JØDEDOMMENS RETSLIGE STATUS I SENANTIKKEN

Lovgivning om jøder i Codex Theodosianus sammenlignet med lovgivning om andre religiøse grupper på den ene side og polemik mod jøder på den anden



Tidligere præst, DPhil, MPhil og cand.theol.
Johannes Bartholdy Glenthøj

Resumé: Hoveddelen behandler elementer i og udviklingen i jødernes retslige status ifølge Codex Theodosianus. I denne lovsamling konstateres det, at kejsermagten har undertrykt både hedninger, jøder og ikke-ortodokse grupper, men fokus er udelukkende på jøder, nikænske kristne og ikke-ortodokse grupper som eunomianerne. Den theodosianske lovgivning vedrørende jøderne sammenholdes med den tilsvarende vedrørende ikke-ortodokse kristne grupperinger som neoarianerne. Denne sammenstilling er relevant, da betegnelsen 'sekt' i lovgivningen anvendes såvel om jøderne som om neoarianerne, men samtidig træder forskellen frem: jødedommen forbydes aldrig, men vedbliver at være tålt. I modsætning hertil undertrykkes og forfølges de ikke-ortodokse kristne sekter. Dernæst vendes blikket mod intern kristen polemik mod jøderne og kristnes frekventering af synagogerne, som den kommer til orde hos Johannes Krysostomos og Efraim Syreren. Ud over deres kritik har de begge en kritisk dialog med samtidens jøder. Artiklen slutter med at konkludere, at den theodosianske lovgivning bevirker en marginalisering af jødedommen, som fører til en bred kulturel selvstændiggørelse af jødedommen.

1. Introduktion[1]

Processen, der lidt efter lidt isolerer og marginaliserer jødedommen som en tålt religion ved siden af den ortodokse kristne tro, begynder for så vidt med Konstantin den Stores tiltrædelse. Ganske vist udtrykker Milano-ediktet fra 312 religionsfrihed, men kejseren sætter ret snart store kirkebyggerier i gang, og samtidig udsendes en mere end

symbolsk lovgivningsmæssig adskillelse af jødernes og de kristnes påske. Men artiklens tyngdepunkt er den gradvise isolering og marginalisering af jødedommen i det kristnede romerrige, med vægt på tiden efter Ediktet fra Thessalonika i 380 til udgivelsen af Theodosios d. 2.s lovsamling, Codex Theodosianus, i 437. Det centrale kildemateriale er denne lovsamling, som navnlig Fergus Millars studier kaster lys over med hans beskrivelse af det reaktive mønster i de enkelte bestemmelser. Lovsamlingen udgives på latin, romerrigets juridiske sprog. Lovsamlingen udtrykker forhold i det østromerske rige. Derfor inddrages der jødiske (aramæiske) kilder og kristne græsksprogede prædikener samt syriske digte for at belyse det indbyrdes forhold mellem kristne og jøder i det østromerske rige.

2. Den theodosianske lovsamling

2.1 Præsentation

Codex Theodosianus blev færdig i 437 og indeholdt love fra 313 og fremefter.[2] Værket er opdelt i seksten bøger. Med få undtagelser består denne lovsamling af internt formulerede «love», som ikke er offentligt udstedt. De for artiklen relevante «love» er stort set at finde i det sidste kapitel. Med «lovgivningen» menes kejserlige udtalelser (*constitutiones*) givet i form af breve til embedsmænd som svar på bestemte forhold og kan betegnes som «administrative tiltag» (Millar 2006, 7, 43-44 og Millar 1977, 537-549). Det er tankevækkende, at Theodosios d. 2. år 447, ti år efter udgivelsen lovsamlingen, sender den til medkejseren Valentinian d. 3. i vest, selvom al lovgivning, givet i øst eller vest, skulle være gældende overalt. Vi har dermed at gøre med situationen, som den så ud fra Theodosios' Konstantinopel. Derfor vil dette bidrag ikke handle om jødernes stilling i vest, men udelukkende i øst.

Gennem »lovene« kan der gives et billede af udviklingen hen over hundrede år til forbud mod hedenskab, kristne kætterier og marginalisering af jødedommen som tålt religion.[3] Det juridiske sprog er latin, hvorved samlingen efterhånden får betydning i vest også, men dette ligger uden for denne artikels emne. Lovsamlingen giver en klar forståelse for kejserens konkrete stillingtagen, men begrænsningen er, at vi har at gøre med et lovkatalog uden en overordnet systematik. Alligevel kan der udledes den overordnede politik i forhold til hedninger, kristne kættere og jøder.

Et afgørende vendepunkt er 380 med det edikt fra Thessalonika, der går under navnet *Cunctos populos*: Den nikænske kristologi og treenighedslæren bliver statslære, og de, der ikke er »katolske« eller »ortodokse« kristne, erklærer kejserne for *dementes vesanosque*, »vanvittige og forrykte«, som rammes af guddommelig straf og kejserens vrede (XVI.1.2.1, 380).[4] Alle afvigelser fra den nikænske tro, forbydes (XVI.5.5, 379). Der opregnes alle de beslutninger, »hvormed vi har undertrykt de afskyelige hedningers, jøders og kætteres stolthed og overmod« (quibus abominandorum paganorum, iudaeorum etiam adque haereticorum spiritum audaciamque compressimus (CTh XVI.8.26, 423) – verbet *comprimo* betyder både undertrykke, mase, og hæmme. Uden omsvøb si-

ges det altså, at lovgivningen er en undertrykkende proces. Her skal kort nævnes de hedenske templer, som fra midten af det 4. århundrede lukkes (XVI.10.4; 346, 354, 356).

2.2 Lovgivning til fordel for og regulering af kristendommen

Forud for kirkemødet i Nikæa i 325 sendte Konstantin et brev til alle deltagerne. Han har et bestemt ærinde, nemlig fastlæggelsen af tidspunktet for påskefejringen. Det er, skriver han, uværdigt at fejre påsken på samme dag som jøderne: den kristne fejring af påske skal være helt uafhængig af jødernes beregning af deres påske.[5] Således lovgives der under det theodosianske dynasti til fordel for kirken på bekostning af alle andre med henblik på en kristen ortodoks eller nikænsk enhedskultur. Der tilstræbes en fast orden internt i kirken, som når der fremsættes en meget præcis forholdsregel om kvinder, der klipper deres hår – formentlig har de aflagt et løfte af en art: de må ikke modtage nadver eller i det hele taget betræde kirkens område. En biskop, der lukker dem inden for i kirken, skal selv smides ud! (XVI.2.27.1; 390). Mere generelt drejer det sig både om at beskytte kirken og give den privilegier som frihed for skat med mere. En måde at beskytte kirken på er at sørge for, at kirken ikke skal have de samme skikke som jøderne. Således lovgiver man ved mødet i Laodikæa,[6] at kristne ikke må hvile på sabbatten, men om søndagen (kanon 29).[7] Man må ikke modtage brød, sendt fra jødiske fester eller jødernes usyrede brød (kanones 38-39). Trods Konstantins brev var der helt ind i det 5. århundrede kristne, som fejrede påske på den 14. Nisan (Feldman 1993, 399). Lovgivningen har endvidere værnet meget om søndagen, hvor hestevæddeløb og teater er forbudt (II.8.23, 399), tilsyneladende uden held, i al fald i Alexandria, hvor dansere indtager teateret om søndagen til glæde især for et jødisk publikum, med stof til voldsom konflikt (historikeren Sokrates 7.13; se nedenfor afsnit 4).

2.3 Anti-kættersk lovgivning

En del »love« handler om kætterier, ikke mindst eunomianerne. Flere teologer som Gregor af Nyssa skrev gendrivelser af Eunomios' højintellektuelle neoarianske lære (Jesus er en skabning, altså ikke rigtig Gud) i kølvandet på vedtagelsen af nikænsk ortodoksi som statsreligion.[8] For Gregor er Eunomios' lære beslægtet med jødedommen. Tonen i den theodosianske lovsamling er ikke meget anderledes end tonen hos kristne; Ammianus Marcellinus – hedensk-romersk historiker, som i modsætning til tidligere romerske historikere havde en dybtgående forståelse, men også reservation for kristendommen[9] – skriver, at Julian den Frafaldne af erfaring vidste, »at intet vildt dyr er så farligt for menneskene som størstedelen af de kristne mod hinanden.« (Ammianus Marcellinus, 22.5.3-4 i V. Ullmanns oversættelse). Det bliver ulovligt at mødes andre steder end i kirken. Derfor må kætterne heller ikke bygge kirker (XVI.5.8; 381) eller overhovedet forsamles (XVI.5.30; 396, 402). Man må holde sit kætteri for sig selv og ikke diskutere religion i offentligheden (XVI.4.2; 388). Året efter lovgives der om, at eunomianernes gejstlige skal efterspores og eksileres fra deres byer (XVI.5.31; 396), deres skrifter skal

brændes, og atter formenes de adgang til at skrive testamente (XVI.5.34 og 36; 398 og 399). Således er der et vist sammenligningsgrundlag i forhold til »lovene« vedrørende jøderne. Dertil kommer, at som eunomianerne og andre betegnes som sekter, gør jøderne også som »jødernes sekt«, iudaeorum sectam (XVI.8.9, 393).

2.4 Lovgivning vedrørende jøderne

Tonen over for jøderne slås fast af Konstantin den Store, som omtaler dem således: οἳ τὰς ἑαυτῶν χεῖρας ἀθεμίτῳ πλημμελήματι χράναντες εἰκότως τὰς ψυχὰς οἱ μιαροὶ τυφλώττουσιν, »de, der besudlede deres hænder med en grufuld forbrydelse, de skændige, der med rette er ramt af blindhed i deres sjæle«. Videre taler kejseren om, at jøderne er drevet af deres lidenskaber ud fra deres medfødte vanvid (μανία); de har slået deres Herre ihjel og kaldes desuden fadermordere. (Euseb af Kæsaræa, *Konstantins liv* III.18-20, Christiansen, 2015).[10] Trods disse ord og uden for lovsamlingen hører vi, at Konstantin åbenbart lempede adgangen til at sørge ved templets ruiner 9. Ab, dagen for templets ødelæggelse, som derfor kan opfattes som en bekræftelse af kristendommens sejr over jødedommen (Wilkens 1983, 51).

Lovgivningen beskytter grundlæggende jødernes frihed som sådan, som i forordningen, at jøderne ikke må tvinges til at arbejde på sabbatten (II.8.26, 409, 412; VIII.8.8, 409; XVI.8.20.1; 412). Men samtidig sker meget tidligt i Konstantins regeringstid indskrænkninger som forbuddet mod stening af frafaldne jøder, hvormed der må menes jøder, der er blevet kristne (XVI.8.1; 315, 339). Man må gå ud fra, at steninger endnu i det 4. århundrede har fundet sted. Mishnah, den jødiske samling af mundtlige traditioner, senest samlet i det 3. århundrede, taler om, at mænd må stenes nøgne, men kvinder ikke (Sotah 3.8. Danby, 297). Jødedommen er på denne tid vist ikke just »repackaged Christianity«, som Seth Schwartz i sin i øvrigt glimrende bog ellers taler om (Schwartz 2001, 179).

2.4.1 Proselytisme og jødedommens indflydelse på og polemik mod kristne

Ikke langt fra halvdelen af alle love vedrørende jøderne i den theodosianske lovsamling drejer sig om forbud mod proselytisme, herunder ægteskab mellem jødiske mænd og ikke-jødiske kvinder (III.7.2, 388; Feldman 1993, 393). Proselytismen har virket, så *fiscus judaicus* (tempelskatten) holdt åbenbart ikke folk tilbage fra at konvertere til jødedommen. Derfor lovgives der nu mod proselytisme under trussel om dødsstraf (XVI.9.2, 339; XVI.9.5, 423; Feldman, 1993, 383-415). I tilknytning til »love« vedrørende munke dukker denne passage op: »Der skal ikke være lejlighed at gå ud i det offentlige eller diskutere religion eller forhandle eller rådgive«; nulli egresso ad publicum vel disceptandi de religione vel tractandi vel consilii aliquid deferendi patescat occasio; (XVI.4.2, 388); vel derfor heller ingen diskussioner mellem jøder og kristne.

Det medfører straf, »hvis nogen af folket er med i den afskyelige sekt og deltager i deres forsamlinger«, si quis vero ex populo ad eorum nefariam sectam accesserit et

conciliabulis eorum se adplicaverit, (XVI.8.1.1; 315, 339). Men de taler, Johannes Krysostomos (herefter forkortet JohKr) holder i Antiokia i 386-387, viser, at der er kristne, som fortsat frekventerer synagogen (se nedenfor afsnit 3.2). Så det indskærpes, at kristne med forbindelse til jøder inden et års tid skal distancere sig fra jøderne. Det bliver understreget med ordene, at det er værre end døden og frygteligere end mord for kristne at holde forbindelsen med jøderne (XVI.8.19, 409).

Forbuddet mod underholdning om søndagen kan måske have bidraget til, at den underholdning, jøderne har på deres festdage, får større opmærksomhed. Denne opmærksomhed gjaldt også den jødiske fest Purim, der fik et markant anti-kristent præg. Theodosios d. 2. taler om »Haman-festen« og udsteder et forbud mod »et billede, der har lighed med det hellige kors, i foragt for den kristne tro, for ikke at blande deres morsomheder med tegnet for vor tro …«. »Loven« opfatter dette »kors« som foragt for den kristne tro (XVI.8.18, 408), og der trues med, at »det, der har været tilladt indtil nu«, kan mistes. Berkovitz nævner, at genopførelsen af Hamans hængning i form af afbrænding var en af de måder, jøder kunne få luft for de restriktioner, der blev lagt på dem i det nykristne romerrige. Der er overleveret en dialog mellem Haman og Jesus på aramæisk fra senantikken. Digtet er kulminationen på en række digte om andre tyranner gennem historien. Således opfattes Jesus som den ultimative tyran i romerriget. Digtet begynder: »Du mener, at du alene blev korsfæstet …«.[11] Digtet vender sig mod samtidens kristianiserede romerrige, hvor »den gennemborede« skamløst tilbedes i enhver by (Sokoloff og Yahalom 1999, 216-218, og oversættelse: Lieber 2018). Forbuddet mod offentlig diskussion er nok forsøgt omgået ved denne afbrænding. Purim-digtet giver en nøje sammenhæng i den offentlige handling, som kristne har opfattet som en hån mod symbolet på den kristne tro: korset. Sarit Kattan Gribetz har påvist sammenhængen mellem Purim med Esthers bog og *Toledot Yeshu*. Purim er fra det 5. årh. og gennem århundrederne derefter blandet med antikristne ritualer (Schäfer 2011, 159-180).

2.4.2 Synagogernes stilling

I udgangspunktet hedder det, at lukningen af synagoger, som altså har fundet sted, skal høre op (XVI.8.9, 399). Dog må man studse, når det hedder, at deres synagoger og forsamlingshuse ikke overalt skal fuldstændig brændes ned (non passim concrementur) eller beskadiges uden grund (ulla ratione). Man kunne forledes til at tro, at der kan være gode grunde til at brænde synagoger ned eller beskadige dem (XVI.8.21; 412, 418, 420; XVI.8.26, 423). Det er en kendsgerning, at fanatiske kristne øvede vold over for jøderne. Den gentagne lovgivning for at beskytte synagogerne mod kristen vold og mod afbrænding af synagogerne viser, at fanatiske kristne var svære at styre (Hunt 1993, 157-158; se nedenfor afsnit 4). Spørgsmålet er blot, om ikke de havde en vis opbakning fra staten. For jøderne får i samme »lov« at vide, at de skal passe på med respektløshed over for kristne, som vi har set kom til udtryk ved Purimfesten. Det fremgår af JohKr's taler, at jøderne i Antiokia fortsat nærede et håb om få hele Israels land tilbage; derfor

opfordrer han til at spørge en jøde, hvorfor han faster, når han ikke har byen, altså Jerusalem, hvortil jøden vil svare: Προσδοκῶ τὴν πόλιν ἀπολαμβάνειν, »Jeg forventer at tage byen tilbage.« (5. tale, Migne, PG 48, 883,49). JohKr fra sin side betragter denne udtalelse som en ren ønsketænkning og kommenterer det ikke yderligere. Spørgsmålet er, om myndighederne havde en anden opfattelse af den slags forhåbninger, og at sådanne overvejelser er med i processen mod en meget restriktiv og marginaliserende lovgivning.

3. Kirkens forhold til jøderne og kritik af kristnes relation til jøderne

Hovedsynspunktet i det følgende er, at kirken primært var optaget af et internt opgør med kristne, der ikke så noget problem i at deltage i gudstjenester og højtider i synagogen. Samtidig er der naturligt nok et opgør med jødedommen gennem tolkningen af Skriften i lyset af Jesus som Kristus. Her er blot plads til to forfattere: Efraim Syreren og Johannes Krysostomos, begge fra områder, hvor jødedommen var stærk og indflydelsesrig.[12]

3.1 Efraim Syrerens kritik af jøderne

Efraim (død 373) skriver i perioden før og efter Julian den Frafaldnes korte regeringstid.[13] Julian havde som en del af sit program genetablering af templet i Jerusalem med daglige ofre fuldstændig efter Moseloven. Det ser ud til, at de kristne hurtigt kom sig over dette chok; i al fald kan der ligge en forklaring i det brev, der er overleveret under Kyril af Jerusalems navn. Brevet, overleveret på syrisk, beretter om et jordskælv, der standsede byggeriet blot dagen efter, at byggeriet var blevet påbegyndt. Denne hændelse fortælles vidt og bredt, også kort af Ammianus Marcellinus XXIII.1.3. En mindre jødisk fest, *Lag ba-'Omer*, blev fejret dagen før påbegyndelsen af byggeriet og kan have sin oprindelse i begivenhederne i 363 – datoangivelsen er nøjagtig, også ugedagsangivelsen (Brock 1977). Kristne har vel kunnet se Guds finger i standsningen af byggeriet. Mere påtrængende har kirken måttet forholde sig til den jødiske proselytisme, som staten prøvede at dæmme op for. I Hymner om Usyret Brød 17-19 er hovedtemaet det usyrede brød, *matzah*, som anvendes ved den jødiske påskefejring.[14] Efraim advarer kristne mod at deltage og spise med: »Mine brødre, lad os ikke – sammen med livets medicin – spise folkets usyrede brød, der er som dødbringende gift! [...] Den, som modtager det indviede brød, modtager livets medicin, mens den, der spiser sammen med folket, modtager dødbringende medicin.« (Hymner om Usyret Brød 19,22 og 24). Det ser ud til, at jøderne har haft for skik at dele usyret brød ud, for det hedder: »Se, folket giver os noget af deres usyrede brød, som i os bliver som dødbringende medicin!« (Hymner om Usyret Brød 18,11). Denne uddeling af usyret brød til de kristne, som også omtales i den første og dermed fremtrædende kanon ved kirkemødet i Laodikæa, har vel været en del af proselytismen (se ovenfor afsnit 2.2).

Samtidig med proselytismen har der fra jødisk side været den såkaldte *Toledot Yeshu*, som har rødder i jødisk babylonsk-aramæisk og targumisk-aramæisk og altså er blevet til i Efraims nærområde. Elementer herfra kan siges at genspejles i nogle af de motiver, Efraim fra sin side tager op (Schäfer et al. 2011, 24). Desuden drøftes Jesus i midrashim og i Talmud.[15] Spørgsmålet er, i hvilken grad der har været en egentlig dialog mellem jøder og kristne. *Toledot Yeshu* eller de elementer, hvis kerne kan stamme fra en tidlig periode, er en voldsom forvrængning af evangeliernes fremstilling af Jesus og gør grin med Jesu eksistens overhovedet: Maria er forlovet med en mand ved navn Johannes, men bliver voldtaget af naboen. Det er i al fald klart, at Efraim forholder sig til påstande om, at Maria ikke var jomfru. Historier som denne har skabt vrede på den kristne side og kan måske forklare, hvorfor polemikken over for jødedommen blev så heftig som i tilfældet Efraim og JohKr. Efraim på sin side har en ærgrelse over, at jøderne ikke tager imod Jesus: »Med deres hænder korsfæstede de Ham i stedet for at korsfæste deres ondskab.« (Hymner om Usyret Brød 1,6). Jødernes fuldstændige forkastelse af Jesus kan forklare, at kristne som Efraim omtaler dem som »sindssyge« (Hymner om Usyret Brød 2,15). Han forstår slet og ret ikke deres forkastelse af Jesus, men siger samtidig, at de har »afskåret din (Kristi) rene rod […] Men se, de skal igen vokse op, skønt de nu er indtørrede!« (Hymner om Troen 86,10-11). Efraim har profeternes budskab i tankerne: Gud tager sit folk, der har forkastet ham, tilbage, og han har også Romerbrevet 9-11 i sigte. For Efraim, der er dybt inde i jødisk bibeludlægning, er hans kritik af jøderne i høj grad led i et internt opgør med kristne, som associerer sig med jøderne og synagogen (Narinskaya 2010 og Shepardson 2008); men åbenlyst har han også jøderne selv i sigte i den nævnte hymne.

3.2 Johannes Krysostomos' taler mod kristne med jødiske sympatier

Som ret ny præst i Antiokia kastede JohKr sig ud i en serie taler, vendt mod jøderne og mod kristne, der sympatiserede med jøderne.[16] Han havde ellers ikke deltaget i polemik mod jøderne, som da ikke påkaldte sig hans opmærksomhed. Men nu, siger han, hvor de vil omringe hans får, må han kæmpe mod de ulve. Det ser ud til, at jøderne har reklameret blandt de kristne for at komme over i synagogen, og det har virket. Der er et eksempel på, at nogle jøder truer kristne med Gehenna, hvis de ikke fornægter Kristus (1. tale). JohKr svarer, at kristne bør frygte Kristus mere end Gehenna. Han forlanger, at mændene holder deres hustruer tilbage fra at deltage i Trompeternes Fest, altså Nytårsfesten (2. tale). Andre fester, kristne gerne oplever, er Forsoningsdagen og Løvhyttefesten. Men det stikker dybere, for der er kristne, som mener, at de to religioner egentlig er en og den samme. Tydeligvis står der stor respekt om synagogerne og jødernes ærværdige traditioner, som JohKr selv nævner. Men der er andet, der trækker i de kristne. En mand vil tvinge sin hustru hen i synagogen for at aflægge en ed; det skulle virke stærkere end at gøre det i en kirke, for synagogen indgyder frygt. JohKr svarer, at kirkerne er virkelig frygtindgydende ved Guds nærvær, og dér kan man høre »utal-

lige« prædikener om de evige straffe. Gruppen af »gudfrygtige« (græsk θεοσεβούμενοι) bestod af folk, som frekventerede synagogen uden at lade sig omskære eller leve efter alle jødiske forskrifter. Det kunne se ud til, at denne gruppe, allerede kendt fra Apostlenes Gerninger, forsvinder i det 3. årh., men ud fra JohKr og Efraim forekommer det plausibelt, at denne gruppe har sine tilhængere også i det 4. århundrede, dog nu under stort pres for at vælge side. Så der var en gruppe af mennesker, der stod midt mellem synagogen og kirken og egentlig helst ville tilvælge begge dele. (Sim 2013, 9-27). Gruppen omtales endnu i det 5. årh. af Kyril af Alexandria (Feldman 1993 358).

Jøderne beskrives ὡς κοινὴν λύμην καὶ νόσον τῆς οἰκουμένης, »som generelt nedbrydende og en pest i hele verden.« (Migne, PG 48, 852,56). Og deres sygdom er værre end arianerne, som ikke anerkendte Jesus som af samme væsen som Faderen. Nu brugte alle stærke gloser i polemik, og kættere omtales i lovgivningen som sindssyge. Så man sagde, hvad man tænkte, uden filter. Det gjaldt også biskopper, nogle mere end andre. Men det blev ikke ved retorik: Menigheden sendes ud på regulær jagt efter dem, som er ramt af denne »sygdom«, jødedommen, og som frekventerer synagogen; og så angive disse personer til præsten. Kvinder skal lede efter kvinder, mænd efter mænd, slaver efter slaver, og børn efter børn. Dertil var der nogle, som både vil lade sig omskære og samtidig være kristne (1. tale). Dette har lovgivningen i princippet taget sig af, men tilsyneladende finder omskærelser fortsat sted. Men man kan ikke være både jøde og kristen, siger JohKr, for de, der vil retfærdiggøres ud fra loven, vil samtidig falde ud af nåden. Disse taler skal læses sammen med hans 19. prædiken over Romerbrevet 11. Biskoppen understreger i lighed med Paulus, at Gud ikke har forkastet jøderne – de har forkastet sig selv. Dermed holder Paulus sig fri for »mistanken om had« (τῆς κατὰ τὴν ἀπέχθειαν ὑπονοίας, Migne, PG 60, 589; Wilken 1983, holder sig desværre udelukkende til talerne mod jøderne).

Set fra et kristent standpunkt er det afgørende spørgsmål: Hvordan kan religionen føres videre, når templet ikke er der længere? For Moseloven er klar: ofrene kan kun finde sted i Jerusalem i templet. JohKr fastslår, at jøderne egentlig ikke kan fejre påske, Forsoningsdagen eller Løvhyttefesten uden templet og de dertil hørende ofre. Han understreger, at templet ikke bliver genopbygget, som Julian den Frafaldne blot tyve år tidligere ville forsøge, og som jøderne havde forsøgt under Konstantin den Store (5. tale). I stedet har Gud udvirket, at jøderne kan være alle steder på nær det sted, hvor ofrene kan gennemføres. Og skulle de indtage landet igen, så ville de stadig være overtrædere af pagten ved at tilbede på et andet sted end Jerusalem (5. tale). Noget kunne tyde på, at jøderne på den tid har haft forståelse for JohKr's argumentation ud fra Skriften: Mange år senere ved hans karrieres afslutning regner han selv jøderne blandt dem, der sympatiserer med ham. Har jøder i ham set en værdig modstander, der stillede påtrængende spørgsmål i talerne mod jøderne? Eller har mon hans egen sympatiske holdning over for jøderne i udlægningen af Romerbrevet 11 været kendt blandt jøder?[17]

4. Jødedommens marginalisering og selvstændiggørelse

Omdirigeringen af den jødiske tempelskat til den romerske statskasse lige siden templets ødelæggelse havde gjort jøder til en stand helt for sig, bundet til en årlig påmindelse om det tabte tempel. Med den theodosianske lovsamling rettes fokus igen og igen på jødedommen, som munder ud i jødedommens endegyldige marginalisering. Jøder kan ikke længere dømme i sager, der involverer kristne, og kristne må heller ikke omskæres og dermed gøres til jøder (XVI.9.1, 336; XVI.9.2, 334). Men efter nogen betænkning nedlægges der forbud mod, at jøder kan eje kristne slaver overhovedet (XVI.9.5; 423). Desuden forbydes det kristne at kalde sig jøder, da en sådan »mellemtilstand« er »fremmed for det det romerske imperium,« alienam romano imperio (XVI.8.19, 409), hvilket er *maiestatis crimen*, højforræderi.

Samtidig sættes der en stopper for afbrændinger og beskadigelser af synagoger. Det hedder, at for så vidt som dette har fundet sted, og der i stedet er opført og indviet kirker, så er der ikke noget at gøre ved det. Jøderne får i stedet kompensation til at bygge synagoger svarende til dem, der er blevet taget fra dem. Men byggetilladelser til nye synagoger udstedes ikke længere, og de gamle synagoger kan kun bibeholdes i uforandret tilstand (XVI.8.25; 423).

Dekreterne går fra restriktioner over tilbagekaldelser af disse til i sidste instans endegyldigt at lukke for jøders mulighed for stillinger i det offentlige liv (XVI.8.24; 418). I modsat retning udstedes der en forordning, der skal beskytte patriarkerne mod hån (XVI.8.11; 396), men tyve år senere sløjfer kejseren brat patriarkatet som sådan. I en »lov« understreges det, at patriarken Gamaliel havde fået den højeste rang i imperiet: *vir illustris*, men nu tilbagekaldes alle hans privilegier (XVI.8.22; 415). Hvad har Gamaliel gjort? Har han grundlagt nye synagoger eller dømt i sager mellem kristne og jøder? Har han accepteret omskærelse af jøders kristne slaver? I al fald har Gamaliel tolket sin stilling forkert. For det hedder: … quoniam gamalielus existimavit se posse impune delinquere, quo magis est erectus fastigio dignitatum, »eftersom Gamaliel har ment at kunne forse sig ustraffet, så meget mere som han er blevet hævet til den højeste værdighed …«. Han må ikke længere grundlægge synagoger – der må menes i byerne, og synagoger i øde egne skal han – underforstået: selv – sørge for at nedrive.

Gamaliel havde i sin selvforståelse rødder til en bestemt aristokratisk familie, der havde været aktive gennem Det andet Tempel (515 f.Kr. til 70 e.Kr.) og fortsatte med at være det siden. På et tidspunkt begyndte denne familie at gøre krav på at være af kongeslægt, der skulle kunne spores helt tilbage til kong David. Med baggrund i jødernes endelige nederlag år 70 kunne der set fra Konstantinopel ikke være tale om en genetablering af det davidiske kongedømme i Palæstina (Sivertsev 2002, 66-93).

Millar nævner samaritanerne, som i Palæstina senere volder problemer med oprør og mord på kristne (Millar 2006, 123-129). Noget tilsvarende ser ikke ud til at gælde jøderne. Det skal dog nævnes, at et oprør angiveligt fandt sted tidligt i 350'erne i Sephoris i Galilæa: Gallus, der regerede de østlige provinser, slog oprøret ned.[18] Mere

samtidigt er der en jødisk massakre på kristne i Alexandria i 415. Den unge patriark Kyril trængte med en menneskemasse ind i synagogerne og fordrev jøderne fra byen, og kristne plyndrede jøders ejendom, og kirkens magt vokser kun gennem denne konflikt (Millar 2006, 127, 141; historikeren Sokrates 7.13: Maraval og Périchon 2004-2007). Et andet moment er kejserens generelle opfattelse af kristne kætterier og jøder, hvis »stolthed og overmod« han har undertrykt (XVI.8.26; 423). Forskellen er den, at den theodosianske lovgivning i almindelighed fremmede en sindelagskontrol i forhold til den kristne ortodokse tro som den rette tilbedelse; jødedommen måtte naturligt falde helt uden for denne kontrol (Hunt 1993, 148). Ulydighed over for kejseren gik i ét med at bryde Guds lov; følgelig måtte jødedommen placeres uden for denne sammenhæng i lovgivningen.

Tilsyneladende har man ikke frygtet nye jødiske forsøg på at erobre landet med magt. Men jødernes tilknytning til det romerske Palæstina hørte aldrig op. Jøderne var stærkt knyttet til det nordlige Galilæa, men også andre områder af landet, og fremtrædende jødiske slægter i Antiokia lod eksempelvis deres døde føre til gravpladser i Galilæa (Wilken 1983, 55ff.). Seth Schwartz' studier tydeliggør den forandring, der sker i jødernes stilling i det 5. århundrede. Jøderne marginaliseres i samfundet i takt med kristianiseringen af romerriget. Der er tale om en reel løsrivelse, eller segregering, fra det romerske samfund. Derved bliver jødernes liv delvis autonomt, en distinkt religiøs kultur udvikler sig med den palæstinensiske Talmud, midrashim og liturgiske digte. Samtidig ophører en institutionel centralisering efter patriarkatets afskaffelse i 425. Efterhånden som staten og kirken nærmer sig hinanden i det ortodokse kristne romerrige, isoleres jøderne. Samtidig med, at byerne bliver mere og mere eksklusivt kristne, ønsker jøderne selv at bevare en adskilthed. Kejseren styrkede jøderne som sådan, men marginaliserede dem samtidig; afgørende er, at jøder ikke må udøve myndighed over kristne. Kejsermagten tilstræbte en religiøs ensartethed, hvor man får »protection in return for withdrawal« (Schwartz 2001, 198). Alligevel blev der bygget mange synagoger i Palæstina (perioden 350-550) samtidig med de mange kirkebyggerier overalt, til trods for en »lov« fra 423, der som nævnt har til formål at standse ethvert nybyggeri af synagoger, og understregningen af, at de gamle synagoger blot skal forblive, som de er. Jøderne bevarer trods forbud mod at bo i Jerusalem og trods indskrænkning af rettigheder gennem senantikken tilknytningen til deres land, særlig det nordlige Galilæa.

Der er en tendens til religiøs adskillelse: de fleste landsbyer i det nordlige Galilæa blev enten jødiske eller kristne. Tiberias, Sepphoris og Kapernaum var jødiske byer, som beholder denne status længe. Først efter midten af 5. århundrede får disse byer bispesæder. Lovgivningen har vel den effekt, at synagogerne i Palæstina forblev relativt små, også i byerne. Synagogerne i landsbyerne er omtrent i samme størrelse som synagogen i Sepphoris (Schwartz 2001, 206f). Det kan hænge sammen med forbuddet mod udvidelse af synagogerne, som kommer i begyndelsen af det 5. århundrede, som måske også

kan forklare, at når man ikke kunne udvide synagogerne, kunne man til gengæld udsmykke dem rigt i byerne. Der er delte meninger om, hvilken betydningen templet spillede i programmet for mosaik-gulve i synagoger som den i Sepphoris (Schwartz 2001, 248ff). Men billedprogrammet dér med templet, Aron ved det daglige offer af et lam og en tyr, skuebrødene og førstegrøden, må pege på det jødiske håb om en fremtidig genopførelse af templet (Weiss 2005, især 225-262).

5. Konklusion

Artiklen har trukket vigtige sider af jødernes retslige status i senantikken frem ud fra Codex Theodosianus. Gennem lovgivning blev både jøder og kristne ikke-ortodokse grupper sat under stærkt pres af myndighederne med henblik på at skabe en kristen ortodoks enhedskultur. For jøderne betød lovgivningen rettet mod dem et gradvis tab af rettigheder og en begrænsning af deltagelse i det offentlige liv, selvom jødedommen bevarer sin særstatus som en tilladt religion. Modsat blev ikke-ortodokse kristnes forsamlingsfrihed inddraget, og i praksis blev disse grupper voldsomt undertrykt. Blikket vendes dernæst mod kirken, hvor der internt fremførtes stærk kritik af jøderne og af kristne, som viste sympati for jødedommen eller ligefrem frekventerede synagoger ved jødiske fester. Men trods de nikænske teologer Johannes Krysostomos og Efraim Syrerens polemik mod jøderne, er der et aspekt af samtale med jøder i samtiden, og med Johannes Krysostomos' ord er jøderne ikke forkastet af Gud. Artiklen munder ud i en konstatering af, at jødedommen blev marginaliseret, men dermed skabtes også en selvstændig jødisk kultur. Patriarken blev fortid, men netværket af rabbinere holdt sammen på jødedommen og tilknytningen til Palæstina.

Noter

1 Generalsekretær i Israelsmissionen Christian Rasmussen foreslog i tilknytning til markeringen af 1700-året for Nikæa behandlingen af dette emne: Hvilken betydning fik den konstantinske æra for kirkens relation til det jødiske folk og til det jødiske aspekt af Kirkens tro. Artiklen forholder sig udelukkende til den første del: kirkens relation til det jødiske folk.

2 Især henvises Millar 1977 og 2006, desuden Dillon 2012; Harries og Wood 1993, samt Bernard Köttings »Die Entwicklung im Osten bis Justinian« i Rengstorf og von Kortzfleisch 1968, 136-174.

3 Den theodosianske lovsamling citeres som CTh og romertal.

4 Hvor ikke andet nævnes, er oversættelserne mine.

5 Artiklen her går ikke ind på Milano-ediktet fra 313, men se Fernandez 2024 og 2025.

6 Mellem 341 og 381 ifølge Beskow 1998, 195.

7 Schaff og Wace 1991, 148-149; se Hunt 1993, 147-148.

8 Skriftet er oversat til engelsk af Hall, 2010 og 2018. Se artikler om Gregor af Nyssas bøger mod Eunomios og om ham selv i Mateo-Seco og Maspero 2010, 298-310 og 311-319.

9 Christensen 2011, 274-279; Hunt 1985; Matthews 1989 og Barnes 1998.

10 Denne forordning stadfæstes ved kirkemødet i Antiokia i 341, se svensk oversættelse i Beskow 1998, 181 (kanon 1) samt Schaff og Wace 1991, 108. Kilderne til de nævnte kirkemøders kanones, se Beskow 1998, 223-224.

11 Udtrykket יִצָּלֵבוּן יְתֵיהּ עַל קִיסָא bruges i Targum Jonathan og Targum Neofiti Deut. 21,23: »…

hænger/spidder/korsfæster du ham på et træ«. Targum Onkelos: וְתִצְלוֹב יָתֵיהּ עַל צְלִיבָא »… korsfæster du ham på et kors«. Se McNamara 1983, 245-247.

12 Et standardværk om kirkens forhold til jødedommen er Rengstorf og von Kortzfleisch 1968.

13 Her er blot plads til en antydning af Efraims forhold til jøderne.

14 F.eks. Hymner om Usyret Brød 17.1-9.14-17, 18.3-17 og 19, samt Nisibenske Hymner 67 oversat af Salvesen.

15 Se Travers 1903 og *Toledot Yeshu*. Se desuden McVey 1990, 238f.

16 Eight Homilies 2021. Se også Meeks og Wilken 1978.

17 Kelly 1995, 66 med henvisning til Johannes Krysostomos' 1. brev til pave Innocens.

18 Se Sivan 2008, 137 med litteraturen om dette oprør i note 102.

Litteratur

Primær litteratur

Ambrosius – se Schaff og Wace, 1989.

Ammianus Marcellinus. 1999. Wolfgang Seyfarth, Liselotte Jacob-Karau og Ilse Ullmann (udg.), *Ammianus Marcellinus: Rerum gestarum libri qui supersunt* Vol. XIV-XXI. De Gruyter-Brill, 1999. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Se også: www.thelatinlibrary.com/. Oversættelse fra latin: Ullmann, V., 1880. *Femogtyve Aar af Roms Historie i det fjerde Aarh. e. Kr. af Ammianus Marcellinus,* Anden Deel. København: Karl Schønbergs Forlag, 1880.

Beskow, Per. 1998. *Gudstjänst & Kyrkoliv.* Svenskt patrististiskt bibliotek Band I. Lund: Artos.

Brock, S. P. 1977. »A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple,« Bulletin of the School of Oriental and African Studies Vol. 40, nr. 2 (1977), 267-286. Cambridge University Press. Online: www.jstor.org/stable/615283.

Christiansen, Jørgen Ledet. 2015. *Euseb. Konstantins liv.* Frederiksberg: Forfatteren og forlaget Anis. Græske tekst hos F. Winkelmann. *Eusebius Werke, Band 1.1: Über das Leben des Kaisers Konstantin*. *Die griechischen christlichen Schriftsteller.* Berlin: Akademie-Verlag, 1975.

Creed, J.L.1984. *Lactantius. De Mortibus Persecutorum edited and translated.* Oxford, Clarendon Press.

CTh = Codex Theodosianus. Mommsen, Th. (udg.), 1905. *Codex Theodosianus*. thelatinlibrary.com.

Damsholt, Torben. 1971. *Lactantius. Forfølgernes død. Det anonyme skrift Kejser Konstantins oprindelse*. København: Munksgaard.

Danby, Herbert. 1933. *The Mishnah translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*. Oxford: Clarendon Press.

Fernandez, Samuel. 2024. *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304–337).* Contexts of Ancient and Medieval Anthropology, Volume 10.

Hall, Stuart G. 2010. »Gregory of Nyssa, *Against Eunomius Book Three (Translation)«,* 42-233, i: Johan Leemans og Matthieu Cassin (udg.): *Gregory of Nyssa. Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies.* Supplements to Vigiliae Christianae Vol. 124, Leiden-Boston: Brill.

Hall, Stuart G. 2018. »Gregory of Nyssa: *Contra Eunomium I*«, 73-195, i: Miguel Brugarolas (udg.): *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies*. Leiden-Boston: Brill.

Lieber, Laura S. 2018. *Jewish Aramaic Poetry from Late Antiquity: Translations and Commentaries*. Études Sur Le Judaïsme Médiéval 75. Leiden: Brill.

Meerson, Michael, Peter Schäfer; Yaacov Deutsch; David M. Grossberg; Avigail Manekin-Bamberger og Adina Yoffie. 2014. *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus. Two Volumes and Database*. *Vol. I: Introduction and Translation. Vol. II: Critical Edition*. Texts and Studies in Ancient Judaism (TSAJ) 159. Mohr Siebeck, Tübingen.

Migne, J.-P., PG 48. *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (PG)* 48, Paris, 1862, 843-942. Engelsk oversættelse i Paul Harkins: *Discourses Against Judaizing Christians*. The Fathers of the Church 68. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1979.

Migne, J.-P., PG 60. *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (PG)* 48, Paris, 1862, 583-682. Engelsk oversættelse i Schaff, Philip og Henry Wace, 1989. *Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans - Saint Chrysostom.* Nicene and Post-Nicene Fathers. First Series vol. 11. New York: T&T Clark. Genoptryk af B. Morris og W.H. Simcox. New York, 1888.

Schaff, Philip og Henry Wace, 1991. *The Seven Ecumenical Councils*. A Select Library of The Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church. Second Series vol. 14. New York: T&T Clark. Online udgaver: newadvent.org og ccel.org. Laodikæakirkemødets kanones: patristica.net.

Schaff, Philip og Henry Wace. 1989. *Select works and letters / St. Ambrose.* A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second Series vol. 10. Den latinske tekst til Ambrosius' breve, se thelatinlibrary.com under 'Epistualae variae'.

Sokoloff, Michael og Joseph Yahalom. 1999. *Jewish Palestinian Aramaic Poetry from Late Antiquity: Critical Edition with Introduction and Commentary.* Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities.

Maraval, P. og P. Périchon. 2004-2007. *Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique (Livres I-VII) (Texte grec par G.C. Hansen)*, Paris: Éditions du Cerf, 2004-2007: 477:44-262; 493:18-258; 505:22-354; 506:20-158. A.C. Zenos' engelske oversættelse: Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series, Vol. 2, udgivet af Philip Schaff and Henry Wallace, Buffalo, New Yor: Christian Literature Publishing Co., 1890. Online udgaver: newadvent.org og ccel.org.

Targum Jonathan: www.sefaria.org/.

Targum Onkelos: www.sefaria.org/.

Targum Neofiti: mg.alhatorah.org/.

Toledot Yeshu. *The Open Siddur Project* online: *The Book of the Generations of Yeshu, according to the Strasbourg Variant, cantillated and vocalized by Isaac Gantwerk Mayer.* (Toledot Yeshu, Strasbourg-varianten).

Sekundær litteratur

Barnes, Timothy David. 1998. *Ammianus Marcellinus and the representation of historical reality*. New York: Cornell University Press.

Berkovitz, A.J. »Was Haman Hanged, Impaled or Crucified? The manner in which Haman's execution was depicted had real world consequences.« Trykt i www.TheTorah.com. Berkovitz gengiver i ovennævnte artikel den engelske oversættelse. Den aramæiske tekst er trykt i Michael Sokoloff og Joseph Yahalom, *Jewish Palestinian Aramaic Poetry from Late Antiquity: Critical Edition with Introduction and Commentary* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1999), 216-218.

Christensen, Arne Søby, 2011. *Kristendommens modstandere. Senantik antikristen polemik*, 263-300. Red. Nils Arne Pedersen, Jakob Engberg, Robert B. Hansen og Thorsten Rørbæk. Frederiksberg: Anis.

Darling, Robin A. 1987. »The 'Church from the Nations' in the Exegesis of Ephrem,« 111-121 i *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature* (ed. H.J.W. Drijvers et alii). Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium.

Dillon, John Noël. 2012. *The Justice of Constantine. Law, Communication, and Control.* Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Feldman, L.H. 1993. *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton: Princeton University Press.

Feldman, L.H. 1993. »Proselytism by Jews in the Third, Fourth, and Fifth Centuries«, Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period, Vol. 24.1 (1993), 1-58. Kan læses online: www.jstor.org.

Fernandez, Samuel. 2025. *Nicaea 325 - Reassessing the Contemporary Sources*. Contexts of Ancient and Medieval Anthropology, Volume: 14. United States: Brill.

Hunt, David. 1993, »Christianising the Roman Empire: the evidence of the code,« 143-158, i Jill Harries og Ian Wood, *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*. London: Duckworth.

Hunt, E. D. 1985. »Christians and Christianity in Ammianus Marcellinus.« *Classical Quarterly* n.s. 35, no. 1 (1985): 186-200.

Kelly, J.N.D. 1995. *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom - Ascetic, Preacher Bishop*. London: Duckworth.

Kunkel, Wolfgang. 1973. *An Introduction to Roman Legal and Constitutional History*. 2. udgave. Oversat til engelsk af J.M. Kelly. Oxford: The Clarendon Press.

Mateo-Seco, Lucas Francisco og Guilio Maspero (udg.). 2010. Oversat af Seth Cherney. *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Brill: Leiden-Boston.

Matthews, John Frederick. 1989. *The Roman empire of Ammianus*. London: Duckworth.

McNamara, Martin. 1983. *Palestinian Judaism and the New Testament*. Dublin: Veritas Publications.

McVey, Kathleen E. 1990. »Anti-Judaic Polemic of Ephrem Syrus' Hymns on the Nativity,« 229-240. I *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins* Presented to John Strugnell on the occasion of his sixtieth birthday. Red. Harold W. Attridge, John J. Collins og Thomas H. Tobin, College Theology Society Resources in Religion 5. Lanham-New York-London: University Press of America.

Meeks, Wayne A. og Robert L. Wilken. 1978. *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*. Scholars Press, Missoula, Montana, 1978. »Against the Jews«, 85ff. Engelsk oversættelse af Johannes Krysostomos' 8 taler mod de judaiserende jøder.

Meerson, Michael; Peter Schäfer, 2014. *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus. Two Volumes and Database.* Mohr Siebeck.

Millar, Fergus. 1977. *The Emperor in the Roman World (31 BC – AD 337)*. Worcester-London: Duckworth.

Millar, Fergus. 2006. *A Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II (408-450)*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.

Narinskaya, Elena, 2010. *Ephrem, a 'Jewish' Sage. A Comparison of the Exegetical Writings of St. Ephrem the Syrian and Jewish Traditions*. Turnhout: Brepols.

Jacob Neusner. 1987. *Judaism and Christianity in the Age of Constantine. History, Messiah, Israel, and the Initial Confrontation*. Chicago-London: The University of Chicago Press.

Pharr, Clyde; Theresa Sherrer Davidsor og Mary Brown Pharr. 1952. *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions, A Translation with Commentary, Glossary and Bibliography*. The corpus of Roman law = Corpus juris Romani vol. 1.

Rengstorf, Karl Heinrich og Siegfried von Kortzfleisch. 1968. *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstelling mit Quellen.* Stuttgart: Ernst Klett Verlag.

Salvesen, Alison. jnjr.div.ed.ac.uk/primary-sources/rabbinic/st-ephrem-ephrem-the-syrian-c-306-373-ce-anti-jewish-hymns.

Schäfer, Peter; Michael Meerson og Yaacov Deutsch. 2011. *Toledot Yeshu (»The Life Story of Jesus«) Revisited. A Princeton Conference*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schwartz, Seth. 2001. *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.* Princeton-Oxford: Princeton University Press. I serien *Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World.*

Shepardson, Christine. 2008. *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy. Ephrem's Hymns in Fourth-Century Syria*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press: Washington D.C.

Sim, David C. 2013. »Gentiles, God-fearers and proselytes«, 9-27. I David Sim og James S. McLaren, *Attitudes to Gentiles in Ancient Judaism and Early Christianity*. Bloomsbury, T&T Clark.

Sivan, Hagith. 2008. *Palestine in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.

Sivertsev, Alexei. 2002. *Private Households and Public Politics in 3rd-5th Century Jewish Palestine*. Texts and Studies in Ancient Judaism (red. Martin Hengel og Peter Schäfer). Tübingen: Mohr Siebeck.

Travers, Herford R. 1903. *Christianity in Talmud and Midrash*. London: Williams & Norgate. archive.org/details/christianityinta00herfuoft.

Walters, J. Edward. 2012. *Ephrem the Syrian's Hymns on the Unleavened Bread. Translation and Introduction*. Texts from Christian Late Antiquity 30 Series (ed. George Anton Kiraz).

Weiss, Zeev. 2005. *The Sephhoris Synagogue. Deciphering an Ancient Message through Its Archeological and Socio-Historical Contexts. With contributions by Ehud Netzer, Katia Cytryn-Silverman, Leah Di Segni, Orna Elisahu-Oron, Judit Gärtner, Yael Gorin-Rosen and Ya'akov Meshorer*. Israel Exploration Society. Jerusalem: Institute of Archeology, The Hebrew University of Jerusalem.

Wilken, Robert L. 1983. *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the late 4th Century*. The Transformation of the Classical Heritage 4. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.

Winkelmann, F. 1991. *Eusebius Werke* 1.1. *Über das Leben des Kaisers Konstantin*. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (GCS 7), 1991, 89-93. Findes online på www.fourthcentury.com/urkunde-26.

Forfatter

Johannes Bartholdy Glenthøj
glenthojjohannes@gmail.com

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfællevurdering