

De invloed van de christelijke kerk op de verandering in de positie van de joden in het Romeinse Rijk van 312 tot 429

Simone Wolthuis
Mathenesserlaan 189
3014 HB Rotterdam
06-51699145
S 0735817

Masterscriptie
Dr. F.G. Naerebout
Opleiding Geschiedenis
Universiteit Leiden

16 maart 2012

Inhoud

Inleiding	2
1. Het Romeinse Rijk van 313 tot 429	6
1.1. <i>De komst van Constantijn de Grote</i>	6
1.2. <i>Het christelijke Romeinse Rijk</i>	8
2. De joden in het Romeinse Rijk van 312 tot 429	13
2.1. <i>De joden in Palestina</i>	14
2.2. <i>De joden in de diaspora</i>	17
3. De joodse wetten van 312 tot 429	20
3.1. <i>De Codex Theodosianus</i>	20
3.2. <i>De joodse wetten in de Codex</i>	24
3.3. <i>De politiek-maatschappelijke rechten en plichten van de joden</i>	25
3.4. <i>De wetten over het geloof: bekeringen, slaven en synagogen</i>	31
3.4.1. <i>Bekeringen vanuit en tot het jodendom</i>	32
3.4.2. <i>Slaven</i>	40
3.4.3. <i>Bescherming van de christelijke kerk</i>	44
3.4.4. <i>Synagogen</i>	48
3.5. <i>Het joodse Patriarchaat</i>	55
3.6. <i>Het joodse dagelijks leven</i>	62
3.7. <i>Novella III</i>	64
4. Adversus-Judaeos-literatuur	67
4.1. <i>Eusebius Pamphili</i>	68
4.1.1. <i>Demonstratio Evangelica</i>	74
4.1.2. <i>De Vita Constantini</i>	79
4.2. <i>Ambrosius van Milaan</i>	84
4.2.1. <i>Drie brieven van Ambrosius</i>	93
4.3. <i>Johannes Chrysostomus</i>	100
4.3.1. <i>Acht preken tegen de joden</i>	104
5. Synodes en concilies van 306 tot 419	112
6. Conclusie	120

Inleiding

‘Tijdens een succesvolle ontmoeting in Milaan tussen mij, Constantijn Augustus, en mij, Licinius Augustus, hebben wij alles behandeld dat betrekking heeft op de belangen en de veiligheid van de staat. Er zijn zaken waarbij, zo constateerden wij, een meerderheid van de mensen baat zal vinden. Op de eerste plaats hebben wij gemeend regelingen te moeten treffen ter zake van de eerbied tegenover de godheid. Wij wilden zowel de christenen als alle mensen de vrije keuze geven om de godsdienst aan te houden die elkeen verkiest. Zo kan de goddelijke macht in de hemel, welke dat ook is, genadig en goedgezind worden gestemd tegenover ons en allen die onder onze macht staan’.

Deze tekst uit het Edict van Milaan is overgeleverd door Lactantius (circa 250-320) in *De mortibus persecutorum*, 34; 48. 2-12 en vertaald door V. Hunink, *Hermeneus*, 79, 2007, 111-112.

In 313 kondigden de keizers Constantijn de Grote en Licinius met het edict van Milaan algemene godsdienstvrijheid af in het Romeinse Rijk. Constantijn had zich na de slag bij de Milvische brug in 312 tot het christendom bekeerd. Met de bekering van Constantijn begon de zegetocht van het christendom in het Romeinse Rijk. Bij zijn troonsbestijging had het christendom een minderheid gevormd in het rijk, aan het eind van de vierde eeuw was het de officiële staatsgodsdienst.

De vrijheid van godsdienst gold ook voor de joden en hun geloof, maar zij hadden al voor de afkondiging van de godsdienstvrijheid in 313 een geprivilegieerde positie in het Romeinse Rijk. Zij waren vrijgesteld van verplichtingen en diensten voor de staat, als deze de uitoefening van hun godsdienst in de weg stonden, konden hun geloof belijden en hun leider, de Patriarch, genoot hoog aanzien. Meer dan honderd jaar na het edict van Milaan, in 429, onder keizer Theodosius II, hield het

joodse Patriarchaat op te bestaan en kwam er een eind aan een zekere vorm van zelfbestuur van de joden. De positie van de joden was aan het begin van de vijfde eeuw drastisch veranderd. Na ruim een eeuw christendom waren de joden in het eerste kwart van de vijfde eeuw sociaal geïsoleerd, bekleedden geen staatsambten meer, konden niet meer in het leger dienen. Nieuwe synagogen mochten niet meer gebouwd worden, joden mochten geen niet-joodse slaven meer bezitten en huwelijken tussen christenen en joden waren verboden.

In het wetenschappelijk onderzoek is overeenstemming over die veranderde positie van de joden aan het begin van de vijfde eeuw. De vraag of en in hoeverre de keizers zich lieten beïnvloeden door de christelijke kerk wordt echter minder eenduidig beantwoord. Daarom wordt in het onderhavige onderzoek gezocht naar het antwoord op de vraag of christelijke schrijvers en canonieke wetgeving directe invloed hebben gehad op de joodse wetten van het Romeinse Rijk, die tot stand gekomen zijn in die lange eeuw van officieel christendom, van 312 tot 429, vanaf de aanvang van de regeringsperiode van Constantijn de Grote tot aan het einde van het joodse Patriarchaat.

In de *Codex Theodosianus* (CTh) zijn in opdracht van keizer Theodosius II de Romeinse wetten en de keizerlijke besluiten opgenomen vanaf het jaar 312. Het werk was af in 437 en vanaf 1 januari 439 trad de *Codex* in werking en kregen alle daarin opgenomen besluiten kracht van wet. Het is interessant om te onderzoeken of die joodse wetten een achteruitgang in de positie van de joden laten zien gedurende de vierde eeuw en onder welke omstandigheden zij tot stand zijn gekomen. De wetten in de *Codex* die de joden betroffen, worden volgens een aantal thema's op een rij gezet en geanalyseerd. Die thema's betreffen de verhouding tussen de Romeinse overheid en de joden op een aantal vlakken: de politiek-maatschappelijke rechten en plichten van de joden, de houding van de overheid tegenover het joodse geloof en de joodse leiders en het dagelijks leven van de joden.

Om te kunnen oordelen over de invloed die de christelijke kerk heeft gehad op die wetgeving wordt een aantal preken en geschriften van drie bisschoppen

bestudeerd: Eusebius Pamphili, bisschop van Caesarea, Ambrosius, bisschop van Milaan en Johannes Chrysostomus, priester in Antiochië en bisschop in Constantinopel. Deze bisschoppen onderhielden alle drie contacten met de keizers van hun tijd. In hun preken en geschriften troostten zij zich moeite om de superioriteit van het christendom ten opzichte van het jodendom over het voetlicht te brengen. Tegelijkertijd bleef ook voor de christelijke kerk het joodse geloof belangrijk. Het Oude Testament bleef men lezen en in de kerk verkondigen. De superioriteit van het christendom moest dus wel op een andere manier verkondigd worden en de poging daartoe is terug te vinden in de *adversus-Judaeos*-literatuur, de anti-joodse preken en geschriften. Deze literatuur heeft onder andere als kenmerk de gedachte dat de joden een front vormden, waar de christelijke 'waarheid' tegenover moest worden gesteld. De thema's die de bisschoppen behandelden, komen voor een deel overeen met de genoemde thema's uit de *Codex*. De vraag is of aangetoond kan worden dat deze literatuur de wetgeving ook heeft beïnvloed. Waren de bisschoppen door hun connecties met de verschillende keizers, door hun invloed in de kerk, bij geloofsgenoten in hun eigen tijd en bij latere generaties christenen, in staat hun opvattingen door te laten dringen in de wetgeving?

De organisatie van de christelijke kerk in de vierde eeuw zou een afspiegeling genoemd kunnen worden van de bestuurlijke organisatie van het Romeinse Rijk. Op lokaal, provinciaal niveau werden synodes gehouden; op rijksniveau kwamen de bisschoppen bij elkaar in concilies, vaak op uitnodiging van de keizers. De besluiten van de bijeenkomsten, de canons, werden vastgelegd en vormden een nieuwe bron van kerkelijk recht, naast de Bijbelteksten en de geschriften van de kerkvaders en christelijke geleerden. Ook in de canonieke wetgeving over de joden van de concilies en synodes die in de vierde en begin vijfde eeuw plaatsvonden, werden thema's behandeld die terug te vinden zijn in de keizerlijke wetgeving. Was daar sprake van beïnvloeding? De besluiten van de synode van Elvira in Spanje aan het begin van de vierde eeuw, het Concilie van Nicaea in Bythinië in 325, de synode van Laodicea in Phrygië in 364 en ten slotte twee concilies in Carthago in 398 en 419 besteedden alle

op een of andere wijze aandacht aan die thema's en zullen om die reden tegen het licht worden gehouden.

1. Het Romeinse Rijk van 312 tot 429

1.1. De komst van Constantijn de Grote

Het Romeinse Rijk verkeerde een groot deel van de derde eeuw na Christus in een crisis. Ten gevolge van de burgeroorlogen van de derde eeuw waarin vijftientig keizers elkaar in nog geen vijftig jaar elkaar afwisselden, stond het rijk er slecht voor. De economie stagneerde, de bevolking verarmde. Banditisme en epidemieën teisterden het rijk. De grenzen werden niet meer beschermd en Goten, Alemannen en Franken vielen het rijk binnen. In de tweede helft van de derde eeuw probeerden keizers uit Illyrië orde op zaken te stellen. Het eindpunt en keerpunt kwam met keizer Diocletianus die in 284 de troon besteeg.¹

Diocletianus hervormde het Romeinse Rijk grondig. De keizer trok veel macht naar zich toe. De nieuwe bestuursvorm van het Romeinse Rijk werd vanaf 284 het *dominaat* genoemd. De keizer werd *dominus* in plaats van *princeps*, niet meer de eerste burger, de eerste onder de senatoren, maar de absoluut heerser. De keizer regeerde met goddelijk gezag en aan het hof heerste een oosters hofceremonieel. Diocletianus herstelde de interne orde en de grensverdediging. Daarvoor waren meer soldaten, meer bureaucratie en vooral meer belastingen nodig. In 285 verdeelde Diocletianus het rijk in tweeën, benoemde zichzelf tot Augustus van het oostelijk deel en benoemde een van zijn generaals, Maximianus, tot Augustus van het westen. In 293 werd de verdeling van het rijk verder doorgezet: Diocletianus benoemde Galerius als Caesar, Maximianus koos Constantius I als zijn Caesar. Het bestuur van het rijk kreeg zo de vorm van een *tetrarchie*: twee *Augusti* en twee *Caesares*, de beoogde opvolgers van de twee keizers, bestuurden het rijk ieder met hun eigen grondgebied.

¹ L.D. Sandgren, L.D., *Vines intertwined: a history of Jews and Christians from the Babylonian exile to the advent of Islam* (Massachusetts 2010) 392.

De verdeling van de macht behelsde meer dan alleen een administratieve verdeling. De nieuwe *Caesares* scheidde van hun vrouwen en trouwden binnen de keizerlijke familie. Het rijk werd geregeerd door vier monarchen uit twee dynastieën.² De provincies werden verkleind en gegroepeerd in twaalf diocesen en kwamen onder leiding van een *vicarius*, die benoemd werd door de keizer. De *vicarius* viel onder de *Praefectus praetorio*. Hij inde belasting en sprak recht. De legers werden verdeeld in grenslegers en mobiele legers. Generaals, *duces*, kregen de leiding over de militaire zaken in de provincies. Belastingen werden geheven op regionaal niveau in de vorm van *annona*, een stelsel van leveranties in natura. De inkomsten uit belastingen waren essentieel voor het rijk. Boeren werden gedwongen hun land te blijven bebouwen en handwerklieden in de essentiële beroepsgroepen werden gedwongen in hun gilden te blijven en hun vak over te dragen aan hun zonen.³ Het economisch leven werd veel gereguleerder, de sociale mobiliteit nam af en de maatschappelijke posities lagen vast. Het Romeinse Rijk veranderde in een absolutistische staat, een dwangstaat.

Constantijn de Grote werd in 312 keizer in het westelijk deel van het rijk, na Maximianus' zoon Maxentius verslagen te hebben bij de Milvische brug in Rome. Daar zou aan de hemel een kruis verschenen zijn boven de woorden *In Hoc Signo Vinces*, 'In dit teken, overwinnaar'. Dit teken van gunst van de christelijke God gaf het leger van Constantijn moed en daarmee zou Constantijn Maxentius hebben kunnen verslaan.⁴ Vanaf dat moment begunstigde Constantijn het christendom omdat de christelijke God hem de overwinning geschonken zou hebben. Met zijn enig overgebleven rivaal uit het oosten, Licinius sloot hij een alliantie. In 313 in Milaan kondigden beide keizers algemene godsdienstvrijheid af voor polytheïsten,

² Ibidem 393.

³ Ibidem, 393.

⁴ J. Carroll, *Constantine's sword, the church and the Jews* (Boston 2001) 171.

christenen en joden.⁵ In 324 versloeg Constantijn Licinius in de slag bij Chrysopolis en werd hij alleenheerser in het Romeinse Rijk.

Constantijn liet de administratieve opdeling van het rijk in vier delen in stand onder zijn oppergezag. Hij voerde een nieuwe munt in, de gouden 'solidus', waarmee hij een herstel van de geldeconomie voorstond. Hij stichtte een nieuwe hoofdstad: Constantinopel, een tweede Rome. Constantinopel was, in tegenstelling tot Rome, Grieks en christelijk. Door de begunstiging van het christendom door de keizer veranderde het christendom van positie; het werd de religie van de heerser, die nu niet meer als god vereerd kon worden, maar wel in rechtstreeks contact stond met de christelijke God.

De keizer had het rijk stevig in zijn greep. Het keizerlijk apparaat nam alle bestuurstaken over. Er was geen sprake meer van het oude senatoriale bestuur in de provincies. De keizer werd de bron van alle recht. Het aantal prefecturen werd uitgebreid van twee naar vier, die ongeveer samenvielen met de vier rijkdelen van de oude tetrarchie. De *vicarii* aan het hoofd van de diocesen en de stadhouders van de ruim honderd provincies werden volledig afhankelijk van de prefecten. Dit betekende een verviervoudiging van de keizerlijke bureaucratie, die samen met een enorme uitbreiding van het leger leidde tot een grote lastenverzwaring voor de bevolking.

1.2. Het christelijke Romeinse Rijk

De bekering van Constantijn betekende een grote verandering voor het christendom. Vóór zijn bekering was het christendom een kleine groepering, die waarschijnlijk nooit had kunnen uitgroeien tot een meerderheid zonder de steun van een christelijk keizer.⁶ In de laat-antieke wereld bleef de religie wat het ook al was geweest in de Grieks-Romeinse wereld: zij stond centraal in het leven van de Romeinse burger. De

⁵ Carrol, *Constantine's sword*, 182.

⁶ *Ibidem*, 171.

heidense culten waren alles doordringend en hoorden tot het dagelijks leven. Algemeen aanvaard was de verantwoordelijkheid van de autoriteiten voor de religie. Zij zorgden ervoor dat de culten volgens de regels verliepen. Voor de keizers was goed religieus gedrag van de onderdanen essentieel voor het behoud van de structuur van de cultuur en de maatschappij. Zij waren zich zeer bewust van het sociale en politieke belang van godsdienst.⁷ De komst van een nieuwe vorm van een heilige absolute monarchie intensiverde het gevoel van heiligheid en religieuze verantwoordelijkheid van de heerser. Met de bekering van Constantijn concentreerde de keizerlijke macht zich rond zijn heilige persoon als vertegenwoordiger van het goddelijke op aarde.

Constantijn schroomde niet om het geloof aan te wenden voor politieke doeleinden. Hij was uitverkoren door God en kon met die autoriteit zijn macht versterken. Hij gebruikte de macht en rijkdom van zijn keizerschap om de christelijke kerk te bevoordelen en te versterken. De christelijke geestelijkheid kreeg privileges. Aan de kerken werden landgoederen en paleizen geschonken. Schenkingen aan de kerk werden vrijgesteld van belastingen. De kerk werd de grootste grootgrondbezitter van het rijk na de keizer. Met haar bezittingen kon de kerk de christelijke armen- en weduwezorg uitoefenen, waarmee haar aantrekkingskracht groter werd. Al deze maatregelen resulteerden in een geweldige groei van het christendom. Al in de tweede helft van de vierde eeuw was de meerderheid van de bevolking christen en in 380 kon keizer Theodosius de Grote het christendom tot staatsgodsdienst verklaren.

Constantijn en zijn opvolgers spanden zich in om het christendom te verspreiden. Zij bemoeiden zich met geloofszaken. Daarbij was hun doel niet slechts de triomf van de christelijke kerk over allerlei andere geloven. Doel was ook de eenheid van het geloof en daarmee ook de eenheid in het rijk. Die eenheid was gediend met zo min mogelijk onderlinge verschillen en disputen. Dat beleid paste ook in de eerder

⁷ A.H. Armstrong, 'The way and the ways: religious tolerance and intolerance in the fourth century A.D.' in: J. Neusner en E.S. Frerichs (ed.), *To see ourselves as others see us* (California 1985) 360.

genoemde 'dwangstaat', die zich tijdens en na Diocletianus ontwikkelde. Constantijn de Grote is het voorbeeld van een keizer die er alles aan deed om de kerk bijeen te houden. Zoals gezegd verleende hij privileges aan de geestelijkheid (die de joodse geestelijkheid overigens ook en al langer had). Hij maakte de priesters staatsambtenaren. Hij erkende de gerechtshoven van de bisschoppen (net als die van de joden). Hij legde besluiten van concilies op aan het hof en aan de regering. Ketterij was een politieke misdaad.⁸ In 325 riep hij het concilie van Nicaea bijeen om een overal in het rijk geldende Paasdatum vast te stellen en om de strijd tussen de Arianen en de orthodoxe christenen te beslechten. De Paasdatum werd vastgesteld, maar de strijd over wat precies de juiste datum was, zou nog honderden jaren duren. Ook het dispuut tussen orthodox christelijken en Arianen over de natuur van Jezus, goddelijk of menselijk, zou nog lang voortduren, maar de boodschap was duidelijk: de staat trad de kerk binnen en spande zich in om eenheid te bevorderen. Ondanks de spectaculaire groei van het christendom gedurende de vierde eeuw en ondanks de christelijke dominantie in het rijk en zijn instituties lijken de keizers, te beginnen met Constantijn, een grote mate van tolerantie aan de dag te hebben gelegd tegenover het heidendom, volgens A.H. Armstrong.⁹ Hij betoogt in zijn artikel dat Constantijn een oprecht christen was, maar wel een keizer die meer begaan was met godsdienstvrede en eenheid in het rijk dan met de triomf van het ware geloof tegen elke prijs. Ook de keizers na de afvallige keizer Julianus, Valentianus en Valens zouden tolerant geweest zijn tegenover het heidendom.

Dat beeld van tolerantie moet op zijn minst genuanceerd worden. Hoewel pas laat in de vierde eeuw, met de komst van Theodosius I in 379, het polytheïsme bij wet strafbaar werd en de polytheïsten met de dood gestraft konden worden om hun geloof, werd het hen onder Constantijn en zijn opvolgers toch steeds moeilijker gemaakt hun geloof uit te oefenen. Polytheïsme werd een politieke misdaad. In 320

⁸ J. Neusner, *Judaism and Christianity in the age of Constantine* (Chicago 1987) 14.

⁹ A.H. Armstrong, 'The way and the ways', 368.

vaardigde Constantijn een wet uit tegen waarzeggers.¹⁰ De waarzegger die zijn diensten aan iemand aanbood, aan zijn deur aanklopte, kreeg de doodstraf. Degene die de waarzegger had geraadpleegd werd verbannen naar een eiland, nadat zijn bezittingen geconfisqueerd waren. Constantijns zonen, Constantius en Constans, sloten tempels, lieten godenbeelden vernietigen en beknotten de erediensten van de polytheïsten.¹¹ Zij verboden in 341 offers en kondigden zware straffen aan tegen overtreders van de wet.¹² Opmerkelijk is dat zij ook een wet uitvaardigden ter bescherming van de tempels buiten Rome. Want hoewel zij op het standpunt stonden dat het bijgeloof totaal moest worden uitgeroeid, wilden zij wel de tempels in stand houden.¹³ Tijdens de regering van Constantijn en zijn zonen waren tempels vaak mikpunt van verwoestingen op instigatie van bisschoppen en monniken.¹⁴ Het lijkt erop dat de keizers rust en orde wilde bewaren en de tempels van culturele waarde achtten. Bij de later te behandelen wetgeving over synagogen van de joden is dezelfde beschermende neiging te constateren. In de jaren vijftig en zestig van de vierde eeuw verboden Constantius en Constans polytheïstische gewoonten: tempels mochten niet meer betreden worden, zij vaardigden een verbod uit op offeren en godenbeelden aanbidden werd bestraft met de doodstraf.¹⁵

Uiteraard zijn tijdens keizer Julianus de Afvallige (361-363) geen wetten gericht tegen de polytheïsten en hun godsdienstige praktijken. Integendeel: hij heropende de tempels en bevorderde het oude geloof. Na zijn korte regering vond echter een hevige contrarevolutie plaats.¹⁶ Zijn opvolgers waren nog sterker gekeerd tegen het polytheïsme dan zijn voorgangers. Zo hebben Gratianus, Valentianus II en Theodosius I in 381 het brengen van offers en het raadplegen van voortekenen

¹⁰ *CTh IX 16.1.2* (vert. Rougé).

¹¹ Neusner, *Judaism and Christianity*, 16.

¹² *CTh XVI 10.2* (vert. Rougé).

¹³ *CTh XVI 10.3* (vert. Rougé).

¹⁴ J. Rougé, R. Delmaire, *Les Lois Religieuses des empereurs Romains de Constantin à Théodose II, Code Théodosien 1-XVI* (vert; Parijs 2009) *CTh XVI 10.4*, nt 2.

¹⁵ *CTh XVI 10.4/5/6* (vert. Rougé).

¹⁶ J. Neusner, *Judaism and Christianity*, 16-17.

verboden.¹⁷ Een wet met dezelfde strekking kwam in 385 tot stand. Nadat Theodosius het christendom tot staatsgodsdienst had verklaard in 380 werden de wetten steeds strenger. Op 24 februari 391 kwam de eerste wet tot stand die het polytheïsme expliciet verbood.¹⁸ Er mochten geen offers meer plaatsvinden, men mocht geen heiligdommen of tempels meer betreden voor het aanbidden van goden. Iedereen was aan de wet gebonden, ook de bestuurders van de steden en de gouverneurs. Zij moesten de wet aankondigen en handhaven en kregen een boete bij overtreding. Nog een aantal malen zou deze wet opnieuw afgekondigd worden voor Egypte en het oosten van het rijk. Net als duidelijk zal worden bij de keizerlijke wetgeving die betrekking had op de joden, is de herhaalde afkondiging van al bestaande wetten opvallend. Dat zou kunnen er op kunnen wijzen dat de wetten niet direct effectief waren. Dat zou nader onderzoek vergen over de manier waarop wetten konden worden afgedwongen. Handhaving van wetten is een fenomeen dat in Europa pas in de negentiende eeuw, of zelfs pas in de twintigste eeuw, als staatstaak werd gezien. Gebrek aan effectiviteit of aan handhaving in de oudheid doet echter niets af aan de intenties die de laat-antieke wetgevers hadden met hun wetten. De boodschap was duidelijk: het polytheïsme moest bestreden worden.

Arcadius en Honorius schaften de privileges van de polytheïstische priesters af in 396 en bevalen de vernietiging van tempels op het verlaten platteland.¹⁹ In 407 kondigden Arcadius, Theodosius en Honorius bij wet af dat beelden in tempels vernietigd moesten worden. De tempels konden voor ander gebruik dan een godsdienstig intact gelaten worden.²⁰ Waarschijnlijk is deze laatste bepaling in de wet ingegeven door de verwoesting van tempels door christenen in Afrika en de wens deze beschermen.²¹ In 415 ten slotte werd de heidenen toegang tot de militia en

¹⁷ *CTh* XVI 10.7. (vert. Rougé).

¹⁸ *CTh* XVI 10.10 (vert. Rougé).

¹⁹ *CTh* XVI 10.14/16 (vert. Rougé).

²⁰ *CTh* XVI 10.19 (vert. Rougé).

²¹ Rougé, *Les Lois Religieuses*, *CTh* XVI, nt 4.

het publieke bestuur ontzegd.²² In het begin van de vierde eeuw was het Romeinse Rijk polytheïstisch, aan het eind van die eeuw was het christelijk.

De positie van de joden is aan het eind van de vierde eeuw tegenovergesteld aan die van het christendom. Hun zelfbestuur in Palestina, de wettelijke status van het jodendom, de vrijheid die zij hadden om hun eigen wetten na te leven aan het begin van de vierde eeuw, waren privileges waar in het eerste kwart van de vijfde eeuw een eind aan was gekomen.²³ Het wordt tijd om te bezien hoe het leven van de joden eruit zag in het begin van de vierde eeuw in het Romeinse Rijk.

2. De joden in het Romeinse Rijk van 312 tot 429

De groeiende dominante positie van het christendom in de vierde eeuw kon niet zonder invloed blijven op de joden en het jodendom in Palestina en het jodendom in de diaspora.

De joden en hun geloof werden aan het begin van de onderhavige periode beschermd. De geestelijk leiders van de synagogen waren vrijgesteld van de plicht in de stadsbesturen, de *curiae*, zitting te nemen en andere diensten en plichten voor het rijk te vervullen. De joodse erediensten werden beschermd en mochten niet verstoord worden. Tijdens de Sabbat hoefden de joden niet naar rechtszaken of te voldoen aan andere publieke verplichtingen. Voor een goed begrip van de ontwikkelingen in het Romeinse recht ten aanzien van de joden en het jodendom in de vierde eeuw is het nuttig om de politieke situatie, verspreiding van de joodse gemeenschappen, hun economische en sociale omstandigheden te beschrijven.

²² *CTh* XVI 10.21 (vert. Rougé).

²³ Neusner, 17.

2.1. De joden in Palestina

Na de Bar Kochba-opstand, de opstand van joden in de provincie Judea tegen de Romeinse overheersers van 135-136, werd het joden op straffe van de dood verboden om in Jeruzalem te komen. Het is niet bekend hoelang dit verbod stand hield. Onder Constantijn zijn er getuigenissen van een verbod, maar de joden mochten in die tijd wel op de dag van de herdenking van de verwoesting van de Tempel naar Jeruzalem gaan.²⁴ Net als na de verwoesting van de Tempel in 70 na Chr. verspreidden de joden zich na de opstand halverwege de tweede eeuw in sterke mate over de rest van Palestina en in het Romeinse Rijk. In Palestina vestigden zij zich vooral in Galilea met de centra Sepphoris en Tiberias en Caesarea.²⁵

Bevolkingsaantallen zijn voor de oudheid heel problematisch. Dat geldt ook voor Palestina. Hier wordt Stemberger gevolgd die in de vierde eeuw het maximum aantal van een half miljoen inwoners in Palestina aanhoudt.²⁶ Van de vier belangrijkste bevolkingsgroepen, de joden, Samaritanen, polytheïsten en christenen vormden de laatste het kleinste aandeel in de vroege vierde eeuw. De polytheïsten vormden in de steden de meerderheid, behalve in Tiberias en Sepphoris waar de joden de grootste bevolkingsgroep vormden en waar ook de meeste synagogen waren gevestigd. Ook in Skythopolis, Caesarea en Lydda vormden de joden een belangrijke gemeenschap. Runesson, Binder en Olsson geven in hun boek *The Ancient Synagogue in Palestina* eenentwintig door literaire bronnen, papyri, inscripties en archeologische vondsten geïdentificeerde plaatsen weer voor synagogen.²⁷ De vindplaatsen van deze synagogen zijn geconcentreerd in Galilea en Judea, hetgeen getuigt van joodse gemeenschappen.²⁸

²⁴ K.L. Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert)* (Berlijn 2001) 53.

²⁵ G. Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land* (Edinburgh 2000) 20.

²⁶ Stemberger, *Jews and Christians*, 18.

²⁷ A. Runesson, D.D. Binder, B. Olsson, *The Ancient Synagogue from its origins to 200 C.E.* (Leiden-Boston 2008) 20-79.

²⁸ Stemberger, 20.

In het begin van de vierde eeuw hielden de aantallen joden en polytheïsten elkaar waarschijnlijk in evenwicht. In de loop van die eeuw veranderden de aantallen dramatisch, met als belangrijkste beweging de groei van de christelijke bevolking, een groei die voornamelijk veroorzaakt werd door bekeerlingen vanuit de polytheïstische godsdienst. Het is aannemelijk dat aan het eind van de vierde eeuw de bevolking van Palestina een grote niet-joodse meerderheid kende.²⁹

De joden genoten niet alleen godsdienstvrijheid in het Romeinse Rijk, zij hadden ook een grote mate van politieke vrijheid. In Palestina werden zij niet alleen als een religieuze groep gezien, maar ook als een volk. Zij hadden daarom een relatieve autonomie. De joodse Patriarch werd door de Romeinen erkend als de vertegenwoordiger van het joodse volk in Palestina en van de joden in het hele rijk, een belangrijke functie dus. Hoewel het historisch bewijs voor het patriarchaat schaars is, blijkt uit de geschriften van de kerkvaders en de *Codex Theodosianus* dat de Patriarch veel aanzien genoot.³⁰ In *CTh* XVI 8.8. uit 392 worden de Patriarchen *virī clarissimi et illustres*, genoemd, de edelste en roemrijkste mannen, een titel die gelijk stond aan die van mannen uit de hoogste senatoriale kringen, gelijk aan die van de *Praefectus praetorio*, de hoogste ambtenaar van het Romeinse Rijk. De positie was vergelijkbaar met die van een client-koning.³¹ Het patriarchaat was erfelijk. Het is waarschijnlijk dat de keizers ook land schonken of in leen gaven aan de Patriarchen.³² De Patriarch had macht en politieke invloed. Hij benoemde de lokale joodse leiders, de leiders van de synagogen en de staf van het joodse gerechtshof. Hij inde belasting bij de joden uit het hele rijk, het *aurum coronarium*.

Naast het patriarchaat waren er in Palestina ook de rabbijnen, die na de Bar Kochba opstand een tijdlang de belangrijkste geestelijk leiders in het jodendom waren. Hun invloed bleef echter beperkt tot Palestina, voor de diasporajoden zijn zij

²⁹ Ibidem, 21.

³⁰ Ibidem, 230.

³¹ Ibidem, 22.

³² P. Schäfer, *The history of the Jews in the Greco-Roman world* (Londen 2003) 169.

veel minder belangrijk geweest.³³ Het aantal rabbijnen in geheel Palestina lijkt in de besproken periode klein: Stemberger gaat uit van ruim 300 rabbijnen in heel Palestina in de vierde eeuw, van wie de meesten in Tiberias, Caesarea en Sepphoris woonden, steden die een grote joodse bevolking kenden. Er waren maar weinig joodse gemeenten die een eigen rabbijn hadden. Hun invloed op het dagelijks leven is niet goed vast te stellen. Stemberger is van mening dat de rabbijnen in de vierde eeuw wel enige invloed hadden als autoriteit in Palestina.³⁴ De rabbijnen namen deel aan het bestuur van de synagoge. Zij hadden een functie in de gerechtshoven en werden benoemd door de Patriarch. Hun verhouding tot de Romeinse heersers was neutraal zolang er geen fundamentele religieuze belangen werden geschaad.

De rabbijnse geschriften laten zich moeilijk dateren. Zij werden niet geproduceerd door een 'auteur' of een groep schrijvers. Rabbijnse autoriteiten zijn moeilijk te beschrijven als historische figuren.³⁵ De leraren die de gemeenschappelijke 'stem' vormen van de rabbijnse literatuur werden 'wijzen' genoemd. Zij ontwikkelden strategieën om hun claim als vertegenwoordigers van de joden te rechtvaardigen. Zij leefden volgens de oude traditionele waarden en wetten. Hun 'rabbijnse' literatuur was gebaseerd op twee gezaghebbende teksten, de geschreven en de ongeschreven *Thora*. De *Mishnah* en de *Tosefta* zijn selecties van de eerdere orale traditie. In de moderne wetenschap wordt de *Mishnah* als het kerndocument beschouwd en de *Tosefta* als een commentaar daarop. De rabbijnse traditie dateert de uitgave van de *Mishnah* in de vroege derde eeuw, hij zou uitgegeven zijn in Sepphoris, waar overigens weinig bewijs voor is.³⁶ Rabbijnse geschriften van na Constantijn de Grote worden toegeschreven aan een groep wijzen die *Amora'im* wordt genoemd. Het meest karakteristieke werk van deze wijzen wordt gevormd

³³ Stemberger, 269.

³⁴ Ibidem, 280.

³⁵ C.E. Fonrobert, M. S. Jaffee, 'Introduction: The Talmud, Rabbinic Literature, and Jewish Culture', *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Eds. C.E. Fonrobert en M. S. Jaffee, Cambridge University Press, 2007, Cambridge Collections Online, Cambridge University Press.05 December 2011, I:10.1017/CCOL0521843901.001, 2.

³⁶ Fonrobert, Jaffee, 'Introduction', 6.

door een tweetal commentaren op de Mishnah en de Talmoed. De vroegste van beide commentaren, de Jeruzalemse Talmoed of de Palestijnse Talmoed, werd waarschijnlijk uitgegeven in Tiberias, laat in de vierde of vroeg in de vijfde eeuw. Het andere commentaar, bekend als de Babylonische Talmoed, werd samengesteld door de rabbijnse scholen in Perzië van de derde tot de zevende eeuw.³⁷

Stemberger is van oordeel dat de Palestijnse Talmoed tot stand is gekomen vanuit een positief uitgangspunt: in de vierde eeuw bloeide het patriarchaat, de joden hadden de erkenning van de Romeinse keizers, die het patriarchaat als leidend in hun gemeenschap steunden.³⁸ In de Talmoed zijn nauwelijks verwijzingen te vinden naar contemporaine gebeurtenissen. Neusner concludeert daaruit dat de rabbijnen misschien wel constateerden dat de wereld aan het veranderen was, maar dat zij zich vooral bezig hielden met de uiteindelijke verlossing van Palestina en zich daarom concentreerden op de joodse leer en wetten.³⁹

De joden hadden hun eigen rechtbanken, die recht spraken in geschillen tussen twee joden. In de steden Tiberias en Sepphoris waar de bevolking voor het grootste deel uit joden bestond, hadden zij ook algemene jurisdictie. De joden mochten ook openbare functies uitoefenen, met de bijbehorende verplichtingen zolang die niet indruisten tegen hun eigen godsdienstwetten. In de meeste steden was de synagoge het middelpunt van de gemeenschap. Het was een ruimte waar men samen kwam en bad. Later werd de synagoge ook school en leerruimte, maar ook herberg, waar gemeenschappelijke maaltijden gehouden werden.⁴⁰

2.2. *De joden in de diaspora*

Al vanaf de hellenistische tijd vestigden zich grote aantallen joden in veel steden in het oostelijk deel van het Romeinse Rijk en in Rome zelf. In de eerste eeuw na

³⁷ Ibidem, 9.

³⁸ Stemberger, 283.

³⁹ Neusner, 27.

⁴⁰ Noethlichs, *Die Juden*, 60.

Christus getuigen Philo en Josephus van een grote en alomtegenwoordige joodse diaspora.⁴¹ Het is waarschijnlijk dat vanaf het midden van de eerste eeuw de joden zich ook door het westelijk deel van het rijk verspreidden. Na de Bar-Kochba opstand in 135 vertrokken veel joden uit Palestina en vestigden zich elders in het rijk.

Joodse bronnen, maar ook niet-joodse bronnen zijn uiterst spaarzaam over het jodendom in de diaspora.⁴² Behalve de wetgeving over de joden van de staat, de canons die tijdens de christelijke concilies tot stand kwamen en de geschriften van de christelijke geestelijken, staan bronnen ter beschikking als joodse inscripties en archeologische vondsten, waaruit de vervlechting met de hellenistisch-Romeinse kunst zichtbaar wordt. De joden in de diaspora hadden zich in vele opzichten aangepast aan de wereld waarin zij leefden en lijkt het erop dat zij hun eigen levens-, cultus- en kunstvormen schiepen, die het rabbijnse jodendom van Palestina niet volgden. De joodse gemeenschappen woonden in eigen wijken, die vaak naar synagogen werden genoemd.⁴³ De gemeenten groepeerden zich rond het instituut van de synagoge, die ook als gemeenschapshuis en herberg werden gebruikt.⁴⁴

In de diaspora zijn zesenvestig steden geïdentificeerd waar zich synagogen bevonden: in Griekenland, Klein-Azië, op Cyprus, Egypte, Galatië, Hongarije, Macedonië, Mesopotamië en Syrië.⁴⁵ Uit de inscripties van elf synagogen in Rome blijkt dat hun leiders invloedrijke mensen waren.⁴⁶ In Sardis in Klein-Azië waren rijke joodse burgers leden van de *curia*. Zij bekleedden stedelijke of keizerlijke hoge ambten. Zij stonden bekend als weldoeners.⁴⁷ In Aphrodisias in Carië werkten de zogenaamde godvrezenden samen met de joden als weldoeners van de synagogen. 'Godvrezenden' waren voornamelijk polytheïsten, die joodse gewoonten overnamen,

⁴¹ Rajak, *The Jewish Dialogue* 336.

⁴² K.L. Noethlichs, *Die Juden*, 20.

⁴³ Ibidem, 59.

⁴⁴ Rajak, 337.

⁴⁵ Runesson, *The Ancient Synagogue*, 118-249.

⁴⁶ Rajak, 337.

⁴⁷ Kaletsch, Hans (Regensburg). "Sardis." *Brill's New Pauly*. Antiquity volumes edited by: Hubert Cancik en Helmuth Schneider. Brill, 2011. [Brill Online](http://www.brillonline.nl.ezproxy.leidenuniv.nl:2048/subscriber/entry?entry=bnp_e1101290). Universiteit Leiden. 23 November 2011 http://www.brillonline.nl.ezproxy.leidenuniv.nl:2048/subscriber/entry?entry=bnp_e1101290.

maar zich niet helemaal tot het jodendom bekeerden.⁴⁸ Dat zou erop kunnen wijzen dat er zich onder de joden genoeg vermogende mensen bevonden die zich het konden veroorloven om ambten te bekleden en synagogen te onderhouden.⁴⁹ Joden werkten in allerlei beroepen. Zij waren boeren, handwerklieden en handelaren. Er waren arme en rijke joden, joden die gestudeerd hadden, die tot aan Theodosius II hoge staatsfuncties bekleedden. Zij konden doordringen tot de senatoriale kringen.⁵⁰ Tot aan 404 zijn er nog joodse soldaten in het Romeinse leger, vanaf 410 hield dat op.

De vele joodse gemeenschappen in het rijk konden onmogelijk als politieke eenheid bestuurd worden. Toch was er vanaf de vierde eeuw een rijksbrede organisatorische samenhang: de Patriarch had door zijn superieure maatschappelijke positie in Palestina ook in de rest van het rijk veel invloed. De joden uit het hele rijk betaalden belasting aan de Patriarch, dat hij liet innen door zijn afgezanten, de *apostoloi*. Waarschijnlijk waren de bijdragen vrijwillig en was de taak van deze afgezanten vooral de banden te onderhouden met de joden in de diaspora.⁵¹ Een andere belangrijke taak van de *apostoloi* was het verkondigen van de jaarlijkse kalender van de joodse feesten, die door de Patriarch was vastgesteld. Ook hierdoor waren de joden in de diaspora verbonden met het Palestijnse jodendom.⁵²

De situatie van de joden in de eerste eeuw onder christelijke keizers was zo op het oog niet zo slecht. De godsdienstvrijheid die was afgekondigd in het Edict van Milaan was werkelijkheid voor de joden. In Palestina konden zij bij interne conflicten hun eigen rechtbanken inschakelen, ze mochten een 'eigen' belasting heffen, bestemd voor de Patriarch in Palestina. De Patriarch stond in hoog aanzien bij de Romeinse overheid, bij de keizer en bij de lokale overheid. In de diaspora hadden zij zich aangepast aan de wereld waarin zij leefden en er is bewijs dat zij aanzien genoten en hoge posities konden bekleden. Toch is er algemene overeenstemming over een

⁴⁸ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, (Detroit 1987) 257.

⁴⁹ Noethlichs, 27.

⁵⁰ Ibidem, 83.

⁵¹ Stemberger, 246.

⁵² Ibidem, 250.

verslechtering van de positie van de joden onder de christelijke keizers. De wetten die in de vierde eeuw tot stand kwamen ademen de sfeer van beknotting van hun vrijheden. De wetten van de christelijke keizers zijn bewaard gebleven dankzij de codificatie die in opdracht van keizer Theodosius II is uitgevoerd. In de *Codex Theodosianus* zijn 45 joodse wetten opgenomen.⁵³ Deze wetten zullen hierna behandeld worden.

3. De joodse wetten van 312 tot 429

3.1. De *Codex Theodosianus*

‘Een wet van de Princeps is wat de keizer besloten heeft in een decreet, een edict of een brief. Er is geen twijfel over mogelijk dat dit kracht van wet heeft, omdat de keizer zijn *imperium* op wettige wijze heeft gekregen.’ Of: ‘Dat wat de keizer goed dunkt, heeft kracht van wet. Daarom is alles een wet wat de keizer in een brief, door ondertekening of in een decreet bepaalt’.⁵⁴ Deze twee citaten van respectievelijk Gaius en Ulpianus, beiden Romeinse juristen uit de tweede eeuw, maken duidelijk dat de wetten van de keizer bindend waren. Hun uitspraken zijn een aanwijzing voor de macht van de keizers in de tweede eeuw, die in de vierde eeuw nog toegenomen was.

In 429 werd door Theodosianus een negenkoppig comité aangesteld dat de wetten vanaf Constantijn de Grote moest codificeren in twee *Codices*. In 435 herdefinieerde Theodosius zijn plan voor codificatie en breidde het comité uit tot 16 leden. In 437 was het werk af en in 438 werd de *Codex Theodosianus* in het oosten afgekondigd met een wet, de eerste *Novella* van Theodosius II. *Novellae leges* zijn ‘nieuwe wetten’ die uitgebracht werden na de *Codex Theodosianus*.⁵⁵ Aan het eind

⁵³ A. Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 35.

⁵⁴ *Ibidem*, 18.

⁵⁵ Schieman, Gottfried (Tübingen). "Novellae." *Brill's New Pauly*. Antiquity volumes edited by:

van het jaar werd de *Codex* ook in het westen afgekondigd en vanaf 1 januari 439 trad hij in werking. Vanaf die tijd was het verboden om in rechtszaken andere wetten te gebruiken dan de wetten uit de *Codex*. De *Codex Theodosianus* bleef in het oosten van kracht tot 7 april 529, toen de *Codex Justinianus* in werking trad. In het westen werd hij in 506 in het Visigotisch koninkrijk afgeschaft en vervangen door het *Breviarium Alaricianum*. In de rest van het rijk bleef hij gelden. Boek 16 van de *Codex* had de aparte status van gezaghebbende bron voor het canoniek recht.⁵⁶

Nog genoemd moet worden een kleine verzameling van 16 wetten, afgekondigd tussen de jaren 333 tot 425, die vooral betrekking hebben op het kerkelijk recht. Dit zijn de *constitutiones Sirmondianae*, genoemd naar de eerste uitgever van de collectie, Jacobus Sirmond, die het als een appendix aan de *Codex Theodosianus* toevoegde in 1631.

De instructie van Theodosius II om alle wetten vanaf Constantijn te verzamelen, bleek niet helemaal mogelijk. Er waren wetten verloren gegaan die wel genoemd worden in wetten van latere keizers, zoals een wet van Arcadius uit 397, waarin privileges voor de joden in de wetten van Constantijn, Constantius, Valentinianus en Valens worden genoemd, terwijl in de *Codex* alleen wetten van Constantijn staan over dit onderwerp.⁵⁷ Er ontbreekt ook een wet van Constantijn over het eigendom van slaven, genoemd door Eusebius.⁵⁸ Interessant is dat de wetten van Julianus de Afvallige die de joden betroffen, niet opgenomen zijn. Zijn 'publieke verkondiging' aan de joodse gemeenschap uit 363, waarin hij opriep om de belasting van de Patriarch af te schaffen, de joden vrijstelde van 'illegale belastingen uit het verleden' en beloofde de Tempel in Jeruzalem te restaureren, komt niet voor in de

Hubert Cancik and; Helmuth Schneider. Brill, 2011. Brill Online. Universiteit Leiden. 22 November 2011 <http://www.brillonline.nl.ezproxy.leidenuniv.nl:2048/subscriber/entry?entry=bnp_e825560>.

⁵⁶ Lindner, *The Jews in Roman imperial legislation*, 33.

⁵⁷ *CTh* XVI 8.13.

⁵⁸ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 34.

Codex.⁵⁹ Daaruit is in ieder geval te concluderen dat het comité politieke keuzes maakte en niet alle wetten opnam.

De wetten werden kenbaar gemaakt door afkondiging van de wet door de keizer. Daarna ging een kopie naar de belangrijkste functionarissen, de *Praefecti praetorio*, die aan het hoofd stonden van de bestuurlijke hiërarchieën in de provincies. Vervolgens werden de wetten verzonden naar de provinciale gouverneurs, die zorgden voor bekendmaking in hun gebied. In de wetten zelf wordt veel nadruk gelegd op de 'houdbaarheid'. *Perpes* en *aeternitas* zijn veelvoorkomende termen.⁶⁰ 'Bestendigheid' en 'eeuwigheid' duiden erop dat de wetten eeuwigheidswaarde hadden. Dat gold ook voor de wetten van eerdere keizers, wat goed past in het beeld dat de Romeinse keizers door de eeuwen heen ontzag hadden voor en rekening hielden met hetgeen hun voorgangers tot stand hadden gebracht. Arcadius refereert in een wet over privileges van de Patriarchen aan vrijheden die geschonken waren door de 'oude keizers'.⁶¹ De overtuiging dat wetten eeuwige houdbaarheid hadden, lijkt in tegenspraak met het feit dat wetten door de keizers vaak herhaald werden. Dat kan natuurlijk te maken hebben gehad met de wens oude wetten aan de vergetelheid te ontrukken. In de literatuur wordt het vaak gezien als een gevolg van het niet naleven of uitvoeren van de wetten. De discussie daarover komt nog aan de orde bij de beschrijving van de joodse wetten van de vierde eeuw.

Veel van de wetten zijn afgekondigd in de periode dat het rijk verdeeld was in oost en west. Opvallend is dat de wetten afgekondigd werden in naam van beide keizers. Linder ziet daarin het bewijs dat de wettelijke eenheid van het rijk, ondanks de splitsing, erkend werd.⁶² De wetten waren dus, in ieder geval in theorie, geldig in het hele rijk. Keizers kondigden hun wetten voor het grootste deel af in hun eigen helft. Na de eerste *Novella* van Theodosius II moesten nieuwe wetten expliciet afgekondigd worden in beide helften van het rijk om bindend te kunnen zijn. Als

⁵⁹ Ibidem, 34.

⁶⁰ *CTh* XVI 8.3; *CTh* XVI 2.31; XVI 2.46.

⁶¹ *CTh* XVI.8.17.

⁶² Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 26.

wetten ongedaan gemaakt moesten worden, moest dat in beide helften gebeuren, anders bleven zij geldig in het gebied waar zij niet herroepen waren.

De taal die gebruikt werd in de wetten die de joden betroffen verdient aandacht. Bachrach beschrijft de taal van de wetten met de woorden 'rhetorical abuse'.⁶³ Judaïsme wordt 'bijgeloof', 'verontreiniging', 'besmetting', 'zondige en noodlottige sekte', 'schurkerij' en 'schandaligheid' genoemd. De bijeenkomsten van de joden worden 'heiligschennend' genoemd. Zijn conclusie dat het jodendom weliswaar in de jodenwetten retorisch aangevallen werd, maar dat de joden als volk niets in de weg werd gelegd, is, zoals zal blijken, op zijn minst voor discussie vatbaar. 'Schande', 'schanddaad' en 'gemeenschap' zijn de negatieve termen die in de wet worden gebezigd.⁶⁴ Linder wijst op het verschillende termen voor 'religie' in de wetten: *religio* en *superstitio*.⁶⁵ *Religio* duidt hij als een complex van geloven en praktijken van de mens tegenover het bovennatuurlijke. Het zou positief van waarde en objectief zijn in het Latijn. *Superstitio* daarentegen werd gebruikt voor religies die verschillen van de Romeinse of vijandig daaraan zijn en heeft een negatieve connotatie. Onder het christendom kregen beide woorden een andere lading. *Religio* werd alleen voor het christelijk geloof gebezigd, *superstitio* werd gebruikt voor alle niet-christelijke religies. Beide begrippen komen voor in de jodenwetten, afhankelijk van de inhoud en de 'stemming' van de wet. Zo gebruikte Arcadius in 397 het woord *religio* toen hij de privileges van de joodse geestelijkheid bevestigde, terwijl Honorius in 398, toen hij de wet weer ongedaan maakt *superstitio* gebruikte.⁶⁶ In de wetten is te zien dat positieve waarden als gezondheid, reinheid, leven, eer en wijsheid bij de joden ontkend werden. Zij waren schuldig aan vervormingen, ziekte en pest, vuil, dood, gekte.⁶⁷ Er is een aantal woorden in de wetten te vinden die politiek van aard zijn: joden zijn vijanden van het Romeinse Rijk. Zij willen de sociale en politieke orde

⁶³ B.S. Bachrach, 'The Jewish community of the later Roman empire as seen in the *Codex Theodosianus*' in: J. Neusner en E.S. Frerichs (ed.), *To see ourselves as others see us* (California 1985) 304.

⁶⁴ P. Schäfer, *The history of the Jews* 180.

⁶⁵ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 57.

⁶⁶ *CTh* XVI 8.3; *CTh* XII 1.158.

⁶⁷ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 60.

verstoren.⁶⁸ De kleinerende en beledigende termen in de *Codex* worden bijna allemaal gebruikt in wetgeving die over bekering gaan, in een context waar het christendom en het jodanisme met elkaar worden vergeleken. Naarmate de christianisering van het rijk voortschreed, werd de veroordeling van de joden meer en meer in politieke termen gegoten, aangepast dus aan het politieke en wettelijke systeem van het rijk. Dat had gevolgen voor de joden als individu en als collectief.⁶⁹ De 'rhetorical abuse' van Bachrach zou wel eens meer consequenties gehad kunnen hebben dan op het eerste gezicht lijkt. De consequente vijandige toon in een aantal wetten zou weleens van grote invloed geweest kunnen zijn op de 'communis opinio' van de steeds christelijker wordende bevolking en gewelddadigheden van fanatieke christenen hebben kunnen uitlokken. 'Schelden doet geen zeer', maar kan wel effect hebben op de omstanders.

De totstandkoming, de verspreiding, de geldigheid en de taal die in de wetten gebezigd werd, zijn belangrijke ingrediënten voor de beoordeling ervan. Ook de straffen die worden geëist zijn van belang. Sommige 'misdaden' worden harder gestraft dan andere. Maar de inhoud is wellicht het belangrijkste ingrediënt en die komt hieronder aan de orde.

3.2. *De joodse wetten in de Codex*

De wetten van de *Codex* zouden chronologisch en per keizer behandeld kunnen worden. Hier is gekozen voor een thematische behandeling, omdat ook de christelijke schrijvers en de concilies thema's van het jodendom behandelen. Daarmee lijkt de vraag of er invloed van de christelijke schrijvers en de concilies en synodes terug te vinden is in de wetten, beter te beantwoorden. De thema's worden wel volgens de chronologie van de keizers behandeld om vast te kunnen stellen of er

⁶⁸ *CTh XVI 8.19; CTh XVI 8.26.*

⁶⁹ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 61.

een ontwikkeling in de tijd waarneembaar is en om eventuele invloed van de christelijke kerk en haar dienaars ook chronologisch te kunnen duiden.

De thema's die aan de orde komen gaan over de verhouding tussen de Romeinse overheid en de joden op een aantal vlakken: de politiek-maatschappelijk rechten en plichten van de joden, de houding van de overheid tegenover het geloof van de joden en de verhouding tussen de Romeinse overheid en de joodse leiders. Het laatste thema behandelt de wetten die het dagelijks leven van de joden aangaan. De thema's hebben diepere lagen en raakvlakken: zo kunnen sommige wetten die gerelateerd lijken aan het geloof of de politiek-maatschappelijke verhouding ook economische aspecten hebben. Aan de wetten waar de rechten van de joden aan de orde komen, kan een ander belang van de Romeinse overheid ten grondslag liggen, bijvoorbeeld het belang van de rust in het rijk.

Bij het thema politiek-maatschappelijke rechten en plichten van de joden zullen de openbare ambten ter sprake komen, de juridische bevoegdheden en de beroepen die de joden wel of niet mochten uitoefenen aan de orde komen. De houding van de Romeinse overheid ten opzichte van het joodse geloof betreft de rechten van de joodse geestelijkheid en de gewone joden, dat wil zeggen de besnijdenis, het houden van christelijke slaven, de bekeringen en het beleid ten aanzien van de synagogen. Hoe de Romeinse overheid omging met de joodse leiders, de Patriarchen, vormt een aparte paragraaf. Het dagelijks leven van de joden komt in een aantal wetten naar voren: die over het huwelijk en de economische vrijheid van handelen.

3.3. De politiek-maatschappelijke rechten en plichten van de joden

In de *Codex* zijn acht wetten aangetroffen die het bekleden van openbare ambten betreffen, zowel door de joodse geestelijkheid als door niet-geestelijke joden. Deze wetten zijn vanaf 321 tot 425 uitgevaardigd door de Romeinse keizers. Op 11 december 321 vaardigde Constantijn de Grote een wet uit die joden verplicht stelde

in de *curia* plaats te nemen.⁷⁰ De wet was gericht aan de *decuriones*, stadsbestuurders, van Keulen en stelde alle stedelijke besturen in staat joden te benoemen in de stedelijke *curiae*, die onder andere zorg droegen voor de uitvoering van de liturgieën en de inning van de belasting. Twee of drie leden van de joodse gemeenschap werden in de wet vrijgesteld van liturgieën, om 'iets van de vroegere regel als verzachting in stand te houden'. Tot aan de vierde eeuw zaten joden wel in de stedelijke besturen, zowel in Palestina als in de diaspora, maar was het niet verplicht.⁷¹ Met deze wet van Constantijn veranderde de situatie drastisch, want joden moesten nu net als de andere groepen van de bevolking deelnemen aan het stadsbestuur. De positie van *decurio* in de *curia* leverde in de vierde eeuw niet meer de eer en de voordelen op die het in eerdere eeuwen had gedaan. Lid zijn van de *curia* was duur. De *decuriones* waren persoonlijk verantwoordelijk voor de belastingopbrengst van hun stad. Bovendien was de positie erfelijk. Seaver noemt de *decuriones* de ongelukkigste klasse in het rijk in deze eeuw.⁷² Joden hadden zich vòòr de vierde eeuw kunnen onttrekken aan de *curia*, vanwege hun religieuze privileges. Maar omdat er in de vierde eeuw niet meer geofferd hoefde te worden aan de goden, was dat privilege ook niet meer nodig. Stemberger is van oordeel dat de wet geen specifieke anti-joods karakter had, maar veeleer een poging was om de *curia* beter te laten functioneren en de belastinginkomsten voor de keizer veilig te stellen.⁷³ Er is discussie of de twee of drie joden die vrijgesteld werden tot de joodse geestelijkheid behoorden. Linder heeft daar geen bewijs voor gevonden.⁷⁴ Als het om de versterking van de *curia* ging, lijkt het waarschijnlijk dat vooral joden in het algemeen bedoeld werden, die vanwege hun vermogen voor het lidmaatschap van de *curia* in aanmerking kwamen. In ieder geval stelde de maatregel de joden gelijk

⁷⁰ *CTh* XVI 8.3 (vert. Pharr).

⁷¹ Noethlichs, 26-27.

⁷² J.E. Seaver, *Persecution of the Jews in the Roman empire (300-438)* (Kansas 1952) 29

⁷³ Stemberger, 35.

⁷⁴ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 121.

aan andere groepen in de samenleving, maar betekende wel een achteruitgang vergeleken met vroeger en kan dus als een twijfelachtige eer gezien worden.

In 330 bepaalde Constantijn in twee verschillende wetten, dat joodse geestelijken, die onder de jurisdictie van de Patriarch vielen, dienst deden in synagogen of priester waren, niet verplicht waren persoonlijke liturgieën uit te oefenen.⁷⁵ Geestelijken die inmiddels wel *decurio* waren, kregen gedeeltelijk vrijstelling van de plicht transport-liturgieën uit te voeren. De joodse geestelijken werden door deze wet gelijk gesteld aan de christelijke geestelijkheid.⁷⁶ Van belang is ook dat Constantijn met deze wet de autoriteit en de jurisdictie van de Patriarch over de diaspora joden erkende.

De volgende wet die over de stedelijke ambten handelde, werd pas drieënvijftig jaar later afgekondigd en is overgeleverd in twee fragmenten.⁷⁷ Op 18 of 19 april 383 herriep Gratianus, mede in naam van Valentianus en Theodosius, de vrijstelling van de joodse geestelijkheid van liturgieën en herstelde het oude gebruik van de erfelijkheid van het lidmaatschap van de *curia*. Linder ziet in de wet het bewijs van de christelijke sentimenten van Gratianus, die tijdens zijn verblijf in Milaan sterk beïnvloed werd door Ambrosius, die er op aangedrongen zou hebben de uitzondering voor de joodse geestelijkheid ongedaan te maken.⁷⁸ De wet bepaalde dat christelijke en joodse geestelijk leiders twee derde van hun vermogen aan familieleden of aan de *curia* moesten schenken als zij tot de geestelijkheid toetraden, om de continuïteit van de uitvoering van de stedelijke liturgieën te waarborgen. De wet gold dus zowel voor christelijke als joodse geestelijken en kan gezien worden als een gelijkstelling tussen de twee geloven. Seaver is een andere mening toegedaan. Hij ziet in de wet een achteruitgang ten opzichte van de oude situatie en noemt de

⁷⁵ *CTh* XVI 8.2; *CTh* XVI 8.4 (vert. Pharr).

⁷⁶ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 134-135; J. Ulrich, *Euseb von Caesarea und die Juden, studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea* (Berlin 1999) 248.

⁷⁷ *CTh* XII 1.100; *CTh* XII 1.99 (vert. Pharr).

⁷⁸ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 164.

wet de eerste echte aantasting van de joodse rechtspositie.⁷⁹ De oude privileges van de joden zijn met deze wet inderdaad afgeschaft, maar de gelijkstelling met de christelijke geestelijkheid is onmiskenbaar.

Arcadius en Honorius kondigden drie maal wetten af die de verplichting van joodse geestelijkheid in de *curia* betroffen. De wetten dateren van 1 juli 397, 13 september 398 en 28 december 399.⁸⁰ In de wet van 397 erkende Arcadius, ook in naam van Honorius, de verplichtingen die de joden hadden ten aanzien van hun religie. De keizers waren bereid om de joodse geestelijken vrij te stellen van hun liturgische *curia*plichten. Bovendien werd in deze wet nogmaals de jurisdictie van de Patriarch over alle joden vastgelegd. Ook in deze wet werd weer erkend dat de joodse geestelijkheid gelijk was aan de christelijke. Opvallend is dat in deze wet niet de gebruikelijke beledigende taal gebezigd wordt, maar dat voor de joodse religie respectvolle termen gebruikt worden: *in eius religionis sacramento*. De joden zijn *obstricti caerimoniis suis*. Er wordt gesproken over 'heilige godsdienst', de joden zijn 'verplicht volgens hun rituelen te leven'. Maar een jaar later herriep Honorius in Milaan de wet voor de westelijke helft van het rijk.⁸¹ Honorius wekt de indruk niet te weten dat een jaar eerder de vrijstelling voor de liturgieën van kracht was geworden, maar het lijkt waarschijnlijker dat hij het niet eens geweest is met de oorspronkelijke wet van Arcadius uit 397. Het geloof van de joden wordt in deze wet weer *superstitio* genoemd, een bevestiging van de eerdere constatering dat bij negatieve wetgeving voor de joden andere taal werd gebruikt dan voor de christelijke godsdienst.

De derde en laatste wet in de *Codex*, die Honorius en Arcadius vaststelden over de plichten van de joden als *decuriones*, dateert van 28 december 399.⁸² Deze wet was gericht aan de *Praefectus praetorio* van het Oosten en bestaat uit twee fragmenten in de *Codex*. De wet bevestigde het beleid om de *curiae* te versterken en veranderde niets aan de situatie. Diegenen die verplicht waren in de *curiae* te dienen, werden

⁷⁹ Seaver, 46.

⁸⁰ *CTH* XVI 8.13; *CTH* XII 1.158; *CTH* XII 1.164/5 (vert. Pharr).

⁸¹ *CTH* XII 1.158 (vert. Pharr); Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 212.

⁸² *CTH* XII 1.164/5 (vert. Pharr).

opgeroepen dat ook te doen. De wet bevestigde de uitzonderingen. In *CTh* XII 1.165 worden de joden apart genoemd.

Op 22 april 404 kondigde Honorius, ook in naam van Arcadius, in Rome een wet af, die de joden en de Samaritanen verbood om in staatsdienst te blijven, als zij zich zouden uitgeven voor *agentes in rebus*, een speciale semimilitaire staatsdienst, belast met de verspreiding van de keizerlijke bevelen en documenten, de keizerlijke post, verzameling van informatie in de provincies en diplomatieke missies.⁸³ De wet was gericht aan de *Praefectus praetorio* van Gallië. Volgens Linder en Noethlichs ging het hier om een uitzonderingsgeval, gelegenheidswetgeving voor joden en Samaritanen die misbruikt hadden gemaakt van hun macht.⁸⁴ Het betekende in ieder geval niet dat joden en Samaritanen geen ambten in staatsdienst meer mochten uitoefenen. Evenmin werd hen de toegang tot het ambt van de *agentes in rebus* geweigerd. De wet die dat regelde werd afgekondigd in 418 door Honorius en Theodosius II.⁸⁵ Deze wet was gericht aan de *Praefectus praetorio* in Italië. Hij ontzegde de joden, diegenen die *Iudaica superstitione*, in het joodse bijgeloof, leefden, de toegang tot drie soorten staatsdienst: de *agentes in rebus*, de *Palatini*, het financiële departement van het rijk, en het leger. Joden in het leger werden onmiddellijk ontslagen, in de andere twee diensten mochten zij hun tijd uitdienen. De joden werd niet verboden hun praktijk als advocaat uit te oefenen en de liturgieën in de *curiae* te vervullen. De keizers vermeldden dat de twee laatste functies samenhangen met afkomst uit gegoede families en dat het eervolle functies waren. De wet moest niet als discriminerend gezien worden. Ulrich vermoedt in deze wet een geslaagde poging van christelijke zijde om joden van staatsambten uit te sluiten.⁸⁶

Ten slotte kwam in 425 de laatste wet tot stand in de periode 312-429 die over de maatschappelijke rechten en plichten van de joden ging. Theodosius II en Valentianus III kondigden tussen 9 juli en 6 augustus van dat jaar een verbod af voor

⁸³ *CTh* XVI 8.16 (vert. Pharr); Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 223, nt 4.

⁸⁴ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 222, 280; Noethlichs, 68, 127.

⁸⁵ *CTh* XVI 8.24 (vert. Pharr).

⁸⁶ Ulrich, *Euseb von Caesarea und die Juden*, 254.

joden en heidenen in staatsdienst te zijn en recht te spreken. De wet is in de *Codex* bewaard in een aantal fragmenten, die gericht waren aan verschillende bestuurders.⁸⁷ De teksten van de wet handelen over specifieke omstandigheden in de verschillende provincies, gericht op het uitbannen van ketters. Hier wordt alleen het relevante joodse deel behandeld. In *Sirmondiana* 6 werd de joden en de polytheïsten het recht ontnomen advocaat te zijn en in staatsdienst te treden, met als achterliggende gedachte dat christenen geen joden mochten dienen en niet blootgesteld konden worden aan het gevaar bekeerd te worden tot die *secta*. Voor het eerst werd het de joden verboden om recht te spreken in een rechtszaak tussen christenen en joden. Volgens Linder paste dit in het beleid van de keizers in het begin van de vijfde eeuw om de joden van alle hoge posities te verdrijven.⁸⁸ Het was in ieder geval de bedoeling dat er geen schijn van kans zou zijn dat joden enig gezag over christenen zouden uitoefenen.

De wetten waarin de plichten van de joden in de *curiae* werden vastgelegd betekenden een achteruitgang in privileges ten opzichte van de voor-christelijke tijd. Toch kan men vaststellen dat de joodse geestelijken op dezelfde manier behandeld werden als hun christelijke collegae. Met de wetgeving ten aanzien van ambtenaren in staatsdienst ligt dat anders. Vanaf de vijfde eeuw veranderde de houding van de keizers. De wet van 404 van Honorius kan nog als gelegenheidswetgeving worden gezien. Maar in 418 werden de joden werkelijk uit de staatsambten en het leger verdreven. In 425 tenslotte werd het hen ook verboden om recht te spreken of advocaat te zijn. Of deze wetten ook werden nageleefd is niet zeker, maar is ook niet van belang in dit onderzoek. Waar het om gaat is dat duidelijk is dat in het eerste kwart van de vijfde eeuw de joden uitgesloten werden van maatschappelijke functies.

⁸⁷ *Constitutio Sirmondiana* 6; *CTh* XVI 5.62; *CTh* XVI 2.46; XVI 2.47; *CTh* XVI 5.64, Linder, 305-313.

⁸⁸ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 307.

3.4. De wetten over het geloof: bekeringen, slaven en synagogen.

De bekering van polytheïsten tot het jodendom was al voor een aantal Romeinse keizers een probleem geweest.⁸⁹ Hadrianus had joden verboden hun zonen te besnijden. Antoninus Pius stond het weer toe, maar de joden mochten alleen hun eigen zoons besnijden, geen mensen van een ander geloof. Door de besnijdenis te beperken tot de joden, werd beoogd de bekering tot het jodendom tegen te gaan.⁹⁰ Ook Septimius Severus zou het verboden hebben en het nog sterker hebben geformuleerd: 'hij verbood het om joods te worden en zou dat streng straffen'.⁹¹ Het jodendom had de hele antieke tijd aantrekkingskracht op polytheïsten gehad en het lijkt erop dat deze aantrekkingskracht vanaf de derde eeuw sterker werd.⁹² Over de bekeringsdrift van joden bestaat verschil van mening. Stemberger is met Noethlichs van oordeel dat de rabbijnen negatief stonden tegenover bekeringen naar het jodendom.⁹³ Volgens Schäfer had de verspreiding van het christendom in Palestina onder Constantijn tot gevolg dat de missionaire drang van de joden toenam.⁹⁴ Hij haalt een apocalyptische passage aan uit de Mishnah, waarvan het echter niet zeker is, of deze in de vierde eeuw te dateren is. Bachrach spreekt over agressieve joodse bekeringsdrift in de vierde eeuw.⁹⁵

Of van joodse zijde actieve bekering van de polytheïsten of de christenen plaats vond of niet in de vierde eeuw, er zijn vele aanwijzingen dat er bij de christenen wel degelijk angst bestond voor de aantrekkingskracht van het jodendom. Dat is af te leiden uit de *Codex Theodosianus*, uit de canonieke wetten van de concilies

⁸⁹ Stemberger, 24.

⁹⁰ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 99.

⁹¹ Stemberger, 24, citaat *Historia Augusta*.

⁹² Noethlichs, 21, nt 15.

⁹³ Ibidem, 21; Stemberger, 25.

⁹⁴ Schäfer, 176.

⁹⁵ Bachrach, 408.

en synodes en de geschriften van christelijke bisschoppen, zoals nog aan de orde zal komen.

Over de omgekeerde beweging: bekeringen vanuit het jodendom naar het christendom zijn in de behandelde periode slechts drie wetten overgeleverd. Dat zou erop kunnen wijzen dat het niet vaak voor kwam. De wetten die deze bekeringen betreffen, lijken bovendien vooral ingegeven door de wens de bekeerlingen tot het christendom te beschermen en niet zozeer om bekeringen te stimuleren.⁹⁶ Het is tijd om de wetten van de *Codex* onder de loep te nemen, die betrekking hebben op een aantal aspecten van het jodendom: de bekeringen vanuit en tot het jodendom en daarmee samenhangend de besnijdenis van niet-joden, het kopen en houden van niet-joodse slaven en de wetten die de synagogen betreffen.

3.4.1. De bekeringen vanuit en tot het jodendom.

Een van de eerste wetten die de bekeerlingen vanuit het jodendom moesten beschermen werd op 18 oktober 329 door Constantijn de Grote afgekondigd. Hij verbood de joden om oude geloofsgenoten, die zich hadden bekeerd tot het christendom 'te stenigen of met woede-uitbarstingen te vervolgen'.⁹⁷ De samenstellers van de *Codex* dateerden de wet in 315. Linder acht dat onwaarschijnlijk, omdat de scherp anti-joodse strekking van de wet, zowel in taalgebruik als in inhoud, niet past bij de matige toon van Constantijns religieuze wetgeving tussen de jaren 312 en 324.⁹⁸ Bovendien was de geadresseerde in de wet, de *Praefectus Praetorio* Evagrius pas later werkzaam in dit ambt. Noethlichs dateert de wet wel in 315 en noemt het de eerste wet van Constantijn over de joden. De periode tussen 312 en 324 waarin Constantijn zich bediend zou hebben van een matige toon in zijn religieuze wetgeving is waarschijnlijk gekozen door Linder, omdat

⁹⁶ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 79.

⁹⁷ *CTh* XVI 8.1. Over de datum is discussie, hier wordt 329 aangehouden.

⁹⁸ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 124-125; Noethlichs, 104.

Constantijn één jaar later, in 325, een brief zond naar alle kerken in het Romeinse Rijk, waarin hij de besluiten van het Concilie van Nicaea verwoordde over de paasviering. Daarin gebruikte hij wel sterk anti-joodse terminologie.⁹⁹ In *CTh* XVI 8.1 werd de doodstraf als straf geformuleerd voor joden die bekeerlingen tot het christendom kwaad berokkenden, een zware straf waarvan overigens geen bewijs is dat hij ooit voltrokken is.¹⁰⁰ Constantijn zou bij de totstandkoming van deze wet geïnspireerd zijn door het verhaal van de *comes* Joseph, een vertrouweling van de keizer in de provinciale bureaucratie.¹⁰¹ Joseph had hem verteld, dat hij vervolgd was door de joden toen hij zich had bekeerd tot het Christendom.¹⁰² Het verhaal is afkomstig van Epiphanius die het in zijn *Panarion* heeft opgetekend.¹⁰³ Stemberger heeft twijfels over de betrouwbaarheid van de bron. Josef zou tussen 324 en 337 bekeerd zijn en Epiphanius vòòr 361 ontmoet moeten hebben, want Constantijn overleed in 361. *Panarion* is rond 377 voltooid en is daarom problematisch vanwege de lange periode tussen de ontmoeting van Joseph en Constantijn en de voltooiing van het boek. Wellicht is het grootste probleem van deze bron dat Epiphanius bisschop van Salamis was en dat christelijke verhalen over bekeringen gekleurd kunnen zijn.

Linder suggereert dat de tekst van de wet en de brief van Constantijn in Nicaea door een kerkelijke hoveling (Eusebius?) geschreven is.¹⁰⁴ De invloed die Eusebius op Constantijn gehad zou hebben ten aanzien van de wetten die bekeringen betreffen komt nog ter sprake. Wat wel zeker lijkt, is dat de wet een reactie is op verhalen die Constantijn bereikt hebben. Hij spreekt over: *quid nunc fieri cognovimus*, ‘wat wij hebben gehoord hebben, dat nu gebeurt’. Deze wet van Constantijn kan volgens een aantal wetenschappers uitgelegd worden als een poging de orde en de

⁹⁹ Eusebius, *Life of Constantine*, III 17-20. (vert. Cameron, Hall).

¹⁰⁰ Stemberger, 36-37.

¹⁰¹ Gizewski, Christian (Berlin); Tinnefeld, Franz (Munich). "Comes, comites." *Brill's New Pauly*. Antiquity volumes edited by: Hubert Cancik and Helmuth Schneider. Brill, 2012. [Brill Online](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=bnp_e303300). Universiteit Leiden. 19 January 2012 http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=bnp_e303300

¹⁰² Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 125.

¹⁰³ Stemberger, 59-82.

¹⁰⁴ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 126.

rust te handhaven. Hij zou hebben moeten optreden tegen agressieve joden.¹⁰⁵ Dat is mogelijk en het verklaart wellicht zijn ongemeen harde toon, de anti-joodse formuleringen en de zeer strenge straf. Deze wet waarschuwde ook de mensen die zich *ad nefariam sectam*, 'tot die goddeloze sekte', bekeerden. De straf die Constantijn 'verdiend' vond voor deze mensen, was waarschijnlijk dezelfde die in de polytheïstische periode gangbaar was: van hen die besnijdenis hadden ondergaan en dus bekeerd waren tot het jodendom, werden de bezittingen geconfisqueerd en de bekeerlingen werden verbannen naar een eiland.¹⁰⁶

Met de komst van Constantijn II lijken de wetten strenger te worden.¹⁰⁷ Volgens Bachrach komt dat door de steeds agressievere manier waarop joden trachtten christenen te bekeren.¹⁰⁸ Tijdens het interregnum na Constantijns dood zou een groep joodse missionarissen een *gynaecium*, een keizerlijke wolspinnerij, zijn binnengedrongen, waar zij probeerden christelijke vrouwen die daar aan het weven waren, te bekeren. Zij hadden succes, de vrouwen bekeerden zich tot het jodendom en weigerden voortaan in de staatsweverij te werken. Dit verhaal sluit volgens Bachrach aan bij de wet die Constantius II in 339 afkondigde. De wet zou zelfs een gevolg van deze bekeringspoging geweest zijn.¹⁰⁹

De wetgever en de datering staan beide ter discussie.¹¹⁰ Hier wordt Linder gevolgd die de wet aan Constantijn II in 339 toeschrijft. In de wet stond dat de vrouwen moesten terugkeren naar de staatsweverij en dat het vanaf dat moment verboden was voor joodse mannen om christelijke vrouwen tot *flagitium*, 'onzedelijkheid' te dwingen op straffe van de doodstraf. Het verhaal over deze massale poging tot bekering is niet zonder problemen. Bachrach plaatst de gebeurtenissen in Antiochië. Als dat waar is, is het zeer onwaarschijnlijk dat Constantijn II de wetgever is geweest, die immers keizer van het westen was, en

¹⁰⁵ Noethlichs, 65; Bachrach 410-411.

¹⁰⁶ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 81.

¹⁰⁷ Schäfer, 180-181; Linder, 81.

¹⁰⁸ Bachrach, 408.

¹⁰⁹ *Cth XVI 8.6*

¹¹⁰ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 144-145.

weinig aanleiding gehad zal hebben om in Antiochië in te grijpen. De wet is gericht aan Evagrius. Bekend is Evagrius in de tijd van Constantijn II als *Praefectus praetorio* van Italië.¹¹¹ Volgens Stemberger is er geen bewijs voor een *gynaeceum* in Antiochië, wel zijn er lijsten van weverijen in het westelijk rijk overgeleverd.¹¹² Het lijkt ook niet erg waarschijnlijk dat een groep missionarissen een staatsweverij binnen zou hebben kunnen dringen en daar zonder enige tegenstand vrouwen heeft kunnen bekeren. Waarschijnlijker is dat er mensen in dienst van een staatsweverij ergens in het Romeinse Rijk bij een joodse weverij zijn gaan werken en zich ook hebben bekeerd. Het kwam vaker voor dat christelijke vrouwen zich bekeerden en met joden trouwden. Dat deze wet voortkwam uit de wens om de tomeloze bekeringsdrift van joden in te perken lijkt niet erg waarschijnlijk, vooral omdat er geen bewijs is van de wens om te bekeren in deze periode.¹¹³ De discussie of uit het woord *flagitium* wel afgeleid kan worden dat de christelijke slavinnen trouwden met de joodse bekeerders is minder interessant in dit kader.¹¹⁴ Waar het om gaat is dat bekering verboden werd. Joden konden immers niet met niet-joodse vrouwen trouwen als zij niet eerst bekeerd waren.¹¹⁵ Het is niet eenvoudig een sluitende verklaring te vinden voor de motieven van Constantijn II. Het lijkt vooral op gelegenhedswetgeving na een probleem in een weverij. Het is niet uitgesloten dat hier ook economische motieven een rol speelden. Joodse weverijen waren concurrenten van de staatsweverijen. Andermaal valt op dat in deze wet slechts negatieve termen gebruikt worden voor huwelijken tussen joden en christenen.

Een wet die eveneens moest voorkomen dat polytheïsten of christenen zich bekeerden tot het jodendom werd door Constantius II uitgevaardigd in 353.¹¹⁶ 'Als iemand joods wordt vanuit het christelijk geloof en opgenomen wordt in de joodse gemeenschap, worden zijn bezittingen geconfisqueerd en komen ten goede aan de

¹¹¹ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 145.

¹¹² Stemberger, 180.

¹¹³ *Ibidem*, 180; Wilken, 91.

¹¹⁴ Bachrach, 408 nt 37.

¹¹⁵ Cohen, 8.

¹¹⁶ *CTh* XVI 8.7.

schatkist als de beschuldigingen bewezen zijn'. Wat de aanleiding tot deze wet is geweest is niet duidelijk. De straf van het vervallen van bezittingen aan de staat werd ook al in de derde eeuw opgelegd aan Romeinen die zich tot het jodendom bekeerden. De wet was beperkter dan die uit de derde eeuw, want toen werd de bekeerling ook nog verbannen. De wet is dus een afgezwakte herhaling van een bestaande wet. Wat opvalt zijn de neutrale bewoordingen waarmee deze wet is geformuleerd.

In 383 kondigde Gratianus, ook in naam van Valentianus II en Theodosius I, een wet af die christenen verbood deel te nemen in polytheïstische, joodse en Manicheïstische culten.¹¹⁷ Deelname aan polytheïstische culten werd gestraft door ontzegging van het recht een testament op te stellen. De straf voor diegenen die de waardigheid van het christelijke religie en naam te schande brachten door deel te nemen aan de joodse 'vervuiling', blijft onbenoemd. Als men aan de Manicheïstische bijeenkomsten deelnam werd men 'zwaar gestraft' en de gebouwen waar de bijeenkomsten plaats vonden, werden geconfisqueerd. De aanstichters van deze bekeringen kregen dezelfde straffen. Aanklagen van een overtreder bleef mogelijk tot vijf jaar na zijn dood, maar de aanklager moest wel aantonen dat hij tijdens het leven van de misdadiger al bezwaar had gemaakt tegen zijn afvalligheid. Deze wet was wederom een herhaling en een bevestiging van het verbod zich te bekeren tot het jodendom, maar was ook bestemd voor de christenen die zich 'aan altaren en tempels overgeven', dus niet slechts voor bekeerlingen tot het jodendom.¹¹⁸

De wet die onder Arcadius en Honorius tot stand kwam in 397 lijkt een vreemde eend in de bijt, omdat hij nadelig gewerkt zou kunnen hebben voor de bekeringsmissie van de christelijke kerk.¹¹⁹ De keizers richtten hun wet aan de prefect van Egypte en legden een verbod op het aanbieden van asiel in de kerken aan joden, die zich slechts tot de 'christelijke wet' wilden bekeren om aan hun schuldeisers te

¹¹⁷ *CTh XVI 7.3.* (vert. Pharr); Manicheïsme had zijn oorsprong in het Gnosticisme en werd beschouwd als ketterij.

¹¹⁸ Noethlichs, 65.

¹¹⁹ *CTh IX 45.2.* (vert. Pharr).

ontkomen of om rechtszaken te ontlopen. Voordat zij tot de kerk konden toetreden, moesten zij eerst al hun schulden betalen of hun onschuld bewijzen. Het verbod om asiel te bieden aan bekeerde joden was waarschijnlijk vooral een tegenvaller voor de bekeringsmissies gericht op de joden.¹²⁰ Toch was het in lijn met de wetgeving omtrent asielverlening in de kerken. Theodosius I had met een wet in 392 al verboden dat mensen met schulden aan de staat hun toevlucht konden zoeken in kerken.¹²¹ In 398 werd de wet gespecificeerd: slaven, *decuriones* en anderen met een staatsschuld mochten geen asiel krijgen.¹²² Als de wet niet uitgevoerd zou worden, zouden de bisschoppen, die verantwoordelijk waren voor de asielverlening, moeten opdraaien voor de schulden van de asielzoekers. Het recht op asiel was in de vierde eeuw langzamerhand een gewoonterecht geworden en de keizers lijken daar paal en perk aan te hebben willen stellen.¹²³ Of de keizers ook schijnbekerings hebben willen voorkomen, blijft gissen.¹²⁴ De wet lijkt vooral bedoeld om het ontduiken van schulden te voorkomen en past in het rijtje van asielwetgeving aan het eind van de vierde eeuw en was niet zozeer een anti-joodse maatregel.

Mede in naam van Theodosius II richtte Honorius zich op 1 april 409 met een wet tot de *Praefectus praetorio* van Italië.¹²⁵ De wet was een maatregel tegen de 'godvrezenden', de bekering tot het jodendom en de ontheiliging van de zondag. De wet suggereert dat nu ook christenen zich aangetrokken voelden tot de 'godvrezenden'. De keizers noemen de 'godvrezenden' een *novem crimen superstitionis*, een 'nieuw misdadig bijgeloof'. Aanhangers van dit geloof kregen een jaar de tijd om terug te keren in de moederkerk. De misdaad van de 'godvrezenden' bestond daaruit dat zij christenen zouden verleiden *taetrum Iudaeorum nomen*, 'de weerzinwekkende naam van de joden' aan te nemen, met andere woorden: zich min of meer te bekeren tot het jodendom. De keizers benadrukten dat het ondanks de

¹²⁰ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 199.

¹²¹ *CTh* IX 45.1 (vert. Pharr).

¹²² *CTh* IX 45.3 (vert. Pharr).

¹²³ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 199.

¹²⁴ Noethlichs, 65.

¹²⁵ *CTh* XVI 8.19 (vert. Pharr).

bestaande verboden weer nodig was om de christenen voor de 'joodse perversiteit' te waarschuwen. Vervuiling met het 'joodse bijgeloof' was erger dan de dood en wreder dan moord. Als iemand zich tegen deze wet zou verzetten, zou hij gestraft worden voor majesteitsschennis. Ten slotte verboden de keizers dat feesten of enige andere vorm van amusement zouden plaatsvinden op zondag, zelfs als de verjaardag of de kroningsdag van één van de keizers op die dag zou vallen.

'Het is ons bekend dat joden zich tot het christendom bekeren, omdat zij schulden willen ontlopen of andere verplichtingen willen vermijden. De bekering is vals. Daarom moeten zij terug naar hun eigen geloof, het jodendom.¹²⁶ Deze wet, afgekondigd door Honorius in 416 in Ravenna, mede in naam van Theodosius II, was geadresseerd aan de *Didascalus* Annas en de 'hoofden van de joden'. *Didascalus* was een honoraire titel. Waarschijnlijk waren hij en de 'hoofden van de joden' vertegenwoordigers van de joodse gemeenschap aan het hof in Ravenna.¹²⁷ Eerder al is de wetgeving van Arcadius en Honorius aan de orde geweest, die kerken verbood joden asiel te bieden, als hun bekering voortkwam uit niet betaalde schulden of andere misdaden. Het kwam dus nog steeds voor dat joden onder valse voorwendsels christen werden. De keizers wilden dat deze joden terugkeerden naar hun eigen geloof, *quia magis Christianitati consulitur*, 'omdat dat beter voor het christendom was'.

De laatste wet die in de beschreven periode direct met bekeringen te maken had, kwam in april 426 tot stand tijdens de regering van Valentianus III en Theodosius II aan het hof van Ravenna. Hij was gericht aan Bassus, *Praefectus praetorio* van Italië. De wet is in twee fragmenten overgeleverd, die dezelfde wetgevers, geadresseerde, plaats en datering hebben.¹²⁸ De keizers kondigden maatregelen aan om joden en Samaritanen te stimuleren zich tot het christendom te bekeren en om christenen te ontmoedigen aan polytheïstische offers deel te nemen.

¹²⁶ *CTh* XVI 8.23 (vert. Pharr).

¹²⁷ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 273 nt 1.

¹²⁸ *CTh* XVI 8.28; *CTh* XVI 7.7 (vert. Pharr).

Zij legden een verbod op aan joden en Samaritanen om familieleden die zich tot het christendom hadden bekeerd te onterven. In tegenstelling tot de eerdere wetgeving van Gratianus in 383 werd in deze wet geen tijdlimiet opgelegd voor de erven om het testament aan te vechten en hoefden zij niet al tijdens het leven van de opsteller geprotesteerd te hebben tegen zijn 'misdadig'. Deze wet was dus strenger en zou kunnen wijzen op een hardere aanpak van de staat van deelname aan of bekeringen tot andere geloven. Hij was een inbreuk op de rechten van de joodse erfstaten en een bewuste poging tot het stimuleren van bekeringen tot het christendom. De wet spreekt over 'perfiditeit', 'misdadig' en 'donker bijgeloof' van de joden en de Samaritanen.

Vier van de besproken wetten beoogden bekeringen naar het jodendom te verhinderen. De straffen varieerden van de doodstraf in 339 onder Constantijn II tot confisqueren van de bezittingen in 353 onder Constantius II en in 383 onder Gratianus, Valentinianus II en Theodosius I. In 409 dreigden Honorius en Theodosius II met 'straffen uit oude wetten'. De taal die werd gebezigd, varieerde. Wat opvalt is dat onder Constantius II de hardste taal werd gebruikt in deze anti-bekeringswetten. Drie wetten dienden ter bescherming van bekeerlingen naar het christendom, waarvan de laatste, van Theodosius II en Valentinianus III ook bekering beoogde te stimuleren. Ook hier valt op dat vroeg in de beschreven periode, onder Constantijn de Grote, de hardste taal werd gebruikt. Pas weer in 426 werd het joodse geloof perfide, misdadig en donker genoemd. In de besproken acht wetten is geen trend voor verslechtering van de situatie van de joden vast te stellen. Gedurende de gehele periode werd bekering tot het jodendom bestreden en werden bekeerlingen tot het christendom beschermd. Er is ook niet vast te stellen dat de toon van de keizers agressiever werd en dat de straffen strenger werden. Acht wetten in een periode van honderd jaar werden afgekondigd, die betrekking hadden op bekeringen. Maar de wetgeving die betrekking had op het houden van niet-joodse slaven kan niet los gezien worden van de bekeringswetten en zal hieronder aan de orde komen.

3.4.2. Slaven

Vijf wetten zijn in het christelijke Romeinse Rijk tot 429 afgekondigd over het houden van niet-joodse slaven, wetten die in het teken stonden van het voorkomen van bekering tot het jodendom. Constantijn de Grote en zijn opvolgers stonden op het standpunt dat joden geen autoriteit over christenen mochten uitoefenen, dus mocht een christen geen slaaf van een jood zijn.¹²⁹ Joden hadden geen joodse slaven, tenzij uit vrije wil of vanwege schuldslavernij.¹³⁰ Joodse slaven werden na zes jaar automatisch vrijgelaten. Joodse slaven in het bezit van niet-joden moesten door joden vrijgekocht worden. Joden kochten en hielden dus niet-joodse slaven. Een verbod op het bezit daarvan had grote gevolgen voor hun slavenbestand. De niet-joodse slaven die werkzaam waren in de joodse huishoudens moesten volgens de joodse wet bekeerd worden, omdat verscheidene taken in het joodse huishouden alleen aan joden waren toegestaan.¹³¹ In een economie die gebaseerd was op slavernij, was het noodzakelijk slaven te bezitten voor het in stand houden van landbouwbedrijven of andere ondernemingen.¹³² Een verbod op het bezit van niet-joodse slaven betekende een sterk negatief effect op het voortbestaan daarvan.

De vierde eeuwse wetgeving over niet-joodse slaven in het bezit van joden behelst voornamelijk verboden op besnijdenis, waarmee niet-joden tot het jodendom bekeerd werden. De keizers zetten daarmee een traditie uit de voor-christelijke tijd voort. Door Julius Paulus, Romeinse jurist werkzaam aan het eind van de tweede en het begin van de derde eeuw, werd in *Sententiae Pauli* geconstateerd dat het joden toegestaan was zich te laten besnijden, maar dat het besnijden van niet-joodse slaven

¹²⁹ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 82.

¹³⁰ Noethlichs, 66.

¹³¹ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 82.

¹³² Neusner, 20.

streng gestraft moest worden.¹³³ Constantijn de Grote verklaarde in 328 de *Sententiae* rechtsgeldig als zij in een rechtszaak gebruikt werden.¹³⁴

In 335 werd de eerste wet in de christelijke periode over niet-joodse slaven in bezit van joden afgekondigd door Constantijn de Grote.¹³⁵ De wet bestaat uit twee delen: een verbod op de besnijdenis van niet-joodse slaven, van welk geloof dan ook, door hun joodse meesters en een verbod op vervolging door joden van bekeerlingen tot het christendom. Dit laatste onderdeel is waarschijnlijk een herhaling van de eerdere wet uit 329, die eerder is besproken.¹³⁶ De straf op overtreding van de wet was verbeurdverklaring: besneden niet-joodse slaven herkregen hun vrijheid. Of zij ook aan de kerk vervielen, zoals Eusebius in zijn *De Vita Constantini* beweert, vormt onderdeel van een discussie die later aan de orde komt.¹³⁷ De wet was gericht aan de *Praefectus praetorio* van Afrika en werd in 336 in Carthago afgekondigd. Identieke kopieën werden naar gouverneurs van andere diocesen gestuurd. Deze wet spreekt geen verbod uit op het *bezit* van niet-joodse slaven. Al spreekt de tekst van *mancipium vel circumcidere*, 'koop of besnijdenis', alleen de *besneden* niet-joodse of christelijke slaven herkregen hun vrijheid. Men mocht deze niet-joodse slaven dus wel houden, maar hen niet besnijden, lees bekeren. Het taalgebruik in deze wet is neutraal. Nergens wordt beledigend gesproken over de joden of hun geloof.

In de discussie wie de wetgever is geweest van *CTh* XVI 8.6 en XVI 9.2 uit 339 kiest Linder Constantijn II.¹³⁸ De eerste handelt over de vrouwen die in het *gynaecium* bekeerd zouden zijn en is eerder besproken.¹³⁹ In *CTh* XVI 9.2 werd het joden verboden om niet-joodse slaven te kopen en de besnijden. Duidelijk onderscheid tussen een slaaf van een sekte of een ander volk en een christelijke slaaf is te lezen in de gevolgen die het heeft: de eersten worden onmiddellijk overgedragen aan de staat

¹³³ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 82.

¹³⁴ *CTh* I.4.2.

¹³⁵ *CTh* XVI 8.5; *CTh* XVI 9.1

¹³⁶ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 139.

¹³⁷ Eusebius, *De Vita Constantini*, IV 27.1 (vert. Cameron).

¹³⁸ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 144-147.

¹³⁹ Hierboven, 33.

en als de dader de slaaf besneden had, zou hij de doodstraf krijgen. De christelijke slaven zouden hem onmiddellijk afgenomen worden. Hier wordt niet gerept over besnijdenis en de doodstraf. Toch lijkt het onwaarschijnlijk dat de doodstraf alleen zou volgen in het geval van niet-christelijke slaven. Over de vrijheid die zij nog wel in de wet van Constantijn de Grote kregen, wordt hier niet gesproken. Constantijn II was duidelijk harder in de straffen die hij op de overtreding van de wet stelde dan zijn vader. De toonzetting in de wet over de slaven is niet beledigend of hard. Een breuk met de traditie in de voor-christelijke tijd is deze wet niet. Julius Paulus beschreef al de verbanning van Romeinse burgers die zichzelf of hun slaven lieten besnijden. Hun bezittingen zouden worden geconfisqueerd. De dokters die het misdrijf hadden gepleegd zouden de doodstraf krijgen evenals de joden die slaven van een ander volk besneden hadden.¹⁴⁰

Pas in 384 is weer een wet overgeleverd die handelt over het bezit en de bekering van niet-joodse slaven.¹⁴¹ Keizer Theodosius I, mede in naam van Gratianus, kondigde de wet af, die was gericht aan de *Praefectus praetorio* van het oosten. Joden mochten geen christelijke slaven kopen, hen niet 'besmetten met joodse sacramenten' of bekeren. De slaven zouden worden afgepakt en de eigenaars zouden een straf krijgen die 'overeenstemde met de misdaad', *congruae atque aptae poenae*. Linder merkt op dat de straf bij de vorige wet uit 339 nog de doodstraf betekende, maar in deze wet wordt daar niets over opgemerkt.¹⁴² Of de wetgevers de doodstraf de passende straf vonden is dus niet zeker. Opmerkelijk aan deze wet is, dat in het tweede deel werd bepaald, dat 'christenen deze slaven moeten verlossen uit hun schaamtevolle positie tegen betaling van een passende prijs', en dat de joden een schadeloosstelling in het vooruitzicht werd gesteld. Er zit dus een tegenstelling in deze wet. Het tweede deel is veel milder en rept niet over een straf voor de joden die de slaven bezitten, maar zelfs over betaling voor hun vrijlating. Linder verklaart de

¹⁴⁰ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 118.

¹⁴¹ *CTh* III 1.5 (vert. Pharr).

¹⁴² Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 176, nt 4.

tegenstelling door een vergissing bij de opname van de wet in het *Breviarium Alaricianum*, waarbij een oudere wet, het tweede deel, gekoppeld zou zijn aan een nieuwere wet, het eerste deel.¹⁴³ Dat zou betekenen dat er van een mildere houding van de drie keizers geen sprake was. De verklaring voor de tegenstelling blijft problematisch. In eerdere wetten over christelijke slaven wordt niet gesproken over schadeloosstelling, dus lijkt de redenering van Linder niet sluitend.

Op 6 november 415 kondigde keizer Honorius, met Theodosius II, een wet af die gericht was aan de *Didascalus Annas* en de 'hoofden van de joden'.¹⁴⁴ De wet stond joden toe christelijke slaven te bezitten, mits hen toegestaan werd christen te blijven. De keizers spoorden de rechters aan indien onrechtmatig christelijke slaven waren geconfisqueerd, de slaven onmiddellijk terug te geven. De 'dieven', die zulks hadden begaan, moesten bestraft worden met de straf die ook op heiligschennis stond. De wet is een vreemde eend in de bijt, want uitzonderlijk mild. Het zou mogelijk zijn dat de keizer gereageerd heeft op een petitie van de joden aan het Hof van Ravenna.¹⁴⁵ Deze wet vormt een daarmee breuk met de eerdere vierde eeuwse wetgeving over slavenbezit, al moet eraan toegevoegd worden dat bekering van christelijke slaven ook in deze wet verboden bleef: de slaven moest toegestaan worden hun eigen religie uit te oefenen.

De laatste wet die in de periode 312 tot 429 over niet-joods slavenbezit handelde, was eveneens afkomstig van Honorius en Theodosius II en werd afgekondigd in 417.¹⁴⁶ De wet was gericht aan de *Praefectus praetorio* van het oosten. In de wet werd het bezit van christelijke slaven door joden verder gereguleerd. Kopen van christelijke slaven was verboden, maar men mocht hen wel erven. Als de joden illegaal in het bezit waren gekomen van een christelijke slaaf, moest hij vrijgelaten worden. Deze wet is dus enigszins een aanscherping op de vorige, waarin

¹⁴³ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 175.

¹⁴⁴ *CTh* XVI 9.3, (vert. Pharr).

¹⁴⁵ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 272.

¹⁴⁶ *CTh* XVI 9.4 (vert. Pharr).

de joden nog wel christelijke slaven mochten kopen. Opmerkelijk blijft dat het bezit van christelijke slaven in bepaalde gevallen dus wel toegestaan werd.

Bachrach wijst op de Romeinse houding ten opzichte van de onschendbaarheid van bezit.¹⁴⁷ Wellicht is het respect voor de onvervreemdbaarheid van bezit de reden dat de wetgeving over het bezit van slaven in de loop van de vierde en het eerste kwart van de vijfde eeuw niet significant strenger werd. Ook de toon van de wetten werd in de loop van de tijd niet ongematigder of beledigender. *Nefanda superstitio*, 'misdadig bijgeloof', waar in de wet van 417 sprake is, wordt ook al gebruikt door Constantijn de Grote in 329. Spraken Gratianus en Valentinianus III in 384 over schaamteloosheid van en besmetting door het joodse geloof, in de wetten van Honorius en Theodosius II uit 415 is beledigende taal afwezig. De straffen worden ook niet strenger, in 339 besloot Constantijn II nog tot de doodstraf, in latere wetten is daar niet expliciet sprake van. Een constante factor in de wetgeving is het verbod op bekering en besnijdenis van christelijke en soms ook andere slaven. Blijkbaar was dat de grootste zorg van de christelijke keizers.

3.4.3. Bescherming van de christelijke kerk

Pas vanaf het begin van de vijfde eeuw, onder Theodosius en Honorius, zijn er wetten in de *Codex* overgeleverd, die expliciet maatregelen afkondigen ter bescherming van de christelijke kerk. Zij waren gericht tegen joden, maar ook tegen polytheïsten en ketters.

Drie wetten uit 408 en 409 van de keizers Theodosius II en Honorius dienden om de christelijke kerk te beschermen tegen intimidatie en geweld. De eerste wet werd afgekondigd in Constantinopel op 29 mei 408 en was gericht aan de *Praefectus praetorio* van het oosten.¹⁴⁸ Het werd de joden verboden om tijdens het Poerimfeest de beeltenis van Haman te verbranden. Tijdens Poerim vieren de joden dat de jood

¹⁴⁷ Bachrach, 405.

¹⁴⁸ *CTh* XVI 8.18 (vert. Pharr).

Mordechai de Perzische anti-joodse hoveling Haman ontmaskerd had toen hij de joden in Perzië wilden uitroeien. Hij zou gekruisigd zijn.¹⁴⁹ De joden zouden heiligschennis plegen, omdat zij de beeltenis van Haman aan een kruis nagelden, met de intentie het op het heilige kruis te laten lijken. De gouverneurs van de provincies moesten dit voorkomen. De joden moesten gestraft worden met verlies van de privileges, die hen tot nu toe waren toegestaan. Het Poerimfeest werd niet verboden, het ging om het verbod op bespotting van het christendom. Het taalgebruik in de wet is neutraal. De straf voor overtreding van de wet is vaag: de privileges die verloren zullen gaan, worden niet omschreven.

In hetzelfde jaar op 24 november vaardigden Honorius en Theodosius II een soortgelijke wet uit die zij richtten aan de *Proconsul* van Afrika.¹⁵⁰ De keizers eisten beschermende maatregelen tegen verstoringen van de Katholieke ceremonieën door Afrikaanse Donatisten, andere kettters en joden. In 408 braken in Afrika opstanden uit tegen de Katholieke kerk en geestelijkheid. De geestelijkheid vroeg om bescherming aan het Hof in Ravenna en kreeg direct hulp in de vorm van deze wet. Het is niet zeker of de joden zich hadden aangesloten bij de Donatisten. Misschien gaven zij de voorkeur aan de tolerantere Donatisten boven het orthodoxere Hof van Ravenna en zouden zij daarom de Donatisten gesteund hebben.¹⁵¹ Over Donatisten, de kettters en de joden wordt in de wet als een 'plaag' gesproken, waarvan voorkomen moest worden dat die zich zou uitbreiden. Voor het overige is de tekst neutraal. De keizers bevalen dat *supplicium iustae animadversionis*, 'een rechtvaardige en vergeldende straf' werd opgelegd aan iemand die iets zou ondernemen dat tegengesteld en vijandig was aan het katholieke geloof.

De derde wet die de bescherming van het christelijk geloof beoogde, werd eveneens door Honorius en Theodosius afgekondigd, eveneens gericht tegen geweld in Afrika tegen de katholieke kerk. De wet is van 15 januari 409 en werd afgekondigd

¹⁴⁹ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 238, nt 1.

¹⁵⁰ *CTh XVI 5.44* (vert. Pharr).

¹⁵¹ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 239.

door het hof in Ravenna. De wet is in twee fragmenten overgeleverd in de *Codex: CTh* XVI 2.31 en *CTh* XVI 5.46. Beide fragmenten gaan over aanvallen op de katholieke kerk en de bisschoppen. Het eerste fragment is vooral een verwijt aan de rechters in Afrika, die de misdaden niet hebben vervolgd gerapporteerd. De keizer was pas op de hoogte gebracht door de bisschoppen zelf, die volgens hem niet voldoende beschermd werden. De wet was gericht aan de *Praefectus praetorio* van Italië, Illyricum en Afrika en hem werd opgedragen om de Afrikaanse gerechtelijke autoriteiten de aanvallen op de katholieke kerk te laten onderzoeken, de schuldigen voor het gerecht te slepen en hen te veroordelen tot verbanning met verlies van bezittingen of hen te veroordelen tot dwangarbeid in de mijnen. Mensen die priesters en andere dienaren van de Katholieke kerk verwond hadden, kregen de doodstraf. Zo nodig konden de autoriteiten in de steden de hulp van het leger inroepen. Als de bestuurders, de rechters of hun administratieve staf niet zorg zouden dragen voor de bescherming van de kerk, zouden ook zij gestraft worden met verbanning of geldboetes. In de wet worden de Donatisten, andere ketteren, joden en polytheïsten eenmaal genoemd en niet rechtstreeks beschuldigd van de ongeregeldheden. Zij moesten zich wel realiseren dat vroegere wetten tegen hen nog steeds van toepassing waren. Het is bekend dat in Afrika ernstige rellen uitbraken in 408/9.¹⁵² Bisschoppen werden geselsd, vermoord of verdreven. Deze wet was een antwoord op het beroep dat de Afrikaanse geestelijkheid op de keizer had gedaan en zou een bevestiging kunnen zijn van het feit dat er samenwerking bestond tussen de verschillende opposanten van de katholieke kerk.

Bachrach ziet in de drie wetten een bewijs voor zijn stelling dat de joden op een agressieve manier probeerden christenen te bekeren.¹⁵³ Hij verklaart de wetten vanuit het oogpunt van de keizers, die wel op moesten treden tegen de joden, omdat hun bekeringsdrift als een bedreiging werd gezien voor het christendom. Ook de eerder besproken wetten, waarin het joden verboden werd om afvalligen aan te

¹⁵² Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 243.

¹⁵³ Bachrach, 410-411.

vallen en met stenen te gooien, de wet tegen de bekeringen van vrouwen naar aanleiding van een poging om vrouwelijke wevers te bekeren, zijn volgens hem een bewijs daarvan. Dit kan geen stand houden. De massale bekering in een weverij, die ongestoord kon plaatsvinden is allerm minst zeker gebeurd. De wet tegen de stenen gooiende joden was tachtig jaar eerder afgekondigd en lijkt gelegenheidswetgeving geweest te zijn, in een geïsoleerd geval. De bespotting van het christelijke kruis bij het Poerimfeest was waarschijnlijk niet zozeer een uiting van agressieve bekering van de joden, het was de gewoonte om de straf van Haman zo te vieren. Ten slotte is het allerm minst zeker dat de joden in Afrika een actieve rol hebben gespeeld bij de aanvallen op de katholieke kerk. De instigators van de rellen waren vooral de Donatisten. Gelet op het geringe aantal wetten ter bescherming van de christelijke kerk tegen de joden, is het niet erg waarschijnlijk dat de joden structureel een fysieke bedreiging voor de kerk vormden. Het lijkt waarschijnlijker dat de hierboven beschreven wetten erop wijzen dat de interreligieuze conflicten aan het eind van de derde eeuw en het begin van de vierde eeuw toenamen, niet in de laatste plaats door een minder tolerante houding van het hof in Ravenna in het begin van de vijfde eeuw tegenover kettters.¹⁵⁴ Bij de laatste drie wetten werden immers ook Donatisten en kettters genoemd. In deze periode kwamen ook wetten tot stand die juist ter bescherming van de joden tegen christelijke aanvallen dienden. Theodosius I kondigde in 393 een wet af die daartoe moest dienen.¹⁵⁵ Deze wet komt aan de orde bij de behandeling van de wetten die de synagogen moesten beschermen tegen aanvallen van de christenen, evenals de wetten met dezelfde strekking, die Theodosius II in 423 afkondigde.

De laatste wet die hier wordt behandeld ter bescherming van het christelijke geloof werd in 425 afgekondigd. De keizers Theodosius II en Valentianus II richtten hun wet aan de *Praefectus praetorio* van het oosten en verboden publiekelijk vermaak

¹⁵⁴ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 244.

¹⁵⁵ *CTh* XVI 16.8.9 (vert. Pharr).

op christelijke feestdagen.¹⁵⁶ Het was een verbod dat voor alle vermaak gold, voor festiviteiten ter ere van de keizer, voor joodse en polytheïstische feesten. In de wet is een lijst van christelijke feestdagen opgenomen waarop ‘de gedachten van christenen en gelovigen geheel gewijd zullen zijn aan de diensten van God’. Deze is dus niet specifiek gericht tegen de joden. Hoewel er beledigende taal gebruikt wordt voor joden, *Iudaeae impietatis amentia*, de waanzin van de joodse goddeloosheid, en de polytheïsten, *stolidae paganitatis errore adque insania*, ‘de dwaling en de krankzinnigheid van het dwalende polytheïsme’, wordt in de wet geen straf gesteld op overtreding. Hij lijkt veeleer te passen in pogingen van de christelijke keizers om eenheid onder de christenen te creëren, dan om de andere godsdiensten dwars te zitten.

Slechts vier wetten zijn in deze periode afgekondigd die de bescherming van de christelijke kerk en het geloof beoogden, alle in het begin van de vijfde eeuw. Alleen de wet die het joden verbood het christelijke geloof te bespotten tijdens het Poerimfeest was expliciet bestemd voor de joden. De ander drie betroffen ook andere niet-christelijke geloven. De combinatie van de verschillende geloven in de wetten in de latere wetgeving, zou kunnen duiden op een teruggang in de privileges en de status van het jodendom in het Romeinse Rijk, omdat de joden daarmee niet meer als een aparte religie werden gezien. Het is interessant de ontwikkeling in de wetten ten aanzien van de synagogen te onderzoeken.

3.4.4. Synagogen

Aan het eind van het jaar 330 publiceerde Constantijn de Grote een wet in twee versies. De een richtte hij aan de *Praefectus praetorio* van het oosten, de ander aan de joden die religieuze functies uitoefenden in de synagogen.¹⁵⁷ Constantijn verordonneerde dat mensen die onder de rechtsbevoegdheid van de Patriarch van

¹⁵⁶ *CTh* XV 5.5. (vert. Pharr).

¹⁵⁷ *CTh* XVI 8.2; *CTh* 16.8.4 (vert. Pharr).

Palestina vielen, geen liturgieën hoefden uit te voeren. Met deze wet werd het gezag van de Patriarch over de diaspora joden bevestigd, evenals zijn bevoegdheid voor benoemingen in de synagogen. Met deze erkenning werden indirect de synagogen erkend als de gebouwen voor de joodse godsdienst, de gebedshuizen van de joden.

Rond 370 kondigden Valentianus en Valens een wet af die de synagogen als heilige plaats expliciet erkende.¹⁵⁸ Vanaf dat moment tot 429, het einde van de hier te behandelen periode, zouden nog zes wetten gepubliceerd worden die dienden ter bescherming van de synagogen in het hele Romeinse Rijk.

De wet van Valentianus en Valens, die rond 370 werd afgekondigd in Trier, was gericht aan Remigius, verantwoordelijk voor de huisvesting en de proviandering van het hof. Het keizerlijk hof en een aanzienlijk leger bevonden zich tussen de jaren 367 en 373 in Trier, waardoor de bevolking extra belast werd met plichten in verband met huisvesting van het hof en het leger. Remigius werd opgedragen iedereen uit de synagogen te verwijderen die daar het recht op gastvrijheid claimde. Men moest in privéhuizen geplaatst worden. De uitzondering van de plicht tot inkwartiering betrof waarschijnlijk niet alleen de synagogen, maar alle *loca religionum*, 'religieuze plaatsen'. De wet getuigde van respect en erkenning van de rechten van de joden, de synagoge werd erkend als *locus religiosus* maar lijkt niet speciaal ter bescherming van hun synagogen in het leven geroepen te zijn.

De eerste wet waarin uitdrukkelijk sprake was van bescherming van synagogen tegen verwoesting uit naam van het christendom, kwam van de hand van Theodosius I in 393 en werd mede namens zijn zonen Arcadius en Honorius afgekondigd.¹⁵⁹ In de wet stelde de keizer dat de 'joodse sekte' niet bij wet verboden was. Hij was 'ernstig verstoord' dat hun bijeenkomsten op enkele plaatsen verboden werden. De *comes* van het oosten werd bevolen met strenge hand excessen te voorkomen van mensen die uit de naam van het christendom handelden en synagogen verwoestten en plunderden. De wet kwam wellicht tot stand na een

¹⁵⁸ *CTh* VII 8.2 (vert. Pharr).

¹⁵⁹ *CTh* XVI 8.9 (vert. Pharr).

affaire in Callinicum in 388. Aan het begin van dat jaar werd in Callinicum aan de Eufraat een synagoge en een heiligdom van Valentinianen verwoest door de daar gevestigde christelijke gemeenschap.¹⁶⁰ De bisschop zou daartoe monniken hebben opgeroepen. Theodosius kreeg dit bericht van de *comes* van het oosten. Hij beval de wederopbouw van de synagoge op kosten van de christelijke gemeenschap, de teruggave van de geroofde zaken en straf voor de daders.¹⁶¹ Theodosius bevond zich waarschijnlijk in Milaan toen hij dit bevel uitbracht. Bisschop Ambrosius van Milaan verzette zich tegen de straf en vroeg de keizer deze in te trekken. Hij dreigde de keizer met excommunicatie, waarna Theodosius toegaf en de synagoge op kosten van het rijk liet herbouwen en de daders niet strafte. De bron voor dit incident is een brief van Ambrosius aan de keizer, die hieronder behandeld zal worden. Het zou mogelijk zijn dat de toegeeflijke houding van Theodosius meer verwoestingen van synagogen uitgelokt heeft en een aanmoediging zijn geweest voor christenen in het oosten om anti-joodse activiteiten te organiseren.¹⁶² De tekst in de wet van 393 bevestigt in ieder geval dat het incident in Callinicum niet op zichzelf stond, er was immers sprake van ‘enkele plaatsen’ waar incidenten plaatsvonden.

In 397 kondigden de keizers Arcadius en Honorius nog een wet af, die diende ter bescherming van de joden en hun synagogen.¹⁶³ De wet was gericht aan de *Praefectus praetorio* van Illyricum, Anatolius. De wetgevers bevalen Anatolius joden te beschermen tegen aanvallen en ervoor te zorgen dat christelijke fanaten de synagogen niet aanvielen. Deze wet werd op dezelfde dag aangekondigd als *CTh IX 45.2*, hierboven behandeld, die het joodse bekeerlingen verbood asiel te zoeken in kerken om rechtszaken of veroordelingen te vermijden. Linder is van oordeel dat beide wetten laten zien dat het hof de joden gunstig gezind was. Het argument lijkt

¹⁶⁰ Valentinianus stichtte een Gnostische sekte in Rome rond 160, die zich over het Romeinse Rijk verspreid had. J.H.W.G. Liebeschuetz, ‘Ambrose of Milan, political letters and speeches’ in: G. Clark, M. Humphries, M. Whitby (ed.) *Translated texts for historians* (Liverpool 2005), 103, nt 6.

¹⁶¹ Noethlichs, 37; Stemberger 154-55.

¹⁶² Seaver, 45; Schäfer, 185.

¹⁶³ *CTh* 16.8.12 (vert. Pharr).

wat ver gezocht: de asielwet zou de bekering van joden tot het christendom tegengewerkt hebben en daarmee de joden beschermd hebben.¹⁶⁴ Was deze wet daarmee gunstig voor de joden, of was het juist de bedoeling de christelijke kerk 'zuiver' te houden en te beschermen tegen gelukszoekers? De bescherming van de joden en hun synagogen in de eerste wet, lijkt voort te komen uit de oude plicht die de keizers voelden ten opzichte van de bescherming van het eigendom. Het gaat te ver om hieruit te concluderen dat de keizers de joden goedgezind waren.

De onaantastbaarheid van eigendom lijkt ook een rol gespeeld te hebben bij de twee wetten uit 412 en 420 van Honorius en Theodosius II.¹⁶⁵ De eerste wet was gericht aan Johannes, *Praefectus praetorio* van Italië. Ook hier moest de prefect er voor zorgen dat de synagogen niet vernietigd of in beslag genomen werden, omdat 'het recht op bezit voor iedereen geldt'. Bovendien stonden de wetgevers de joden toe niet te hoeven verschijnen in rechtszaken tijdens de sabbat 'volgens oude gewoonte en gebruik'. In de wet van 420 herhaalden de wetgevers hun beschermende maatregelen voor het joodse geloof. Joden mochten niet vervolgd worden vanwege hun geloof en hun synagogen niet aangevallen worden of vernietigd. Tegelijkertijd werden ook de joden gewaarschuwd. Zij mochten de christelijke cultus niet aanvallen. Linder ziet in deze wet een reactie van het keizerlijk hof op de aanvallen van christenen op een synagoge in Alexandrië in 414 onder leiding van de patriarch Cyrillus.¹⁶⁶ Sandgren beschrijft het verhaal, waarvan de enige bron Socrates Scholasticus is, waarbij joden en christenen elkaar uitgedaagd zouden hebben.¹⁶⁷ Cyrillus zou in conflict geraakt zijn met de *Praefectus Orestes*, die de kant van de joden gekozen zou hebben. Zij legden hun conflict voor aan de keizer, maar een oordeel van hem is niet overgeleverd. De wet van 420 lijkt wel heel laat, zes jaar na de ongeregeldheden in Alexandrië, tot stand gekomen te zijn om daar verband mee te kunnen hebben. Als de wet wel betrekking zou hebben op de ongeregeldheden in

¹⁶⁴ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 199.

¹⁶⁵ *CTh XVI 8.20; CTh XVI 8.21* (vert. Pharr).

¹⁶⁶ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 284

¹⁶⁷ L.D. Sandgren, *Vines intertwined* 525-527.

Alexandrië, lijkt de keizer in ieder geval zowel de joden als de christenen te hebben willen waarschuwen. Het blijft echter problematisch om een verband te leggen. De wet was immers gericht aan de *Praefectus praetorio* van Illyricum en niet aan een bestuurder in Egypte of het oosten van het rijk. De conclusie lijkt dus gerechtvaardigd dat er overal in het rijk gewelddadigheden plaatsvonden tussen joden en christenen.

Twee verhalen over vernietiging van synagogen door christenen moeten hier eveneens behandeld worden. Het eerste verhaal gaat over de monnik Barsauma, onder wiens leiding tussen 418 en 422 christelijke monniken een spoor van vernielingen aan synagogen zouden hebben getrokken in Palestina. Het verhaal wordt door Noethlichs als twijfelachtig bestempeld.¹⁶⁸ Sandgren ziet wel een historische kern in de legende en stelt dat Barsauma en zijn monniken fanatiekelingen waren, die niet door bisschoppen en gematigde christenen werden gesteund.¹⁶⁹ Linder is ook van oordeel dat de wet uit 420 ter bescherming van de synagogen een reactie was op de plunderingen van de monniken onder leiding van Barsauma.¹⁷⁰

In 423 werd de grote synagoge in Antiochië door christenen verwoest.¹⁷¹ De Syrische versie van *het Leven van Simon de Pilaarheilige* getuigt van heftige reacties van militante christenen, die reageerden op de wet van 15 februari 423 van Theodosius II, waarin hij bepaalde dat de synagogen aan de joden teruggegeven moesten worden en de christenen de door hen verwoeste synagogen weer moesten opbouwen.¹⁷² Ook de pro-joodse politiek van de *Praefectus praetorio* Asclepiodotus, de oom van keizerin Eudocia, zou een aanleiding zijn geweest van de christelijke onrust. De militante christenen vroegen Simon de Pilaarheilige het verzet tegen de wet op zich te nemen. Maar ook de joden oefenden invloed uit op het hof en twee maanden later, op 9 april

¹⁶⁸ Noethlichs, 42.

¹⁶⁹ Sandgren, 524.

¹⁷⁰ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 288.

¹⁷¹ Noethlichs, 42.

¹⁷² Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 287-288; Noethlichs, 42. *CTh* XVI 5.59 (vert. Pharr).

423 kwam een tweede wet tot stand, die de strekking van de eerste wet van februari bevestigde.

De eerste wet, van 15 februari 423, was dus gericht aan Asclepiodotus, de *Praefectus praetorio* van het oosten en werd afgekondigd door Theodosius II, samen met Honorius.¹⁷³ Er waren drie bepalingen in opgenomen: het was verboden om synagogen te bezetten of in brand te steken. Voorts werd aan de joden plaatsen aangeboden om nieuwe synagogen te bouwen om de tot kerken omgebouwde exemplaren te vervangen en zij werden gecompenseerd voor de gestolen goederen. Ten slotte werd het hen verboden nieuwe synagogen te bouwen en de bestaande moesten in hun actuele staat bewaard blijven.

De tweede wet, van 9 april 423, was wederom gericht aan Asclepiodotus. De keizers herhaalden dat synagogen niet bezet mochten worden of in brand gestoken.¹⁷⁴ In deze wet gaven de wetgevers aan dat deze een antwoord was op de smeekbrieven van de joden. Maar in de wet worden de joden ook gewaarschuwd: zij mochten geen christenen besnijden of kopen. Deze toevoeging zou gediend kunnen hebben als verzachting voor de christenen, die immers hard werden aangepakt door de keizers. Stemberger oppert dat de strenge woorden aan de joden wellicht op aandringen van kerkelijke kringen toegevoegd is.¹⁷⁵ De wet bestaat uit vier fragmenten.¹⁷⁶ De eerste twee fragmenten gaan over de joden, het derde fragment handelt over polytheïsten en het vierde deel betreft de ketters. De laatste twee fragmenten, *CTh XVI 10.22* en *CTh XVI 5.59*, herhalen de verboden voor polytheïsten en ketters uit vroegere wetten, zonder die expliciet te noemen.

In hetzelfde jaar op 8 juni 423 kondigde Theodosius II, samen met Honorius, nog een wet af waarin wordt gerefereerd aan de eerder twee wetten uit hetzelfde jaar.¹⁷⁷ Hij bevestigde wederom het verbod op nieuwbouw van synagogen en

¹⁷³ *CTh XVI 8.25* (vert. Pharr).

¹⁷⁴ *CTh XVI 8.26* (vert. Pharr).

¹⁷⁵ Stemberger, 157.

¹⁷⁶ *CTh XVI 8.26*; *CTh XVI 9.5*; *CTh XVI 10.22*; *CTh XVI 5.59* (vert. Pharr).

¹⁷⁷ *CTh XVI 8.27* (vert. Pharr). De wet is in vier fragmenten bewaard, hier wordt 8.27 behandeld.

beschermd de bestaande synagogen. Waar het in andere wetgeving niet altijd duidelijk is of de herhaling betekende dat de wet niet werd nageleefd, is het bij deze drie wetten die in een half jaar werden afgekondigd zeer waarschijnlijk dat zij voortkwamen uit groeiende agressiviteit van fanatieke christenen.

De keizers waren standvastig in hun beschermende rol. De erkenning van het joodse geloof als legitiem geloof en de erkenning van de synagogen als godsdiensthuisen van de joden, bracht de noodzaak tot bescherming met zich mee. De wetten waren nodig om te voorkomen dat lokale bestuurders bijeenkomsten in de synagogen verboden of dat fanatieke christenen synagogen verwoestten of in beslag namen.¹⁷⁸ Het is opvallend dat in deze latere periode meer wetten nodig waren, die de lichamelijke integriteit van de joden en bescherming tegen aanvallen op synagogen moesten garanderen.¹⁷⁹ Tijdens de eerste zeventig jaar van het christelijke Romeinse Rijk zijn geen wetten over synagogen gemaakt zijn, behalve die van Constantijn in 330, die over de functionarissen ging en niet zozeer over de synagogen zelf. Datzelfde geldt voor de wet rond 370, waar inkwartiering in de joodse gebedshuizen verboden werd. De zeven wetten, die tot stand kwamen ter bescherming van de synagogen, wijzen erop dat het fanatisme van de christenen toenam in het laatste decennium van de vierde eeuw en het begin van de vijfde eeuw. Daarmee lijkt de conclusie gerechtvaardigd dat de maatschappelijke positie van de joden verslechterde. De keizers bleven bescherming bieden, maar moesten wel tegenstand bieden aan de druk vanuit het christendom, hetgeen het duidelijkst naar voren komt in het verhaal van Ambrosius en Theodosius I. De taal van alle wetten die over synagogen handelden, was neutraal. Pas in april 423 werden de woorden *audacia* en *spiritum*, 'de arrogantie en hoogmoed' van ketters en joden genoemd. Maar drie maanden later, in juni van datzelfde jaar, was de toon weer beschermend en werden alleen de ketters beschreven als 'perfide en gek'. In de keizerlijke wetgeving is dus slechts achteruitgang in de positie van de joden te

¹⁷⁸ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 74.

¹⁷⁹ Noethlichs, 41.

constateren in de nieuwbouw van synagogen. De bescherming van de bestaande synagogen bleef vooralsnog bestaan. Hoe het de Patriarchen verging onder de Romeinse wetgeving komt hierna aan de orde. Met de toenemende agressiviteit tegenover de synagogen is in deze periode ook te zien dat het joodse Patriarchaat onder druk kwam te staan, culminerend in het uitsterven van het ambt in 429.

3.5. Het joodse patriarchaat

De *Codex Theodosianus* is de eerste bron waarin sprake is van officiële titels voor de Patriarchen. In de wet van 329, *CTh XVI 8.1.*, worden de patriarchen wel genoemd, maar zij dragen daar geen titel. In 392 worden de Patriarchen in de wet *XVI 8.8 viri clarissimi et illustres*, hetgeen zoveel wil zeggen dat zij gerekend werden tot de senatoriale rangen, gelijk aan de *Praefectus praetorio*, de hoogste ambtenaar in het rijk. In 396 werd de Patriarch *inlustrius* genoemd evenals in een wet uit 397. In 404 lijkt de Patriarch gedegradeerd tot *spectabilis*, behorende tot de middenklasse, maar dat had wellicht te maken met het feit dat de betreffende Patriarch nog jong was en nog niet alle bevoegdheden had die hij later wel kreeg, zoals blijkt uit een wet van 415, waarin deze bevoegdheden hem afgenomen worden.¹⁸⁰ Tussen 392 en 415 had de Patriarch dus een hoge officiële titel in het rijk, genoot hij privileges en had macht en aanzien, hetgeen opmerkelijk is omdat in die periode juist het christendom tot staatsreligie werd verklaard. Stemberger acht het niet onmogelijk dat de keizers belang hadden bij een sterk, centraal en daarom beter te controleren joods leiderschap.¹⁸¹ *CTh XVI 8.3* uit 397 lijkt dat ook te bevestigen, omdat alleen diegenen die onderworpen zijn aan de macht van de illustere Patriarch privileges hebben als religieuze ambtenaren. De Patriarch oefende dus controle uit over de te vergeven privileges. Andersom werd door de officiële keizerlijke erkenning de macht van Patriarch intern ook versterkt. De joodse Patriarch genoot ook onder de niet-joden aanzien. Van de niet-christelijke

¹⁸⁰ Stemberger, 235.

¹⁸¹ *Ibidem*, 238.

beroemde leraar retoriek Libanius uit Antiochië zijn uit de correspondentie met een Patriarch acht brieven overgeleverd.¹⁸² Wilken acht het waarschijnlijk dat het Gamaliël VI betreft.¹⁸³ De brieven zijn intiem van toon en getuigen van goede vriendschap tussen de beide mannen. Uit de brieven blijkt dat de Patriarch in de hellenistische traditie was geschoold en opgevoed. Hij had dezelfde retorische scholing gehad als Libanius en zij deelden de liefde voor de Griekse klassieken. De Patriarch stuurde zijn zoon naar Libanius om zijn studie retoriek af te ronden. De brieven van Libanius stralen respect en eerbied uit voor de Patriarch. In een van hen vergelijkt Libanius de macht van de Patriarch met die van de gouverneur.¹⁸⁴

In 392 kondigde Theodosius I, samen met Honorius en Arcadius, een wet af die de autoriteit van de Patriarch betrof.¹⁸⁵ De wet was gericht aan de *Praefectus praetorio* van het oosten. De wet was een reactie op klachten van joden dat sommige niet-joodse rechters tegen de wil van de *primates* in, geëxcommuniceerde joden toestonden terug te keren naar hun geloof. De keizer erkende met deze wet opnieuw het exclusieve recht van de joodse autoriteiten over de joden in Palestina en in de diaspora. De Patriarch mocht excommuniceren en dat ook weer ongedaan maken. De wet was duidelijk: De *primates*, 'de hoofden', waren bevoegd te oordelen over religieuze aangelegenheden, onder de autoriteit *virorum clarissimorum et inlustrium patriarcharum*, onder de autoriteit 'van de edelste mannen en de zeer roemrijke patriarchen'. De bestuurders van het Romeinse Rijk hadden niet de autoriteit om daarin te treden volgens de wet, een duidelijke scheiding tussen de bevoegdheden van het keizerlijk bestuur en de joodse autoriteiten.

Het aanzien van de Patriarch werd nog eens bevestigd in een wet uit 396.¹⁸⁶ Arcadius richtte de wet aan de *comes* van het oosten en verbood, mede in naam van

¹⁸² Wilken, R.L., *John Chrysostom and the Jews* (Berkeley 1983) 58-62; W.A. Meeks, R.L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era. Letters of Libanius concerning the Jews* (vert.; Montana 1978).

¹⁸³ Wilken, *John Chrysostom*, 58.

¹⁸⁴ *Ep.* 974 (vert. Meeks, Wilken).

¹⁸⁵ *CTh* XVI 8.8. (vert. Pharr)

¹⁸⁶ *CTh* XVI 8.11 (vert. Pharr).

Honorius, publieke beledigingen van de Patriarchen. Overtreders zouden gestraft worden door de staat. Joodse en christelijke bronnen getuigen over kritiek die de Patriarchen en hun levensstandaard kregen.¹⁸⁷ Zij zouden betrokken zijn geweest bij politieke intriges. Linder acht het daarom niet uitgesloten dat ook bescherming tegen interne joodse kritiek een rol kan hebben gespeeld bij de totstandkoming van deze wet.

De joodse autoriteiten hadden dus jurisdictie over religieuze zaken, maar als het om andere zaken ging, waren de joden net als alle Romeinse burgers gehouden het Romeinse recht te volgen. Zo werd in de wet uit 398 van Arcadius, mede namens Honorius, vastgelegd.¹⁸⁸ Een belangrijk aspect van de wet was, dat partijen, christelijk of joods, in een civiele zaak een contract moesten sluiten, als zij een joodse rechtbank in wensten te schakelen voor arbitrage. De gouverneurs waren vervolgens gehouden aan de uitspraken van de joodse rechtbanken. Gebruikmaken van de joodse rechtspraak bleef dus een wettelijke mogelijkheid. In 398 kregen de bisschoppen dezelfde bevoegdheid. Als men wilde procederen voor een priester, moesten beide partijen daarmee instemmen.¹⁸⁹

Een jaar later vaardigde Honorius, ook in naam van Arcadius, een wet uit die de *apostoloi* en de bestuurders van de synagogen verbood belasting, het *aurum coronarium*, te heffen. Het inmiddels opgehaalde goud en zilver zou aan de schatkist vervallen.¹⁹⁰ De woorden die gebruikt werden in de tekst zouden kunnen suggereren dat de wetgever de last van het joodse volk wilde verlichten: 'laat het joodse volk weten dat we deze verwoestende belasting hebben afgeschaft'. En: 'als er mensen zullen worden gezonden door deze plunderaar van de joden, zullen zij als overtreders van de wet berecht worden'. De belasting werd door het hele rijk geheven en de wet lijkt erop te wijzen dat er oppositie tegen bestond.¹⁹¹ De eerste

¹⁸⁷ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 196.

¹⁸⁸ *CTh* II 1.10. (vert. Pharr).

¹⁸⁹ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 205; *ibidem*, 209 nt 1; Noethlichs, 124.

¹⁹⁰ *CTh* XVI 8.14 (vert. Pharr).

¹⁹¹ Stemberger, 262.

directe verwijzing van de patriarchale belasting wordt aangetroffen in een brief van keizer Julianus, van welke de authenticiteit echter wordt betwijfeld, maar die dezelfde toonzetting heeft als de wet uit 399.¹⁹² Uit de brief blijkt dat ook Julianus zich bekommerde om de financiële druk die de belasting voor het joodse volk met zich mee bracht.¹⁹³ De toon van de wet van Honorius en Arcadius is agressief en beledigend en is in schrille tegenspraak met de prijzende en eervolle titels waarmee de patriarchen in eerdere en latere wetten beschreven worden. De wet is daarmee een vreemde eend in de bijt. Stemberger wijst op de mogelijkheid dat de wet voortgekomen is uit een dispuut tussen de twee keizers, waarbij het Honorius vooral te doen is geweest om te voorkomen dat er goud en zilver naar het oostelijk deel van het rijk verdween.¹⁹⁴ Het is opvallend dat de wet vijf jaar later, in 404 herroepen werd, toen de relatie tussen de twee broers weer verbeterd was.¹⁹⁵ In deze laatste wet verwezen de keizers naar de oude privileges die door hun voorgangers waren verleend en stonden de inning van belastingen weer toe.

In hetzelfde jaar 404 kwam een wet tot stand die de privileges van de Patriarch en de door hem benoemde geestelijk leiders nog eens bevestigde.¹⁹⁶ De Patriarch werd in deze wet *spectabilis* genoemd en alle privileges verleend door de voorgaande keizers werden bevestigd.

De wet die Theodosius II, ook in naam van Honorius, in 415 afkondigde is een keerpunt in de houding van de keizers tegenover de Patriarch.¹⁹⁷ De wet was gericht aan de *Praefectus praetorio* van het oosten. De wet betekende een degradatie van de Patriarch; hij lijkt in diskrediet te zijn geraakt. De handelingen waardoor hij in diskrediet raakte zijn onbekend, maar er moet iets gebeurd zijn, want in de wet zegt Theodosius dat Patriarch Gamaliël VI 'veronderstelt dat hij ongestraft de wet kan overtreden'. De maatregelen tegen de Patriarch waren streng. Zijn *codicilli honorariae*

¹⁹² Stemberger, 247.

¹⁹³ Stemberger, 247

¹⁹⁴ Ibidem, 249.

¹⁹⁵ *CTh* XVI 8.17 (vert. Pharr).

¹⁹⁶ *CTh* XVI 8.15 (vert. Pharr).

¹⁹⁷ *CTh* XVI 8.22 (vert. Pharr).

praefecturae werden hem afgenomen. Hij verloor dus honoraire titel van *Praefectus*. Hij mocht geen nieuwe synagogen (laten) oprichten en synagogen die op verlaten plekken stonden mochten afgebroken worden, mits daar geen opstand over uit zou breken. De Patriarch verloor zijn jurisdictie over christenen en mocht niet meer oordelen in rechtszaken tussen christenen en joden, daartoe was alleen de gouverneur van de provincie nog bevoegd. Het verbod op besnijdenis van een christen, of welke gelovige dan ook, slaaf of vrije, werd nog eens herhaald. Christelijke slaven in het bezit van de Patriarch of de joden werden overgedragen aan de kerk.

Deze wet was persoonlijk aan Gamaliël gericht. Waarom nam de keizer zulke drastische maatregelen tegen de Patriarch? Noethlichs ziet met de degradatie van Gamaliël een verscherping in de joodse wetgeving, waarbij hij het verbod op nieuwbouw een significante nieuwe benadering noemt.¹⁹⁸ Het behoud van bestaande synagogen dat in 420 en 423 werd gegarandeerd doet daar niets aan af volgens Noethlichs. Dat valt te bezien. In 415 werd verwoesting van synagogen toegestaan, zij het op verlaten plekken, terwijl dat in de wetten van 420 en 423 uitdrukkelijk verboden werd. De joden kregen daar juist het recht om nieuwe synagogen te bouwen als deze door de kerk waren geconfisqueerd.

De afgenomen jurisdictie van de Patriarch over christenen kan geïnterpreteerd worden als een verbod voor christenen om zich tot de rechtbank van de Patriarch te wenden.¹⁹⁹ Daarmee zou Theodosius getracht hebben de invloed van het jodendom te beperken. Dat zou betekenen dat christenen veelvuldig naar de joodse rechtbank gingen. Bewijs uit Palestina laat zien dat niet-joden nog in de laat-Byzantijnse tijd naar joodse gerechtshoven gingen, waarbij zij een arbitrage document moesten laten zien om in deze gerechtshoven toegelaten te worden.²⁰⁰ Het verbod op bekeren en

¹⁹⁸ Noethlichs, 68.

¹⁹⁹ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 268.

²⁰⁰ *Ibidem*, 270, nt 1.

besnijden van niet-joodse slaven zijn herhalingen van eerdere wetgeving. Dat fenomeen bestond dus nog steeds.

Interpretatie van deze wet is problematisch. De wet is persoonlijk, dus zou er sprake geweest kunnen zijn van een persoonlijke kwestie tussen keizer en Patriarch. Misschien was Gamaliël uit overmoed buiten zijn boekje gegaan en had hij de wetten overtreden? Het zou mogelijk zijn dat Gamaliël niet bij machte was geweest te voorkomen dat er synagogen werden gebouwd en niet-joodse slaven werden besneden. Archeologisch materiaal laat zien dat er nog steeds synagogen werden gebouwd.²⁰¹ Dat zou een teken van zijn geringe gezag onder de joden kunnen zijn. De wetten over besnijdenis en het houden van niet-joden slaven werden ook na 415 nog vele malen herhaald.²⁰² De wet is des te opmerkelijker omdat op 6 november 415, slechts twee weken na de harde woorden aan het adres van de Patriarch en zijn degradatie, keizer Honorius, ook in naam van Theodosius II, de joden toestond om christelijke slaven te bezitten, mits zij hun religie konden behouden. Hierboven is al vermeld dat deze wet opmerkelijk was, evenals de wet van 417, die bepaalde dat joden geen christelijke slaven mochten kopen, maar wel erven.²⁰³ De eerste wet werd afgekondigd in Ravenna en was gericht aan de *Didascalus* Annas en de 'hoofden van de joden'. De tweede wet werd afgekondigd in Constantinopel en was gericht aan de *Praefectus praetorio* van het oosten. De conclusie die hieruit kan worden getrokken, is dat er op zijn minst sprake is van tegenstrijdig beleid van de keizers. Het kan erop duiden dat zij niet op de hoogte waren van elkaars wetten die zij, mede in naam van de ander, afkondigden. Met een tussentijd van twee weken tussen twee wetten zou dat begrijpelijk zijn. De wet uit Ravenna werd twee jaar later weliswaar afgezwakt, maar het bleef de joden toegestaan christelijke slaven te erven, nog steeds in tegenspraak met de wet van Theodosius in 415 gericht tegen de Patriarch. Dus zou het goed mogelijk zijn dat er toch sprake was van een persoonlijke kwestie tussen

²⁰¹ Ibidem, 187; Stemberger, 262.

²⁰² Stemberger, 263.

²⁰³ Hierboven. 42.

Gamaliël en Theodosius II. Stemberger ziet nog een andere mogelijkheid: het feit dat de Patriarch in 415 zo plotseling werd gestraft met degradatie, terwijl ook in de jaren daarvoor deze overtredingen plaatsvonden, zou er op kunnen wijzen dat iemand uit de kerk invloed op Theodosius heeft uitgeoefend. Hij speculeert over een aantal mogelijkheden: de bisschop van Jeruzalem of Caesarea, misschien de gouverneur van Palestina, die de macht van de Patriarch te groot vond.²⁰⁴ De verklaring van deze wet blijft problematisch, maar hoe persoonlijk de wet ook geweest zou kunnen zijn, het ambt en daarmee het gezag van de Patriarch werd ernstig aangetast door deze wet uit 415.

De wet van 415 kan weleens een slecht voorteken zijn geweest. Misschien was de demotie van de Patriarch in 415 wel het voorspel voor de wet die in 429 werd afgekondigd door Theodosius II, ook in naam van Valentinus III.²⁰⁵ Met deze wet werden de *primates* van de joden, die benoemd waren in de Sanhedrins, de gerechtshoven van de joden, gedwongen om de belasting die zij hadden ontvangen, sinds het Patriarchaat had opgehouden te bestaan, in te leveren. In de toekomst zou een jaarlijkse belasting worden gevraagd van de synagogen. De *primates* van de synagogen waren verantwoordelijk voor de inning ervan en stonden voortaan onder supervisie van *palatini*, rijksambtenaren, die belast waren met het toezicht op belastinginning in de provincies. Dat wat de Patriarchen vroeger *aurum coronarium* noemden, vloeide vanaf dat moment in de schatkist, ook de belasting uit provincies in het westen. Uit de wet kan opgemaakt worden dat ergens tussen 415 en 422 het Patriarchaat ophield te bestaan. De wet spreekt van *excessus patriarcharum*, ‘het uitsterven van de patriarchen’ en het was de eerste wet na de degradatie van de Patriarch in 415 die weer over het instituut repte. Het is mogelijk dat Theodosius II de kans heeft gegrepen om geen nieuwe Patriarch te erkennen bij de dood van Gamaliël VI, die geen opvolger had, waardoor hij de belastingafdracht van de joden aan de Patriarch kon afschaffen. De term *excessus* suggereert dat de Patriarch niet

²⁰⁴ Stemberger, 263.

²⁰⁵ *CTh XVI 8.29* (vert. Pharr).

afgezet is.²⁰⁶ Met het uitsterven van het Patriarchaat verdween ook het centrale joodse gezag. In de wet worden 'de beide' provincies Palestina genoemd en 'andere provincies', waar de *primates* de belasting moesten innen. Het is mogelijk dat de regering hoopte zo het jodendom te fragmenteren, al is daar geen bewijs voor.²⁰⁷ Het jodendom werd in ieder geval een marginaal fenomeen in het christelijke rijk, een lokaal fenomeen vooral.²⁰⁸

3.6. Het joodse dagelijks leven

In de *Codex Theodosianus* zijn drie wetten opgenomen die te maken hadden met het niet religieuze dagelijks leven van de joden: het joodse huwelijk en het economisch handelen. Zij zijn afgekondigd vanaf 388. In dat jaar werd het joden en christenen verboden met elkaar in het huwelijk te treden. Theodosius I richtte, mede in naam van Valentinus II en Arcadius, de wet aan de *Praefectus praetorio* van het westen. De wet is bewaard in de *Codex* in twee teksten, die nauwelijks van elkaar verschillen.²⁰⁹ Joodse mannen mochten geen christelijke vrouw trouwen en christelijke mannen werd het verboden een joodse vrouw te huwen. Bij overtreding van de wet zou dezelfde straf toegepast moeten worden als die bij overspel. Niet alleen familieleden, maar iedereen mocht van deze misdaad aangifte doen. Dat betekende dat de wet strenger was dan de wet van Constantijn over overspel, waar alleen familieleden aangifte konden doen.²¹⁰ De christenen hadden al in het begin van de vierde eeuw, tijdens het Concilie van Elvira gepoogd gemengde huwelijken te verbieden. Linder ziet in deze wet de persoonlijk invloed van Ambrosius, die in zijn brief 19 felle campagne hiertegen had gevoerd.²¹¹ Volgens Linder had de wet tot doel om

²⁰⁶ Stemberger, 265.

²⁰⁷ Stemberger, 266.

²⁰⁸ Schäfer, 188.

²⁰⁹ *CTh* III 7.2; *CTh* IX 7.5 (vert. Pharr).

²¹⁰ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 178.

²¹¹ *Ibidem*, 178.

verspreiding van het jodendom tegen te gaan.²¹² Zijn stelling dat deze maatregel de enige was die de sociale segregatie van de joden beoogde is wat voorbarig. In 418 hadden Honorius en Theodosius II immers ook de mogelijkheden om bepaalde staatsambten uit te voeren voor joden en Samaritanen ernstig beknot. Zij werden met onmiddellijke ingang ontslagen uit het leger. Sociale isolatie kan ook het gevolg zijn van wetten die dat niet direct als oogmerk hebben. Gesteld zou kunnen worden dat alle wetten die de bekering tot het jodendom tegengingen, een stempel drukten op de joden en hun geloof, die sociale uitsluiting tot gevolg kon hebben.

Op 18 maart 390 kondigde Theodosius I, samen met Arcadius en Valentianus II een wet af in Milaan, gericht aan de *Praefectus Augustalis* van Egypte.²¹³ Alleen het eerste deel van de wet is hier van belang: de plicht, die opgelegd was aan de joden en Samaritanen om zeetransporten voor hun rekening te nemen werd verboden. Deelnemen aan het transport over zee van voornamelijk graan werd georganiseerd door de keizerlijke autoriteiten. Het was een van de liturgieën die aan semi-private organisaties werd opgelegd. Lidmaatschap van deze organisaties was verplicht voor mensen die genoeg middelen hadden om aan deze verplichtingen te voldoen. Maar het was niet toegestaan om hele gemeenschappen deze liturgieën op te leggen. Het lijkt erop dat de lokale autoriteiten de joodse (en Samaritaanse) gemeenschap in Egypte, of in Alexandrië, een gemeenschappelijke verplichting opgelegd hadden. De wet was dus geen anti-joodse maatregel.

Dat geldt ook voor de wet die in 396 door Arcadius, samen met Honorius, werd afgekondigd.²¹⁴ Deze wet was direct gericht aan de joden en garandeerde hun dat niemand buiten het joodse geloof prijzen vast zou stellen voor hun handel. 'Rechtvaardig is dat ieder over zijn eigen bezit beslist'. De gouverneurs van de provincies moesten er op toezien dat de wet werd gehandhaafd.

²¹² Ibidem, 178.

²¹³ *CTh* XIII 5.18 (vert. Pharr).

²¹⁴ *CTh* XVI 8.10 (vert. Pharr).

Behalve de wet tegen de gemengde huwelijken was de wetgeving die het dagelijks leven betrof, niet anti-joods. Het verbod op gemengde huwelijken lijkt voortgekomen te zijn uit de angst voor bekering. De andere twee wetten beschermden de joden tegen overijverige lokale bestuurders. Uit de wet over de vaststelling van prijzen voor handelswaar, blijkt het al eerder genoemde respect dat Romeinen hadden voor het eigendom van de burgers, joods of niet.

3.7. *Novella III*

De derde *Novella* van Theodosius valt buiten de hier behandelde periode. Hij wordt hier genoemd, omdat de keizers Theodosius II en Valentianus III in deze wet een opsomming geven van de wetten over de joden uit de laatste eeuw.²¹⁵ De wet werd afgekondigd in Constantinopel op 31 januari 438 en was gericht aan de *Praefectus praetorio van het oosten*.²¹⁶ Het beleid dat werd aangekondigd, betrof joden, Samaritanen, polythëïsten en kettters. De joden en Samaritanen werden als een groep beschouwd en onderscheiden van de polythëïsten en de kettters. Volgens de keizers erkende deze groep blind te zijn voor de grootsheid van de Schepper. Ze lieten de wetgevers geen ruimte voor vergiffenis. Het had het geen zin om geneesmiddelen te ontwikkelen voor ongeneeslijk zieken en om te voorkomen dat deze dodelijke sekten zich zouden verspreiden onder het volk en zich zouden mengen met het volk, werd het joden en Samaritanen het recht ontzegd in keizerlijke dienst of een ander ambt te treden. Wie nog in een dergelijk ambt werkzaam was, werd ontslagen. Zij mochten ook geen *defensor civitatis* worden, een ambtenaar dit in de vierde en vijfde eeuw taken in de rechtspraak had verworven, politietaken had en toezicht hield op het bestuur. Hij was ook verantwoordelijk voor de strijd tegen kettters en polythëïsten. Vanaf 409 mochten alleen christenen dit ambt uitoefenen. Volgens de wetgevers zou het ondenkbaar zijn dat joden en Samaritanen recht zouden spreken over christenen

²¹⁵ *Novella III* (vert. Pharr).

²¹⁶ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 323-337; Pharr, 488-490.

en het verbod daarop werd nog eens herhaald. Over hun eigen geloofsgenoten mochten de joden wel rechtspreken.

Synagogen mochten niet nieuw gebouwd worden, oude synagogen mochten hersteld worden als zij dreigden in te storten. In de wet werd bevestigd dat het werven voor het jodendom van slaven of vrijgeborenen verboden was. Bij overtredingen vervielen alle bezittingen aan de staat en werd de doodstraf uitgesproken. De derde Novella kan dus beschouwd worden als een samenvatting van de wetten die in het eerste kwart van de vijfde eeuw tot stand waren gekomen. Linder ziet hierin een aanwijzing dat de wetten nog steeds niet effectief waren.²¹⁷ Wat de Novella in ieder geval laat zien is dat in 438 de positie van de joden zeer was verslechterd ten opzichte van de vierde eeuw. In alle thema's is dat zichtbaar: er stonden geen rijksambten meer open voor de joden, ze mochten niet meer optreden als rechter, synagogen konden alleen voor instorting bewaard blijven en er was geen sprake meer van bezit van niet-joodse slaven.

De ontwikkeling in de wetgeving in de zeven onderzochte thema's laten overeenkomsten en verschillen zien. Zo zijn de politiek-maatschappelijke plichten van de joden verslechterd in de vierde eeuw als zij vergeleken worden met die in de voor-christelijke tijd. Maar dat betekende slechts een relatieve verslechtering omdat de joodse geestelijkheid gelijk werd gesteld aan de christelijke collegae. Joden konden rechtspreken over joden en christenen en in staatsdienst treden gedurende de vierde eeuw. De liturgische plichten van de joden werden bij wet gelijkgesteld aan die van de christenen. Pas in de vijfde eeuw is er sprake van een kentering. De wet van 404 van Honorius kan nog als gelegenheidswetgeving worden gezien, maar in 418 werden de joden werkelijk uit de staatsambten en het leger verdreven. In 425 werd het hen ook verboden recht te spreken of advocaat te zijn.

In de vierde eeuw werd streng opgetreden tegen bekeringen naar het jodendom. De taal die in de wetten gebruikt werd was hard, de straffen streng. Er is

²¹⁷ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 325.

geen duidelijk breuk te constateren in de vijfde eeuw, gedurende de gehele periode waren bekeringen tot het jodendom een grote zorg voor de keizers. Diezelfde zorg is terug te zien in de wetten over het bezit van niet-joodse slaven in het bezit van joden. Het verbod op bekering en besnijdenis van de slaven is een constante factor in die wetten. Het bezit van niet-joodse slaven werd in de loop van de vierde en het begin van de vijfde eeuw niet strenger behandeld. Wellicht is het respect van de Romeinen voor onvervreemdbaar bezit hier de oorzaak van geweest.

De wetgeving voor bescherming van de christelijke kerk tegen het joodse geloof is te verwaarlozen als het om het aantal gaat. Het jodendom werd in de periode altijd in combinatie met andere geloven genoemd in de wetten, met uitzondering van het verbod op bespotting tijdens het Poerimfeest in 408. Maar juist het feit dat de joden in een adem werden genoemd met andere geloven of ketterijen, zou erop kunnen duiden dat de positie van het joodse geloof als *religio licita* onder druk kwam te staan.

Synagogen hoefden in de vierde eeuw veel minder beschermd te worden dan aan het eind ervan en in het begin van de vijfde eeuw. In de wetgeving bleven de keizers standvastig in hun beschermende rol, maar de herhaalde wetgeving in korte tijd duidt op een agressievere militante christelijke bevolking waar tegen de joden en hun synagogen beschermd moesten worden. De verhoudingen tussen de keizers en het joods leiderschap waren in de vierde eeuw uitstekend. Pas in de vijfde eeuw, na 415, met de demotie van de Patriarch kwam daarin een kentering, eindigend met het uitsterven van het Patriarchaat en de fragmentering van het jodendom in het Romeinse Rijk. Aan de economische activiteiten van de joden hebben de keizers met de overgeleverde wetten steun geboden. Daar is geen verandering in te constateren in de vijfde eeuw. Huwelijken tussen de twee geloven werden aan het eind van de vierde eeuw verboden, maar lagen al sinds het begin van de vierde eeuw onder vuur van de christelijke geestelijkheid. Met uitzondering van de wetgeving over bekeringen en besnijdenis van niet-joodse slaven, die gedurende de gehele periode harde taal liet zien en waarin strenge straffen werden geëist, was de keizerlijke wetgeving over de overige thema's gedurende de vierde

eeuw de joden niet ongunstig, ja zelfs soms beschermend en juist gunstig voor de joden. Daarin kwam aan het eind van de vierde eeuw verandering. Het wordt tijd te bezien in hoeverre de wetgeving door de christelijke geestelijkheid beïnvloed werd.

4. *Adversus – Judaeos* – literatuur

Tijdens de vierde eeuw en aan het begin van de vijfde eeuw waren Eusebius Pamphili, Ambrosius van Milaan en Johannes Chrysostomos werkzaam als bisschop in respectievelijk Caesarea, Milaan en Constantinopel. Hun leven en werk stonden in het teken van het christendom en van allen zijn geschriften, brieven, preken en apologetisch werk overgeleverd.

De *adversus-Judaeos* literatuur vormt een apart genre binnen de kerkelijke geschriften en houdt zich bezig met de polemieken tegen joden bezig. De literatuur is zeer uiteenlopend van lengte, genre, toonzetting en doelstelling.²¹⁸ Wat zij gemeen hebben, is de gedachte dat joden een front vormen, waar de christelijke waarheid tegenover wordt gesteld. Schreckenberk geeft een ruim overzicht van deze christelijke literatuur.²¹⁹ Toch wordt aangenomen dat er veel *adversus* literatuur verloren is gegaan. Dus is het beeld fragmentarisch te noemen. Dat geldt nog sterker als 'slechts' drie christelijke schrijvers van die literatuur onder de loep worden genomen, zoals in dit onderzoek. Toch wordt verondersteld dat de geschriften van deze bisschoppen een beeld kunnen vormen van het karakter van de *adversus*-literatuur, waarbij ook van belang is dat van hen bekend is dat zij contacten hadden met de keizers van hun tijd.

Van de drie genoemde bisschoppen wordt onderzocht of zij invloed gehad kunnen hebben op hun directe omgeving, de christelijke gelovigen, en op de latere generaties christelijke schrijvers. De contacten van de bisschoppen met de keizers

²¹⁸ W.H. ten Boom, *Provocatie, Augustinus preek tegen de joden* (Kampen 2006) 77.

²¹⁹ H. Schreckenberk, *Die christlichen Adversus - Judaeos – Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11.Jh)* (Frankfurt am Main 1982).

van hun tijd worden tegen het licht gehouden en ten slotte wordt gekeken in hoeverre er overeenkomsten te vinden zijn in hun thema's en hun taalgebruik en die van de joodse wetten.

4.1. Eusebius Pamphili

Eusebius Pamphili, bisschop van Caesarea, werd kort na 260 geboren²²⁰. Over de eerste veertig jaar van zijn leven is weinig bekend. Zelfs zijn eigen naam is niet bekend; hij nam op middelbare leeftijd de naam aan van zijn leermeester en de latere christelijke martelaar Pamphilus, voor wie hij grote bewondering had. De christelijke kerkvader en wetenschapper Origenes vestigde na zijn vlucht uit Alexandrië in Caesarea een bibliotheek, die na zijn dood werd voortgezet en uitgebreid door Pamphilus, die op zijn beurt Eusebius aanspoorde zijn werk als historicus voort te zetten.²²¹ In die tijd schreef Eusebius *Chronicon*, 'Kroniek' en *Historia Ecclesiastica* (*HE*), 'Kerkgeschiedenis'. In de behandeling van zijn eigen tijd in 'Kerkgeschiedenis', beschrijft Eusebius hoe na de vervolgingen van de keizers Decius en Valerianus, de kerk een grote bloei doormaakte.²²² Het vredelievende klimaat van die dagen was voor Eusebius een teken dat kerk en staat met elkaar konden samenwerken, waar hij een groot voorstander van was. Door de overheid, ja zelfs door de keizer, werden de christelijke ambtenaren beter behandeld dan anderen.²²³ Misschien overdreef Eusebius dit gunstige klimaat enigszins, maar zijn eerste twee werken weerspiegelen ook het optimisme dat in die dagen prevaleerde.²²⁴ De rest van zijn leven zou de gedachte van de samenwerking tussen staat en kerk richtinggevend blijven voor Eusebius. Maar het tij keerde. Van 303 tot 313 werden de christenvervolgingen hervat onder keizer Galerius. Eusebius ontsnapte aan de vervolgingen, maar zijn

²²⁰ H.A. Drake, *In praise of Constantine, a historical study and new translation of Eusebius' tricennial orations* (1976 Berkeley) 4.

²²¹ Drake, *In praise of Constantine*, 5.

²²² Eusebius *Kerkgeschiedenis* VIII 1.1-6 (vert. Fahner).

²²³ Eusebius, *Kerkgeschiedenis* VIII 1.1-6 (vert. Fahner).

²²⁴ T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge 1981), 164.

vereerde Pamphilus werd wel vervolgd en werd een martelaar van de christelijke kerk.

Eusebius werd na de vervolgingen bisschop van Caesarea, ondanks de geruchten dat hij op slinkse wijze was ontkomen aan de vervolgingen. In deze periode verscheen het dubbelwerk *Praeparatio Evangelica (PE)*, 'Vorbereiding op het Evangelie' en *Demonstratio Evangelica (DE)*, 'Bewijsvoering van het evangelie', een apologetisch werk dat hij schreef tussen 312 en 322.²²⁵ Vanaf het moment van zijn benoeming tot bisschop werd Eusebius, ironisch genoeg de pleitbezorger van eenheid in de kerk, beticht van ketterij. De oorzaak daarvan lag in zijn aanvankelijke steun voor de Alexandrijnse priester Arius, die met de bisschop van die stad, Alexander, in dispuut was over de relatie van Christus de zoon tot God de vader. Dit dispuut zorgde voor verdeeldheid en onrust in de kerk in het hele Romeinse Rijk. Tijdens het Concilie van Nicea, dat later nog ter sprake zal komen, trachtten Constantijn de Grote en de verzamelde bisschoppen, waaronder Eusebius, deze kwestie uit de wereld te helpen, wat hun overigens niet lukte.

De betekenis van Eusebius voor de laatantieke christelijke theologie en de geschiedschrijving kan niet overschat worden. Hij geldt als het hoogtepunt van de Grieks-christelijke apologetiek en als de 'vader van de kerkgeschiedenis'.²²⁶ Van zijn talrijke werken is ongeveer een derde bewaard, de rest is verloren gegaan of fragmentarisch overgeleverd.²²⁷ Een viertal van zijn werken wordt genoemd, twee ervan bestudeerd. Van zijn *HE* zijn talrijke uitgaven en vertalingen verschenen. Het werk heeft tot op heden een belangrijke positie in de christelijke historiografie. Maar ook in het werk van mensen die kort na hem leefden en dit werk hebben aangevuld of vertaald is zijn invloed zichtbaar. De kerkhistorici Socrates Scholasticus, Sozomenos en Theodoretus van Cyrrhus leefden in de vierde en vijfde eeuw en

²²⁵ "Eusebius." *Brill's New Pauly*. , 2012. Universiteit Leiden. 08 February 2012

<<http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/eusebius-e406900>>

²²⁶ Ulrich, 1.

²²⁷ Chr. Fahner, *Eusebius' Kerkgeschiedenis* (Zoetermeer 2000) 13.

hebben zijn verhaal van een vervolg voorzien. Het werk werd in het Latijn vertaald door Rufinus in het klooster in Aquileia.²²⁸

In *PE* en *DE* wilde Eusebius de voortreffelijkheid aantonen van het christendom tegenover elke niet-christelijke religie en voerde hij argumenten aan voor de onafwendbaarheid van Gods redding van de mensheid.²²⁹ In *PE* laat Eusebius zien hoe de wereld werd voorbereid op de komst van Jezus en in *DE* wilde hij aantonen dat de komst van Christus al was voorspeld door de profeten van het Oude Testament. Ook dit werk was bekend bij de vijfde eeuwse kerkhistorici en is op hun werk van invloed geweest. Hiëronymus heeft in ieder geval het vijftiende boek van *DE* gekend en gebruikt.²³⁰

Zijn *De Vita Constantini* (*VC*), is de belangrijkste bron voor de geschiedschrijving over keizer Constantijn de Grote. De wetenschappelijke discussie over het auteurschap van *VC* van Eusebius lijkt achter de rug te zijn.²³¹ *VC* wordt nu over het algemeen beschouwd als het werk van Eusebius, niet als een vervalsing. Dat betekent niet dat de inhoud klakkeloos als waarheid kan worden aangenomen, het werk is in de moderne geschiedschrijving nog zeer controversieel.²³² Het werk is een mengeling van een lofzang op Constantijn als de ideale christelijke keizer en een narratieve geschiedschrijving. Nauw samenhangend met *VC* is *Oratio de Laudibus Constantini* (*LC*), 'Lofrede op Constantijn', uitgesproken tijdens de viering van het dertigjarig keizerschap van Constantijn. Of *VC* in de vierde eeuw ook werd gelezen is onzeker. Het werk was wel bekend bij Socrates Scholasticus en Sozomenos.

De invloed die Eusebius op zijn tijdgenoten en de generatie na hem heeft gehad is zeker voor *HE* en *DE*. Bij *VC* is dat minder duidelijk.

Eusebius was bisschop van Caesarea, was actief als wetenschapper en als bisschop. In boek III van *VC* citeert Eusebius een brief van Constantijn aan hemzelf,

²²⁸ Fahner, *Eusebius*, 20-22.

²²⁹ Ulrich, 31.

²³⁰ Ibidem, 34.

²³¹ Drake, 8.

²³² A. Cameron, S.G. Hall, *Eusebius. Life of Constantine* (vert.; Oxford 1999) 3.

waarin de keizer hem prijst omdat hij geweigerd heeft in te gaan op het verzoek om bisschop van Antiochië te worden.²³³ Constantijn schrijft dat ‘praktisch de hele wereld Eusebius waardig genoeg acht om bisschop te worden van welke kerk waar dan ook’. Voorzichtigheid blijft geboden bij iemand die dit over zichzelf schrijft, maar het is in ieder geval een indicatie dat Eusebius een gewaardeerd bisschop was en daarmee ook invloedrijk. Zijn voorzitterschap van de het Concilie van Tyrus in 335 duidt daar ook op.

Hoe waren de contacten met de keizer? Onder de moderne wetenschappers is daar discussie over. Was hij de macht achter de troon, de belangrijkste adviseur van Constantijn? Fahner noemt hem de adviseur van de keizer tijdens het Concilie van Nicaea en een vertrouweling van Constantijn.²³⁴ Dat lijkt geen stand te kunnen houden, evenmin als zijn bewering dat Constantijn Eusebius graag als bisschop van Antiochië had gezien. De brief van Constantijn aan Eusebius, hierboven al aangehaald, spreekt daartegen. Constantijn prijst Eusebius in zijn brief, maar is ook van oordeel dat hij geen bisschop van Antiochië moet worden. Drake trekt daaruit de conclusie dat hij Eusebius daarvoor niet geschikt achtte of zelfs niet vertrouwde.²³⁵ Tijdens het Concilie van Nicaea was besloten dat bisschoppen niet van standplaats konden veranderen, Constantijn haalt dat besluit ook aan in zijn brief, maar Constantijn deed wel meer dingen die tegen de besluiten van Concilies ingingen; het lijkt duidelijk dat hij Eusebius niet als bisschop van Antiochië benoemd wilde zien.

Als Constantijn twijfels had over de kandidatuur van Eusebius, lijkt het niet voor de hand te liggen dat hij hem als adviseur wel volledig zou vertrouwen. Barnes is waarschijnlijk het meest realistisch als hij stelt dat Eusebius vooral zelf de indruk wil wekken dat hij intiem was met de keizer.²³⁶ Eusebius woonde niet in de buurt van de keizerlijke hoofdstad, kwam niet naar het hof van Constantinopel als het hem beliefd. Eusebius leefde in Palestina en het is waarschijnlijk dat hij de keizer maar

²³³ VC III 61 (vert. Cameron).

²³⁴ Fahner, 12.

²³⁵ Drake, 7.

²³⁶ VC III 60 (vert. Cameron).

drie keer heeft ontmoet. Eusebius maakte voor het eerst persoonlijk kennis met de keizer tijdens het Concilie van Nicaea in 325. Eusebius was daar onder voorwaardelijk excommunicatie aanwezig, vanwege zijn vermeende steun aan Arius. Na de getuigenis van Eusebius tijdens het Concilie over zijn geloofsbelijdenis heeft Constantijn hem een orthodox gelovige verklaard en hem daarmee geholpen bij zijn rehabilitatie. Na het Concilie nodigde de keizer de aanwezige bisschoppen uit voor een banket in het keizerlijk paleis om met hen zijn twintigste regeringsjaar te vieren. Eusebius beschrijft hoe Constantijn en de bisschoppen op ontspannen wijze met elkaar omgingen, maar niet spreekt over een persoonlijk gesprek met hem.²³⁷ Waarschijnlijk heeft Eusebius Constantijn in 327 weer ontmoet bij het Concilie van Nicomedia.²³⁸ Daarna zou het zes jaar duren voordat beide mannen elkaar weer ontmoetten. In 335 was Eusebius in Jeruzalem waar hij een toespraak hield ter gelegenheid van de wijding van de Kerk van het Heilige Graf in Jeruzalem, maar het is niet waarschijnlijk dat Constantijn daar aanwezig was.²³⁹ Tijdens de viering van het dertigjarige keizerschap van Constantijn was Eusebius in Constantinopel, waar hij waarschijnlijk ‘de rede voor het graf van de Verlosser’ herhaalde in gezelschap van de keizer.²⁴⁰ Volgens Eusebius bleef Constantijn gedurende de lange toespraak staan. Wetenschappers zijn van oordeel dat de toespraak verloren is gegaan, behalve Drake, die de mogelijkheid openhoudt dat de toespraak opgenomen is in *LC* als laatste deel daarvan.²⁴¹ Hoe het zij, ook de *LC* is door Eusebius uitgesproken tijdens het jubileumjaar in Constantinopel. Drie keer heeft Eusebius Constantijn dus ontmoet, niet voldoende om aan te nemen dat hij een vertrouweling of belangrijke raadgever van Constantijn was.

Er is ook geen bijzonder vertrouwelijke correspondentie overgeleverd tussen de twee mannen. De eerste brief die Eusebius ontving was een brief aan de

²³⁷ VC III, 15 (vert. Cameron).

²³⁸ Barnes, *Constantine*, 266.

²³⁹ Drake, 31.

²⁴⁰ VC IV 33 (vert. Cameron).

²⁴¹ Drake, 30-31.

Palestijnse bevolking in 324, waarin Constantijn afkondigde dat de wetgeving van Licinius tegen de christenen ongedaan werd gemaakt.²⁴² Kort daarna ontving Eusebius volgens zijn eigen zeggen een persoonlijk brief van de keizer, die dezelfde inhoud had als een algemene brief naar alle bisschoppen. De bisschoppen, de priesters en diakens die de leiding hadden over kerken, werden eraan herinnerd, dat de kerkgebouwen goed onderhouden moesten worden en waar nodig vergroot of nieuw gebouwd.²⁴³ De passage over de derde brief van Constantijn is enigszins verwarrend: Eusebius zou een kopie van een brief van Constantijn aan hem persoonlijk, met een waarschuwing hebben ontvangen, maar hij citeert een brief aan Macarius en de andere bisschoppen van Palestina, die handelt over een nieuw te bouwen kerk bij de eik van Mambre.²⁴⁴ De brief waarin Constantijn de weigering van Eusebius om bisschop van Antiochië te worden becommentarieert, is al behandeld.

De laatste twee brieven die Eusebius noemt zijn werkelijk aan hem alleen gericht.²⁴⁵ Constantijn bedankt Eusebius voor de hem toegezonden verhandeling over Pasen in de eerste brief. In de tweede brief vraagt Constantijn aan Eusebius om met spoed vijftig exemplaren van de Bijbel te laten kopiëren, die hij nodig heeft voor de 'grote massa mensen die zich in Constantinopel tot het christendom bekeerd hebben'. Uit de door Eusebius zelf gepubliceerde brieven kan niet worden afgeleid dat hij een nauwe band met de keizer had, laat staan dat deze hem als zijn persoonlijk adviseur beschouwde. Constantijn zal Eusebius wel gerespecteerd hebben. Zijn toon in de brieven is respectvol, hij vertrouwt hem de opdracht van de Bijbelzending toe en zou de speech van Eusebius staande hebben aangehoord. Bovendien heeft hij Eusebius de hand boven het hoofd gehouden, toen deze geëxcommuniceerd dreigde te worden in 325. Waarschijnlijk kende Constantijn het werk van Eusebius wel, hij prijst hem in zijn brief voor het prachtige taalgebruik,

²⁴² VC, II 24-43 (vert. Cameron).

²⁴³ VC II 45.2-47 (vert. Ferrar).

²⁴⁴ VC III 51-52 (vert. Ferrar).

²⁴⁵ VC IV 35-37.9 (vert. Ferrar).

vraagt hem om meer werk van de bisschop en verwijst naar zijn studies.²⁴⁶ Daartoe lijkt de enige directe invloed van Eusebius op Constantijn beperkt te zijn geweest. Het wordt tijd om een tweetal werken van Eusebius onder de loep te nemen en te zien of er voor wat betreft de thema's van Constantijns wetgeving, het woordgebruik en de toonzetting overeenkomsten te vinden zijn.

DE is een sterk apologetisch werk, waarin Eusebius zijn kijk op de verhouding tussen de geschiedenis van de verschillende volken laat zien, hun verhouding tot het christendom toelicht, waarmee zijn stellingname tot het joodse geloof te onderzoeken is. *VC* kent een aantal passages waarin de keizerlijke wetgeving besproken wordt, waarop Eusebius door zijn contacten met keizer Constantijn mogelijk invloed gehad kan hebben. In *VC* beschrijft Eusebius de religieuze politiek van Constantijn, wat licht zou kunnen werpen op diens houding ten opzichte andere godsdiensten als het polytheïsme en het jodendom.

4.1.1. *Demonstratio Evangelica*

DE is samen met *PE* tot stand gekomen aan het begin van de vierde eeuw.²⁴⁷ Het wordt beschouwd als een apologetisch tweeluik, dat de wereldgeschiedenis vanaf de schepping beschrijft als de geschiedenis van God en de mens. Het werk kan niet los van elkaar worden gezien.²⁴⁸ Opvallend is de geringe aandacht die het werk in de twintigste eeuw heeft gekregen.²⁴⁹ De meest recente gevonden vertaling van *DE* is die van Ferrar, uit 1920.²⁵⁰ *DE* bestond uit twintig boeken, waarvan er tien bewaard zijn gebleven. *DE* I-11 behandelt het vraagstuk van de christenen die het Schrift van de Joden, het Oude Testament overnemen, maar niet de joodse religie. *DE* III-IX gaat over de verklaring van de christelijke geloofsleer en tracht de juistheid er van te

²⁴⁶ *VC* IV 35 (vert. Cameron).

²⁴⁷ Ulrich, 29.

²⁴⁸ *Ibidem*, 30.

²⁴⁹ *Ibidem*, 33.

²⁵⁰ W.J. Ferrar, *The proof of the Gospel* (vert.; New York 1920).

bewijzen met behulp van het Oude Testament. Er bestaat het risico dat de passages in *DE* over de joden niet op waarde geschat worden als niet tegelijkertijd *PE* wordt bestudeerd volgens Ulrich.²⁵¹ Voor het doel van het onderhavige werk, het bestuderen van overeenkomsten met de keizerlijke wetgeving en de mogelijke invloed van Eusebius daarop, wordt bestudering van *DE* echter voldoende geacht. De totstandkoming van het werk wordt gedateerd tussen 314 en 318. Het is van belang vast te stellen voor wie het werk geschreven werd. Volgens Ulrich is het werk in ieder geval geschreven voor de tegenstanders van het christendom.²⁵² *PE* zou zich tot de polytheïsten gericht hebben, terwijl *DE* voor de joden bestemd was. Er valt ook iets te zeggen voor zijn stellingname dat beide werken zich ook tot de christenen wendden, als een onderbouwing voor de argumenten voor de christenen en als een bevestiging van hun geloof. Toch zal Eusebius vooral niet-christenen op het oog hebben gehad toen hij dit werk schreef. *PE* begint met de woorden: Τὸν χριστιανισμόν, ὃ τι ποτέ ἐστίν, ἡγούμενος τοῖς οὐκ εἰδόσι²⁵³ 'Ik wil het Christendom, zoals het is, kenbaar maken aan diegenen die het niet kennen'.²⁵⁴ Aan het begin van *DE* spoort hij Joden en polytheïsten aan om zich door zijn argumenten te laten overtuigen.²⁵⁵ Hij ontkent in *DE* ook dat zijn werk een aanval op de joodse religie zou zijn: Σπουδαιολογεῖται δέ μοι ἡ γραφή οὐχ, ὡς ἄν τις φαίη, κατὰ Ἰουδαίων. ἄπαγε, πολλοῦ γε καὶ δεῖ.²⁵⁶ 'En het belang van mijn werk zit hem niet in het feit dat het, zoals gesuggereerd zou kunnen worden, een polemiëk is tegen de joden. Bewaar me, verre van dat!'²⁵⁷ Vastgesteld kan worden dat het tweeluik zowel als apologetisch als polemiëk beschouwd kan worden. Zolang Eusebius zich

²⁵¹ Ulrich, 36.

²⁵² Ibidem, 37.

²⁵³ *PE* I.1.1. K. Mras, *Eusebius Werke, Band 8: Die Praeparatio evangelica. Die griechischen christlichen Schriftsteller* 43.1 & 43.2. (Berlin 1954).

²⁵⁴ Ulrich, 38.

²⁵⁵ *DE* I 1, 2 (vert. Ferrar).

²⁵⁶ *DE* I.1.10, I.A. Heikel, *Eusebius Werke, Band 6: Die Demonstratio evangelica. Die griechischen christlichen Schriftsteller* (Leipzig 1913).

²⁵⁷ *DE* I, 1, 8 (vert. Ferrar).

beperkt tot het verklaren van het christendom is het werk apologetisch, zodra hij het veld van andere godsdiensten betreedt, wordt het polemisch.

Godsdienst betekent bij Eusebius de constructie en reconstructie van de geschiedenis, niet in de moderne zin van het woord, maar de reconstructie van de heilsgeschiedenis.²⁵⁸ In die geschiedenis kan men de wil van God aflezen. Eusebius maakte dankbaar gebruik van de wil van God als het om het joodse volk gaat. Hij zag in de verwoesting van de Eerste Tempel in Jeruzalem en in de Babylonische ballingschap een straf van God aan de joden. Na de geboorte van Christus is de toorn van God over de joden volgens Eusebius opnieuw aangetoond. In 70 werden zij met de verwoesting van de Tweede Tempel gestraft omdat zij Christus niet als zoon van God erkenden, niet als profeet erkenden. Sterker nog, de joden hadden Christus gedood en waren daarom door gestraft. Ze hadden nog veertig jaar de tijd gehad om tot inkeer te komen, maar in 70 was het zover.

Eusebius maakte gebruik van het Oude Testament, het heilige Schrift van de joden, om aan te tonen dat de joden hadden kunnen weten dat Christus als Verlosser zou verschijnen. Daarom was hij ervan overtuigd dat zij hun eigen Heilige Schrift niet goed begrepen hadden.²⁵⁹ In *DE I*, 1, 7: ἄ καὶ τυφλῶ, φασί, δηλα εἰσέτι νῦν τὴν τῶν λόγων ὄψιν αὐτοῖς ἔργοις ἐνδείκνυται, ἐκ πρώτης αὐτῆς ἡμέρας, ἐξ ἧς ἀθέους ἦσαν κατὰ Χριστοῦ χειρᾶς, τὴν τῶν κακῶν ἀρχὴν εἰς ἑαυτοὺς ἐπισπώμενοι.²⁶⁰ 'Het is zelfs voor een blinde duidelijk dat de voorspelling van de Bijbel daadwerkelijk bewezen is vanaf de eerste dag dat de joden hun goddeloze handen tegen Christus opgeheven hebben, waarmee zij zichzelf vanaf het begin de toorn op de hals haalden'.²⁶¹

Eusebius vond het onbegrijpelijk dat juist de joden, die uit het Oude Testament hadden kunnen weten dat de Verlosser zou komen, hem nu juist minachtten.

²⁵⁸ Ulrich, 134-136.

²⁵⁹ Ibidem, 150.

²⁶⁰ *DE I.1.7 I.A.* Heikel, *Eusebius Werke*.

²⁶¹ *DE I 1,6* (vert. Ferrar).

Daarom zag hij in de ondergang van Jeruzalem de goddelijke straf voor de joden.²⁶² In *DE* komt dit thema een aantal malen naar voren. Eusebius hamerde op deze voorbestemming, dit 'bewijs' van het gelijk van het christendom, de goddelijke straf voor het ontkennen en doden van de Zoon.

Een van de besproken thema's in de wetgeving over de joden in de vierde en begin vijfde eeuw betrof de synagogen. In *DE* formuleert Eusebius zijn standpunt over synagogen als volgt: ἑλαιῶν ἐγενήθη τῷ δεσπότῃ ἢ ἐξ ἔθνῶν ἐκκλησία αὐτοῦ, ἣν πάλαι ἀγριέλαιον οὖσαν κατεφύτευσεν, «ἐγκεντρίσας» ἐπὶ τὰς ἀποστολικὰς τῆς καλλιελαίου ῥίζας μετὰ τὴν τῶν προτέρων κλάδων ἐκτομήν, ὥσπερ οὖν ὁ ἀπόστολος παιδεύει.²⁶³ 'Voor de Heer is de kerk van de polytheïsten een olijfgaard geworden, die hij eens als een wilde olijf geplant had. Daarna is op de wortel de apostolische edele Olijfboom geënt, na het wegsnijden van het oude hout'.²⁶⁴ Aan de godsverering van de joden is een eind gekomen en daarvoor in de plaats is de godsverering van de christenen gekomen. Het duidelijkst is Eusebius over de vervanging van synagogen door kerken in *DE VI 17, 22* als hij beschrijft hoe de vele christelijke pelgrims niet meer het heiligdom in Jeruzalem gaan, maar naar de Olijfberg tegenover Jeruzalem, omdat de glorie van de Heer daar naar toe was verplaatst, toen hij zijn vroegere woonplaats, het door het ongeloof van de joden vernietigde Jeruzalem, verliet. De kerk had de synagoge vervangen.

Eusebius verweet de joden dat zij exclusiviteit betrachtten, terwijl de christenen juist van oordeel waren dat de verlossing voor alle volken mogelijk was. In *DE II 1, 26* zegt Eusebius dat 'de besnedenen' zichzelf op de borst slaan omdat God hen uitverkoren zou hebben en dat alleen zij de goddelijke belofte waard zijn. Eusebius ontzegt de joden niet wat in het Oude Testament geschreven staat: hij erkent de voorrang van de joden bij God in die tijden. Maar met de komst van

²⁶² Ulrich, 137.

²⁶³ *DE VI 18. 18*, Heikel, *Eusebius Werke*.

²⁶⁴ *DE VI 18. 287* (vert. Ferrar).

Christus is de verlossing universeel geworden.²⁶⁵ Hij verweet de joden dat zij de universaliteit van het geloof niet erkenden.

Eusebius 'bewees' de geschiedenis aan de hand van het lot van de joden en als het lot hen ongunstig was, verklaarde hij dat als de straf van God voor het niet erkennen en zelfs het vermoorden van Christus. Hij bewees het gelijk van het christendom via de weg van het Oude Testament, waarin alles aangekondigd was. Eusebius sprak in *DE* niet over de thema's die in de wetgeving wel voorkwamen, behalve over de synagogen. Maar hij sprak daarover in overdrachtelijke zin, de kerk had de synagogen vervangen, hij drong niet aan op vernietiging ervan. In *DE* zijn geen passages over niet-joodse slaven of bekering van niet-joden teruggevonden. De vraag over de toonzetting en het woordgebruik in *DE* komt nu aan de orde.

Over het algemeen is de toonzetting van Eusebius in *DE* gematigd en eerder respectvol dan geringschattend ten aanzien van de joden en het jodendom. Toch is hij hier en daar scherp in zijn bewoordingen: in *DE* II 3.57 spreekt hij over het 'volk van Gomorra' en de 'leiders van de Sodom'. Hij noemt de 'goddeloze handen' van de joden, die zich aan Christus vergrepen hadden, het 'geslacht der goddelozen'.²⁶⁶ Hij spreekt over 'wetsovertreders', 'blindheid van de joden' en hun 'verduisterde verstand'.²⁶⁷

De vier wetten die in *Codex* van Constantijn de Grote zijn overgeleverd, behandelen de curiaplicht voor de joden, de vrijstelling van liturgieën voor de joodse geestelijkheid, het verbod op vervolging van bekeerlingen het jodendom naar het christendom en het verbod op besnijdenis van niet-joodse slaven. Eusebius behandelt deze thema's niet expliciet in *DE* en daarmee kan dus geen directe invloed van Eusebius aangetoond worden op de wetgeving van Constantijn. Het thema synagogen wordt wel besproken door Eusebius. De wetgeving daarover stamt uit latere tijd. Maar ook hier is geen invloed merkbaar. De synagogen werden immers

²⁶⁵ Ulrich, 220.

²⁶⁶ *DE* II 3, 128 (vert. Ferrar).

²⁶⁷ *DE* VIII 2, 128 (vert. Ferrar).

juist beschermd door de keizers en bovendien ijverde Eusebius niet voor afbraak of vernietiging van de gebedshuizen van de joden. In de wetten komt geen grof of beledigend taalgebruik voor over de joden. De strenge straf van verbranding in de wet op de vervolging van de bekeerlingen kan niet beïnvloed zijn door *DE* van Eusebius, die de goddelijke straf voor de joden aanroert en nergens over straffen door de wereldlijke macht spreekt.

Daarmee is niet gezegd dat Eusebius geen invloed gehad kan hebben op Constantijn en op zijn omgeving. Constantijn vermeldt in een brief aan Eusebius ook zijn studies. Er zijn geen preken van Eusebius bewaard gebleven, zoals van Chrysostomos, maar als bisschop van Caesarea, met zijn grote joodse gemeenschap, zal hij zijn standpunten over het jodendom en de verhouding daarvan tot het christendom ook uitgesproken en uitgedragen hebben. Het hameren op de schuld van de joden aan de dood van Christus kan niet zonder effect gebleven zijn. Tweeduizend jaar later leeft de mythe nog steeds bij sommige gelovigen. Uit bestudering van *VC* zal blijken dat ook Constantijn de Grote zich van dit thema bediende.

4.1.2. *De Vita Constantini*

*Μηδὲν τοίνυν ἔστω ὑμῖν κοινὸν μετὰ τοῦ ἐχθίστου τῶν Ἰουδαίων ὄχλου.*²⁶⁸

‘Laat er niets gemeenschappelijks zijn tussen ons en dat gehate joodse volk’.²⁶⁹

Het zou belachelijk zijn als zij zouden opscheppen dat wij niet zelf zonder hun hulp dit feest kunnen vieren. Hoe zouden zij in staat zijn om een goede berekening te maken, zij die na de moord op de Heer, de moord op de Vader, de weg opgegaan zijn van ongecontroleerde passie. Ze volgen elke impuls van hun krankzinnige geest. Zij hebben geen idee van de waarheid. Ze vieren Pasen soms twee keer per jaar!

²⁶⁸ *VC* III 18.2, F. Winkelmann, *Eusebius Werke, Band 1.1: Über das Leben des Kaisers Konstantin. Die griechischen christlichen Schriftsteller* (Berlin 1975).

²⁶⁹ *VC* III 18. 2 (vert. Cameron).

Jullie (geestelijken) geest mag niet bezoedeld worden met gewoonten van deze allerslechtsten onder de mensen. Dat er niets gemeenschappelijks zal bestaan tussen dat volk van Godsmoordenaars, dat er niets samen gevierd wordt met die meinedige joden'. Dit citaat van Constantijn de Grote komt uit *De Vita Constantini* van Eusebius.²⁷⁰

Het is niet zeker wanneer Eusebius met zijn *VC* is begonnen. Het kan zijn dat hij eraan is begonnen toen Constantijn nog leefde en dat de keizer hem er opdracht toe heeft gegeven.²⁷¹ Maar het is ook mogelijk dat Eusebius het werk heeft geschreven na Constantijns dood. In ieder geval was *VC* toen Eusebius overleed, waarschijnlijk in 339, niet af. Misschien heeft zijn opvolger in Caesarea, bisschop Acasius het werk afgemaakt.²⁷² Het werk wordt panegyrisch en apologetisch genoemd.²⁷³ Volgens Cameron had hij *HE* en *LC* in de hand toen het werk schreef, vanwege het frequente gebruik van materiaal daaruit.²⁷⁴ Eusebius beschrijft in *VC* het leven van Constantijn vanaf zijn jeugd tot aan zijn dood. Zijn weg naar het keizerschap wordt beschreven als door God geïnspireerd, de overwinningen op zijn tegenstanders worden in ideologische en theologische woorden beschreven. Constantijn leidt in *VC* zijn volk gelijk Mozes uit de tirannie van de vervolgingen.²⁷⁵ Constantijn had in de ogen van Eusebius een religieuze missie ten opzichte van de politiek en militair succes. Zijn successen waren volgens hem het resultaat van de goddelijk gunst.

Het moge duidelijk zijn dat *VC* met de nodige voorzichtigheid gelezen moet worden en dat het werk wellicht meer onthult over Eusebius dan over Constantijn. Het is immers niet onmogelijk dat Eusebius zijn eigen agenda had met het publiceren van dit werk na Constantijns dood en voor ogen had zijn opvolgers een voorbeeld verschaffen van de manier waarop een goede christelijke keizer dient te regeren. In

²⁷⁰ *VC* III 18. 2-4 (vert. Cameron).

²⁷¹ Barnes, *Constantine*, 265.

²⁷² *Ibidem*, 265.

²⁷³ *Ibidem*, 268; Cameron, 2.

²⁷⁴ Cameron, 6.

²⁷⁵ *Ibidem*, 7.

ieder geval kan het niet gezien worden als een puur historisch werk, daarvoor is de theologische context te zeer aanwezig. In de wetenschap heeft dit tot veel discussie geleid. Cameron echter is van oordeel dat Eusebius *VC* met veel voorzichtigheid heeft samengesteld en acht het werk van grote historische waarde.²⁷⁶ Ook Barnes maakt in zijn boek *Constantine and Eusebius*, met de nodige voorzichtigheid, gebruik van *VC* als historische bron voor de regering van Constantijn.²⁷⁷ Drake is van oordeel dat het werk op zijn merites moet worden beschouwd. *VC* kan niet gebruikt worden als een onpartijdige biografie van de keizer, maar blijft een onkritische en selectieve eulogie. Toch heeft Drake de indruk dat Eusebius nergens met opzet bewijs heeft vervalst, maar wel met een smalle christelijke blik zijn 'bewijs' gebruikt.²⁷⁸ Met deze waarschuwingen in het achterhoofd kunnen de passages over de joden in *VC* worden bestudeerd.

Twee passages in *VC* zijn belangrijk voor de beoordeling van Constantijns gedachten over joden. De eerste is hierboven geciteerd. Het is een citaat uit een brief van Constantijn, die hij na afloop van het Concilie van Nicaea schreef 'aan de kerken', volgens Eusebius een persoonlijke brief aan de bisschoppen die niet aanwezig waren geweest om hen op de hoogte te stellen van de besluiten van het Concilie. Het Concilie had zich gebogen over de vraag op welke dag Pasen gevierd moest worden. Pasen werd overal in het rijk op een andere datum gevierd en dat was voor het Concilie reden om te besluiten dat het voor de eenheid in de kerk nodig was dat Pasen overal volgens dezelfde berekening plaats zou vinden.

De opvatting dat de joden Christus hadden vermoord, wordt hier net als in *DE* verwoord door Constantijn. Wat opvalt is de woordkeuze van Constantijn in de brief, die dezelfde strekking heeft als die van Eusebius in zijn *DE*. Joden zijn daar *παρανομοῦντες*, 'wetsovertreders'.²⁷⁹ Constantijn noemt de joden in zijn brief *ἄθεμίτοι*, 'wettelozen'. In *DE* VIII 2, 128 hebben de joden 'verduisterd verstand'. In

²⁷⁶ *Ibidem*, 2.

²⁷⁷ *Ibidem*, 1.

²⁷⁸ Drake, 8-9.

²⁷⁹ *DE* I 6, 39 (vert. Ferrar).

zijn brief aan de kerken verwijt Constantijn de joden dat *τὰς ψυχὰς οἱ μίαροὶ τυφλώπτουσιν*, ‘de bezoedelden hun geesten verblind hebben’.²⁸⁰ Het zou eenvoudig zijn om te beweren dat Eusebius Constantijn deze woorden in de mond gelegd heeft, omdat Constantijn in zijn wetgeving nooit zulke beledigende woorden heeft gebruikt. Ulrich beweert het tegendeel door te stellen dat de woorden die Eusebius in *VC* gebruikt, anders zijn dan in *DE*. Hij noemt een aantal voorbeelden van woordgebruik, zoals *οἱ μίαροὶ* dat Eusebius nooit gebruikt zou hebben voor ‘bezoedelden’. De term *ὑμῶν κοινὸν μετὰ τοῦ ἐχθίστου τῶν Ἰουδαίων ὄχλου*, ‘niets gemeenschappelijks met dat gehate joodse volk’, is volgens Ulrich ondenkbaar bij Eusebius, die de joden niet als vijanden van de christenen zag.²⁸¹ Hij trekt daaruit de conclusie dat de tekst van de ‘paasbrief’ geheel en al voor verantwoordelijkheid van Constantijn komt.²⁸² Maar als het zo is, dat Eusebius Constantijn letterlijk citeert in *VC* en hem geen woorden in de mond legt, lost dat niet het probleem van de overeenkomsten in de *strekking* van de woorden op. De godsmoordenaars en met bloed bezoedelden, de blindheid van geest, de wetsovertreders, al deze begrippen zijn bij beiden aanwezig. De ongemeen harde taal van Constantijn in *CTh XVI 8.1*, waarin Constantijn de joden een *nefaria secta*, ‘een schandelijke sekte’ noemt en een harde straf oplegt aan de overtreders van de wet pleiten voor het argument van Ulrich. Maar de taal in deze wet zou verklaard kunnen worden door het feit dat Constantijn zich geroepen voelde hard op te treden tegen agressieve joden, die bekeerlingen tot het christendom molesteerden, het probleem dat de keizer met de wet wilde aanpakken.²⁸³ De wet werd afgekondigd naar aanleiding van verhalen die Constantijn gehoord had.²⁸⁴ De ‘paasbrief’ is geen reactie op een oproer of molest van christenen; daarin wordt een overtuiging weergegeven. Of de woorden in de brief van Constantijn van hemzelf komen of van Eusebius zal nooit zeker zijn. Daarmee

²⁸⁰ *VC III 18. 2-4* (vert. Cameron).

²⁸¹ Ulrich, 242.

²⁸² *Ibidem*, 243.

²⁸³ Hierboven, 31.

²⁸⁴ *Quid nunc fieri cognovimus*, ‘wat wij nu gehoord hebben’, *CTh XVI 8.1*.

blijft het onzeker of Eusebius invloed op Constantijn heeft gehad. Het zou wel mogelijk zijn dat Eusebius vermoedde dat Constantijn dezelfde opvattingen had over joden als hij zelf en daarom geen moeite heeft gehad om de strekking van Constantijns brief enigszins aangedikt weer te geven. In dat geval is het niet *ondenkbaar* dat Constantijn door Eusebius' opvattingen is beïnvloed.

De tweede passage die van belang is voor Constantijns opvatting over joden, gaat over het houden van niet-joodse slaven. In *CTh XVI 9.1* werd bepaald dat joden niet-joodse slaven niet mochten besnijden. Eusebius beschrijft dat Constantijn een wet afkondigde, die het joden verbood christelijke slaven te *bezitten*. *Ἀλλὰ καὶ Ἰουδαίοις μηδένα Χριστιανὸν δουλεύειν ἐνομοθέτει· μηδὲ γὰρ θεμιτὸν εἶναι προφητοφόνταις καὶ κυριοκτόνοις τοὺς ὑπὸ τοῦ σωτῆρος λελυτρωμένους ζυγῶ δουλείας ὑπάγεσθαι· εἰ δ' εὗρεθείη τις τοιοῦτος, τὸν μὲν ἀνεῖσθαι ἐλεύθερον, τὸν δὲ ζημίᾳ χρημάτων κολάζεσθαι.*²⁸⁵ 'Hij maakte ook een wet dat geen christen slaaf van een jood mocht zijn, omdat het niet juist was dat de door de Heiland verlost en gebukt zouden gaan onder het juk van de moordenaars van de Heer. De slaven dienden vrijgelaten te worden, de schuldigen beboet'.²⁸⁶ Eusebius geeft de wet dus onjuist weer. Was hier de wens de vader van de gedachte of wilde Eusebius invloed uitoefenen op de toekomstige keizers en overdreef hij daarom de strekking van de wet?

Eusebius had invloed op tijdgenoten, de generaties na hem en tot op heden neemt *HE* een belangrijke positie in de christelijke historiografie in. *VC* wordt gezien als de belangrijkste bron voor de geschiedenis van keizer Constantijn. Eusebius en Constantijn kenden elkaar, zij hebben elkaar in ieder geval drie maal ontmoet. Toch zal de verhouding tussen beide mannen niet zeer vertrouwelijk geweest zijn, daar is geen bewijs voor gevonden. Eusebius was dus niet de adviseur van Constantijn zoals soms wordt beweerd. Het zou mogelijk zijn dat Eusebius invloed had op de keizer, in ieder geval kende Constantijn Eusebius' werk. In *DE* komt het thema schuld en

²⁸⁵ *VC IV 27.1*, Winkelmann, *Eusebius Werke*.

²⁸⁶ *VC IV 27* (vert. Cameron).

goddelijke straf van de joden regelmatig voor. Zij zouden zich vergrepen hebben aan Jezus, iets waar Constantijn ook aan refereert in zijn brieven. Het taalgebruik van Eusebius is echter zelden grof of beledigend in *DE*, in ieder geval niet vergelijkbaar met de wet *CTh XVI 8.1*. Echter, dat Eusebius in *DE* niet dezelfde woorden gebruikt als Constantijn, lost het probleem van de strekking die de woorden gemeenschappelijk hebben, niet op.

Uit *VC* is het lastig te concluderen dat Eusebius directe invloed op Constantijn en zijn wetgeving gehad heeft, juist omdat het werk door Eusebius is geschreven en dus niet is te bepalen of hij Constantijn woorden in de mond heeft gelegd. Directe invloed van Eusebius op de wetgeving van Constantijn kan dus niet vastgesteld worden. Eusebius heeft Constantijn af willen schilderen als de ideale christelijke keizer. In zijn beschrijving van *CTh XVI 9.1* overdrijft hij Constantijns wetgeving over joodse slaven. Wellicht heeft Eusebius geprobeerd om met dit werk invloed uit te oefenen op de toekomstige keizers van het Romeinse Rijk.

4.3. *Ambrosius van Milaan*

Kerkvader en kerkgeleerde Ambrosius werd in Trier geboren, waarschijnlijk rond 339.²⁸⁷ Zijn vader was *Praefectus praetorio* van Gallië. De familie kan daarmee gerangschikt worden onder de senatoriale elite van het Romeinse rijk. Na de dood van de vader verhuisde de familie naar Rome, waar Ambrosius studeerde en zich bekwaamde in de retoriek en het Grieks.²⁸⁸ Zijn loopbaan begon volgens het patroon van de aristocratie in die tijd: hij was advocaat in Sirmium; zijn eerste benoeming in de staatsdienst was die van *assessor* van de *Praefectus praetorio* Probus. In 372/3 werd Ambrosius *consularis* in Aemelia en Liguria tot aan zijn onverwachte benoeming tot bisschop van Milaan.

²⁸⁷ J.H.W.G. Liebeschuetz, 'Ambrose of Milan, political letters and speeches' in: G. Clark, M. Humphries, M. Whitby (ed.) *Translated texts for historians* (Liverpool 2005).

²⁸⁸ Liebeschuetz, 'Ambrose', 6.

Net als in het oosten was ook in Italië de kerk verdeeld als het ging om de relatie tussen God de Vader en Jezus de Zoon, de controverse tussen de aanhangers van de Niceaanse geloofsbelijdenis, de orthodoxen, en de Arianen.²⁸⁹ In Italië had het Ariaanse geloof een niet te onderschatten aanhang, waaronder de bisschop die van 355 tot 374 bisschop van Milaan was, Auxentius.²⁹⁰ Pogingen om hem af te zetten, ondernomen door andere bisschoppen en door verschillende concilies mislukten, de bisschop van Milaan bleef een Ariaan. Na de dood van Auxentius in 374 werd de verdeeldheid in de kerk in Milaan duidelijk door de strijd die ontbrandde tussen de Arianen en de orthodoxen over de verkiezing van een nieuwe bisschop. Die strijd speelde zich af in de kathedraal, waar de Arianen en de orthodoxen met elkaar op de vuist dreigden te gaan, totdat Ambrosius als provinciegouverneur ingreep en de rust wist te herstellen, waarop beide partijen elkaar vonden en hem tot nieuwe bisschop van Milaan uitriepen. Ambrosius weigerde in eerste instantie, maar na een dringend verzoek van keizer Gratianus en diens belofte van steun voor Ambrosius, aanvaardde hij tenslotte het ambt. Liebeschuetz is van oordeel dat de geschiedenis van de benoeming van Ambrosius ongeveer zo gegaan moet zijn, maar blijft voorzichtig.²⁹¹ McLynn nuanceert dit verhaal enigszins en is van oordeel dat het waarschijnlijker is dat de orthodoxen de Arianen in de kathedraal overschreeuwd hebben en hun zin hebben gekregen, eerder dan dat beide partijen het eens waren geworden.²⁹²

Neutraal was Ambrosius niet, al was hij tot bisschop uitgeroepen door beide partijen. Hij was orthodox en wilde door een orthodoxe bisschop gedoopt en gewijd worden. Eenmaal bisschop van Milaan ondervond Ambrosius de weerstand van de Arianen. Zijn staf was Ariaans, evenals de meeste geestelijken en een aanzienlijk deel

²⁸⁹ 'Homoeanen' is preciezer dan Arianen. 'homoioi': vader en zoon zijn gelijk, niet van dezelfde substantie, zoals de orthodoxe leer luidde. Hier wordt Arianen gebruikt, omdat in de vertaling van Liebeschuetz ook steeds 'Arians' wordt gebruikt. Ambrosius gebruikte in zijn strijd tegen de sekte ook het woord Arianen.

²⁹⁰ Liebeschuetz, 8.

²⁹¹ Liebeschuetz, 10.

²⁹² N.B. McLynn, *Ambrose of Milan, church and court in a Christian capital* (Berkeley 1994), 4-13.

van de bevolking van Milaan. Ambrosius kon zijn Ariaanse staf niet zomaar vervangen door orthodoxe geestelijken.²⁹³ Hij moest dus op diplomatieke manier proberen de weerstand te overwinnen. Hij deed dat door bij zijn wijding goud en zilver te schenken aan de geestelijkheid en de armen van Milaan.²⁹⁴ Hij investeerde in een bouwprogramma in Milaan en financierde dat met opbrengsten uit de familiebezittingen. Hij verkocht zilver uit de kerk om oorlogsgevangenen vrij te kopen, die wellicht na de slag bij Hadrianopolis buit gemaakt waren.²⁹⁵ Ambrosius was geen theoloog. Hij had in Rome het voor de aristocratie gebruikelijke curriculum doorlopen en wijdde zich pas toen hij bisschop werd aan de theologie. Hij deed dat in het openbaar. Hij liet de Milanese bevolking letterlijk getuige zijn van zijn studie, door hen toe te laten tot zijn studeerkamer, waar hij in alle stilte zat te studeren.²⁹⁶ Zijn gebrek aan theologische kennis verhulde Ambrosius in het begin van zijn bisschoppelijke carrière door niet de discussie aan te gaan met zijn theologische opposanten. De eerste twee jaar van zijn ambt publiceerde hij ook geen geschreven werk. Zijn eerste boek, *De Virginitate*, schreef hij in 377. Daarmee roerde hij een in Noord-Italië nieuw thema aan: dat van de maagdelijkheid, een thema waarover Arianen en orthodoxen niet verdeeld waren.²⁹⁷ In het werk roemt hij vrouwen en meisjes die maagd bleven en hun leven aan de kerk wijdden. Hij verwierf zich daarmee de reputatie van een ascetisch man. In de wetenschap is twijfel over de originaliteit van zijn theologische denkbeelden.²⁹⁸ Veel van zijn werk was afkomstig van Origenes en Philo. Meer dan een originele denker was Ambrosius iemand die het geloof wilde populariseren. Hij schreef commentaren op de doctrines van de kerk, verhandelingen over de plichten van de geestelijkheid. Zijn bekendheid in het westen van het rijk had hij te danken aan het feit dat er weinig geestelijken waren die in het Latijn schreven. Als een van de weinigen die het Grieks beheersten, kreeg hij

²⁹³ McLynn, *Ambrose of Milan*, 54.

²⁹⁴ *Ibidem*, 55.

²⁹⁵ *Ibidem*, 55, nt 11.

²⁹⁶ *Ibidem*, 57.

²⁹⁷ *Ibidem*, 60.

²⁹⁸ Liebeschuetz, 4.

ook bekendheid door zijn vertalingen van Grieks theologisch werk. Hij heeft de eerste christelijke Latijnse hymnen geschreven, die hij ook in zijn kerk liet zingen. Al met al werd Ambrosius erkend als een autoriteit op het gebied van het geloof.

Ambrosius moet als persoonlijkheid indruk hebben gemaakt op zijn omgeving.²⁹⁹ Hij was niet alleen geestelijke, maar bemoeide zich intensief met de politiek. Regelmatig ging hij de confrontatie aan met de keizers met wie hij als bisschop van Milaan van doen kreeg. Door zijn diplomatieke en demagogisch talent kon hij die confrontaties ook winnen. Hij durfde de keizers aan te spreken, omdat hij zich in de loop van de jaren grote aanhang onder de Milanese bevolking verwierf en zich van steun verzekerd wist. In zijn kerk verzamelden zich belangrijke mensen uit Milaan en Rome. Leden van de hofhouding, rijke burgers, maar ook de minder bedeelden bevonden zich onder zijn gehoor. Hij had een groot sociaal netwerk, zat aan het diner met de welgestelden en maakte zijn residentie het hart van het sociale leven van Milaan.³⁰⁰ Hij verschilde daarin van Chrysostomos, die er in Constantinopel geen sociale contacten met de rijke en machtige cirkel rond de keizer op na hield, iets wat hem duur kwam te staan zoals zal blijken. Ambrosius was gastheer van consuls en generaals, onderhield contacten met senatoren uit Rome, zoals met Symmachus, zijn opponent in de kwestie van het beeld van Victoria, dat op last van Gratianus in 382 uit de Senaat was verwijderd.³⁰¹ Uit de correspondentie met zijn collegae blijkt dat hij veel invloed had onder de bisschoppen in Noord-Italië en dat zij hem als hun inspirator en leider zagen.³⁰² Hij beschikte over een loyale staf, wat opmerkelijk is na zijn moeilijke start als bisschop bij de voornamelijk Ariaanse geestelijkheid. Ambrosius was dus een bisschop die stevig verankerd was in de maatschappij van zijn stad, een succesvol man, die van hoog tot laag respect genoot. Toch joeg Ambrosius niet een luxe leven na. Hij was celibatair, had een reputatie van zelfkastijding, onthield zich van spijs en drank, werkte en studeerde 's nachts. Aan

²⁹⁹ McLynn, 251.

³⁰⁰ Ibidem, 257.

³⁰¹ Ibidem, 263.

³⁰² Ibidem, 276-277.

zijn uiterlijk kon men zien dat hij dagelijks vastte.³⁰³ Paulinus, bisschop van Nola, schreef op verzoek van Augustinus in 412 een biografie over hem, die veel navolging zou krijgen in latere generaties. Door deze biografie, de geschriften van Augustinus en zijn vele brieven bleef zijn reputatie bewaard. Het was deze bisschop, deze spin in het Milanese web, die de confrontatie aanging met de drie keizers die in zijn bisdom in Milaan verbleven: Gratianus, Valentianus II en Theodosius

In 378 nam Ambrosius deel aan een synode in Rome en werd belast met de taak de besluiten ervan aan keizer Gratianus in Sirmium over te brengen.³⁰⁴ Daar zou de eerste persoonlijke ontmoeting tussen Ambrosius en Gratianus hebben plaatsgevonden. De keizer zou bij die gelegenheid aan Ambrosius gevraagd hebben een theologische verhandeling te schrijven over het geloof: *De fide*, een werk dat vijf delen zou beslaan en een felle aanval op het Arianisme werd. In hetzelfde jaar werd Theodosius I tot keizer van het oosten uitgeroepen, nadat het Romeinse rijk een gevoelige nederlaag had geleden bij Hadrianopolis tegen de Goten, waarbij de oostelijke keizer Valens omkwam en zijn leger vernietigd werd. Theodosius zou verantwoordelijk worden voor de verdediging van Illyricum, dat voorheen tot het gebied van Gratianus behoorde. De aanwezigheid van Theodosius' troepen heeft waarschijnlijk de weduwe van Valentianus I, Justina, en haar zoon, de toekomstige Valentianus II, bewogen zich in Milaan te vestigen. De komst van Justina naar Milaan luidde een periode van problemen in tussen Ambrosius en het keizerlijk hof. Justina, een fervent aanhanger van het Arianisme, kreeg van Gratianus toestemming een Ariaanse kerk in Milaan te gebruiken, zeer tegen de wens van Ambrosius. Hij legde zich met tegenzin neer bij die beslissing.³⁰⁵ In 381 verplaatste Gratianus zijn residentie van Trier naar Milaan. Het belang van de stad werd daarmee aanzienlijk vergroot en daarmee groeide ook het aanzien van de bisschop van Milaan.

³⁰³ Ibidem, 254.

³⁰⁴ Liebeschuetz, 11.

³⁰⁵ Ibidem, 12.

Met de verplaatsing van de residentie van Trier naar Milaan, ontstond er in Gallië een machtsvacuüm, dat de legercommandant van Brittannië, Magnus Maximus, ertoe bracht het Kanaal over te steken, de macht te grijpen en zichzelf tot keizer uit te roepen. De Gallische troepen van Gratianus liepen over naar Maximus en in 383 werd Gratianus vermoord. Zijn opvolger Valentianus II was pas twaalf jaar oud en stond onder voogdijschap van zijn moeder Justina. Daarnaast kon hij rekenen op de steun van de actieve leden van de senaat in Rome en de aristocratie in Milaan. Deze hofhouding rond Valentianus verzocht Ambrosius als bisschop van Milaan naar de usurpator Maximus te reizen om hem ervan te weerhouden Italië binnen te vallen. Ambrosius kon dit verzoek niet weigeren en stemde met tegenzin toe in de missie.³⁰⁶ De verhouding tussen Ambrosius en Justina was problematisch. Zij probeerde de macht van Ariaanse bisschoppen in Milaan uit te breiden en maakte daarmee het leven van Ambrosius als voorvechter van de orthodoxie niet eenvoudig. Het kwam tot een diepe crisis in 385, waarbij het hof Ambrosius dreigde met 'vrijwillige' verbanning.³⁰⁷ De werkelijke aard van het conflict is problematisch, ondanks het feit dat Ambrosius er vier brieven aan wijdde. Ambrosius beschrijft in die brieven slechts een aspect van het conflict: de hofhouding eiste dat hij een kerk ter beschikking zou stellen voor Ariaanse diensten. Ambrosius trotseerde de keizer, in de wetenschap dat hij de steun van veel Milanezen had en van eenheden van het keizerlijke leger.³⁰⁸ Uiteindelijk won Ambrosius het pleit ook in de zomer van 386. De goede afloop van de crisis voor Ambrosius zou bewerkstelligd zijn door de vondst van de lichamen van twee martelaren. De vondst werd uitgelegd als een teken van de 'goddelijke goedkeuring' van de positie die Ambrosius had ingenomen.³⁰⁹

Na zijn overwinning op het hof van Valentianus, moest Ambrosius de verhouding met het hof wel herstellen. Hij ging in op het verzoek voor de tweede maal naar Maximus af te reizen in 386. Hij keerde terug van de missie met de

³⁰⁶ McLynn, 160-161.

³⁰⁷ Liebeschuetz, 15.

³⁰⁸ Ibidem, 16.

³⁰⁹ McLynn, 214-219.

boodschap dat Maximus zich leek voor te bereiden op oorlog.³¹⁰ Maximus viel in 387 Italië binnen en Valentinianus moest zijn toevlucht zoeken in Thessaloniki, bij zijn eigen leger op de Balkan en bij dat van Theodosius.³¹¹

Een jaar later in 388 werd Maximus verslagen door de legers van Theodosius I en Valentinianus. Na deze overwinning zou Theodosius drie jaar in Italië blijven, een groot deel van de tijd in Milaan, waar de twee keizers volgens McLynn collegiaal regeerden, ondanks pogingen van Theodosius de macht in het westen over te nemen.³¹² De positie van Ambrosius in deze constructie was een lastige. Theodosius was niet gewend aan een bisschop die opereerde op de manier waarop Ambrosius dat deed. Hij was bekend met de kerk van Constantinopel, waar de bisschop niet zoveel macht had als die van Milaan.³¹³ Tijdens het verblijf van Theodosius in Milaan vond dan ook aantal opmerkelijke botsingen plaats tussen de keizer uit het oosten en de bisschop van Milaan. Het eerste incident vond plaats tijdens een kerkdienst, die Ambrosius leidde. Theodosius ging ter communie met de priesters, zoals hij gewend was in Constantinopel, maar werd door Ambrosius terugverwezen naar een plaats tussen de leken.³¹⁴ Theodosius accepteerde deze openlijke terechtwijzing. Het tweede treffen tussen de keizer en de bisschop was veel serieuzer van aard. Al eerder is de affaire in Callinicum genoemd.³¹⁵ De *comes* van het oosten berichtte Theodosius dat onder leiding van de bisschop een synagoge en een heiligdom van Valentinianen in Callinicum waren verwoest en in brand gestoken door fanatieke christenen. Theodosius beval de *comes* de daders de straffen en de slachtoffers te compenseren. De bisschop van Callinicum moest zelf de kosten voor herbouw van de synagoge dragen. Ambrosius protesteerde tegen deze maatregel. Hij wees erop dat het gevaar bestond dat de bisschop zou weigeren en zichzelf daarmee tot martelaar van de christelijke kerk zou maken. Ambrosius nam de verantwoordelijkheid voor het

³¹⁰ Ibidem, 218.

³¹¹ Liebeschuetz, 17.

³¹² McLynn, 294.

³¹³ Ibidem, 297.

³¹⁴ Liebeschuetz, 17.

³¹⁵ Hierboven, 49.

incident op zich en verklaarde zelf de opdracht tot brandstichting te hebben gegeven. De keizer gaf toe aan het pleidooi van Ambrosius en gaf de opdracht om de bisschop te sparen en alleen de daders te straffen. Ambrosius schreef daarop een lange brief aan de keizer (*Ep.* 40), waarin hij hem vroeg ook af te zien van de straf voor de christenen. De keizer gaf geen gehoor aan dit verzoek. Tijdens een dienst waarbij de keizer aanwezig was, vroeg Ambrosius de keizer nogmaals, maar dit maal in het openbaar, af te zien van de straf voor de christenen. Ambrosius dreigde de keizer de communie te weigeren, als hij de straf niet zou intrekken. Theodosius gaf andermaal toe en kon daarop ter communie gaan. Het is een opvallende uitkomst van een strijd tussen een keizer en een bisschop. Ambrosius zelf is de bron, die dus met voorzichtigheid bekeken moet worden. Er zijn allerlei vragen bij te stellen. Waarom zou Theodosius in Milaan benaderd zijn voor een probleem dat zich afspeelde in een zaak die zich aan de oostelijke grens van het rijk afspeelde en werd het probleem niet door de *comes* zelf opgelost? McLynn is van oordeel dat het goed mogelijk is dat de *comes* zelf het besluit niet durfde te nemen in een dergelijk controversiële zaak.³¹⁶ Hij zou een overtuigd christen geweest zijn en gehoopt hebben op clementie voor de christenen in Callinicum van de christelijke keizer. McLynn is ook van oordeel dat de algemeen aanvaarde opvatting dat Ambrosius als winnaar uit deze strijd kwam, omgedraaid moet worden. Ambrosius was de verliezer.³¹⁷ Theodosius kon de bewondering van de Milanese christenen op zijn conto schrijven, omdat hij de christenen in Callinicum gespaard had, terwijl Ambrosius met zijn houding geen sympathie bij de keizer had kunnen verwerven. In ieder geval getuigt het verhaal van grote moed bij Ambrosius, want het kan niet als ‘normaal’ worden beschouwd dat een bisschop een keizer in de vierde eeuw op dergelijke wijze tegemoet trad.³¹⁸ Dat Ambrosius een ‘nederlaag’ had geleden zoals McLynn van oordeel is, lijkt tegen gesproken te worden door de volgende incidenten tussen Ambrosius en Theodosius.

³¹⁶ McLynn, 298-299.

³¹⁷ Ibidem, 308.

³¹⁸ Liebeschuetz, 18, nt 2.

Theodosius was in 389 naar Rome vertrokken om de senaat en de invloedrijke families in Rome te winnen voor zijn heerschappij in Italië.³¹⁹ In de herfst van 389, toen Theodosius weer terug was in Milaan, richtte een delegatie van de senaat een verzoek aan hem om de wet van Gratianus uit 382 weer ongedaan te maken en de oude Romeinse staatsculen weer in ere te herstellen.³²⁰ Zij vroegen om toestemming om het standbeeld van Victoria weer terug te mogen plaatsen in de senaat.

Ambrosius protesteerde en Theodosius gaf toe. Andermaal had Ambrosius de keizer op andere gedachten gebracht. Het lijkt er wel op, dat Theodosius deze bemoeienis van Ambrosius niet op prijs stelde, want hij gaf bevel dat de bisschop voortaan niet meer op de hoogte gebracht mocht worden van staatszaken, zoals Ambrosius zelf beschrijft in een van zijn brieven.³²¹ Dit zou inderdaad op een nederlaag kunnen wijzen, zij het dat Ambrosius zich niet liet ontmoedigen, zoals de volgende confrontatie tussen beide mannen laat zien.

Die vond plaats na een incident in Thessaloniki. Theodosius had opdracht gegeven tot een massaexecutie na de moord op een *magister militum* in Thessaloniki, de legeraanvoerder Butheric, waarbij vele onschuldige slachtoffers vielen. De reserves van McLynn over de oorzaken van het optreden van de keizer doen hier niet ter zake.³²² Waar het hier om gaat, is dat Ambrosius, toen hij op de hoogte werd gesteld van de slachting, de keizer een brief schreef, waarin hij stelde dat Theodosius gezondigd had en boete moest doen.³²³ Hij voegde eraan toe, dat als Theodosius geen boete wilde doen, hij hem de sacramenten moest onthouden. Theodosius verscheen in de kerk zonder zijn kroon en deed publiekelijk boete. McLynn beschrijft deze episode als een poging van Ambrosius om de keizer in de gelegenheid te stellen zijn rol van diep religieuze keizer te spelen en dus handelde in het belang van de

³¹⁹ Ibidem, 18; McLynn, 310-311.

³²⁰ McLynn 151-152.

³²¹ *Epistula Extra collectionem* 11 2-3 (vert. Liebeschuetz).

³²² McLynn, 315-317.

³²³ *Ep. ex.* 11 (vert. Liebeschuetz).

keizer.³²⁴ Deze opzet van Ambrosius wordt niet teruggevonden in zijn brief. McLynn lijkt wat ver te gaan in de ‘reddende’ rol van Ambrosius. Waarom zou Ambrosius de keizer de hand boven het hoofd hebben willen houden? Had de keizer hem niet juist uitgesloten van inzicht in staatszaken nadat hij zich bemoeid had met het verzoek om terugplaatsing van het Victoriabeeld? Vier incidenten zijn hier vermeld, confrontaties tussen de bisschop en keizer Theodosius, waarin de bisschop steeds de winnend hand had en de keizer toegaf. Viermaal riep de bisschop de keizer publiekelijk tot de orde. Dat kan niet anders dan wijzen op een machtige bisschop, die veel invloed had in het keizerlijke hof. Om te kunnen beoordelen of die invloed ook zover strekte dat deze in de wetten over de joden terug te vinden is, wordt een drietal brieven van Ambrosius besproken.

4.3.1. Drie brieven van Ambrosius

De brieven van Ambrosius zijn overgeleverd in een verzameling van tien boeken, de *Collectio*. Daarbuiten is een serie van zestien brieven overgeleverd, de *Epistulae extra collectionem* (*Ep. ex.coll.*). Waarschijnlijk heeft Ambrosius de *Collectio* zelf gepubliceerd aan het eind van zijn leven, na de dood van keizer Theodosius I in 395.³²⁵ De eerste negen boeken uit de *Collectio* bevatten brieven aan vrienden en collegae, waarin hij zijn activiteiten als bisschop beschrijft en laat zien met welke mensen hij zijn tijd doorbrengt.³²⁶ Zij gaan over theologische vragen, gedragsnormen voor de geestelijkheid en behelzen Bijbelse exegese. De mensen aan wie Ambrosius zijn brieven stuurde, waren geestelijken en leken, die vooral geïnteresseerd waren in de Bijbel en die Ambrosius vroegen passages ervan uit te leggen.

De brieven van boek tien zijn anders. Daarin verzamelde Ambrosius brieven en andere documenten die betrekking hadden op zijn relatie met de keizers

³²⁴ McLynn, 323.

³²⁵ Liebeschuetz, 27.

³²⁶ *Ibidem*, 33.

Gratianus, Valentianus II en Theodosius I. De boodschap in de brieven van boek tien luidt vooral dat een christelijke keizer geen concessie mag doen aan het polytheïstische, ketterse of joodse onderdanen.³²⁷ Voor het onderhavige onderzoek zijn de brieven 40, (*Ep.* 40) en 41 (*Ep.* 41) van belang.³²⁸ Zij handelen over de brandstichting van de synagoge in Callinicum. Ook brief 72 (*Ep.* 72) komt aan de orde. Die brief is een verhandeling over de besnijdenis.

Ep. 40 is gepubliceerd door Ambrosius en een bewerking van een eerdere niet in de *Collectio* gepubliceerde brief die hij de keizer zond. Er zijn verschillen tussen de twee brieven, waarvan er een belangrijk is.³²⁹ In *Ep.* 40 eindigt Ambrosius met een dreigement aan de keizer: hij zou hem tijdens de mis in de kerk in het openbaar vragen de straf voor de christenen in Callinicum terug te draaien. Ambrosius stelt de keizer dus een ultimatum in de bewerkte brief. Over de reden waarom het dreigement niet in de oorspronkelijke brief staat en alleen in de gepubliceerde kan slechts worden gespeculeerd.³³⁰ Het is opmerkelijk dat Ambrosius dit dreigement wel in zijn gepubliceerde brief beschreef. Het zou mogelijk zijn dat Ambrosius de passage in zijn oorspronkelijke brief heeft weggelaten, omdat het ondiplomatiek zou zijn geweest om de keizer al in eerste instantie te dreigen met een ultimatum. Misschien had hij daartoe wel de moed toen de zaak voor hem goed afgelopen was? Wilde hij zijn overwinning in het openbaar tonen?

In de inleiding van zijn brief aan de keizer rechtvaardigt Ambrosius zijn ingrijpen en hij zegt van de keizer te verwachten dat deze naar hem zal luisteren, omdat hij, Ambrosius, immers de wil van God uitvoerde.³³¹ In 6-9 gaat het over de straf die de bisschop van Callinicum boven het hoofd hing: de herbouw van de synagoge. Ambrosius spreekt eerst over de bisschop onder wiens leiding de synagoge in brand is gestoken. Ambrosius geeft toe dat de bisschop misschien iets te

³²⁷ Ibidem, 39.

³²⁸ Er bestaan verschillende uitgaven van de Latijnse teksten van de brieven. Hier wordt de editie van J.-P Migne gevolgd: *Ep.* 40, 41 en 72.

³²⁹ Liebeschuetz, 95

³³⁰ Ibidem, 111.

³³¹ *Ep.* , 1-6 (vert. Liebeschuetz).

ijverig is geweest door de synagoge te verbranden en iets te lafhartig toen hij werd beschuldigd, maar als hij zich zou schikken naar het oordeel van de keizer, zou deze de bisschop dwingen afvallige van het christendom te worden. Een synagoge herbouwen was in de ogen van Ambrosius een daad van afvalligheid van het christendom. Als de bisschop niet zou gehoorzamen aan de *comes* en de synagoge niet zou herbouwen, zou deze gedwongen zijn de bisschop ook tot afvallige te moeten verklaren, waarmee hij een martelaar zou worden.

Ambrosius neemt in deze passage de schuld op zich. *Proclamo quod ego synagogam incenderim, certe quod ergo illis mandaverim' ne esset locus in quo Christus negaretur.*³³² 'Ik verklaar dat ik de synagoge in brand heb gestoken, of het in ieder geval aan hen bevolen heb; zodat er geen plek zal zijn waar Christus ontkend wordt'.³³³

In 10 gaat Ambrosius door over de synagoge. Wat hij vooral niet wil is dat er een gebouw wordt neergezet, voor de *perfidiae Judaeorum*, de 'perfade praktijken van de joden'. Zij zouden hun façade tooien met de inscriptie: 'de tempel van de goddeloosheid, gebouwd met geld dat op de christenen is buit gemaakt'. In 12 en 13 vergelijkt Ambrosius Theodosius met Julianus, die opdracht had gegeven de Tempel in Jeruzalem te herstellen. Hij vraagt de keizer waarom hij zo boos is dat er een synagoge is verbrand. Het kan volgens hem niet anders dan een waardeloos gebouw geweest zijn, in een obscuur oord. Hij wijst de keizer erop dat in Rome vele mooie huizen van prefecten in brand gestoken zijn door het plebs en dat de keizers dan juist boos werden op de prefecten, niet op het volk. De prefecten zouden wel aanleiding tot opstand hebben gegeven. Hier lijkt Ambrosius te impliceren dat de verwoesting van de synagoge de welverdiende loon van de joden is. In 14 en 15 vraagt Ambrosius zich af waar alle opwinding voor nodig is. Het ging uiteindelijk slechts om een synagoge, een *perfidiae locus*, een plaats van perfiditeit, een *impietatis domus*, een huis van ongeloof, *receptaculum amentiae*, een schuilplaats voor de waanzin, door God zelf

³³² *Ep.* XL 8, J.-P Migne, *PL Tomus VI* (Parijs 1880).

³³³ *Ep.* 40 (vert. Liebeschuetz).

veroordeeld. Ambrosius refereert aan de grote hoeveelheden christelijke kerken die tijdens de regering van Julianus door de joden in brand zijn gestoken, die niet allen zijn hersteld of opnieuw gebouwd en zeker niet op kosten van de synagoge, maar van de christelijke kerk.

In Callinicum was tijdens de rellen ook een heiligdom in brand gestoken van de Valentinianen en Ambrosius vraagt Theodosius in 16 of daar ook voor zal worden gestraft. De monniken die zich daaraan schuldig hadden gemaakt, werden tegenhouden door de Valentinianen toen zij op weg waren naar het feest van de Makkabeese martelaren. De monniken stonden volgens Ambrosius in hun recht.

In 18 spreekt Ambrosius over de gestolen schatten die aan de joden teruggegeven moesten worden en vraagt hij zich af wat er voor waardevols aanwezig geweest kan zijn van die *Judaeis insidiantibus*, die 'joodse verraders'. Ambrosius vraagt aan de keizer hoe 'Christus ons kan verlossen als we de joden ten dienste zijn'. De joden zijn leugenaars, verraders van Christus. Zij beschuldigen christenen zonder hen te kennen. *Ut catenatorum ordines innumeros spectent de christiano populo, ut captiva videant colla plebis fidelis, ut condantur in tenebras Dei servuli, ut feriantur securibus, dentur ignibus, tradantur metallis, ne poena cito transeat.*³³⁴ 'zodat zij eindeloze rijen getekenden christenen kunnen aanschouwen, zodat zij het volk van het ware geloof als gevangenen kunnen zien, zodat de dienaren van God in duisternis gehuld zullen zijn, met bijlen geslagen worden, in brand gestoken, naar de mijnen gezonden, zodat er geen einde komt aan hun straf'.³³⁵ Ambrosius vult zijn retorische woorden aan met de voorspelling dat de joden een nieuw joods feest in het leven zullen roepen, het feest van hun triomf over de christenen.

In 22-24 houdt Ambrosius de keizer voor dat God hem heeft gesteund in zijn strijd tegen de usurpator Maximus, die nu juist een edict had uitgegeven toen in Rome een synagoge in brand was gestoken om de orde te herstellen. Het volk had

³³⁴ Ep XL 19, Migne, PL Tomus VI;

³³⁵ Ep. 40, 19, 20 (vert. Liebeschuetz).

toen over hem uitgeroepen: *nihil boni huic imminet. Rex iste Judaeus factus est*, 'van deze man zal niets goeds komen. Die koning is jood geworden'.³³⁶

De keizer wordt door Ambrosius gevraagd door wie de verbrande synagoge gewroken zal worden. *Christus quem occiderunt, quem negaverunt? An Deus Pater vindicabit eos, qui nec Patrem recipiunt, dum Filium non receperunt?*³³⁷ 'Christus, die zij vermoord hebben? Of zal God de Vader een volk wreken dat de Vader niet erkent, omdat zij zijn Zoon niet hebben erkend?'³³⁸

In 31 verwijst Ambrosius naar een eed die Theodosius gezworen zou hebben, dat hij de brandstichters in Callinicum zou straffen.³³⁹ Wees niet bang daardoor, God zal niet ontstemd zijn als u van mening verandert, juist uit respect voor hem.³⁴⁰ Als de keizer inderdaad een eed gezworen had, is dat een indicatie voor de ernst van de misdaad in de ogen van de keizer.

Ep. 41 stuurde Ambrosius aan zijn zuster Marcellina samen met een kopie van de brief aan de keizer.³⁴¹ Het grootste deel van de brief wordt in beslag genomen door de preek die Ambrosius hield in het bijzijn van de keizer, waarin hij hem vroeg de beschuldigingen in te trekken. De preek gaat over de vergevingsgezindheid van Jezus, waar de mens een voorbeeld aan zou moeten nemen. Ambrosius wil met het verhaal van Jezus en Simon de Farizeeër aantonen dat echte gelovigen, de christenen, Jezus erkennen. Zij kussen zijn voeten, zij kussen hem met het hart, niet slechts met de lippen. De kerk heeft de kus als teken van liefde voor Jezus, de synagoge heeft de kus niet. Hoe kan een jood de kus bezitten als hij niet in Jezus gelooft? Als de jood de kus zou bezitten, als hij olie zou bezitten om voeten van Jezus te zalven, zou hij inmiddels wel zijn stijve hals gebogen hebben, *cervicem utique suam ante molliret*.³⁴² De kerk heeft die olie wel, waarmee zij de wonden van het volk wast. In 26 spreekt

³³⁶ *Ep. XL 23; Ep. 74, 23* (vert. Liebeschuetz).

³³⁷ *Ep XL 26*, Migne

³³⁸ *Ep. 40. 26* (vert. Liebeschuetz).

³³⁹ Liebeschuetz, 110, nt 5.

³⁴⁰ *Ep. 40. 31* (vert. Liebeschuetz).

³⁴¹ Liebeschuetz, 111

³⁴² *Ep 41* (vert. Liebeschuetz).

Ambrosius de keizer rechtstreeks aan en vraagt hem nederig te zijn, omdat God hem veel heeft gegeven. 'Geef hen die gezondigd hebben uw vrede, herstel hun eendracht en hun zielsrust'. Aan het eind van de dienst zou Ambrosius van zijn kansel gestapt zijn en de keizer genaderd zijn, die toegaf dat de straf voor de bisschop te streng geweest was en daarom ook al ingetrokken.³⁴³ Maar de monniken zouden teveel misdaden hebben gepleegd om hun straf kwijt te schelden volgens Theodosius. Ambrosius bleef een tijdje stil staan voor Theodosius, die daarop blijkbaar niet direct reageerde. Ambrosius verzocht de keizer om hem, de bisschop in staat te stellen voor de keizer te offeren zonder gewetensbezwaar, waarop deze hem beloofde af te zien van vervolging en straf van de christenen in Callinicum.

Ambrosius geeft met zijn brief te kennen dat hij het een recht van de kerk vond om synagogen te vernietigen, omdat zij een uiting waren van de ongelovigheid van de joden. Hij vond het zelfs de plicht van de kerk om dat te doen. Hij was ook bereid om de schuld op zich te nemen, omdat hij geen gebouw in stand wilde houden waar Christus ontkend werd. Hij stond op het standpunt dat de keizer het Romeinse recht op bezit ondergeschikt moet maken aan het geloof. Ambrosius vond het onaanvaardbaar dat het joodse geloof naast de kerk kon voortbestaan en in de openbaarheid rechten op kon eisen, die nog ingewilligd werden ook.

De grote invloed die Ambrosius op de keizers van zijn tijd uitoefende is onmiskenbaar. Of hij daarmee ook directe invloed uitgeoefend heeft op de wetgeving is minder zeker. Hij heeft met zijn preek tegen de synagogen niet kunnen verhinderen dat in 393 keizer Theodosius I, mede namens zijn zonen Arcadius en Honorius, vier of vijf jaar na de preek van Ambrosius, wetgeving tot stand bracht, die de 'joodse sekte' als wettelijke godsdienst bevestigde.³⁴⁴ De keizer was 'ernstig verstoord', dat hun bijeenkomsten op enkele plaatsen verboden waren. De *comes* van het oosten moest christenen die synagogen verwoestten met strenge hand straffen. Ambrosius had met al zijn invloed wel kunnen verhinderen dat de bisschop en de

³⁴³ *Ep. ex. coll* 1a. 28 (vert. Liebeschuetz).

³⁴⁴ CTh XVI 8.9 (vert. Pharr).

christenen van Callinicum gestraft zouden worden voor hun misdaad. Wellicht was de nabijheid van de keizer, het directe persoonlijke contact en de aanhang en steun waar Ambrosius in de kerk in Milaan zich verzekerd wist, daar mede oorzaak van. Zijn pleidooi voor terechte vernietiging van synagogen heeft in ieder geval geen gehoor gevonden.

In 397, 412 en 420 kwamen nog drie wetten, hierboven al besproken, tot stand die alle dienden ter bescherming van de synagogen.³⁴⁵ De wetten spreken van 'het recht op bezit voor iedereen', een teken dat de keizers waarde hechtten aan de onaantastbaarheid van bezit. In de wet uit 415 werd het de Patriarch verboden om nieuwe synagogen te bouwen, hetgeen werd herhaald in twee wetten. In de laatste wet van dat jaar werd toegevoegd dat het de joden verboden was christenen te besnijden of als slaaf te kopen. In deze passage is wellicht de invloed van de kerk zichtbaar.³⁴⁶

Zoals al eerder opgemerkt, is de concentratie van wetten die ter bescherming van de synagogen dienden aan het eind van de vierde en het begin van de vijfde eeuw, een teken van frequenter wordende woede uitbarstingen van fanatieke christenen, die daartoe aangezet zouden kunnen zijn door uitingen van bisschoppen en priesters in de christelijke kerk.

In *Ep.* 72 roert Ambrosius het thema van de besnijdenis aan. Hij geeft een beschrijving van de traditie van de besnijdenis, legt het verbond uit dat God en Abraham hadden en licht toe welke rol besnijdenis daarin had. Tegelijk relateert Ambrosius de betekenis van de besnijdenis. Sinds de komst van Christus was deze traditie zinloos geworden. Christus heeft immers voor de christenen geleden en de pijn die hij heeft geleden staat niet in verhouding tot de pijn van de besnijdenis. De christenen moesten in hem geloven en hem vereren voor die opoffering. Ambrosius is niet grof of beledigend in zijn taalgebruik. Het is een theologische exegese over een onderwerp waar christenen en joden over van mening verschillen. Het lijkt een

³⁴⁵ Hierboven, 49-52.

³⁴⁶ Stemberger, 157.

poging om, net zoals Eusebius dat deed, aan te tonen dat de joden de boodschap van Jezus niet hadden begrepen en daarmee een poging de superioriteit te bewijzen van het christendom boven het jodendom, zoals het citaat uit caput 11 en 12 laat zien.

*Quid autem absurdum si propter pietatem aliquid doloris vel laboris inferre videbatur quo plus devotio per haec certamina probaretur? (...) Sed iam levi circumcisionis dolore non opus est Christiano populo, qui mortem Domini circumferens per momenta singula fronti propriae mortis contemptum inscribit utpote qui sciat sine cruce Domini salute se habere non posse.*³⁴⁷

‘Hoe dwaas is het om uit vroomheid iets van pijn te lijden of moeite te doen opdat je bij deze strijd met meer toewijding beoordeeld wordt? Maar voor het Christelijke volk is deze lichte pijn van de besnijdenis niet nodig, omdat hij door de dood van de Heer met zich mee te dragen, op het moment dat hij zijn eigen dood voor zich heeft, die kan verachten, omdat hij weet dat hij zonder het kruis van de Heer geen redding kan hebben.’³⁴⁸

4.4. Johannes Chrysostomus

Johannes, later ‘Guldenmond’ (Chrysostomus) genoemd vanwege zijn welbespraaktheid, werd rond 349 in Antiochië geboren. Hij stamde uit een gegoede, maar niet overdreven rijke familie en genoot een goede opleiding. Chrysostomus sprak alleen maar Grieks.³⁴⁹ De talen die rondom hem werden gesproken, zoals het Syrisch, vond hij barbaars. Hij beschouwde zichzelf als een Griek, een christen en een stedeling. Hij studeerde waarschijnlijk retoriek bij Libanius, waar hij ook de liefde voor de Griekse taal en letterkunde opvatte.³⁵⁰ De wegen van Libanius en Chrysostomus zouden zich uiteindelijk scheiden; Chrysostomus raakte steeds meer toegewijd aan het christendom, terwijl Libanius een polytheïst was en bleef. Bij

³⁴⁷ *Ep. LXII 11-12, Migne, PL Tomus VI*

³⁴⁸ B.C. Bervoets, Ambrosius, *Ep. LXXII* (vert.; Den Haag 2012).

³⁴⁹ R. Brändle, V. Jegher-Bucher, *Johannes Chrysostomus, Acht Reden tegen Juden* (Stuttgart 1995) 3.

³⁵⁰ Wilken, 5.

Chrysostomus ontstond spanning tussen zijn liefde voor de stad en zijn cultuur en zijn steeds sterker wordende loyaliteit tegenover het christendom.³⁵¹

Na zijn studie werd van hem verwacht dat hij een carrière in de rechtelijke macht zou volgen, maar hij verkoos gedoopt te worden en actief te worden in de kerk in Antiochië. Dat was een minder radicale stap dan het op het eerste gezicht lijkt. Veel bisschoppen kwamen in de vierde eeuw uit gegoede families en de kerk kon een goede carrière verschaffen.³⁵² Chrysostomus werd in 368 gedoopt en begon direct met de Bijbelstudie onder bisschop Meletius. Na drie jaar werd hij tot lector benoemd, een van de lagere functies in de kerk. Maar voordat hij die functie aannam, besloot hij een aantal jaren als monnik te gaan leven in de woestijn, waar hij een zeer ascetisch leven zou leiden, het laatste jaar in complete afzondering.³⁵³ Toen hij na zes jaar terug kwam in de stad was hij ervan overtuigd dat het ascetisme het ultieme doel was van een christelijk leven. Hij bleef zoveel mogelijk het strenge leven van een monnik leiden.³⁵⁴ In Constantinopel zou men hem later 'hard en gepassioneerd' noemen.³⁵⁵

In 386 werd Chrysostomus gewijd als priester en vanaf die tijd tot aan zijn roeping naar Constantinopel als patriarch in 398 was hij een van de belangrijke prekers in Antiochië, hoewel hij geen bisschop was. In de stad was al vanaf het Concilie van Nicea in 325 een strijd gaande, met wisselende uitslagen, tussen de aanhangers van het Arianisme en de aanhangers van de Niceaanse geloofsbelijdenis, de orthodoxen. Chrysostomus hoorde tot die laatsten en zijn preken getuigen van zijn pogingen om de eenheid in de kerk stimuleren en de Arianen te overtuigen van hun ongelijk.³⁵⁶ In 398 werd hij beroepen in Constantinopel en daar tot bisschop gewijd. Chrysostomus stelde zich ook hier als bisschop het doel om de bevolking van Constantinopel voor het orthodoxe geloof te winnen. In de stad was de Ariaanse

³⁵¹ Ibidem, 7.

³⁵² Ibidem, 6.

³⁵³ J.N.D.Kelly, *Golden Mouth, the story of John Chrysostom, ascetic, preacher, bishop* (New York 1995) 32.

³⁵⁴ Kelly, *Goldenmouth*, 35.

³⁵⁵ Wilken, 9.

³⁵⁶ Ibidem, 17.

kerk veel sterker dan de orthodoxe. Moeilijkheden met de keizerin, Eudoxia, en het bisschoppelijk college, niet in de laatste plaats vanwege zijn strenge opvattingen, leidden uiteindelijk tot zijn verbanning.³⁵⁷

Van zijn talrijke traktaten, brieven en preken worden hier de acht *Λόγοι κατὰ Ἰουδαίων* (*Jud*), acht 'Preken tegen de joden' behandeld. Maar voordat die aan de orde komen, wordt eerst gezien in hoeverre Chrysostomus invloed op zijn tijdgenoten en op de generaties na hem heeft uitgeoefend.

Chrysostomus was meer een preker dan een exegeet. Brändle en Jegher-Bucher noemen Chrysostomus de laatste grote redenaar in de antieke wereld noemt.³⁵⁸ De preken die Chrysostomus schreef waren bedoeld om in het openbaar uitgesproken te worden. Het zijn toespraken voor het volk, toegespitst op de interesse van de kerkelijke stadsbevolking.³⁵⁹ De kerkgangers in Antiochië stonden in de rij om de preken van Chrysostomus te horen.³⁶⁰ Zijn gehoor vertegenwoordigde alle lagen van de bevolking, van rijk tot arm, van slavenbezitter tot slaaf. Ook later als bisschop in Constantinopel deed Chrysostomus van zich spreken. Hij had grote aanhang onder het volk. Ook bij latere generaties was hij zeer bekend. De historici Socrates en Zosimus schreven over hem.³⁶¹ Zijn preken circuleerden al in de generatie na hem in de christelijke kerk en werden vertaald in het Latijn en het Syrisch.³⁶² Zij zijn de bron voor latere polemieken geweest. In de tijd van keizer Justinianus (527-565) is het werk door een Griekse schrijver, (pseudo) Caesarius, geciteerd in een polemiëk tegen joden.³⁶³ Brändle citeert Miskotte, die stelt dat de *Λόγοι κατὰ Ἰουδαίων* niet zelden tot een pogrom aangezet hebben.³⁶⁴ Dat de preken van Chrysostomus invloed hebben gehad, is duidelijk. Maar gold dat ook voor keizer Arcadius en zijn opvolgers? Hoe waren zijn contacten met de keizer?

³⁵⁷ Schreckenbergh, *Die christlichen Adversus - Judaeos - Texte*, 320.

³⁵⁸ R. Brändle, V. Jegher-Bucher, *Johannes Chrysostomus, Acht Reden gegen Juden* (Stuttgart 1995) 11.

³⁵⁹ Schreckenbergh, 321.

³⁶⁰ Brändle, Jegher-Bucher, *Johannes Chrysostomus*, 12.

³⁶¹ *Ibidem*, 21.

³⁶² Wilken, 161.

³⁶³ *Ibidem*, 162.

³⁶⁴ Brändle, 78.

Keizer Arcadius deed in 400 een beroep op Chrysostomus om met de Gotische leider Tribigild en de opstandige legeraanvoerder van de Gotische troepen in het Romeinse leger, Gainas, te onderhandelen over de vrijlating van drie gegijzelden.³⁶⁵ Later in het conflict met Gainas onderhandelde de bisschop met de keizer en Gainas over diens eis tot oprichting van een Ariaanse kerk in Constantinopel. Gainas zag van zijn eis af en vertrok uit de stad, waarbij tot verschrikking van Chrysostomus duizenden soldaten die in de Gotische kerk hun toevlucht hadden gezocht op bevel van de keizer verbrand werden. Chrysostomus bemoeide zich dus met de politiek in Constantinopel. In 401 kwam hij in conflict met keizerin Eudoxia. Waarschijnlijk was de achtergrond van het conflict de toename van de rijkdom van de kerk, waartegen Eudoxia zich verzette. Het is ook mogelijk dat Chrysostomus zich verzette tegen de toenemende macht en invloed van de keizerin.³⁶⁶ Hoe het zij, dat hij in ongenade was geraakt, blijkt uit het feit dat hij de keizerlijke zoon, de latere Theodosius II niet mocht dopen.

Er was ook veel weerstand tegen hem bij de bisschoppen uit het oosten, vanwege zijn pogingen de jurisdictie, die hij had als Patriarch van Constantinopel, uit te breiden ten koste van de andere bisdommen.³⁶⁷ Ook bij de clerus in Constantinopel was sprake van ergernis over hem, omdat Chrysostomus vasthield aan zijn ascetisme en zijn ijzeren discipline, waarvan hij graag zag dat de hele clerus die zou overnemen. De synode van de Eik zette Chrysostomus in 403 af als bisschop, op basis van zesenvestig beschuldigingen, waaronder hoogverraad aan de keizer, het afzetten van bisschoppen zonder bevoegdheden, de slechte behandeling van zijn ondergeschikten, de benoeming van priesters zonder getuigen.³⁶⁸ Over het 'hoogverraad' van Chrysostomus deed het concilie geen uitspraak, want het was daartoe niet bevoegd, maar adviseerde de keizer dat zelf wel te doen.³⁶⁹ De keizer

³⁶⁵ Ibidem, 24.

³⁶⁶ Ibidem, 29.

³⁶⁷ Ibidem, 35.

³⁶⁸ Kelly, 218.

³⁶⁹ Ibidem, 228.

moest wel handelen en besloot de bisschop te verbannen. Een verbanning waar hij al snel weer uit teruggeroepen werd, als gevolg van de protesten van zijn aanhangers in de stad en een 'goddelijk teken' aan Eudoxia.³⁷⁰ Chrysostomus stemde in, omdat hem beloofd werd dat een nieuw concilie hem zou rehabiliteren. Nog voordat het concilie plaats had, berispte hij de keizerin in het openbaar vanwege een zilveren standbeeld dat zij voor zichzelf liet oprichten in Constantinopel, waarmee hij de verhoudingen opnieuw op scherp zette. Daar kwam bij dat de bisschoppen besloten geen nieuw concilie te organiseren, omdat Chrysostomus onwettig zijn taken had opgepakt, namelijk voordat zijn afzetting ongedaan was gemaakt door een concilie. De keizer gaf hem huisarrest in zijn eigen paleis. De situatie duurde twee maanden, waarin de aanhangers van Chrysostomus massaal protesteerden tegen zijn huisarrest. Uiteindelijk kon de keizer niet anders dan Chrysostomus verbannen. Op weg naar zijn ballingsoord Pitiys aan de Zwarte Zee stierf hij in 404.³⁷¹

De slechte verhoudingen van Johannes Chrysostomus met de keizer en de keizerin en zijn weerstand oproepende bemoeienis met de politiek wijzen niet op veel invloed van de bisschop op de keizer en de hofhouding. Desalniettemin liet hij zeer van zich spreken, had een massale aanhang in Antiochië en in Constantinopel. Zijn opvattingen kunnen niet zonder invloed geweest zijn. Hoe hij tegenover de joden stond en of hij invloed heeft uitgeoefend op de keizerlijke wetgeving over de joden, kan wellicht duidelijk worden uit zijn acht 'preken tegen joden'.

4.3.1. Acht preken tegen de joden

Chrysostomus richtte zijn preken tegen de 'judaïserende' christenen en tegen de joden in Antiochië. Sinds de opkomst van het christendom was er sprake van grote rivaliteit tussen de joden en de christenen. Hoewel voor buitenstaanders de overeenkomsten tussen de beide geloven groter leken dan de verschillen, was het

³⁷⁰ Ibidem, 232.

³⁷¹ Brändle, 34.

voor de joden en de christenen duidelijk dat beide geloven totaal van elkaar verschilden en was er sprake van wederzijdse vijandigheid. Toch waren er christenen en joden die de grens niet zo scherp trokken.³⁷² Dat waren aan de ene kant de joodse christenen, joden die in Jezus geloofden en toch de joodse wetten trouw bleven en naar de synagoge bleven gaan. Aan de andere kant waren dat de judaïserende christenen, die het jodendom door het christendom hadden leren kennen en daartoe aangetrokken werden. Wat zij gemeenschappelijk hadden was de gehoorzaamheid aan de joodse wetten. De judaïserende christenen vormden een bedreiging voor de christelijke kerk. Zij brachten verdeeldheid in de kerk door hun bezoeken aan de synagogen en hun deelname aan de joodse feesten. Het risico van bekering tot het jodendom was altijd aanwezig. Aan deze christenen waren Chrysostomus' preken gericht. Maar zijn preken waren ook gericht tegen de joden. Ulrich is daar niet van overtuigd. Hij is van oordeel dat de preken niet tegen de joden gericht waren, maar slechts dienden om de christenen te behouden voor de kerk.³⁷³ Door de toonzetting, de woordkeuze en de thema's die Chrysostomus aan de orde stelt, kunnen de preken echter niet anders uitgelegd worden dan als passend in de *adversus-Iudaeos*- literatuur. Het een sluit het ander immers niet uit, sterker: het een kan niet zonder het ander. Chrysostomus schreef en preekte *tegen* de joden om zijn doel te bereiken: het weerhouden van christenen zich tot het jodendom te bekeren.

De joden, die al eeuwen een grote gemeenschap vormden in Antiochië, waren in belangrijke mate geassimileerd in de maatschappij zonder daarbij hun joodse identiteit te verliezen.³⁷⁴ Zij vormden een sterke gemeenschap en waren invloedrijk in de gemeenschap van Antiochië. De joodse gemeenschap was geen geïsoleerde gemeenschap, integendeel, zij vierden hun feesten in het openbaar.³⁷⁵ Zij namen in

³⁷² Wilken, 69-70.

³⁷³ Brändle, 67.

³⁷⁴ Wilken, 66.

³⁷⁵ Kelly, 63.

het openbaar de Sabbat in acht en onderhielden nauwe banden met de joden in andere steden in Palestina.

In de zomer 386, vlak na zijn wijding tot priester, begon Chrysostomus zijn reeks preken tegen de judaïserende christenen.³⁷⁶ De reden daarvoor geeft hij zelf aan in zijn eerste preek: *τοὺς δὲ τὰ Ἰουδαϊκὰ νοσοῦντας, εἰ μὴ νῦν θεραπεύσαιμεν, ὅτε ἐγγύς καὶ ἐπὶ θύραις εἰσὶν αἱ τῶν Ἰουδαίων ἑορταί, δέδοικα μὴ ποτε ὑπὸ τῆς ἀκαίρου συνηθείας καὶ τῆς πολλῆς ἀγνοίας μετὰσχωσί τινες τῆς παρανομίας ἐκείνων, καὶ μάταιοι λοιπὸν οἱ περὶ τούτων ἡμῖν γένωνται λόγοι.*³⁷⁷ 'Maar (nu gaat het om) diegenen door hun sympathie voor het jodendom ziek zijn. Als wij hen niet nu behandelen, voordat de festivals van de joden eraan komen, ja, voor de deur staan, dan ben ik bang dat zij onder invloed van die misplaatste gewoonten en uit onwetendheid deel zullen nemen aan die onwettige zaken. En dan zouden preken daartegen niet meer helpen'.³⁷⁸

In de lente en de herfst, als de joden zich voorbereidden op hun feesten, speciaal voedsel bereidden, hun huizen en synagogen versierden, hun winkels sloten en soms dansten in het openbaar op de pleinen van de stad, trokken christenen naar de synagoge en de huizen van de joden om Pasen of Rosh Hashannah, het nieuwe joodse jaar, te vieren.³⁷⁹ Chrysostomus spreekt zelfs over 'velen van ons':

*καὶ πολλοὶ τῶν μεθ' ἡμῶν τεταγμένων καὶ τὰ ἡμέτερα λεγόντων φρονεῖν, οἱ μὲν ἐπὶ τὴν θεῶν ἀπαντῶσι τῶν ἑορτῶν, οἱ δὲ καὶ συνεορτάζουσι καὶ τῶν νηστειῶν κοινωνοῦσι.*³⁸⁰ 'En velen van ons, die beweren dat zij onze geestverwanten zijn, gaan naar de festivals, doen mee aan de feesten en nemen zelfs aan het vasten deel.'³⁸¹

De preken zijn in de jaren 386/7 in Antiochië uitgesproken. Welke thema's kwamen in die preken aan de orde?

³⁷⁶ Wilken, 14.

³⁷⁷ *Jud.* 1.1. PG 48. 845.

³⁷⁸ *Jud.* 1.1. (vert. Brändle, Jegher-Bucher).

³⁷⁹ Wilken, 67.

³⁸⁰ *Jud.* 1.1 PG 48. 845.

³⁸¹ *Jud.* 1.1. (vert. Brändle).

Chrysostomus' angst voor het judaïseren van de christenen is in de preken een constant terugkerend thema. In *Jud.* 4.1 vergelijkt hij de christenen met een kudde schapen, waar de herders in alle rust op passen, totdat de wolven dreigen aan te vallen. Dan komen de herders in actie en verjagen de aanvallers. De joden noemt Chrysostomus verontrustender dan alle wolven. Zij omcirkelen de christelijke geloofsgemeenschap, die zich moet bewapenen voor de strijd, zodat geen van de 'schapen' overgeleverd zal zijn aan de wilde beesten. Chrysostomus doet het in deze passage voorkomen alsof de joden erop uit zijn om christenen te bekeren. Het tegendeel is waar, de christenen zochten de joden op in Antiochië.³⁸² Het beeld sluit aan bij zijn intentie: de christenen bang te maken voor de joden. In *Jud.* 1.3 zegt Chrysostomus: 'ik weet dat velen de joden vereren en hun levenswijze voor eerbaar houden. Daardoor voel ik mij gedwongen om die overtuiging met wortel en tak uit te roeien'.³⁸³

In alle acht preken maakte Chrysostomus de joden zwart: 'Zij (de joden) verzamelen schandknappen en hoeren, trekken het hele theater naar de synagoge toe. Er is namelijk geen onderscheid tussen de synagoge en het theater'.³⁸⁴ Het theater was voor de christenen het allerslechtste oord waar men kon vertoeven, de vergelijking met de synagoge was zeker geen gunstige.³⁸⁵ Dat blijkt ook uit de woorden van Chrysostomus: synagogen zijn niet alleen hoerenhuizen, maar roversholen, hyenaholen, door God verlaten, een huis voor demonen. Terminologie die sterk doet denken aan *impietatis domus*, de *receptaculum amentiae* van Ambrosius. In de eerste preek beschrijft Chrysostomus een 'christ' die een vrouw een synagoge probeert binnen te slepen om een overeenkomst te sluiten en erop te zweren, omdat de in de synagoge gezworen eden krachtiger zijn dan in een kerk. Synagogen komen ook in de vierde preek aan de orde: 'Als men een slaaf of een vrouw heeft, houd hen

³⁸² Brändle 118-119.

³⁸³ *Jud.* 1.3 (vert. Brändle).

³⁸⁴ *Jud.* 1.2 (vert. Brändle).

³⁸⁵ *Jud.* 1.2. nt 25, Brändle.

thuis. Als u hen niet toestaat naar het theater te gaan, geldt dat ook voor de synagoge'.³⁸⁶

In de tweede preek keert Chrysostomus zich tegen de besnijdenis. Hij roept Paulus aan, die zegt: wie zich laat besnijden, zal niets goeds van Christus te verwachten hebben.³⁸⁷ Besnijdenis maakte de heilswerken van Christus nutteloos. De oude joodse weten golden immers niet meer. De Tempel was vernietigd en daarmee had God laten weten dat hij geen offers meer wilde en dat de Thora niet meer gevolgd mocht worden. Alle gebruiken en gewoontes van de joden waren niet alleen overbodig, maar ook onwettig en het werk van de duivel.³⁸⁸

Chrysostomus bediende zich ook van de moord op Christus. In de derde preek wil hij zijn gehoor ervan weerhouden het joodse Pasen te vieren en probeert dat door het te overtuigen van het verschil tussen christenen en joden. 'Waarom gaan jullie naar hen, de moordenaars, jullie, die beweren de gekruisigde te aanbidden? Waarom gaan jullie naar hen, die op de verkeerde dag vasten? Zij handelen tegen de goddelijke wet, omdat zij Pasen op de verkeerde dag vieren. U viert feest met de vijanden van God.'³⁸⁹ Hij haalt hier het Concilie van Nicea aan waar de Paasdatum voor de christenen werd vastgesteld. In de zevende preek 'bewijst' Chrysostomus het gelijk van de christenen. 'Dat is het verbazingwekkende, Jood, dat hij, die jij gekruisigd hebt, na de kruisiging jouw stad heeft verwoest, je volk uit elkaar heeft gedreven, waarmee hij heeft bewezen dat hij opgestaan is en in de hemel is. Omdat jij hem niet hebt erkend, heeft hij je gestraft'.³⁹⁰

Ook over de Patriarch heeft Chrysostomus zijn oordeel: in de zesde preek zegt hij: 'praat me niet van die Patriarch, die charlatan, die kruidenier, die onwettige. Wat is dat voor een priester, die geen beschikking meer heeft over de olie om te zalven, die geen offers ter beschikking staat...hij doet zich voor als priester als op een

³⁸⁶ *Jud.* 4.7 (vert. Brändle).

³⁸⁷ *Jud.* 3. 3. (vert. Brändle).

³⁸⁸ Schreckenber, 199.

³⁸⁹ *Jud.* 3.3. (vert. Brändle).

³⁹⁰ *Jud.* 7,1. (vert. Brändle).

toneel'.³⁹¹ Volgens Brändle en Jegher-Bucher doelt Chrysostomus hier op het instituut van het Patriarchaat, niet direct op de Patriarch van Tiberias.³⁹² Brändle en Schreckenbergh verwijzen naar een preek van Chrysostomus waarin hij de Patriarch verwijt aan alle joden in de wereld belasting op te leggen en zichzelf verrijkt.³⁹³

Het moge duidelijk zijn, dat Johannes Chrysostomus met zijn preken tegen de joden zijn christelijke kudde ervan probeerde te overtuigen dat zij zich niet moesten inlaten met de joden, hun feesten, riten, hun synagogen, hun geloof. In zijn acht preken zijn vier thema's terug te vinden die ook onderwerp van wetgeving zijn geweest: bekering tot het jodendom, dat wil zeggen afvalligheid van christenen, de synagogen, besnijdenis en de Patriarch. Heeft Chrysostomus daar invloed op uit kunnen oefenen?

In 383 werd door Gratianus, Valentianus en Theodosius I de wet afgekondigd die participatie in andere dan niet-christelijke culten verbood.³⁹⁴ In de canonieke wetgeving was al in 326 tijdens de synode van Elvira vastgelegd dat het verboden was om de velden van landbezitters te laten zegenen door joden. In de tekst van deze canon klinkt dezelfde bezorgdheid door die Chrysostomus ten toon spreidde: de christelijke zegening zou daardoor ongeldig en krachteloos worden en het christendom dus minderwaardig aan het jodendom maken. *CTh XVI 7.3* is van eerdere datum dan de wijding van Chrysostomus tot priester en de door hem uitgesproken preken. Maar de strekking van de wet komt wel overeen met de inhoud van de preken. *Polluere contagiis Iudaicis*, 'zich vervuilen met de joodse besmetting' doet ook denken aan de 'ziekte', zoals Chrysostomus het jodendom noemt. De datering van de wet maakt de invloed van Chrysostomus onmogelijk, maar zijn preken stonden in ieder geval niet op zichzelf. Het judaïseren van Christenen en daarmee het risico op bekering en afvalligheid werd als een probleem gezien.

³⁹¹ *Jud.* 6.5. (vert. Brändle).

³⁹² Brändle, *Jud.* 6.5. nt 334.

³⁹³ Brändle, 62 nt 444; Schreckenbergh, 327.

³⁹⁴ *CTh XVI 7.3* (vert. Pharr).

Een andere wet waar de zorg over afvallige christenen uit spreekt, werd in 409 afgekondigd door Honorius, mede in naam van Theodosius II. De wet verbood christenen zich tot de 'godvrezenden' te bekeren.³⁹⁵ De keizers bezigden forse taal in deze wet: *perversitatem Iudaicam*, 'joodse perversiteit', *taetrum Iudaeorum nomen*, 'weezinwekkende naam van de joden' en alweer het *incredulitate Iudaica polluatur*, 'hij die wordt vervuild met het joodse ongelooft'.

De bekering van slaven, even aangestipt door Chrysostomus als hij in zijn vierde preek zijn gehoor afraadt vrouwen en slaven naar de synagogen te laten gaan, was al in 335 door Constantijn de Grote verboden.³⁹⁶ Gratianus en Valentianus III ontzegden de joden in 384 ook het bezit van niet-joodse slaven, een verbod dat in 415 door Honorius en Theodosius II in 415 ongedaan werd gemaakt, waarbij wel werd geëist dat de slaven christelijk moesten blijven.³⁹⁷ In hoofdstuk 3 is al opgemerkt dat deze wet een vreemde eend in de bijt is. Vastgesteld kan worden dat hier geen invloed van christelijke schrijvers aan ten grondslag kan liggen.

Datzelfde lijkt te gelden voor de wetgeving over synagogen. Chrysostomus liet in zijn preken geen onduidelijkheid bestaan over hoe hij dacht over synagogen. Woning van de duivel, hoerenkasten, hyenaholen zijn de termen waar hij zich van bediende. Deze houding tegenover de synagogen wordt in het geheel niet aangetroffen in de wetten van de periode 313 tot 429. In tegendeel: de synagogen werden beschermd tegen aanvallen van christenen. Zeven wetten hadden de keizers nodig van 393 tot 423 om de synagogen te beschermen. Uit de eerste zeventig jaar van het bestaan van het christelijke Romeinse Rijk is geen enkele wet nodig geweest. Nergens in de wetgeving wordt gesproken over synagogen als op de manier waarop Chrysostomus dat deed. De wetten laten het tegendeel zien. Maar invloed op de christenen moet er wel degelijk geweest zijn. De toename van het geweld van de fanatieke christenen in die laatste decennia van de onderhavige periode zal voor een

³⁹⁵ *CTh* XVI 8.19 (vert. Pharr.)

³⁹⁶ *CTh* XVI 8.5 (vert. Pharr.)

³⁹⁷ *CTh* III 1.5; *CTh* XVI 9.3 (vert. Pharr.)

deel zijn oorzaak hebben gehad in de preken van de christelijke priesters en bisschoppen. Genoemd zijn al de verwoestingen in Callinicum in 388, net als Antiochië in Syrië gelegen, waar Theodosius met een wet op reageerde, de aanval op een synagoge in Alexandrië in 414 onder leiding van de Patriarch Cyrillus en de aanvallen door de monnik Barsauma tussen 418 en 422 op synagogen in Palestina. Of deze aanvallen en verwoestingen ook werkelijk hebben plaatsgevonden is van minder belang. De verhalen en de wetgeving geven in ieder geval aan dat er sprake was van regelmatig voorkomende aanvallen op synagogen.

De joodse Patriarch wordt in de wetten tot 415 met eer en respect genoemd. Zijn privileges en bevoegdheden om belasting te heffen en recht te spreken bleven door de keizers gerespecteerd. Opvallend is dat door Arcadius (samen met Honorius) een wet werd afgekondigd die belediging van de Patriarch verbood.³⁹⁸ De wet werd afgekondigd in Constantinopel en was gericht aan Claudianus, *comes* van het oosten. De wet dateert uit 396, tien jaar nadat Chrysostomus tot priester werd gewijd in Antiochië en twee jaar voordat hij beroepen werd tot bisschop van Constantinopel. Wellicht was het algemeen goed geworden om de Patriarch te beschimpen in de kerk en is de wet daarom tot stand gekomen. Maar het is niet ondenkbaar dat de keizer met deze wet de positie van de Patriarch wilde versterken, omdat ook in joodse kring kritiek werd gehoord.³⁹⁹

Directe invloed van Chrysostomus op de Romeinse wetgeving die de joden betrof tot aan 429 is dus niet aan te tonen. Wel is duidelijk dat de keizers net als hij zorg hadden over de bekeringen van christenen tot het jodendom. Chrysostomus' strijd tegen de synagogen, die eveneens voortkwam uit zijn angst voor judaïsering van christenen, lijkt eerder het tegendeel bereikt te hebben van wat hij wilde. De keizers beschermden de synagogen juist tegen aanvallen van christenen. Dat gold ook voor de Patriarch, in ieder geval tot 415, toen Theodosius II de Patriarch degradeerde. Toen het instituut verdween, waarschijnlijk door gebrek aan een

³⁹⁸ *CTh* XVI 8. 11.

³⁹⁹ Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, 196.

opvolger, heeft Theodosius II geen opvolger meer benoemd. De eventuele invloed van Chrysostomus zou hoogstens indirect geweest kunnen zijn: de steeds fanatieker wordende christenen zetten de keizers onder druk om de wetgeving over de joden strenger te maken.

5. Concilies en synodes van 306 tot 419.

In tegenstelling tot de keizerlijke wetgeving over de joden in de vierde en vroege vijfde eeuw laat de kerkelijke bestrijding van het jodendom op het niveau van de concilies en synodes een duidelijke richting zien.⁴⁰⁰ De rode draad in de besluiten van de concilies en de synodes van de kerk ten aanzien van de joden was het voorkomen van het dagelijks contact tussen christenen en joden. De besluiten van de concilies en synodes, de canons, werden vastgelegd en vormden een nieuwe bron van kerkelijk recht, naast de Bijbelteksten en de geschriften van de kerkvaders en christelijke geleerden.

Aan het begin van de vierde eeuw ontwikkelde zich binnen het christendom in het Romeinse Rijk de al in de derde eeuw begonnen organisatie van de kerk verder.⁴⁰¹ Die organisatie was een afspiegeling van de wereldlijke organisatie van het rijk. Problemen die de grenzen van de steden overschreden, werden op de concilies van de bisschoppen geregeld. Soms speelde daar ook het thema jodendom. De synodes, die op lokaal niveau werden georganiseerd, hielden zich vooral bezig met de dagelijkse omgang van de christenen met de joden.⁴⁰² Hier worden vijf van de bijeenkomsten van de kerk besproken: de synode van Elvira in Spanje in 306 (326?),

⁴⁰⁰ Hoewel 'concilie' en 'synode' dezelfde betekenis hebben, wordt de term 'concilie' hier gebruikt bij oecumenische bijeenkomsten van de christelijke patriarchen, 'synode' bij de bijeenkomsten van de christelijke kerk op regionaal niveau.

⁴⁰¹ Noethlichs, 161.

⁴⁰² Noethlichs, 71.

het concilie van Nicaea in Bythinië in 325, de synode van Laodicaea in Phrygië in 364 en ten slotte twee concilies in Carthago in Afrika in 398 en 419.⁴⁰³

Tijdens de synode van Elvira in Spanje werden 81 canons, aangenomen. Een aantal daarvan behandelde de betrekkingen tussen joden en christenen. Hoewel Elvira geen oecumenisch concilie was, en dus beperkt in zijn territoriale invloed, werden hier voor het eerst kerkelijke wetten geformuleerd die hun uitwerking niet misten en in latere concilies zijn herhaald.⁴⁰⁴ De wetten verboden sociale contacten tussen christenen en joden, waarvan men kon vermoeden dat zij het gevaar met zich mee zou kunnen brengen van bekering van christenen tot het jodendom. Chrysostomus zou zich driekwart eeuw later nog steeds zorgen maken en waarschuwen voor dit fenomeen dat judaïsering werd genoemd.⁴⁰⁵ Canon 16, *De puellis fidelibus ne infidelibus coniungantur*, 'over gelovige meisjes, dat zij niet zullen trouwen met ongelovigen', bepaalde dat christelijke meisjes niet met joden en ketters mochten trouwen.⁴⁰⁶ Ook ketters die weigerden naar de moederkerk terug te keren, konden niet met christelijke meisjes trouwen. Er kon immers geen verbond bestaan tussen de gelovigen en de ongelovigen. Ouders die zich hier niet aan hielden, werden voor vijf jaar geëxcommuniceerd. Schreckenbergt stelt dat deze canon niet zozeer als anti-joodse maatregel gezien kan worden, omdat ook joden tegen gemengde huwelijken waren.⁴⁰⁷ Daar kan tegenover worden gesteld, dat gemengde huwelijken blijkbaar toch plaatsvonden en de christenen angst in boezemden. Dat betekent dat deze canon wel degelijk als anti-joods beschouwd kan worden, omdat de behoefte van de christenen zich van de joden af te schermen eruit spreekt.

In canon 49 werd bepaald dat landbouwers hun gewassen niet door joden mochten laten zegenen. *De frugibus fidelium ne a iudaeis benedicantur*, 'over de gewassen van de gelovigen, dat zij niet gezegend zullen worden door joden'.

⁴⁰³ Schreckenbergt 247. Noethlichs, 165. Schreckenbergt dateert de synode van Elvira rond 306, Noethlichs houdt 326 aan.

⁴⁰⁴ Schreckenbergt, 248.

⁴⁰⁵ Hierboven, ??????

⁴⁰⁶ A. Linder, *The jews in the legal sources of the early Middle Ages* (Detroit 1997), 482-484.

⁴⁰⁷ Schreckenbergt, 248.

Christelijke zegeningen zouden immers hun kracht en uitwerking verliezen door de joodse zegeningen. Overtreders van deze canon zouden geëxcommuniceerd worden. Gezamenlijke maaltijden werden in canon 50 verboden op straffe van excommunicatie. *De christianis qui cum iudaeis vescuntur*, 'over christenen die met joden eten'. Overspel van een christelijke man of vrouw met een joodse of polytheïstische man of vrouw werd ook bestraft met excommunicatie: *De fidelibus coniugatis si cum iudaea vel gentile moechaverint*, 'over de getrouwde gelovigen, als zij overspel zouden plegen met een christen of een polytheïst'.

De aanwezigen bij dit concilie lijken niet veel niet veel vertrouwen gehad te hebben in de standvastigheid van geloof bij de christenen. Christenen vormden aan het begin van de vierde eeuw nog een minderheid in het Romeinse Rijk, de concurrentie met het jodendom, maar ook met ketteren en polytheïsten, was zeker in het begin van de vierde eeuw nog volop aanwezig.⁴⁰⁸ Maar ook toen het christendom aan kracht won in de loop van de vierde eeuw, bleven de zorgen over bekeringen tot het jodendom van zowel polytheïsten als christenen steeds doorklinken in de canons van de concilies en synoden.

Is er in de keizerlijke wetgeving iets terug te vinden van de canons van Elvira? In 383 werd door Gratianus, Valentianus en Theodosius I de wet afgekondigd die participatie in andere dan niet-christelijke culten verbood.⁴⁰⁹ In deze wet klinkt, weliswaar na lange tijd, de echo van canon 49 van Elvira door. Ook bij Chrysostomus is zorg te zien over de aantrekkingskracht van de magische krachten van de joden. In *Jud.* 8 hekelt hij de joodse artsen die zich van toverij bedienen en is hij van mening dat het beter is te sterven dan naar de vijand van God te gaan om genezen te worden.⁴¹⁰ Met *CTh* III 7.2 werd het huwelijk tussen joden en christenen door de keizers Valentianus II, Theodosius I en Arcadius in 388 verboden.⁴¹¹ Blijkbaar vonden de gemengde huwelijken toen nog steeds plaats. Het taalgebruik in de canons van

⁴⁰⁸ Schreckenber, 248.

⁴⁰⁹ *CTh* XVI 7.3 (vert. Pharr).

⁴¹⁰ *Jud.* 8, (vert. Brändle); Brändle, 216, nt 414.

⁴¹¹ Hierboven, 61.

Elvira is neutraal. In twee van de vier canons worden de joden alleen genoemd, de overige twee gaan over alle 'ongelovigen'.

De lange periode tussen de synode en de twee wetten lijken directe invloed van de synode in Elvira onmogelijk te maken. Maar, zoals gezegd, de canons van deze synode zouden hun uitwerking niet missen op latere concilies en synodes en steeds herhaald worden. De toon was gezet: sociale uitsluiting van de joden uit angst voor bekering tot hun geloof, was het doel.

Het concilie waar de christenen opnieuw een besluit namen zich duidelijk van de joden te onderscheiden, was het al genoemde Concilie van Nicaea in 325, waar besloten werd om de eigen paasdatum vast te stellen en niet langer de joodse berekening daarvan te volgen. Het woordgebruik in de brief die Constantijn naar 'alle kerken' stuurde mag bekend zijn: 'onwaardig gebruik', 'bevleete handen door hun misdaad', 'geestelijke blindheid van het gehate jodenvolk'.⁴¹² De strijd over de 'juiste' paasdatum was tijdens het concilie van Nicaea niet gestreden. De bisschoppen die tijdens de synode van Antiochië in 341 bijeen waren, herinnerden eraan dat: 'allen die het wagen om het besluit van het concilie van Nicaea, genomen in de aanwezigheid van keizer Constantijn over de paasdatum buiten werking te stellen, zullen geëxcommuniceerd en uit de kerk gezet worden'.⁴¹³ Dit deel van het besluit was gericht aan de leken. Voor de kerkvorsten, bisschoppen, priesters en dekens gold, dat 'als zij hun eigen weg volgden en met de joden Pasen vierden, kunnen zij niet meer bij de kerk horen. Zij begaan immers niet alleen tegenover zichzelf een fout, maar zij slepen velen mee in hun verderf'.⁴¹⁴ De conclusie is gerechtvaardigd dat niet alleen de gewone christenen Pasen vierden met de joden, maar dat ook de geestelijkheid zich daaraan schuldig maakte. De angst voor judaïsering zat er diep in en waarschijnlijk was dat terecht, als niet alleen leken zich aangetrokken voelden tot de joodse feesten, maar als ook de geestelijkheid zelf zich

⁴¹² Hierboven, 78.

⁴¹³ Noethlichs, 166.

⁴¹⁴ Ibidem, 166.

daaraan schuldig maakten en geen eenheid vormde als het ging om een eerder genomen conciliebesluit.

In 363/4 kwamen tijdens de synode van Laodicaea bisschoppen uit de diocese Asia bijeen.⁴¹⁵ Er zouden zestig canons vastgesteld zijn, waarvan er vier gingen over de sociale contacten van christenen met kettters en joden. Canon 16 bepaalde dat tijdens de Sabbat de evangeliën en andere geschriften voorgelezen moesten worden. Dit gebod wijst erop dat in veel kerken tijdens de Sabbat de liturgie anders was dan op de zondag en dat op zaterdag uit de Hebreeuwse bijbel, het Oude Testament, werd gelezen.⁴¹⁶ Door een verbod daarop moest het onderscheid tussen joden en christenen duidelijker worden. Deze canon lijkt alweer te wijzen op bestrijding van de judaïsering van christenen. Uit canon 29 wordt dit nog duidelijker: 'christenen moeten op zaterdag werken. Op zondag, de dag des Heren mogen zij niet werken als dat mogelijk is. Als christenen betrappt worden op deze vorm van judaïsering, worden zij in naam van Christus uit de kerk verbannen'.⁴¹⁷ Vrije tijd genieten op zaterdag in plaats van op zondag bracht de verdenking met zich mee dat men met joden omging en zich met hen vereenzelvigde. Dat spreekt ook uit canon 37: *οὐ δεῖ παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἢ ἀρετῆκων* 'dat het niet toegestaan is geschenken aan te nemen van joden of kettters of feesten met hen te vieren'.⁴¹⁸ Canon 38 van deze synode ten slotte verbood de gelovigen *ἄζυμα*, ongezuurd brood, van joden aan te nemen of aan hun 'goddeloosheid' deel te nemen. Dit verbod borduurde voort op de canons van de synode van Elvira waar gezamenlijke maaltijden met de joden werden verboden. In de keizerlijke wetgeving wordt de zorg over de omgang van christenen met joden tijdens feesten teruggevonden. Op 21 mei 383 kondigden Gratianus, Valentianus II en Theodosius I een wet af, die het christenen verbood feesten van polytheïsten, joden en Manicheeërs mee te vieren.⁴¹⁹ De straf op overtreding van deze wet wordt

⁴¹⁵ Linder, *The Jews in the legal sources*, 463.

⁴¹⁶ Schreckenberg, 277; Noethlichs, 167, nt 417.

⁴¹⁷ Noethlichs, 167; Schreckenberg, 277.

⁴¹⁸ Linder, *The Jews in the legal sources*, 463.

⁴¹⁹ *CTh XVI 7.3* (vert. Pharr).

niet nader genoemd. Wel valt op dat de keizers de feesten 'joodse vervuiling' noemden. In de canon komt dergelijke taal niet voor.

De canons uit deze synode lijken voornamelijk voortgekomen te zijn uit pastorale zorg voor de christenen, het afwenden van het gevaar voor afvalligheid en niet zozeer een anti-joodse maatregel. Maar zoals al eerder opgemerkt: al waren de canons niet uitgesproken anti-joods, het bedoelde effect was toch om de christenen duidelijk te maken dat zij zich verre moesten houden van het joodse geloof en van het dagelijks sociaal verkeer met joden. In Laodicaea is de taal gematigd en neutraal te noemen.

In 398 werd tijdens het vierde concilie van Carthago in canon 89 besloten dat 'iemand die zich met waarzeggerij en toverij afgeeft, uit de kerk gestoten wordt. Dat geldt ook voor iemand die deelneemt aan het joodse bijgeloof of de joodse feesten viert'.⁴²⁰ Hier werd dus opnieuw gerefereerd aan de deelname van christenen aan de joodse feesten. De wet uit 383 daarover is boven besproken. De bisschoppen in Carthago bijeen constateerden blijkbaar dat het gezamenlijk feestvieren met de joden nog steeds aantrekkelijk was voor christenen. Het verbod op waarzeggerij en toverij wordt ook teruggevonden in de keizerlijke wetgeving. In 381 werd door Gratianus, Valentinianus II en Theodosius I een wet afgekondigd die het brengen van offers en raadpleging van voortekenen verboden.⁴²¹ De wet werd in 385 nog eens herhaald.⁴²² De twee wetten gaan niet over joden, maar zijn gericht aan de polytheïsten. De canon 89 uit Laodicaea is van latere datering. Het vierde concilie van Carthago kan dus geen invloed hebben uitgeoefend op deze wetten. Wel kan geconstateerd worden dat de strijd tegen judaïsering en het polytheïsme nog niet gestreden was. In canon 84 van het concilie werd besloten dat de bisschop geen polytheïst, ketter of jood de toegang tot de kerk mocht ontzeggen. Ook joden mochten toegang krijgen tot de

⁴²⁰ Noethlichs, 167; Schreckenber, 313.

⁴²¹ *CTh*, XVI 10.7

⁴²² Hierboven, 10.

missa catechumenorum.⁴²³ Deze canon suggereert dat joden zich bekeerden tot het christendom in deze tijd en dat bekering tot het christendom van joden, polytheïsten en terugkeer tot het 'ware' geloof van ketters door de kerk bevorderd werd.⁴²⁴

In 419 vond opnieuw een concilie in Carthago plaats, waar zich 217 bisschoppen verzamelden, voornamelijk afkomstig uit Afrika.⁴²⁵ De bisschop van Carthago had het concilie bijeen geroepen, met het doel om alle tot dan toe tot stand gebrachte canonieke wetgeving bijeen te brengen en te codificeren.⁴²⁶ Tijdens het concilie werden ook canons aangenomen over joden. Zo bepaalde canon 129 dat slaven en vrijgelatenen, maar ook mensen met een slechte reputatie, niemand iets ten laste konden leggen in rechtszaken: *Quod servi et liberti, omnesque infanae personae, non debent accusare*. 'Dat slaven en vrijgelatenen en alle onzedelijke mensen geen aanklacht mogen indienen'.⁴²⁷ De canon spreekt van *omnes infamiae maculis aspersi*, 'allen die besmeurd waren met de vlekken van de schande' en dat waren volgens de canon acteurs, mensen, die bekend stonden om onzedelijk gedrag, ketters, polytheïsten en joden.⁴²⁸ Elkaar mochten zij nog wel aanklagen. Dit lijkt een opmerkelijk verbod, omdat het trad in de wereldlijke rechtsgang. Konden de kerkelijke concilies zover gaan dat zij Romeinse burgers, ook als dat joden waren, hun rechten ontnamen? Excommuniceren was één ding, iemand verbieden in de wereldlijke rechtbanken te getuigen of aanklachten in te dienen, daarmee trad de kerk rechtstreeks de wereldlijke wetgeving binnen.⁴²⁹ Toch lijkt het vreemder dan het in werkelijkheid was. De 'scheiding van kerk en staat' is een modern begrip, dat bovendien alleen van toepassing is in (sommige) democratieën. Bovendien is de strekking van deze canon ook terug te vinden in de keizerlijke wetgeving. In *CTh* XVI 7.7 en *CTh* XVI 8.28 uit 426 kondigden de keizers Theodosius II en Valentianus

⁴²³ Schreckenberg, 313.

⁴²⁴ Seaver, 55.

⁴²⁵ Linder, *The jews in the legal sources*, 464.

⁴²⁶ *Ibidem*, 464.

⁴²⁷ *Ibidem*, 464.

⁴²⁸ *Ibidem*, 464.

⁴²⁹ Schreckenberg, 331.

III een wet af, die de joden verbood om hun erfgenamen te onterven als die tot de christelijke kerk toetraden.⁴³⁰ Als dat toch gebeurde, werd het testament onrechtmatig verklaard. In de wet werd christenen die deelnamen aan polytheïstische offers het recht ontnomen een testament op te stellen. Het doel was joden aan te moedigen zich te bekeren en christenen te behouden voor de christelijke kerk. Het doet ook denken aan *CTh XVI 5.64*, de wet van dezelfde twee keizers uit 425, waarin het joden en heidenen verboden werd om als advocaat op te treden in rechtszaken.⁴³¹ Canon 129 van het concilie van Carthago past dus goed tussen die maatregelen, die de rechtsstatus van de joden inperkten.⁴³² De wetten van 426 zijn van later datum dan dit concilie in Carthago. De algehele teruggang van de maatschappelijke posities en de langzaam maar steeds zeker wordende maatschappelijke uitsluiting van de joden zijn de kenmerken die de canons en de wetten gemeenschappelijk hebben. Het taalgebruik van deze Carthaagse *canon* is wat minder neutraal dan die in de overige canons, de joden worden in één adem genoemd met de overige *infames*, mensen die uitgesloten dienden te worden van de maatschappij.

De canons van de concilies en synodes vormden naast Bijbelteksten en geschriften van de christelijke geleerden en bisschoppen een bron van kerkelijk recht. De rode draad in de canonieke wetgeving loopt van de angst voor judaïsering van de eigen geloofsgenoten en de polytheïsten tot aan de maatschappelijke uitsluiting van joden. Aan het begin van de vierde eeuw waren de canons die de joden betroffen er voornamelijk op gericht het dagelijkse contact tussen de joden en christenen te voorkomen. Het begon met het verbod op gemengde huwelijken, op gemeenschappelijke maaltijden en op zegeningen over de gewassen door de joden. De canons lijken voort te komen uit onzekerheid bij de kerkelijk leiders over de standvastigheid van de christenen ten opzichte van hun eigen geloof, minder dan dat

⁴³⁰ Linder, *The jews in Roman legislation*, 314; hierboven 37.

⁴³¹ Linder, *The jews in Roman legislation*, 305; hierboven 10.

⁴³² Schreckenbergh, 331.

men er perse op uit was anti-joodse maatregelen te treffen. Dat zou ook geconcludeerd kunnen worden het neutrale woordgebruik in de canons. Afstand nemen van de joodse paasdatum paste daar ook in, net als het onderscheid tussen de rustdagen zaterdag en zondag, het deelnemen aan joodse feesten, het offeren tijdens polytheïstische feesten. Toch voldoet die angst voor bekering niet als enige motivering voor de canons, zoals Schreckenberg beweert.⁴³³ Wat niet uit het oog verloren mag worden, is het effect dat de canons gehad zullen hebben op het beeld dat de christenen zich langzaamaan hebben gevormd van de joden en het jodendom. Afscheiding van en bescherming tegen het joodse geloof bracht automatisch het sociale isolement van joden met zich mee of nog sterker gesteld: uitsluiting was wel degelijk een doel. Dat is terug te zien als aan het begin van de vijfde eeuw de kerk verder gaat dan zich te bemoeien met de dagelijkse omgang tussen joden en christenen op het gebied van het geloof. Zij trad met de canon, die de rol van de joden in de rechtszaken beperkte, de wereld binnen van de wereldlijke wetgever. Niet alleen de sociale uitsluiting, maar ook de juridische uitsluiting was hier aan de orde. Het is niet toevallig dat ook in de keizerlijke wetgeving deze tendens is waar te nemen.

Conclusie

In 313 kondigden de keizers Constantijn en Licinius algemene godsdienstvrijheid af voor alle godsdiensten. Niet alleen de christenen, maar alle mensen kregen de vrijheid de godsdienst aan te houden die zij verkozen. Na zijn overwinning bij de Milvische brug op Maxentius in 312 had Constantijn zich bekeerd tot het christendom. In 324 werd hij keizer van het hele Romeinse rijk. Constantijn was een oprecht christen en begunstiger van het christendom, maar hij was ook zeer begaan met de godsdienstvrede en eenheid in het rijk. Toch waren Constantijn en zijn

⁴³³ Schreckenberg, 379.

christelijke opvolgers minder tolerant dan op eerste gezicht lijkt. Het christendom verwierf gedurende de vierde eeuw een steeds dominantere positie en het werd de polytheïsten steeds moeilijker gemaakt hun godsdienst uit te oefenen. Met de komst van Theodosius I in 379 werd het bij wet strafbaar gemaakt de polytheïstische godsdienst uit te oefenen.

De groeiende dominante positie van het christendom kon niet zonder invloed blijven op de joden en het jodendom in Palestina en in de diaspora. De situatie van de joden in de eerste 'officiële' christelijke eeuw was zo op het oog niet slecht. Hun geloof had een wettelijke status, zij waren vrijgesteld van publieke diensten als die met hun godsdienst in conflict kwamen en ze konden hun geloof openlijk belijden. Ze hadden hun eigen rechtbanken, de Patriarch kon overal in het rijk belasting heffen en het ambt genoot groot aanzien. Gedurende de vierde eeuw verslechterde de politiek-maatschappelijke positie van de joden in vergelijking met die in de voor-christelijke tijd. Maar dat was slechts een relatieve verslechtering. Het joodse geloof genoot niet meer de privileges van voorheen, de joodse geestelijken werden gelijk gesteld aan de christelijke collegae. Maar nog steeds konden de joden rechtspreken over joden en christenen, ze konden in staatsdienst treden en in het Romeinse leger dienen. Pas in de vijfde eeuw is sprake van een kentering.

De bekeringen van polytheïsten en christenen tot het jodendom waren gedurende de hele periode een grote zorg voor de keizers. De wetten daartegen laten een harde taal zien en de straffen waren streng. Er is geen kentering te vinden in de wetgeving in de vijfde eeuw. Bekering en het bezit van niet-joodse slaven werd in de vierde eeuw en het begin van de vijfde eeuw even streng tegemoet getreden.

Dat geldt niet voor de wetten die de synagogen betroffen. De keizers beschermden de synagogen tegen aanvallen van christenen in de hele periode, maar dat was aan het begin van de vierde eeuw veel minder vaak nodig dan aan het eind ervan. De herhaalde wetgeving aan het eind van de periode duidt op een steeds agressievere militante christelijke houding tegenover de joden. Uiteindelijk werden ook in de vijfde eeuw de synagogen slachtoffer daarvan. In 415 werd een verbod op

nieuwbouw van synagogen van kracht. Ook de verhouding tussen de keizers en het geestelijk joods leiderschap veranderde aan het begin van de vijfde eeuw. Was die in de vierde eeuw uitstekend, in 415 is een duidelijke breuk waar te nemen met de demotie van de Patriarch door Theodosius II en het uitsterven van het ambt.

Al met al is er een breuk te constateren in de politiek van de staat ten opzichte van de joodse godsdienst in het eerste kwart van de vijfde eeuw. De joden mochten niet meer in staatsdienst of in het leger dienen, zij konden geen recht meer spreken, bekeringen tot het jodendom waren al heel lang verboden, er was geen sprake meer van bezit niet-joodse slaven, synagogen konden alleen gerestaureerd worden als zij dreigden in te storten, nieuwe mochten niet meer gebouwd worden en het Patriarchaat had opgehouden te bestaan.

Een directe invloed van de drie besproken bisschoppen op deze breuk in de houding van de keizers ten opzichte van het joodse geloof en de joden is niet aan te tonen. Aangenomen kan worden dat hun preken en geschriften wel indirect effect hebben gehad. De bisschoppen hadden immers veel aanhang onder de christenen in hun bisschoppelijke steden. Het taalgebruik van vooral Chrysostomus en Ambrosius kan niet zonder effect gebleven zijn op de toehoorders in hun kerken. De constante aanvallen op de bekeringen, de aanhoudende beschuldigingen van de moord op Christus aan het adres van de joden, het beeld van de synagogen als duivelse plaatsen, kunnen daarom uiteindelijk niet zonder gevolgen gebleven voor de joodse wetten van de keizers.

In de canons van de concilies en de synodes is een rode draad waar te nemen, die loopt van de angst voor bekering van geloofsgenoten tot het jodendom tot aan de sociale uitsluiting van de joden. Die angst voor 'besmetting' leidde tot de wens zoveel mogelijk de dagelijkse contacten met de joden te vermijden. Om dat te bereiken was maatschappelijke uitsluiting nodig. Met joden trouwen, eten, geloof in hun zegeningsriten, deelname aan joodse feesten werd verboden. Uit de canons kan geen directe invloed op de wetgeving aangetoond worden. Maar ook hier geldt, dat juist door in te willen grijpen in het dagelijkse leven van joden en christenen, het

streven naar afscheiding van het jodendom, het klimaat geschapen werd waarin de wetten aan het begin van de vijfde eeuw tot stand zijn gekomen, het klimaat waarin de kloof tussen joden en christenen vooral door toedoen van de kerk onoverbrugbaar groot was geworden.

Literatuur

Armstrong, A.H., 'The way and the ways: religious tolerance and intolerance in the fourth century A.D.' in: J. Neusner en E.S. Frerichs (ed.), *To see ourselves as others see us* (California 1985) 357-373.

Bachrach, B.S., 'The Jewish community of the later Roman empire as seen in the *Codex Theodosianus*' in: J. Neusner en E.S. Frerichs (ed.), *To see ourselves as others see us* (California 1985) 399-421.

Barnes, T.D. *Constantine and Eusebius* (Cambridge 1981).

Boom, W. H. ten, *Provocatie, Augustinus preek tegen de joden* (Kampen 2006).

Cohen, J., 'Roman imperial policy toward the Jews from Constantine until the end of the Palestinian Patriarchate (ca 429)', *Byzantine Studies*, III, 1 (1976) 1-29.

Carroll J., *Constantine's sword, the church and the Jews* (Boston 2001).

Drake, H.A., *In praise of Constantine, a historical study and new translation of Eusebius' tricennial orations* (1976 Berkeley).

Fonrobert, C.E., M.S. Jaffee, 'Introduction: The Talmud, Rabbinic Literature, and Jewish Culture', *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Eds. C.E. Fonrobert en M.S. Jaffee, Cambridge University Press, 2007, Cambridge Collections Online, Cambridge University Press.05 December 2011, DOI:10.1017/CCOL0521843901.001.

Kelly, J.N.D., *Golden Mouth, the story of John Chrysostom, ascetic, preacher, bishop* (New York 1995).

Liebeschuetz, J.H.W.G., 'Ambrose of Milan, political letters and speeches' in: G. Clark, M. Humphries, M. Whitby (ed.) *Translated texts for historians* (Liverpool 2005).

Linder, A., *The jews in Roman Imperial legislation* (Detroit 1987).

Linder, A., *The jews in the legal sources of the early Middle Ages* (Detroit 1997).

Mclynn, N.B., *Ambrose of Milan, church and court in a Christian capital* (Berkeley 1994).

Meeks, W.A., Wilken, R.L., *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era* (Montana 1978).

Neusner, J., *Judaism and Christianity in the age of Constantine* (Chicago 1987).

Noethlichs, K.L., *Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert)* Berlin 2001.

Rajak, T., *The Jewish Dialogue with Greece and Rome* (Leiden 2001).

Runesson, A., Binder, D.D., Olsson, B., *The Ancient Synagogue from its origins to 200 C.E.* (Leiden-Boston 2008).

Sandgren, L.D., *Vines intertwined: a history of Jews and Christians from the Babylonian exile to the advent of Islam* (Massachusetts 2010).

Schäfer P., *The history of the Jews in the Greco-Roman world* (Londen 2003).

Schiemann, G. (Tübingen), "Novellae." *Brill's New Pauly*. Antiquity volumes edited by: Hubert Cancik and; Helmuth Schneider. Brill, 2011. Brill Online. Universiteit Leiden. 22 November 2011, http://www.brillonline.nl.ezproxy.leidenuniv.nl:2048/subscriber/entry?entry=bnp_e825560.

Schrekenberg, H., *Die christlichen Adversus - Judaeos – Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11.Jh)* (Frankfurt am Main 1982).

Seaver, J.E., *Persecution of the Jews in the Roman empire (300-438)* (Kansas 1952).

Segal, A.F., *Rebecca's children, Judaism and Christianity in the Roman world* (Cambridge 1986).

Stemberger, G., *Jews and Christians in the Holy Land* (Edinburgh 2000).

Ulrich, J., *Euseb von Caesarea und die Juden, studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea* (Berlin 1999).

Wilken, *John Chrystosom and the Jews* (Berkeley 1983).

Bronnen:

Brändle R., Jegher-Bucher V., *Johannes Chrysostomus, Acht Reden gegen Juden* (vert.; Stuttgart 1995).

Bervoets, B.C., *Ambrosius, Ep. LXXII* (vert.; Den Haag 2012).

Cameron, A., Hall, S.G., *Eusebius. Life of Constantine* (vert.; Oxford 1999).

Fahner, Chr., *Eusebius' Kerkgeschiedenis* (vert.; Zoetermeer 2000).

Ferrar, W.J., *The proof of the Gospel* (vert.; New York 1920).

Liebeschuetz, J.H.W.G. *Ambrose of Milan* (vert.; Liverpool 2005).

Pharr, C., *The Theodosian Code and novels and the Sirmondian constitutions* (vert.; Princeton 1952).

Rougé, J., Delmaire, R. *Les Lois Religieuses des empereurs Romains de Constantin à Théodose II, Code Théodosien 1-XVI* (vert.; Parijs 2009).

Afkortingen

CTh Codex Theodosianus

CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

DE Eusebius Pamphili, *Demonstratio Evangelica*

Ep.L Libanius, *Epistulae*

Ep. Ambrosius, *Epistulae*

Ep.ex. Ambrosius, *Epistulae extra collectionem*

HE Eusebius Pamphili *Historia Ecclesiastica*

Jud. Johannes Chrysostomus *Adversus Judaeos*

LC Eusebius Pamphili *Oratio de laudibus Constantini*

PE Eusebius Pamphili *Praeparatio Evangelica*

PG *Patrologia Graeca*

VC Eusebius Pamphili *De Vita Constantini*

Eusebius' *Demonstratio Evangelica* is geciteerd uit I.A. Heikel, *Eusebius Werke, Band 6: Die Demonstratio evangelica. Die griechischen christlichen Schriftsteller* (Leipzig 1913) 1-492.

Praeparatio Evangelica is geciteerd uit K. Mras, *Eusebius Werke, Band 8: Die Praeparatio evangelica. Die griechischen christlichen Schriftsteller* 43.1 & 43.2. (Berlin 1954).

Teksten uit *De Vita Constantini* zijn geciteerd uit F. Winkelmann, *Eusebius Werke, Band 1.1: Über das Leben des Kaisers Konstantin. Die griechischen christlichen Schriftsteller*. (Berlin 1975) 3-151.

De preken van Chrysostomus zijn geciteerd volgens de editie van J.-P. Migne, *PG* 843-942 (Parijs 1857-1866).

De brieven van Ambrosius, *Epistula 40 en 41* en *Epistula 72* zijn geciteerd volgens de editie van J.-P. Migne, *PL Tomus VI* (Parijs 1880).