

# Joden bij de Syrische Vaders

Een verkenning van het anti-jodendom bij Efrem en Afrahat



Door Job Thomas

Een papier voor het vak Seminarie Nieuwe Testament

Docent:  
Prof. dr. Gie Vleugels

EVANGELISCHE THEOLOGISCHE FACULTEIT  
St. Jansbergsesteenweg 97  
B-3001 Heverlee/Leuven

Juni 2009

## Inhoudsopgave

<b>Inleiding</b>	<b>3</b>
<b>Joden, what's in a name?</b>	<b>3</b>
<b>Efrem, de Syriër</b>	<b>3</b>
Anti-jodendom	5
Oorzaak	6
Joden?	8
<b>Afrahat, de Perzische Wijze</b>	<b>9</b>
Anti-jodendom	10
Oorzaak	10
Joden?	11
<b>Algemene conclusie</b>	<b>12</b>
<b>Bibliografie</b>	<b>13</b>

## Inleiding

In deze verhandeling willen we het anti-jodendom bij twee Syrische kerkvaders—Efrem en Afrahat—verkennen. Beiden leefden in de vierde eeuw. Ze worden gezien als de twee meest prominente Syrische auteurs van die tijd en de grondleggers van de Syrische orthodoxie.<sup>1</sup> Ze leefden niet ver van elkaar aan de grens van het Romeinse en het Perzische rijk met één heel boeiend element: Efrem leefde langs de Romeinse kant, Afrahat langs de Perzische. Hoewel Efrem waarschijnlijk iets later moet gedateerd worden dan Afrahat, bespreken we hem eerst uit geografische overwegingen. Efrem wordt dichter bij de wieg van het christendom gesitueerd dan Afrahat.

Voor we naar deze specifieke auteurs kijken, is het belangrijk om eerst ons begrippenkader te definiëren. Dat doen we onder “Joden, what’s in a name?” Vervolgens willen we bij beide schrijvers een aantal aspecten belichten. Ten eerste geven we een korte introductie van het leven en werk van de twee Syrische Vaders. Ten tweede bespreken we hun anti-jodendom. Beiden hebben teksten waarin nogal fel geschreven wordt over de joden. Ten derde sommen we een aantal oorzaken van hun anti-jodendom op. Ten slotte willen we op basis hiervan onderzoeken wat Efrem en Afrahat onder “joden” verstaan. We ronden deze paper af met een algemene conclusie.

We zijn Charis Vandereyken-Vleugels veel dank verschuldigd voor de boeiende bronnen die ze aanraade en voor de interessante blik die zij had op het anti-jodendom bij Efrem, de Syriër.

## Joden, what’s in a name?

Het is belangrijk voor deze paper dat we eerst nadenken over wie “joden” zijn? We gebruiken daarvoor de definitie die Matt Jackson-McCabe bij zijn definiëring van het “joodse christendom” geeft.<sup>2</sup> Jackson-McCabe somt twee belangrijke invalshoeken op: het jodendom als een religieuze groepering en het Jodendom als etnische groepering. Hij sluit ook een combinatie van de twee opvattingen niet uit.<sup>3</sup> Joan Taylor heeft een gelijkaardige woordkeuze, maar plaatst de etnische betekenis naast de joodse praxis.<sup>4</sup> Het is nog maar de vraag of de joodse praxis (volledig) gelijkgesteld kan worden met de joodse religie. Wij denken van niet en kiezen ervoor om deze vier opties openhouden: jodendom als etnie, jodendom als praxis, jodendom als religie en jodendom als een combinatie twee of meer van de vorige opties.

De Nederlandse taal lijkt ons al te verplichten om een voorbarige conclusie te maken over het anti-jodendom bij Efrem en Afrahat. Enkel en alleen door voor “jood” en niet voor “Jood” te kiezen, maken we al een voorkeur kenbaar. In de Nederlandse taal wordt een godsdienstige groepering namelijk met een minuscuul geschreven en een etnische groepering met een hoofdletter. Hoewel we telkens “jood” schrijven, laten we de mogelijkheid open dat we eigenlijk “Jood” zouden moeten zetten. Dat kunnen we met meer zekerheid in onze conclusie zeggen. In deze paper gaat het namelijk over het anti-jodendom bij Efrem en Afrahat en onze definitie van jodendom hier is dan ook heel eenvoudig: het jodendom waartegen Efrem en Afrahat reageren. We zullen de term “anti-jodendom” gebruiken, en we bedoelen er het volgende mee: de houding die Efrem en Afrahat aannemen.<sup>5</sup> In dat opzicht is het goed mogelijk dat we moeten spreken van twee “jodendommen”; dat van Efrem en dat van Afrahat.

## Efrem, de Syriër

Over het leven van Efrem is maar weinig bekend. In de hagiografische traditie die in de eeuwen na de dood van de Syrische kerkvader ontstaat, zijn wel uitvoerige gegevens te vinden, maar G. Rouwhorst betwijfelt de historische betrouwbaarheid daarvan.<sup>6</sup> Toch kunnen we een aantal dingen over hem zeggen. Efrem

<sup>1</sup> G. Rouwhorst, “Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity.” *Vigiliae Christianae* 51, no. 1 (1997): 82.

<sup>2</sup> Matt Jackson-McCabe, “1. What’s in a Name? The Problem of ‘Jewish Christianity’,” in *Jewish Christianity Reconsidered*, ed. Matt Jackson-McCabe (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007): 7-38.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>4</sup> Joan E. Taylor, “The Phenomenon of Early Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention?” *Vigiliae Christianae* 44, no. 4 (1990): 314.

<sup>5</sup> Een term als antisemitisch zou slecht gekozen zijn, aangezien de kans dat Efrem en/of Afrahat zelf een Semiet (lett. afstammeling van Sem) waren, reëel is gezien hun de plaats waar ze wonen.

<sup>6</sup> G. Rouwhorst, *Efrem de Syriër: Hymnen voor het kerkelijk jaar*, Christelijke bronnen 3 (Kampen: Kok, 1991), 10.

werd rond 306 geboren in Nisibis.<sup>7</sup> Tijdens zijn vroege kindertijd werd het christendom een erkende godsdienst in het Romeinse Rijk (313).<sup>8</sup>

Nisibis lag aan de grens tussen het Romeinse en het Perzische Rijk. Voor het grootste deel van Efrems leven was Nisibis een Romeinse stad.<sup>9</sup> De stad lag echter midden in politieke en religieuze conflicten tussen Perzië en Byzantium.<sup>10</sup> Nisibis werd dan ook meermaals bedreigd door het Perzische leger. De traditie schrijft aan Efrem een belangrijke rol als verdediger van de stad tijdens de aanval van de Perzische legers in 350 toe.<sup>11</sup> Efrem verbleef het grootste deel van zijn leven in Nisibis, waar hij de kerk ondersteunde als diaken.<sup>12</sup> Dat deed hij in dienst van de bisschoppen in Nisibis. Efrem keek naar hen op. Ze hadden een grote invloed op hem.<sup>13</sup> Over de werkzaamheden van Efrem is verder niet veel bekend. Rouwhorst vermoedt dat hij naast zijn taak als diaken ook een rol als leraar van de Schrift vervulde. Een aantal van zijn belangrijkste werken heeft hij geschreven terwijl hij in Nisibis woonde, waaronder de *Hymnen over het Paradijs* en de *Nisibeense Hymnen*.

In 363 werd Nisibis dan toch door de Perzen overmeesterd en Efrem vluchtte.<sup>14</sup> Na zijn vlucht, vestigde hij zich uiteindelijk in Edessa.<sup>15</sup> Daar zou hij volgens de *Kroniek van Edessa* gestorven zijn in 373. Edessa, gelegen ten oosten van de Eufraat naast de grote handelsroute naar het Oosten, werd een belangrijk centrum van de vroege Kerk.<sup>16</sup> De stad bestond voor een groot deel uit heidenen, en bleef een tijd langer heidens dan vroeger aangenomen werd.<sup>17</sup> Religieuze debatten tussen christenen, joden en andere inwoners van Edessa werden vaak in het publieke domein gevoerd en vonden hun oorsprong in verschillen in (en geschillen over) dagdagelijkse ervaringen. Daarom waren heel wat van de debatten in de eerste plaats gericht op de geloofspraxis.<sup>18</sup> De verschillende godsdienstige groepen hadden veel verschillen, maar tegelijk—omdat ze op een kleine oppervlakte moesten samenleven—ook veel culturele overeenkomsten.<sup>19</sup> Tijdens zijn periode in Edessa is Efrem haast zeker werkzaam geweest in de school die later de ‘School van de Perzen’ zou genoemd worden. Die school kwam in de vierde eeuw tot bloei als plaats van exegese en theologie. Het is niet uitgesloten dat Efrem een rol bij de oprichting van die school gespeeld heeft.<sup>20</sup>

Efrem schreef veel werken, een aantal daarvan zijn in prozavorm geschreven, maar het grootste deel bestaat uit poëzie die voor de liturgie bestemd was.<sup>21</sup> Deze poëtische teksten hebben grote onderlinge verschillen; sommige zijn voornamelijk gericht op meditatie, andere zijn vooral polemisch. Kuriakose Valavanolickal verdeelt Efrems werken op in vijf categoriën: cycli van hymnen, vershomilieën, artistieke proza, polemische werken en exegetische werken.<sup>22</sup> Rouwhorst signaleert als belangrijke stijlfiguur de “paralellismus membrorum”: de strofen en de verzen van zijn poëzie kunnen vaak in paren worden gegroepeerd doordat ze qua opbouw aan elkaar gelijk of verwant zijn.<sup>23</sup> Dit stijlkenmerk is ook bij Hebreeuwse poëzie te vinden.<sup>24</sup> Andere kenmerken van Efrems stijl zijn de keuze voor typologie als manier van oudtestamentische exegese en het gebruik van paradoxen.<sup>25</sup>

<sup>7</sup> Carmel McCarthy, *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron: An English Translation of Chester Syriac MS 709 with Introduction and Notes by Carmel McCarthy*, *Journal of Semitic Studies*, Supplement 2 (Oxford: Oxford University, 1993), 9.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Rouwhorst, *Efrem de Syriër*, 10.

<sup>10</sup> McCarthy, *Ephrem's Commentary on Tatian*, 9.

<sup>11</sup> Ibid., 10.

<sup>12</sup> Ibid., 9-10.

<sup>13</sup> Rouwhorst, *Efrem de Syriër*, 10-11.

<sup>14</sup> Kathleen E. McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns* (New York: Paulist Press, 1989), 3.

<sup>15</sup> McCarthy, *Ephrem's Commentary on Tatian*, 11; Rouwhorst, *Efrem de Syriër*, 10.

<sup>16</sup> G. Quispel, “The Discussion of Judaic Christianity,” *Vigiliae Christianae* 22, no. 2 (1968): 81; McCarthy, *Ephrem's Commentary on Tatian*, 10.

<sup>17</sup> Han J. W. Drijvers, “Jews and Christians at Edessa,” *Journal of Jewish Studies* 36, no. 1 (1985): 89.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Rouwhorst, *Efrem de Syriër*, 12.

<sup>21</sup> Ibid., 14.

<sup>22</sup> Kuriakose Valavanolickal, *The Use of the Gospel Parables in the Writings of Aphrahat and Ephrem*, *Studies in the Religion and History of Early Christianity* 2 (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996), 18-21. Een gelijkaardige onderverdeling wordt gevonden bij McCarthy, *Ephrem's Commentary on Tatian*, 13.

<sup>23</sup> Rouwhorst, *Efrem de Syriër*, 16.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid., 17.

### Anti-jodendom

Rouwhorst wijst erop dat de lezer in zijn selectie van hymnen al snel wordt geconfronteerd met een soms felle anti-joodse instelling. Efreem spreekt volgens hem nergens positief over het jodendom en al zeker niet over het jodendom na Christus.<sup>26</sup> Efreem verwijt de joden dat ze verantwoordelijk zijn voor het overlijden van Christus.<sup>27</sup> Zo lezen we in de *Hymne over het Vasten* 5.6:

Kom, laten wij tijdens het vasten gedenken  
 wat de dwazen [de joden] tijdens hun vasten hebben gedaan.  
 Het is verschrikkelijk om te spreken en (eveneens) om te horen  
 over de schande die de Heer onderging.  
*Zij hebben de Heer van het Paasfeest*  
*tijdens het Paasfeest gedood.*  
*Zij hebben de Heer der feesten*  
*tijdens het feest geslacht.*  
*Zij hebben God aan het (kruis)hout gehangen,*  
*omhooggeheven en (zo zijn) woede gewekt.*  
 De mond die had geroepen:  
 “Kruisig Hem”,  
 is opgestaan om tijdens het Paasfeest  
 uit de heilige boeken te lezen.<sup>28</sup>

Daarbij valt al meteen iets op wat typisch is voor al Efrems verwijzingen naar joden: hij schrijft niet aan hen, maar aan christenen. Dit is volgens mij meteen een van de belangrijkste elementen die moeten worden meegenomen worden bij de vraag naar de oorzaak van Efrems vijandigheid. Voor we het daar over hebben, gaan we eerst verder met een kort overzicht van Efrems “anti-jodendom”.

Vandereyken-Vleugels geeft aan dat Efrems derde *Homilie over het Geloof* het stuk is dat het vaakst gebruikt wordt wanneer het gaat over Efrems anti-jodendom.<sup>29</sup> Zijn taalgebruik in deze homilie is bijzonder scherp:

Because he's tasted blood on such a scale,  
 he cannot stop himself from murdering.  
 In former times he murdered openly;  
 but now he murders secretly *instead*.  
 He tramps around the ocean and the land  
 to find companions for the road to Hell.  
 He has no Prophets whom he might destroy  
 in public, as his lust would make him do,  
 Among the kings he was dispersed, that they  
 might hold in check *his lust for blood* by force.  
 He saw that mediums could no longer hold  
 the pagans spellbound, while the Prophets could.  
 [...]  
 Avoid *the Jew*, you vulnerable man!  
 Your death and blood is nothing much to him!  
 He took upon himself the blood of God;  
 and will he be afraid of shedding yours?  
 He has no fear of leading you astray;  
 he had no fear of wandering himself!  
 Beneath the *very* Pillar of the Cloud  
 he made the Calf and did not even blush.  
 He placed the idol with the fourfold cheeks,  
 bereft of dread, within the Holy Place.

<sup>26</sup> Ibid., 30. Charis Vandereyken-Vleugels geeft duidelijk aan dat Rouwhorst hier veel te eenzijdig is in zijn benadering. Efreem is niet enkel negatief over de joden. Zie: Charis Vandereyken-Vleugels, “*Is Ephrem de Syriër antisemitisch?*” (Onuitgegeven paper voor Judaica, ETF Leuven, s.d.), 6.

<sup>27</sup> Rouwhorst, *Efreem de Syriër*, 30.

<sup>28</sup> Efreem, *Hymne over het Vasten* 5.6, vertaald door Rouwhorst, *Efreem de Syriër*, 46-47; mijn cursivering.

<sup>29</sup> Vandereyken-Vleugels, “*Is Ephrem antisemitisch?*” 4.

He hanged the Maker on a piece of wood  
and all Creation shuddered at the sight.<sup>30</sup>

In zijn studie over het gebruik van de parabels in de evangeliën, maakt Valavanolickal duidelijk dat Efrem acht parabels expliciet en op nogal agressieve manier tegen de joden gebruikt. Hij voegt daaraan toe dat Efrem's gebruik de boodschap van de evangeliën ver te buiten gaat. Zo identificeert hij hen als vreetzakken, dronkaards, een door demonen bezeten natie...<sup>31</sup> Ze kregen volgens Efrem ook hun verdiende straf. In de derde *Hymne tegen Julianus* maakt Efrem de vergelijking tussen de val van Nisibis en de val van Jeruzalem. Nisibis viel in de handen van de Perzen door de ketterijen die daar grond vonden, net zoals de val van Jeruzalem symbool stond voor de val van het jodendom.<sup>32</sup> De stad viel doordat de joden zondig waren en doordat ze de Messias niet als redder aanvaardden. De val van de stad is een getuigenis voor de triomf van het christendom.<sup>33</sup>

Zoals hierboven gezien, wordt Efrem's stijl gekenmerkt door polariteiten. Om stilistische redenen, kiest Efrem er vaak voor om het christendom in scherp contrast met andere overtuigingen te plaatsen. Ook de joden worden zo negatief afgebeeld. Kees den Biesen geeft aan dat Efrem maar weinig polariteiten zo expliciet en heftig naar voren laat komen als die tussen joden en christenen.<sup>34</sup> Hij gaat vaak heviger tegen hen in dan tegen de Arianen, iets wat tot grote verlegenheid geleid heeft bij wetenschappers die hem normaalgezien heel hoog inschatten.<sup>35</sup> Robert Murray concludeert:

[I]t must be confessed with sorrow that Ephrem hated the Jews. It is sad that the man who could write the magisterial Commentary on Genesis, with the command it shows of the tradition which still to a great extent united Christians and Jews, could sink to writing *Carmina Nisibena* 67.<sup>36</sup>

We kunnen niet voorbij gaan aan Efrem's hevige polemieken tegen de joden. Dit moet echter aangevuld worden door een ander gegeven: Efrem liet tegelijk ook zien dat hij heel goed geïnformeerd was over het jodendom. Zo worden zijn *Hymnen over het Paradijs* en zijn commentaar op Genesis en Exodus aangevuld met niet-canonieke joodse traditie.<sup>37</sup>

## Oorzaak

Dat Efrem de joden aanvalt in zijn werken, heeft meerdere redenen. Wij willen vertrekken vanuit de vier oorzaken die Rouwhorst aandraagt en die op basis van andere literatuur aanvullen.

Ten eerste vinden we bij Rouwhorst een oorzaak die wij als een *sociaal-politieke oorzaak* zouden willen omschrijven. Zowel Nisibis en Edessa hadden redelijk grote en waarschijnlijk goed georganiseerde joodse gemeenschappen. De christenen schijnen die als bedreigend te hebben ervaren.<sup>38</sup> Hoogstwaarschijnlijk werd de aanwezigheid van de joden door de orthodoxe christenen als bedreigend gezien omdat de christenen een minderheid waren in Edessa en waarschijnlijk ook in Nisibis. Christenen ervoeren daardoor een sterke concurrentie van andere godsdienstige groeperingen, waaronder dus ook het jodendom.<sup>39</sup> In Nisibis was er al sinds de tweede eeuw een rabbijnse school en de stad was dan ook een belangrijk centrum voor het rabbijnse jodendom geworden. Volgens Kathleen McVey werd hun toestand beter en beter op het moment dat die van het christendom afnam.<sup>40</sup>

Han Drijvers geeft wel aan dat joden en christenen in Edessa elkaar niet "haatten". Hij ziet juist bewijs dat christenen en joden vaak een goed contact met elkaar hadden: ze waren bevriend, baden samen,

<sup>30</sup> Efrem, *Homilie over het Geloof* 3.329-340, 372-386, vertaald door Palmer, <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol1No2/HV1N2Palmer.html> (geraadpleegd op 5 juni 2009).

<sup>31</sup> Valavanolickal, *Gospel Parables in Aphrahat and Ephrem*, 335; zie bijvoorbeeld: Efrem, *Hymne over het Vasten* 8.

<sup>32</sup> Sidney H. Griffith, "Ephraem the Syrian's Hymns 'Against Julian': Meditations on History and Imperial Power." *Vigiliae Christianae* 41, no. 3 (1987): 247-9.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 258-60.

<sup>34</sup> Kees den Biesen, *Eenvoudig en stoutmoedig: De kunst van het symbolisch denken volgens Efrem de Syriër* (Nijmegen: Universiteit Nijmegen, 2006), 73.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 68.

<sup>37</sup> McVey, *Ephrem the Syrian*, 11.

<sup>38</sup> Rouwhorst, *Efrem de Syriër*, 31.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>40</sup> McVey, *Ephrem the Syrian*, 14.

bezochten de synagoge en beoefenden bepaalde religieuze praktijken. Dit zorgde voor vijandigheid bij de kerkleiders, maar dat is niet te vergelijken met een haat als sociaal fenomeen.<sup>41</sup> Efrem waarschuwt de christenen in de negentiende *Hymne over het Ongedesemde Brood* om het paasfeest niet samen met de joden te vieren. Op basis hiervan concludeert Taylor dat joodse festivals veel aantrekkingskracht hadden voor christenen.<sup>42</sup> Hierbij dient vermeld te worden dat Efrem de joden niet aanspreekt; hij schrijft aan de christenen die aangetrokken waren tot de joodse gebruiken en naar de synagoge gingen. In dat opzicht waren joden niet echt anders dan de ketterse stromingen die Efrem bestreed,<sup>43</sup> zowel de joden als de kettters waren een bedreiging voor de christelijke gemeenschap (cf. *Hymne tegen Ketterijen* 56.8).

Daarbij aansluitend was het toenmalige christendom nog volop bezig met het bepalen van haar identiteit, onder andere in verhouding met het jodendom.<sup>44</sup> Zo werd Efrem in Edessa ‘geconfronteerd met een grote verscheidenheid van “heterodoxe” groeperingen die een ernstige bedreiging moeten hebben gevormd voor de “orthodoxe” minderheid waartoe Efrem behoorde.’<sup>45</sup> Naast de Arianen en Marcionieten waarmee hij in Nisibis al kennis had gemaakt, wordt hij hier waarschijnlijk voor het eerst geconfronteerd met de volgelingen van Mani en Bardaisan.<sup>46</sup> Vooral ‘in de Hymnen over het Geloof en de Prozatraktaten tegen Mani, Marcion en Bardaisan, worden alle genoemde groeperingen door Efrem met een opvallende felheid en verbeterheid bestreden.’<sup>47</sup> De orthodoxen werden geïdentificeerd met Palut die aangesteld was door de bisschop van Antiochië. Efrem ging er niet mee akkoord dat de orthodoxen Palutianen genoemd werden in analogie met de Marcionieten, Arianen, Bardaisanieten... Hij vond dat de orthodoxen de enigen waren die zich met recht en rede “christenen” noemden (*Hymne tegen Ketterijen* 22.1-10).<sup>48</sup> Uit de *Nisibeense Hymnen* en andere geschriften van Efrem valt te vernemen dat er spanningen waren in de kerk van Nisibis.<sup>49</sup> Rouwhorst definieert ze als volgt:

[De spanningen] werden enerzijds veroorzaakt door de aantrekkingskracht die bepaalde joodse rituelen uitoefenden op sommige christenen en die aanleiding gaven tot verschillen van mening tussen de christenen en anderzijds door de activiteiten van “heterodoxe” groeperingen zoals de Arianen en de Marcionieten.<sup>50</sup>

Volgens Sidney Griffith ligt een bijkomende oorzaak in Julianus’ aanpak.<sup>51</sup> Keizer Julianus wilde tijdens zijn korte bewind (361-363) de tempel terug bouwen om het jodendom (naast het paganisme) te promoten ten koste van het christendom.<sup>52</sup> Joden en paganisten vormden in Efrems ogen een alliantie tegen het christelijke rijk. In *Hymne tegen Julianus* 1.16-19 gaat Efrem dan ook in tegen die alliantie. Hij verkettert bijvoorbeeld de joden door een verband te trekken tussen het gouden kalf en de stier die op de munten van Julianus was afgebeeld. Omdat de joden zo opgezet waren met Julianus, vereerden ze de stier net zoals ze ooit het kalf hadden vereerd.<sup>53</sup> Julianus’ aanpak vroeg om een nog veel explicietere identiteitsbepaling bij de christenen.<sup>54</sup> Drijvers spreekt ervan dat

Julian’s plans were more threatening to the Christians than promising for the Jews, and that is why the attribution of the crucifixion to the Jews plays such a paramount rôle in Ephrem’s polemics. The Jews thereby caused the desolation of their Temple and City, and made way for the Christians, *versus Israel*. The issue of the crucifixion and the Holy Cross was essential to Christian self-confidence, which was seriously shaken during Julian’s reign and long thereafter.<sup>55</sup>

<sup>41</sup> Drijvers, “Jews and Christians at Edessa,” 99.

<sup>42</sup> Taylor, “Early Jewish-Christianity,” 319, 330.

<sup>43</sup> Drijvers, “Jews and Christians at Edessa,” 97.

<sup>44</sup> Rouwhorst, *Efrem de Syriër*, 32.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>46</sup> *Ibid.*; McCarthy, *Ephrem’s Commentary on Tatian*, 12.

<sup>47</sup> Rouwhorst, *Efrem de Syriër*, 12.

<sup>48</sup> McVey, *Ephrem the Syrian*, 27.

<sup>49</sup> Rouwhorst, *Efrem de Syriër*, 11.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Griffith, “Ephraem the Syrian’s Hymns ‘Against Julian’,” 253-4.

<sup>52</sup> Cf. Valavanolickal, *Gospel Parables in Aphrahat and Ephrem*, 333.

<sup>53</sup> Griffith, “Ephraem the Syrian’s Hymns ‘Against Julian’,” 253-4.

<sup>54</sup> Drijvers, “Jews and Christians at Edessa,” 98.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 99.

Een tweede oorzaak vinden we bij het *liturgische gebruik* van Efrems werken. Het anti-joodse karakter van heel wat hymnen kan in het licht van hun gelegenheid eenvoudig verklaard worden. Heel wat hymnen waren geschreven voor de periode rond Pasen. Rouwhorst wijst erop dat de gedachtenis van Christus' lijden geregeld anti-joodse gevoelens heeft opgeroepen in de vroege Kerk.<sup>56</sup>

Een derde verklaring zit in de *literaire stijl* waar Efrem van houdt. Zoals eerder gezegd, verkiest Efrem vaak paradoxen en contrasten.<sup>57</sup> Deze voorliefde uit zich in het uitvergroten van verschillen die er al bestaan. Dat leidt tot polarisatie. De Kerk wordt volledig geïdealiseerd en het joodse volk wordt heel negatief afgebeeld.<sup>58</sup> Volgens Biesen onderschat Rouwhorst het belang van dit aspect.<sup>59</sup> De stijlfiguren zijn volgens hem een van de grootste oorzaken van het scherpe ageren van Efrem. Deze mogen echter niet los gezien worden van hun doel. P. J. Botha ziet die polariteit tussen het christendom en het jodendom als een belangrijk element van Efrems werken. Het jodendom diende daarbij de negatieve pool om institutionele stabiliteit en overeenkomst in de kerk te krijgen. Het anti-jodendom was dan ook niet primair een verdediging tegen een externe aanval, maar een intrinsieke en noodzakelijke christelijke zelfbevestiging.<sup>60</sup>

De vierde reden die Rouwhorst aanhaalt, is *theologisch* van aard. Hij verwijst naar de "adversus-iudaeos"-traditie die in de tweede eeuw vorm heeft gekregen. Een aantal kenmerken van deze traditie zijn de opvatting dat de joodse wet geen betekenis meer heeft, dat het volledige joodse volk verantwoordelijk is voor de dood van Christus en dat de Kerk de plek van het joodse volk heeft ingenomen.<sup>61</sup> Efrem sluit aan bij deze traditie. Hij geeft aan dat de omgang van de joden met Jezus daarvoor een beslissende rol speelt. Zowel joden als christenen beweren dat zij het volk van God zijn, maar de joden verwerpen Jezus heel duidelijk en daardoor kunnen ze het volk van God niet zijn.<sup>62</sup> Volgens Murray wordt Efrems doctrine van de Kerk gedomineerd door supersessionisme: de Kerk heeft het joodse volk vervangen.<sup>63</sup> Efrem behandelt dit redelijk uitvoerig in *Hymne over de Kerk* 44.21-26,<sup>64</sup> maar bijvoorbeeld ook in *Hymne over de Verrijzenis* 4.1-2.

Hierbij belangrijk is dat Efrem niet enkel negatief over de joodse wet is. De Syrische Vader zegt dat de wet zijn vroeger waarde heeft verloren, maar contrasterend daarmee is het vreemd te zien Efrem Christus als hogepriester ziet. Hij beschouwt hem niet enkel als een vervulling van een type, de eeuwige priester uit de orde van Melchisedek, maar diegene die daadwerkelijk het Aäronitische priesterschap ontvangen heeft.<sup>65</sup>

## Joden?

Wie zijn nu de "joden" waarover Efrem spreekt? Teruggrijpend naar de onderverdeling die we aan het begin van deze paper maakten, zien we vooral twee elementen sterk naar voor komen: de religie en de praxis.

De joden werden door Efrem als bedreigend ervaren. Allereerst lijkt dit te slaan op hun religie. Tegen de achtergrond van Julianus' paganisme en de heterodoxe en multireligieuze context van zowel Nisibis als Edessa zijn de orthodoxe christenen op zoek naar hun identiteit en hun verhouding tot de andere religieuze stromingen. Heel vaak vinden we dat Efrem de joden net als de kettters behandelt: als een groep die de waarheid niet in pacht heeft en waarvan hij zijn volgelingen moet beschermen. Efrems werken zijn dan ook vooral intern gericht. Hij contrasteert het christelijk geloof met de joodse religie en schroomt daarbij niet om te polariseren, iets wat wij vandaag soms als onethisch ervaren. Efrem gaat dus vooral in op de religieuze betekenis van het joodse volk. Drijvers vindt het dan ook volledig onterecht dat Javier Teixidor Efrem niet als theoloog en filosoof erkent, maar hem enkel als "un bon poète" ziet.<sup>66</sup> Efrem

<sup>56</sup> Rouwhorst, *Efrem de Syriër*, 32-33.

<sup>57</sup> Cf. P. J. Botha, "The Structure and Function of Paradox in the Hymns of Ephrem the Syrian." *Ekklesiastikos Pharos* 68 (1990-1991): 60.

<sup>58</sup> Rouwhorst, *Efrem de Syriër*, 33.

<sup>59</sup> Biesen, *Eenvoudig en stoutmoedig*, 74.

<sup>60</sup> P. J. Botha, "Christology and Apology in Ephrem the Syrian," *Hervormde Theologiese Studies* 45, no. 1 (1989): 21.

<sup>61</sup> Rouwhorst, *Efrem de Syriër*, 33-34; een voorbeeld van dat verantwoordelijk zijn voor de dood van Christus kan worden gevonden in het hierboven aangehaalde *Hymne over het Vasten* 5.6, in dezelfde hymne vinden we de afschaffing van de wet (5.8).

<sup>62</sup> Botha, "Christology and Apology in Ephrem," 22.

<sup>63</sup> Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 41; cf. Javier Teixidor, *Bardesane d'Edesse: La première philosophie syriaque*, Patrimoines christianisme (Paris: Cerf, 1992), 58.

<sup>64</sup> Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 59-60.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 55. Een gelijkaardige redenering is terug te vinden bij Afrahat.

<sup>66</sup> Han J. W. Drijvers, "Early Syriac Christianity: Some Recent Publications." *Vigiliae Christianae* 50, no. 2 (1996): 173-4.



bevond zich in een religieus heel eclecticische omgeving en toch smeedde hij er de identiteit van de Syrische kerk.<sup>67</sup>

Een andere invalshoek die we bij Efreem terugvinden, is het jodendom als praxis. De joodse gebruiken oefenden blijkbaar een grote aantrekkingskracht uit op de christenen uit zowel Nisibis als Edessa. Hoe die aantrekkingskracht precies tot stand kwam, is niet duidelijk. Het is wel duidelijk dat die er was. Efreem en waarschijnlijk ook andere kerkleiders in de twee steden zagen met argusogen hoe veel van hun volgelingen optrokken met de joden en hun gebruiken overnamen.

Religie en praxis zijn nauw met elkaar verbonden. Zo lijkt Efreem boven alles te reageren op de inconsistentie tussen de praxis en de religie van de joden. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Efreem het in zijn werken vaak heeft over wat de joden gedaan hebben. Door hun handelen zijn zij schuldig aan het sterven van Jezus. Door hun handelen hebben ze hun positie als volk van God aan zich voorbij laten gaan. Een mooi voorbeeld daarvan is *Hymne over het Vasten* 5.8:

Zij lasterden de Eerstgeborene,  
(door te zeggen) dat Hij de Wet had overtreden.  
Daarmee maakten zij een einde aan de Wet,  
ontbonden die door hun daden.<sup>68</sup>

### Afrahat, de Perzische Wijze

Over Efreem is niet veel bekend, maar over Afrahat nog een stuk minder. Hij leefde eveneens in de vierde eeuw en is net als Efreem een van de oudste Syrische Vaders. Ook hij leefde dicht bij de Romeins-Perzische grens, maar aan de andere kant dan Efreem: het Perzische rijk. De precieze plek waar hij leefde is onbekend.<sup>69</sup>

In de piek van strijd tussen het Romeinse en het Perzische rijk werden de vijandigheden tussen joden en christenen heviger in het Perzische Rijk.<sup>70</sup> Onder de vervolgingen van Shapur II werden de christenen doodgemarteld. Simeon was een bisschop die protest indiende tegen de dubbele belasting die christenen moesten betalen. Hij en velen van zijn medewerkers werden hiervoor vermoord en dit was het begin van een langdurige vervolging.<sup>71</sup> Veel christenen voelden zich dan ook aangesproken om zich tot het jodendom te bekeren, een godsdienst die niet vervolgd werd.<sup>72</sup>

Volgens het *Martelaarschap van Simeon bar Sabba'e* waren het de joden die de christenen hadden beschuldigd van disloyaliteit aan Shapur II.<sup>73</sup> Dit hoeft natuurlijk niet de oorzaak van de vervolging te zijn aangezien de Romeinse keizer Constantijn Shapur II al had geschreven over zijn geloof in God en zijn hoop dat zowel christenen als Shapur wel zouden varen (in Eusebius' *Vita Constantini*).<sup>74</sup> Deze brief zou Shapurs vijandigheid tegenover christenen kunnen uitgelokt hebben, al kunnen we dat niet met zekerheid zeggen.<sup>75</sup>

Afrahat, die ook wel de Perzische Wijze wordt genoemd, heeft 23 *Demonstraties* geschreven. De laatste daarvan is geschreven in augustus van 345 (*Dem.* 23.69).<sup>76</sup> De eerste tien *Demonstraties* gaan over de basisaspecten van het christelijk leven, de laatste dertien zijn voor een groot deel polemieken tegen joodse praktijken.<sup>77</sup>

<sup>67</sup> Ibid., 175-6.

<sup>68</sup> Efreem, *Hymne over het Vasten* 5.8, vertaald door Rouwhorst, *Efreem de Syriër*, 47.

<sup>69</sup> McVey, *Ephrem the Syrian*, 13.

<sup>70</sup> Valavanolickal, *Gospel Parables in Aphrahat and Ephrem*, 333.

<sup>71</sup> McVey, *Ephrem the Syrian*, 13.

<sup>72</sup> Valavanolickal, *Gospel Parables in Aphrahat and Ephrem*, 333; Peter Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Hereditas 4 (Bonn: Norbert M. Borengässer, 1990), 84.

<sup>73</sup> Valavanolickal, *Gospel Parables in Aphrahat and Ephrem*, 333; McVey, *Ephrem the Syrian*, 14.

<sup>74</sup> Ibid., 12.

<sup>75</sup> Ibid., 13.

<sup>76</sup> Valavanolickal, *Gospel Parables in Aphrahat and Ephrem*, 13; cf. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, 70-1.

<sup>77</sup> Kuriakose Valavanolickal, *Aphrahat Demonstrations I*, Translated from Syriac and Introduced by Kuriakose Valavanolickal, 2nd ed. Mōrān 'Eth'ō - 23 (Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 2005), 1-2.

## Anti-jodendom

Ook de *Demonstraties* van Afrahat spelen een belangrijke rol bij het speculeren over het joods-christelijke debat in het Mesopotamië van de vierde eeuw.<sup>78</sup> Net als Efrem komt Afrahat soms scherp uit de hoek.

Afrahat reageert tegen verschillende aspecten van wat Adam Lehto de “threat of Judaism” noemt. Vooral Afrahats laatste dertien *Demonstraties* richten zich hierop.<sup>79</sup> Hij reageert tegen besnijdenis (*Dem.* 11), het houden van de sabbat (12) en het Pascha (13), voedselwetten (15), joodse claims op uitverkiezing (16, 19), joodse bezwaren tegen Christus als zoon van God (17) en tegen het celibaat (18), en joodse kritiek op christenen omdat ze vervolgd werden (21).<sup>80</sup> We willen een aantal *Demonstraties* bespreken om een duidelijker beeld te schetsen.<sup>81</sup> Zo laat Afrahat net als Efrem zien dat Israël verworpen werd ten bate van de heidenen; zie bijvoorbeeld *Demonstratie* 12.4, waar Afrahat op basis van zijn exegese van Jeremia 12:7-9 (over de bontgevederde vogel die Gods erfenis geworden is) zegt: “For the speckled bird is the Church of the peoples. [...] But if you are not convinced of God, then hear again how Jeremiah said, when he calls the peoples and rejects Israel [Jer. 6:16].”<sup>82</sup> In *Demonstratie* 18 gaat Afrahat in tegen de joodse claim dat joden heiliger waren omdat zij voor procreatie waren. Christenen waren volgens de joden onrein en onheilig omdat ze niet “niet met vrouwen trouwden” (*Dem.* 18.12). Op basis van 1 Korintiërs 7:26 en Matteüs 19:11 weerlegt Afrahat dit.<sup>83</sup> Hierbij gaat Afrahat dus in tegen de stellingen van de joden over de onreinheid en onheiligheid van de christenen, maar dat doet hij zonder de seksuele praktijk van de joden aan te vallen (cf. *Dem.* 18.8).<sup>84</sup> Hij concludeert: “[God] created marriages, (that provides) procreation in the world, and it is very good, buty virgnity.”<sup>85</sup>

Afrahats *Demonstraties* zijn een stuk minder scherp dan Efrems werken. Volgens Murray blijft Afrahat in zijn polemieken tegen de joden in de buurt van Paulus. Hij is de enige Syrische Vader die niet in bittere anti-joodse gedachten vervalt.<sup>86</sup> Zijn apologie in *Demonstratie* 21 kan het best gezien worden als een discussie met een joodse wijze, die omwille van de vervolgingen van christenen beweert dat het christendom niet waar kan zijn. God zou anders geen vervolging toelaten. ‘Aphrahat hits hard, but it is a clean fight; in general, he lets Scripture speak for him.’<sup>87</sup>

Het zou echter eenzijdig zijn om enkel Afrahats “aanvallende” houding te benaderen. Hoewel hij erop wijst dat hij de joodse wet vervuld is in Christus, leidt die vervulling tot een hogere, ascetische levensweg.<sup>88</sup> De wet is bij Afrahat dan ook een belangrijke basis van het geloof.<sup>89</sup> Hij is begaan met het leiden van een rein leven. Daar komt bij dat Afrahat door zijn keuze van citaten en retorica duidelijk maakt dat hij het jodendom goed kende. William Petersen contrasteert dit met het gebrek aan argumentatie om Afrahat te koppelen aan een Grieks-christelijke traditie.<sup>90</sup>

## Oorzaak

Wanneer we de onderwerpen van de laatste dertien *Demonstraties* bekijken, valt meteen op dat de eerste en de laatste oorzaak die we bij Efrem opsomden, hier ook aan bod komen; namelijk de sociaal-politieke oorzaak en de theologische factor.

Eerst willen we de sociaal-politieke factor bespreken. Dat willen we doen aan de hand van *Demonstratie* 20. Adam Becker maakt een uitvoerige studie van de twee op het eerste zicht nogal vreemd verweven thema’s in deze *Demonstratie*. In dit werk heeft Afrahat het over de zorg voor de armen en verbindt hij

<sup>78</sup> Adam H. Becker, “Anti-Judaism and Care for the Poor in Aphrahat’s *Demonstration* 20.” *Journal of Early Christian Studies* 10, no. 3 (2002): 305-6.

<sup>79</sup> Adam Lehto, “Moral, Ascetic, and Ritual Dimensions to Law-Observance in Aphrahat’s *Demonstrations*,” *Journal of Early Christian Studies* 14, no. 2 (2006): 157.

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> Dit kan slechts beperkt gebeuren gezien de omvang van de paper.

<sup>82</sup> Aphrahat, *Demonstratie* 12.4, vertaald door Kuriakose Valavanolickal, *Aphrahat Demonstrations II*, Translated from Syriac and Introduced by Kuriakose Valavanolickal, 2nd ed. Mōrān ‘Eth’ō - 24 (Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 2005), 21.

<sup>83</sup> Naomi Koltun-Fromm, “Sexuality and Holiness: Semitic Christian and Jewish Conceptualizations of Sexual Behavior.” *Vigiliae Christianae* 54 (2000): 375.

<sup>84</sup> Ibid., 385.

<sup>85</sup> Aphrahat, *Demonstratie* 18.8, vertaald door Valavanolickal, *Aphrahat Demonstrations II*, 161.

<sup>86</sup> Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 41.

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> Lehto, “Law-Observance in Aphrahat’s *Demonstrations*,” 159.

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Voor een meer uitgebreide bespreking, zie: William L. Petersen, “The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: An Excursus on the 17th *Demonstration*,” *Vigiliae Christianae* 46 (1992): 249.

de joden met de hebberige rijken.<sup>91</sup> Volgens Becker ligt de oorzaak hiervan bij een gelijkaardige bezorgdheid: zowel joden als christenen waren begaan met de armen. Meerdere bronnen geven bewijs voor het feit dat de synagogen vaak aan liefdadigheid deden.<sup>92</sup> Afrahat raadt arme christenen af om gebruik te maken van de liefdadigheidsinstellingen van de joden. Daartoe beeldt hij de joden af als incapabel om voor de armen te zorgen, hoewel hij nergens hun liefdadigheidsinstellingen en het bestaan ervan noemt. Uiteindelijk is het niet meer duidelijk of de jood het type van de hebzuchtige man is of omgekeerd.<sup>93</sup> Deze sociale functie staat echter niet op zichzelf in *Demonstratie 20*. Hoewel het verschil tussen joden en christenen meer expliciet aan de orde is in andere *Demonstraties*, wil Afrahat hier het christocentrische model van liefdadigheid niet gebruiken als een soort middel om een punt te maken; het christologische model is het punt dat hij wil maken.<sup>94</sup> Becker besluit zijn studie van Afrahats *Demonstratie 20* met een heel overtuigend argument:

Written in response to events within Aphrahat's own community, possibly including an increase in Judaizing in reaction to persecution, the *Demonstrations* derive from the interaction between the author's background and his contemporary social reality, but they then go on to affect that social reality by being part of the very process of the differentiation of Christianity and Judaism. By understanding the two religions as mutually exclusive categories and by consciously attempting to demonstrate Judaism's invalidity, Aphrahat is also making a statement about Christianity and where its limits lie. Some scholars have recently pushed forward the so-called "Parting of the Ways" (that is, the formation of distinct religious communities) to the fourth and fifth centuries and the Christianization of the Roman Empire. Perhaps a "Parting of the Ways" occurred in Sassanian Mesopotamia as well, but inversely, vis-à-vis the events in the Roman Empire. In other words, the persecution of Christians in Persia need not be seen as having the effect opposite of that of Constantine's conversion, as if the fortunes of Christians in the two empires were balanced upon the fulcrum of a see-saw.<sup>95</sup>

Ten tweede merken we bij Afrahat een paar heel gelijkaardige *theologische oorzaken* als bij Efreem. Zo geeft hij ook te kennen dat de kerk Israël vervangen had. Afrahat gebruikt hiervoor onder andere Deut. 32:21 (*Dem.* 12.3, 19.3) en Jer. 12: 7-9 (*Dem.* 12.4). Vooral *Demonstratie 19* is voor dit onderwerp heel relevant.<sup>96</sup> Murray concludeert hierover dat de doctrine over de roeping van de heidenen een opvallende overeenkomst vertoont bij beide Syrische Vaders. Hun opvattingen weerspiegelen op zich de invulling van Justinus en alle andere vroegchristelijke tradities, inclusief het Nieuwe Testament.<sup>97</sup> Tegelijk zijn ze wel helemaal verschillend in hun benadering van de heilsgeschiedenis. Murray geeft als redenen hiervoor de doelen en de literaire vormen waarmee ze schrijven, maar bovenal de context waarin ze leven. Afrahat leeft in een benadeelde, christelijke positie en kiest zijn argumentatie dan ook heel grondig en niet agressief.<sup>98</sup> Efreem is volgens hem veel oneerlijker in zijn strijd: hij benadeelt een groep die al een slechte positie had op dat moment.<sup>99</sup>

## Joden?

Hoewel sommigen geopperd hebben dat Afrahat het beeld van de joden in zijn *Demonstraties* baseert op een joodse traditie waarmee hij in aanraking gekomen was, of dat de interlocutor in zijn werk werkelijk bestaan heeft, geeft Becker aan dat de argumentatiegrond daarvoor heel beperkt is. We krijgen bijvoorbeeld maar één kant van het debat te zien: die van Afrahat.<sup>100</sup> Dat maakt het echter niet moeilijker om Afrahats joden te beschrijven. Het doel van deze paper is namelijk niet uit te zoeken wie Afrahats joden waren, maar hoe ze door Afrahat *ervaren worden*. Net als bij Efreem zien we vooral het jodendom als praxis en het jodendom als religie terugkeren.

Eerst en vooral zien we bij Afrahat het jodendom als praxis terugkeren. Een van de *Demonstraties* bij uitstek om dit te zien is de twintigste, waar Afrahat de oprechtheid van de joodse barmhartigheid in vraag

<sup>91</sup> Becker, "Anti-Judaism in Aphrahat's *Demonstration 20*," 322.

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> Ibid., 323.

<sup>94</sup> Ibid., 324.

<sup>95</sup> Ibid., 326.

<sup>96</sup> Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 57-8.

<sup>97</sup> Ibid., 67.

<sup>98</sup> Ibid.

<sup>99</sup> Ibid., 68.

<sup>100</sup> Becker, "Anti-Judaism in Aphrahat's *Demonstration 20*," 306.

stelt. De joden deden aan liefdadigheidswerk in de synagogen en Afrahat wou de (arme) christenen niet verliezen door deze praxis. Verder werden christenen vervolgd, terwijl dit niet het geval was bij de joden. De verleiding was dan ook groot om zich joods voor te doen; dan was de kans op vervolging immers een stuk minder groot. Afrahat wou deze imitatie van het jodendom vermijden.

Daarnaast zien we dat Afrahat eveneens het jodendom als religie beschrijft. Ook Afrahat geeft blijk van een zoektocht naar een christelijke, religieuze identiteit. In heel wat *Demonstraties* wordt die identiteit gevormd in contrast met de joodse identiteit. Afrahats joodse interlocutor maakt het mogelijk om te discussiëren over verschillende religieuze kwesties, zoals de verwerping van Israël (*Dem.* 16, 19) en Jezus als Messias (*Dem.* 17).

Net als bij Efreem zien we opnieuw dat religie en praxis nauw met elkaar verbonden zijn. In *Demonstratie* 20.11 lezen we bijvoorbeeld:

These few words of explanation I have written to you as an apology against the Jews, for they observe the time of the Passover customarily in violation of the commandment and unlawfully. They make the ark and the coffer of the covenant, although they are not commanded to do so. They do not understand what the prophet has said, "They shall say no more the ark of the covenant of the Lord; neither shall it come to mind nor shall they remember it, nor shall they visit it, nor shall it be done again" (Jer. 3:16).<sup>101</sup>

### Algemene conclusie

Aan de ene kant verschillen Efreem en Afrahat in hun bespreking van de joden. Efreem is een stuk agressiever in zijn aanpak en formuleert zijn standpunten vaker polariserend. Daarnaast heeft hij iets meer aandacht voor de theologische factoren die invloed hebben op de christelijke identiteitsvorming, terwijl bij Afrahat de nadruk op de sociologische factor komt te liggen. Hun verschillende omgeving is de onmiddellijke oorzaak hiervoor.<sup>102</sup> Beiden hadden volgens hem echter hetzelfde doel voor ogen: "to win over Judaism Christians, rather than with direct argument with Jews."<sup>103</sup> Daarbij gebruiken beiden de joodse traditie(s) in zoverre die niet tegenstrijdig is met hun theologische opvattingen. Teixidor zegt daarover:

Des auteurs comme Éphrem ou Aphraat montrent dans leurs écrits une volonté délibérée d'expliquer l'Évangile en tenant compte des livres de l'Ancien Testament mais en se détachant personnellement du judaïsme. Il y a dans cette nouvelle phase un attachement "lexicographique" au judaïsme: il se révèle dans la littérature syriaque là où le texte hébreu des livres de l'Ancien Testament ou du Talmud a influencé soit la traduction syriaque de certains passages bibliques, soit l'interprétation théologique du texte proposée par les auteurs, mais il s'agit d'une forme superficielle de judéo-christianisme.<sup>104</sup>

Efreem en Afrahat kunnen maar begrepen worden vanuit hun sociaal-politieke context. Een te eenzijdige focus hierop zou echter voorbij gaan aan het feit dat beiden ook vaak theologische argumenten formuleren.

We durven—zij het voorzichtig—concluderen dat het jodendom als praxis bij Afrahat een centralere rol inneemt dan bij Efreem. Afrahat geeft in zijn werken veel minder blijk van een heterogene godsdienstige mix in zijn omgeving. Dit betekent uiteraard niet dat zijn omgeving homogener was, maar wel dat Afrahat daar minder aandacht voor heeft. Volgens ons heeft het feit dat Afrahat veel minder dan Efreem de christelijk theologische identiteit verdedigt tot gevolg dat hij de joden ook minder als religieuze groepering benadert. Hoewel Afrahat al bij al beschaafd blijft in zijn aanpak, wijst hij er in de eerste plaats op dat de praxis van de joden bijgeschaafd dient te worden.

Efreem bekijkt de joden in de eerste plaats als een religieuze groepering, veel meer dan Afrahat dit doet. Hij plaatst hun geregeld op één lijn met de ketterijen uit Nisibis en Edessa. De joodse religie wordt bij Efreem gebruikt als de negatieve pool om de christelijke identiteit positief te beschrijven. De grootste verklaring is volgens ons dat Efreem niet zozeer vanuit een underdogpositie vertrekt als Afrahat. De vervolgte christenen in Afrahats omgeving worstelden om te *bestaan*. De orthodoxe christenen in Efreems omgeving worstelden om te *zijn*.

<sup>101</sup> Afrahat, *Demonstratie* 12.8, vertaald door Valavanolickal, *Afrahat Demonstrations II*, 30.

<sup>102</sup> Valavanolickal, *Gospel Parables in Aphrahat and Ephrem*, 333.

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> Teixidor, *Bardesane d'Edesse*, 58.

## Bibliografie

- Becker, Adam H. "Anti-Judaism and Care for the Poor in Aphrahat's *Demonstration 20*." *Journal of Early Christian Studies* 10, no. 3 (2002): 305-27.
- Biesen, Kees den. *Eenvoudig en stoutmoedig: De kunst van het symbolisch denken volgens Efrem de Syriër*. Nijmegen: Universiteit Nijmegen, 2006.
- Botha, P. J. "Christology and Apology in Ephrem the Syrian." *Hervormde Theologische Studies* 45, no. 1 (1989): 19-29.
- . "The Structure and Function of Paradox in the Hymns of Ephrem the Syrian." *Ekklesiastikos Pharos* 68 (1990-1991): 50-62.
- Bruns, Peter. *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*. Hereditas 4. Bonn: Norbert M. Borengässer, 1990.
- Drijvers, Han J. W. "Jews and Christians at Edessa." *Journal of Jewish Studies* 36, no. 1 (1985): 88-102.
- . "Early Syriac Christianity: Some Recent Publications." *Vigiliae Christianae* 50, no. 2 (1996): 159-77.
- Griffith, Sidney H. "Ephraem the Syrian's Hymns 'Against Julian': Meditations on History and Imperial Power." *Vigiliae Christianae* 41, no. 3 (1987): 238-66.
- Jackson-McCabe, Matt. "1. What's in a Name? The Problem of 'Jewish Christianity'." In *Jewish Christianity Reconsidered*, ed. Matt Jackson-McCabe. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007, 7-38.
- Koltun-Fromm, Naomi. "Sexuality and Holiness: Semitic Christian and Jewish Conceptualizations of Sexual Behavior." *Vigiliae Christianae* 54 (2000): 375-95.
- Lehto, Adam. "Moral, Ascetic, and Ritual Dimensions to Law-Observance in Aphrahat's *Demonstrations*." *Journal of Early Christian Studies* 14, no. 2 (2006): 157-81.
- McCarthy, Carmel. *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron: An English Translation of Chester Syriac MS 709 with Introduction and Notes by Carmel McCarthy*. Journal of Semitic Studies, Supplement 2. Oxford: Oxford University, 1993.
- McVey, Kathleen E. *Ephrem the Syrian: Hymns*. New York: Paulist Press, 1989.
- Murray, Robert. *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Petersen, William L. "The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: An Excursus on the 17th *Demonstration*." *Vigiliae Christianae* 46 (1992): 241-56.
- Quispel, G. "The Discussion of Judaic Christianity." *Vigiliae Christianae* 22, no. 2 (1968): 81-93.
- Rouwhorst, G. *Efrem de Syriër: Hymnen voor het kerkelijk jaar*. Christelijke bronnen 3. Kampen: Kok, 1991.
- . "Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity." *Vigiliae Christianae* 51, no. 1 (1997): 72-93.
- Taylor, Joan E. "The Phenomenon of Early Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention?" *Vigiliae Christianae* 44, no. 4 (1990): 313-34.
- Teixidor, Javier. *Bardesane d'Edesse: La première philosophie syriaque*. Patrimoines christianisme. Paris: Cerf, 1992.
- Valavanolickal, Kuriakose. *The Use of the Gospel Parables in the Writings of Aphrahat and Ephrem*. Studies in the Religion and History of Early Christianity 2. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996.
- . *Aphrahat Demonstrations I*. Translated from Syriac and Introduced by Kuriakose Valavanolickal, 2nd ed. Mōrān 'Eth'ō - 23. Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 2005.
- . *Aphrahat Demonstrations II*. Translated from Syriac and Introduced by Kuriakose Valavanolickal, 2nd ed. Mōrān 'Eth'ō - 24. Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 2005.
- Vandereyken-Vleugels, Charis. "Is Ephrem de Syriër antisemitisch?" Onuitgegeven paper voor Judaïca, ETF Leuven, s.d.