått under i den flod som har varit; och på grund av ditt offer av allt kött och för allt kött skall jag inte åter sända en flod över jorden!' "[34] En sådan utläggning kunde lika gärna ha citerats från *Genesis Rabba!* I typisk midrashisk stil tar Efraim också ibland ett enstaka bibelord som utgångspunkt för en översikt över likartade *loci.* Så får exempelvis satsen "Och Gud satte Abraham på prov" (Gen. 22:1) tjäna som utgångspunkt för en uppräkning av de tio prövningar som Abraham hade att utstå (nämligen enligt Gen. 12:1. 15; 13:7; 14:23; 15:6; 21:10; 17:11; 20:12; 22:2. 24);[35] och när det i Num. 14:22 heter: "Tio gånger har de nu prövat mig", tar Efraim detta som anledning att räkna upp de tio gångerna (utifrån Ps. 106:7. 14. 16. 19. 24. 28. 32. 35 f. 37. 43), i god överensstämmelse med rabbinsk praxis.[36]

På gränsmarkerna till denna tekniska likhet finner vi hos Efraim och rabbinerna andra slag av parallellitet. Både i sina kommentarer och i sina dikter älskar Efraim sålunda att spela etymologiskt eller psuedoetymologiskt på bibliska namn. Som ett exempel kan vi studera hur Efraim spinner på betydelsen "vika av" hos det syriska verbet *sheta,* då han kommer in på Satangestalten: "Hur (förträffligt) passar inte detta namn dig, o *Satan!* Du *har vikit av* från vägen, och *du har lett* den barnsliga människan *att vika av.*"[37] En exakt parallell till denna ordlek finner vi i *Numeri Rabba* XX, 23.[38] Ett liknande exempel erbjuder Efraims utläggning av namnet Jiska i Gen. 11:29: "Jiska är Sara; hon kallades nämligen så på grund av sin skönhet".[39] Sakligt samma kommentar finner vi i *Talmud Babli, Sanhedrin* 69 a; där finner vi också den ordlek som ligger till grund för kommentaren: "Jiska — det är Sara. Varför säger man Jiska? Emedan alla betraktade hennes skönhet *(shähakkol sakin bejåfjah).*"[40] Det finns mångfaldiga exempel av detta slag.

Efraim gör också en del kronologiska observationer och kommentarer som uppenbarligen ligger motsvarande judiska traditioner mycket nära. Han hävdar exempelvis att världens skapelse skedde i månaden Nisan,[41] att paradiset tillkom på den tredje skapelsedagen,[42] att människan skapades, föll och drevs ut ur paradiset på en och samma dag.[43] Inget av detta uttrycks explicit i bibeltexten. Däremot finner vi samtliga dessa uppfattningar i judisk exegetisk tradition.[44] Rörande kronologi hävdar Efraim vidare att det ingalunda var kaldéerna som uppfann tideräkningen; den var bekant redan för Adam och hans efterkommande; vid tiden för syndafloden var den så utvecklad att man kunde bestämma flodens varaktighet till 365 dagar, från den 17 Iyar till den 27 Iyar påföljande år, sålunda ett helt solår eller ett månår och 11 dagar — en uppfattning i god överensstämmelse med *Genesis Rabba* XXXVIII och flera andra judiska källor.[45] I god harmoni med rabbinsk tradition löser Efraim också den kronologiska motsägelsen mellan Gen. 15:3 och Ex. 12:40 med påpekandet att de 430 åren som Israel säges ha bott i Egypten inte skall räknas från Jakobs och hans familjs uttåg, utan från Guds förbund med Abraham.[46]

Det är endast naturligt att Efraim också delar ett behov av geografisk definition med rabbinerna. Utan en skymt av tvekan anger han sålunda vilka fyra konkreta floder som avses med skildringen av de fyra paradisströmmarna i Gen. 2.[47] Han vet också, för att nu bara ta ytterligare ett exempel, att med exakthet geografiskt lokalisera de tre städer som nämns i Gen. 10:10 rörande begynnelsen av Nimrods rike i Erek, Ackad och Kalne; det är, säger han, Edessa, Nisibis och Ktesifon.[48] Vi finner samma identifieringar i midrash- och targumtexter.[49]

Mot kristen allegorisk skrifttolkning av alexandrinsk modell följer Efraim de judiska exegeterna i deras ständiga återvändande till bibeltextens *sensus simplex,* dess enkla mening. Detta är allt för väl bekant för att här behöva exemplifieras.[50] Denna tendens kan givetvis inte heller isoleras från den antiokenska skolan av kristen exegetik — med dess strävan mot en nyktrare bibelutläggning än kollegernas i Alexandria — en skola från vilken Efraim av allt att döma mottagit viktiga impulser.[51] I vårt sammanhang är det emellertid av speciellt intresse att Efraim avviker från sin grundläggande litterala bibelutläggningsmetod på en punkt där också rabbinerna gör det, nämligen i fråga om antropomorfistiska utsagor om Gud.[52] Så avvisar Efraim, trots sin ivriga bekännelse till den Helige Andes kreativa aktivitet, den vanliga kristna tolkningen av Gen. 1:2, enligt vilken det var Anden som i begynnelsen rörde sig över urhavet.[53] Till Gen. 2:2 f. betonar Efraim att Gud inte vilade från sina verk på grund av trötthet, liksom han till Gen. 3:9

hävdar att Gud inte frågade var Adam befann sig utifrån någon okunnighet, eller enligt Gen. 4:9 f. frågade Kain efter Abel på grund av ovetenhet.[54] Då Efraim utlägger Gen. 6:6 om Skaparens ånger påpekar han att Gud inte ångrat sig i mänsklig mening, utan ångrat sig för att utså ångerns säd i de syndfulla generationerna före floden.[55] Samma sak gäller om andra bibliska uttryck av parallell natur, utsagor om Guds vrede, trötthet, sömnighet, krigiskhet, höga ålder etc., likaså utsagor om Guds händer, fötter, ögon, öron osv.[56] Själva denna tendens, denna vakthållning gentemot antropomorfistisk skrifttolkning, är ett slående karaktäristikon i traditionell judisk exegetik.[57]

Av stort intresse är vidare att iaktta överensstämmelser mellan judisk halaka och Efraims bibelutläggning. Som bekant sökte rabbinerna ofta finna motiveringar för i deras samtid gällande religiösa lagar och sedvänjor i de bibliska texterna själva. Så hade man t. ex. funnit *mincha*-bönen antydd i ordet *lasuach* i Gen. 24:63, där det heter: *wajjese jischaq lasuach bassadä lifnot aräv.* Rabbinerna härleder *lasuach* från verbet *siach,* "meditera" och tolkar alltså satsen: "Och Isak gick ut på fältet fram emot aftonen *för att bedja',* medan Septuaginta återger verbet med *adoleschäsai,* "för att prata"; Peshitta däremot tolkar det *lamehallaku,* dvs. "för att promenera". Efraims kommentar till ordet i fråga: "Det betyder 'för att bedja', ty i stället för 'för att gå' säger hebreerna 'för att bedja' ",[58] är otänkbar utan kontakt med traditionell judisk exeges. Egendomligt nog finner den rigoröse asketen Efraim samma moraliska försvar som rabbinerna för Lots döttrars incest med sin fader: det skedde inte i otukt, utan av ett ädelt motiv — med blick mot den kommande Messias.[59] Efraim utlägger vidare flera av Pentateukens förordningar i harmoni med judisk tradition (t. ex. Ex. 23: 18; Lev. 16:16; 24:11).[60] På liknande sätt som rabbinerna broderar Efraim också ut historien om Pinehas i Num. 25, och härleder avslutningsvis bruket att prästen erhåller skulderstycke och skänkel ur den extrakanoniska tradition, enligt vilken Pinehas inte endast genomborrade den syndfulle israeliten och hans midjanitiska kvinna utan kom ut bärande dem båda på sina skuldror.[61] Särskilt slående är kanske den förklaring Efraim ger till Nadabs och Abihus förseelse att ha bringat ett rökoffer utan gudomlig befallning (Lev. 10:1): de bringade främmande eld, de visade förakt för Moses och Aron, de störde tjänsteordningen, och de inträdde i det Allraheligaste.[62] Samtliga fyra förklaringar är representerade i rabbinsk exeges.[63]

De mest påtagliga parallellerna mellan kyrkofadern Efraim och judisk tradition visar sig emellertid på det haggadiska fältet. Det är ju ett välkänt förhållande att de tidiga judiska lärarna av pedagogiska, religiösa eller etiska hänsyn broderade ut den bibliska framställningen med smärre berättelser och situationsbilder av många gånger rent legendarisk karaktär.[64] Inte lika välkänt är att den judekritiske kyrkofadern Efraim har varit mycket förtrogen med och i sin ortodoxt kristna bibelutläggning ofta inkorporerat större eller mindre haggadiska stycken. Att kartlägga omfattningen av förbindelsen mellan Efraim och de judiska exegeterna i detta avseende är en angelägen och utomordentligt omfattande forskningsuppgift; det kommer ännu att dröja länge innan vi på grundval av en rad specialundersökningar kan mäta vidden av judiskt-haggadiskt inflytande — direkt respektive indirekt — på den syriske bibelutläggarens arbeten. Inom ramen för denna lilla översikt är det endast möjligt att ge exempel på några haggadot gemensamma för Efraim och de judiska exegeterna, exempel som här är valda från behandlingen av den bibliska urhistorien (Gen. 1—11).[65]

Rent generellt gäller att Efraim uppfattar hela skapelsen som ett utflöde av gudomlig godhet, kärlek och visdom, på ett sätt som står rabbinska tankegångar mycket nära; gemensamt för båda parter är också synen på människan/Adam såsom centrum i skapelsen, såsom yngst av allt — skapad på sjätte dagen — men också äldst — levande i Skaparens tanke som förstling i det skapade universum. Det är nu alldeles uppenbart att Efraim är bekant med haggadiska föreställningar om ett förberedande samtal mellan Skaparen och änglarna, respektive andra skapade verk, rörande människans tillblivelse. Den kristne exegeten avvisar dock just denna typ av haggadiska drag, eftersom de kommer i konflikt med hans syn på Guds Son såsom suveränt verksam vid skapelsen. Däremot hävdar Efraim i likhet med judiska utläggare att människan exklusivt skapades med Guds egen hand utav stoft från *hela* jorden för att i sin kropp representera jordens alla element; därav den oupplösliga genetiska förbindelsen mellan *adam* och *adama* (på syriska: *adamta),* mellan människan och jorden; parallellt uppfattas

hela mänskligheten såsom pre-existent närvarande i den förste Adam. Det är alltså fråga om en form av konkreta föreställningar rörande den första människan som såväl ett mikrokosmos som en makroantropos. Det är också anmärkningsvärt att för Efraim, liksom för rabbinerna, denna människa från begynnelsen var delaktig av Skaparens egen ära, strålglans, skönhet och frihet; hon var inhöljd i en dräkt av ljus.[66]

Såväl Efraim som vissa judiska tradenter torgför uppfattningen att paradiset blev till på den tredje skapelsedagen och utformades för att tjäna som människans speciella boning, där hon skulle leva upphöjd över djurens jordiska tillvaro — föreställningar som är nära sammankopplade med den grundläggande uppfattningen att Skaparen utmärkt människan framför alla andra skapelseverk genom att i henne ensam inblåsa sin egen livsande och skänka henne sin tanke, sitt ord, förmågan att uttrycka sig verbalt. På likartat sätt finns det för båda parter en egendomlig relation mellan paradiset — till vilket människan säges ha upphöjts från den jordiska världen den dag hon skapades — och det gammaltestamentliga tabernaklet; paradiset är i själva verket realiteten av vilken det jordiska tabernaklet är en kopia; båda består av tre delar: det Allraheligaste, det Heliga och en omgivande inhägnad. För båda parter tycks paradiset höja sig över allting på jorden, och människans upphöjelse dit syfta till en ständig tjänstgöring inför Skaparen i konungsliga och prästerliga uppgifter vis-à-vis de medskapade verken; i detta sammanhang betraktas också människans förmåga att ge namn åt djuren som ett tecken på hennes exklusiva delaktighet i den skapade visheten och kunskapen.[67]

I fråga om syndafallet utmålar Efraim, liksom judiska traditionsförmedlare, det diaboliska avundet som drivkraften bakom den förföriske ormens aktivitet, ett avund för vilket den skapade reptilen endast betraktas som ett föraktligt instrument. Efraim avslöjar också sin förtrogenhet med olika bland rabbinerna omdiskuterade uppfattningar rörande ormens svårförklarliga förmåga att tala så att människan kunde uppfatta det, likaväl som sin kontakt med föreställningar om ormens avskyvärda utseende och förbudet för den att beträda paradisisk mark, om sexuella övertoner i skildringen av kvinnans fall, om människans förlust av hela sin överväldigande härlighet omedelbart efter förförelsen, om fikonträdens i hela paradiset unika barmhärtighet mot det fallna och nakna människoparet, och om det slutliga utdrivandet ur paradiset — redan på människans skapelsedag — i gudomlig avsikt att ge människan möjlighet till omvändelse och förhoppning om ett återvändande till det förlorade paradiset.[68]

Rörande Kain-Abel-historien bör särskilt noteras att Efraim, liksom vissa förhållandevis sena judiska traditionsförmedlare, betraktar Kain som Evas son med *ormen,* inte med Adam. Liksom rabbinerna bestämmer också Efraim arten av Kains mordvapen: ett "svärd" *(charba);* båda parter ser även i Abels blod alla kommande generationers blod vara på ett hemlighetsfullt sätt närvarande.[69]

I likhet med tidig judisk haggada betraktar Efraim de ante-diluvianska generationernas store, t. ex. Set och Henok, som heliga och rättfärdiga människor — en uppfattning som i senare rabbinsk litteratur har undertryckts på grund av ur-kristna tolkningar i kristologisk anda. Efraim utmålar sålunda inte utan en viss detaljrikedom exempelvis Henoks paradisfärd. Vidare kännetecknas mänskligheten före floden, för Efraims ögon liksom för rabbinernas, av djupaste moraliskt förfall; båda parter vet också berätta att Lamek efter sju generationer blir Kains baneman, att Jubal och Tubal-Kain uppfinner förföriska musikinstrument osv.[70]

Beträffande flodhistorien slutligen märker man främst hos Efraim såväl som hos rabbinerna tendensen att brodera ut och exemplifiera Noas rättfärdighet, liksom att understryka den gudomliga barmhärtigheten på djupet av hela floddramat: Noa uthärdar tåligt hån och smälek under hela den tid arken bygges; dagarna före flodens ankomst ges de obotfärdiga en sista möjlighet till omvändelse; väl inne i arken skapar Noa genom sin helighet frid mellan alla levande varelser. I likhet med judiska utläggare definierar Efraim vilka olika varelser som befinner sig på arkens skilda etager, och liksom rabbinerna hävdar att floden inte nådde det heliga landet, menar Efraim att den inte nådde det heliga paradiset, men vände vid respektive gräns och satte slutligen ned arken på Qardus berg. Efraim har också bevarat traditioner i konflikt, kända från den rabbinska litteraturen: antingen var Ham eller Kanaan skyldig till det skamliga dådet mot Noa; antingen förbistrades människospråket i Babel i sjuttio språk eller i sjuttiotvå.[71]

Det anförda må vara tillräckligt för att exemplifiera hur Efraim i anknytning till de

bibliska texterna för fram traditioner som är okända i de kanoniska texterna själva, men väl kända i den tidiga Targum- och Midrash-litteraturen. Detta uppenbara faktum kan för närvarande inte uttömmande eller tillfredsställande förklaras. Å ena sidan är det väl bekant att de judiska akademierna blomstrade i Efraims omvärld på 300-talet.[72] Å andra sidan är det i grund otänkbart att Efraim frivilligt och medvetet skulle ha intagit lärjungaposition vid rabbinernas fötter.[73] Därtill skall man ha i minnet att många "judiska" traditioner hos Efraim från början av honom själv uppfattats som "kristna", eftersom den syriska kristenheten från första stund stått under starkt inflytande av jude-kristen tradition;[74] liksom man måste besinna att de rabbinska exegetiska traditionerna i allmänhet och den judiska haggadan i synnerhet förvisso inte är av alltigenom judiskt ursprung. Många traditioner som vi känner som "judiska" har hämtat inspiration österifrån eller från grekisk religion och filosofi. Det är också anmärkningsvärt att Efraim har mest gemensamt med judiska källor som redigerats avsevärt efter hans tid; i främsta rummet gäller det *Targum Jonatan b. Uzziel* och *Pirqe deRabbi Eliezer*.[75]

I detta sammanhang finns inte utrymme för att på allvar uppställa och diskutera en teori om hur det är möjligt att den kanske hårdaste judekritikern bland kyrkofäderna mer än måhända någon annan av dem druckit ur rabbinernas källor, och med dem delar midrashisk metod, fallenheten för etymologiska spekulationer, kronologiska diskussioner och geografiska definitioner, förkärleken för bibeltextens enkla mening, hatet mot antropomorfismer, och intresset för halakiska utläggningar och haggadiska utsmyckningar. Här måste vi stanna inför paradoxen av judehataren som — sannolikt utan att veta det — dricker den judiska traditionens vatten.

Noter

1 Jfr t. ex. B. Altaner — A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter.* Freiburg-Basel-Wien 1966[7], ss. 1—7.

2 För översikt över Efraims verk samt bibliografiska uppgifter rörande moderna vetenskapliga Efraim-studier, se främst E. Beck — D. Hemmerdinger-Iliadou — J. Kirchmeyer, "Éphrem le Syrien", i *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique,* 4, Paris 1960, ss. 788—822; E. Beck, "Ephraem Syrus", i *Reallexikon für Antike und Christentum,* 5, Stuttgart 1962, ss. 521—531; I Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca,* Rom 1965[2], ss. 56—83; M. P. Roncaglia, "Essai de bibliographie sur Saint Éphrem", *Parole de L'Orient* 4, 1973, ss. 343—370; K. Samir, "Compléments de bibliographie éphrémienne", *ib.,* ss. 371—390; dessa översikter bör kompletteras med de bibliografiska uppgifter som innehålles i de senaste större Efraim-undersökningarna: S. Hidal, *Interpretatio Syriaca. Die Kommentare des heiligen Ephräm des Syrers zu Genesis und Exodus . . .* [Coniectanea Biblica, Old Test. Series 6], Lund 1974, ss. 144—147; N. el-Khoury, *Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer. Beitrag zur Geistesgeschichte* [Tübinger Theologische Studien 8], Mainz 1976, ss. 154—165; T. Kronholm, *Motifs from Genesis 1—11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian, with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition* [Coniectanea Biblica, Old Test. Series 11], Lund 1978, ss. 225—238; J. Martikainen, *Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrers. Eine systematisch-theologische Untersuchung* [Meddelanden från Stiftelsen för Åbo Akademi Forskningsinst. Nr 32], Åbo 1978, ss. XXV—XXXIII.

3 Till Efraims biografi, se E. Beck, "Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums", i *Antonius Magnus Eremita 356—1956* [Studia Anselmiana 38], Romae 1956, ss. 254—268; *idem,* "Asketentum und Mönchtum bei Ephraem", i *Il monachesimo orientale* [Orientalia Christiana Analecta 153], Romae 1958, ss. 341—362; A. Vööbus, *Literary, critical and historical studies in Ephraem the Syrian* [Papers of the Estonian Theological Society in Exile 10], Stockholm 1958; *idem, History of asceticism in the Syrian Orient. A contribution to the history of culture in the Near East,* 1—2 [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 184, 197] Louvain 1958—1960; E. Beck — D. Hemmerdinger-Iliadou — J. Kirchmeyer, op. cit. (ovan n. 2), ss. 788—822; L. Leloir, *Doctrines et méthodes de S. Éphrem d'après son Commentaire de l'Evangile concordant* [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 220], Louvain 1961, spec. ss. 53—67; E. Beck, *op. cit.* (ovan n. 2), ss. 521—531; I. Artiz de Urbina, *op. cit.* (ovan n. 2), ss. 56—83; A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 266], Louvain 1965, spec. ss. 1—56; S. Hidal, *op. cit.* (ovan n. 2), ss. 1—5; N. el-Khoury, *op. cit.* (ovan n. 2), ss. 13—20; T. Kronholm, *op. cit.* (ovan n. 2), ss. 23—25.

4 Se J. B. Segal, *Edessa, 'The blessed city',* Oxford 1970, spec. ss. 87—90. 110 f.

5 Jfr A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*

(ovan n. 3), s. 9, spec. n. 11.

6 Jfr t. ex. *Encyclopaedia Britannica,* 7, Chicago-London etc. 1969, s. 536 f.

7 Jfr den utförliga diskussionen mellan A. Vööbus (t. ex. *History of asceticism* [ovan n. 3], 1, ss. 109—169; 2, 70—110; *Literary, critical and historical studies* [ovan n. 3], ss. 46—51; "Ein neuer Text von Ephraem über das Mönchtum", *Oriens Christianus* 42, 1958, ss. 41—43) och E. Beck (t. ex. i *Il monachesimo orientale* [ovan n. 3], ss. 341—362, spec. s. 342 f.; i *Antonius Magnus Eremita 365—1956* [ovan n. 3], ss. 254—267; samt i *Reallexikon für Antike und Christentum* [ovan n. 2], s. 521 f.).

8 Även om de tidiga framställningarna om Efraims liv och levnadsvanor rymmer åtskilliga legendära drag, är vittnesbörden om hans personliga enkelhet och ödmjukhet alltför enstämmiga för att kunna vara grundlösa (för översikter över de äldsta biografiska arbetena, med kritisk diskussion, se ovan n. 3). Efraims påtagliga, personliga ödmjukhet har funnit en mängd uttryck i hans egna skrifter; för att bara ta något exempel, se *De Ecclesia* IX, 1—11; X, 1—10; *De Virginitate* XIX, 10 (hänvisningar till Efraims verk avser alltid, såvida inte annat anges, ed. R.-M. Tonneau — E. Beck [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium], Louvain 1955—1975).

9 Se *Tashita deqaddisha Mar Afrem mallefana . . .,* i *Acta Martyrum et Sanctorum,* ed. P. Bedjan, vol. 3, Parisiis-Lipsiae 1892, s. 655 f.

10 Sådana sidor i hans personlighet och författarskap kommer tydligast till uttryck i hans hymner *Contra Haereses* och i hans prosavederläggningar av huvudmotståndarna Mani, Markion och Bardaisan (den syriska texten till dessa prosavederläggningar har senast utgivits av J. J. Overbeck [*Sancti Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta.* Oxonii 1865], samt av C. W. Mitchell — A. A. Bevan — F. C. Burkitt [*S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan,* 1—2 (Text and Translation Society, Works 10. 14). London Oxford 1912—1921]; i den senare utgåvan finns också en engelsk översättning, som bör kompletteras med följande två nytolkningar: E. Beck, "Ephraems Brief an Hypatios", *Oriens Christianus* 58, 1974, ss. 76—120; *idem,* "Ephräms Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan, übersetzt und erklärt", *ib.* 60, 1976, ss. 24—68).

11 För översikter, källor och litteraturuppgifter, se främst J. B. Segal, *op. cit.* (ovan n. 4) och A. Vööbus, *op. cit.* (ovan n. 5).

12 Senaste introduktion till Efraims apologetik i T. Kronholm, *op. cit.* (ovan n. 2), ss. 28—33 (med litteraturhänvisningar).

13 Förteckningar över Efraims verk ges i flera av de arbeten som nämnts ovan (n. 2); se spec. E. Beck — D. Hemmerdinger-Iliadou — J. Kirchmeyer, *op. cit.* och I. Ortiz de Urbina, *op. cit.*

14 Bästa översikt över judarnas roll i kyrkofädernas skrifter ges i *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden.* Darstellung mit Quellen, hrsg. v. K. H. Rengstorf — S. v. Kortzfleisch, 1, Stuttgart 1968, ss. 50—209; senaste litteraturuppgifter (omfattande kristen-judisk debatt genom tiderna) i F. E. Talmage (ed.), *Disputation and Dialogue. Readings in the Jewish-Christian Encounter,* New York 1975, spec. ss. 361—392.

15 Se främst *Kirche und Synagoge,* 1 (ovan n. 14), ss. 64—66. 72—83. 85—88. 93—97. 137—145. 153—155. 158—165. 179—185. För en översikt över synen på judarna i den syrisk-kristna litteraturen, se S. Kazan, "Isaac of Antioch's Homily against the Jews", *Oriens Christianus* 45, 1961, ss. 30—53; 46, 1962, ss. 87—98; 48, 1963, ss. 89—97; 49, 1965, ss. 57—78; Kazans översikt bör kompletteras med J. Neusner, *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish argument in the fourth century Iran* [Studia Post-Biblica 19]. Leiden 1971; samt M. Alberts inledning till sin edition av *Jacques de Saroug, Homélies contre les Juifs* [Patrologia Orientalis 38:1], Tournhout 1976, ss. 9—21.

16 "The Jews in the works of the Church Fathers", *Jewish Quarterly Review* [Old Series] 6, 1893—1894, s. 88 f. Det kan dock noteras att Isak av Antiokia i sin judekritik företer stora likheter med Efraim (jfr S. Kazan, *op. cit.* [ovan n. 15], vol. 47, 1963, s. 94).

17 Jfr *Kirche und Synagoge,* 1 (ovan n. 14), s. 183.

18 *Puqdane davezavnajhon / la netar ennon kafore / ales lan hasha lemettar / namosa daevar zavneh . . . jawmana dakefar watea / qera ennon leamme sedaw . . . eroq men sedaw hallasha / shit-u leh mawiak wademak / dema dallaha qabbel wa / man demak dilak mestarrad . . . eroq wetpallat men paqra / hart etgawwas baMeshicha, Sermones de Fide* III, 287—290. 321 f. 349—352. 383 f.

19 Jfr S. Krauss, *op. cit.* (ovan n. 16), s. 89 f.; J. B. Segal, *op. cit.* (ovan n. 4), ss. 100—104.

20 *Amma shena wapeqar wanear beshifura / wachediw deqasuma hu warewaz dekaldaja hu / gezire chezaw salma demen shel hewa tawra / bezuzaw chezaw tawra devehteta / wesharriw mechaggen leh besisele weshifure / dachezaw behaw tawra eglehon qadmaja / / / Tawra dechanputa detreshem begaw lebbah / tabeh behaw salma leamma darechem leh / wakevar ihudaje qeaw leh lehaw tawra / deha lam allahe demasseqin / shebjak demen Babel lara dachrev hennon / ak dassek egla cheshila demen Mesren / / / Wakevar behaw kespa devah sir wa tawra / esterach ihudaje dehu hewa begaw lebbeh / wehu tuv begaw kiseh wehu sim wa bideh / betupseh dehaw egla demadbera / dehu hewa qedam ajneh welebbeh werejaneh /*

wakevar begaw chelmaw leegla-u chaze wa, Contra Julianum I, 16 f. 19.

21 *Tanin ihudaje shemahaw dallaha / wela meshkechin chajjin besoga dekunaje dalechad shema asliw esteliw besaggie, De Fide* XLIV, 4, *1—3.*

22 Se t. ex. *Contra Haereses* III, 10; XXI, 11; XXV, 5; L, 4; *De Fide* XLIV, 4 f. 11.

23 Exempelvis *De Fide* LXXXII, 2; LXXXVI, 10—12. 14—16.

24 *Eta gemar kul gemar namosa wachesar amma / melaw puqdane wezdela chetire, De Crucifixione* V, 5, *3* f.

25 T. ex. *De Azymis* I, 18 f; XVII, 1—8; XVIII; XIX; XXI; *De Crucifixione* V, 5.

26 *Tuma am besle rag wa amma / zefar-u pattireh am mekulteh... Demeh ger daMeshicha memazzag washera / befattireh deamma wavequrbanan... Dema ger haw daqeaw denehwe elajhon mezig-u beedajhon waveshabbajhon... Amma dela ekal mer dachezira / chezira-u damepalpel badema rabba, De Azymis* XIX, 14. 23. 23. 27.

27 Jfr T. Kronholm, *op. cit.* (ovan n. 2), ss. 28—33.

28 Bland vetenskapliga undersökningar av Efraims relation till judisk exegetisk tradition bör i främsta rummet nämnas: D. Gerson, "Die Commentarien des Ephraem Syrus im Verhältniss zur jüdischen Exegese. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 17, 1868, ss. 15—33. 64—72. 98—109. 141—149; S. Krauss, *op. cit.* (ovan n. 16), ss. 88—99; N. Séd, "Les hymnes sur le paradis de Saint Éphrem et les traditions juives", *Le Museon* 81, 1968, ss. 455—501; S. Hidal, *op. cit.* (ovan n. 2); R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A study of early Syriac tradition.* Cambridge 1975; T. Kronholm, *op. cit.* (ovan n. 2).

29 Om relationen mellan Peshitta och judisk exegetisk tradition, se spec. A. Vööbus, *Peschitta und Targumim des Pentateuchs. Neues Licht zur Frage der Herkunft der Peschitta aus dem altpalästinischen Targum* [Papers of the Estonian Theological Society in Exile 9]. Stockholm 1958; P. Wernberg-Møller, 'Some observations on the relationsship of the Peshitta version of the Book of Genesis to the Palestinian Targum fragments published by professor Kahle, and to Targum Onkelos", *Studia Theologica* 15, 1961, ss. 128—180; *idem,* "Prolegomena to a re-examination of the Palestinian Targum fragments of the Book of Genesis published by P. Kahle, and their relationship to the Peshitta", *Journal of Semitic Studies* 7, 1962, ss. 253—266; Y. Maori, *The Peshitta version of the Pentateuch in its relation to the sources of Jewish exegesis.* Jerusalem 1975; senaste bibliografi rörande Peshitta-undersökningar i M. D. Koster, *The Peshitta of Exodus. The development of its text in the course of fifteen centuries* [Studia Semitica Neerlandica 19]. Assen/Amsterdam 1977, ss. XIV—XVI.

30 Exempel hos S. Krauss, *op. cit.* (ovan n. 16), ss. 92—99; vissa av dessa exempel bygger på en något tvivelaktig Efraim-text; jfr S. Hidal, *op. cit.* (ovan n. 2), s. 18; hela frågan rörande omfattningen av Efraims kunskaper i hebreiska förtjänar en specialundersökning.

31 Se främst de i n. 28 ovan nämnda arbetna av D. Gerson, S. Krauss, N. Séd och T. Kronholm.

32 För vidare studier, se i n. 28 ovan anförda undersökningar.

33 Jfr C. a. Lengerke, *De Ephraemi Syri arte hermeneutica liber,* Regimontii Prussorum 1831, ss. 14—20; S. Krauss, *op. cit.* (ovan n. 16), s. 96 f.; S. Hidal, *op. cit.* (ovan n. 2), ss. 101—138.

34 *Warich lam marja la hewa recha davesar chajwata aw tennana deqajse. Ella adiq wacheza leshafjuta delebba deqarrebeh men kul wachelaf kul ledevcha. Wemar leh mareh ak devae wa deneshma. Metul zaddiqutak etnetar wela evad sharkana bemamola dahewa. Wemetul tuv devchetak demen kul besar wachelaf kul besar. La tuv ajte tawpana al ara, Commentarius in Genesim* 62, *3—8.* Till ordet *tennana,* jfr T. Jansma, "Beiträge zur Berichtigung einzelner Stellen in Ephraems Genesiskommentar", *Oriens Christianus* 56, 1972, s. 64.

35 Jfr D. Gerson, *op. cit.* (ovan n. 28), s. 99.

36 *Loc. cit.*

37 *Ma dame lak shemak hana o Satana / demen urcha setajt af astit lAdam shabra, Carmina Nisibena* LIV, 9.

38 "Genast gav hon honom vin att dricka så att *Satan* skulle brinna i honom och han skulle *ledas vilse* efter henne" *(mijjad mashqattu hajjajin uvoer bo hassatan wehaja nistä acharäba, Midrash Rabba,* ed. E. E. Hallevy, 1—8, Tel-Abib 1956—1963, *Numeri Rabba,* s. 868).

39 *Eska diteb Sara. Haj dametul shufrah etqarjat Eska, Commentarius in Genesin* 67, 7 f.; jfr D. Gerson, *op. cit.* (ovan n. 28), s. 65.

40 Jfr även Josephus, *Antiquitates judaici,* ed. H. St. J. Thackeray, IV, London-Cambridge, Mass. 1957, s. 74 (I, 151); *Talmud Babli, Megilla* 14 a; *Targum Jonatan b. Uzziel,* ed. D. Rieder, Jerusalem 1974, s. 16 *(ad* Gen. 11:29).

41 T. ex. *De Crucifixione* VII, 1—3; *De Ecclesia* LI, 8.

42 T. ex. *Commentarius in Genesim* 28, *8* f.; jfr *De Nativitate* XXVI, 6.

43 T. ex. *De Crucifixione* VI, 15; *De Ecclesia* LI, 8.

44 Jfr T. Kronholm, *op. cit.* (ovan n. 2), s. 215, n. 8; s. 217, n. 25; s 219, n. 56.

45 Se hos Efraim *Commentarius in Genesim* 61, 13—21; bland judiska källor, se t. ex. *Talmud Babli, Rosh hashshana* II b; *Pirqe deRabbi Eliezer* VIII.

46 Se hos Efraim *Commentarius in Exodum* 142, *3—6;* jfr *Mekilta, Bo* XIV.

47 *Commentarius in Genesim* 29, *3—10.*

48 *Op. cit.* 65, *23—25.*

49 T. ex. *Genesis Rabba* XXXVII, 4; *Targum Jonatan,* ed. cit. (ovan n. 40), s. 14 *(ad* Gen. 10: 10); *Das Fragmententhargum,* ed. M. Ginsburger, Berlin 1899, s. 8 *(ad* Gen. 10:10).

50 Jfr S. Hidal, *op. cit.* (ovan n. 2), ss. 11—13. 139.

51 Beträffande den antiokenska skolan, se A. Vaccari, *Scritti di erudizione e di filologia,* 1, Roma 1952, ss. 101—142; P. Ternant, "La *theoria* d'Antioch dans le cadre des sens de l'Écriture", *Biblica* 34, 1953, ss. 135—158. 354—383. 456—486. Om Efraims nära släktskap med denna skola, se t. ex. D. Gerson, *op. cit.* (ovan n. 28), s. 21; L. Leloir, *Doctrines et méthodes de S. Éphrem d'aprés son Commentaire de l'Évangile concordant* [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 220], Louvain 1961, s. 40; S. Hidal, *op. cit.* (ovan n. 2), ss. 32—34; N. el-Khoury, *op. cit.* (ovan n. 2), s. 24 f.

52 Beträffande Efraims förhållande till de bibliska antropomorfismerna, se S. Hidal, *op. cit.* (ovan n. 2), ss. 92—100; T. Kronholm, *op. cit.* (ovan n. 2), s. 173 f.

53 Se t. ex. *Commentarius in Genesim* 11, 9—17; jfr 11, *18—12, 6;* 18, *22—28; Contra Haereses* L, 8.

54 Till Gen. 2:2 f., se *Commentarius in Genesim* 25, 9—26, 4; *De Nativitate* XXVI, 10; till Gen. 3:9, se *Commentarius in Genesim* 40, *1—44, 27;* till Gen. 4:9 f., se *Commentarius in Genesim* 49, *15—50,* 5.

55 Se spec. *Commentarius in Genesim* 58, *7—11;* se vidare T. Kronholm, *op. cit.* (ovan n. 2), 173—178.

56 Exempel i T. Kronholm, *op. cit.,* s. 173.

57 Se t. ex. S. Mayboum, *Die Anthropomorphismen und Anthropopathismen bei Onkelos und den späteren Targumim.* Breslau 1870; M. Ginsburger, "Die Anthropomorphismen in den Targumim", *Jahrbuch für Prot. Theol.* 17, 1890, ss. 262—280. 430—438; M. Guttmann, "Ein Wort über die Stellung des Talmuds zum Anthropomorphismus", *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 83, 1939, ss. 150—161; H. M. Orlinsky, "The treatment of anthropomorphism and anthropopatism in the Septuagint of Isaiah", *Hebrew Union College Annual* 27, 1956, ss. 193—200; A. Sofer, "The treatment of anthropomorphism and anthropopatism in the Septuagint of Psalms", *ib.* 28, 1957, ss. 85—108; J. Shunary, "Avoidance of anthropomorphisms in the Targum of Psalms", *Textus* 5, 1966, ss. 133—144.

58 *Chelaf ger haj delamehallaku lamesallaju aslem evraja, Sancti patris nostri Ephraem Syri opera omnia*... ed. J. S. Assemani, 1, Romae 1732, s. 173 A; jfr D. Gerson, *op. cit.* (ovan n. 28), s. 100.

59 *Se Commentarius in Genesim* 78, *29—81, 7; De Virginitate* I, 11; XXXVIII, 13.

60 Se *Commentarius in Exodum* 150, *27—151, 2;* vidare D. Gerson, *op. cit.* (ovan n. 28), s. 101.

61 Ed. J. S. Assemani (ovan n. 58), 1, s. 266 C; jfr D. Gerson, *op. cit.,* s. 101 f.

62 *Ed. cit.,* 1, s. 249 E f.; jfr D. Gerson, *op. cit.,* s. 102 f.

63 Se *Jalqut Shimoni,* 1—2, ed. Wilna 1898 (nytryck: Jerusalem 1952), § 524; *Leviticus Rabba* XII, 5; vidare D. Gerson, *loc. cit.*

64 Till begreppet *haggada,* se W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur,* 1—2, Leipzig 1899—1905 (nytryck: Darmstadt 1965), 1, ss. 33—37; 2, s. 44; för översikter över de stora haggadiska verken, se H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrash,* 1921[5]; förteckningar över moderna studier till judisk *haggada* i J. Bowker, *The Targums and Rabbinic literature. An introduction to Jewish Interpretations of Scripture,* Cambridge 1969, ss. 326—348; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion,* Berlin-New York 1972, s. 19 f., s. 28, n. 79; s. 125, n. 13.

65 För en samlad översikt, se T. Kronholm, *op. cit.* (ovan n. 2), ss. 215—222.

66 *Op. cit.,* ss. 35—67.

67 *Op. cit.,* ss. 67—81.

68 *Op. cit.,* ss. 85—134.

69 *Op. cit.,* ss. 135—149.

70 *Op. cit.,* ss. 150—171.

71 *Op. cit.,* ss. 172—214.

72 Se t. ex. D. Gerson, *op. cit.* (ovan n. 28), ss. 15—25; A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* (ovan n. 3); J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia,* 1—5 [Studia Post-Biblica 9. 11. 12. 14. 15], Leiden 1966—1970, spec. 1, ss. 180—183; 2, ss. 19—26. 72—91; 3, ss. 9—16. 24—29. 354—358; 4, ss. 20—26. 56—61; J. B. Segal, *op. cit.* (ovan n. 4), ss. 100—104.

73 Beträffande Efraims anti-judiska inställning, se spec. S. Krauss, *op. cit.* (ovan n. 16), ss. 88—99; *Kirche und Synagoge* (ovan n. 14), ss. 181—183; T. Kronholm, *op. cit.* (ovan n. 2), s. 30 f.

74 Se t. ex. J. Daniélou, *Histoire des doctrines Chrétiennes avant Nicée,* 1, *Théologie du Judéo-Christianisme,* Tournai 1958, spec. ss. 68 ff.; O. Cullman, *Vorträge und Aufsätze 1925—1962,* Tübingen 1966, ss. 241—259. 566—588; J. C. L. Gibson, "From Qumran to Edessa or the Aramaic speaking Church before and after 70 A.D.", *The Annual of Leeds Univ. Orient. Soc.* 5 [1963—65], 1966, ss. 24—39; L. W. Barnard, "The origins and emergence of the Church in Edessa during the first two centuries A.D.", *Vigiliae Christianae* 22, 1968, ss. 161—175; G. Quispel, "The discussion of Judaic Christianity", *ib.,* ss. 81—93; H. J. W. Drijvers, "Edessa und das jüdische Christentum", *Vigiliae Christianae* 24, 1970, ss. 4—33.

75 Se T. Kronholm, *op. cit.,* spec. ss. 222—224.