

Bjarte Hove

Antropologien hos St. Efraim Syrerens skapelses- og paradisteologi

Masteravhandling i kristendomskunnskap (MK VI) ved NLA Høgskolen, Bergen

Høsten 2008

FORORD:

Å arbeide med en oppgave om antropologi, med tekster som er poetiske av natur, skrevet av en spennende kirkefader, det står for undertegnede som oppfyllelsen av tre ønsker på en gang. Oppgaven ”Antropologien i Efraim Syrerens skapelses- og paradisteologi” er resultatet. Dette har gjort arbeidet til en sann glede å gjennomføre. Efraims Syrerer er en usedvanlig artig teolog å arbeide med.

Takk til veileder professor Oddvar Johan Jensen for kompromissløs ærlighet og gode innspill. Akademilektor og syrofile Jan Rantrud har også hjulpet meg med å sette meg på sporet av Efraims teologiske godbiter. Jeg vil spesielt takke Marianne, Bente, Gunn, samt studentvaktene på biblioteket for hjelpsomhet og tålmodighet, og for godt kollegialt samvær da jeg selv jobbet som studentvakt. Takk til min far for hjelp til tyske gloser og støtte i innspurten; til Kjetil Kringlebotten og Gunnar Innerdal for hjelp med korrekturlesning; og til alle mine gode venner gjennom 5 år ved NLA: Takk.

18. nov. 2008

Bjarte Hove

INNHOLD:

1.0.	Innledning:	1
1.1.	Oppgavens tittel:	1
1.2.	Oppgavedrøfting:	1
1.3.	Metode	3
1.3.1.	Efraims apologetiske intensjon	3
1.3.2.	Implisitte teologiske parametere i 'Hymner om paradiset'	4
1.3.3.	Komparativ avlesning som en metodisk løsning	6
1.4.	Materiale	7
1.4.1.	Avgrensninger	7
1.4.2.	Teksthistorie	9
	Hymner om paradiset	9
	Genesiskommentaren	9
1.5.	Forskningssituasjonen	10
	<i>Det antropologiske spørsmål</i>	14
1.6.	Oppgavens disposisjon	15
2.0.	Historisk bakgrunn: Efraims liv og kontekst	17
2.1.	Efraim Syreeren – mellom Rom og Persia	17
2.1.1.	De første årene i Nisibis (306-337)	18
2.1.2.	Krigsårene i Nisibis (338-363)	19
2.1.3.	Efraims siste leveår i Edessa (363-373)	20
2.1.4.	Sammendrag av Efraims liv	25
2.2.	Efraims skrifter i kontekst	26
2.2.1.	Oversikt	26
2.2.2.	Hpar og Cgen i kontekst	26
2.2.3.	Typologi og allegori og den teologiske erkjennelsen	31
2.2.4.	Utvalgte trekk ved Efraims tilblivelseslære (kosmogomi)	37
2.2.5.	Efraims symbolbegrep	40
3.0.	Antropologien i paradiset- og skapelsesteologien	43
3.1.	Skapelsen (Creatio Originalis)	44
3.1.1.	Dyrene og mennesket	44
3.1.2.	Imago Dei	46
3.1.3.	Kroppen	48
3.1.4.	Mannkvinnen	49
3.1.5.	De syv sansene	50
3.1.6.	Menneskets bestanddeler	51
3.1.7.	Menneskets kunnskap	55
3.1.8.	Fri vilje og guddommeliggjøring:	56
3.1.9.	Satans fall og menneskets herlighetsklede kropp	59
3.2.	Fallet og frelsen (hamartiologi, thanatologi og soteriologi)	64
3.2.1.	Guds pedagogikk	64
3.2.2.	Det nakne mennesket	64
3.2.3.	Døden som følge av synden	64
3.2.4.	Den trellbundne og frie vilje	66
3.2.5.	Døden som sjelesørgerisk problem	70

3.2.6.	Den første Adam som dødens kilde og Den andre Adam som livets kilde	70
3.2.7.	Menneskeheten født og gjenfødt ut av jordens livmor.....	73
3.2.8.	Herlighetens klesdrakt.....	74
3.3.	Nyskapelsen (eskatologisk antropologi).....	79
3.3.1.	Paradis som den første og den siste tilstand.....	79
3.3.2.	Kroppslig, men ikke fysisk oppstandelse.....	82
3.3.3.	Efraims åndsbegrep og materialistiske antropologi.....	86
3.3.4.	Visio beatifica og kroppens, sjelens og åndens oppstigning.....	88
3.3.5.	Kropp og kontinuitet – og spørsmålet om identitet i tid og evighet ...	91
3.3.6.	kroppen: stedet for kristendom	93
4.0.	Konklusjon.....	97
5.0.	Kilder og litteratur.....	99

FORKORTELSER:

Cgen – Genesiskommentaren – ‘Commentary on Genesis’
Hpar – Hymner om paradiset – ‘Hymns on Paradise’
Hnis – Hymner om Nisibis – ‘Carmina Nisibena’ (Cnis)
Hnat – Hymns on Nativity – ‘Hymni de Nativitate’

NOEN ØVRIGE SKRIFTER:

Contra Haeresis
Sermones de Fide,
Hymni de Azymis
Hymni de Crucifione
Hymni de Resurrectione
Hymni de Ieiunio
Hymnes contra Julianum
Hymni de Virginitate
Hymni de Fide

1.0. Innledning:

«The greatest poet of the patristic age and, perhaps,
the only theologian-poet to rank beside Dante»

— Robert Murray.

St. Efraim Syreren fikk i 1975 dette skussmålet av syriologen Robert Murray. Men sitatet gjengis med tilslutning mange steder der jeg møter en presentasjon av Efraim. Denne diakonen, bosatt først i Nisibis og senere Edessa, produserte på 300-tallet en forbløffende mengde hymner og prosaverker. En enda større mengde verker er tilregnet hans forfatterskap av senere tradisjon. Tilnavnet *Helligåndens harpe* vitner om hans status og posisjon i østkirken.

1.1. Oppgavens tittel:

”Antropologien i Efraim Syrerens skapelses- og paradisteologi”.

1.2. Oppgavedrøfting:

Det foreliggende arbeidet er undertegnede bekjent det første vitenskapelige arbeidet som gjøres på Efraim Syreren i norsk sammenheng. I denne masteravhandlingen vil jeg kartlegge et vesentlig punkt i Efraim Syrerens teologi, nemlig hans syn på mennesket. Innenfor *teologisk antropologi* er det naturlig å stille spørsmål om menneskets relasjon til Den treenige Gud, menneskers relasjoner seg imellom, og menneskets relasjon til den øvrige skapningen.

Jeg har funnet det rimelig å begrense utvalget til hans skapelses- og paradisteologi. Den finner vi i hovedsak på to steder: Først og fremst i *”Hymner om paradiset”* (Hpar), og dernest i Efraims *”Genesiskommentar”* (Cgen) kap. 1-3.

Oppgavens problemstilling er å kartlegge den teologiske antropologien, herunder forholdet mellom menneskets bestanddeler (kropp, sjel, ånd), samt spørsmålet om identitet (det som konstituerer menneskets 'selv'). På grunn av kildematerialet blir da antropologien kartlagt i lys av opprinnelig skapelse, hamartiologi, (til en viss grad i lys av soteriologi), og dessuten i lys av kildematerialets eskatologiske kontekst. Dette kan være lettere sagt enn gjort, for kildematerialets egenart krever at Efraims antropologi belyses i den språklige spenningen mellom det systematisk "rasjonelle" og det systematisk "poetiske". Spørsmålet om "enhet og mangfold i Efraims antropologi" blir derfor et fruktbart spørsmål, idet oppgaven vil forsøke å klargjøre noen av de posisjonene som forskningen har inntatt i lesningen av Efraim. Metodekapittelet vil i det følgende belyse tre særlige utfordringer knyttet til det historisk-systematiske arbeidet.

1.3. Metode

Jeg vil anlegge en historisk-systematisk tilnærming til stoffet. Det historiske arbeidet innebærer å kartlegge sentrale posisjoner og problemstillinger i Efraims antropologi. Det systematiske i arbeidet innebærer innenfor den begrensede rammen av denne oppgaven å peke på noen indre sammenhenger i Efraims antropologi og paradisteologi.

Kombinasjonen av historisk og systematisk metode byr på en del spesielle utfordringer i denne tekststudien. Problemet kan utkrystalliseres i følgende spørsmål, som jeg her vil drøfte ganske kort: *Kan det forutsettes at Efraims teologi er 'systematisk,' i betydningen tilstrekkelig sammentenkt til å utgjøre en rimelig sammenhengende og helhetlig teologi?*

1.3.1. Efraims apologetiske intensjon

Kommentarlitteraturen peker hyppig på et trekk i Efraims verker som er svært tydelig: De har en utpreget polemisk tone. Store deler av Efraims forfatterskap inneholder kritikk av ulike vranglærer. Hpar og Cgen er ikke unntak. Kan det tenkes at den apologetiske situasjonen som Efraim historisk sett stod i, påvirket hans teologi på en så omfattende eller forvirrende måte at den blir selvmotsigende og dermed ufruktbar å forstå som systematisk teologi?

På den ene siden: Der Efraim har en tydelig antropologisk intensjon i en sak, kan nyanser tilknyttet samme sak fremstå helt annerledes i en annen kontekst der en tydelig apologetisk intensjon er fremherskende. Men på den andre siden: I analysearbeidet kan man prøve å ta hensyn til denne spenningen mellom antropologiske utsagn og et eventuelt bakenforliggende apologetisk motiv, slik at det ikke blir noen avgjørende vanskelighet i arbeidet med å kartlegge en systematisk posisjon.

1.3.2. *Implisitte teologiske parametere i 'Hymner om paradiset'*

I Efraims paradisteologi finnes det en særlig hermeneutisk utfordring som beror på verkets poetiske natur. Lokalkonteksten for antropologiske utsagn inneholder forskjellige (implisitte) teologiske ”parametere”.

Ett av parameterne handler om forskjellen mellom ‘historisk tid’ og ‘hellig tid’.¹ En slik tidsdistinksjon finner vi hos Efraim. Innen fagfeltet antropologi taler man om at ordinær tid kjenner et ”før” og et ”etter”. Hellig tid kjenner bare ”nå”. I den hellige tiden blir *innhold* viktig, samtidig som *sekvensen* som innholdet er assosiert med (i lys av ‘historisk tid’) ikke får noen betydning. Et lignende parameter handler om distinksjonen mellom ‘geografisk sted’ og ‘hellig sted’: Jordan -- paradiset, dødsriket -- helvetet -- paradiset, samt kirken -- paradiset, er blant ‘stedene’ på dette parameterets ‘vertikale akse’ som antropologiske utsagn må tolkes i lys av.

Slike parametere påvirker måten vi tolker strukturene i Efraims forståelse av frelseshusholdningen. Paradisberetningen, syndefallet, inkarnasjonen, dåpen, Kristi nedfart til dødsriket, Kirken, sakramentene, dommens dag og den endelige oppstandelsen er alle teologiske emneområder som preges sterkt av disse parameterne. Og fordi de er nært knyttet til mange viktige antropologiske utsagn, er det viktig å avdekke dem. Men dette er vanskelig, for sontringen rundt hellig tid og sted diskuteres ikke direkte i Efraims forfatterskap.

En annen og beslektet type parameter dukker også opp i tekstmaterialet: Efraims flittige bruk av ‘symboler’. Efraim bruker det syriske symbolbegrepet (særlig ‘*raza*’) når han på ulike måter vil uttrykke noe som er skjult ett sted (f.eks. i GT) og åpenbart et annet sted (f.eks. i nattverden). ‘Mysterium’ fanger opp deler av dette begrepet, men typologier,

¹ Sebastian Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Revised. (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications c/o Liturgical Press, 1992), 29.

metaforer og fenomener i naturen blir også uttrykt ved begrepet. Nyansene i begrepet er viktige, og bruken avslører i sin fulle bredde en grundig uttenkt symbolteologi.²

På den ene siden synes Efraim å ”varierte” måten han bruker symboler på, enten denne variasjonen er tilfeldig, eller bestemt av skriftets (historiske) kontekst. På den andre siden viser Efraim i mange tilfeller en raffinert og tydelig gjennomtenkt bruk av symbolbegrepet. Tråden i Efraims argumentasjon går gjerne kjapt fra Eva til Maria; fra den øde *jordens* morsliv til *jomfruens* morsliv; fra paradiset til dødsriket; og fra paradiset til Kirken og til paradiset igjen, etc. I tillegg til de teologiske sidene ved bruken av slike teologiske parametere, fremstår de med en estetisk funksjon. Som poetiske tekster ble Hpar sunget mellom liturgiens ledd i de syriske kirkene allerede på Efraims tid. I arbeidet med å avdekke antropologien hos Efraim på systematisk vis byr dette poetiske landskapet på hermeneutiske utfordringer. Problemområdet reiser et spørsmål etter om det finnes visse spilleregler for Efraims poetiske teologi. Slik denne avhandlingens problemstilling er formulert, må det forutsettes at antropologiske utsagn som er ”farget av poesi” kan avleses ved hjelp av et sett kriterier eller regler — en ”poetisk grammatikk”. For hvis ikke slike “spilleregler” finnes, hvordan skal en da kunne ta sikte på å avlese Efraims teologi og arbeide systematisk med Hpar?

I kommentarlitteraturen understrekes betydningen av at man fortolker Efraims poetiske verker med aktsomhet og med respekt for Efraims høyt utviklede bruk av implisitte teologiske parametere. Særlig Sebastian Brock går langt i å identifisere reglene for en slik ”poetisk grammatikk”. Utfordringen og løsningen på dette hermeneutiske problemet ligger i å oppdage, identifisere og karakterisere de implisitte teologiske parametrene som befinner seg i tekstmaterialet i lys av denne grammatikken. Målet er at det systematiske arbeidet ikke skal risikere å bli tendensiøst – for eksempel ved at uriktige eller overinterpretierende fortolkninger av tekstkildens implisitte parametere brukes som belegg for Efraims posisjon i spørsmålet om antropologi.

² Se Brock, *The Luminous Eye*; cf. Kees Den Biesen, *Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought*, 1st ed. (Gorgias Press, 2006).

1.3.3. *Komparativ avlesning som en metodisk løsning*

Jeg tar det for gitt at det er en viss forskjell mellom 'poetisk' dogmatikk og det vi kan kalle 'skolastisk' dogmatikk.³ Med dette mener jeg ikke å si at en type dogmatikk er "bedre" enn en annen.⁴

Den estetiske eller poetiske dogmatikken i Hpar fremstår som vanskeligere tilgjengelig for oss moderne lesere, i motsetning til Efraims Genesiskommentar. Den er på sin side enkel og direkte i formen. Genesiskommentarens eksegetiske teknikk er markant ulik den vi finner i Hpar.

Derfor har jeg valgt å undersøke også den teologiske antropologien i Gen 1-3 i Genesiskommentaren. Cgen er regnet for å være nedtegnet sent i hans forfatterskap, kanskje så sent som 30 år etter Hpar. Dette vil avhjelpe noe på problemet med å forstå implisitte teologiske parametere i Hpar. Samtidig aktualiserer dette metodiske grepet ytterligere et metodisk problem, et problem som egentlig inneholder en positiv mulighet til økt erkjennelse.

På den ene siden: Kan man forvente hos Efraim at tidlig og sent i hans forfatterskap lar seg lese kongenialt? Og om et slikt teologisk samsvar i Efraims tenkning ikke skulle eksistere, blir man sittende igjen med et spørsmål etter "hvilken Efraim" man da eventuelt ønsker å undersøke. Men på den andre siden: Når man *kan* belegge systematisk teologisk samsvar mellom de to tekstene, styrkes samtidig verdien av de funn en måtte gjøre med henblikk på å beskrive Efraims antropologi ikke bare historisk, men også i et

³ Som Buck formulerer det: "When one compares Ephrem's exegetical writings with his liturgical, there is basic conceptual congruence, but not an expressive parity." Christopher Buck, *Paradise and paradigm: key symbols in Persian Christianity and the Bahá'í Faith* (Albany, N.Y.: State University of New York, 1999), 89.

⁴ Det svært viktig å ikke undervurdere det teologisk rikholdige materialet i Efraims "midrasj"-litteratur som 'mindre presis teologi'. Gjør man det måles Efraims dogmatikk på urimelige premisser. For Efraim er det ingen annen måte å uttrykke symbolmysteriene på. Derfor må det først og fremst være tekstenes egenart som bestemmer styrkeforholdet i den 'dogmatiske kvaliteten', og ikke vår forforståelse av hvordan teologi bør se ut.

visst systematisk perspektiv. Dessuten vil divergerende teologiske utsagn også være av stor interesse, for da kan det potensielt gis rom for å si noe om den teologiske utviklingen som Efraim kan ha gått gjennom, og kanskje også si noe om den historiske kontekst som kan ha påvirket ham til å “velge innfallsvinkel” i et gitt spørsmål.

For sikkerhets skyld må det understrekes at hovedformålet med studiet ikke er å gjennomføre en tvers igjennom komparativ analyse av tekstene, men bare å bruke mulige sammenligninger mellom de to hovedkildene til å avdekke Efraims teologiske antropologi. I tillegg må det understrekes at tekstkildenes teologiske innhold ikke overlapper hverandre 100%. Den komparative “gevinsten” er av denne grunn begrenset.

1.4. Materiale

1.4.1. Avgrensninger

Vi møter hovedlinjene i Efraims antropologi i hans skapelses- og paradisteologi, først og fremst i Cgen og Hpar. Bare i den grad kommentarlitteraturen leder meg, vil jeg trekke inn andre deler av Efraims verker enn de ovenfor nevnte. Bare skrifter som regnes som helt sikkert autentiske vil konsulteres. I den grad jeg sammenligner Efraims teologi opp mot andre teologer så gjøres dette utelukkende med henblikk på å tydeliggjøre Efraims teologi. Disse avgrensningene er begrunnet dels i oppgavens tidsmessige og plassmessige omfang, men er også begrunnet i relevans.

Efraims store forfatterskap har gjort studier av hans teologi vanskelig. Det vrirler av pseudepigrafiske skrifter, og spørsmålet om autentisitet er et område som det fremdeles forskes på. Ikke minst gjelder dette nye funn og for små og perifere manuskripter. En kronologisk oversikt over Efraims verker har ikke latt seg bestemme med stor nøyaktighet for alle Efraims verker.⁵ For vårt vedkommende synes ikke detaljene i dette

⁵ En oversikt gis hos Tryggve Kronholm, *Motifs from Genesis 1-11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition* (LiberLa□romedel/Gleerup, 1978), 20-22

spørsmålet å være av særlig betydning. Problemstillingen drøftes senere i metodeavsnittet.

Jeg har valgt å arbeide med engelske vitenskaplige oversettelser av Efraims tekster. Her blir – som i litteraturen forøvrig – de grunnspråklige begrepene og problemene drøftet. Kombinasjonen av vitenskaplige oversettelser og kommentarlitteratur gjør at tekstgrunnlaget står på god faglig grunn. Til Hpar har jeg basert meg på ‘*Hymns On Paradise*’ som er oversatt og kommentert av Sebastian Brock.⁶ Denne utgivelsen inneholder en introduksjon til Efraims paradisteologi, og dessuten et oversatt utdrag av Efraims Genesiskommentar (Gen 2-3). Sten Hidals svenske oversettelse ‘*Hymnerna om Paradiset*’ er konsultert parallelt.⁷ Til Efraims Genesiskommentar, Gen 1-3, har jeg brukt oversettelsen i ‘*Selected prose works*’⁸; samt oversettelsen av Gen 2-3 i Brocks ‘*Hymns on Paradise*’ (se ovenfor). Forøvrig har jeg i tre tilfeller konsultert tyskspråklig kommentarlitteratur.⁹ Dette gjelder Sten Hidals ‘*Interpretatio Syriaca*’¹⁰; Edmund Becks ‘*Ephraem des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre*’¹¹; og til sist CSCO-oversettelsen av Hpar (oversettelse til latin) med dens tilhørende kommentar (på tysk), av den samme Beck.¹²

⁶ Sebastian P Brock, *Hymns on paradise* (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1990).

⁷ Hidal 1985: *Hymnerna om Paradiset*. Skellefteå: Bokförlaget Artos

⁸ Ephraem Syrus, *Selected prose works*, vol. 91 (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1991)

⁹ Med god hjelp fra min far. Annen kommentarlitteratur kommenteres under avsnittet ”forsknings situasjonen”.

¹⁰ Sten Hidal, *Interpretatio Syriaca: die Kommentare des Heiligen Ephraem des Syrers zu Genesis und Exodus mit besondere[r] Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stellung* (Lund, Sweden: Gleerup, 1974).

¹¹ Edmund Beck, *Ephraems des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre*, vol. 58 (Louvain, 1980)

¹² Edmund Beck, *Ephraems Hymnen yber das Paradies / Ybers. und Kommentar*, trans. Edmund Beck, vol. 26 (Romae, 1951).

1.4.2. Teksthistorie

Hymner om paradiset

Den første utgaven av Efraims skrifter, utgitt i Rom i 1737 (se ovenfor), inneholdt også Efraims midrasjer, og er kjent under navnet 'Editio Romana'. Utgivelsene til T.-J. Lamy fra slutten av 1800-tallet forutsatte at manuskriptarbeidet i Editio Romana var skikkelig utført. Som vi har sett ovenfor var dette ikke uten videre tilfelle. Kritikken gjelder også J.J. Overbecks utgivelse fra 1865.¹³ Derfor er det bare de siste 50 årene at de ekte efraimhymnene har vært tilgjengelig for studier. Efraims madrasj-sykluser har funnet veien til E. Becks utgivelser på CSCO¹⁴ via tekstkritisk arbeide med 22 manuskripter.¹⁵ Manuskriptene stammer i hovedsak fra 600-tallet. Cod.vat.sir. 111 og 112; samt Brit.mus.add.14.571 og 17141 er de viktigste manuskriptene for utgaven av Hpar. I tillegg til tekstkritisk nøyaktighet og pålitelighet har Becks utgivelser utelatt de uekte og ikke-syriske efraimhymnene.¹⁶ At Efraims midrasjer har overlevd må i stor grad tilskrives innsatsen til bibliofile abbot Moses (900-tallet), også han fra Nisibis.¹⁷

Genesiskommentaren

Den syriske teksten i Efraims kommentarer til Genesis og Exodus finnes kun i ett håndskrift: 'Vat.Syr. 110.' Håndskriftet er ufullstendig mot slutten, og stopper ved behandlingen av Ex 14. Det er fra det 6. århundre, og er forøvrig godt bevart. Hvordan det nådde frem til Rom er delvis dunkelt. Det ble for første gang utgitt i Rom i 1737 av den syriske maronitten Petrus Benedictus, i '*Sancti Patris Nostri Ephraem Syri opera Omnia*', (Tomus 1). Den tekstkritiske nøyaktigheten på den tiden var ikke den samme som nå, derfor ble den utgaven bedømt ganske strengt som "one of the most confusing

¹³ Se bibliografiske detaljer hos Kronholm, *Motifs*, 19. Overbeck baserte seg på ett manuskript, som idag riktignok regnes som pålitelig.

¹⁴ CSCO vols. 154, 169, 174, 186, 198, 218, 223, 240, 246, 248., Louvain 1955-1964

¹⁵ Samtlige er listet opp med bibliografiske noter hos Kronholm, *Motifs*, 17-19.

¹⁶ Disse uekte tekstene har blitt overlevert på gresk, latin, armensk; dessuten finnes oversettelser av Efraim bevart på koptisk, syro-palestinsk, arabisk, georgisk og slavisk.

¹⁷ Sebastian P. Brock, "St. Ephrem in the Eyes of Later Syriac Liturgical Tradition," *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2, no. 1 (January 1999): 25, <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol2No1/HV2N1Brock.html>.

and misleading works ever published".¹⁸ Det gjelder særlig den oversettelsen som er føyd til teksten som ikke bare nøyer seg med å være parafraiserende. Den er flere steder rett ut feil.

For den nye utgaven, utgitt i serien 'Corpus Scriptionum Christianorum Orientalum', forelå det derfor gode grunner for å gi ut en ny utgave. Utgaven var fortjenesten til franske Tonneau.¹⁹ Han bedømmer manuskriptet fra det 6. århundret positivt når det gjelder nøyaktighet. Likevel ville det være forunderlig om det ikke forelå tekstendringsforslag til et så omfangsrikt arbeid. Og interessant nok viste det seg at Petrus Benedictus må selv ha foretatt en hel rekke vellykkede korrekturer, noe som stiller arbeidet hans i et nytt lys.²⁰ Utgaven til Tonneau har siden blitt forbedret av T. Jansma. Tilsist må nevnes at David Bundy har påpekt at den armenske versjonen av Efraims Genesiskommentar *ikke* er en oversettelse av Vat.Syr. 110, slik man lenge har trodd. Den armenske kommentaren må leses som en egen og selvstendig kommentar tilregnet Efraim. Matthews mener – i motsetning til Bundy – at teksten i Vat. Syr. 110 er den ekte og opprinnelige av disse, og begrunner det bl.a. med dens semittiske karakter.

1.5. Forskningssituasjonen

Efraimforskningen befant seg lenge i skyggen av de mer tilgjengelige greske og latinske fedrene. De siste 40 årene har denne situasjonen forandret seg. Visse sentrale spørsmålsstillinger har særlig vært fokusert på, først og fremst spørsmålet om autentisiteten i den enorme mengden materiale. Hvilke av den enorme mengden verker som er tilskrevet Efraim kan regnes for å være autentiske? Særlig vurderingen av Efraims asketiske tenkning har blitt kraftig moderert etter hvert som tekstenes ekthet har blitt fastslått. Til dette spørsmål må to av forskningens kjemper på dette området nevnes,

¹⁸ F.C. Burkitt, sitert i *Ibid.*, 5.

¹⁹ R. M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri in Genesim Et in Exodum Commentarii. Syr. 71.* (David Brown, 1955)

²⁰ På 16 steder legger Tonneau frem forslag til tekstendringer. T. Jansma har ytterlige flere i en egen artikkel, cf. Hidal (1974). Hidal bedømmer dem som overbevisende, idet de ikke handler om større endringer som er avgjørende for tekstens mening. For bibliografi til Jansmas bidrag, se også Kronholm, *Motifs*, 33, n.115.

nemlig dominikaneren Edmund Beck, og lutheraneren Arthur Vööbus.²¹ Informasjon overlevert i hagiografiene, og tradisjonens versjon av Efraim, har på samme måte måttet tåle kraftig korreksjon etter hvert som skriftenes ekthet har blitt fastslått.

Krefter og strukturer i utviklingen av den tidlige syriske kristendom

En viktig kjempe tidlig i forrige århundre var F.C. Burkitt (1864-1935). Han utgav mange verker om den tidligste kirken, bl.a. monografien ”*Urchristentum im Orient*”. Han vektla blant annet språkbarrieren mellom den gresktalende kirken, og den syrisktalende kirken, som var med å gi et særpreg til denne grenen av den.

Grunnansatsen til forrige århundrets forskning på den tidligste syriske kirken finner vi i Walter Bauers (1877-1960) viktige verk ”*Orthodoxy and Heresy*”.²² Første kapittel er viet til Edessa. Han fremsatte teorien om at den tidligste syriske kirke i sin helhet var heretisk, dvs. markionittisk, og ikke gikk lenger tilbake enn til ca. 150 e.Kr.²³ ‘*Edessas Krøniker*’ er i så måte en viktig kilde. Før 313 nevnes ingen biskop, og utenom forskjellige regenter blir bare Bardesanes, Markion og Mani nevnt. Av dette sluttet Bauer: *Viss de tre nevnte navngjetne – og bare de – og ingen ortodokse biskoper nevnes i en kristen krønike, betyr dette at formen disse har representert, må være den opprinnelige.*²⁴ Til støtte for dette anfører Bauer betegnelsen ‘palutianerne’ hos Efraim. Efraim klager over at hans gruppe ikke går under navnet ‘kristne’; den gjorde markionittene krav på, og de ortodokse måtte nøye seg med tilnavnet ‘palutianere’. Biskopen av Qune, Palut, ledet til å begynne med i det tredje århundre en liten gruppe ortodokse kristne. Han organiserte denne gruppen kirkelig, og gav strømmen av utvikling en noe ny retning, og var den første biskopen som nevnes i Edessa-krøniken. Han la i 313 grunnen til en kirke i Edessa, ifølge Bauer.

²¹ Brock, *The Luminous Eye*, 132 Vööbus, en av pioenerene i dette kildearbeidet, slapp to viktige asketisk betonte skrifter ”gjennom nåløyet”. Dette har senere blitt tilbakevist, bl.a. av Beck.

²² Cf. ibid note 2. Finnes også i engelsk oversettelse på internett: “Orthodoxy and Heresy,” <http://ccat.sas.upenn.edu/~hummm/Resources/Bauer/>.

²³ Hidal, S.: "Evidence for Jewish Believers in the Syriac Fathers", i: Oskar Skarsaune og Reidar Hvalvik, ed., *Jewish believers in Jesus: the early centuries* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2007), 569.

²⁴ Hidal, *Interpretatio Syriaca*, 3

Bauers hypotese gikk videre ut på at representanter for ortodoksi først etter en lang og tung kamp klarte å vinne hegemoniet i kirkelandskapet. Fra Rom beveget den ortodokse lære seg østover, ifølge Bauer. Så hører det med til historien at de ortodokses totale hegemoni i Syria først ble vunnet – ved bruk av makt – under biskop Rabbulas tid. Dette skjedde tidlig på 400-tallet. Bauers store hypotese ble på bredt grunnlag gjort til gjenstand for et kor av motforestillinger.²⁵ Bauers hypotese når det gjelder markionisme i Edessa er også i det store og det hele i dag forlatt. Utsagn som ”a hotbed for dualism” er for såvidt en passende beskrivelse av deler av den religiøse virkeligheten vi møter i antikkens Syria. Men i møte med en sentral teolog som Efraim blir slike generelle vendinger altfor upresise. At kroppsteologien hos f.eks. Efraim løftes grundigere frem, må — i lys av generaliserende utsagn fra moderne historieskivere — vurderes til å være i aller høyeste grad berettiget.²⁶

Robert Murray er den som for alvor har understreket den tydelige jødiske bakgrunnen for den tidlige syriske kirken i nyere forskning. Murrays monolog ”*Symbols of Church and Kingdom*”, som utkom i revidert utgave i 2004, drøfter problemet med mangelen på belegg for ortodoks kristendom i Edessa før 300-tallet.²⁷ I lys av fraværet av eksterne kilder, er arbeidet hans viktig og interessant. Murrays studie er et forsøk på å redegjøre for forståelsen av kirken (*kirchenbegriff*) hos de tidlige syriske fedrene, især Afrarat og Efraim, som har en del felles gods. Problemet for Murray er at noe slikt ferdigtygget kirkebegrep knapt kan sies å finnes. Kirkens orden, sakramentale og eskatologiske natur, spørsmålet om autoritet og enhet i kirken, må hos Efraim avdekkes ved hjelp av å studere metaforer og typologier. Et viktig metodisk grep hos Murray er å være oppmerksom for den semittiske måten å uttrykke seg på, der tekstene omgis av gjentagende *inclusio*.²⁸

²⁵ Se kort diskusjon med videre henvisninger i: Raymond E. Brown, *The Church the Apostles Left Behind* (New York: Paulist Press, 1984), 17-18.

²⁶ Cf. særlig Harvey, som kritiserer generelle utsagn om tidlig syrisk kristendom med termen "misrepresentations". Hun henviser særlig til Walter Bauer i denne sammenheng. Susan Ashbrook Harvey, "Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 43 (1999): 112

²⁷ *Symbols of Church And Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Rev. Ed. (Gorgias Press, 2004).

²⁸ *Ibid.*, 2.

Murrays monografi har blitt en klassiker, og 30 år etter den første utgaven er den fremdeles et standardverk.

Sebastian P. Brock er en svært sentral autoritet på Efraim, som har gitt ut en rekke verker og artikler.²⁹ Brock har dessuten utgitt flere av sine viktige bidrag i en faglig sett grundig, men likevel i en populær form som gjør Efraim tilgjengelig også for lekfolk. Dette gjelder bl.a. hans introduksjon og oversettelse til Hpar, men også hans systematiske fremstilling av Efraims teologiske tenkning og symbolske profil.³⁰ Efraim virket i Nisibis og Edessa. Det kulturelle miljøet i disse byene var nok noe forskjellig, men bidrar til at Efraim samlet sett kunne veksle mellom tradisjoner fra tre kulturelle hovedstrømninger. Brock har vist at Efraim arver tankegods fra Mesopotamia og fra sumerisk kultur; fra greske teologiske og filosofiske tradisjoner; og han arver fra jødisk tradisjon og kultur.³¹

Med henblikk på sistnevnte kulturstrømning er Tryggve Kronholms studie av motiver fra Gen 1-11 av stor betydning for å forstå det foreliggende materialet rett.³² Kronholms studie må ses på i sammenheng med — og utfyllende til — Sten Hidals *'Interpretatio Syriaca'*,³³ der spørsmålet om jødisk gods og påvirkning også gis særlig oppmerksomhet.

Inntil for få år siden var det en utfordrende oppgave å inneha oversikten over hva som har blitt publisert innen efraimforskningen. Imidlertid gav i 2002 nederlenderen Kees den Biesen ut en oversikt over de ca. 1800 publikasjonene som kan relateres til Efraim.³⁴ Sistnevnte er et verktøy som utvilsomt er obligatorisk å konsultere for enhver som ønsker å studere Efraim.

²⁹ Flere artikler er samlet i bokform, Sebastian Brock, *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology* (Variorum, 1992).

³⁰ Brock, *The Luminous Eye*

³¹ Ibid., 19.

³² Kronholm, *Motifs*.

³³ Hidal, *Interpretatio Syriaca*.

³⁴ Kees den Biesen, *Bibliography of Ephrem the Syrian* (Grove in Umbria: [s.n.]

Det antropologiske spørsmål

Til spørsmålet om nyere forskning på Efraims antropologi vil flere av de samme forskerne som er nevnt ovenfor trekkes frem. Fremst her er Edmund Beck, som allerede i 1949 behandlet antropologien i ”Die Theologie des hl. Ephräm in seinen Hymnen über den Glauben”.³⁵ T. Jansma belyste en annen side ved Efraims antropologi med et kapittel om det intime forhold mellom menneskets sjel og dens Skaper.³⁶ Behovet for nye studier i spørsmålet kom på bakgrunn av N. el-Khourys arbeider, som i studien ”Die Interpretation der Welt” av 1976 hevdet en fundamental dikotomisk antropologi hos Efraim: ”Dichotomische Aussagen macht Ephraem etwa dreimal so viel wie trichotomische.”³⁷ Kronholm demonstrerte derimot at el-Khoury i dette tok feil. Kronholms store studie tok på sin side for seg motiver i Efraims *hymniske* verker som kan spores tilbake til Bibelens beretning om urhistorien (Gen 1-11). Dermed gjennomførte han også en studie av Efraims antropologi.³⁸ Beck presiserte sitt arbeid fra 1949 med sin ”Psychologie und Erkenntnislehre” av 1980. Her ble spørsmålet om trikotomi revidert, og Beck brakte på banen spørsmål knyttet til menneskets forhold til engler og demoner, og diskuterer Efraims tenkning om drømmer og søvn. I tillegg drøfter Beck Efraims erkjennelseslære.

Brock er i sin introduksjon til Hpar først og fremst opptatt av å beskrive paradiset. Hans behandling av antropologien blir underordnet dette perspektivet. En slik tilnærming til materialet gjør at Brocks introduksjon etter min vurdering gir særlig gode innsikter i forholdet mellom mennesket og det skapte.

Av andre publikasjoner som angår antropologi må særlig Susan A. Harveys artikkel ”*Embodiment in time and eternity: a syriac perspective*”³⁹ trekkes frem. Artikkelen undersøker betydningen av kroppens rolle hos de tidlige syriske fedre. Harvey påpeker at verdien av kroppen er tett knyttet til menneskets identitet; herunder særlig spørsmålet om

³⁵ Se s. 93-106

³⁶ T. Jansma, *Studies*, 1958, 139f, sitert i Kronholm, *Motifs*, 58.

³⁷ Sitert i Kronholm, *Motifs*, 58. Cf. N. el-Khoury (1976), 97-145.

³⁸ Kronholm, *Motifs* Se særlig sidene 45-145

³⁹ Susan Ashbrook Harvey, “Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective.”

menneskets kontinuitet. Hun drøfter kroppens rolle knyttet til Efraims tenkning om profan og hellig tid, og anlegger en svært positiv tolkning av kroppen i paradiset.

Noe av det mest karakteristiske i møte med Efraims teologi er fokuset på sakens ”ytre” beskaffenhet, der ”formen” til det som omtales blir viktigere enn dets substans. Nettopp en slik grunnleggende observasjon har ledet Christopher Buck til en dristig nytolkning av ‘Hymner om paradiset’.⁴⁰ Buck argumenterer for at Hpar uttrykker Efraims visjon av idealkirken, i det den presenteres som “realisert eskatologi”. Det var Robert Murray som viste at Efraim bl.a. tolker paradiset som et symbol på Kirken; her underforstått at kirken ikke blir mer enn en ”avbildning” av paradiset. Buck snur dette litt på hodet. I Bucks tolkning av Efraims paradiskonsept får *paradiset* en paradigmatiske funksjon i forhold til kirken: Det er kirken som *er* paradiset(!). Bucks tolkning av Efraims antropologi blir påvirket av dette grunnsynet på paradiset. Han argumenterer for at Efraims antropologi ble til som et kompromiss mellom to rådende syn, nemlig kroppslig og ikke-kroppslig oppstandelse fra de døde. Bucks lesning av Hpar innebærer at form tar større betydning enn substans, og kroppens oppstandelse er dermed ikke å forstå som en fysisk oppstandelse.

1.6. Oppgavens disposisjon

Kapittelet ”Historisk profil” gir en kortfattet introduksjon til Efraims liv og virke. Her gis blant annet en presentasjon av den religiøse profilen i Mesopotamia på Efraims tid, og en summarisk tidfesting av Efraims verker. To av disse, Cgen og Hpar undersøkes så nærmere i kapittelet ”Efraims skrifter i kontekst”. I dette kapittelet belyses grunnleggende hermeneutiske og teologiske sider ved tekstene som er viktige premisser for å forstå kildematerialets egenart.

⁴⁰ Buck, *Paradise and paradigm: key symbols in Persian Christianity and the Baháí Faith* (Albany, N.Y.: State University of New York, 1999),

I avhandlingens hoveddel vil jeg så gjennomgå sentrale passasjer knyttet til oppgavens problemstilling i de to hovedtekstene som belyser antropologien i Efraims paradisteologi. Skapelse, syndefall og eskatologi er hovedrubrikker som stoffet ordnes inn under.

2.0. Historisk bakgrunn: Efraims liv og kontekst

2.1. *Efraim Syreren – mellom Rom og Persia*

Silkeruten linket de store byene i vest med Iran og India og Kina i øst. Den krysset Eufrat, passerte Edessa og Nisibis og gikk videre øst gjennom det iranske høylandet. Ved Edessa krysset den med en nord-sør-vei som knyttet sammen Amida med Hierapolis, Aleppo og andre store syriske byer. Det var langs disse veiene *Julian den frafalne* lot sine hærer marsjere i fylking mot perserne midt på 300-tallet. Det var her karavanene fraktet silke og handelsvarer.⁴¹ Og det var langs disse veiene at kristendommen ble spredt i de syriske og mesopotanske områdene; og videre herfra til Persia, Armenia, Georgia, India, Kina og til og med til Etiopia.⁴² Syrisk, som var en dialekt av arameisk, betegnes av Meyendorf som ”det tredje internasjonale kirkespråket i oldkirken.”⁴³ I Edessa var arameisk også hovedspråket, men gresk var også viden kjent og forstått.⁴⁴ Tidligsyrisk kristendom befant seg midt mellom verdens to skuldrer – supermaktene Persia og Romerriket. Kristendommen her var preskismatisk (med henblikk på senere oppsplittinger i østkirken på 500-tallet), og prehellenistisk (med tanke på senere kristologiske debatter).

Efraim Syreren er en av de viktigste kildene til kunnskap om senantikkenes syriske kirkeliv, både når det gjelder teologi, kirkens orden og spiritualitet (lekfolkets spiritualitet innebefattet). Vi har relativt få virkelig pålitelige eksterne kilder som omhandler Efraims liv. Men sammen med materiale i Efraims egne skrifter og kunnskaper om den krigshistoriske og kulturelle situasjonen i Mesopotamia kan vi danne oss et bilde av Efraims liv og hans samtid.

⁴¹ H.J.W. Drijvers, *East of Antioch: studies in early Syriac Christianity* (London: Variorum Reprints, 1984), chap. 1 (side 1).

⁴² John Meyendorf, i: *Ephrem the Syrian: Hymns*, trans. Kathleen E. McVey (Paulist Press, 1989), Preface.

Buck (1999), 38-39, understreker også spredningen fra Persia videre til Kina og asia.

⁴³ John Meyendorf, i: *Ibid.*

⁴⁴ Drijvers, *East of Antioch*, 4, s. 25. Via Chrystostomos får vi derimot høre den nevnte Chrystostomos beklage seg over disse landsens menneskene i Syria som ikke forstår koiné.

Den Hellige Efraim Syrerens liv kan ordnes i tre perioder: (1) De første årene i Nisibis (306-337), (2) krigsårene i Nisibis (338-363), og (iii) Efraims siste leveår i Edessa (363-373).

2.1.1. De første årene i Nisibis (306-337)

Nisibis hadde på Efraims tid en tusen års historie som et viktig politisk og kommersielt senter i det nordvestlige Mesopotamia.⁴⁵ Befolkningen var et sammensurium av arameere, arabere, grekere, jøder, partere, romere og persere. Mesopotamiske byer hadde på denne tiden innslag av arameisk 'baalim'-kultus, en avart av fønikisk religion.⁴⁶ Tilsvarende avarter fra det greske panteon florerte, og arabisk religiøs innflytelse var fremtredende; månetilbedelse og astrologi var viktige ingredienser i det religiøse mangfoldet.

Kristendommens første tid i Nisibis er vanskelig å si noe sikkert om, for kildene vi har tilgjengelig er dunkle og få. Legendestoff er innbyrdes motstridende, og dessuten er primærkildene vi har å forholde oss til svært avgrenset i mengde og omfang, og det fører til at arbeidet med å kartlegge den syriske kirkes tidligste tid kan karakteriseres som et spørsmål om konjunkturer.⁴⁷ Kanskje kom den inn ved jødekristne handelsfolk. En annen mulighet er via gnostiske kristne fra Edessa.⁴⁸ Etter århundreskiftet til 300-tallet blir bildet noe tydeligere. Nå ble Nisibis underlagt det romerske imperiet, og nå får vi blant annet vite at Keiser Diokletians forfølgelsesbølge over hele romerriket også krevde sine kristne ofre i Nisibis. Når etter hvert Konstantin overtok makten, kan kontakten mellom øst og vest muligens ha ført til en økende bevissthet om ortodoksi og heterodoksi blant de kristne i Nisibis. Konsilet i Nikea må utvilsomt ha ført til en intensivering av fokuset på ortodoks teologi, og da særlig treenighetslæren.⁴⁹ Efraim ble født i eller utenfor Nisibis

⁴⁵ Kathleen E. McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns*, 5.

⁴⁶ *Ibid.*, 6.

⁴⁷ Hidal, i: Skarsaune and Hvalvik, *Jewish believers in Jesus*, 580.

⁴⁸ Til dette spørsmålet, se kort oversikt over bibliografi i Kathleen E. McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns*, 6-7, note 13.

⁴⁹ *Ibid.*, 9.

kanskje så tidlig som 302, sannsynligvis i ca. 306 e.Kr. Han vokste opp i et kristent hjem, ble døpt i ungdomstiden, og stod under innflytelse av biskop Jakob (308-338), som han beskriver som en kjærlig far og fast hyrde.⁵⁰ Biskop Jakob var utsending til Nikeakonsilet og tilhørte der det ”nikenske” partiet. I kristologi fulgte Efraim kirkemøtet i Nikea, idet han drev en storstilt polemikk mot rasjonalismen til dem han kalte ‘Arianere’ og ‘Aetianere’. Mot øst opponerte Efraim mot læren til Markion, Bardesanes og Mani. I ekklesiologi fulgte han linjen til Eusebius av Caesarea Maitima (260 — ca. 340).

Fra denne tid stammer verkene *Contra Haeresis* og *Hymni de Paradiso*. Datering av Efraims verker er vanskelig, og et skille mellom den tidlige og senere tiden i Nisibis hva Efraims forfatterskap angår har jeg ikke funnet. Arbeidet med kronologien her er gjort av dom E. Beck, og er fremstilt systematisk hos Kronholm (1978).⁵¹

2.1.2. *Krigsårene i Nisibis (338-363)*

Ut ifra *Cnis* 15 fremgår det at Biskop Vologeses i 346-361 har betydd mye for Efraim. Under Vologese virket Efraim som lærer eller ekseget, og Efraim regnes av tradisjonen som stifteren av Nisibis-skolen. Han mottok trolig diakonvielse. Fra tiden i Nisibis stammer også *Sermones de Fide*, *Carissima Nisibena I-XXI*, *Hymni de Azymis*, *Hymni de Crucifione*, *Hymni de Resurrectione*, *Hymni de Ieiunio*.⁵² Av usikker eller spredt datering står *Hymni de Ecclesia* og *Hymni de Nativitate*.

I løpet av det siste året før Nisibis ble overgitt til perserne virket Efraim som rådgiver for biskop Abraham. De omstyrtende hendelsene skildres i *Carissima Nisibena* og i *Hymnes contra Julianum*. Byen ble forsøkt hærtatt tre ganger denne periode, og Keiser Julians forsøk på å gjendrive perserne førte til sviende nederlag; Julian døde selv under retretten. Under fredsforhandlingene ble blant annet Nisibis overgitt til perserne. Efraim og de kristne måtte evakuere – via Amida til Edessa – der Efraim levde den siste delen av sitt

⁵⁰ Ibid., 8.

⁵¹ *Motifs*, 20-22.

⁵² Ibid.

liv. En mer inngående historisk oversikt over de geopolitiske hendelsene rundt Nisibis i tidsrommet 337-363, er leseverdig beskrevet i innledningen til McVey (1989).⁵³

2.1.3. *Efraims siste leveår i Edessa (363-373)*

Edessa bestod, som i Nisibis, av en mangfoldig blanding av folkegrupper, kulturer og religioner. Et særphenomen for Edessas del er legenden om Addai, som gjenfortelles hos Eusebius⁵⁴, der Jesus selv skal ha vært i kontakt med Edessas Kong Abgar. Ifølge *Doctrine of Addai* skal Addai, eller Thaddeus – en av de 70, ha blitt sent ut av apostelen Thomas, og man mente på Efraims tid at Jesu brev beskyttet byen.⁵⁵ Edessa ble hovedstad i verdens første kristne stat, og det at Edessa hverken da eller senere falt i det persiske sassanide-dynastiets hender gjorde nok sitt til å forsterke denne troen. Etter hvert fikk byen et “ekte” Jesus-portrett sentralt i byen. Kristendommen i Edessa kan av denne grunn ha preget byen på viktige måter lenge før Rom overtok herredømmet i Edessa. Hoffskikkelsen Bardesanes’ kristne profil er i så henseende en viktig skikkelse.⁵⁶ Rollen til Bardesanes (200-tallet) var lenge ansett som uklar. Han var en slags hoff-filosof og rådgiver i Edessa.⁵⁷ Han forsøkte å forene tre store filosofiske hovedstrømmer med sine teologiske hymner.⁵⁸ Efraim er en viktig kilde til Bardesanes lære og innflytelse.

Den tidligste kirken i Syria vokste frem i ly av jødiske innslag og skoler i området, bl.a. nettopp i Edessa. Ulike gnostiske filosofiske systemer florerte. Manikeerne, markionittene, arianerne og bardesanittene var sentrale aktører på livssynmarkedet. Efraims apologetiske utfordring lå tydelig fremme i hans samtid: Hans teologiske

⁵³ *Ephrem the Syrian: Hymns*, 12-23.

⁵⁴ *Historia Ecclesiastica* 1.13.

⁵⁵ *Ibid.*, 25

⁵⁶ Som vi har sett ovenfor i avsnittet om forskningssituasjonen, har spørsmålet om Edessas markionittiske profil vært viktig i forskningen.

⁵⁷ Drijvers, *East of Antioch*.

⁵⁸ Den ”kristne” og den stoiske filosofi smelter sammen med astrologien hos Bardesanes.

motstandere hadde en detaljert og svært logisk utbygget og oppbygget kosmologi.⁵⁹ Efraims polemiske profil er svært markant, og det er viktig å være klar over at Efraim virket i en slik kulturell og religiøs smeltedigel.

I omfang er denne periode kortere, men ikke desto mindre den viktigste i Efraims liv. Etter 363 skal Efraim ifølge tradisjonen ha levd på stedet sitt i Edessafjellene. Men hans litterære virksomhet viser at han ikke kan ha levd i total ensomhet. Han må ha hatt aktiv kontakt med bybefolkningen. Blant annet skal han tidlig ha virket som predikant i Edessas gater. Ifølge tradisjonen skal Efraim også ha grunnlagt en teologisk skole i Edessa i denne tiden, men materialet er særlig ufruktbart på dette området. Så mye kan sies sikkert, at han i en eller annen form var virksom i høyere kirkelig undervisning⁶⁰. Hva han ellers har etterlatt seg skriftlig i denne perioden; hva som nøyaktig kan tidfestes til denne fase i hans liv, er uklart.⁶¹ Men vi vet at kommentarene – inkludert kommentaren til Genesis – nå ble til. *Hymni de Virginitate, Hymni de Fide* og *Carmina Nisibena XXV-LXXXVII* synes også å være avfattet i denne perioden.⁶²

Vitae Efraemi presenterer oss for en reise som Efraim hadde til Egypt, i tillegg til et besøk hos Basilius og Kappadokia. I tillegg maler *Vitae* for oss en svært monastisk farget Efraim. Dette “testamentarium” har vært tilskrevet Efraim, og har lenge vært ansett som autentisk. Nyere forskning har endt opp med å forkaste det meste som står i skriftet til legendenes rike.⁶³ Riktig nok har denne totale avvisningen av alle detaljene i *Vitae*, bl.a. Efraims reisevirksomhet, i senere tid på ny blitt stilt spørsmål ved. Andrew Palmer er en av dem som har forsøkt å godtgjøre at Efraim meget vel kan ha reist både til Antiokia og andre steder.⁶⁴ Den vanlige litterære *typosen* om ”seileren som ankommer havnen” finner

⁵⁹ David D. Bundy, “Language and the Knowledge of God in Ephrem Syrus,” *Dialogue & Alliance* 1, no. 4 (1988): 59.

⁶⁰ Hidal, *Interpretatio Syriaca*, 4.

⁶¹ Ibid.

⁶² Kronholm, *Motifs*, 22.

⁶³ Hidal, *Interpretatio Syriaca*, 4

⁶⁴ Andrew Palmer, “A Single Human Being Divided in Himself: Ephraim the Syrian, the Man in the Middle,” *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 1, no. 2 (1998): [8], <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol1No2/HV1N2Palmer.html>.

vi også i Efraims skrifter, men nettopp fordi det er en typos trenger det ikke bety at Efraim hadde førstehånds kjennskap til en slik erfaring. Samtidig kommer en ikke unna at Efraims teologi minner i stor grad om disses teologi, særlig teologien til Gregor av Nyssa.⁶⁵ Dermed finnes en kobling, selv om det ikke har lyktes å påvise direkte kontakt.

Oldtidskirkehistoriker Palladius spanderer et helt kapittel på Efraim. Blant annet beskrives her Efraims diakonale innsats under et uår i Edessa. Han talte nemlig innstendig til de som hadde korn på lager: "How long will you fail to pay attention to God`s compassion, allowing your wealth to be corrupted, to the condemnation and damnation of your own souls?" De rike svarte med å utpeke Efraim til å bli overstyrer for et provisorisk herberge med tre hundre sengeplasser. Slik ble mange reddet, og Palladius konkluderer med at Efraim etter hungerskatastrofen dro tilbake til sin munkecelle der han døde etter å ha skrevet mange bøker og komposisjoner.⁶⁶ Et tegn på tilliten han nøt i Edessa viste seg ved at han fikk i oppdrag å lede denne offentlige innsatsen under hungersnøden sommeren ca. 372. Brock finner god grunn til å stole på denne beskrivelsen av Efraims rolle under denne krisen,⁶⁷ ett år før Edessas Krøniker daterer Efraim død, 9. juni 373 e. Kr.⁶⁸ Palladius' *'Lausaic History'* er et skrift som omhandler kristenhetens fremste munkeskikkelser. Den siste detaljen om at Efraim drog tilbake til sin munkecelle, er en regelrett anakronisme, som også har blitt heftig utbrodert hos senere historikere og tradisjon. For Efraim kjente bare den gammel-syriske askeselære, den som Brock kaller "proto-monastisisme". Palladius, derimot, maler for oss en "evagriansk" farget Efraim.⁶⁹ Efraims monastiske arv viser seg ved et sitat fra Hnis XIX,5, gjengitt i Vööbus (1988): "In all the exuberance (of life) at the level of childhood, I had a feared educator; his rod held me back from play and his warnings from sin and among those who had received such introduction and education and applies it to his own

⁶⁵ Brock, *Hymns on paradise*, 21.

⁶⁶ Ibid., 16-19 (Gjelder hele avsnittet).

⁶⁷ Bl.a. på grunn av topografiske detaljer som har latt seg bevise av arkeologiske funn.

⁶⁸ Ibid: 15.

⁶⁹ Ephraem Syrus, *Selected prose works*, 21

career in the ascetic way of life”.⁷⁰ Denne asketiker må være biskop Jakob av Nisibis (308-338), og Efraim inkluderer helt tydelig seg selv som en av dem som har mottatt en slik utdannelse. I sitt forsøk på å beskrive Efraims karakter trekker en annen oldtidskirkehistoriker, Sozomenus, frem en rekke anekdoter; for eksempel at Efraim var munk, at han ikke ønsket å ha noe som helst med kvinner å gjøre, samt vidløftige beskrivelser av opprinnelsen til syrisk hymnografi.⁷¹

Jakob av Serug, en senere syrisk poet (ca. 600-tallet), nevner Efraim i et dikt som riktignok ikke inneholder de store mengder historisk materiale. Det lille vi finner, fremhever en Efraim som kombinerte både i ord og i handling de idealene som kan tenkes om en diakon. Videre forklarer Jakob at Efraim forandret gudstjenestene idet han instruerte kvinnene til også å synge lovsanger, og han skrev sine hymner spesifikt for et jomfrukor. Efraim bevitner åpenbart dette i Hpar VI:

”The serpent is crippled and bound
by its curse, [Gen 3:14]
while Eve’s mouth is sealed
with a silence that is beneficial [1.cor 14:34]
— but it also seves once again
as a harp to sing the praises of her Creator”⁷²

Dette står i sterk kontrast til Sozomenus beske beskrivelse av Efraims syn på kvinner. En viktig grunn til at Efraim ikke trakk seg fullstendig tilbake fra samfunnet i Edessa var at ortodokse kristne var hardt presset av sine motstandere. Efraim engasjerte seg helhjertet i motangrepet, noe vi ser gjennom hans mange polemiske skrifter, og han engasjerte seg blant annet med dette jomfrukoret som sang midrasjene hans. I *Hymns on Easter 2:8-9* ser vi hvordan dette utfoldet seg i den tidlige syriske kirken:

*Let us plait a magnificent crown for [Christ our Lord]...
The bishop weaves into it
His biblical exegesis as his flowers;
The presbyters their martyr stories;
The deacons their lections,
The young men their alleluias,*

⁷⁰ Arthur Vööbus, *History of asceticism in the Syrian Orient: a contribution to the history of culture in the Near East*, 3, vol. 500 (Lovanii: Peeters, 1988), 27.

⁷¹ Ibid: 19.

⁷² (Hpar VI.8). Brock, *Hymns on paradise*, 111.

*The boys their psalms,
The virgins their **madrash**e,
The rulers their achievements,
And the lay people their virtues.
Blessed be the One who has multiplied victories for us.*⁷³

St. Hieronymus er den tidligste eksterne kilden vi har til Efraims liv, og i hans bok av 392 om berømte menn gir han følgende skussmål:

"Efraim, en diakon fra kirken i Edessa, skrev en hel del på syrisk. Han opparbeidet et særmerket renommé; nå leses hans skrifter i noen kirker i etterkant av prekenen. Jeg har lest et verk av ham om Den Hellige Ånd, som noen har oversatt fra syrisk til gresk. Selv om det bare var en oversettelse, så kunne jeg gjenkjenne den gode dømmekraften til et fremragende intellekt".⁷⁴

Efraim nøyte stor anseelse allerede mens han levde, og mange av hans verker ble oversatt fra syrisk til gresk, kanskje allerede mens han var i live. Etter hvert ble hans skrifter også oversatt til mange andre språk, bl.a. armensk og arabisk. Efraim ble av kirken i øst kalt 'Syernes profet', og også 'Helligåndens harpe'.⁷⁵ Det koptiske 'Synaxarium' som til denne dag benyttes i den koptiske liturgien, inneholder 55 beretninger, mange av dem relatert til den syriske kirke.⁷⁶ En av disse er dedikert til Efraim. Men han regnes ikke bare som helgen i øst. I 1920 ble Efraim erklært "Kirkens doktor" (*Dr. Ecclesiae*) av Pave Benedict XV. I dag er Efraim interessant av flere grunner. Han er representant for

⁷³ (Min utheving). Ephrem, *Hymns on Easter 2:8-9*; Sidney Griffith (trans), sitert i Harvey, Susan Ashbrook, "Revisiting the Daughters of the Covenant," *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 2005, no. [26],
<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol8No2/HV8N2Harvey.html>

Se også note 43. Harveys artikkel er drivende interessant lesning om opprinnelsen og den liturgiske funksjonen til *The Daughters of the Covenant*.

⁷⁴ Brock 1991: 12. Verdt å merke seg her er at noe slikt skrift er idag ikke kjent. Påfallende er at Efraim først i sine senere skrifter omtaler Den Hellige Ånd som guddommelig person. Hvorvidt dette kan indikere at veien fra Nikea til Nisibis var "lang" skal her få stå ubesvart.

⁷⁵ Cf. BROCK: *St. Ephrem in the Eyes of Later Syriac Liturgical Tradition*, no. [10]

⁷⁶ Det koptiske 'Synaxarium' ble komponert allerede på 500-tallet. Se Lois Farag, "Coptic-Syriac Relations beyond Dogmatic Rhetoric," Internet journal, *Coptic-Syriac Relations beyond Dogmatic Rhetoric*,
<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol11No1/HV11N1Farag.html#FNRef16>

tidlig asiatisk kristendom, og som poetisk teolog presenterer han en dynamisk og spenstig teologisk visjon innpakket i en særpreget poetisk ramme. I tillegg er han interessant for sine ansatser til en økologisk teologi, og for sine ansatser til et (datidens) radikalt og positivt syn på kvinnene og deres rolle i kirken.

Efraim formulerte en bønn for seg selv (slutten av Hymns against Heresies) som gir et interessant selvbiografisk perspektiv på sin egen person og funksjon i lokalmenigheten:

O Lord, may the works of your pastoral minister (callânâ) not be discounted.
I will not then have troubled your sheep, but as far as I was able,
I will have kept the wolves away from them, and I will have built, as far as I was able,
enclosures of "teaching songs" (madrâshê) for the lambs of your flock.
I will have made a disciple of the simple and unlearned man.
And I will have made him hold onto the pastoral ministers' (callânê) staff,
the healers' medicine, and the disputants' arsenal.⁷⁷

2.1.4. Sammendrag av Efraims liv

- Født: Kort tid etter Diokletians forfølgelsesbølge, trolig i år 306 e.Kr.
- Oppvokst nordvest i Mesopotamia, i den syriske byen Nisibis.
- Etter hvert vigslet til diakon, stod under innflytelse av bl.a. biskop Jakob og Vologeses.
- Tvangsevakuert vestover til Edessa i 363.
- Virksom i høyere undervisning.
- Innførte kvinnelige jomfrukor og opptatt av kirkesang.
- Svært produktiv ekseget og hymneforfatter.
- Levde en type tidligsyrisk asketisk liv (proto-monastisisme).
- Drev et storstilt diakonalt arbeid under hungersnøden i 372/373
- Død: 9. juni 373

⁷⁷ Griffith, S.H.: *A Spiritual Father for the Whole Church: the Universal Appeal of St. Ephraem the Syrian*, no. [8],
<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol1No2/HV1N2Griffith.html>

2.2. Efraims skrifter i kontekst

2.2.1. Oversikt

Efraims verker faller naturlig i fire kategorier eller sjangrer.⁷⁸ To av dem er i prosaform, og to i versemål. (1) Efraims *vanlige prosaverker* består hovedsaklig av bibelkommentarer, der de to viktigste gjerne regnes for å være Genesiskommentaren og evangeliekommentaren (grunntekst: ‘Diatessaron’, *Tatians* syriske evangelieharmonie). Den andre typen vanlig prosatekst er hans *polemiske* verker. (2) Efraims to skrifter, ‘Fader Vår-diskursen’ og ‘Brevene til Publius’, kan best beskrives som *rytmisk prosa*. (3) Den syriske betegnelsen på Efraims *poetiske homilier* er ‘*memre*’, og er skrevet i parvise linjer med et 7+7 stavelsesmønster.⁷⁹ Disse ble benyttet til fremførelse ved lesning. (4) Efraims ‘poetiske lærehymner’ eller ‘*midrasjer*’ består av stansaisk poesi, der hver hymne er ordnet i en større tematisk syklus. De fleste av disse syklusene har blitt samlet sammen tematisk i kodekser av Efraims disipler etter hans død, men et unntak her er vår tekst *Hymner om paradiset*, som ble komponert til et samlet hele av Efraim selv: ”The Fifteen Teaching-Songs on Paradise (...) were composed as a sequence and these must be among those referred to in the introduction to the Commentary on Genesis.”⁸⁰

2.2.2. Hpar og Cgen i kontekst

Efraims lærehymner fremviser et stort poetisk spekter, idet mer enn 50 ulike stavelsesmønster benyttes. Til forskjell fra Efraims *memre* ble disse midrasjene fremført ved sang. I dag kjenner vi dessverre ikke noen av melodiene som angis for hver hymne, vi kjenner bare navnene på dem. Det er påfallende at Efraims sanger svært ofte benytter melodiene som allerede var i bruk i Bardesanes 150 midrasjer. Melodiene var kjent, og lot seg således raskt innføres i menigheten. De poetiske hymnene fungerte som læresanger (doctrinal hymns) i mye større grad enn de fungerte som ‘lovsanger’ – slik det engelske begrepet ‘*hymn*’ gjerne indikerer. Læresangene ble sunget hovedsaklig mellom

⁷⁸ En full oversikt, med henvisninger til originaler og oversettelser finnes i Biesen, *Bibliography of Ephrem the Syrian*.

⁷⁹ Brock, *The Luminous Eye*, 18

⁸⁰ Andrew Palmer, “A Single Human Being Divided in Himself: Ephraim the Syrian, the Man in the Middle,” no. [14].

de viktige leddene i liturgien. Midrasjene ble dessuten akkompagnert av harpespill (syr: ‘*kennera*’).⁸¹ ”Perhaps their closest analogues are the Hebrew *Piyyûtîm*, synagogue songs which enjoyed great popularity in Palestine from the eighth century on, and which feature biblical themes and literary devices very similar to those regularly used by Ephraem.”⁸² Efraims hymner kan godt sammenlignes med den bysantiske ‘kontakion’, hvis forfatter Romanos Meloden var en viktig figur. Sebastian Brock har gjodtgjort at Romanos var under påvirkning av Efraim.⁸³ Serien av vers eller stansaer ble brutt av et kort responsorium. Dette responsoriet etter hver enkelt stansa var vanligvis det samme gjennom hele hymnen og fungerte som menighetens gjensvar til solisten eller koret som resiterte selve hymnen. Den som sang stod gjerne på en plattform i midten av kirken.⁸⁴ Efraim beskriver hvordan dette fungerte i kirken i Nikodemia:

”In the middle of the church
stood the platform, like a source:
thirsty ears would flock to it,
drinking life eternal there;
drinking thence instruction, too;
taking, giving in return.
Scripture was explained for ears;
mouth repaid the debt with praise”.⁸⁵

⁸¹ Et lydeksempel på hvordan Hpar kan ha blitt fremført finnes hos internett-journalen Hugoye: Gregorios Y. Ibrahim and George A. Kiraz, “Ephrem's Madroshe and the Syrian Orthodox Beth Gazo: A Loose, But Fascinating, Affinity,” Hugoye: Journal of Syriac Studies, Vol. 9, No. 1, 1999, *IBRAHIM & KIRAZ: Ephrem's Madroshe and the Syrian Orthodox Beth Gazo: A Loose, But Fascinating, Affinity*, no. [16] (lydeksempel nr.3). Cf. [15]., <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol2No1/HV2N1IbrahimKiraz.html>.

⁸² Sidney Harrison Griffith, ““Spirit in the Bread, Fire in the Wine”: The Eucharist as “Living Medicine” in the thought of Ephrem the Syrian,” *Modern Theology* 15, no. 2 (April 1999): 227

⁸³ Se Sebastian Brock, *From Ephrem to Romanos: interactions between Syriac and Greek in late Antiquity* (Aldershot, Hampshire: Ashgate).

⁸⁴ Til plattformen midt i kirken, se Marica Cassis, “The Bema in the East Syriac Church,” <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol5No2/HV5N2Cassis.html> (retrieved: 16.07.2008).

⁸⁵ VHN 8:619-26 = Renoux 1975:150, sitert i Andrew Palmer, “A Single Human Being Divided in Himself: Ephraim the Syrian, the Man in the Middle,” no. [9].

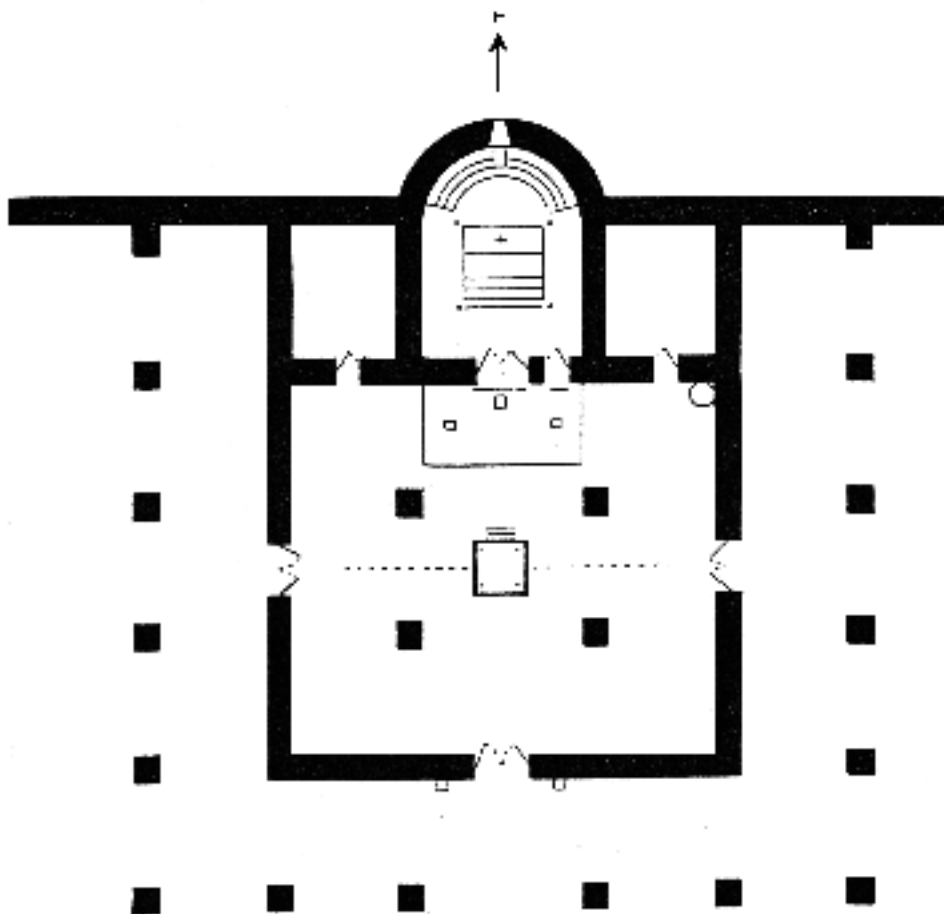


Fig 1.⁸⁶ "Syro-Jacobite" plan. Plattformen (bema) står i senter av kirkerommet.
J.M. Fiey. *Mossoul Chrétienne*, (Beirut: Imprimerie Catholique, 1959), Plate III.

'Instruction' og 'explained' må her forstås som beskrivelser av innholdet i midrasjen, mens 'giving in return' beskriver responsoriet.⁸⁷ Den liturgiske tilknytningen i Efraims midrasj-litteratur må følgelig ikke undervurderes, for det er til denne setting at disse skriftene finner sin rettmessige plass. Efraim ordnet det slik at det var *bat qnoma* (paktens døtre) som hadde det liturgiske ansvaret for denne 'instruction'; de hadde det liturgiske ansvaret for å synge *midrasjene*, inkludert Hpar. Jakob av Serugh (500-tallet) konkluderte

⁸⁶ Bildet er hentet fra artikkelen til Cassis. Marica Cassis, "The Bema in the East Syriac Church."

⁸⁷ Andrew Palmer, "A Single Human Being Divided in Himself: Ephraim the Syrian, the Man in the Middle," no. [9].

med begeistring av denne praksisen at kvinnene av Efraim hadde blitt gjort til *lærere* i kirken:

Your teaching opened the closed mouth of the daughters of Eve, and now the congregations of the glorious [church] resound with their voices.

It is a new sight that women would proclaim the Gospel, and now be called teachers in the churches.⁸⁸

Sidney Griffith gjør her et poeng av at Efraims midrasjer – som disse jomfruene sang i en slags kantori-lignende kontekst – hadde en katekismefunksjon i den tidlige syriske kirken.⁸⁹

Innledningen til Genesiskommentaren beskriver hvordan Efraims venner har *nødet* ham til å skrive, noe som er en *typos* i datidens eksegetiske litteratur:

”I did not at first wish to write a commentary on the first book, the Book of the Creation, for fear of having to repeat here what we have set out in the verse-homilies and teaching-songs; but under the pressure of the love of friends, we write briefly here, after all, that which has been written by us at length in the verse-homilies [memre] and teaching-songs [midrasjene].”⁹⁰

Det er naturlig å konkludere at vi i møte med denne innledningen står ovenfor en – fra Efraims side – uttalt sammenheng mellom de to skrifter som skal under lupen i denne oppgave, jf. sitatet fra A. Palmer ovenfor. Som vi har sett ble ‘Hymner om paradiset’ skrevet tidlig i hans forfatterskap, mens Genesiskommentaren ble nedtegnet sent. Cgen behandler Gen 1-3 svært omfangsrikt i forhold til behandlingen av resten av Genesis. Innholdet i Genesiskommentaren følger bibelteksten, og kommentaren knyttes ofte til polemikk mot vranglærerne. En rask gjennomlesning av Cgen viser at forfatteren anså det som en viktig oppgave å glatte over omsorgsfullt alt som kunne synes anstøtelig for det

⁸⁸ Griffith, ““Spirit in the Bread, Fire in the Wine”: The Eucharist as “Living Medicine” in the thought of Ephrem the Syrian,” 227.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Tonneau (1965): 3, sitert i Andrew Palmer, “A Single Human Being Divided in Himself: Ephraim the Syrian, the Man in the Middle,” para. 13.

fromme sinn. Antropomorfe trekk i gudsbildet blir dysset ned ved passende forklaringer. Han ser det blant annet som viktig å forsvare Guds handlinger og den indre logikken i Gen 1-3. Efraim betoner når og hvorfor ting skjer. Det finnes en ”indre logikk” bak alle hendelsene i skapelsesdagene.⁹¹ Forøvrig blir mindre tiltalende trekk ved livet til de bibelske skikkelsene på lignende vis dysset ned.⁹²

Efraims ‘midrasjer’ slekter sterkt på den måten å møte teologiske problemstillinger som vi finner i jødiske midrasjer. Av denne grunn har jeg oversatt det engelske transkriberingen ‘madrash’ til ‘midrasj’ i denne oppgaven. Av plasshensyn har jeg ikke anledning til å komme inn på motiver fra de jødiske Haggada-tradisjonene, som likevel ikke er en uviktig komponent i Efraims teologi.⁹³

Efraims eksegetiske prosa hadde trolig et særlig siktemål mot de som var særlig tilknyttet kirkens indre liv, kanskje de som gikk til nattverd hver dag.⁹⁴ Det er ikke usannsynlig at disse som gikk til nattverd, disse som omtales som ‘venner’ i innledningen til Genesiskommentaren (se sitat over), at de også tilhørte ‘*sønnene og døtrene av pakten*’, (syrisk: ‘*qaddishe*’, ektefeller som levde i sølibat). Efraims lærehymner ‘*On Virginit*’ har sannsynligvis blitt spesialkomponert til bruk for slike daglige gudstjenester.⁹⁵ Innledningen sitert over indikere at kommentarverkene fungerte som en kort guide til de mer rikholdige *memre* og *midrasjene*.⁹⁶

⁹¹ For eksempel understreker Efraim at månen, skapt som en 15 dager gammel fullmåne, var 11 dager eldre enn solen da den ble skapt. Solen, skapt på den fjerde skapelsesdag var 4 dager gammel. For: solen kreves jo for å kunne kalkulere dager. Av dette følger for Efraim at 11 dager måtte legges til kalenderen ved hvert års slutt for at året skulle gå opp. Dermed kan Efraim konkludere med at det ikke var ‘Kaldeerne’ som fant opp utregningen av årets syklus, fordi den jo allerede var kjent for Adam og hans etterkommere.

⁹² Hidal, *Interpretatio Syriaca*, 92.

⁹³ Se Ibid., chap. 7

⁹⁴ Andrew Palmer henviser her til Brock, som finner dette sannsynlig utifra HdP VI,8, se note s.192 til: Brock, *Hymns on paradise*, 111.

⁹⁵ Andrew Palmer, “A Single Human Being Divided in Himself: Ephraim the Syrian, the Man in the Middle,” para. [14].

⁹⁶ Ibid., para. [13].

Efraims *Hymner om paradiset* er derimot ikke helt enkel å sette på formel. Vi ser at Hpar spanner tematisk og innholdsmessig fra paradiset til paradiset; fra opprinnelig skapelse (creatio originalis) til nyskapelsen (creatio nova) — der mange av de viktige stadiene i frelseshistorien på ulike måter betones. Helt sentralt i en slik innholdsbeskrivelse står hendelsene som skjedde og som skal skje i paradiset. Paradiset beskrives topografisk og ‘sanselig’, og fremstillingen skjer med utstrakt bruk av ‘typer’ og ‘symboler’. Hvordan dette teologiske paradiset- og symbolkonseptet fungerer tror jeg er avgjørende å kjenne til for å forstå Efraims tenkning om mennesket. Efraims paradiset- og symbolteologi fungerer som tildels implisitte parametere for Efraims teologiske modus. Det som vi i metodekapittelet omtalte som Efraims ”poetiske grammatikk” vil være et viktig redskap for å gripe hensikten og helheten med det som uttrykkes poetisk. Symbolbegrepet vil behandles i det følgende – først i lys av den større kirkelige sammenhengen. Konkrete sammenstøt med Efraims ”poetiske grammatikk” bli behandlet i hoveddelen.

2.2.3. *Typologi og allegori og den teologiske erkjennelsen*

For å forstå de komplekse problemområdene som en slik poetisk tilnærming aktualiserer i Efraims forfatterskap, er det nødvendig å se problemfeltet i en større kirkelig sammenheng.⁹⁷ Et viktig trekk ved den oldkirkelige eksegesen var at man ved en hellig tekst hyppig regnet med flere betydningsskikt. Vi må da ta i betraktning at eksegeten ikke mente å fjerne seg fra tekstens ordlyd. Den dypere symbolske betydningen betraktet man som *skjult* i tekstens ord. Nå gjaldt det å trekke den frem i lyset ved hjelp av troens opplysning. Kjennetegnende for bibelutlegningen i den gamle kirke er *stor frihet*. Egentlig kan bare ett skrifttolkningsprinsipp legges til grunn: ”Omnia ad Christum referenda sunt”: *Alle ting bør referere til Kristus*.⁹⁸ På 300-tallet foregikk det imidlertid en sterk strid mellom to eksegetiske tradisjoner, nemlig den aleksandrinske og den antiokenske skole. Debatten stod omkring spørsmålet om *allegoriene* var den riktige

⁹⁷ Efraims har hatt en viss innflytelse hva gjelder den såkalte oxford-bevegelsens tenkning om poetisk teologi. Se Rowell, “'Making Church of England Poetical': Ephraim and the Oxford Movement,” *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2, no. 1 (1999), <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol2No1/HV2N1Rowell.html>.

⁹⁸ Hidal, *Interpretatio Syriaca*, 32.

tilnærming til eksegetisk arbeid med skriftene. Origenes og Basilius kan gi et innblikk i hva som stod på spill eksegetisk sett:

”For hvilket forstandig menneske vil anta at den første, andre og tredje dagen, kvelden og morgenen eksisterte uten sol, måne og stjerner? Og den første dagen også uten himmel? Og hvem er så dum at han tror at Gud, som om han var en menneskelig gartner, plantet et paradisi i Eden, et sted mot øst, og plantet der et livets tre synlig og konkret, slik at det å smake frukten med kroppslige tenner førte til liv? Og videre, at man fikk del i godt og ondt ved å meske seg med det man hadde plukket fra et tre? Og om det sies at Gud vandret i hagen om kvelden, og Adam gjemte seg under et tre, tror jeg ingen er i tvil om at disse tingene har skjedd i en tenkt historie, ikke fysisk, men at de på en symbolsk måte presenterer visse mysterier.”⁹⁹

For Origenes handler skrifttolkning om å tolke i henhold til Skriftens ”egentlige mening”; Jesus Kristus og hans inkarnasjon.¹⁰⁰ En allegori kan kanskje best beskrives som en metode som spiller på den tidløse omgivelse, der tekstens ordlyd kan betegne *overmentale/ åndelige* fenomener.¹⁰¹ Forøvrig satte Origenes frem en trefoldig betydning av bibelordene, i samklang med Platons trikotomiske skjema: Den bokstavelige (*soma*), den moralske, (*psyche*), og den åndelige (*pnevma*). Men disse sjikt lar seg vanskelig gjenfinne i hans verker når det kommer til stykket.¹⁰²

Basilius tordner i sin kritikk av allegorien; idet han alluderer til Rom 1:16:

”Jeg kjenner allegoriens grense, riktignok ikke gjennom egne arbeider, men gjennom andre. Noen forkynnere vedgår ikke at skriften har en bokstavelig mening, de tar ikke vann som vann, men som noe annet, de tyder en plante eller en fisk etter egne lunefulle innfall, de endrer krypdyrenes natur og de ville dyrenes natur således at de passer til allegoresen deres, i likhet med slike som

⁹⁹ (Peri Archon IV.1.6), sitert i Peder Solberg, “Teologi som kristologisk skrifttolkning,” *Lære og liv*, no. 1 (2008): 46-47.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Hidal, *Interpretatio Syriaca*, 38.

¹⁰² Ibid., 33

tyder fenomener i drømmene sine som uttrykk for egne formål. Når jeg hører ordet gress forstår jeg at gress er ment. Planter, fisk, villdyr, tamt dyr, jeg oppfatter det alt sammen bokstavelig, for jeg skammer meg ikke ved evangeliet.»¹⁰³

Hvordan stiller Efraim seg i dette spørsmålet? På den ene siden stiller Efraim seg kategorisk opp mot enhver allegorisering av seksdagersverket:

In the beginning God created the heavens and the earth, that is, the substance of the heavens and the substance of the earth. So let no one think that there is anything allegorical in the works of the six days. No one can rightly say that the things that pertain to those days were symbolic, nor can one say that they were meaningless names or that other things were symbolized for us by their names (...) for the substances of their natures correspond to what their names signify.¹⁰⁴

Samtidig kan Efraim få seg til å uttrykke en radikalt annerledes metodisk tilnærming om den samme bibelboken. Ifølge Brock gikk Efraim i Hpar med vilje bort fra en bokstavelig tolkning av paradiset, som var den vanligste fortolkningen i oldkirken.¹⁰⁵ Kan det tenkes at hymnene i Hpar da er uttrykk for en apokalyptisk visjon? Visse utsagn kan lede oss til en slik antagelse:

” (...) and when I reached that verse
wherein is written
the story of Paradise,
it lifted me up and transported me
from the bosom of the book had been read
to the very bosom of Paradise.

The eye and the mind
traveled over the lines
as over a bridge, and entered together
the story of Paradise.

The eye as it read
transported the mind;

¹⁰³ Ibid., 34.

¹⁰⁴ (CGen I.1). Ephraem Syrus, *Selected prose works*, 74. Efraims apologetiske anliggende er Guds enhet og monoteismen. Se Kronholm, *Motifs*, 35, note 1

¹⁰⁵ Brock, *Hymns on paradise*, 56.

in return the mind, too
gave the eye rest
from its reading,
for when the book had been read
the eye had rest,
but the mind was engaged.”¹⁰⁶

Her kan det se ut som om Efraim åpent innrømmer at han bedriver spekulativ teologisering. Men Efraim er klar over hvilke begrensninger som ligger i denne tilnæringsmåten:

”What mouth
has ever described Paradise,
what tongue
has told of its glory,
what mind has depicted
its beauty?
Indeed its hidden recesses
cannot be scrutinized;
I can only marvel at what is visible,
at those things which lie outside Paradise,
and so I realise how far I remain
from its hidden secrets.”¹⁰⁷

Ute Possekkel har vist at tidligsyrisk eskatologisk teologi ikke er særlig beslektet med den apokalyptiske sjangeren. I stedet trekker Bardesanes, ‘Odes of Solomon’, og for en stor del også Thomas-aktene’ større veksler på visdomssjangeren, slik den bl.a. kommer til uttrykk i Salomos ordspråk: ”(...) early Syriac Christians were familiar with apocalyptic themes, but generally chose not to convey their theologies through the medium of apocalyptic.”¹⁰⁸ Hvordan ser dette bildet ut i ‘Hymner om paradiset’? Flere steder i Hpar finner vi referanser til ”sinnets øye” (eng: ‘the eye of the mind’). Her, og andre steder kommer det likevel klart frem at denne metaforen uttrykker tett tilknytning til eksegese av bibelsteder — snarere enn spekulativ apokalyptikk eller oppåpning for allegoriesering. Det aller siste verset i Hpar (XV.17) må i så henseende vektlegges: “All this, and similar

¹⁰⁶ (HdP V.3-4). Ibid., 103.

¹⁰⁷ Ibid., 147-148.

¹⁰⁸ Ute Possekkel, “Expectations of the End in Early Syriac Christianity,” *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 11, no. 1 (2008): [24], <http://syrcm.cua.edu/Hugoye/Vol11No1/HV11N1Possekkel.html>.

things that I have read in the Scriptures, / have helped depict in my mind that Garden of Life.”¹⁰⁹ Annetsteds forklarer Efraim sammenhengen mellom ‘sinnets øye’ og troen, med måten øyet er avhengig av lys for å kunne fungere. Dermed står ‘sinnets øye’ som uttrykk for ”troens øye”, der nærværet av synd i menneskets sinn formørker vilkårene for troen.¹¹⁰ Hymnene ble brukt som lærersalmer, og den type eksegesi vi finner i hymnene ble brukt i en sammenheng tilknyttet lekfolk, tilknyttet den ukentlige hovedgudstjeneste. Det ser vi blant annet gjennom forventningen til tilhørernes bibelkunnskaper; stadig møter vi vage allusjoner til en eller annen hendelse fra GT eller NT som dagens bibelkyndige kristne nok ikke uten videre ville klare å identifisere.

Theodor av Mopsuestia (d. ca. 428) var den fremste opposenten mot allegoresene, og dette gav seg utslag i at han f.eks. betraktet bare fire salmer (2, 8, 45, 110) som ‘messianske’. Den antiokenske skole var dermed pådrivere for ‘sensus litteralis’ / ‘sensus simplex’-lesning av Skriftene.¹¹¹ En annen antiokensk teolog, Diodor av Tarsus, skrev om det begrensede omfanget allegorier hos antiokenerne: ”Vi må først ære allegoresens historisk sett vanligste vei.” Han har en sterk følelse for de historiske sammenhengene som de bibelske tekstene er stilt i: ”Saken selv er i Guds vise plan en typos for det kommende”.¹¹² Den antiokenske skolen var dermed ikke fremmed for en ”høyere mening” i skriftene, (*theoria*).¹¹³ Billedtydningen (dvs. typologien), var et mye mer anvendt eksegetisk grep her, og det er få som er så kreativ i sine typologier som Efraim er. Den gamle grensetrekningen som avspeiles hos de antiokenske eksegetene er klar: Billedtyding anvendes på historiske fenomener. Særlig blir viktigheten av omstendighetene betont, at en ved billedtolkningen legger begge lemmer på det historiske område. Når det gjelder anvendelsesområdet for billedtolkning så blir det dessuten strengt

¹⁰⁹ Brock, *Hymns on paradise*, 188.

¹¹⁰ Se Hymner om troen 53:12 og 5:18. Brock, *The Luminous Eye*, 71

¹¹¹ De siste årene de noe kunstig skarpe frontene mellom den aleksandrinske og antiokenske skole blitt nedtont. Se artiklene til Kristiansen og Solberg i Lære og Liv 1/2008. Den antiokenske skole var når det kommer til stykket såvisst ikke fremmed for *allegoriene*, noe Basilius er en klar representant for. Samtidig øves det idag større rettferdighet på Origenes ved å skille mellom ham og den senere origenisme.

¹¹² Hidal, *Interpretatio Syriaca*, 34

¹¹³ Buck, *Paradise and paradigm*, 87.

begrenset til å omfatte 'hendelser'. "Billedtolkningene stiller opp en sammenheng mellom to hendelser eller personer, der en av dem ikke bare betyr seg selv, men også den andre. Mens det andre derimot inneslutter det ene eller oppfyller det."¹¹⁴ Innretninger og ting, derimot, ble for det meste ansett for å ligge utenfor deres rekkevidde.¹¹⁵ Man var på denne tiden nemlig redd for allegoriens hensikt. Prosessen med å "rasjonalisere mytene" på en slik måte at mytene ble til allegori, lot seg lett reversere — med den konsekvens at "allegoriene ble til myte".¹¹⁶ Dette var en høyst reell fare, representert ved arianerne og gnostikerne. Den gnostiske eksegeses endestasjon var en *remyologisering* av Skriftene, og denne faren førte til en allmenn nøkternisering av eksegesen hos de ortodokse.

Efraim formulerer dette hensynet på sin egen måte. Han anklager heretikerne for intellektuell arroganse. 'Probing investigation' og 'pryers' blir skjellsord for disse som har en overdreven tiltro til å utgrunne den uutgrunnelige.¹¹⁷ Efraim avviser ikke det intellektuelle arbeidet i Kirken, men avviser den hovmodige bruken av intellektet, som bl.a. førte arianernes galt av sted med deres forståelse av Kristus Logos som skapt:

There *is* intellectual enquiry in the Church,
investigating what is revealed:
the intellect was *not* intended to pry into hidden things.¹¹⁸

Efraim er ikke utelukkende enhetlig i sin eksegetiske tilnærming, noe som Hidal har påvist: Billedtolkning og allegori går for Efraim ut på ett og det samme — han ser ikke forskjell på dem. Efraim kan ha vært klar over akkurat dette. Han advarer nemlig leserne om å tolke hans symboler og bilder i Hpar bokstavlig. På dette grunnlag tillater han seg å benytte en mosaikk av bilder og symboler i sin poetiske bibelutlegging. Det må slås fast at Efraim ikke utelukker den historiske meningen i teksten, selv om han er en ivrig talsmann for den skjulte betydningen i teksten. Efraim fastholder begge. En viktig avgrensning ser vi i det at Efraim fremholder at Skriften skal være sin egen fortolker.¹¹⁹

¹¹⁴ Hidal, *Interpretatio Syriaca*, 38, se note 1 Min oversettelse fra tysk.

¹¹⁵ *Ibid.*, 38

¹¹⁶ Buck, *Paradise and paradigm*, 87

¹¹⁷ Dette er et viktig aspekt ved Efraims teologi. Se Brock, *The Luminous Eye*, 43-46

¹¹⁸ (Hymner om troen VIII.9). Brock, *Hymns on paradise*, 44.

¹¹⁹ Hidal, *Interpretatio Syriaca*, 42

2.2.4. Utvalgte trekk ved Efraims tilblivelseslære (kosmogomi)

Aller først må det slås fast at Efraim ordner tilværelsen i tre regioner: himmelen, jorden og avgrunnen. Disse er relatert til hverandre, men likefullt forskjellige sfærer. Dette er i relativt streng overensstemmelse med det bildet vi får fra GT. Verden er forstått som en flat disk eller firkant. Over jorden er himmelens hvelv, en solid substans i området der sol, måne og stjerner befinner seg. Under jordflaten befinner vannene seg, og *elementene* er pilarene som jorden holder seg oppe ved. Himmelen står likeledes støttet av disse pilarene. Behovet for slike pilarer må forstås polemisk som en avvisning mot Bardesanes ide om at verden er lokalisert i ‘tomt rom’.¹²⁰

Efraim Syreren betoner at skapelsen skjedde *ex nihilo*, fra intet. Dette uttrykkes med en klar polemisk tone mot heretikerne, især Bardesanes, som mente det fantes ur-elementer eller prinsipper i tilværelsen som skapelsen skjedde ut ifra: vann, ild, vind, luft; og ifølge Efraim også et *urmørke*.¹²¹ Elementene hadde en slags kraft i seg selv. I den syriske tradisjonen finner vi slikt gnostisk gods i den tidligere nevnte Thomas-tradisjonen, bl.a. i skriftet ”Thomas-aktene” (tidlig 200-tallet), som beskriver på lignende vis hvorledes ‘perlen’ (d.e. sjelen) må settes fri fra materien, som er grunnleggende ond. Hos Efraim innkluderes begrepet ‘natur’ (syrisk: *keyane*) til alt som nevnes som skapt i skapelseshistorien. Begrepet natur står dermed for natur som er skapt (utav intet). Dette gjelder også for skapelsen av mennesket og for dyrene.

Efraims motstykke til tilværelsens ur-elementer er *jord, ild, vann og vind*. Dette avslører Efraims avhengighet til gresk filosofi – eller datidens naturvitenskap, den empedokleiske elementslære – som han uten videre benytter polemisk mot Mani og Bardesanes, idet han utelukker mørke og lys som elementer. Disse følger i Efraims skrifter korrespondansen til kvalitetene tørr, varm, vått og kaldt. Bardesanes hevdet derimot at det var fem evige

¹²⁰ Ute Possekel, ‘Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian’ (Louvain: Peeters, 1999), sitert i: Thomas Buchan, *“Blessed Is He Who Has Brought Adam from Sheol”*, 1st Gorgias Press Ed (Gorgias Press, 2004), 33-34 (Henviseingen gjelder hele avsnittet).

¹²¹ Hidal, *Interpretatio Syriaca*, 66

prinsipper som hørte til hver sin region: Lys (i øst), vind (i vest), ild (i sør), vann (i nord) og mørke (i de nedre avgrunner).

Bardanes forutsatte at disse elementene ikke var skapt ex nihilo. Hans bruk av begrepet *natur* (syrisk: 'ityé') ble forstått som *evige grunnprinsipper*. Og dette eiendommelige gnostiske system innebar at mørket i motsetning til de fire andre ikke var "rent". Når disse elementene på ett eller annet tidspunkt ble blandet sammen, ble likevekten i sanseverdenen brakt i uorden. Frelsen hos Bardanes består i at denne sanseverdenens orden ble gjenopprettet ved Kristus – Skaperens logos. Det var denne myten Efraim søkte å bekjempe, fordi han mente det å kalle noe skapt for 'itia' var den verste form for blasfemi.¹²² Polemikken mot Bardanes og Mani forstyrrer disposisjonen i Efraims Genesiskommentar når han to forskjellige steder finner det nødvendig å beskrive mørkets indirekte og nedre skapningsrang. Mørket er nemlig ikke frembrakt ved en selvstendig skapelsesakt. Det eksisterer bare som skyenes utbredte skygger og går til grunne når skyene forsvinner. Sml. *Contra Haeresis* 28,1: "Skyggene, mine venner, eksisterer ganske enkelt ikke i og for seg selv alene"¹²³ I *Cgen* I,16 heter det: "Det [mørket] som visse lærde [dvs. Bardanes og Mani] hevder er stilt under de skapte tingene og står imot de skapte tingene, og det som av seg selv ikke engang har en egen substans, det gjør de til selvstendig eksisterende vesen ('ityé')."¹²⁴ Dette er ikke stedet for en videre fordypning i Efraims bekjempelse av Bardanes kosmogogiske spekulasjoner. Men av det bildet som avtegner seg her kan vi se hovedsaken for Efraim: Gud er den eneste som eksisterer av seg selv (self-subsistent), og at Gud er skaperen til alt annet. All annen tale om Gud ville gjøre Gud til en "arrangør" og ikke til en skaper. Forøvrig foretar Efraim i tråd med denne tenkningen en spenstig tolkning av etterfølgerne etter Abram i Egypt, som han hevder å ha falt for den samme vranglære om selvstendig eksisterende substanser; noe som førte til at israelsfolket begynte å tilbe slike substanser som guder.¹²⁵

¹²² Ephraem Syrus, *Selected prose works*, 75, note 26

¹²³ Hidal, *Interpretatio Syriaca*, 65

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ephraem Syrus, *Selected prose works*, 67-68.

Formålet i Efraims bastante måte å fortolke Gen 1 på beror på hans apologetiske anliggende. Han må bremse de voldsomt utsvevende mytologiske spekulasjonene hos heretikerne. Hovedverktøyet for denne apologetiske virksomheten hos Efraim, som han i kosmogomien forsvaret med et standhaftig *creatio ex nihilo*, er et erkjennelsesteoretisk og åpenbaringsteologisk prinsipp: Det finnes et ontologisk gap mellom Skaper og det skapte – hele mennesket inkludert. Gud er utenfor det skapte. Gud er *skjult*. Her ligger det et slektskap til den senere greske apofatiske teologien.¹²⁶ Teologi handler da for Efraim om to bevegelser. Den ene bevegelsen gjør Gud, når han stiger ned og kommer oss til møte. Den andre bevegelsen er menneskets; når det angrer, lar seg døpe i kjærlighet og tro, og deltar i kirkens tilbedelse. Brock beskriver disse to bevegelsene i Efraims teologi som ‘symbolenes stige’, fordi symbolene er verktøyet for ‘åndelig sondring’ (syrisk: ‘*purshana*’).

Mer konkret viser Efraim hvordan han tenker om dette også i en av våre tekster. I Hpar V.2 kan vi lese følgende basisutsagn:

In his book Moses described the creation of the natural world,
so that both Nature and Scripture might bear witness to the Creator:
Nature, through man’s use of it, Scripture, through his reading it;
they are the witnesses which reach everywhere,
they are to be found at all times, present at every hour,
confuting the unbeliever who defames the Creator.

Det skaptens evne til å ”vitne om sin skaper” er det skaptens ”skjulte kraft” eller ”mening” (‘*khayla kasya*’). Det skaptens ytre sfære og det skaptens indre eller åndelige sfære står i et forhold, en sakramental relasjon. En god måte å uttrykke denne relasjonen tror jeg vi finner oppsummert i begrepet ‘materialistisk spiritualitet’.¹²⁷ Annetsteds skriver Efraim: ”Wherever you look, God’s symbol is there; wherever you read, there you will find His

¹²⁶ Apofatisk teologi er en type benektende eller "negativ" teologi. Pseudo-Dionysios Areopagiten var bl.a. en representant for denne tradisjonen.

¹²⁷ Dette er et begrep som Efraim ikke benytter seg av etter det jeg kjenner til. Jeg har det fra Paul Otto Brunstad, og tror hans bruk av begrepet samsvarer med Efraims anliggende. Se Brunstad, *Materialistisk spiritualitet*, i Lære og Liv, 1/2005

types. For by Him all creatures were created, and He stamped all his possessions with His symbols when He created the world.”¹²⁸ Her ser vi at det er den ontologisk objektive og skapte virkeligheten som konstituerer symbolenes kommunikative kraft til å formidle Guds eksistens og Skaperens kreative aktivitet. Efraim taler også om Gud som spiller på tre harper: GT, NT, og naturen; i en perfekt harmoni av åpenbaring (cf. H. Virg 29.1).¹²⁹ På en måte kan man da si at Gud også er immanent og tilgjengelig for mennesket. Et slikt utsagn må kvalifiseres; kanskje kan man da si at disse tre åpenbaringsarenaene viser noe av *Guds skjulthet*.¹³⁰ Viktigst å understreke er at Efraim beholder gapet mellom skapt og skaper i sin bruk av symbolene.

2.2.5. Efraims symbolbegrep

Det syriske begrepet for symbol er ‘raza’, og har ulike betydningslag alt etter hvilken dimensjon begrepet knytter seg til. Efraims symbolbegrep brukes innen tre dimensjoner: Naturen, Skriften, og sakramentene.¹³¹ Bibeltekstens historiske eller ‘bokstavelige’ (su‘rana’it) side og dens ‘åndelige’ (ruchana’it) side kommer tydelig frem i Hpar.

Denne fundamentale sammenvevning mellom bokstavlig og åndelig viser seg også i at symbolene ikke bare ‘peker’ på det som de fremkaller av assosiasjoner. Symbolene ‘deltar’ ”i virkeligheten til” det de representerer.¹³² Symbolene peker på den åndelige virkeligheten *sannhet* (syrisk: ‘shrara’). Symbolene blir slik verktøyet for å uttrykke og forkynne noe om denne virkeligheten. Efraim kan få seg til å beskrive ting som ikke kan sees, fordi det finnes en måte å få et glimt av de. ”Charting a course between kataphatic and apophatic theological discourse, Ephrem offers positive verbal depictions of invisible realities which cannot be described.”¹³³ Åpenbaringen i Skriftene, koblet med menneskets fenomenologiske erfaring av skaperverket virker som basis for trosfellesskapets

¹²⁸ HdV 20:12. Sitert fra: Ibid., 49.

¹²⁹ Susan Ashbrook Harvey, “Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective,” 111, note 13.

¹³⁰ Brock, *Hymns on paradise*, 41 Se også nedenfor.

¹³¹ Buck, *Paradise and paradigm*, 86.

¹³² "it participates in the reality of what it represents". Ibid. Henvisningen gjelder for hele avsnittet.

¹³³ Thomas Buchan, *"Blessed is He who has brought Adam from Sheol": Christ's descent to the dead in the theology of Saint Ephrem the Syrian* (Gorgias Press, 2004), 43

forståelse "(...) of the world as a coherent collection of interrelated signs and types whereby visible realities reveal the invisible reality of Divine truth."¹³⁴ Efraim holder fast at 'Sannheten', dvs. sannheten om virkeligheten, er åndelig. Men selv om den er åndelig må den sies å være objektiv av natur. For å oppdage denne objektive og åndelige virkelighetens realitet kreves det at troen 'opplyser øynene' hos den enkelte. I det hele tatt er troen og troserfaringen en forutsetning for all ortodoks teologi hos Efraim (cf. Hpar VI,1). David Bundy viser at troserfaringen har to aspekter hos Efraim: "The first is positive, giving the three sources [naturen, Bibelen og troserfaringen] equal descriptive, analogical and existential value. The second is negative, that is the acceptance of not being able to know the *what, how* and *why* of God."¹³⁵ Det at troen 'opplyser øynene' kan i første øyekast kan fremstå som esoterisk, men må ikke forstås som en intellektualistisk og dualistisk nedvurdering av den materielle verden, slik vi finner den i teologi under innflytelse fra neoplatonsk filosofi. Tvert imot er det gjennomgripende forholdet mellom den 'ytre' og den 'indre' virkelighet av objektiv, sakramental karakter.¹³⁶

Terminologisk sett har '*raza*' fire betydningssjikt:

- 1) Ordet kan henspille på en *kongelig hemmelighet*. *Raza* er et persisk låneord til arameisk. Betydningen trer bl.a. frem i Dan 6:4.
- 2) "Mysterium" er en betydning som springer fra det greske begrepet *mystériân*, som også ble standardoversettelsen av *raza* til gresk – til fordel for *symbolân*. Begrepet er i denne sammenheng dobbeltydig. Det uttrykker både åndelige realiteter som overgår det menneskelige intellekt, og dessuten sakramentale riter og handlinger. I flertall (*raze*) betones sakramentene. Ved den mystiske initieringen til Kirken, som bestod av kristmering, dåp og evkaristi, ble materien dynamisert ved Den hellige ånd (cf. epiklesen). Mysteriet transformerer og guddommeliggjør den troende.
- 3) "Tegn" i enkel forstand, eller "symbol", er én måte å forstå begrepet. Hos Efraim synliggjør naturen mange "tegn" som proklamerer Kristus.

¹³⁴ Ibid., 26.

¹³⁵ Bundy, "Language and the Knowledge of God in Ephrem Syrus," 60.

¹³⁶ Brock, *Hymns on paradise*, 39f.

4) ”Symbol-mysterium” er en viktig nyanse i Efraims symbolbegrep, og omfavner ideen om Kristus-typologiene i Skriftene.¹³⁷

Funksjonelt ser vi da at de ulike nyansene i *raza*-begrepet virker innenfor tre dimensjoner; nemlig i skriftene, i naturen og i sakramentene. Efraim opererer med flere begreper som har en lignende symbolsk/typologisk funksjon, bl.a. stiller han opp ‘*tupsa*’ og ‘*qnwm*’ (typologi og virkelighet), ‘*telala*’ og ‘*sjrara*’ (skygge og sannhet), i tillegg til begrepene ‘*dmuta*’ (metafor/likhet), ‘*peleta*’ (allegori/typologi), og ‘*prdwksn*’ (paradoks).¹³⁸

Efraims symboltenkning viser seg særlig tydelig ved to sentrale og gjennomgående termer: *skjult* og *åpenbaret*. I bruken av disse to begrepene finnes en implisitt dynamisk spenning, som ofte fremstår som paradokser hos Efraim. Termene kan forstås på to måter. 1) På det vi kan kalle det objektive plan, minner *skjult* (syrisk: ‘*kasyutha*’) om symbolsbegrepet *raza*. Innenfor naturens dimensjon og i skriftene henspiller termen *skjult* på noe som åpenbares i Kristus. Her blir inkarnasjonen selve nøkkelen for å forstå skattekisten av symboler. Innenfor sakramentets dimensjon henspiller termen på det som skal åpenbares i paradiset. I begge tilfeller representerer termen *åpenbaret* (syrisk: ‘*galyutha*’) en objektiv virkelighet. Erfaringen av denne objektive virkeligheten kan i dette livet bare oppleves og erfares på en subjektiv måte. 2) På det subjektive plan, fra menneskehetens synspunkt, refererer *skjult* eller *skjulthet* til Gud. Kunnskap om Gud ville vært totalt utilgjengelig for skapte vesener, dersom Gud ikke hadde *åpenbaret* (syrisk: pl. ‘*galyatha*’¹³⁹) aspekter av seg selv. Slik blir inkarnasjonens realitet en *skjult virkelighet* for forfatterne av GT. Symbolene som gir dette glimtet av det skjulte finnes der bare fordi Gud på forskjellig vis har åpenbaret dem. På samme måte blir det med sakramentene. Den skjulte objektive virkelighet som bor i sakramentene vil åpenbares fullt ut ‘utenfor tid og sted’, i paradiset.¹⁴⁰

¹³⁷ Henvisning for punkt 1-4, Buck, *Paradise and paradigm*, 86-87

¹³⁸ Se den oversiktlige forklaringen til disse begrepene hos Buck. *Ibid.*, 90-94.

¹³⁹ Flertallsformen som brukes med dette subjektive perspektivet, indikerer at det bare er tale om en delvis åpenbaring.

¹⁴⁰ Brock, *Hymns on paradise*, 42-43 (Gjelder hele avsnittet).

3.0. Antropologien i paradisi- og skapelsesteologien

En av de hyppigst brukte metaforene i Efraims rike poetiske flora, er klesplaggs- eller påklednings-metaforen. Uttrykket ”å kle på seg” er terminologisk identisk med det syriske måten å uttrykke begrepet ‘inkarnasjon’.¹⁴¹ Slik kan Efraim si at Gud *kler på seg* ‘navn’ eller ‘ord’ i GT; Kristus ”kledde på seg” kroppen i NT. Efraim opererer slik ikke bare med én inkarnasjon, men med ”to inkarnasjoner”. Inkarnasjonsbegrepet hans uttrykker viktige sider ved hans åpenbaringsteologi. Denne måten å bruke klesmetaforen er bygget på motiver som er i bruk allerede i GT og NT, særlig Rom 13:14 og Gal 3:27.¹⁴²

Det spesielle med Efraims særegne bruk av klesmetaforen i forhold til andre kirkefedres bruk, ligger i måten han knytter hele frelseshistorien sammen innenfor en antropologisk ramme. Bibelens paradiskonsept(er) blir sammensveiset til en helhetlig kosmologi. Fem hovedepisoder utgjør dette kosmiske dramaet: 1) Mennesket ble ved skapelsen kledd i ære og herlighet, i *herlighetens klesdrakt*. 2) Ved syndefallet mistet Adam og Eva sin opprinnelige kledning. 3) For å kle på igjen Adam og Eva (dvs. menneskeheten) den tapte herlighetskledningen, kledde Gud selv på seg en menneskekropp ved inkarnasjonen. Ved dåpen i Jordanelven helligjorde Kristus alt dåpsvann ved å plassere herlighetens klesdrakt der, tilgjengelig for den enkelte dåpskandidat. 4) Dermed kan menneskeheten – ved dåpen – atter kle på seg herlighet, og slik entre den jordiske kirken og leve i forventningen om det eskatologiske paradiset. 5) Den siste scenen i Efraims klesmetafor er den endelige oppstandelsen fra døden, der menneskeheten atter skal stige inn i paradiset, nå ikledd sine herlighetsklær.

De to tekstene som studeres i denne avhandlingen knytter på sentrale punkter an til klesmetaforens logikk og orden, men de har samtidig sin egen agenda som gjør at den tredje og fjerde frelseshistoriske scenen ikke fokuseres like mye på. Med sats i våre

¹⁴¹ Ibid., 66, cf. note 49.

¹⁴² Ibid.

tekster blir studiet av Efraims teologiske antropologi behandlet i rammen av opprinnelig skapelse, syndefall og eskatologi – fra paradiset og til paradiset.

3.1. Skapelsen (*Creatio Originalis*)

Efraim holder sammen de to skapelsesberetningene som om de var en og samme fortelling. I Efraims kommentar til Gen 2:7 slår han fast at skapelsen av mennesket skjedde den sjette dag, og begrunner samlesingen av de to skapelsesberetningene med at denne andre skapelsesberetning (fra Gen 2:4 og utover) hopper over mye av det som ble berettet om i Gen 1. Likeledes utbroderer Gen 2 mye som ble utelatt i den første skapelsesberetningen.

3.1.1. Dyrene og mennesket

Efraim forklarer menneskets ærerike posisjon i forhold til dyrene på følgende vis: Mennesket (1) ble skapt ved Guds Hender, Gud (2) pustet en sjel inn i ham, og (3) gav mennesket autoritet i og utenfor paradiset. Videre (4) omslørte Gud mennesket med ”herlighet”, og (5) gav det fornuft, tankeliv, og kunnskap om Guds majestet (Cgen II, 4). Slangen var så vidt listigere enn de andre dyrene, men var likevel underlegen mennesket. Beskrivelsen av antropologiske bestemmelser i utmålingen av dette styrkeforholdet er presis: Adam var slangen overlegen med henblikk på skikkelse / form (*‘gebilta’*), åndsgaver/sjel (*‘nafsjā’*), intellekt/sinn (*‘havna’*), herlighet (*‘sjubkha’*) og stilling / rang (*‘-atra’*).¹⁴³

At dyrene ble ”brakt frem for Adam” for at han skulle gi dem navn etter sin art (cf. Gen 2:19f), indikerer hans visdom, samt den fredfulle sameksistens mellom dyrene og Adam før syndefallet. Dyrene hadde ikke frykt for mennesket. Men fordi mennesket var kledd i herlighet, så kunne ikke dyrene løfte sine øyne direkte for å se mennesket (Cgen 2:15). De måtte se ned, åpenbart for å skåne sine øyne.¹⁴⁴ Det paradisiske mennesket hadde som oppgave å plukke frukt fra paradiset trær og mate dyrene ved paradiset nedre gjerde, for

¹⁴³ Hidal, *Interpretatio Syriaca*, 81.

¹⁴⁴ Cf. Moses sin skinnende fremtoning i møtet med Israelsfolket under ørkenvandringen.

dyrene hadde ikke adgang til selve paradiset: *”The serpent could not enter Paradise, for neither animal nor bird was permitted to approach the outer region of Paradise, and Adam had to go out to meet them (...)”*¹⁴⁵. Også paradises trær var omsluttet av en *herlighet*. Selv om dyrene svermet over hele jorden, oppholdt husdyrene og de andre dyrene seg ved paradises grense slik at de kunne bo nær Adam.¹⁴⁶

Efraim forklarer videre forskjellen mellom dyr og mennesker; ved at dyrene ble frembrakt av seg selv, ved kombinasjonen av to av elementene: *”Scripture wishes to indicate that all animals, reptiles, cattle and birds came into being as a result of the combining of earth and water”* (C*Gen* II, 9). Dette er den samme kombinasjonen som tidligere fikk det til å spire på den tredje skapelsesdag. Dyrene ble altså ikke skapt eller formet på samme måte som mennesket ble. Efraim utlegger i H*par* XII.19 hvordan fraværet av fornuftsegenskaper¹⁴⁷ hos dyrene får konsekvenser for deres moralske status:

*In His justice He gave abundant comfort to the animals,
they do not feel shame for adultery, nor guilt for stealing;
without being ashamed they pursue every comfort they encounter,
for they are above care and shame;
the satisfaction of their desires is sufficient to please them.
Because they have no resurrection, neither are they subject to blame.*¹⁴⁸

Fordi oppstandelsen bare kan skje i forlengelsen av den kristne dåpen, står det klart for Efraim at dyrene ikke har en oppstandelse. I det etterfølgende verset slår Efraim fast at dersom dyrene bare hadde hatt en ørliten evne til å skille godt fra ondt, så ville de klaget høylydt over at de ikke var mennesker! I lys av denne prinsipielle tenkningen om dyrenes moralske status gir det god mening at Efraim understreker at dyrene – selv før syndefallet – ikke hadde adgang til paradiset.

¹⁴⁵ (HdP III.4). Brock, *Hymns on paradise*, 91-92.

¹⁴⁶ (C*Gen* I.27).

¹⁴⁷ Ifølge CNis XLIV, 7.2 har dyrene en ”animalsk sjel”, men denne var ikke innpustet av Skaperen.

¹⁴⁸ Brock, *Hymns on paradise*, 167-168.

3.1.2. *Imago Dei*

Efraims behandling av spørsmålet om mennesket som skapt i Guds bilde er først og fremst behandlet i Genesiskommentaren, og nevnes bare i forbifarten i Hpar XIII.4. Efraim begynner avsnittet med å slå fast at Gud tiltaler Sønnen, og at det er Sønnen som er ‘mellommannen’ i alle skapelsesaktene. Med sitater fra Joh 1:3 og Kol 1:16 sier Efraim at skapelsen skjer *ved* Kristus og *i* Kristus. Det nytestamentlige perspektivet ligger således sterkt fremme ved denne kristologiske tolkningen hos Efraim. Fraværet av eksplisitt referanse til Den treenige Gud i Hpar og i andre tidlige verker har forøvrig fått forskere til å se konturene av en teologisk utvikling hos Efraim på dette punktet. En trinitarisk symbolsk tolkning finner vi i Cgen II.34.¹⁴⁹ I prologen til kommentaren understrekes også det kristne dogmatiske perspektivet: “ (...) the work of the six days (...) were created by means of a Mediator who was of the same nature and equal in skill to the Maker.”¹⁵⁰ Interessant nok utvikler ikke Efraim dette eksplisitt videre i spørsmålet om menneskets gudsbildelighet. I stedet betoner han *sensus litteralis*, og slår fast at det er opp til Gud å velge om han vil forklare menneskets gudsbildedlighet eller ikke. Denne åpenbarede forklaring finner Efraim så eksplisitt uttrykt i neste setning. I likhet med flere jødiske lærde og de fleste antiokenske teologene blir menneskets gudsbildelighet spesifisert i at mennesket skulle ‘råde over skapningen’: “It is the dominion (syr: *‘sjultana’*) that Adam received over the earth and over all that is in it that constitutes the likeness of God who has dominion over the heavenly things and the earthly things.”¹⁵¹ Det er tydelig at dette herredømmet er forstått som en gave fra Gud, men at det må sees i sammenheng med menneskets fornuftsegenskaper mottatt ved skapelsen av mennesket: ”And God said: Let us make man in our image: that is to say, endowed with authority (syr: *‘shallit’*) to the point that if it seems good to him (syr: *‘en neshpar leh’*) he will obey us.”¹⁵²

¹⁴⁹ Ibid., 222.

¹⁵⁰ CGen prol.5. Ephraem Syrus, *Selected prose works*, 69

¹⁵¹ Ibid., 94

¹⁵² Ibid.

Begrepet '*sjultana*' uttrykker ikke bare en kontroll over andre, men også kontroll over seg selv. Så innebærer 'autoriteten' som konstituerer gudsbildelikheden en tett konnotativ kobling til den frie vilje. Det korresponderer med det greske begrepet '*exousia*', som i Mk 1:27 brukes om folkemengden som ble forundret over Jesu autoritet, mens det brukes om "frihet til å handle" når Paulus diskuterer tillatt mat i 1. Kor. 8-9. I Prose Refutations trekker Efraim inn begrepene 'sann kunnskap' og 'å handle i samsvar med sannhet' for å belyse '*sjultana*': "If it is by shultana that Adam was the image of God, it is a most praiseworthy thing when a person, by knowledge of the truth and acting with truth, becomes the image of God, for that shultana consists in these also."¹⁵³ Senere i det samme verket kobler Efraim '*sjultana*' også til 'kongs'-metaforen:

"And why does Freewill (syr: '*sjultana*') wish to deny its power and profess to be enslaved when the yoke of lordship ('*maruta*') is not placed upon it? For it is not of the race of enslaved reptiles, nor of the family of enslaved cattle, but of the race of a King and of the sons of Kings who alone among all creatures were created in the image of God."

I våre tekster finner vi Adam som 'universets konge' omtalt i Hpar XIII.4 og 6, mens Genesiskommentaren uttrykker menneskets status om mulig enda sterkere med uttrykket "a second god over creation".¹⁵⁴

I Cgen I.30-31 gjør så Efraim et tilbakeblikk på skapelsen av mennesket utifra et prinsipielt teologisk perspektiv, som inneholder ansatsen til en sentral teodice hos Efraim. Forfatteren er svært betenkt over å motta gudsbildet intakt i sin opphøyde hellighet. Idet mennesket ble velsignet før syndefallet demonstrerte Gud tydelig at han visste om menneskets kommende fall. Velsignelsen av mennesket gjaldt nemlig ikke paradiset, men jordens øvrige områder. Slik viste Gud sin forutviten om fallet. At paradiset ble skapt for menneskets skyld går frem av at Gud etterpå satte ham der.¹⁵⁵ Slik viste Gud sin godhet. En eventuell velsignelse etter fallet ville åpenbart vært forhindret ved synden. Samtidig ble den allerede lyste velsignelsen en motvekt til den forbannelse som rammet

¹⁵³ Gjelder hele avsnittet: R. Murray, *The Ephremic Tradition and the Theology of the Environment*, para. [7].

¹⁵⁴ (Cgen II.26). Brock, *Hymns on paradise*, 216.

¹⁵⁵ Cf. CGen I.31 og Hpar VI.6

menneskenes liv etter fallet. Det viktige for Efraim blir her, som andre steder, at Guds vesentlige egenskaper – forutviten og godhet – lar seg lese ut av skapelsesberetningen.

3.1.3. Kroppen

Kroppen stammer fra det samme elementet som dyrene stammer fra, men prosedyren for skapelsen er ganske ulik. Cgen II.4 slår fast at mennesket er skapt ut av støvet, men til forskjell fra dyrene skjer skapelsen ved ”Guds hender”.¹⁵⁶ I Hpar VI,21-22 kommer det frem at Adam ble skapt ved Guds (skaperens) hånd, som samlet støv fra alle verdenshjørner. Dette kan avspeile en jødisk spekulasjon: I de ‘Sibyllinske orakler’ (III,24-26) fremgår det at selve navnet til Adam impliserte at han var skapt ut av jord fra øst og fra vest, fra nord og fra sør.¹⁵⁷

Videre legger Efraim til et nytt skapelsesstoff: dugg (Hnis XLVI, 14,6, cf. Hpar IX, 8+6). Dette kan ha sitt rasjonale i skapelsen ved Guds Visdom, og i rabbinske tradisjoner om at oppstandelsen skal skje ved dugg som stiger opp av jorden.¹⁵⁸ Annetsteds benyttes synonymer som ‘pulver’ og ‘støvpulver’ – noe som til sammen gjør at Efraims tenkning gir et bilde av mennesket som et ‘mikrokosmos’¹⁵⁹:

*The hand now gathers what had been scattered,
and scatters what had been gathered,
for progression is from the universe to Adam,
and then from him to the universe.*¹⁶⁰

¹⁵⁶ Ibid., 199-200.

¹⁵⁷ Ibid., 116f, og note s. 192.

¹⁵⁸ Cf. Jes 26:19. Kronholm, *Motifs*, 53. Synet på mennesket som et mikrokosmos er vanlig i jødisk *haggada*, se *ibid.*, note 20 hos Kronholm.

¹⁵⁹ Ibid. 54

¹⁶⁰ (HdP VI.21). "The hand" henviser til Skaperens hånd. Av konteksten fremgår det at det er jorden som spres utover hele jorden. Brock, *Hymns on paradise*, 116-117 Cf. HdP VI.3-6. "The hand" henviser til Skaperens hånd. Av konteksten fremgår det at det er jorden som spres utover hele jorden. I samme hymne, stansa 22, kommer det frem at koblingen mellom den første Adam og jorden er en *typos* til den andre Adam, evangeliet, og apostlene (saltet som strøes over hele jorden)

Dermed blir mennesket det sammenknyttende ledd mellom skaper og det skapte. ‘Progresjonen’ som det er tale om her kan beskrives som en utligning av avstand mellom Gud og alt det skapte. Efraims teologi vektlegger derfor Adams viktige funksjon på jorden (viser seg i Efraims tolkning av gudsbildelikheden). Dette står i et dynamisk forhold til det faktum at jorden og paradiset ble skapt for Adams skyld. Fordi mennesket er en del av det skapte, føres hele skaperverket med til forløsningen i *Kristus* i og med inkarnasjonen.

I kroppen er alt jordlig materiale representert, og hele jorden er sakramentalt samlet og ordinert i menneskets stamfar. Slik kan jorden sees på som menneskets mor (*Hnat* I.16), noe som er implisert i Adams navn; et navn som så og si ‘oppfyller seg selv’, dvs. at det deltar i og representerer det som det er benevnt med; navnet uttrykker en korresponderende realitet.¹⁶¹ Annetsteds forklarer Efraim at jordens skapelsesstoff – med utgangspunkt i Gen 2:5 – var jomfruelig og enda ikke ‘sådd’ i. Slik blir jordens ”livmor”¹⁶² sett på som en typologi til jomfrufødselen.

3.1.4. *mannkvinnen*

Vi har sett flere eksempler på at Efraim driver med utstrakt samlesning av de to skapelsesberetningene i Genesis. I Cgen I.29 kommer Efraim med følgende basisutsagn: ”Then [Moses] said, male and female He created them, to make known that Eve was inside Adam, in the rib that was drawn out from him.” Mann og kvinne ble skapt i en absolutt og ideell forening i Adams/ menneskets kropp. Adam var altså én, men også to: ”He was one in that he was Adam and he was two because he had been created male and female.”¹⁶³ Det er tydeligvis viktig for Efraim å slå fast at kvinnen var skapt med kropp, sjel og ånd i og med ribbenet. For Gud la ingenting til det ribbenet som han tok ut, med

¹⁶¹ Kronholm, *Motifs*, 54.

¹⁶² Livmor er et mye brukt bilde hos Efraim, og føyer seg inn i rekken av rollen til det feminine i Efraims teologiske univers. Se videre Brock, *The Luminous Eye*, 39, samt kap 10.

¹⁶³ (CGen II.12). Ephraem Syrus, *Selected prose works*, 105

unntak av arrangeringen av kroppens deler og forskjønningen av hennes kropp.¹⁶⁴ Riktignok var ikke Eva i Adams bevissthet (eng: '*mind*'), men hun var i hans kropp, og hun var i sjel og ånd med ham. Vi merker oss forøvrig at Efraim allerede her gjør en trikotomisk bestemmelse av mennesket, der menneskets mentale fakultet ikke plasseres entydig innenfor hverken kroppens, sjelens eller åndens domene.

I det at kvinnen omtales som hjelper (C*gen* II.11), ligger en ansats til kvinnens underordnede posisjon i forhold til mannen. Dette finner støtte i Adams navngivning av kvinnen, der mannens enestående posisjon som deltaker i guddommelig kunnskap og visdom vedrørende den synlige verden er forutsatt.¹⁶⁵ I Genesiskommentaren kommer dette anliggendet ikke like tydelig frem før syndefallet som etter, og kvinnens positive rolle som hjelper fremheves: "And indeed she did assist him in all sorts of ways".¹⁶⁶

3.1.5. *De syv sansene*

I Efraims paradisteologi møter vi mange henvisninger til menneskets sanser. De er viktige epistemologiske verktøy i paradiset:

"Paradise surrounds the limbs with its many delights:
the eyes, with its handiwork, the hearing, with its sounds,
the mouth and the nostrils, with its tastes and scents." NOTE.

Sansene er sjelens redskaper, men hører likefullt under kroppens domene.¹⁶⁷ Beck har vist at Efraim regner med syv sanser. Foruten de fem vanlige er de to siste '*fonetikon*' og '*spermatikon*'; henholdsvis "talesansen" og forplantningsevnen. Dette muliggjøres ved at

¹⁶⁴ Mathews oversetter her "except the structure and the adornment". Ibid., 94. I C*Gen* II.12 sies det samme: "After the extracted rib had been fashioned with all sorts of beautiful things to adorn it, (...)" (ibid., 105).

¹⁶⁵ Se særlig sitat fra HdP XII.16 nedenfor. Kronholm, *Motifs*, 84.

¹⁶⁶ (C*Gen* II.11). Brock, *Hymns on paradise*, 205.

¹⁶⁷ I CNis finner vi følgende utsagn: "[the Creator] infused into the powdered dust a manifold spring. The dust was transformed into every thing; / it spoke, saw, and heard; it smelled, felt, and tasted." Se Kronholm, *Motifs from Genesis 1-11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition*, 57.

Efraims oppstilling av *lemmer* og Efraims oppstilling av *sanser* begrepsmessig likestilles. Denne forståelsen av menneskets sanser har sin opprinnelse i stoisk filosofi og antropologi, som via Bardesanes beviselig øver en beviselig innflytelse på Efraim i dette spørsmålet.¹⁶⁸ Når Efraim imøtegår markionittenes forkastelse av ekteskapet viser han tydelig hvor han, som asketiker, står i forhold til den gnostiske dualismen:

”Idet de [markionittene] erklærte den ekteskapelige forbindelse som uren innså de ikke, fordi de var drukne, at lemmene (syr: ‘*hadame*’) er brødre, og sansene (syr: ‘*regshe*’) er kamerater og slektninger. Og når nå bruken av ett lem er urent, da er det klart at alle lemmer er urene, ettersom også alle lemmene lider når ett enkelt lem lider, som skrevet står. Så skal de også frata øyets lys for det er en ekteskapelig forbindelse (syr: ‘*shavta-fo-ta*’ = ‘av begge’). Og de skal frata øret lyden, for det er dog en forening av begge. Videre skal de også frata ordet tungen, for også det er en ren tilsvarende sammenblanding. Denne kyske forening¹⁶⁹ roper høyt at den ekteskapelige forbindelse (syr: ‘*tsuwaga*’) er ren. Og når ikke bruken av sansene (syr: ‘*ragsha*’) og lemmene (syr: ‘*hadame*’) i seg selv er uren, bortsett fra når mennesket ser eller hører på syndig vis, da er Guds lov fullenderen av vår natur.”

3.1.6. *Menneskets bestanddeler*

Et sitat fra Hpar VIII.8 kan tjene som overgang til spørsmålet om kroppens og sjelens innbyrdes relasjon:

*Ty då Skaparen format och fogat samman kroppen
för att den skulle lova sin Skapare, saknade den stumma harpan en röst
tills han i kroppen inblåste själen, som nu lovsjöng genom den.
Kroppens stränger fick en röst, också själen kunde tala med vishet.¹⁷⁰*

¹⁶⁸ Beck, *Ephræms des Syrsers Psychologie und Erkenntnislehre*, 19

¹⁶⁹ Med ‘Denne kyske forening’ menes sannsynligvis bar/bat qnoma, paktens sønner/døtre’, den proto-monastiske gruppen som Efraim mange ganger gjør seg til talsmann for.

¹⁷⁰ Hpar VIII.8, Ephraem Syrus, *Hymni de paradiso* (Skellefteå: Artos, 1985), 38f.

Som vi har sett tidligere beskrives denne innblåsing i Cgen II.4 ved at Gud pustet en sjel inn gjennom Adams nese, og gav ham fornuft, tankeliv og kunnskap om Guds majestet. Uten sjelen er kroppen taus og livløs: ” (...) *the body has need of the soul / in order to live (...)* ”.¹⁷¹

Med utgangspunkt i metaforen om kroppen som en harpe, kan vi komme med den viktigste kvalifiseringen av Efraims sjelsbegrep. Sjelen – gjort ved Guds pust – er det fakultet i mennesket som “beveger strengene på kroppens harpe”. Strengene på harpen må da forstås som kroppens lemmer og sanser. Det at kroppen ble ”inspirert” av Gud synliggjør menneskets forrang overfor den øvrige skapningen, noe som viser seg særlig ved talesansen. Sjelens tre kvaliteter er ifølge El-Khoury *fornuft*, (potensiell) *udødelighet* og *usynlighet*.¹⁷² Menneskets evne til å ordlegge seg (talesansen) hører uunværlig sammen med evnen til å visualisere (dvs. det mentale, tankelivet) forestillinger om den usynlige Gud — vel og merke slik Gud selv velger å la seg beskrive i Skriftene.¹⁷³

Kroppen er ikke mindre avhengig av sjelen enn sjelen er avhengig av kroppen: ”*Att själen inte kan se utan kroppen, det visar kroppen själv, ty när den blir blind blir också själen blind*”¹⁷⁴ Et antropologisk basisutsagn gjøres i det etterfølgende verset, der det slås fast at sjelen eksisterer av og for seg selv. Her kvalifiserer nemlig Efraim sjelens selvstendige eksistens. Men: Uten kroppen, sjelens kompanjong, mangler sjelen ”sann” eksistens: ”*it fully resembles an embryo still in the womb, whose existence is as yet bereft of word or thought.*”¹⁷⁵ Embryoet har ingen erkjennelse, hverken om seg selv eller om sin kropp. Derfor er det ved kroppens sanser at sjelen er i sitt rette element og blir synlig. Med andre ord: Grensen for den menneskelige erkjennelse blir for Efraim til bevis for

¹⁷¹ (HdP VIII.4). Brock, *Hymns on paradise*, 132.

¹⁷² Buck anfører at Efraim ser ut til å plassere seg midt mellom Tatians benektelse av (den ufrelste) sjelens udødelighet og Bardesanes teologi om sjelens udødelighet. Buck, *Paradise and paradigm*, 268.

¹⁷³ Cf. Hpar VI.1.6f. Annetsteds knyttes denne ideen til inkarnasjonen av det Guddommelige Ordet: ”*[The Good One] gave unto the powdered [dust] / **word and thought**; he sent his Son, and he clothed himself therein.*” (HdF L.5.2f). Kronholm, *Motifs*, 61

¹⁷⁴ (Hpar VIII.4, cf. vers 6). Ephraem Syrus, *Hymni de paradiso*, 37

¹⁷⁵ (HdP VIII.5).Brock, *Hymns on paradise*, 133.

sjelens uselvstendige selvstendighet og fundamentale avhengighet av kroppen.¹⁷⁶ Livsytringene til den menneskelige sjelen (dvs. stadfestelsen av dens eksistens) kan bare lykkes gjennom kroppen og kroppens organer og sanser. Denne tolkningen av Efraims ord, nemlig at sjelen ikke i seg selv eller av seg selv [dvs. uavhengig av kroppen] har sanser som kan være instrumenter for dens bruk, tar best vare på den tilsynelatende motsetning at Efraim på andre steder uttrykkelig taler om sjelens sanser eller også åndens sanser.¹⁷⁷

Derfor var det også først da Adam var skapt komplett med kropp og sjel at han ble satt i Paradiset, hagen som ble plantet for Adams skyld. Efraim understreker at Adams sjel ikke kunne entre Paradiset uten kroppen, ”(...) *for in such a state it is in everything deficient— in sensation and consciousness.*”¹⁷⁸ ”(...) *but toghether they entered, body and soul, pure and perfect to that perfect place (...).*”¹⁷⁹

Efraim taler i hele Hpar VIII dualistisk om kropp og sjel. Han kjenner riktignok den ‘trikotomiske’ sontringen. Efraims trikotomiske inndeling av mennesket, som er den fremherskende og fundamentale bestemmelse av mennesket hos Efraim, tolkes av Beck i retning av at sjelen i Hpar VIII kan være delt i to (Beck kaller denne en ”omfattende nafsja”). Sjelen består da av en kroppsjel og en åndssjel. En slik tolkning tar best vare på det dualistiske perspektivet i Hpar VIII idet det sammenholdes med den trikotomiske oppdelingen i Hpar IX. I Hpar VIII blir åndsaktiviteten tilskrevet ‘nafsja’ (lat: anima). Beck mener det her ikke kan være tillatelig å innskrenke *nafsja* til kroppsjelen, slik enkelte andre utsagn av Efraim kan vekke lyst til.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Edmund Beck, *Ephraems Hymnen yber das Paradies / Ybers. und Kommentar*, 80

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ (HdP VIII.7). Brock, *Hymns on paradise*, 133.

¹⁷⁹ (HdP VIII.9). Ibid., 134.

¹⁸⁰ Edmund Beck, *Ephraems Hymnen yber das Paradies / Ybers. und Kommentar*, 79-80 (Gjelder hele avsnittet).

I Hpar VIII møter vi altså en betoning av den ideelle enhet eller sammenhet mellom menneskets materielle og immaterielle bestanddeler.¹⁸¹ Når Efraim således omtaler Adam i Hpar VIII.9, er det med denne totale forståelsen av mennesket: Når mennesket var i alle ting komplett, ble det tatt opp og innsatt i paradiset. Det paradisiske mennesket er skapt med en fundamental enhet, der menneskets bestanddeler – i lys av *Creatio originalis* – ikke synes å være rangert på en slik måte at den ene er mer verdifull enn den andre.

Kronholm slår fast at når Efraim fokuserer på enten kroppslige eller mentale fakulteter i mennesket – og når han benevner mennesket enten dikotomisk eller trikotomisk uten å ense systemforskjellene – så er hans basale og fundamentale antropologi gitt i *menneskets enhet*.¹⁸² Med tilslutning til E. Beck mener Kronholm at denne enhet bunner i tanken om mennesket som *imago dei unius*, på samme måte som den trikotomiske benevningen av mennesket hos Efraim bunner i tanken om *imago dei triunius*.¹⁸³ Selv om Kronholm har rett i sin avvisning av el-Khourys dualistiske tolkning¹⁸⁴, er det påfallende at Kronholm selv ikke belyser hvilken rolle menneskets ånd har hos Efraim. Efraim på sin side er sparsom med å utdype hva som kvalifiserer mennesket teologisk. Årsakene til dette kan være flere. En tredeling av mennesket finnes ikke i bibelteksten som Efraim mediterer over, Gen 1-3.¹⁸⁵ Videre har det blitt hevdet at Efraim ikke var riktig klar over at Helligånden var en guddommelig person før den arianske striden og hans skrift 'Hymner om troen'.¹⁸⁶ Dessuten kan fraværet av en tydelig tale om menneskets ånd her forklares på bakgrunn av at Efraim tar polemiske hensyn. I polemikken mot Bardesanes blir det ikke så viktig å påpeke det man allerede er enige om, nemlig at mennesket består av kropp, sjel og ånd.¹⁸⁷ Men det man er uenige om, blir svært viktig: Efraim understreker

¹⁸¹ Cf. "Prose Refutations, Fifth Discourse to Hypatius", der den samme teologiske tanken presenteres. Buchan, *"Blessed Is He Who Has Brought Adam from Sheol"*, 299f.

¹⁸² "the unity of man" Kronholm, *Motifs*, 61

¹⁸³ *Ibid.*, 61-62

¹⁸⁴ Se Innledning, kap. 1.6.

¹⁸⁵ Paulus beskriver mennesket 'trikotomisk' i 1. Tess. 5:25.

¹⁸⁶ Buck, *Paradise and paradigm*, 265-267. Det kan være greit å minne om at Hpar ble nedtegnet før 'Hymner om troen', mens Genesiskommentaren ble nedtegnet etter.

¹⁸⁷ Cf. *Ibid.*, 265.

for eksempel tydelig i Genesiskommentaren at det er *vinden* som svever over vannene i Gen 1:2, og ikke Helligånden.

I Hpar VI,2 møter vi intellektet eller sinnet omtalt som ‘*åndelig*’. Efraims tolkning av mennesket som skapt i Guds bilde, med autoritet (‘sjultana’), er kvalifisert ved menneskets frie vilje, dets kunnskap om sannheten, og handling i samsvar med sannheten. Dermed går det kanskje an å tenke seg en logisk vei fra menneskets intellekt eller sinn som *åndelig* til Efraims åndssjel-konsept: Hpar VI.15 hyller sinnets vakkerhet fordi det er produktet av den frie vilje.

I Hpar V.10 reflekterer Efraim over hvor mange mennesker som egentlig kan få plass i paradiset. Han sammenligner her paradiset med *tankene*, som er uendelige i antall, men som likevel får plass i ‘hjertet’. Efraim viser her sitt slektskap med semittisk antropologi; der tenkte man om hjertet at det var hovedsetet for både de intellektuelle fakulteter så vel som følelseslivet.¹⁸⁸

3.1.7. *Menneskets kunnskap*

Om menneskets mentale eller intellektuelle egenskaper, slik de var nedfelt i mennesket før syndefallet, byr Efraim på følgende basisutsagn:

*”With that manifest knowledge which God gave to Adam,
whereby he gave names to Eve and to the animals,
God did not reveal the discoveries of things that were concealed;
but in the case of that hidden knowledge
from the stars downward, Adam was able to pursue
enquiry into all that is within this universe.”¹⁸⁹*

Her slås det fast at Adam ble skapt med en rekke kunnskaper, som allerede var manifestert i ham. Navngivelsen av dyrene attesterer denne nedfelte kunnskapsbasen. Videre er evnen til å utforske nedfelt i mennesket. Alt som er innenfor universet, er åpent for denslags granskning.

¹⁸⁸ Brock, *Hymns on paradise*, 192.

¹⁸⁹ (HdP XII.16). Ibid., 166.

3.1.8. *Fri vilje og guddommeliggjøring:*

Menneskets frie vilje er svært sentralt i Efraims antropologi: ”*Lord, you have magnified the small body above all other created things by endowing it with free will.*”¹⁹⁰ Utsagnet fra en av Efraims hymner om nettopp den frie vilje (syrisk: ‘*heruta*’, lit. *frihet*), illustrerer den frie viljens tilknytning til kroppen, samt dens ”opphøydhet” ovenfor alt annet som er skapt. Den frie viljen hos Efraim står i skarp kontrast til den sterke sjebnetroen som var tilknyttet astrologien (hos dem Efraim kaller ”kaldeerne”). Efraim betoner den frie vilje i forordningen til mennesket da mennesket ble satt inn i paradiset:

”Og Gud Herren førte Adam og lot ham inn i Edens paradiset slik at han kunne bebygge og bevokte det. Hvordan skulle han bebygge det når han ikke hadde åkerbyggeredskaper, og dernest, hvordan skulle han bevokte det da han ennå ikke kunne gå omkring det? Adam hadde ingenting der å vokte, bortsett fra Loven som var lagt på ham.”¹⁹¹

Menneskets ”vokteroppgave” i paradiset var i følge Cgen en moralsk oppgave. Jødiske eksegeter adskilte seg fra kristne i tolkningen Gen 2:15, der bevoktningen av budet gjerne ble forstått i lys av sabbatsbudet eller offeret.¹⁹² Stadig vekker gjentatt Efraim hvor enkelt det egentlig var for Adam og Eva å overholde dette lille budet, ettersom det bare var ett eneste tre som ble holdt borte fra menneskene. Efraim påpeker gjentatte ganger de mulige handlingsalternativene til Adam og Eva, idet han utlegger dramaet i syndefallsberetningen i Cgen II.14-23. Hele tiden betones valget, og den frie vilje. Kommentaren rasjonaliserer og systematiserer, mens Hpar III og XII (som behandler det samme temaet), maler det samme hendelsesforløpet i poetisk form. Efraim begrunner lovbudets tilstedeværelse nettopp i at den frie viljen dypest sett er en god gave, som ved den rette bruk skulle resultere i ’førstepremien’:

”*The Just One did not wish to give Adam the crown quite free,*

¹⁹⁰ (Haer. 11,R). Brock, *The Luminous Eye*, 34

¹⁹¹ (Cgen II.7). Brock, *Hymns on paradise*, 202.

¹⁹² Hidal, *Interpretatio Syriaca*, 72

*even though He had allowed him to enjoy Paradise without toil;
 God knew that if Adam wanted he could win the prize.
 The Just One ardently wished to enhance him,
 for, although the rank of supernal beings is great through grace,
 the crown for the proper use of free will is by no means paltry.*"¹⁹³

Hpar XII må leses i lys av *Creatio originalis*, selv om 'Adam' hos Efraim like gjerne kan stå for menneskeheten generelt. Nådebegrepet er forstått radikalt; og har betydningen gratis, uten deltagende innsats.¹⁹⁴ Samtidig stilles nådebegrepet ved sidan av viljesbegrepet, der sistnevnte holdes frem som et større ideal enn nåden.¹⁹⁵

Når Efraim slik benytter konkurransemetaforen (eng: 'crown', 'prize'), hva var gevinsten? Konsekvensene som det skulle hatt for Adam og Eva om de hadde overholdt forbudet beskrives i Cgen II:23: "*Viss slangen og synden hadde blitt avvist, skulle de spist av livets tre; og kunnskapstreet ville ikke blitt nektet dem. De ville oppnådd guddommelighet i menneskelighet; og hadde de slik skaffet ufeilbarlig erkjennelse og udødelig liv, ville de gjort det i denne kroppen.*"¹⁹⁶ I Hpar XII.17 uttrykkes den samme tanke.

Den rette bruk av den frie vilje skulle resultere i guddommelighet.¹⁹⁷ Efraim kvalifiserer 'theosis' eller guddommeliggjøring ved ufeilbarlig erkjennelse og udødelig liv. Dermed ser vi at Efraim følger den vanlige måten å tenke om mennesket før syndefallet blant patristikerne. Mennesket var i en slags "mellomtilstand" i paradiset, der dets endelige status som eviglevende mennesker ble avgjort ved bruk av viljen.¹⁹⁸ Konsekvensene for valgsituasjonen var varslet, men likevel skjult.

¹⁹³ (HdP XII.18). Brock, *Hymns on paradise*, 167.

¹⁹⁴ Cf. Hpar XIII.4.9-10.R. Ibid., 170-172.

¹⁹⁵ Se også drøfting av arvesynd nedenfor.

¹⁹⁶ Ibid., 214. (min oversettelse fra engelsk).

¹⁹⁷ I en annen sammenheng sier Efraim at Adam på en tåpelig måte hadde begjæret det som han allerede hadde (SdF 3:35), se Hidal, *Interpretatio Syriaca*, 75

¹⁹⁸ Brock, *Hymns on paradise*, 90.

Termene *skjult* og *åpenbart* er, som vi har sett, et ordpar som hjelper oss å dekode Efraims ”poetiske grammatikk”. I Hpar XII.16 gjør Efraim en prinsipiell avveining av det som fremstår som skjult i verden (skjult subjektivt, krever åpenbaring), og det som Gud har latt skjule av åndelige årsaker (skjult objektivt, kan oppdages som symbol, ‘raza’ på en subjektiv måte). Distinksjonene gir en pekepinn om hvilket nivå erkjennelsen av det skjulte skjer på. Det tydeligste eksempelet på denne todelte skjulthet hos Efraim er Treet til kunnskap om godt og ondt. På det subjektive planet fungerte treet på samme måte som forhenget i tempelet (III.5.13; XV.8), et ”forheng” som skjulte Livets Tre. Livets Tre blir så symbolisert (objektivt, raza) ved det ‘aller helligste’ i Jerusalems tempelet. I Efraims topografiske beskrivelser av paradiset fremgår det at det ene treet fungerte som en fysisk sperring for Adam og Eva i paradiset, slik at de ikke kunne ta seg frem til Livets tre og det evige liv uten først å bli ‘prøvet’.¹⁹⁹

Dermed *skjulte* treet til kunnskap om godt og ondt den kunnskapen som konsekvensene av syndefallet etterhvert *åpenbarte*. Slik ble treet til en dommer for menneskets selvpåførte fall:

*”Their eyes were open — though at the same time they were still closed
so as not to see the Glory or their own low estate,
so as to not see the Glory of that inner Tabernacle,
nor to see the nakedness of their own bodies.
These two kinds of knowledge God hid in the Tree,
Placing it as a judge between the two parties.”²⁰⁰*

Dermed kan det slås fast at menneskenes mellomtilstand i paradiset innebar at de hverken var dødelige eller udødelige.²⁰¹ Dernest at de hverken kjente til at det fantes et Livets tre (‘Glory’/ ‘inner tabernacle’) lenger inne i paradiset — eller at de visste om sin *lave status*. Hva kan menes med dette siste? Dobbeltparallelismen (se uthevede verselinjer) i

¹⁹⁹ Til hele avsnittet: Ibid., 39-40.

²⁰⁰ (HdP III.6). Ibid., 92 (min uthevning)

²⁰¹ (Cgen II.17). Ibid., 208.

verset peker på at menneskets lave status var knyttet til at de var nakne. Efraim er klar på at menneskets nakenhet er ”skammelig”, og kobler skammeligheten i Cgen til deres kjønnsorganer.²⁰² Riktignok var Efraim en munk, men tolkningen må ikke utelukkende forstås som uttrykk for blyghet. Efraim er ganske direkte i språket sitt.²⁰³ Senere syriske eksegeter fant denne siden ved Efraims skriftuleggelse så brysom at den ble forbigått i stillhet. Etter fallet var det bare fikentreet som lot sine blader skjule det nakne paret.²⁰⁴ Cgen er kontant på at Adam ikke var et spedbarn, men tvert imot full av kunnskap og styrke.²⁰⁵ I Hpar III.10 kobles menneskets nakenhet og lave status til sykdom (”illness”). Utsagnene om menneskets nakenhet er underlig, for vi så ovenfor at Adam ble satt inn i paradiset som ‘ren’ og ‘perfekt’: ”(...) *together they entered, body and soul, pure and perfect to that perfect place (...)*.”²⁰⁶ Var ikke mennesket kledd i *herlighetsklær*? På hvilken bakgrunn skal koblingen mellom menneskets lave status og menneskets nakenhet da forstås?

3.1.9. Satans fall og menneskets herlighetskledd kropp

I det følgende vil jeg knytte an til en tese fremsatt av Gary Anderson,²⁰⁷ der min tolkning knytter sammen slangens status, verdi og rolle i fristelsens øyeblikk med en nedvurdering av menneskets opphøydhet og semiguddommelige status før fallet. Tolkningen har god korrespondanse med Efraims lære om menneskets frie vilje. Og den tar sats i at Efraim ønsker å avgrense seg mot en apokryf legende som tilsynelatende ikke har noe som helst med vårt kildemateriale å gjøre. Tolkningen relaterer seg også til en potensiell logisk brist i beskrivelsene av det opprinnelige paradiset og det eskatologiske paradiset.

²⁰² Cgen II.14, engelsk: ”their shameful members”. Brock, *Hymns on paradise*, 206

²⁰³ Cf. Kronholm, *Motifs*, 100-102.

²⁰⁴ Noe som får en viktig typologisk funksjon hos Efraim. Ibid., 111-112.

²⁰⁵ (Cgen II.14). Brock, *Hymns on paradise*, 206; Cf. Kronholm, *Motifs*, 94-107 I Efraims øvrige skrifter blir motiver fra fristelsen utbrodert, Eva blir bl.a. omtalt som infantil.

²⁰⁶ (HdP VIII.9). Brock, *Hymns on paradise*, 134.

²⁰⁷ Gary A. ANDERSON, “The Fall of Satan in the Thought of St. Ephrem and John Milton,” *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 3, no. 1 (2000), <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol3No1/HV3N1Anderson.html>.

Skriftet ”Adams og Evas liv” dateres gjerne til ca. 500-tallet. Her dokumenteres for første gang en syndefallstradisjon som vi her vil kalle ”Satans fall”-legenden. Denne tradisjonen, som finnes i mange varianter og oversettelser, har blant annet funnet veien inn i koranens paradisteologi.²⁰⁸ Anderson anfører at legenden med stor sannsynlighet er betydelig eldre. Med sats i Gen 4, skjer ifølge denne tradisjonen et ”syndefall nummer to”. Etter en fortvilet jakt etter mat utenfor paradiset, dårer Satan – nå forkledd i en engelsk skikkelse – Eva til å avbryte en 40 dagers botsfaste. Dette andre syndefallet resulterer i at Adam blir rasende på Satan, og krever ham til regnskap. Satan forklarer seg, og beretter hvordan engelen Mikael presenterte Adam for Gud da Adam ble skapt. Deretter snudde Mikael seg mot mengden og bød: ”Tilbe *Guds Bilde* slik som Herren Gud har befalt!” Satan fant dette kravet grovt urimelig, og ville ikke tilbe en ”lavere skapning”, et vesen som var yngre! Situasjonen burde vært motsatt, Adam burde istedet tilbe Satan!²⁰⁹

På bakgrunn av filipperbrevshymnens utsagn om at ”ved Jesu navn skal hvert kne bøye seg” (Fil 2:10), fant man denne legenden anstøtelig.²¹⁰ Anstøtet lå i at det kristologiske mysterium ble ”nedgradert”: Den første Adam kunne ikke ta plassen til Den andre Adam.²¹¹ Så ble etterhvert det vanlige synet – etter Augustin – at Satans misunnelse ikke var rettet mot Adam, men mot Gud.²¹² At engler tilba mennesket kunne bare aksepteres dersom det stod i en sammenheng utover Adam alene. Tradisjonen ble av rabbinerne anvendt på den utvalgte nasjonen Israel, og kristne teologer gjorde endringer som involverte Kristus på en passende måte. Så også Efraim. Anderson har påvist at Efraim har flyttet denne tradisjonens tematikk til et nytt sted, til dramaet når Kristus i *Sjeol* åpnet dødsrikets porter. Dette dramaet i Dødsriket beskrives i *’Hymner om Nisibis’*, og ender med at en engleskikkelse ved navn ”Herr Død” — i motsetning til Satan — bøyer kne og

²⁰⁸ Tradisjonen trer frem på syv ulike steder i Koranen. Ibid., para. [11], og [1] note 3.

²⁰⁹ Ibid., para. [3].

²¹⁰ Ibid., para. [12].

²¹¹ Anderson presiserer dette: ”The angelic veneration which will be due the resurrected Christ is simply a return to what was offered Adam at creation's origin. The christological mystery, on this view, does not deepen or expand our sense of the human person. It simply recapitulates a glorious beginning.” Se *ibid.*

²¹² Synet ble vanlig etter Augustin. Se *Ibid.*, pars. [9-11].

blir en Jesu disippel!²¹³ Efraim forandret dermed teologien i denne tradisjonen slik at det var Den andre Adam som ble gjort til gjenstand for tilbedelse og opphøyelse, i tråd med NT. Gary Anderson anfører en passasje fra ”Hymner om kirken”. Her forklarer han hva Eva *burde* svart da hun ble fristet:

8. Come let's compare you and Adam.
With what can we compare an animal and a man?
Should you claim to be more senior
than Adam; Then [the giving of] your name can rebuke you.
9. For it is younger by far than Adam.
God allowed Adam to name the animals
because he made Adam an elder over the animals.
Children do not give names
to their parents. From those who are older
Come the names of the youngsters.
10. Just as God, being first in existence,
gave names to every created thing,
so he allowed the last formed being, who was
older than all, to give names
to all living things, on the basis that he was oldest.
11. He is both God's last and first work,
though younger in physical construction, he was older in honor.
Those who were born early, and came into being
before him, became latter-born
when they received their names.²¹⁴

I denne pasasjen finner Anderson belegg for hvordan Efraim forholder seg til Satans fall-tradisjonen, der Satan er misunnelig på menneskenes opphøyde status og herlighet. I ‘Hymner om Kirken’ springer misunnelsens motiv ut fra den samme antatte sammenheng mellom alder og rang. Hvem som er mest verdt av ”first-born” og ”latter-born” er det samme spørsmålet som forvirrer patriarkene tvers gjennom fedrehistorien, for eksempel dramaet mellom Esau og Jakob i Gen 25:23.²¹⁵ Efraim fremholder at Eva burde ha avvist slangens fristelse med at Adam var slangen eldre i alder og visdom. Sammenlign her

²¹³ Ibid., para. [37].

²¹⁴ De Ecclesia 47, oversatt i: Ibid., para. [23]. For tekstutgave, se note 29.

²¹⁵ For bibliografi til bibelmaterialet i dette spørsmålet, cf. Ibid., para. [4], se tilhørende note 7.

Cgen II.22, sitert nedenfor.²¹⁶ I Satans fall-tradisjonen dårer Satan slangen til å føle den samme misunnelsen som han selv har.

Men om Efraim kjente til Satans fall-tradisjonen, finnes det da spor av den i våre to tekster? Om vi finner spor av dem, inneholder sporene avvisning av legenden eller støtte? Følgende observasjoner bør tas i betraktning:

At Satan misunner menneskene – og ikke Gud – går tydelig frem av Cgen II.22: ”The enemy was also jealous because [Adam and Eve] were richer in glory and reason than any other creature on the earth and because they alone had been promised the eternal life that is given by the tree of life”.²¹⁷ Men hva da med slangen og dens misunnelse? **For det første** gjøres det et stort nummer i Cgen av slangens lave rang i forhold til mennesket. Både Cgen og Hpar inneholder referanse til det som Satan i Satans fall-tradisjonen fremstiller som en forsmedelig vanære for slangen; at Adam og Eva var kledd i en herlighet som gjorde det umulig for dyrene å løfte sine øyne på dem. **For det andre** ser Efraim ut til å ikke ville tillegge slangen noen særlig betydning i fristelsens øyeblikk. Fallet ville ganske sikkert skjedd uten dens innblanding. Efraim konkluderer om forskjellen på menneskets forstand og slangen, som knapt hadde større forstand enn helt vanlige kyr: ”So even though the serpent was more astute than the other animals, compared to Adam and Eve, who had authority over animals, it was foolish.” Efraim understreker at slangens prosjekt var tåpelig og uberettiget. Ett sted kritiserer Efraim de av hans samtidige som klager over at slangen overhodet fikk slippe til i paradiset.²¹⁸ Men ifølge Efraim måtte synden ganske sikkert ha inntrådt selv om slangen aldri hadde kommet inn i hagen. Men dersom slangen aldri hadde kommet, ville likevel disse folkene ha klagd og sagt: ”viss bare slangen hadde kommet, så ville aldri Adam og Eva syndet.”²¹⁹ Hensikten er å understreke slangens ytterst avskyelige fremtoning. Det er nesten som om Efraim selv ikke helt klarer å tro det som skjedde: ”Indeed, who would

²¹⁶ Brock, *Hymns on paradise*, 213-214.

²¹⁷ Ephraem Syrus, *Selected prose works*, 114

²¹⁸ Cf. Hpar III.4, der Efraim forklarer at slangen lærte ved sitt listige forhør av Eva om paradisetts hemmeligheter og karakter. Brock, *Hymns on paradise*, 92.

²¹⁹ Cgen II.26. Ibid., 217

ever have believed it, had it not actually happened, that Adam should have listened to a serpent or Eve been won over by a reptile!”²²⁰ **For det tredje** trekker Efraim det ut i lengden når han forsøker å forklare slangens taleevne, på en måte som ikke finnes parallell til i oldkirkelig litteratur. Behovet for å forklare slangens taleevne må forstås som enda et argument for dens lave og ubetydelige rang. **For det fjerde** betoner Efraim at fallet skjedde umiddelbart etter at Eva ble skapt, på den sjette skapelsesdagen, i motsetning til opplysningene vi får fra Satans tale til slangen i ‘Adams og Evas liv’.

Hvordan skal disse observasjonene tolkes? Efraim ønsker, som Anderson har vist, å unngå en teologi som gir Den første Adam like stor rang som Den andre Adam. Jeg mener å se til dels tydelige spor av at Efraim ordner antropologien deretter: Efraim forsøker bevisst å ikke å gi Satans fall-legenden innpass som tolkning av Gen 3. I Satans fall-tradisjonen narres slangen til å overvurdere sin egen status. Dette foranlediget visse mennesker til å beklage seg over slangens nærvær i paradiset. Efraims motsvar blir derfor en generell nedvurdering av dyrenes visdom og status vis a vis menneskene, og særlig blir harselleringen av slangens hovmodige tiltro til sin egen ‘rang’. Denne ”responsen” på Satans fall-tradisjonen leder Efraims antropologi til en oppvurdering av menneskets ansvarlighet i prøvelsens situasjon. Denne ansvarlighet – som var gitt ved den nedfelte og skapte gudsbildelikheden – får som premiss en slik ‘mellomtilstand’ i paradiset som vi har beskrevet ovenfor. Mellomtilstanden innebar at menneskene var skapt både ren og perfekt, men samtidig at de ikke kunne se sin lave status, her representert ved menneskets ‘nakenhet’.

Efraims øvrige respons på Satans fall-tradisjonen var, som vi har nevnt, at han flytter en sentral del av legenden til Sjeol, der Kristus viser seg som den *sanne* førstefødte – i motsetning til Satan. I Sjeol blir sammenhengen mellom kristologi og antropologi manifestert, for der ble Kristi førstefødselsrett demonstrert ved at den ble hele menneskeheten til del. Sammenhengen mellom Satans fall-tradisjonen og vårt spørsmål ovenfor om menneskets nakenhet og ‘mellomtilstand’ i paradiset får nå en apokryf bakgrunn som gir påfyll til Efraims tenkning om menneskets herlighetskledning.

²²⁰ Cgen II.26. Ibid.

3.2. Fallet og frelsen (*hamartiologi, thanatologi og soteriologi*)

3.2.1. Guds pedagogikk

I Efraims beskrivelse av hendelsene i Gen 3 er han særlig opptatt av kommunikasjonen mellom Gud og mennesket, som vi kanskje kunne summere med uttrykket ‘Guds pedagogikk’. Intet mindre enn 16 ganger understreker Efraim i Cgen at Adam og Eva burde angret og gjort bot, for om mulig å slippe unna forbannelsen og den rettmessige straffen.²²¹ Lyden av Dommerens [dvs. Guds] fotsteg hadde en slik pedagogisk funksjon. Lyden skulle gi dem tid til å forberede seg på å fremføre en benådningsbønn. Den samme funksjonen hadde lyden av Dommerens lepper (Gen 3:9).²²² Cgen utbroderer sterkt handlingsforløpet i midtre del av Gen 3 med både egne kommentarer, og med en utvidet tale av Gud. Stadig er det Adams manglende dømmekraft og manglende vilje til å angre og bekjenne som står i fokus.

3.2.2. Det nakne mennesket

Klesmetaforen var, som vi har nevnt tidligere, vanlig og mye brukt blant oldkirkens teologer. Ett påfallende trekk må nevnes vedrørende dennes bruk i den greske verden sammenlignet med den syriske. Blant de gresk-talende teologene var det mye mer vanlig å påpeke *hva som ble kledd av*. Brock har poengtert at man i tidlig syrisk tradisjon var mer opptatt av *hva som ble kledd på*. Følgelig ser vi få belegg for en kvalifisering av hvilken drakt mennesket var kledd i etter fallet. Mennesket var nakent, og det var overlatt til døden. Visse steder møter vi likevel uttrykket ‘skammens klesdrakt’, i Cgen II.35 står det at mennesket var ‘kledd i forbannelsen’.

3.2.3. Døden som følge av synden

Syndefallet hos Efraim er et fall bokstavelig talt. Mennesket ble kastet ut og ned fra paradis-fjellet og til de lavere regionene, dvs. på jorden. I en hymne i ”Against Heresies”

²²¹ Cf. Cgen II.23-31.

²²² Her presenter Efraim plutselig en særegen tolkning av disse lydene som Gud lot lyde, og stiller dem opp som en typologi for Johannes døperens røst. Se Cgen II.24, cf. Hidal, *Interpretatio*, 45.

ses tornene og tistlene som Adam nå måtte utholde (Gen 3:18) som symbol på effekten av misbruket av den frie vilje.

Syndens ytterste konsekvens er døden. Egentlig er det separasjonen mellom kroppen og sjelen (kroppssjel+åndssjel) som er den ultimate døden hos Efraim. Det fremgår bl.a. av Hpar VIII. I en drøfting av hvordan mennesket ble kledd i klær av skinn, spør Efraim retorisk: "Or were, perhaps, some animals killed before them, so that they could nourish themselves with their flesh, cover up their nakedness with their skins, and in their deaths see the death of their own bodies?"²²³ Døden er separasjonen av kropp og sjel, men blir tydelig gjennom kroppen når sjelen forlater den i døden. Dette er den første død. I Hpar VIII.6 har vi sett at sjelen "overlever" i en vegetativ, ubevisst tilstand. Annetsteds hos Efraim fremgår det at "den andre død" er den selvpåførte straff i Gehennas ild etter Kristi gjenkomst og oppstandelsen fra de døde. Så skal det ikke være et eneste ben eller en eneste sjel igjen i dødsriket.

I en av Efraims dialoghymner behandles spørsmålet om hvem som var skyld i Adams synd og menneskehetens død: "The body and the soul seek judgment: «Which leads its companion to sin?» Transgression is common [to both] for freedom is common [to both]."²²⁴ Syndens konsekvens var døden, men Efraim gjør ikke et skille mellom kropp og sjel i denne sammenheng. Likesom seierskransen var kroppens og sjelens samlede fortjeneste, vil de gode gjerningene ved den frie vilje være både kroppens og sjelens fortjeneste.

På den ene siden kan vi få inntrykk av at separasjonen mellom kropp og sjel er kroppens fortjeneste og ikke sjelens fortjeneste. Men på den andre siden ville det være mer korrekt å si at kroppen avslører menneskehjertets *tilbøyelighet* (eng: inclination).²²⁵ Slik blir kroppens svake og sykelige natur og kroppens dødelighet beviset på menneskets fall. På

²²³ Cgen II.33. Ibid., 222.

²²⁴ (Hnis 69.5). Buchan, "Blessed is He who has brought Adam from Sheol": Christ's descent to the dead in the theology of Saint Ephrem the Syrian, 306.

²²⁵ Susan Ashbrook Harvey, "Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective," 113.

samme måte som kroppen avslører syndefallets konsekvenser kjenner vi frelsen gjennom kroppens ikke-korruperte tilstand slik skapelsesberetningen vitner om.²²⁶ Sagt på en annen måte: Ved å se på skapelsen kjenner vi frelsen. Som vi senere skal se skjer det en likevel en utvikling.

3.2.4. *Den trellebundne og frie vilje*

Den trettende hymnen om paradiset er den som mest pregnant omtaler temaene opprinnelig synd, nåde og fri vilje. Responsoriet setter temaet: ”Through Your grace / make me worthy of that Garden of happiness.”²²⁷ Når Efraim reflekterer over syndefallet sammenligner han Adam med kongen av Babylon:

The king of Babylon resembled
Adam king of the universe:
both rose up against the one Lord
and were brought low;
He made them outlaws,
casting them afar,
Who can fail to weep,
seeing that these free-born kings
preferred slavery
and servitude.
Blessed is He who released us
so that His image might no longer be in bondage.²²⁸

Her ser vi ansatser til en arvesyndslære. Synden omtales som et selvvalgt ”slaveri”. Fri vilje og slaveri er motsetninger i Efraims teologi.²²⁹ Mennesket underkuer den frie

²²⁶ Ibid., 114

²²⁷ (Hpar XIII.R). Brock, *Hymns on paradise*, 169.

²²⁸ (Hpar XIII.4). Ibid., 170.

²²⁹ Aho Shemunkasho, *Healing in the Theology of Saint Ephrem* (New Jersey: Gorgias Press, 2004), 311

vilje.²³⁰ I motsetning til Nebukadnesar, som angret og fikk kongedømmet sitt tilbake som et forbilde for oss, gleder vi [menneskeheten] oss over vår mørke tilstand:

Look at how great is our shame
in comparison:
our very confinement in darkness
has become for us a source of pleasure;
we are proud
of the land of curses; [gen 3:17]
how we love
our confinement in a pit!
Like the Egyptians
we are drowned in the sea. [Ex. 14:28]
Blessed is He who has had pity on us
so that we should not be left in this our state.^{»231}

Det neste verset i hymnen illustrerer kortfattet at Guds forbannelse over Adam (dvs. utkastelsen fra paradiset) var en ‘disiplinering’, for at vi skulle omvende oss og bønnefalle Ham om å få vende tilbake til paradiset. Verset avsluttes med en eulogi rettet mot Kristus som satte fri fangene, dvs. menneskeheten; som slett ikke hadde noe ønske om å bli satt fri!²³²

Nå gjelder det for Efraim å gi folk den rette opplysning, noe både innledningen til hymnen, og vers 11 tydelig illustrerer:

”In both his mind and understanding
was the king of Babylon childlike,
but through our Lord, my brethren,
your understanding is complete.”^{»233}

²³⁰ Se Hpar VII.31. Ibid.

²³¹ (Hpar XIII.9). Brock, *Hymns on paradise*, 172.

²³² Ibid.

²³³ (Hpar XIII.11). Ibid., 172-173.

Dermed oppfordrer Efraim oss til å følge Nebukadnesars eksempel, som omvendte seg og fikk komme tilbake til sin by, Babylon, etter eksilet: "Blessed is He who has thus taught us to repent / so that we too may return to Paradise."²³⁴ Slik skal vi også søke vår by, Eden, den salige stad der ingen trenger å begravnes.

Efraim synes ikke noe sted å tale om at mennesket arver syndeskyld fra Adam. Derimot arver mennesket syndens konsekvenser, idet vi alle er bærere av syndens gift:

How strong is his poison,
upsetting the whole world.
Who can hold back the sea of that bitter one?
**Everyone contains drops of it
that can harm you.**
Judas was the Treasurer [Joh. 12:6]
of his poison,
and although Satan's form is hidden,
in Judas he is totally visible;
though Satan's history is a long one,
it is summed up in the Iscariot.²³⁵

Hvordan slår dette inn på Efraims syn på menneskets viljesliv? På den ene siden ser vi at Efraim flere ganger i Hpar omtaler seg selv som en bønnfallende synder som bare kan håpe på – ved nåde – å få spise smulene fra herrenes bord:

"Have pity on me,
O Lord of Paradise,
and if it is not possible for me
to enter Your Paradise,
grant that I may gaze
outside by its enclosure;
within, let there be spread
the table for the "diligent,"
but may the fruits within its enclosure
drop outside like the "crumbs"
for sinners, so that, through Your grace,
they may live!"²³⁶

Hpar XIII viser oss ansatser til en trellbunden vilje. Et bredere blikk på Efraims teologi, og i overenstemmelse med Hpar XIII, gir likevel et totalbilde av at mennesket – i og med

²³⁴ (Hpar XIII.6). Ibid., 171.

²³⁵ (Hpar XV.15). Ibid., 187.

²³⁶ (Hpar V.15). Ibid., 107-108.

nåden – er i stand til å bruke den frie vilje rett. Et slikt bredere blikk på Efraims teologi måtte bl.a. inkludere studie av Efraims to metaforer ‘sykdom’ og ‘helbredelse’.²³⁷

Det nye nå etter Kristi frelsesgjerning, er at vi [dvs. som kjenner sannheten] kjenner til sykdom og synds innvirkning på den frie vilje. Derfor er det problematisk når man synder etter dåpen. Efraim mediterer over paradiset og erkjenner sin utilstrekkelighet:

I saw that place my bretheren,
and I sat down and wept,
for myself and for those like me,
at how my days have reached their fill,
dissipated one by one, faded out,
stolen away without my noticing;
remorse seizes hold of me
because I have lost
crown, name* and glory,
robe and bridal chamber of light.
How blessed is the person
who of that heavenly table is held worthy!

Herlighetskledningen vi ble ikledd ved dåpen er hvit, og er ømfintlig for smuss. Efraims løsning på dette problemet blir å postulere en teori om at på den siste dag skal Kristi egen herlighetsglans stråle så sterkt at flekkene som vi klarer å søle på oss selv blekes helt bort.²³⁸

Et bastant utsagn om menneskets ”arvesynd” og stadige hang til å foretrekke et liv i ”slaveri” under synden, kombineres altså hos Efraim uten bekymring sammen med saftige utsagn om menneskets frie vilje og kall til å leve et ubesudlet og hellig liv. Som vi har sett, ser Efraim dette som et uforenelig problem, noe som viser at han – teologisk så vel som geografisk sett – befant seg milevis unna kontroversen mellom Augustin og Pelagius. Illustrerende nok er det hos Efraim likevel bare to personer som evnet å fullføre kravene til det vi ville kalle den ”den pelagianske frelsesveien”; bare Enok og Elisja tok

²³⁷ Se særlig en studie som jeg dessverre har fått tak i svært sent i skrivearbeidet, Shemunkasho, *Healing in the Theology of Saint Ephrem*

²³⁸ Buck, *Paradise and paradigm*, 276

seg frem til paradiset på egenhånd.²³⁹ For Efraim er disse da selvsagt gode forbilder til etterfølgelse for kristne.

3.2.5. Døden som sjelesørgerisk problem

Døden hos Efraim handler ikke bare om teologiske refleksjoner over syndefallet eller paradisteologi. Den fremstilles også som en intens personlig opplevelse både for enkeltindividet og for hele menneskeheten. Døden er gjenstridig, smertefull og ytterst ”dennesidig”, i kontrast til Efraims sedvanlige fokus på fullendelsen i paradiset. Dette kommer særlig til uttrykk i Hnis 74-77, der døden – til tross for alle løfter om at døden ikke er menneskenes siste endestopp – er verdig å sørge over. I Hpar er derimot dette perspektivet ikke fremme. I Hpar XIV formanes vi til ikke å sørge over dem som har gått bort, i stedet skulle vi juble. De som dør, sammenlignes med modne frukt, som høstes inn fra paradisetes trær for at disse skal ta del i paradisetes gleder.

3.2.6. Den første Adam som dødens kilde og Den andre Adam som livets kilde

En passasje i Hnis belyser Adams status som menneskehetens kilde. Til og med Eva hadde Adam som ”far og mor”.²⁴⁰ Dermed er Adam far til den menneskeheten som Kristus berget ut av Sjeol. Herr Død betegner Adam som ”that fountain from whence flowed all races of men.”²⁴¹ Annetsteds i den samme hymnen omtales Adam som ”ham i hvem alle døde er begravet, ettersom jeg da jeg først mottok ham, mottok alle levende i ham.”²⁴²

En av Efraims favorittmetaforer er Kristus som ‘the fountain of life’. Denne metaforen knyttes ofte til tanken om Kristus som Den andre Adam. Når Efraim omtaler Kristus som

²³⁹ Hpar V.9, cf. Hnis XXXVI.7. Brock, *Hymns on paradise*, 105.

²⁴⁰ (kommentar til diatessaron 2.3) Buchan, *"Blessed is He who has brought Adam from Sheol": Christ's descent to the dead in the theology of Saint Ephrem the Syrian*, 113.

²⁴¹ (Hnis 35.9). Ibid.

²⁴² Ibid.

Den andre Adam, er det viktig å være klar over den semittiske måten Efraim bruker begrepet Adam på. Sebastian Brock har forklart dette godt:

The freedom with which, in Semitic thought, the individual can merge into the collective, and the collective into the individual, is familiar to all students of the Old Testament. This way of thinking is very much present in Ephrem's writings, above all when he is talking of Adam: 'Adam' in Ephrem may refer to the individual in the Genesis narrative or to the human race in general, or indeed to both simultaneously. Adam is Everyman.²⁴³

Den paulinske referansen i 1.Kor 15:45, der Kristus omtales som den 'siste Adam' blir viktig for Efraim. Gjentatte ganger spesifiserer Efraim at det var Adams kropp Kristus kledde på seg ved inkarnasjonen. Efraim spesifiserer kroppsbegrepet i uttrykket 'den dødelige Adams kropp'. Likeså blir det 'Adams kropp' som viste seg seierrik i Kristus.²⁴⁴ Adam blir dermed en metafor som linker inkarnasjonens effekt både til det opprinnelige og det eskatologiske paradiset: "Blessed is He who put on Adam, / leaped up and made him pass over / on the Wood into Paradise."²⁴⁵ Inkarnasjonens effekt er like omfattende som den første Adams effekt var på menneskeheten ved syndefallet:

All these changes did the Merciful One make,
stripping off glory and putting on a body;
For He had devised a way to reclothe Adam
in that glory which he had stripped off.
He was wrapped in swaddling clothes,
corresponding to Adam's leaves,
He put on clothes
in place of Adam's skins;
He was baptized for Adam's sin,
he was embalmed for Adam's death,
he rose up and raised Adam up in His glory.
Blessed is He who descended,
put on Adam and ascended.²⁴⁶

²⁴³ Brock, *The Luminous Eye*, 30f

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ (Fast 2:4). Ibid., 31

²⁴⁶ (Hnat XXIII.13). Brock, *Hymns on paradise*, 69.

Frelsens universelle og altomfattende gyldighet spiller en viktig rolle i Hpar. Adam-metaforen er for Efraim et viktig verktøy for å uttrykke denne eskatologiske ideen. Innen Hpar er det samtidig et annet perspektiv enn den universelle frelse. Efraim henviser til dem som ved et kontinuerlig misbruk av sin frie vilje (*syr: 'kheruta'*) etter dåpen avskjærer seg fra alt håp på egen hånd.²⁴⁷ Denne ideen viser seg også i Efraims beskrivelse av paradiset og gehenna. Efraim beskriver forholdet mellom dem på en paradoksal måte:

The children of light dwell on the heights of Paradise,
and beyond the Abyss they espy the rich man;
he too, as he raised his eyes, beholds Lazarus,
and calls out to Arbaham to have pity on him.²⁴⁸

Efraim ser for seg, med sats i lignelsen i Luk 16:19-31, en bunnløs kløft mellom paradiset og gehenna. Kløftens funksjon er å forhindre paradisetts innbyggere fra å bli opprørt ved synet av lidelsene i gehenna, særlig for å unngå klagerop fra familiemedlemmer som ikke ville tro. Samtidig blir forfølgerne av kristne møtt med latter og undring: "The children of light reside in their lofty abode / and, as they gaze on the wicked and count their evil actions, / they are amazed to what extent these people have cut / off all hope by committing such iniquity".

Denne bunnløse kløften får Efraim til å engasjere seg i noe som kan synes som spekulasjoner. De som syndet ved dumhet og ignoranse, skulle kanskje få spise "smulene" fra Edens festbord:

What I have told must suffice my boldness;
but if there is anyone who dares to go on and say
"As for the dull-witted and simple people, who have
done wrong out of ignorance,
once they have been punished and paid their debt,
He who is good allows them to dwell in some remote
corner of Paradise
where they can graze on that blessed food of 'the crumbs'".²⁴⁹

²⁴⁷ Buck, *Paradise and paradigm*, 276

²⁴⁸ Se Hpar I.12. Brock, *Hymns on paradise*, 82.

²⁴⁹ Se Hpar I.16-17. Ibid., 83-84.

Dette får Efraim til å spekulere i om Guds nåde skulle kunne moderere Gehennas pinsler gjennom lindrende dråper fra den guddommelige sky der Gud selv bor:

Blessed is the sinner who has received mercy there
and is deemed worthy to be given access to the environs of Paradise;
even though he remains outside, he may pasture outside,
he may pasture there through grace.
As I reflected I was fearful again because I had presumed
to suppose that there might be between the Garden and the fire
a place where those who have found mercy can receive chastisement and
forgiveness.

Praise to the Just One who rules with His grace;
He is the Good One who never draws in the limits of His goodness;
even to the wicked He stretches forth in His compassion.
His divine cloud hovers over all that is His;
it drips dew even on that fire of punishment so that, of His mercy,
it enables even the embittered to taste of the drops of its refreshment.²⁵⁰

3.2.7. Menneskeheten født og gjenfødt ut av jordens livmor.

Den moderlige livmor og Kristus som Den andre Adam er to kraftige symboler i Efraims teologi. De er kraftige markører for Efraims måte å omtale frelseshistorien på. Koblingen mellom disse to metaforene knytter også sammen antropologi og inkarnasjonen med Kristi nedfart til dødsriket.

Efraim relaterer Adams fødsel fra det jomfruelige jordsmonnets livmor til Jesu fødsel fra Jomfruens livsmor, og kobler slik den opprinnelige skapelsen av Adam i Guds bilde til restaureringen av *Guds bilde* ved inkarnasjonen (se Hpar XX). Det er med andre ord en tett korrespondanse i Efraims typologiske bruk av livmor-metaforen. Men Efraim utvikler metaforen videre: Kristi fødsel fra Jomfruens livmor sammenlignes med Kristi fødsel fra *Sjeols ufruktbare livmor* (se Hnis 37.2-4). Nå slår Kristi identifikasjonen med Adam inn med full styrke. For, Efraims typologiske symbolbruk knytter den opprinnelige skapelsen av Adam/menneskeheten fra det jomfruelige jordsmonnet sammen med Guds nyskapelse av Adam/menneskeheten fra dødsrikets støvete haller (se Hnis 68:32). På denne måten

²⁵⁰ (Hpar X.14-15). Ibid., 152-153.

blir Kristi nedfart til dødsriket en forutsetning for Efraims symbolrike og varierte måte å uttrykke Guds frelsesplan for menneskeheten. Slik blir begynnelsen et vitnemål om det som skulle komme:

*Behold in His intelligence our Maker drew him out.
He distinguished and traced out the man in the dust.
He distinguished and took the dust of Adam and molded him.
So He distinguishes and draws out by His intelligence
the dust of humanity and raises it alone
and look—the beginning testifies to the end.*²⁵¹

Kristi nedfart til dødsriket, der Kristus seiret over dødsrikets makter– og Herr Død overraskende lovet troskap til ham – spiller en viktig rolle i Efraims teologi (sml. Christos Victor-teologien i oldkirken), og jeg vil særlig henvide til Buchan (2004) sin omfattende studie av denne kosmiske frelseshistoriske hendelsen.²⁵²

3.2.8. Herlighetens klesdrakt

Opprinnelig var mennesket nakent (Gen 2:25). Efraim ser seg i CGen 2:14 nødt til å renavaske Adam og Eva for deres nakenhet.²⁵³ De skammet seg ikke fordi de ikke visste hva skam var, heller ikke fordi de var spedbarn. Men, det var fordi de var kledd i *herlighet* (syrisk: 'sjubkha') at de ikke skammet seg. Hpar III.15 fremhever at Adam bar en lyskledning, Sml HdF 83:2 når det gjelder Eva. Med denne herligheten menes altså et lysfenomen. Johannes Chrystostomos lærte på lignende vis at de første menneskene var kledd i en 'doksæ afatos'.²⁵⁴ Brock forklarer at det hebraiske ordet for 'skinn' i Gen 3:21, ligner til forveksling²⁵⁵ på lys; og at Rabbi Meir (1. århundre) var berømt for sitt manuskript som faktisk leste "klær av lys", en lese måte som også viser seg i den

²⁵¹ (Hnis 43.19). Buchan, "Blessed Is He Who Has Brought Adam from Sheol", 304.

²⁵² Buchan, "Blessed Is He Who Has Brought Adam from Sheol"

²⁵³ Hidal, *Interpretatio Syriaca*, 75.

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ Forskjellen består i om rotbokstaven *a* er skrevet med *ayin* eller *alef* på hebraisk

arameiske Targum-tradisjonen.²⁵⁶ Ifølge Targum Ps-Jon til Gen 3:7 hadde Adam og Eva til å begynne med klær av Onyx. Brock anfører en tradisjon i visse jødiske miljøer som forstod påkledningsseansen i Gen 3:21 til å gjelde *før fallet*, og at Efraim henter inspirasjon fra slike miljøer. Sammenlign Pesjittas oversettelse av Ps. 8:6, ”i ære og herlighet kledte du ham”. Som vi har sett i behandlingen av menneskets rang ovenfor dyrene, var denne herlighetens eller ærens klesdrakt en del av menneskets skapte utrustning.²⁵⁷

Ved syndefallet mistet Adam og Eva sin opprinnelige kledning. For å kle på igjen Adam og Eva (dvs. menneskeheten) den tapte herlighetskledningen, kledde Gud selv på seg en menneskekropp ved inkarnasjonen. Ved dåpen i Jordanelven helligjorde Kristus alt dåpssvann ved å plassere herlighetens klesdrakt der, tilgjengelig for den enkelte dåpskandidat. Dette er kort forklart Efraims soteriologiske bruk av klesmetaforen. Menneskeheten kan – ved dåpen – atter kle på seg herlighet, og slik entre den jordiske kirken og leve i forventningen om det eskatologiske paradiset:

”Among the saints none is naked,
for they have put on glory;
nor is there any clad in fig leaves,
or standing in shame,
for they have found, through our Lord,
the robe that belonged to Adam and Eve.
As the Church
purges her ears
of the serpent’s poison,
those who had lost their garments,
having listened to it and become diseased,
have now been renewed and whitened.”²⁵⁸ [gjort ”hvit” gjennom dåpen].

²⁵⁶ Brock, *Hymns on paradise*, 67-68.

²⁵⁷ Denne æren omtales også i CGen 1:31, 2:4, og 2:15.

²⁵⁸ (Hpar 6:9). Brock, *The Luminous Eye*, 96

Spenningen mellom det å være påkledd herlighetens klesdrakt i og med dåpen og det at vi skal være kledd i den samme klesdrakten i paradiset, illustrerer den større spenningen mellom den paradisiske erfaringen før og etter oppstandelsen. Efraim presenterer en løsning på dette i sin evangeliekommentar:

”Again we would say ‘If Adam died because of sin, He who removed sin had to take away death too’. But just as Adam was told ‘The day you eat of the forbidden tree, you shall die’, but in fact he did not die; but rather he received a pledge of his death in the form of being stripped naked of the glory and his expulsion from Paradise, after which he was daily pondering on death. It is exactly the same with life in Christ: We have eaten His Body in place of the fruit of the Tree, and His altar has taken the place of the Garden of Eden for us; the curse has been washed away by His innocent blood, and in the hope of resurrection we wait the life that is to come, and indeed we already walk in this new life, in that we already have a pledge of it.”²⁵⁹

Spenningen mellom ”allerede nå” og ”ennå ikke” får en underlig vri i Efraims paradisteologi. Efraim er uten tvil en ”herlighetsteolog” når han hevder i Hpar VI at de salige kvinner og menn i kirken er enda vakrere enn paradiset: ”Let us take leave of the trees and tell of the victors, / instead of the inheritace let us celebrate the inheritors.”²⁶⁰

Efraims bruk av klesmetaforen synes i det store og det hele å være konsistent og enhetlig. Men i Hpar finner vi et viktig utsagn om menneskets herlighetskledning som presiserer Adams ”ukomplette” herlighet før fallet:

God established the Tree [of Knowledge] as judge
so that if Adam should eat from it,
it might show him that rank
which he had lost through his pride,
and show him, as well, that low estate
he had acquired, to his torment.

²⁵⁹ (Commentary on the Diatessaron 21:25). Ibid., 96-97

²⁶⁰ (Hpar VI.14). Brock, *Hymns on paradise*, 114.

**Whereas, if he should overcome and conquer,
it would robe him in glory**
and reveal to him also
the nature of shame,
so that he might acquire, in his good health,
an understanding of sickness.²⁶¹

Mennesket skulle – om det besto prøven – resultere i en påkledning av herlighet – med dertil tilhørende ”akademisk” kunnskap om sykdom og ondskap. Dette kan fremstå som forvirrende. Mange av tekstbeleggene for at menneskene var kledd i herlighet gir oss det inntrykk at de allerede var ‘guddommeliggjort’. Med unntak av to referanser i Hpar får man ikke inntrykk av at mennesket manglet noe som helst hva herlighet og gudbilledlighet angår.

Efraim gjør ikke noe vesen av disse tilsynelatende motstridende synspunktene, og gjør ikke noe forsøk på å forene dem. Det betyr ikke at han ikke var klar over spenningen.

Når Anderson skal presisere Adams status forut for syndefallet, møter vi et problem. Andersons tolkning av denne verselinjen er at den herlighetskledningen mennesket allerede var kledd i da det var skapt, så og si var ”middels herlig”: ”Yet this glory, as great as it seems, was only partial. It awaited translation from a mutable state-and hence prone to devolution-to a permanent condition.”²⁶² Derfor skulle Adams første kropp transformeres til en enda mer herliggjort kropp om han bare besto prøven: ”And most importantly, had Adam persevered, he would have **exchanged** his glorious body for one more glorious still.”²⁶³ Her kommer Efraims teologi om den frie vilje inn med en påtagende underdrivelse: ”*The crown for the proper use of free will / is by no means paltry.*”²⁶⁴ Efraims herlighetskledning og gudsbilledlighet før syndefallet var *begynnende* av karakter, og følgelig avhengig av perfektjon, ja, endog en utskiftning av kroppen. Anderson mener at dette må være Efraims løsning på det kristologiske problemet med

²⁶¹ (Hpar III.10, min uthevning). Ibid., 94.

²⁶² ANDERSON, “The Fall of Satan in the Thought of St. Ephrem and John Milton,” para. [42].

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ (Hpar XII.18). Hele verset har blitt sitert ovenfor. Brock, *Hymns on paradise*, 167.

engletilbedelsen av Den første Adam; som utløste Satans fall i Satans fall-legenden: Adam var ikke verdig, fordi han ikke var guddommelig. Guddommelighet var potensielt iboende i ham gjennom den rette bruk av den frie viljen, men hans ”mellomtilstand” i paradiset kunne ikke gjøre ham fortjent til å bli tilbedt av engler. Til tross for dens noe subtile karakter gir tolkningen god mening — innenfor rammen av Hpar vel å merke.

I Hpar IX møter vi paradiset beskrevet i tilknytning til paradisisk mat. Hpar IX må tolkes med en eskatologisk kontekst. I denne hymnen beskrives paradiset som *åndelig*. En transformering av menneskets kropp må da bestå i at den skulle bli åndeliggjort. I Hpar V.10 så vi Efraim bekymre seg over muligheten for at paradiset kunne bli overfylt. Løsningen ble å sammenligne paradiset med *tankene*. De er uendelige i antall, men får likevel plass i ‘hertet’.²⁶⁵ Menneskene kan ikke entre paradiset uten den åndelige oppstandelseskroppen.²⁶⁶ Derfor er paradiset til denne dag faktisk tomt (Hpar V.11), ettersom foreningen av kropp og åndelig sjel på dommens dag ennå ikke har hendt.

Men hva så med Genesiskommentaren? Hvordan kunne Adam bli innsatt i paradiset forut for syndefallet med all sin kroppslighet, slik vi leste det i Cgen II 2:23? Efraim slår jo her fast: *”Viss slangen og synden hadde blitt avvist, skulle de spist av livets tre; og kunnskapstreet ville ikke blitt nektet dem. De ville oppnådd guddommelighet i menneskelighet; og hadde de slik skaffet ufeilbarlig erkjennelse og udødelig liv, ville de gjort det **i denne kroppen**.”*²⁶⁷ Ifølge Cgen ble mennesket ble skapt i en mellomtilstand i paradiset, dvs. ennå ikke 100% ”guddommeliggjort” menneske. Mennesket var før fallet hverken dødelig eller udødelig. Dermed var Adam var ikke verdig engletilbedelse.

Her møter vi en direkte selvmotsigelse mellom Andersons tolkning av Efraims guddommeliggjøringsteologi før syndefallet i Hpar og ordlyden i Cgen. Betyr dette at Efraim i Cgen avviser kropps- og paradisteologien i Hpar? Eller betyr dette at det før

²⁶⁵ Ibid., 192.

²⁶⁶ Ibid., 55. Cf. Hpar VIII.9.

²⁶⁷ Ibid., 214. (min oversettelse fra engelsk).

syndefallet var en åpning for det som senere ikke var mulig: At mennesket i sin daværende kroppslighet kunne entre paradiset? Dersom det sistnevnte alternativet er den rette forståelsen, hvilken kontinuitet og konsistens kan da bo i Efraims forståelse av ”paradisets substans”? Har det opprinnelige paradiset som er beskrevet i Gen 1-3 skiftet substans på ett eller annet tidspunkt i frelseshistorien? Til dette siste spørsmålet skal vi nå vende oss.

3.3. Nyskapelsen (*eskatologisk antropologi*)

3.3.1. *Paradis som den første og den siste tilstand*

Innenfor en strengt bokstavlig lesning av bibeltekstene kan en få inntrykk av at paradiset utelukkende har med skapelsen å gjøre. Men i det semittiske religiøse klimaet i århundrene rundt Kristi fødsel vrimlet det med apokalyptisk tenkning om paradiset – og om selve tiden. Første Enoksbok (ca. 2. århundre e.Kr.) er typisk i så måte, der paradiset forstås som representant for den første og den eskatologiske siste tilstand eller realitet. Til spørsmålet om paradisets geografiske plassering må vi gjøre følgende observasjon: Ifølge septuaginta sier Gen 2:8 at Herren Gud planetet en hage i Eden, i østen. Men både den syriske oversettelsen, Pesjitta og targumene (de jødisk-aramaiske oversettelsene som gjerne representerer samtidig jødisk eksegese), gjengir ordet ‘*miqqedem*’ mer som et temporalt begrep, til forskjell fra den mer stedlige forståelsen av ordet. Dermed får begrepet som vi gjerne oversetter ”i øst” mer klang av ”fra begynnelsen” hos Efraim, der paradiset blir tilhørende en slags hellig, opprinnelig tid, og på et hellig, opprinnelig sted. Dette er et implisitt parameter i hans teologi, og en viktig del av Efraims poetiske grammatikk; nemlig hans skille mellom historisk og hellig tid og sted. Paradiset var altså ikke lokalisert på et sted eller til en tid, men til en annen *virkelighet* – ”*it belonged to a different order of reality.*”²⁶⁸ Likevel er paradiset høyst reelt eksisterende. Efraims

²⁶⁸ Ibid., 51.

teologi beveger seg på et horisontalt plan mellom GT og NT, og på et vertikalt plan mellom den verden som nå er og paradiset.²⁶⁹

Den geografiske tilknytningen Paradiset har til jorden er gitt i Hpar II.8 og Cgen II.6, der de fire paradisiske elvene ledes i underjordiske kanaler fra paradisfjellet og kommer ut som elvene Danube i vest, Nilen i sør, Tigris og Eufrates i nord. Dette skulle i første øyekast indikere en fysisk substansiell kobling mellom jorden og paradiset. Men Efraim forklarer avstanden på flere måter:

”Even though the regions from which these [rivers] flow are known, this does not apply to the head of the source; for Paradise is situated on a great height, and the rivers are swallowed up under the surrounding sea, descending as it were down a tall water pipe; having passed through the ground beneath the sea and reached this earth, the earth then spouts forth with one of them ...”²⁷⁰

Elvene ble til som irrigasjon av paradiset, av åndelige grunner. For paradisets ‘åndelige trær’ trenger ikke vanning: ”But if, despite their being spiritual, they nevertheless absorbed something of those blessed and spiritual waters there, I should not object to such an opinion.”²⁷¹ Efraim er klinkende klar på at paradisets åndelige trær ikke trenger å vannes av åndelig vann. Av dette kan vi vel slutte at spørsmålet som ble stilt på slutten av forrige delkapittel, om Efraims paradiskonsept gjennomgår en substansiell transformasjon kan avvises.

At paradiset er til velsignelse for jorden, fremgår av duftene som strømmet fra paradiset da apostlene var samlet på pinsedag.²⁷² Og allerede her på jorden ligner helgnene på paradiset: ”The assembly of saints bears resemblane to Paradise.”²⁷³ Paradiset skal være

²⁶⁹ Buchan, *”Blessed is He who has brought Adam from Sheol”*: Christ's descent to the dead in the theology of Saint Ephrem the Syrian, 70-71.

²⁷⁰ (Cgen II.6 Brock, *Hymns on paradise*, 201.

²⁷¹ (Cgen II.6 Ibid.

²⁷² Se Hpar XI.14. Ibid., 159.

²⁷³ (Hpar VI.8). Ibid., 111.

fullt av 'åndelige vesener', ifølge Hpar V.9, likesom de åndelige tankene som bor i hjertet.

Efraim beskriver paradiset som et fjell som er høyere enn alle jordens fjel. Fjellet er konisk, sirkulært, og strekker seg over land og sjø, ifølge Hpar I.8. Dermed er paradiset snarere å forstå som en kosmisk, ikke-fysisk størrelse, men likevel beskrevet i jordlige termer og omgivelser. Paradiset omkranser og transcenderer jorden og the "Great Sea" ('Okeanos'), idet vår himmel /atmosfære skulle forstås som innsiden av paradisfjellet.²⁷⁴ Syndefloden i Genesis nådde bare paradisfjellets fot. Her er paradisets yttergrense markert og vokter av kjeruben. Halveis oppe står treet til kunnskap om godt og ondt; som fungerte som en grense for Adam og Eva. De hadde ikke lov til å gå høyere opp, ifølge Hpar III.3.²⁷⁵ For høyere oppe står Livets tre, og på toppen hviler Guds nærvær: Sjekina (syrisk: '*shkinta*'). Paradiset representerer både GTs tempel og Kirken. Det paradisiske fjellet er også forstått som tre konsentriske sirkler som deler fjellet opp i tre deler, hvilket reserverer fjellet for ulike kategorier av helgener (se kollonne 2 under og Hpar II.10-13). Disse nivåene korresponderer med nivåene i Noahs ark og nivåene på Sinai-fjellet.²⁷⁶ Brock illustrerer totalbildet av Efraims paradiskonsept i et omfattende diagram:

²⁷⁴ Ibid., 54. Cf. Gregor av Nyssas paradiskonsept, *Patrologia Graeca* 44, col. 1209A (On the Beatitudes, 2). .

²⁷⁵ Ibid., 52.

²⁷⁶ Ibid., 53.

	Efraims paradiskonsept	Noahs ark	Sinai	Menneskets antropologi, cf. nedenfor Hpar IX.
Fjellets topp: ('risja')	Sjekina		Herren	Teosis / det guddommeliggjorte mennesket
	Livets tre (det aller helligste)			
Høyden ('rawma')	De herlige ('nassihe')	Noah	Moses	Intellektuell ånd ('tar'itha')
	Treet til kunnskap om godt og ondt (tempelforhenget)			
Fjellsiden	De rettferdige ('zaddiqe')	Fugler	Aron	Sjelen ('nafsjja')
Fjellets fot	Gjerdet ('syaga')		Prestene	
I dalen nedenfor	De botferdige ('tayyabe')	Dyrene	Israelsfolket	Kroppen ('gushma')

Figur 2: Efraims paradiskonsept.²⁷⁷

I forsøket på å forklare *hva paradiset er* møter vi det metodiske problemet med å forstå i hvilken grad vi kan ta ting som de står og på hvilken måte den ”poetiske grammatikken” til Efraim slår inn i hans metaforbruk: ”In Ephrem’s *Hymns on Paradise* is found a hierarchy of mirrors, metaphors turned heavenward but refracting earthward. One must be careful not to confuse the image with the reality (...)”.²⁷⁸

3.3.2. *Kroppslig, men ikke fysisk oppstandelse*

Efraims paradiset er hverken kroppslig materielt eller åndelig imaterielt. Isteden består det av en slags ‘åndelig substans’²⁷⁹ I Hpar XI.4 kan vi lese:

”Let not this description of it [Paradise]
be judged by one who hears it,
for descriptions of it
are not at all subject to judgment,
since even though it might appear terrestrial
because of the terms used,

²⁷⁷ Basert på Brock: Ibid.

²⁷⁸ Buck, *Paradise and paradigm*, 287.

²⁷⁹ Kronholm, *Motifs*, 69

it is in reality
spiritual and pure.
Even though the name of "spirit"
is applied to two kinds of beings,
yet the unclean spirit is quite separate
from the one that is sanctified".²⁸⁰

Av dette slutter Buck: "If the substance of Paradise is spiritual, so must be the substance of the glorified body. For purposes of edification, it should be noted, this distinction was not pressed very hard. Otherwise, Ephrem would had to have accounted more for the discontinuity rather than the continuity envisaged in the somatic moment of the *eschaton*."²⁸¹ Med andre ord: Efraim presser ikke paradiset og kroppens åndelige karakter for hardt ned på tilhøreren av pastorale grunner. Her peker Buck på det samme problemet som har vi har møtt i spenningen mellom Andersons tolkning av Adams status før syndefallet og Cgens forskrift for en kroppslige guddommeliggjøring om Adam bare overholdt lovbudet. Ideen om paradiset åndelige substans møter vi flere steder. I Hpar XI.8 kan vi lese at paradistrærnes blader er 'åndelige', men er likevel ikledd kroppslig form.²⁸²

Christoffer Buck tar utgangspunkt i spenningen og diskontinuiteten mellom det opprinnelige og det eskatologiske paradiset som vi har påpekt ovenfor. Bucks løsning er å postulere en epistemologisk semittisk grunnsats som styrende for Efraims teologiske arbeider: Efraims orienterer seg ut ifra den optiske sansen, i motsetning til det 'haptiske' greske, dvs. kjenslesansen: "Ephrem's eschatological anthropology may be described as eidetic [denoting mental images having unusual vividness and detail, *as if actually visible*] and transfigural."²⁸³ I forlengelsen av dette åpner Buck for at 'Hymner om paradiset' som sådan bør leses utelukkende som en metafor! Bucks lesning av den eskatologiske antropologien relateres til den tidligsyriske proto-monastiske grupperingen 'paktens døtre og sønner'. Han mener Hpar var et slags programskrift for deres menighetsliv. Buck innholdsbestemmer Hpar sitt etos til "sapiential transformation of

²⁸⁰ Brock, *Hymns on paradise*, 155.

²⁸¹ Buck, *Paradise and paradigm*, 269

²⁸² Brock, *Hymns on paradise*, 156.

²⁸³ Buck, *Paradise and paradigm*, 282.

purity”); med sats i Hpar VI.25 og IX.19-21. Mennesket skal transformeres gjennom den intellektuelle ånden til et liv i renhet; hvilket er det paradisiske liv. Med utgangspunkt i denne metaforiske lesning av Hpar, knytter han an til begrepet ‘paratext’.²⁸⁴ Hpar har to skjikt; ett for lekfolket, og ett ‘åndelig’ skjikt for de innvidde ‘paktens sønner og døtre’:

”The *Hymns on Paradise* are crafted in such a way as to appeal to the more mundane conceptions of afterlife requital more readily accessible to the common lay Christians, whereas, at a more abstract level of reading, the hymns may be read as professedly metaphorical, both in terms of Paradise itself and in its allegorical inversion to describe the status and profundity of the Christian communal life on Earth.”²⁸⁵

For at Bucks tolkning skal ”gå opp i en høyere enhet”, forsøker han å fjerne kroppens betydning til fordel for det åndelige intellektet i det endelige paradiset. Riktignok bekreftes sjelens behov for kroppen som et redskap for sanseerfaringen, men utover i Hpar forsvinner fokuset på kroppen mer og mer:

”It is as if the doctrine of corporeal resurrection was itself transitional, beyond which a higher reality obtains. Body is rarefied to the level of soul, **the body becomes sapiential**. The body is, when all is said and done, a chrysalis. The butterfly emerges in the last half of the *Hymns on Paradise*.”²⁸⁶

Svakheten i Bucks resonnement ligger nettopp her. For å belegge kroppens overflødighet i paradiset refererer han til Efraims ulike metaforiske beskrivelser av paradiset, og finner at smakssansen, synssansen og luktesansen i realiteten er overflødige. Ifølge Hpar IX.9 skal sjelen nære seg på luften, og ikke på mat og drikke. Videre blir luktesansen overflødig, ifølge Buck, men han klarer etter min vurdering ikke å belegge påstanden: ”Paradise transcends the senses, but its vivifying breezes waft into the congregations of the faithful here on Earth. By simple elimination, if the sense of smell cannot perceive

²⁸⁴ Ibid., 288

²⁸⁵ Ibid., 280

²⁸⁶ Ibid., 286

these breezes, a spiritual organ is the only faculty of perception that can.”²⁸⁷ Etter undertegnedes vurdering forholder Hpar seg ekstremt sanselig til luktesansen. Hos Efraim kan vi lese at paradiset er parfymert med de herligste dufter.²⁸⁸ Hpar er gjennomsyret av sanselige beskrivelser av dufter og lukter: ”Hence Ephrem’s *Hymns on Paradise* are an olfactory *tour de force*, a dazzling sensory encounter, reminiscent of the sensory encounter, reminiscent of the Song of Songs in their lush imagery.”²⁸⁹

På samme måte blir Bucks argument svakt når han går til verks for å underminere fysisk sikt i paradiset, idet han henviser til Hpar I.4: ”With the eye of my mind / I gazed upon Paradise”; og: ”the sight of Paradise / is far removed, / and the eye’s range / cannot attain to it”.²⁹⁰ I stedet skulle ‘innsikt’ være nødvendig. Problemet med denne tolkningen er åpenbar, for sitatene henviser til Efraims hermeneutiske utfordringer i det å tolke Bibelens paradistekster. Tekstene burde istedet forstås som en avgrensning mot å tolke Efraims poetiske utsagn om paradiset bokstavlig. Det blir ikke bedre når han også henviser til Hpar II.12, der den rike mannen fra gehenna skuer over avgrunnen til Lazaraus. Ifølge Buck skulle denne teksten forstås som en hendelse forut for oppstandelsen, noe som ville fjerne belegg for at synssansen har noe med det fullendte paradiset å gjøre. Men Efraim er i Hpar V.11 tydelig på at paradiset er helt tomt før oppstandelsen.

Bucks tre beviser på kroppens uviktighet i Hpar har dårlig dekning i tekstmaterialet. Med dette har jeg ikke motbevist Bucks overordnede tese. Men jeg mener at jeg har pekt på et sentralt og svakt punkt i hans resonnement, som blant annet innebærer at han undervurderer de kroppslige sansenes betydning i paradiset. Jeg har samtidig lagt grunnlaget for å styrke oppfatningen av sansenes og kroppens betydning i Efraims paradiskonsept. Den antropologien som Buck leser ut av Efraims ‘Hymner om paradiset’ bæres av at kroppen må svare til paradiset’s åndelige substans, og at dette i praksis fører

²⁸⁷ Ibid., 279

²⁸⁸ (Hpar IV.7). Brock, *Hymns on paradise*, 100.

²⁸⁹ Susan Ashbrook Harvey, *Scenting salvation: ancient Christianity and the olfactory imagination* (Berkeley, Calif.: University of California Press), 235

²⁹⁰ (Hpar I.4 og I.8). Brock, *Hymns on paradise*, 78, 80.

til en nedvurdering av kroppens fysiske ‘kroppslighet’. Buck møter problemer når han vil belegge denne tesen med å nedvurdere kroppens betydning som mottaker av sansene. Sansenes og kroppens fundamentale tilknytning til sjelen for all erfaring og kunnskap i paradiset – både før syndefallet og etter oppstandelsen – har jeg vist ovenfor i behandlingen av Hpar VIII. Ovenfor har jeg dessuten vist til at Efraim regner med 7 sanser. Og at denne oppregningen skyldes at Efraim sammenstiller ‘sanser’ med kroppens ‘lemmer’. Hva da med Efraims åndsbegrep?

3.3.3. *Efraims åndsbegrep og materialistiske antropologi*

Det er særlig en av Efraims akrostiske salmer som inneholder viktige psykologiske utsagn tilknyttet menneskets ånd. ‘Hymner om Kirken’ 27:10 er formulert som en bønn til Kristus; den begynner på bokstaven R og lyder (syrisk i parantes) som følger:

1. De syv sanseorganene/sansene (‘*regsje sjabbâ*’) underkastet seg
2. (den menneskelige) ånd (‘*re’yânâ*’), som er ”tankenes herre” (‘*mara’d-usa-b*’).
3. Sansene, min Herre, sammen med lemmene (‘*am mahade*’),
4. måtte ånden (‘*re’yânâ*’) behage deg gjennom dem alle!
5. Sansene²⁹¹ (‘*reg’sjaya*’) mine, O min Herre, måtte din høyhet smykke dem
6. Ånden alet dem frem (‘*rabi*’) som en gartner (‘*pallâhâ*’).
7. Måtte ånden (‘*re’yânâ*’) – av sine trær –
8. ofre førstefrukten til deg (‘*reshita depere*’).²⁹²

Utgangspunktet for den siterte hymnen er menneskeånden (‘*re’yana*’). Menneskeånden er forstått som ‘hegemonikon’, styringsorgan for kroppen med dens lemmer og sanser, og dessuten tankenes herre. I neste vers, 27:11, spiller imidlertid *den frie vilje* den avgjørende rollen. I den første setning kommer en umiddelbar tilstøtende strofe der *peruta* (= frihet, den menneskelige vilje) kommer i stedet for *reyana*. For her heter det: ”Det sømmer seg å ofre deg, Min Herre, vår frihet, rene tanker av hjertet.” Det står fullstendig parallelt med den sluttgående setning i 27:10 (”ånden bør ofre deg førstefrukt fra sine trær”) på en slik måte at ånd (‘*re’yana*’) og fri vilje (‘*peruta*’) er utvekslbare, og bor begge i hjertet. Med hjertet (‘*lebba*’) menes det fysiske organet.²⁹³

²⁹¹ Her er lemmene implisitt inkludert.

²⁹² Beck, *Ephraems des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre*, 8

²⁹³ Henvisningen gjelder hele avsnittet. *Ibid.*, 9-10.

Viss nå hjertet i Prose Refutations I.122,31 blir kalt ”innfatning av sjelens livsbevegelse”, så viser ordet *gefass – innfatning* – at det kroppslige organet står i forgrunnen. Og sjelens livsbevegelse inneslutter vel likefrem alle sansene på en slik måte at *hjertet* her ikke bare er bosted for *reyana*, men også bosted for den omfattende sjel.²⁹⁴ Med uttrykket ”in this body” i Cgen II.23 rommes derfor hele mennesket; kropp, sjel og ånd. Efraims antropologi er i streng forstand ikke trikotomisk, for trikotomi kan det bare være tale om dersom man tenker et sterkt skille mellom de tre bestanddelene. Efraim står ikke i dyp gjeld til Platon. Derimot står hans ‘materialistiske’ antropologi i gjeld til Stoa, som han arver fra Bardesanes.²⁹⁵ Ånd må derfor ikke tolkes i platonske kategorier, men bør istedet forstås i stoisk og semittisk lys.²⁹⁶ Dersom jeg har forstått Beck rett i at Efraims åndsbegrep på noen steder skal forstås ‘materielt’, substansielt og fysisk, da blir straks den spenningen (som ble påpekt i slutten av forrige delkapittel 3.2) straks mindre viktig. En grundigere studie av dette spørsmålet ville kunne avklare hvorledes Efraim bruker det stoisk-semittiske åndsbegrepet i forhold til hans lære om paradisetts åndelighet.

Førstefrukten i verselinje 7-8 ovenfor, som ånden skal frembringe for Kristus, er dyder og gode gjerninger. Hva disse konkret består i er kanskje best beskrevet i ‘Hymns on virginity’ II.15. Her er kroppen utgangspunktet:

”Let chastity be portrayed in your eyes and in your ears the sound of truth
Imprint your tongue with the word of life and upon your hands [imprint] all alms.
Stam your footsteps with visiting the sick,
and let the image of your Lord be portrayed in your heart.
Tablets are honored because of the image of kings.
How much [more will] one [be honored] who portrayed his Lord in all his
senses.²⁹⁷

Menneskets ånd er, så langt jeg kan se, intimt forbundet med menneskets lemmer og sanser i kroppen. Sanseintrykk er en ikke-kognitiv erkjennelseskilde, hvilket er – når man fastholder Guds uransaklighet og skjulthet som grunnfundament i Efraims teologi –

²⁹⁴ Ibid., 11

²⁹⁵ Ibid., 20

²⁹⁶ Cf. Brock, *Hymns on paradise*, 192.

²⁹⁷ Kathleen E. McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns*, 270

kanskje den eneste måten for Gud å åpenbare av seg selv på.²⁹⁸ ”In Eden and in the inhabited earth are parables of our Lord. / Who is able to gather the likeness of the symbols of Him, / all of Whom is portrayed in all? / In scripture He is weitten, in nature He is engraved.”²⁹⁹

”The *raison d’être* for Paradise, then, no less than for this world, is to manifest God’s revelation.”³⁰⁰

3.3.4. *Visio beatifica og kroppens, sjelens og åndens oppstigning*

Efraims ‘Hymner om paradiset’ har en omtrentlig tematisk ordning. Mens den åttende hymnen drøfter forholdet mellom kroppen og sjelen i paradiset, drøfter Efraim hvordan årstidene fungerer i Hpar X. I Efraims niende hymne om paradiset er spørsmålet hvilken næring den oppstandne kroppen skal innta i paradiset. Vers 18 gir oss et godt bilde av temaet:

Today our bodies grow hungry
and have to be fed,
but yonder it is souls,
instead of bodies, that crave food.
The soul receives sustenance
appropriate to its needs;
it is by the Nourisher of all
that the soul receives its fill,
and not by any other
variety of food;
it pastures on His beauties,
full of wonder at His treasures.³⁰¹

Efraim presenterer en antitese: i det dennesidige er det kroppen som trenger næring, i paradiset er det sjelen. Her ser vi at sjelens mat er å skue Gud. Dette forklares med en analogi i vers 22, der Efraim henviser til Moses som steg opp på Sinai-fjellet, og kom ned igjen mett, utørst, skinnende vakker og ungdommelig; som om han hadde nærret seg av et

²⁹⁸ Susan Ashbrook Harvey, “Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective,” 129.

²⁹⁹ (Hymns on Virginité 8.2-3). Kathleen E. McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns*, 298

³⁰⁰ Susan Ashbrook Harvey, “Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective,” 125

³⁰¹ (Hpar IX.18). Brock, *Hymns on paradise*, 142.

livseliksir. Beck betegner denne næringen av sjelen i paradiset som '*visio beatifica*'. Vers 13 tar sats i det dennesidige livets kjensgjerning, at glede får sjelen (dvs. kroppens 'liv') til å stige: "Hvilken høyde må da den forklarte sjel, det forklarte menneskets liv nå i gledens og erkjennelsen hav som i gleden ligger fast i '*visio beatifica*' — det å skue Gud?"

I et ekskurs eller en digresjon på tre vers, mellom vers 18 og 22, behandles så et beslektet emne, nemlig det tredelte menneskets nærhet og avstand til Gud på paradisyfjellet. I slutten av vers 21 går det frem at ånden til de salige befinner seg i en spenning. Her er ånden beskrevet som opphøyet til Gud i kjærlighet, noe som setter seg mot å holde seg langt borte fra ham – noe som er naturlig utifra diskresjon og ærefrykt.³⁰² I denne spenningen ser så Efraim sjelens "evige hunger" i paradiset: "it neither circles too high, nor holds back too much".³⁰³ Vers 18 handler altså om en "sjelens særmat" som står i særlig forbindelse til sjelens vesen.³⁰⁴

I Hpar V.8 og 10 møter vi trikotomien, som også her i Hpar IX. Der har vi sett at menneskets intellekt, dvs. menneskets ånd, som er fylt av den frie vilje, holder til i hjertet. Den menneskelige ånd er altså å forstå som noe materielt. "Fordi altså Efraim, da han nedskrev Hpar, bare antok gradsforskjeller i substansen til åndesjelen, kroppssjelen (og kroppen), så er det forståelig at han fra tid til annen – alt etter omstendighet – kunne tale etter det dualistiske eller det trikotomiske skjema."³⁰⁵ Strofe 18 og 23 tar utgangspunkt i en kropp-sjel-dualisme, mens 19-21 beskriver mennesket i trikotomiske termer. Selv om det objektivt sett er en viss forskjell, blir det en slags balanse viss man bare fastholder kroppens fundamentale betydning for den omfattende sjelen i Hpar VIII. Beck fastholder at systemforskjellene innebærer at Efraim stod under innflytelse av to disharmoniserende sjeleoppfatninger, der den ene kan betegnes som stoisk-semmitisk (materiell ånd og sjelens avhengighet til kroppen) og den andre som platonsk (tredelingen og den tidvise fremheving av sjelens verdi).³⁰⁶

³⁰² Edmund Beck, *Ephraems Hymnen yber das Paradies / Ybers. und Kommentar*, 102.

³⁰³ (Hpar IX.21). Brock, *Hymns on paradise*, 143.

³⁰⁴ Edmund Beck, *Ephraems Hymnen yber das Paradies / Ybers. und Kommentar*, 103

³⁰⁵ *Ibid.*, 104.

³⁰⁶ *Ibid.*

Versene i Hpar IX.19-21 handler om den trinnvise oppstigning som hele den menneskelige natur erfarer i paradiset:

Bodies,
with their flow of blood,
receive refinement there
after the manner of souls;
the soul that is heavy
has its wings refined
so that they resemble
resplendent though.
Thought, too, whose movements
are ever in a state of disturbance,
will become unperpeturbed,
after the pattern of that Majesty.

Om ånden sies det ubestemt at dens virksomhet (tankene) legger av seg forvirringen og feiltakelsene i det dennesidige, og således blir den guddommelige Ånd lik. Selv om denne utligningen skjer, er Guds Ånd mer skjult enn menneskets ånd / forstand:

Far more glorious than the body
is the soul,
and more glorious still than the soul
is the spirit,
**but more hidden than the spirit
is the Godhead.**
At the end
the body will put on that of the spirit,
while the spirit shall put on
the very likeness of God's majesty.³⁰⁷

Hymnens overordnede tema, sjelens mat, synes i disse tre versene å mangle, 'visio beatifica' synes ikke å være tilordnet den menneskelige ånd, slik man kanskje skulle antatt. Åndens usynlighet trenger ikke å forstås absolutt, i første omgang gjelder dens usynlighet bare kroppens øyne. Situasjonen forandrer seg ved endetidens oppheving av hele menneskenaturen, når kroppen heves til den usynlige sjelens trinn:

For bodies shall be raised
to the level fo souls,
and the soul

³⁰⁷ (Hpar IX.19). Brock, *Hymns on paradise*, 143.

to that of the spirit,
while the spirit will be raised
to the height of God's majesty;
clinging to both awe
and love,
it neither circles too high,
nor holds back too much,
it discerns when to hold back
so that its flight is beneficial.

I sjelens oppheving og større nærhet til menneskets ånd ligger kanskje kilden til og sammenhengen med hymnens tema 'visio beatifica'. Beck understreker at hevingen av mennesket ikke må forstås som en panteistisk guddommeliggjøring.³⁰⁸ Men når Gud blir alt i alle, beholder mennesket da sin identitet intakt?

3.3.5. *Kropp og kontinuitet – og spørsmålet om identitet i tid og evighet*

Dette spørsmålet lar seg anskueliggjøre gjennom Efraims drøfting av forholdet mellom kropp og sjel. Dette har vi allerede sett i behandlingen av Hpar VIII, men det kan være nyttig å vurdere en paralell tekst. På den siste dag lar dommens realitet seg bare gi til kjenne fordi kroppen gjenforenes med sjelen:

”For [the Soul] can do nothing without [the Body]. Our hearing enters into it by the ears, smell comes to it by the body's inhalation it (i.e. the Soul) sees forms through the Body's eyes, it tires taste with the Body's mouth with the Body's heart it discerns knowledge, and with the whole of it all manner of things. ”
...”when the end comes, the Soul learns all these perceptions by means of the Body; and just as these things which are here are learnt by means of it, so likewise these things which are to come are acquired in conjunction with it.”³⁰⁹

Kroppen er sjelens redskaper for kunnskap og læring i denne verden. I den kommende verden skal erkjennelsen også være i 'konjunksjon' med denne måten å erkjenne på. Derfor kan Efraim si at sjelen venter på kroppen ved oppstandelsen, for at kroppen kan

³⁰⁸ Edmund Beck, *Ephraems Hymnen yber das Paradies / Ybers. und Kommentar*, 105

³⁰⁹ (Prose Refutations, Fifth Discourse to Hypatius). Buchan, *"Blessed Is He Who Has Brought Adam from Sheol"*, 300.

være for sjelen en kompanjong, tjener og bror, både i denne og den kommende verden/paradiset.³¹⁰ Problemet med sansene, slik vi kjenner her og nå i historisk tid og sted, er ikke deres inkompatibilitet med Efraims paradisteologi, snarere er det våre metaforer og begreper som ikke klarer å uttrykke deres fulle funksjon:

Do not let your intellect
 be disturbed by mere names,
for Paradise has simply clothed itself
 in therms that are akin to you;
it is not because it is impoverished
 that it has put on your imagery;
rather, your nature is far too weak
 to be able
to attain to its greatness
 and its beauties are much diminished
by being depicted in the pale colors
 with which you are familiar.³¹¹

Fundamentalt for denne guddommeliggjøringsteologien er kroppens rolle som definerende for menneskets erfaring av hvem det er, dets identitet og eksistens i vanlig historisk tid. Vår identitet etter slutten av tiden, i evigheten, ser ikke ut til å ha mistet denne rollen:

”People behold themselves
 in glory
and wonder at themselves,
 discovering where they are.
The nature of their bodies,
 once troubled and troublesome,
is now tranquil and quiet,
 resplendent
from without in beauty,
 and from within with purity,
the body in evident ways,
 the soul in hidden ways.”³¹²

De som entrer paradiset blir overrasket over hva de forvandles til. Kroppen er bærer av kontinuitet selv i møtet med den Gud som blir alt i alle.³¹³

³¹⁰ Ibid.

³¹¹ (Hpar XI.6). Brock, *Hymns on paradise*, 156.

³¹² (Hpar VII.12), Ibid., 123.

3.3.6. *kroppen: stedet for kristendom*

Konsekvensene av menneskets gjeninntreden i paradiset viser seg hos Efraim allerede i kirkens liturgi. Liturgien lærer oss ikke bare hvordan vi erfarer med våre kropper, men også *hva* vi skal erfare. Efraim omtaler hele liturgien som en forsmak på paradiset kroppslige erfaring:

His body was newly mixed with our bodies,
and His pure blood has been pured out into our veins,
and His voice into our ears, and His brightness into our eyes.
All of Him has been mixed with all of us by His compassion.

Våre kropper har mottatt Kristi kropp, vårt blod har mottatt Hans blod. Våre ører har hørt ordet gjennom lesningen av Skriften, og våre øyne har sett – gjennom apostlenes øyne – Guds herlighet i ‘teofanien’ (syrisk: *‘denha’*, betyr herlighetslys, epifani, manifestasjon eller teofani). Kristus fyller oss, våre kropper, våre sanser. Det var derfor Gud handlet via inkarnasjonen: ”Glory to You who clothed Yourself with the body of mortal Adam, and made it a fountain of life for all mortals!” (H Virg 37:2, trans. McVey, *Ephrem*, 425). I i forventningen om den endelige oppstandelse og i det paradisiske livet i dåpens tegn erfarer vi Gud på en eksistensielt måte – gjennom kroppen. Harvey hevder at et av Efraims skjellsord, ‘investigation’ (som blir mye brukt mot arianerne), betyr ”(...) the seeking of *disembodied* knowledge: therein it fails”³¹⁴:

Our Lord has become our living bread,
and we shall delight in our new cup.
Come, let us eat it without investigation,
and without scrutiny let us drink His cup.
Who disdains blessings and fruits
and sits down to investigate their nature?
A human being needs to live. Come let us live
and not die in the depth of investigation.³¹⁵

³¹³ Susan Ashbrook Harvey, “Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective,” 126.

³¹⁴ *Ibid.*, 128.

³¹⁵ (Hymns on Virginité 16.5). Kathleen E. McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns*, 330

Sakramentenes helbredende effekt på mennesket restaurerer menneskets enhet bestående av kropp og sjel, og hjelper oss med den rette sanseerfaringen. Kroppen blir stedet for kristendom, men i påvente av den endelige oppstandelsen er det fremdeles en kamp som må kjempes. Kampen mellom det gode og det onde er også en kamp som må kjempes i og med våre kropper. Kroppen er så og si slagmarken for denne kosmiske kampen. Herlighetens klesdrakt, som vi har blitt ikledd ved dåpen, må ikke bli tilsmusset før den endelige bryllupsfesten. Den falne verden vi lever i, kjenner vi fordi vi ser kroppslig lidelse på individnivå: sykdom, sult, tretthet og fortvilelse. Men vi kjenner vår status også på et høyere samfunnsnivå i form av fattigdom, urettferdighet, tyranni og maktmisbruk, og gjennom krig.

Kampen mot denne ondskaperen er guddommeliggjøringens kamp. Både individets kropp og kirkens kropp stod på spill i denne kampen. I motsetning til markionittene, manikeerne og enkratittene; hvis asketisme handlet om å forkaste kroppen og en materiell verden skapt av en ond gud, representerte den asketisme vi møter hos Efraim en annen type forkastelse. Efraim forkastet en verden som ved synden hadde kommet bort fra sitt design. Sølubat (til og med innenfor ekteskapets rammer), enkelhet i matveien og klesveien; og enkelhet når det gjaldt eiendeler inngikk i Efraims syn på det mennesket som levde i paradiset lys. Omsorg for fattige, syke og de lidende var nødvendig i den helliggjørende kristne livsstil.

Sammenhengen mellom antropologien og det paradisiske livet, både i denne og den kommende verden, er best forstått i lys av den kontinuitet som bor i den kroppslige handlingen og erfaringen. Jeg tror Susan A. Harvey treffer spikeren på hodet når hun hevder at guddommeliggjøring er et liv som leves ut³¹⁶:

Whoever has washed the feet of the saints
will himself be cleansed in that dew;
to the hand that had stretched out
to give to the poor
will the fruits of the trees
themselves stretch out;

³¹⁶ Susan Ashbrook Harvey, "Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective," 130.

the very footsteps of him
 who visited the sick in their affliction
do the flowers make haste
 to crown with blooms,
jostling to see
 which can be first to kiss his steps.³¹⁷

³¹⁷ (Hpar VII.17). Brock, *Hymns on paradise*, 125.

4.0. Konklusjon

I arbeidet med å kartlegge Efraim Syrerens antropologi i lys av hans skapelses- og paradisteologi har det blitt malt et bredt bilde av hans antropologiske konsepsjon, fra skapelse, via syndefall og frelse, og til hans eskatologiske antropologi. Jeg har funnet at Efraims metafor om herlighetskledningen er sentral for helheten i Efraims antropologi, på den måten at metaforen skildrer antropologien i lys av fem frelseshistoriske scener: Mennesket ble ved skapelsen kledd i ære og herlighet, i *herlighetens klesdrakt*. Men mennesket var skapt i en ”mellomtilstand”, der spørsmålet om dets guddommelige status og herlighet var skjult for Adam, og likefrem avhengig av om Efraim overholdt lovbudet. Ved syndefallet mistet Adam og Eva sin opprinnelige kledning, og ble kledd i skammelig nakenhet og forbannelsens klær. For å kle på igjen Adam og Eva og hele menneskeheten den tapte herlighetskledningen, kledde Gud selv på seg en menneskekropp ved inkarnasjonen. Bare noen få troshelter fra GT klarte å nå frem til paradiset på egenhånd, for syndens gift har forsløvet hele menneskeheten på en slik måte at en kan tale om et slaveri. I og med Kristi gjerning for å returnere drakten kan menneskeheten – ved dåpen – atter kle på seg herlighet, og slik entre den jordiske kirken og leve i en forventning for både kropp, sjel og ånd om endelig oppstandelse i det eskatologiske paradiset, som man allerede kan oppleve her på jorden i kirkens fellesskap av hellige og gjennom feiring av sakramentene. 5) Den siste scenen i Efraims klesmetafor er den endelige oppstandelsen fra døden, der menneskeheten atter skal stige inn i paradiset, nå ikledd sine herlighetsklær. Her skal mennesket se Gud ‘visio beatifica’, og hele kroppen skal reises opp og nære seg av paradiset gleder. Med Efraims tenkning om mennesket som et mikrokosmos, ligger det trolig at hele skapningen reises opp gjennom Adam ved Kristus. I ‘Hymner om paradiset’ er Efraim likevel avvisende til at de ville dyrene kan vente seg oppstandelse.

Mitt inntrykk er at det er en betydelig stigning fra den opprinnelige beskrivelsen av Adams antropologi og til det eskatologisk oppstadne mennesket, som skal oppnå guddommelighet, erkjenne og se Gud, og likevel bevare sin egen identitet.

Mitt inntrykk er videre at Efraim er rimelig systematisk sammentenkt i sin skapelses- og paradisteologi. Men det vedblir å være et spørsmål om Efraim er konsistent og enhetlig i spørsmålet om menneskets kropp skulle oppnå guddommelighet i fysisk-substansiell forstand, eller om det er en spenning mellom den potensielle guddommelighet hos Den første Adam vis-a-vis menneskeheten på den siste dag, eller om den eldre Efraim (Cgen) forkaster den yngre Efraim (Hpar) i dette spørsmålet. Flere muligheter skal ikke utelukkes.

5.0. Kilder og litteratur

- Anderson, Gary A., "The Fall of Satan in the Thought of St. Ephrem and John Milton." *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 3, no. 1 (2000)
<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol3No1/HV3N1Anderson.html> (accessed February 12, 2008,).
- Bauer, Walter, "Orthodoxy and Heresy."
<http://ccat.sas.upenn.edu/~hummm/Resources/Bauer/> (accessed April 2, 2008,).
- Beck, Edmund, *Ephræms des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre*. (Louvain, 1980),
- Biesen, Kees Den, *Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought*. 1st Gorgias Press Ed edn (Gorgias Press, 2006).
- Biesen, Kees den, *Bibliography of Ephrem the Syrian*. (Giove in Umbria: [s.n./2002]).
- Brock, Sebastian, *From Ephrem to Romanos: interactions between Syriac and Greek in late Antiquity*. (Aldershot, Hampshire: Ashgate).
- , *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*. (Variorum, 1992).
- , *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*. Revised edn (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications c/o Liturgical Press, 1992).
- Brock, Sebastian P, *Hymns on paradise*. transl. and introduction, (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1990).
- Brock, Sebastian P., "St. Ephrem in the Eyes of Later Syriac Liturgical Tradition." *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2, no. 1 (1999)
<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol2No1/HV2N1Brock.html> (accessed February 12, 2008,).
- Brown, Raymond E., *The Church the Apostles Left Behind*. (New York: Paulist Press, 1984).
- Buchan, Thomas, *"Blessed Is He Who Has Brought Adam from Sheol"*. 1st Gorgias Press Ed edn (Gorgias Press, 2004).
- Buck, Christopher, *Paradise and paradigm: key symbols in Persian Christianity and the Bahá'í Faith*. (Albany, N.Y.: State University of New York, 1999).
- Bundy, David D., "Language and the Knowledge of God in Ephrem Syrus." *Dialogue & Alliance* 1, no. 4 (1988): 56-64.

- Drijvers, H.J.W., *East of Antioch: studies in early Syriac Christianity*. (London: Variorum Reprints, 1984).
- Edmund Beck, *Ephraems Hymnen yber das Paradies / Ybers. und Kommentar*. tran. Edmund Beck (Romae, 1951), Fasc. 26.
- Ephraem Syrus, *Hymni de paradiso*. trans. Hidal, Sten., (Skellefteå: Artos, 1985).
- Ephraem Syrus, *Selected prose works*. Ed. McVey, K. transl. Mathews (Washington, D.C.: Catholic University of America Press., 1994).
- Farag, Lois, "Coptic-Syriac Relations beyond Dogmatic Rhetoric." *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 11, no.1 (2008)
<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol11No1/HV11N1Farag.html#FNRef16>
 (accessed September 3, 2008,).
- Gregorios Y. Ibrahim, and George A. Kiraz, "Ephrem's Madroshe and the Syrian Orthodox Beth Gazo: A Loose, But Fascinating, Affinity." *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2, no.1 (1999)
<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol2No1/HV2N1IbrahimKiraz.html> (accessed September 4, 2008,).
- Griffith, "GRIFFITH: A Spiritual Father for the Whole Church: the Universal Appeal of St. Ephraem the Syrian." *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 1, no.2 (1998)
<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol1No2/HV1N2Griffith.html> (accessed February 12, 2008,).
- Griffith, Sidney Harrison, "'Spirit in the Bread, Fire in the Wine': The Eucharist as 'Living Medicine' in the thought of Ephrem the Syrian." *Modern Theology* 15, no. 2 (April 1999): 225-146.
- Harvey, Susan Ashbrook, "Revisiting the Daughters of the Covenant." *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2, no.2 (1999)
<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol8No2/HV8N2Harvey.html> (accessed June 27, 2008,).
- Harvey, Susan Ashbrook, *Scenting salvation: ancient Christianity and the olfactory imagination*. (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2006).
- Hidal, Sten, *Interpretatio Syriaca: die Kommentare des Heiligen Ephräm des Syrers zu Genesis und Exodus mit besondere[r] Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stellung*. (Lund, Sweeden: Gleerup, 1974).

- Kathleen E. McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns*. transl. Kathleen E. McVey (Paulist Press, 1989).
- Kronholm, Tryggve, *Motifs from Genesis 1-11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition*. (LiberLäromedel/Gleerup, 1978).
- Marica Cassis, "The Bema in the East Syriac Church." *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 5, no.2 (2002)
<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol5No2/HV5N2Cassis.html> (accessed July 16, 2008,).
- Murray, R., "The Ephremic Tradition and the Theology of the Environment". *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2, no.1 (1999)
<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol2No1/HV2N1Murray.html>. (accessed February 12, 2008)
- Murray, Robert, *Symbols of Church And Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*. Rev. Ed. edn (Gorgias Press, 2004).
- Palmer, Andrew., "A Single Human Being Divided in Himself: Ephraim the Syrian, the Man in the Middle." *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 1, no. 2 (1998)
<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol1No2/HV1N2Palmer.html> (accessed February 12, 2008,).
- Possekkel, Ute, "Expectations of the End in Early Syriac Christianity." *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 11, no. 1 (2008)
<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol11No1/HV11N1Possekkel.html> (accessed August 2, 2008,).
- Rowell, " 'Making Church of England Poetical': Ephraim and the Oxford Movement." *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2, no. 1 (1999)
<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol2No1/HV2N1Rowell.html> (accessed February 12, 2008,).
- Shemunkasho, Aho, *Healing in the Theology of Saint Ephrem*. (New Jersey: Gorgias Press, 2004).
- Skarsaune, Oskar, and Reidar Hvalvik, eds., *Jewish believers in Jesus: the early centuries*. (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2007).
- Solberg, Peder, "Teologi som kristologisk skrifttolkning." *Lære og liv*, no. 1 (2008).
- Susan Ashbrook Harvey, "Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 43 (1999): 105-130.

Tonneau, R. M., *Sancti Ephraem Syri in Genesim Et in Exodum Commentarii. Syr. 71.*
(David Brown, 1955).

Vööbus, Arthur, *History of asceticism in the Syrian Orient: a contribution to the history
of culture in the Near East, 3.* CSCO, (Lovanii: Peeters, 1988), vol. 500.