



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Vroegchristelijk anti-judaïsme? De synagogeverwoesting van Callinicum en de nasleep

Kraaijeveld, J.; Berger, S.; Kreeft, C.; Nugteren Q.; Tuitert S.

Citation

Kraaijeveld, J. (2023). Vroegchristelijk anti-judaïsme?: De synagogeverwoesting van Callinicum en de nasleep, *38*(Februari (1) Vervolging en Vrijheid. Religie vervolging door de eeuwen heen), 51-64. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/4196960>

Version: Publisher's Version

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4196960>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Vroegchristelijk anti-judaïsme? De synagogeverwoesting van Callinicum en de nasleep

Joëlle Kraaijeveld

Bij de woorden ‘vervolging’ en ‘oudheid’ wordt vaak een link gelegd met de christenvervolgingen onder Diocletianus in de vierde eeuw na Christus of met de vermoedelijke vervolgingen in Rome onder Nero, drie eeuwen daarvoor. Martelaarsverhalen waren al vroeg een belangrijk literair genre in de pre-Constantinische kerk. Na de dood van Paulus ontstond bijvoorbeeld al snel een traditie waarin hem een martelaarsdood in Rome werd toegeschreven.¹ Ook martelaarsakten, zoals de *Passio Perpetuae et Felicitatis* waren immens populair in de Late Oudheid.² Deze martelaarsverhalen gingen deel uitmaken van de christelijke triomfgeschiedschrijving. Een voorbeeld van een aanhanger hiervan is Eusebius van Caesarea, die de geschiedenis zag als een lineaire tijdslijn waarin als eschatologisch eindpunt Gods koninkrijk zou overwinnen. Hierbij ontstond het idee dat christenen in de oudheid werden gemarginaliseerd. Zelfs nu, tientallen eeuwen later, is het idee van langdurige, rijksbrede christenvervolgingen nog prominent aanwezig in het algemeen bewustzijn, ondanks dat dit beeld door historici is genuanceerd.³

Christenen waren slechts grofweg de eerste drie eeuwen van de huidige jaartelling een minderheid in het Romeinse rijk. In de vierde en vijfde eeuw, toen verschillende christelijke groeperingen in het rijk eensgezinder en

¹ Vrij recentelijk zijn er echter kritische kanttekeningen geplaatst bij de vraag of er in eerste instantie wel een Neroniaanse christenvervolging was en in hoeverre Paulus wel een marteldood is gestorven omwille van zijn geloof. Zie: Shaw, B.D., ‘The Myth of the Neronian Persecution’, *The Journal of Roman Studies* 105 (2015) 73–100; Jones, C.P., ‘The Historicity of the Neronian Persecution: A Response to Brent Shaw’, *New Testament studies* 63 (2017) 146–152; Shaw, B.D., ‘Response to Christopher Jones: The Historicity of the Neronian Persecution’, *New Testament studies* 64 (2018) 231–242.

² Hoewel er veel discussie is over de authenticiteit van deze en vele andere martelaarsakten, zagen de vroege christenen vaak autoriteit en authenticiteit los van elkaar, zie: M. Letteney, ‘Authenticity and Authority: The Case For Dismantling a Dubious Correlation’ in: M. Letteney en A.J. Berkovitz (ed.) *Rethinking ‘Authority’ in Late Antiquity. Authorship, Law, and Transmission in Jewish and Christian Tradition* (Milton Park 2018) 33–56.

³ Hier is voornamelijk onderzoek naar gedaan onder Amerikaanse christenen. Zie voor een aantal voorbeelden: Jason Bruner, *Imagining persecution: why American Christians believe there is a global war against their faith* (New Brunswick 2021) 85–96.

numeriek groter werden, ‘christianiseerde’ het Romeinse rijk steeds meer. Nadat keizer Constantijn het christendom als religie legitimeerde, werden de christenen langzaam naar het machtscentrum van het Romeinse rijk toegezogen. Het christendom werd in de loop van de vierde en vijfde eeuw zelfs de staatsgodsdienst van het Romeinse rijk. Dit alles betekende dat de kerk met haar bisschoppen nu meer macht kreeg en door deze machtspositie niet meer zelf werd vervolgd, maar zich moest gaan afvragen hoe zij zichzelf tot religieuze minderheden diende op te stellen.

Zulke minderheden waren ook de kleine joodse groeperingen in het Romeinse rijk. Aangezien het christendom in een joodse bedding is ontstaan, was deze verhouding vaak ongemakkelijk. Vanaf hun prille begin probeerden christelijke groeperingen een eigen christelijke identiteit los van het jodendom te creëren. Vooraanstaande christenen, bijvoorbeeld, zetten zich in verscheidene geschriften af tegen ‘de joden’. Zo schreef Melito van Sardis in zijn *Peri Pascha* al in de tweede eeuw dat de joden de verbondspositie met God zijn kwijtgeraakt omdat ze de Messias zouden hebben vermoord.⁴ De christenen zouden daarentegen door de kruisdood van Jezus dit verbond van de joden hebben overgenomen. Dit wordt ook wel supersessionisme genoemd. Melito was in zijn tijd zeker niet de enige christelijke schrijver die dit deed.⁵ Op deze manier waren enerzijds martelaarschap en anderzijds supersessionisme twee belangrijke hoekstenen waar de vroegchristelijke zelfdefinitie op steunde. Het zijn dan ook onderwerpen die veel terugkomen in vroegchristelijke literatuur.

De tweede eeuw, de tijd waarin deze christelijke schrijvers hun werken schreven, was een periode waarin christenen nog niet de machtspositie en -middelen hadden die ze later wel kregen om deze woorden daadwerkelijk in daden om te kunnen zetten. In deze periode hadden joodse gemeenschappen juist een veel betere positie dan de ‘nieuwe’ christenen, die – naar eigen zeggen – in het begin door Romeinen zelfs werden beschuldigd van incest en

⁴ Melito van Sardis, *PP* 93 en 96; zie voor een uitgebreid onderzoek naar vroegchristelijke identiteitsformatie L.V. Rutgers, *Making Myths: Jews in Early Christian Identity Formation* (Leuven 2009) 1-17.

⁵ In het late Johannes-evangelie worden anti-joodse woorden door de schrijver in de mond van Jezus gelegd: zie Johannes 8:42-44, Nieuwe Bijbelvertaling 2004; ook de schrijver van het epistel van Barnabas is de joden niet goed gezind, zie: Epistel van Barnabas 4:7-8.

kannibalisme.⁶ Deze rollen draaiden drastisch om in de decennia na keizer Constantijn. Het is echter de vraag wat de christenen deden met deze nieuwverworven machtspositie ten opzichte van de joden. Namen zij, ondanks hun eigen ervaringen van martelaarschap en vervolging zelf toch ook een militant anti-joodse houding aan?

Dit artikel benadert deze vraag door te focussen op één specifiek incident: de synagogeverwoesting door de christenen van Callinicum in 388. Met name de manier waarop bisschop Ambrosius van Milaan en keizer Theodosius I op de explosieve situatie reageerden, is interessant omdat het laat zien hoe de keizer, de joodse groeperingen en de christelijke groeperingen met elkaar omgingen. Eerst zal er kort worden geschetst wat er precies in Callinicum gebeurde en hoe keizer en bisschop op de situatie reageerden. Daarna zal er naar de machtsstructuren tussen deze spelers worden gekeken. Dit geeft een preciezer beeld van hoe de keizer en bisschop zich verhielden tot de joden en wat hun achterliggende agenda's waren. De manier waarop deze twee belangrijke spelers reageerden, hun rol en met welke obstakels zij te maken hadden als machtsbekleders, geven ons een duidelijker beeld in hoeverre er spraken was van een 'vroegechristelijk anti-Judaïsme' in Callinicum.

De synagogeverwoesting van Callinicum

Alle informatie over de vernieling van de synagoge van Callinicum en de nasleep ervan komt uit twee brieven geschreven door Ambrosius, de bisschop van Milaan. Eén brief is geadresseerd aan keizer Theodosius I en de tweede aan zijn eigen zus.⁷

Terwijl Ambrosius de stad Aquileia aan het bezoeken was, kwam er nieuws uit Callinicum dat een groep christenen, opgehitst en geleid door de bisschop van de stad, de lokale synagoge had geplunderd en in brand had gestoken.⁸ De toenmalige keizer van het Oost-Romeinse rijk, keizer Theodosius, was niet erg onder de indruk van de situatie en beval de *comes*

⁶ Het gaat hier om christelijke schrijvers die in de tweede eeuw of later schrijven: Theoph., *Ad Autol.* 3.4; 46; Clem. *Al. Strom.* 3.2; Tert. *Apol.* 7.1 en 8.3; Tatianus *Ad Gr.* 25.

⁷ Alle bronnen die we hebben zijn brieven die door Ambrosius geschreven zijn aan keizer Theodosius I en aan zijn eigen zus en zijn later weer bij elkaar verzameld. Zie: Ambr. *Ep. Ex. Coll.* 1a; *Ep.* 74 [40], *Ep. Ex. Coll.* 1 [41].

⁸ Ambr. *Ep.* 74 [40].6; *Ep. Ex. Coll.* 1 [41].1.

orientis de betrokken christenen te straffen.⁹ Ook gebod hij de bisschop van Callinicum zelf op te draaien voor de kosten van de herbouw van de synagoge.¹⁰ De keizer besloot echter om deze ‘boete’ aan het adres van de bisschop weer in te trekken nadat Ambrosius hem een brief had geschreven.¹¹ De straf van de hoofddader, de bisschop, werd kwijtgescholden. Ambrosius – bemoedigd door dit succes – durfde in een volgende brief aan de keizer zelfs te eisen om heel de Callinicumzaak te laten vallen. Deze brief aan de keizer is bewaard gebleven.

Naast dat hij in de eerste plaats de keizer uitgebreid aanschreef, is in de andere brief naar zijn zus te lezen dat hij snel daarna, tijdens een kerkdienst waarbij de keizer aanwezig was, nogmaals pleit voor het laten vallen van de hele zaak. Dankzij de brief aan zijn zus is het transcript van de dienst en het gesprek tussen keizer en bisschop bewaard gebleven.¹² Opmerkelijk genoeg weet Ambrosius de keizer tijdens de kerkdienst te overtuigen: Theodosius stemt toe en laat de zaak helemaal vallen.¹³ Op het eerste gezicht kan het verhaal dat Ambrosius schetst in zijn brieven makkelijk worden gezien als voorbeeld dat bisschoppen als Ambrosius erg veel invloed hadden op de keizer en dat hierom de bisschop en christenen van Callinicum vrij spel hadden tegenover de joden. De keizer trok namelijk zonder veel ophef zowel de aanklacht tegen de bisschop als die tegen de rest van de betrokken christenen in. Het is echter gevaarlijk om de brieven van Ambrosius te lezen als een betrouwbare bron voor het contact tussen keizer en bisschop, omdat deze brieven enkel de kant van bisschop Ambrosius belichten. Zoals vaker ligt de realiteit complexer.

⁹ De *comes orientis* was een soort gouverneur van het oosterlijke deel van het Romeinse rijk.

¹⁰ Voor de straf voor de bisschop, zie: idem, *Ep.* 74 [40].6: ‘Iussisti vindicari in ceteros, synagogam ab ipso aedificari episcopo’; *Ep.* 74 [40].18: enerzijds moest er een onderzoek (‘cognitio’) gehouden worden en anderzijds moesten de goederen die gestolen waren (‘sublata donaria’), teruggegeven worden aan de slachtoffers.

¹¹ Idem, *Ep.* 74 [40].9.

¹² Dit is bewaard gebleven in *Ambr. Ep. Ex. Coll.* 1 [41]. Het transcript is echter wel geheel van de hand van Ambrosius, wat hem makkelijk de mogelijkheid heeft kunnen geven om feiten toe te voegen, weg te laten of te verbuigen.

¹³ *Ambr. Ep. Ex. Coll.* 1 [41].28.

Ambrosius

Ambrosius' reactie op de synagoge-verwoesting van Callinicum is al door veel historici onder de loep genomen. Zijn reactie op de zaak werd lange tijd gezien als het schoolvoorbeeld van een dominante bisschop die zich mengde in zaken waar hij eigenlijk niets mee te maken had. Volgens sommige zou tijdens zijn leven een onverdraagzame pestkop geweest zijn.¹⁴ Daarnaast zou hij door middel van zijn brieven zijn eigen geloof en dogma's aan de keizer hebben willen opleggen, inclusief zijn anti-judaïsme.¹⁵ Hoewel er onder historici nog steeds geen consensus is over Ambrosius' precieze houding tegenover joden, blijkt uit zijn brieven dat hij allerm minst positief over zijn joodse tijdgenoten.¹⁶ Zijn reactie op het in brand steken van de synagoge van Callinicum zegt genoeg: Ambrosius suggereert namelijk dat het oordeel van God achter deze synagoge-verwoesting zit. Daarnaast spreekt hij ook nog eens zijn goedkeuring uit over de actie.¹⁷ De onverschilligheid van Ambrosius over de verwoesting van de synagoge wordt duidelijk in diens theologische kijk op de kerk en synagoge. Ambrosius noemt in een ander werk de kerk een *virgo sine ruga* (een vlekkeloze maagd) en de synagoge als tegenhanger daarvan een *incredula inmitis sacrilega* (een ondeugdelijke en heiligschennende vrouw).¹⁸ Deze tegenstelling schemert ook steeds weer tussen de regels van zijn brieven over de Callinicumzaak door.¹⁹

Omdat Ambrosius de verhouding tussen joden en christenen in zulke scherpe tegenstellingen ziet, is het interessant om op te merken dat niets erop wijst dat deze uiteenzetting van Ambrosius ook maar enigszins voortkomt uit

¹⁴ Een vroeg voorbeeld hiervan is F. Homes Dudden, *The Life and Times of Saint Ambrose* vol. 2 (Oxford 1935); een recenter boek is van R.M. Errington, *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius* (Chapel Hill 2006).

¹⁵ Zie hiervoor bijvoorbeeld M. Doerfler, 'Ambrose's Jews: The Creation of Judaism and Heterodox Christianity in Ambrose of Milan's 'Expositio Evangelii Secundum Lucam'', *Church History* 80:4 (2011) 749–772.

¹⁶ Gregory Gigueroa beweert bijvoorbeeld dat Ambrosius niet per se helemaal negatief tegenover de joodse groeperingen uit zijn tijd staat, zie: G. Figueroa, *The Church and the Synagogue in St. Ambrose* (Washington D.C 1949) 38.

¹⁷ Idem, *Ep.* 74 [40].8.

¹⁸ Ambr. Exh. Virg. 67; gevonden via N.B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital, Transformation of the Classical Heritage* (Berkeley 1994) 303–304.

¹⁹ Bijvoorbeeld Ambr., *Ep. Ex. Coll.* 1 [41].14-18, 24.

contact met of zelfs bewustzijn van de lokale joodse gemeenschap.²⁰ Ambrosius gebruikt in zijn brieven enkel Bijbelse geschriften om naar de joodse gemeenschappen te verwijzen. Hieruit blijkt dat zijn idee over ‘de jood’ niet is ontstaan uit persoonlijk contact, maar eerder is ontwikkeld door eigen exegese van Bijbelse geschriften om zijn christelijke visie van supersessionisme te onderbouwen.²¹ Dit is niet alleen bij Ambrosius het geval, maar is een trend die bij veel vroegchristelijke schrijvers terug te zien is. Als christelijke schrijvers zoals Ambrosius het hebben over ‘de jood’, gaat dit vaak niet over echte tijdgenoten maar over de ‘hermeneutische jood’, die literair geconstrueerd werd door de christelijke schrijvers zelf en wiens kenmerken werden ontleend aan Bijbelse exegese.²² De negatieve bewoordingen over de joden gaan dus in de eerste plaats niet over echte joden, maar waren eerder een manier van bisschoppen en andere christelijke schrijvers om een eigen identiteit los van het jodendom te creëren door negatieve eigenschappen aan deze groep toe te schrijven.

Het fenomeen van de door hem geconstrueerde ‘hermeneutische jood’ hangt samen met een ander fenomeen dat in deze tijd opkwam en veelal door Leonard Rutgers is onderzocht.²³ Dit is de semantische verschuiving van de manier waarop christelijke schrijvers ‘de synagoge’ zagen in hun geschriften in de tweede en derde eeuw. Voor de tweede eeuw werd met ‘synagoge’ enkel het gebouw of de congregatie bedoeld en had de term een veel nauwere definitie. In de loop van de tweede en derde eeuw werd deze term door christelijke schrijvers uitgebreid en werd hiermee ‘het volk Israël’ bedoeld. Deze veralgemenisering zorgde er tegelijkertijd voor dat er makkelijker een negatieve stereotype betekenis aan kon gaan kleven, omdat de term steeds vager werd. Kerkleiders als Ambrosius konden bijvoorbeeld hun hermeneutisch geconstrueerde vooroordelen die er al waren over ‘de jood’ aan dit nieuwe begrip ophangen. Heel vaak is het idee te zien dat ‘het volk Israël’ ondankbaar en ontrouw aan God geweest is. God heeft hierom zijn verbondspositie met hen opgegeven (zodat deze positie overgenomen kon worden door christenen).²⁴ Augustinus van Hippo, die ook erg beïnvloed is

²⁰ McLynn, *Ambrose*, 304-305.

²¹ Ambr., Ep. 74 [40].26; Ep. Ex. Coll. 1 [41].14.

²² L.V. Rutgers, *Making Myths*, 9-11.

²³ Ibidem.

²⁴ L.V. Rutgers, *Making Myths*; J. Lieu, J. North and T. Rajak, *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire* (Londen 1992) 216. Zo laten Lieu, North en Rajak zien dat volgens christelijke auteurs de bittere kruiden van de Pesachmaaltijd

door Ambrosius, laat deze veranderende negatieve kijk op de synagoge zien door het te vergelijken met de Latijnse *congregatio*, een samenkomst van vee.²⁵ Ambrosius' tegenstelling tussen de 'maagdelijke' kerk en 'ondeugdelijke' synagoge is hier tevens een voorbeeld van.²⁶ Zeker Ambrosius' uitleg van Bijbelverzen laat deze dichotomie zien. Zo gebruikt hij het oudtestamentische boek Hooglied om zijn punt een Bijbels fundament te geven: The Synagogue has not a kiss, but the Church has, who waited for Him, who loved Him, who said: Let Him kiss me with the kisses of His mouth.²⁷ Hierin is ook te zien dat 'de synagoge' meer gaat betekenen dan het eigenlijke gebouw.

De gevolgen hiervan waren groot. Hoewel deze theologische uitleg over de synagoge op papier is ontstaan, duurde het niet lang voordat dit zijn weerslag vond in de praktijk. Vroegchristelijke gemeenschappen zoals in Callinicum leefden vaak dichtbij de lokale joodse gemeenschappen en hun synagogen. Opgeruimd door zulke ideeën moest 'de synagoge' niet enkel theologisch verdronken worden, maar moest dit ook fysiek gebeuren. De karakterisering en demonisering van lokale joden door bisschoppen en de afbeelding van 'de synagoge' als iets slechts, zorgde ervoor dat de lekenchristenen van Callinicum het heft in eigen hand namen en de synagoge daadwerkelijk verwoestten. Bisschoppen hadden een enorme invloed op hun congregatie. Zo wist de bisschop van Callinicum genoeg mensen uit zijn congregatie op te hitsen om een synagoge plat te branden.²⁸ Ook Ambrosius' publieke goedkeuring van deze actie zal de christenen een hart onder de riem hebben gestoken, aangezien hij in zijn tijd een zeer vooraanstaande positie had als bisschop van Milaan.

Naast het feit dat Ambrosius de machtspositie had om lokale christenen op te kunnen hitsen lijken zijn brieven ook te suggereren dat hij persoonlijk druk op de keizer uit kon oefenen. Het is echter gevaarlijk om Ambrosius als betrouwbare bron te zien, omdat hij onrealistische ideeën had over hoe een bisschop en keizer zich tot elkaar moesten verhouden. In de brief aan zijn zus geeft hij een korte samenvatting van zijn preek waar keizer Theodosius bij aanwezig was. Hij laat hier zien hoe hij tijdens deze preek de keizer over de Callinicumzaak toesprak. Hierbij gebruikte hij het

eigenlijk de bittere veroordeling van God moest voorstellen volgens de christenen. Hierom vervangt volgens hen het christelijke Pasen het joodse Pascha.

²⁵ Aug. *En. in Ps.* 77.3.

²⁶ Zie noot 17.

²⁷ Ambr. *Ep. Ex. Coll.* 1 [41].14.

²⁸ Ambr., *Ep. Ex. Coll.* 1 [41].1.

oudtestamentische verhaal van de profeet Nathan die koning David terechtwees op een grote misstap. Hij vergelijkt hier zichzelf met de profeet Nathan en keizer Theodosius met koning David.²⁹ Indirect eigent Ambrosius nog eens duidelijk zichzelf de positie van Gods boodschapper toe. Harold Drake merkt hierbij terecht op dat dit wijst op een dieperliggende strijd tussen bisschop en keizer voor controle en toegang tot het goddelijke.³⁰ Hoe meer invloed de geestelijkheid kreeg in het Romeinse rijk, hoe meer spanning tussen keizers en geestelijken begon te ontstaan over wat hun relatieve rollen waren en hoe ver hun controle reikte in het religieuze domein.³¹

Hoewel er in de Late Oudheid geen strikte scheiding was tussen ‘kerk’ en ‘staat’, waren bisschop en keizer ook zeker geen twee handen op een buik. Ambrosius had niet de invloed op de keizer zoals Nathan die op David had, wat hij in zijn brieven wel beweerde. Neil B. McLynn wees er al op dat Ambrosius niet over communicatielijntjes met het vrij nieuwe hof van Theodosius beschikte, die hij bij de westelijke keizer Valentinianus II wel had.³² Zowel keizer als bisschop moesten daarnaast ook rekening houden met de instituten die zij vertegenwoordigden. Ook waren zij steeds bezig om hun eigen machtspositie te bewaken.³³

Het is om die redenen nuttiger om de brief van Ambrosius naar Theodosius in eerste plaats niet te lezen als brief van vriend tot vriend, maar om deze in de legale en administratieve context van het Romeinse rijk te plaatsen. Ambrosius zal hoogstwaarschijnlijk eerder vanuit deze administratieve gronden hebben gehandeld dan op basis van vriendschappelijke gronden. Keizerlijke wetgeving kwam in de Late Oudheid vrijwel altijd tot stand als reactie op afzonderlijke, lokale problemen. Door middel van petities konden individuen of lokale groeperingen het machtscentrum bereiken en hun probleem voorleggen, waarop het keizerlijke hof weer kon reageren. Tessa Rajak heeft laten zien dat de joodse groeperingen zeer goed waren in het bereiken van de keizer door middel van deze petities, waardoor er veel lokale wetten ten gunste van de joden zijn

²⁹ Ambr., *Ep. Ex. Coll.* 1 [41].25-27. Theodosius wijst hier later zelf ook op: ‘*Ubi descendi ait mihi: De nobis proposuisti*,’ (27).

³⁰ H.A. Drake, ‘Intolerance, Religious Violence, and Political Legitimacy in Late Antiquity’, *Journal of the American Academy of Religion* 79 (2011) 193–235.

³¹ Ibidem, 218-220.

³² McLynn, *Ambrose*, 297-298.

³³ Ibidem, 291-293.

opgesteld.³⁴ Dit was ook het geval in de tijd van Ambrosius. De sneer in zijn brief aan het adres van zijn joodse tijdgenoten laat dit zien. Hij beticht de joden ervan in tijden van crises altijd maar toevlucht te nemen tot Romeinse wetgeving, terwijl ze normaal gesproken veel meer waarde hechten aan de joodse wetten.³⁵ Deze boze woorden van Ambrosius geven vooral weer dat ook de joodse groeperingen in Callinicum heel erg goed waren in het gebruiken van de Romeinse legislatieve wegen voor hun voordeel en in het lokaal druk uitoefenen op het Romeinse machtscentrum.

De brieven die Ambrosius naar de keizer stuurde zullen dezelfde legislatieve wegen hebben gevolgd met als doel de gunstige uitspraken voor de joden terug te draaien. Hoewel keizerlijke uitspraken vaak tot stand kwamen door het beantwoorden van lokale petitieën en daarom enkel lokaal van kracht waren, konden de uitspraken na verloop van tijd wel *lex generalis* worden en rijksbrede rechtskracht krijgen.³⁶ Hieruit blijkt mogelijk de agenda van Ambrosius: hij zou de wet hebben willen tegenhouden omdat deze anders kon ontwikkelen tot een rijksbrede wet in het voordeel voor de joden.³⁷ Dit is echter zeer speculatief. Wel is zeker dat Ambrosius bezig was te proberen de zaak in het voordeel van de christenen te beslechten.

Door de brieven van Ambrosius in de legale administratieve context te plaatsen, worden de willekeurige verwijzingen in zijn brief naar andere situaties waarin ook gebouwen werden verwoest duidelijk.³⁸ Het is goed mogelijk dat Ambrosius bezig was zijn eigen zaak te onderbouwen en de machtspositie van christenen te verbeteren (en hierbij tegelijkertijd de machtspositie van de joden te ondermijnen). Een diepe vriendschappelijke band was er hoogstwaarschijnlijk ook niet tussen keizer en bisschop.³⁹ Kon Ambrosius de keizer via deze wegen wel overtuigen? Hiervoor moet eerst iets dieper in worden gegaan op de rol van de keizer in deze situatie.

³⁴ T. Rajak, 'Was There a Roman Charter for the Jews?', *The Journal of Roman Studies* 74 (1984) 107–123.

³⁵ Ambr., *Ep.* 74 [40].18,21.

³⁶ Een van de meest bekende voorbeelden hiervan is de *Codex Theodosianus*, zie voor een uitgebreide studie naar joodse wetten in de codex A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation* (Detroit en Jeruzalem 1987) 18–20.

³⁷ H. Tanaka, 'What's the matter? Ambrose and the synagogue in Callinicum', *The Journal of Classical Studies* (2011) 367–385, aldaar 376–377.

³⁸ Ambr., *Ep.* 74 [40].13,15,21.

³⁹ Er zijn geen bronnen die het bestaan van een vriendschappelijke band bevestigen. Daarnaast zijn er een aantal situaties bekend waarin keizer Theodosius en bisschop Ambrosius strijden voor hun autoriteit. H.A. Drake, *Intolerance*, 194, 209–217.

Keizer Theodosius I

Niet alleen Ambrosius was een speler op het politieke speelveld. Keizer Theodosius had ook een belangrijke rol in de manier waarop er op de situatie in Callinicum werd gereageerd. Zijn reactie is opmerkelijk te noemen. In eerste instantie bestraft hij de christenen, en in het bijzonder de bisschop van Callinicum, om vrijwel direct daarna zijn oordeel bij te stellen en niet veel later ook nog eens heel de zaak te laten vallen. Het lijkt erop dat de keizer door Ambrosius' brieven en preek is overgehaald dit te doen. Dit zou kunnen betekenen dat Ambrosius – hoewel via administratieve wegen – toch grote invloed had op de keizer of, in het uiterste geval, dat de keizer de negatieve mening van Ambrosius over de joden deelde. Maar was dit de werkelijke reden waarom Theodosius het religieuze geweld tegen de joden in Callinicum door de vingers zag?

Om deze vraag te beantwoorden, is het om de omstandigheden waar keizer Theodosius rekening mee moest houden te schetsen. De synagogebranding vond namelijk maar enkele maanden nadat Theodosius Maximus had verslagen plaats. Maximus was een jaar ervoor het West-Romeinse rijk binnengevallen en had de regering van de eerdere keizer Valentinianus II overgenomen. Na zijn overwinning stelde Theodosius de jonge Valentinianus II opnieuw aan als keizer over het westelijke deel van het rijk en brandmerkte Maximus als 'usurpator'.⁴⁰ De periode van de Callinicumzaak was voor keizer Theodosius een rumoerige en instabiele tijd waarin hij juist alle steun nodig had die hij kon vinden. Enerzijds steun van de traditionele stedelijke elite in het rijk, maar ook de steun van bisschoppen die zich in de loop van de vierde eeuw een steeds betere machtspositie hadden toe weten te eigenen.⁴¹ De geestelijkheid had zich in tegenstelling tot de traditionele elite vrij onafhankelijk van het imperiale machtsnetwerk weten te ontwikkelen, waardoor Theodosius op deze nieuwe spelers minder grip had.⁴²

Daarnaast hadden de keizers na Constantijn een lastige positie. Aan de ene kant was de belangrijkste taak van de keizers om de *Pax Romana*, de rust en orde in het rijk, te bewaren. Negatieve uitspattingen zoals de synagogebranding van Callinicum waren niet gewenst en vanuit zijn rol als

⁴⁰ Zie voor een uitgebreide hertelling McLynn, *Ambrose*, 291-298.

⁴¹ Drake, *Intolerance*, 213.

⁴² Ibidem, 210.

keizer werd van Theodosius dan ook verwacht om hiertegen op te treden. Aan de andere kant presenteerden de keizers uit de Late Oudheid zich in de regel wel als echte christenen en zagen zij zichzelf ook in eerste instantie als christen. Uitspraken van de keizer die negatief uitvielen voor christenen binnen het rijk konden daarom zeer ongemakkelijk zijn. Dit blijkt ook uit het feit dat grote denkers uit de Late Oudheid al uiteenlopende antwoorden op het vraagstuk hadden wat de verhouding tussen ‘kerk’ en ‘staat’ precies moest zijn en hoe men met de onontkoombare verwikkeling van de twee moest omgaan.⁴³ De keizers moesten hier zelf ook een balans in vinden, maar dit was niet altijd gemakkelijk. Situaties waar joden bij betrokken waren bemoeilijkten de situatie nog meer, omdat dit onderwerp op een kruispunt lag waar kerkelijke en keizerlijke machten vaak tegenovergestelde ideeën over hadden.⁴⁴ De keizers stonden in deze periode onder geweldige druk om aan de ene kant een enorm rijk te besturen, maar aan de andere kant hun optreden te verzoenen met hun eigen christelijke overtuigingen en die van vooraanstaande christenen als Ambrosius.⁴⁵

Ambrosius moet van deze lastige positie waarin de keizer zich bevond af hebben geweten. Hij valt – na wat verplichte vleiende woorden aan de keizer – in zijn brief met de deur in huis en schrijft:

Are you not also afraid, lest, which will happen, he oppose your count with a refusal? The count will then be obliged to make him either an apostate or a martyr, either of these alien to the times, either of them equivalent to persecution, if he be compelled either to apostatize or to undergo martyrdom.⁴⁶

In zijn brief geeft Ambrosius keizer Theodosius de onheilspellende waarschuwing dat de bisschop van Callinicum de schadevergoeding kan weigeren te betalen. Deze opmerking moet indruk hebben gemaakt op de keizer. Achter de opmerking van Ambrosius lag een dreigement besloten: martelaarschap kon voor de keizer hevige repercussies hebben. De bisschop

⁴³ Zie hiervoor Robert A. Markus, ‘The Roman Empire in Early Christian Historiography’, *Downside Review* 81 (1963) 340–354.

⁴⁴ R. Boustani en J.E. Sanzo. ‘Mediterranean Jews in a Christianizing Empire’ in: M. Maas (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Attila* (New York 2014) 360–376, aldaar 361–362.

⁴⁵ F. Millar, *A Greek Roman Empire: power and belief under Theodosius II (408–450)* (Berkeley 2006) 127–128.

⁴⁶ Ambr., *Ep.* 74 [40].7.

kon namelijk óf een afvallige worden door de boete wel te betalen en zijn geloof te verloochenen óf een martelaar worden door regelrecht tegen het keizerlijke besluit in te gaan. Vooral het laatste zou desastreus kunnen zijn voor de keizer. Als de bisschop van Callinicum niet zou meegaan in de uitspraak en zich tegen de keizer zou keren zou dit voor nog meer civiele onrust kunnen zorgen.

De toon van Ambrosius' dreigement wordt nog duidelijker in de regels ervoor, waarin hij de nadruk legt op het feit dat, hoewel bisschoppen normaal gesproken vredelievend zijn en de menigten in bedwang houden, dit niet het geval is als er onrecht aan God of de Kerk wordt gedaan.⁴⁷ Precies dit was volgens Ambrosius in Callinicum het geval. Het vooruitzicht van grote groepen opstandige christenen en een bisschop als martelaar was voor de keizer als bewaarder van de rust en vrede in het rijk totaal niet rooskleurig. Daarnaast kon het martelaarschap van de bisschop ook zeer negatief afgeven op de keizer als persoon. Hoewel het Romeinse rijk in de tijd van keizer Theodosius sterk aan het verchristelijken was en keizer Theodosius zelf ook christen was, was martelaarschap nog zeker niet uit de gemeenschappelijke herinnering van de christenen verdwenen. Zeker toen de angst voor nieuwe vervolging enkele tientallen jaren voor keizer Theodosius weer was aangewakkerd door keizer Julianus, die de Romeinse goden terug wilde brengen en antichristelijke maatregelen invoerde.⁴⁸ Omdat keizers in het verleden christenvervolgers waren, was het in theorie mogelijk dat keizers nu – zelfs christelijke keizers als Theodosius – ook weer christenvervolgers konden worden. Deze spanning moet onder christenen aanwezig zijn geweest.⁴⁹

Hoewel de brandstichting in Callinicum een verstoring van de rust en orde was, konden de gevolgen van hard ingrijpen nog desastreuzer zijn voor zowel de rust in het rijk als de positie van de keizer zelf. Dat de keizer dus in eerste instantie de straf aan het adres van de bisschop introk en daarna zelfs heel de zaak liet vallen, is niet vreemd. Ambrosius wist dit op gewiekste wijze aan Theodosius duidelijk te maken. De keizer moest een afweging maken: óf de joodse gemeenschap in Callinicum te hulp schieten met kans dat de situatie helemaal uit de hand zou lopen óf deze zaak laten vallen.

⁴⁷ Ambr., *Ep.* 74 [40].6, in Drake, *Intolerance*, 209.

⁴⁸ Ook Ambrosius wijst terug op deze keizer in *Ep.* 74 [40].17; Zie voor martelaarschap onder keizer Julianus 'de Afvallige': M. Gaddis, *There is no crime for those who have Christ religious violence in the Christian Roman Empire* (Berkeley 2005) 89-96.

⁴⁹ Ibidem, 100.

Vroegechristelijk anti-judaïsme?

De synagogebranding van Callinicum is een fascinerende gebeurtenis in de geschiedenis en kan ons bovenal een inzicht geven in joods-christelijke relaties in de Late Oudheid. In ogenschouw lijkt het een schoolvoorbeeld van anti-judaïsche gemoederen: opgehitste lekenchristenen die een synagoge in brand steken, een bemoeizuchtige bisschop die door zijn schriftelijke werken een militant anti-judaïsme de wereld in stuurt en een christelijke keizer die niets aan de hele situatie doet. Nu dieper op de achterliggende machtsstructuren is ingegaan, is te zien dat de realiteit veel complexer is dan dat. Achter deze situatie lag in de eerste plaats een strijd verscholen van zelfdefinitie en identiteit. Vroegechristelijke schrijvers als Ambrosius waren al lange tijd bezig om een identiteit los van het jodendom te creëren. Dit mondde al vroeg uit in een zeer negatieve karakterisering van ‘de jood’, waarbij de omschrijvingen van deze persoon niet gebaseerd waren op echte joodse tijdgenoten maar juist zijn ontstaan vanuit christelijke hermeneutiek. Omdat de term ‘synagoge’ daarnaast door vroegechristelijke schrijvers in de derde eeuw werd uitgebreid en heel ‘het volk Israël’ ging betekenen, konden negatieve stereotyperingen aan deze term opgehangen worden. Deze constante stroom aan theoretische negativiteit over de joden en de synagogen deed in de praktijk na een tijdje de emmer overlopen. Lekenchristenen werden in zulke mate opgezet tegen hun joodse tijdgenoten dat zij daadwerkelijk synagogen gingen verwoesten.

Naast deze strijd om zelfidentiteit, is er ook een andere machtsstrijd bezig tussen de geestelijke elite en de keizer. Hoewel Ambrosius in zijn brieven een beeld schetst van hoe de relatie tussen bisschop en keizer volgens hem moet zijn, was dit in de praktijk heel anders. De geestelijkheid kreeg in het verchristelijkende Romeinse rijk een steeds grotere machtspositie, maar dit ging niet zonder slag of stoot. Vanaf het moment dat keizers het christendom omarmden en het christendom naar het machtscentrum getrokken werd, waren keizers en bisschoppen in een strijd om macht verwickeld. Aan de andere kant hadden ze elkaar ook nodig. Voor de keizer was deze situatie extra moeilijk. Hij moest aan de ene kant rust en orde in het rijk zien te bewaren, maar moest dit ook verenigen met zijn rol als christen. Deze verschillende verplichtingen conflicteerden soms. De bisschoppen

ontleenden hun macht uiteindelijk aan de keizer en moesten deze te vriend houden.

Hoewel Ambrosius niet op broederlijke gronden met keizer Theodosius omging en gebruik moest maken van de administratieve wegen binnen het Romeinse rijk, deed hij dit wel op slinkse wijze. Allereerst deed hij dit door Theodosius te laten zien dat het niet laten vallen van de zaak kon resulteren in enorme onrust binnen de christelijke groeperingen, omdat de bisschop van Callinicum kon weigeren te betalen en als martelaar kon worden bestempeld door de geestelijke elite. Daarnaast zou het voor een christelijke keizer als Theodosius zeer negatief zijn om als ‘maker van martelaars’ of zelfs als vervolger afgeschilderd te worden. Het feit dat een lid van de geestelijke elite zoals Ambrosius de betekenis van martelaarschap kon veranderen, wijst er op dat de geestelijkheid in deze periode steeds meer invloed begon te krijgen, ook op de keizer.

Is er in Callinicum dan sprake van een militant anti-judaïsme? De synagogeverwoesting van Callinicum laat ons in de eerste plaats zien dat uitspattingen als deze niet per se betekenden dat anti-judaïsme consistent in de praktijk plaatsvond, maar dat de joden soms verstrikt raakten in de interne strijd over zelfidentiteit van christenen en een machtsstrijd van belangrijke politieke spelers zoals keizers en bisschoppen. Hoewel de retoriek van christelijke schrijvers zeer venijnig kon zijn, hebben we verder vrij weinig andere voorbeelden van hevige uitspattingen. Het betekent ook niet dat Theodosius opeens het anti-judaïsme van Ambrosius overnam. Hij werd eerder door de groeiende macht van bisschoppen als Ambrosius in dit specifieke geval van Callinicum schaakmat gezet. Latere wetgeving van Theodosius ten gunste van de joden laat zien dat de keizerlijke taak als beschermer van de vrede en orde nog steeds heel belangrijk was.

Desalniettemin moet niet worden weggenomen dat acties zoals deze enorme consequenties hadden voor joodse groeperingen zoals die in Callinicum. Het gebedshuis en de plaats van samenkomst was in brand gestoken door christenen en de keizer strafte de daders niet. Het is niet irreëel om aan te nemen dat dit voor de joden in Callinicum gevoeld moet hebben als een directe aanval van bisschop, keizer en christenen tezamen. Hoewel de onderliggende motieven ingewikkelder zijn dan op eerste gezicht lijkt, waren de gevolgen nog steeds schrijnend. Ook christenen hadden in de oudheid een actieve rol in vervolging.