

Abstract

RhetoricaScandinavica, ISBN 1397-0534

No 57, 2011, pp. 23–43

Publisher: Retorikförlaget AB

Author Martin Sand, Bergen University.

Title “Golden Mouth, Foul Words: John Chrysostom’s *Adversus Judaeos I*” [Gylden munn, urene ord. Johannes Khrysostomos’ *Adversus Judaeos I*].

Abstract The history of the early church is in no small degree also a history of self-definition with respect to competing religious groups. Early on this gave rise to an aggressive polemic tradition among the leading members of the Christian church both toward enemies from within – defined as heretics – and other religions, not least Judaism. An example of the threat which Judaism was perceived to pose is shown in its most vitriolic tone by John Chrysostom, a towering fourth century father of the church, in his sermons *Adversus Judaeos*. This article is an analysis of the invective form in the first of these sermons.

Keywords Chrysostom, Jews, Judaisers, invective, rhetoric.

*Martin Sand er stipendiat ved Institutt for lingvistiske, litterære og estetiske studier, Universitetet i Bergen
Email: Martin.Sand@lle.uib.no*

Martin Sand:

Gylden munn, urene ord

Johannes Khrysostomos' *Adversus Judaeos* I

Oldkirkens historie er ikke i liten grad også en historie om selvdefinering i forhold til konkurrerende religiøse grupperinger. Dette ga tidlig opphav til en skarp polemisk tradisjon blant kirkens ledende menn både i forhold til indre fiender på den ene side, som ble definert som kjettere, og andre religioner, ikke minst jødedommen, på den andre. Som eksempel på truselen som jødedommen ble oppfattet å representere, viser den betydelige kirkefaren Johannes Khrysostomos i sin aller skarpeste form med sine smedeprekener *Adversus Judaeos*. Denne artikkelen er en analyse av spotten i dissen prekenene.

Hva mer vil dere at jeg skal nevne? Skal jeg fortelle om deres plyndring, deres grådighet, deres svik av de fattige, deres tyveri, deres svindel i handel? Ikke engang hele dagen vil være nok til å gi dere en full beretning om dette.¹

Disse harde ordene ble uttalt av Johannes Khrysostomos (ca. 347-407) i den første av en serie prekenes til sine kristne tilhørere i byen Antiokia i løpet av hans første år som prest der i år 386-87.² Sitatet illustrerer den gjennomgående tonen i prekenene som er kjent, etter tittelen i Mignes *Patrologia Graeca*, under den latinske betegnelsen *Adversus Judaeos*.³ I den omfattende kristne antijødiske litteraturen fra de første

1 *Adv. Jud.* 1,7; PG, 48,853,17.

2 Om denne kronologien i Khrysostomos' karriere, se John Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom; Ascetic, Preacher, Bishop* (London: Duckworth, 1995), 62.

3 *Patrologia Graeca* (=PG) vol. 48, kol. 843-942, red. J. P. Migne (Paris, 1863). Mignes utgave er et opptrykk av Bernard de Montfaucons samling av Johannes Khrysostoms verker

fire århundrene kan disse beryktede og kontroversielle prekenene, ifølge den innflytelsesrike religionshistorikeren Marcel Simon, meget vel ansees som et antisemitisk smedeskrift fremlagt med en slik kraft og språklig hardhet at den ikke finner sin like.⁴

Tittelen *Adversus Judaeos* kunne tenkes å signalisere at angrepet ganske enkelt er et angrep på jødedommen og det jødiske samfunnet i Antiokia. Det blir imidlertid snart klart at prekenene i vel så stor grad har et litt annet siktemål som i Khrysostomos' øyne ikke kan utsettes, nemlig å nå frem til de kristne i byen som "lider av den jødiske sykdommen".⁵ Khrysostomos' store bekymring dreier seg om den gruppen av kristne som fremdeles går i synagogen på sabatten og under de jødiske helligdagene, og som tar del i de jødiske festene og faster sammen med jødene.⁶ Etter størrelsen på de samlede prekenene og deres uvanlig intense tone å dømme må trusselen fra denne kristne gruppen mot den ortodokse troens renhet antakelig ha blitt betraktet som genuin av kirkens ledere. Den hatefulle retorikken som Khrysostomos benytter ved å stille jødene og deres skikker i verst mulige lys, kan dermed anses som hans valgte måte å påvirke sin kristne menighet til å holde seg borte fra jødene og ikke bli smittet av denne "sykdommen" på.

Mye forskning har ikke blitt gjort på disse talene direkte sammenlignet med Khrysostomos' øvrige verker. Den viktigste enkeltstudien er utvilsomt Robert Wilkens bok *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*,⁷ som er en god og grundig gjennomgang særlig av det kulturelle miljøet prekenene oppstod i. Boken har imidlertid etter mitt syn den svakhet at Wilken i regelen er opptatt av å forklare Khrysostomos' polemikk som et nesten entydig utslag av tidens retoriske konvensjoner for debatteknikk. På denne måten frikjenner han i stor grad Khrysostomos' angrep ved å betegne den som lite annet enn ren "retorikk" og unnlater å komme med ytterligere og mer nyanserende delforklaringer til deres påfallende natur. Denne artikkelen søker å undersøke teksten i dette lys og åpne for noen flere muligheter. Konkret fokus vil bli satt på retoriske aspekter ved den første av

(Paris, 1718-38). PG er fremdeles standardreferansen for teksten, men en kritisk utgave er under arbeid i serien *Sources Chrétienne*s. De seneste oversettelsene av teksten er R. Brändle og V. Jegher-Bucher (overs.), *Johannes, Chrysostomus: Adversus Judaeos, Acht Reden gegen die Juden* (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1995) og P. Harkins (overs.), *St. John Chrysostom: Discourses against Judaizing Christians* (Washington: Catholic University of America Press, 1979). For å få et inntrykk av størrelsen av disse prekenene utgjør de 99 kolonner i PG som oversettes til 143 tette sider i den tyske utgaven.

4 *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425)* (Oxford: Oxford University Press, 1948/1986), 256. James Parkes uttrykker en lignende sterk oppfatning ved å beskrive dem som "the most horrible and violent denunciations of Judaism to be found in the writings of a Christian theologian", *Prelude to Dialogue: Jewish-Christian Relationships* (New York: Schocken Books, 1969), 153. Friedrich Heer tillegger prekenene enda store skadelig betydning: "Die acht Predigten ... haben epochale Bedeutung. Hier ist das Arsenal aller Waffen gegen die Juden bis heute versammelt." (*Gottes erste Liebe: Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte* (München: Herbig, 1981), 67).

5 *Adv. Jud.* 1.1; PG, 48.845.3.

6 Som først nevnt i *Adv. Jud.* 1.1 (PG, 48.844.30).

7 Robert L. Wilken: *Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Khrysostomos' prekener med det mål å avdekke noe av hans tilnærming i kampen for å gjøre den ortodokse kristendommen seirende, ikke bare i forhold til jødedommen, men også til dem som ble oppfattet som kjettere, og midlene som ble betraktet legitime i rettferdiggjøringen av en bestemt religion. Sentrale spørsmål underveis vil være: Hvem var det egentlig Khrysostomos talte til, og hva var bakgrunnen for hans argumentasjonsstrategi? Hvordan passer hans prekener med tidligere kristen polemikk mot jøder og andre? Og videre, hvor rimelig er det å løfte hans spotteretorikk ut av rent kristne debattkonvensjoner til også å hevde klare anknypningspunkter til den "klassiske" retorikken slik den fortonet seg i senantikken?

Interessante spørsmål vedrørende prekenenes eventuelle virkning på det jødiske livet i Antiokia og andre steder og deres resepsjon og varige påvirkning av antijødisk litteratur i ettertiden vil ikke bli berørt her. Jeg vil innlede med et lite riss av relevante aspekter ved den retoriske kulturen i samtiden og spottens rolle i den. For å sette prekenene i sin rette sammenheng vil jeg deretter gi en kort, men nødvendig, beskrivelse av den religiøse og kulturelle situasjonen i Antiokia på den tiden og Khrysostomos' rolle i den, før grunnlaget for den videre diskusjon blir gitt med en fylldig presentasjon av den første prekenen.

Overdrivelsens retorikk

For å forankre Khrysostomos' taler i senantikkenes retoriske konvensjoner kan det være nyttig å begynne med en skisse av hvordan spott artet seg i den litteraturen vi har overlevet fra den tid. Helt generelt vil jeg først minne om at den retorisk "skolerte" kulturen inkluderte både hedningene, jødene og de kristne. Hver av dem kan naturligvis meget vel ha hatt sine særegne argumentasjonsmønstre og -strategier, men dette er like fullt langt mindre fremtredende enn det de hadde felles. De levde i de samme samfunn, som naboer i de samme byene, og kommuniserte med hverandre på måter som bare kan ha vært effektive så lenge de i videste forstand ikke snakket forbi hverandre: De må i det vesentligste ha snakket mye av det samme språket.

Når man undersøker Khrysostomos' metoder for å diskreditere jødene i *Adversus Judaeos*, noe som vil bli gjort senere i artikkelen, lar de seg uten videre identifisere i elementer som spottende språk, ondsinnede antydninger, overdrivelser, halvsannheter, (formodentlig) støtende metaforer og sammenligninger, ensidige og tendensiøse fortolkninger, særlig av bibelpassasjer, og så videre. Selv om alt dette passer inn i den spesifikke konteksten av en kristen genre – en religiøs henvendelse til en menighet – bærer prekenen like fullt spor etter innflytelse fra sin tids retoriske konvensjoner.

I den retoriske praksis i senantikken fantes et eget område som egnet seg til ros og kritikk av personer, grupper eller gjenstander. Hovedhensikten til denne retoriske kritikken var simpelthen å klandre og kritisere et objekt.⁸ Forfatteren eller tale-

8 Grunnleggende om den retoriske smedetalen finnes i S. Koster, *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur* (Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1980), 1-39 og 353-54; L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain* (Paris: l'Institut des études augustiniennes, 1993), 481-90); U. Neumann, "Invektive" i *Historisches Wörterbuch der*

ren ville forsøke å skape et bilde av en ond fiende, mens han selv da skulle fremstå som hederlig og anstendig. Stereotypier og det å basere sine argumenter på aggressive fordommer var deler av spillet. Med tiden utviklet det seg visse *topoi*, og hyppig forekommende kategorier for laster ble nesten automatisk tildelt enhver motstander. Det kunne for eksempel være at vedkommende var en slave eller var etterkommer etter en, at han var en utlending av barbarisk herkomst, at han var en tyv, hadde en skummel personlighet, var en fiende for sine omgivelser – og listen fortsetter til å inkludere enhver negativ egenskap som angår det objektet som blir kritisert. Generalisering, sarkasmer, personlige fornærmelser og spottende ordspill var alle vanlig og ansett som selvfølgelig deler av genren.

Grunntrekkene i denne genren ble dyrket frem i de hedenske retoriske skolene, og unge retorikkelever ble fra tidlig av grundig skolert i de standardiserte forberedende stiløvelsene kjent som *progymnasmata*. Blant disse var lovtalen (*enkomion*), hvor eleven lærte faste måter å prise en konge, en mann, en by, og andre objekter på. Det motsatte av dette, spottetalen (*psogos*), var også en slik øvelse.⁹ Libanios, Khrysostomos' berømte retorikk lærer, skrev selv mange modelleksempler på slike øvelser, og en annen av hans studenter, Afthonios, skrev en viden kjent lærebok for slike *progymnasmata*.¹⁰ Grundig kjennskap til dette var del av Khrysostomos' og enhver annen velutdannet persons grunnutdanning.

Det praktiske behovet for slik retorikk avtok så visst ikke med tiden ettersom kristne forfattere gikk til intellektuell krig mot sine motstandere jødene, hedningene og ikke minst dem de vurderte å være kjettere. Kristne skrifter angrep også både romerske keisere som iverksatte forfølgelser av kristne, og filosofer og filosofiske retninger som var på kollisjonskurs med kristendommen. De kristne overtok her mange av de faste *topoi* fra den hedenske praksis, men supplerte innhold og nye former fra det kristne erfaringsområdet heller enn det hedenske.¹¹

De kristne smedeskriftene inneholder i regelen ikke noe essensielt nytt materiale utover det spesifikt kristne og bibelske. Hovedområdene er moralsk diskvalifisering (som at motstanderen er ugudelig, kjettersk, overtroisk, utakknemlig, ond, pervers, arrogant, grådig, og så videre), intellektuell diskvalifisering (motstanderen er enfoldig og uutdannet), hyppig bruk av spottende ordspill, negative sammenligninger med bibelske karakterer (som Judas og Herodes) og utstrakt bruk av metaforer (som sykdommer som sprer seg, slanger, hunder, ulver).¹² Som vil bli vist etter hvert, er alt dette nettopp til stede i Khrysostomos' *Adversus Judaeos*.

Rhetorik, red. G. Ueding (Tübingen: Niemeyer, 1998), 549-61.

- 9 Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, 25. Robert Wilken diskuterer bredt Khrysostomos' *Adversus Judaeos*-prekener i lys av *psogos* i et eget kapittel i *John Chrysostom and the Jews*, 95-127.
- 10 George Kennedy presenterer et antall slike samlinger i *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric, Writings from the Greco-Roman World* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).
- 11 For et riss av den kristne tilpasningen av hedensk retorikk, se F. Siegert, "Homily and Panegyric Sermon" i *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 BC-AD 400*, red. S. Porter (Leiden: Brill, 1997). For kristne smedetekster, se Neumann, *Invective*, 555.
- 12 Som oppsummert av Ilona Opelt i *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin* (Heidelberg: Winter, 1980), 237-48.

Antiokia: kristne, jøder og hedninger

Antiokia, hovedstad i den romerske provinsen Syria, var i det fjerde århundre en av de tre største byene i Romerriket.¹³ Den var dessuten en fremtredende kristen by hvor de kristne på denne tiden trolig var i klart flertall.¹⁴ Den gamle hedenske tradisjonen var imidlertid fremdeles sterk, og særlig blant de utdannede klassene og blant de høyere embetsmenn, og var dessuten viktig for kulturlivet og hele utdannelsessystemet.¹⁵

Selv om de kristne kollektivt var i flertall, var de likevel en splittet gruppe i byen. Kampen for den dominerende makten mellom antitrinitariske arianske bevegelser og nikenerne hadde i hele riket rast det meste av århundret inntil keiser Theodosius den store i 380 utstedte sitt dekret *Cunctos populos*,¹⁶ som igangsatte den endelige prosessen med å etablere nikensk kristendom som den *eneste* lovlige religionen i riket. Ikke desto mindre var tilhengere av arianske retninger i årene som fulgte, fremdeles oppegående, og selv nikenerne var delt i ulike konkurrerende fraksjoner. Splittelsen i den antiokiske kirken må dermed sies å ha vært dyp.¹⁷

Som gruppe spilte også jødene en betydelig rolle blant Antiokias befolkning. I århundrer hadde de blitt anerkjent som en egen og spesiell gruppe med rett til å praktisere sin religion, følge sine nedarvede skikker og, til en viss grad, holde sine egne lover under sin egen patriark.¹⁸ Ved slutten av det fjerde århundre hadde de minst to synagoger i eller nære byen, og de fikk fritt feire sine religiøse fester. Som de kristne tilhørte de alle de sosiale klassene, og det er klart at de utgjorde en vesentlig del av befolkningen med en klar innvirkning på det sosiale og politiske livet i byen.¹⁹

13 Den moderne byen Antakya er en direkte videreføring av den gamle byen, men langt mindre. Den ligger i dagens sørlige Tyrkia nær grensen til Syria.

14 Angivelig var Antiokia det stedet der disiplene til Kristus først ble kalt kristne (Apg. 11,26). At de kristne var i flertall på Khrysostomos' tid, angir han selv som et rent faktum i *Adv. Jud.* 1,4.

15 Om alle disse aspektene, se Liebeschuetz, *Antioch*, 224ff. Om utbredelsen av kristendom i Antiokia, se W. Kinzig, "Non-Separation': Closeness and Co-Operation between Jews and Christians in the Fourth Century", *Vigiliae Christianae* 45, nr. 1 (1991), 36.

16 *Cod. Theod.* 16.1.2. Det synes som dette ediktet fra starten, selv om det nominelt var rettet mot romerske borgere av alle trosretninger, egentlig var mest ment å påvirke dem kirken vurderte som kjettere.

17 Kinzig, *Non-Separation*, 36; Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 14f.

18 Josefus beskriver Antiokia som et sted med en stor jødisk befolkning i det første århundre e.v.t. (*de bello Judaico* 7.3.3); I det fjerde århundre hadde jødene status blitt fast nedfelt av de romerske myndighetene, og særlig under Konstantin. Ediktet *Cunctos populos* endret ikke dette. Jødene rettigheter ble faktisk bekreftet av Theodosius og i 393 utstedte han et nytt edikt som sa at "jødenes sekt er ikke forbudt av noen lov" (*Cod. Theod.* 16.8.9). De lovlige rettighetene til de jødiske samfunn diskuteres i C. Kraeling, "The Jewish Community at Antioch." *Journal of Biblical Literature* 51, nr. 2 (1932): 138ff og Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 465ff.

19 R. Brändle, "Christen und Juden in Antiochien in den Jahren 386/87" i *Weltoffenheit des christlichen Glaubens: Fritz Buri zu Ehren*, red. I. Abbt og A. Jäger (Bern: P. Haupt, 1987), 199.

Khrystosomos og de judaiserende kristne

I denne byen av konkurrerende kristne grupper, jøder og hedninger tjente Johannes, mannen som i det påfølgende århundret skulle få tilnavnet *Khrystosomos* (gullmunn) for sin talekunst, som prest for hovedgruppen av nikenere i Antiokia i tidsrommet mellom 386 og 397. I løpet av disse årene holdt han flesteparten av de mer enn tusen bevarte prekenene som med tiden skulle grunnlegge hans ry som øst-kirkens største taler.²⁰

I sitt første år i dette embetet rettet han sitt arbeid mot teologisk rettledning og moralsk opprustning av sin menighet, som han anså truet av de konkurrerende religiøse gruppene i byen, og begynte en rekke av doktrinære prekener rettet mot propagandaen til anomoiene, en gruppe av radikale arianere.²¹ Denne rekken ble imidlertid snart avbrutt av en ny serie prekener, etter hvert kjent under navnet *Adversus Judaeos*, idet en mer presserende trussel dukket opp:

Festene til de ynkerverdige og usle jødene nærmer seg, den ene etter den andre i nær rekkefølge: trompetfesten, tabernakelfesten og fasten.²² Og blant de mange i våre rekker som sier at de tenker som oss, kommer noen av dem til å se disse festene og andre vil endog slutte seg til jødene i feiringen av deres fester og ta del i deres faste. Jeg ønsker å drive denne verdiløse skikken ut av kirken i dette øyeblikk. Min tale mot anomoiene kan utsettes til en senere gang.²³

Dette hastverket er viktig fordi prekenenes anledning ble bestemt ikke av den kristne kalenderen, men snarere av de forestående jødiske festene og deres faste og antallet av nominelt kristne blant Khrystosomos' tilhørere som ble tiltrukket av dette. Som fenomen hadde denne tiltrekningen allerede en god stund blitt vurdert som en trussel av kirkens ledere, og ikke bare i Antiokia. En indikasjon på dette kan leses fra denne kanon fra kirkekonsilet i Laodikea (ca. 363-64): "Man må ikke å motta porsjoner fra festene til jødene eller kjetterne, og heller ikke delta i fester sammen med dem."²⁴ Khrystosomos var fullt kjent med dette, men var også klar over at jødene i Antiokia ikke forholdt seg reserverte på avstand fra den øvrige befolkningen, men feiret sine høytidelige seremonier offentlig, og at de tilsynelatende også tok vel imot utenforstående. Dessuten var antiokerne, både kristne så vel som ikke-kristne, berømte for sin iver etter fornøyer og underholdning, og de jødiske festene var trolig attraktive i så måte. I hvert fall, etter omfanget av og intensiteten til disse prekenene å dømme kan knapt de kristne som følte tiltrekning mot de jødiske tilstel-

20 En oversikt over Khrystosomos' første år som prest i Antiokia er gitt av Kelly, *Golden Mouth*, 55-71.

21 *De incomprehensibili dei natura* (PG, 48.701-812).

22 Disse refererer til tre jødiske fester på høsten: *Rosj Hasjana* (nyttår), *Jom Kippur* (forsoningsdagen) og *Sukkot* (den ukelange tabernakelfesten). Fasten refererer til "ti dagers botferdighet" mellom Rosj Hasjana og Jom Kippur.

23 *Adv. Jud.* 1.1; PG, 48.844.30-37.

24 Kanon 37 (J. Jonkers, *Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt* (Leiden: Brill, 1954), 92). Kanonene 16 og 38 fra det samme konsilet handler også om jødisk oppførsel som regnes som upassende for kristne.

ningene ha utgjort en ubetydelig del av menigheten. De kan ha vært ordinære medlemmer som ikke så noen motsetning i å forbli medlemmer i kirken samtidig og på samme tid etterleve jødiske riter og skikker, ettersom de kan ha ment at de to trosretningene lignet på hverandre eller endog i bunn og grunn var den samme religionen. Selv om menn av den styrende kirken, som Khrysostomos, innstendig hevdet at mange av oppfatningene og skikkene til vanlige mennesker var uforenlige med ortodoksi, hadde disse samme skikkene trolig blitt holdt i hevd av kristne i generasjoner og blitt vurdert akseptable av sine dem.²⁵ Det er også klart at ellers kristne mennesker tilla jødene særegne egenskaper, som å tro at eder sverget i synagogen innga mer ærefrykt enn dem avlagt andre steder,²⁶ og at jødisk legekunst og magi var bedre til å helbrede plager og sykdommer.²⁷ Khrysostomos hadde en egen kategori for dem han anså å være mellom kristen og jøde. Han kalte dem *judaiserende*²⁸ eller *halvkristne*²⁹ til forskjell fra dem som var *rent kristne*.³⁰

Jødene og jødedommen blir utvilsomt angrepet i prekenene, men det primære målet var ikke så mye jødene *per se* som det å benytte dem som et middel for å angripe de nevnte judaiserende og halvkristne. Dette indikerer at Mignes tittel *Adversus Judaeos* er noe reduserende, og at prekenene snarere bør forstås som noe nærmere *Adversus Judaeos et Judaizantes*.³¹

Den første prekenen: en oversikt

Khrysostomos åpner den første prekenen (kap. 1,1) med å erklære for sine tilhørere at hans planlagte preken mot anomoierne, en kristen gruppering som radikalt motsatte seg treenighetsdogmet, må avbrytes fordi “en annen svært alvorlig sykdom kaller på mitt helbredende ord, en sykdom som har blitt plantet i kirkens kropp”.³² Innføringen av en *sykdom* for det Khrysostomos anser som den judaiserende trusselen innenfor kirken, er viktig fordi den viser seg å bli en essensiell metafor gjennom stykket. Han går videre med å definere sykdommen som den tiltrekningen de snart forestående jødiske festene og fasten over på noen av de kristne blant dem (som sitert over), og at denne sykdommen må behandles ettersom ”straks de har begått denne synden, vil det være nytteløst for meg å benytte botemiddelet. Av den grunn skynder jeg på for å komme dem i forkjøpet”.³³

25 Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 75.

26 *Adv. Jud.* 1.3 (PG, 48.848.5).

27 Kinzig, *Non-Separation*, 37.

28 *Ioudaizantes*. *Adv. Jud.* 1.4 (PG, 48.849.56).

29 *Khristianós òn eks hêmiseías*. *Adv. Jud.* 1.4 (PG, 48.849.47).

30 *Khristianós eilikrinês*. *Adv. Jud.* 1.3 (PG, 48.847.45).

31 Oversettelsen av prekenene av Brändle & Jegher-Bucher (1995): *Acht Reden gegen die Juden* holder seg til den tradisjonelle Migne-tittelen, mens Harkins (1979) har valgt tittelen *Against the Judaizers*. Dette kan være å gå for langt i å neglisjere angrepet også på jødene. Pradels (2008, 236 n3) bemerker at noen få middelaldermanuskripter reflekterer dette ved å inkludere både jøder, judaiserende og dem som etterlever fasten: *Lógos katá Ioudaíôn elékhtê dé prós toús Ioudaízontas kaí met' ekeinôn nêsteúontas*.

32 *Adv. Jud.* 1.1; PG, 48,844,25.

33 *Adv. Jud.* 1.1; PG, 48,845,10.

Han fortsetter så med å presentere grunnlaget for sin sak (1.2), nemlig jødernes skadelige natur: ”Bli ikke overrasket over at jeg kalte jødene ynkelige, for de er sannelig ynkelige og usle.”³⁴ Argumentet om deres drap av Kristus er deres utilgivelige synd. De hadde blitt gitt tegn på Guds vilje, men valgte å motsette seg den, mens de kristne hadde fått adgang til den hellige sannhet selv uten slike tegn: ”Fra sin barndom leste de profetene, men de korsfestet ham som profetene hadde forutpekt. Vi hørte ikke de hellige profetiene, men vi tilba ham som de hadde forutpekt.”³⁵ Han fortsetter med å understreke jødernes egen skyld i å få hat brakt over seg: ”Inginging er mer ynkelig enn det folk som i ethvert tilfelle går i mot sin egen frelse. Da det var nødvendig å følge Moseloven, trampet de den ned.”³⁶ Like etter gjenntar han det samme poenget, men denne gang stiller han jødefolket i rollen som et gjenstridig og bortsjemet dyr ”egnet til å slaktes”:

Akkurat som dyr som eter fra et fullt traue, ender de opp tykke og sta og uhåndterlige [...] på samme måte ble det jødiske folket drevet av sin drukkenskap og tykkhet til den ytterste ondskap; de sparket rundt seg og nektet å akseptere Kristi åk, ei heller trakk de hans lærings plog. En annen profet sikter til det samme når han sier ”Som en sta kvige er Israel sta [Hos. 4,16].” En annen kalte henne ”en utemmet kalv [Jer. 38,18].” Når dyr ikke er egnet til arbeid, blir de utpekt til å slaktes. Det er nettopp dette jødene har opplevd. Ved å gjøre seg uegnet til arbeid, har de blitt klare for slaktning. Dette er grunnen til at Kristus sa: ”Men disse fiendene mine, som ikke ville ha meg til konge, dem skal dere føre hit og hogge dem ned foran øynene på meg! [Luk. 19,27].”³⁷

Uavlatelig forsterker Khrystostomos bildet ytterligere ved sveipende anklager ikke bare om drukkenskap, men også om fråtseri og tøylesløshet, selv under fasten, og om at de gjør synagogen om til et syndens teater: ”Men disse [jødene] samler seg i store kor av bløtaktige menn og et stort sammenskrap av hører; de drar hele teatret og dem fra scenen med seg inn i synagogen.”³⁸ Dette synet på særlig teatret som et foraktelig og syndefullt sted blir repetert mange ganger i Khrystostomos’ verker og ville neppe ha overrasket hans tilhørere.³⁹ Like fullt kan han på dette punkt kanskje ha kommet til at enkelte i publikum ville mene dette var en urimelig fornærmelse av synagogen, for han legger til: ”Jeg vet at noen fordømmer dristigheten i mine ord når jeg sier at det ikke er noen forskjell mellom teatret og synagogen, men jeg fordømmer deres dristighet hvis de tror at det ikke forholder seg slik.”⁴⁰

Etter å ha karakterisert jødene retter neste del (1,3) seg mot prekenens virkelige

34 *Adv. Jud.* 1.2; PG, 48,845,23.

35 *Adv. Jud.* 1.2; PG, 48,845,35.

36 *Adv. Jud.* 1.2; PG, 48,845,56.

37 *Adv. Jud.* 1.2; PG, 48,846,28.

38 *Adv. Jud.* 1.2; PG, 48,847,1.

39 Se f. eks. T. Barnes, ‘Christians and the Theater’ i W. J. Slater (red.), *Roman Theater and Society: E. Togo Salmon Papers I* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996), 161-80.

40 *Adv. Jud.* 1.2; PG, 48,847,3.

mål: ”Jeg vet at mange respekterer jødene og mener at deres nåværende måte å leve på er ærverdig. Dette er grunnen til at jeg skynder meg med å trekke ut denne dødelige oppfatningen og rive den opp med roten.”⁴¹ For ytterligere å diskreditere synagogene som tiltrekker dem, benytter Khrysostomos bibelpassasjer som legitimitet:

Jeg sa at synagogen ikke er noe bedre enn et teater, og jeg tar en profet som mitt vitne. Og jødene er vel ikke mer troverdige enn profetene? Og hva sier så profeten? ’Du har minen til en hore. Du har ført deg skamløst foran alle [Jer. 3,3].’ Der hvor en hore står, det er et bordell. Men synagogen er ikke bare et bordell og et teater; det er også en røverhule [Jer. 7,11] og et bosted for ville dyr. ’Ditt hus har blitt til et hyenehi [Jer. 12,9]’ sa han, og ikke bare hiet til et villdyr, men et urent villdyr. Og igjen: ’Jeg har forlatt mitt hus og gitt avkall på min arv [Jer. 12,7].’ Men når Gud forlater [sitt hus], hvilket håp er da igjen for frelse? Når Gud forlater [sitt hus], blir det stedet et bosted for demoner.⁴²

For å vise at oppfatningen om synagogen som et mektig sted i stor grad var levende, beretter Khrysostomos en anekdote om et konkret tilfelle fra Antiokia hvor en judaiserende mann som hørte til i forsamlingen, fysisk hadde truet en kristen kvinne inn i synagogen for å sverge en ed om en uavklart sak dem i mellom:

Tre dager siden – tro meg, jeg lyver ikke – så jeg en viss kvinne, fri og anstendig, beskjeden og trofast, da hun ble tvunget av en viss brutal og ufølsom mann, som så ut som en kristen (for jeg ville ikke kalle en person som våget å gjøre noe slikt en ren kristen), til å tre inn til hebreerne og til å avlegge en ed der vedrørende et tvistemål de hadde. Kvinnen styrtet ut, ropte på hjelp og krevde at jeg forhindret denne forbryterske voldshandlingen – for det var ikke tillatt for henne, som hadde del i de hellige mysteriene, å gå inn i det stedet.⁴³

Da han ble konfrontert av Khrysostomos, fortalte mannen at det ble allment sagt at ”eder sverget der innga større frykt”⁴⁴, til hvilket Khrysostomos svarte at enhver som gjorde det ikke var ”noe bedre enn et muldyr hvis han, som hevdet å tilbe Kristus, ville trekke noen til hulene til jødene, de som hadde korsfestet ham”⁴⁵

Hovedargumentet i den neste delen (1,4) er at de judaiserende med rette fortjener å bli angrepet, men at de sunne kristne i like stor grad bør anklages hvis de ikke gjør sitt ytterste for å helbrede de syke: ”Selv om man må bruke makt, selv om man må ty til vold, selv om du må skade ham og slåss med ham, gjør alt som må til for å befri ham fra djevelens snare og for å forløse ham fra broderskapet av Kristi mordere!”⁴⁶ En trussel følger så om at hvis den sunne kristne ikke etterfølger dette, ”vil

41 *Adv. Jud.* 1.3; PG, 48,847,10.

42 *Adv. Jud.* 1.3; PG, 48,847,12.

43 *Adv. Jud.* 1.3; PG., 48,847,39.

44 *Adv. Jud.* 1.3; PG, 48,848,6.

45 *Adv. Jud.* 1.3; PG, 48,847,57.

46 *Adv. Jud.* 1.4; PG, 48,849,20.

du bli utsatt for den samme straff som ham [dvs. den syke]”⁴⁷

Khrystostomos returnerer så igjen til de judaiserende og den makten jødene har over dem (1,5) ved å diskreditere den formodentlig utbredte oppfatningen om at synagogen fortjener status som hellig. De kunne hevde at så var tilfelle fordi Mose-loven og profetenes bøker ble holdt der. Mot dette argumenterer han at hellige gjenstander ikke gjør stedene de blir oppbevart, eller hendene som berører dem, selv hellige: ”Dette er grunnen fremfor alt til hvorfor jeg hater synagogen og vender meg bort fra den. For selv om de har profetene, tror de ikke på dem; og selv om de leser skrifterne, avviser de deres vitnemål – og dette er tegnet på menn skyldige i den største forbrytelse.”⁴⁸ Khrystostomos illustrerer situasjonen med en for ham typisk livfull allegori:

Si meg dette: Hvis du skulle se en viss respektabel mann, berømt og bemerkelsesverdig, bli dratt inn i et vertshus eller en røverhule, og så bli mishandlet der, og slått, og utsatt for den mest fordrukkede oppførsel, ville du da beundre vertshuset eller hulen fordi den beundringsverdige og store mannen ble behandlet med fordrukken vold mens han var der inne? Det tror jeg neppe. Snarere, på grunnlag av dette som ble nevnt, ville du fremfor alt ha hatet det og vendt deg bort fra det. Betrakt det på samme måte i forhold til synagogen. For de brakte profetene og Moses med seg inn i synagogen ikke for å ære dem, men for å mishandle dem og vanære dem.⁴⁹

Denne uverdige behandlingen av Moses og profetene, fortsetter han, forårsaker bare “at vi må hate bade dem og deres synagoge desto mer”⁵⁰

Prekenen fortsetter i same ånd ved å betone uforenligheten av de to trosretningene (1.6): “Hvis du beundrer deres vis, hvilket prinsipp har du da til felles med oss? For hvis jødene vis er ærverdige og store, er våre falske. Men hvis våre er sanne, som de vitterlig er, er deres fylt med falskhet. Jeg snakker ikke om skrifterne – langt derifra – for de ledet meg ved hånden til Kristus. Men jeg snakker om deres ugudelighet og deres nåværende galskap.”⁵¹ Karakteriseringen av jødene eskaleres nå ytterligere ved å gjenta at demoner bor i synagogen, og ikke bare i selve stedet, men også i selve sjelen til jødene⁵², og spør retorisk om ”man ikke må vende seg bort fra dem som en allmenn skade og sykdom for hele verden?”⁵³

Bibelsteder blir videre brukt til å advare menigheten om en fysisk trussel. Synagogen blir beskrevet som et farlig sted på grunn av volden til det folket den huset: ”Skjelver dere ikke for å entre dette [huset] av demonbesatte, som holder så mange urene ånder som ble alet opp i slaktning og drap?”⁵⁴ fulgt opp like etter med: “Hvilken tragedie, hvilken form for lovløshet har de ikke overskygget med sin blodtørstighet?

47 *Adv. Jud.* 1.4; *PG* 48,850,7.

48 *Adv. Jud.* 1.5; *PG*, 48,850,36.

49 *Adv. Jud.* 1.5; *PG*, 48,850,40.

50 *Adv. Jud.* 1.5; *PG*, 48,850,57.

51 *Adv. Jud.* 1.6; *PG*, 48,852,30.

52 *Adv. Jud.* 1.6; *PG*, 48,852,35.

53 *Adv. Jud.* 1.6; *PG*, 48,852,55.

54 *Adv. Jud.* 1.6; *PG*, 48,852,51.

De ofret sine egne sønner og døtre til demoner [*Sal.* 105,37]” og ”de har blitt villere enn noe vilt dyr”.⁵⁵

Gjennom en av profetene sier Gud: ”Jeg har kommet til å hate deres fester; jeg har skjovet dem bort fra meg [*Am.* 5.21].”⁵⁶ I den nest siste delen av prekenen (1,7) siterer og refererer Khrystostomos et antall gammeltestamentlige passasjer som ligner denne, og ledsager dem med fortolkninger som passer hans hensikt – som prov på at Gud selv for lenge siden vendte ryggen til jødene, og at dette faktum alene gjør det formastelig for en kristen å delta i deres følge. I sin tur finner han så bibelske ”bevis” på at de jødiske festene, deres musikk, deres instrumenter og deres ofre på samme måte blir hatet av Gud, og endog at ”deres røkelse er en vederstyggelighet”.⁵⁷

Sykdoms- og helbredelsesaspektet blir så behandlet én siste gang før avslutningen, men denne gang i bokstavelig forstand og ikke rent metaforisk. Tilsynelatende ble de judaiserende tiltrukket også av det de betraktet for å være jødernes større grad av suksess i helbredelse av sykdommer. Kanskje finner Khrystostomos dette vanskelig å avvise uten videre ettersom han velger å innta en indirekte innrømmelse av deres medisinske kunnskaper: ”Selv om vi blir syke, er det bedre å forbli i en tilstand av dårlig helse enn å falle i gudløshet kun for å forløses fra svakheten; for selv om en demon helbreder deg, har han skadet deg mer enn han har hjulpet. Han har hjulpet kroppen, som etter kort tid uansett vil dø og råtne bort, men han har skadet den udødelige sjelen.”⁵⁸

Den aller siste delen av prekenen (1,8) når sitt høydepunkt med oppfordringen fra Khrystostomos til alle tilhørerne om å drive ut sykdommen og gå til handling mot enhver som de måtte mistenke for å nære lyst til å delta i de jødiske festene: ”Ta ikke lett på mine ord! Og måtte dere alle skruppelløst jakte dem som lider av denne sykdommen! La kvinnene søke etter kvinnene, mennene etter mennene, slavene etter slavene, de frie menn etter de frie menn, og barna etter barna!”⁵⁹

Prekenens form

Av gjennomgangen fremgår det at prekenen, etter Montfaucons tekstutgave, er delt inn i åtte deler av omtrent samme lengde, hvorav innholdet i den første (1,1) passer som et *proimium* ved å sette målet for resten av teksten, og den siste (1,8) er en vel avrundet avslutning (*epilogos*) med sin oppfordring til tilhørerne om å gå til handling. Dette er imidlertid så langt det vil være trygt å gå i å etablere en formell struktur av prekenen i forhold til den tradisjonelle oppbygging som den retoriske læren konvensjonelt hadde foreskrevet. Til tross for sin grundige skolering i retorikk og den formalistiske form den gjerne antok i senantikken, etterligner ikke Khrystostomos på det strukturelle nivå den gamle stilen til for eksempel sin lærer Libanios, idet prekenen ikke viser klare inndelinger, utviklinger, bevisføringer og gjendrivelsler,

55 *Adv. Jud.* 1.6; PG, 48,852,59.

56 *Adv. Jud.* 1.7; PG, 48,853,25.

57 *Adv. Jud.* 1.7; PG, 48,853,33.

58 *Adv. Jud.* 1.7; PG, 48,855,24.

59 *Adv. Jud.* 1.8; PG, 48,856,55.

som alle er gitt en orden i en strukturell enhet for et samlet argument.⁶⁰ Det finnes inndelinger av større eller mindre art, og mange av dem antar en form hvor en påstand følges av argumenter som støtter dens gyldighet, men generelt blir gjerne punkter introdusert for deretter å bli forlatt før de er diskutert ferdig, og et emne kan bli bebudet for så brått å bli erstattet til fordel for et annet.

Som retorikkhistorikeren George Kennedy har bemerket, er *prekenen* eller *homi-lien* – som *Adversus Judaeos*-talene til Khrysostomos vel må sies å komme nærmest – en genre som impliserer en uformell stil, avhengighet av ektemporal inspirasjon i sin utførelse og bibelpassasjer som siste autoritet for argumenter. Oppfordringer til å leve et religiøst liv kunne anta en form av intens, uformell og stundom satirisk fremførelse.⁶¹ I tilfellet med denne prekenen bør påkalling av frykt og samvittighetskvaler, og bruk av hatefullt språk mot en felles fiende for å få publikum til å holde seg fast til den smale sti, også trekkes inn.

Høyst relevant for denne prekenens form er dens muntlige tone. Slik det er karakteristisk for Khrysostomos' prekener generelt,⁶² kan også *Adversos Judaeos* I meget vel ha blitt polert for utgivelse etter at den ble nedskrevet, men strukturen, språket og tonen i teksten indikerer at den ble fremført, og kanskje også delvis komponert, muntlig. Den var antakelig ikke engang ment å bli oppfattet som en polert og nøye planlagt tale – enten den faktisk var det eller ikke – men snarere som et ektemporalt utbrudd av lokking, truing og utilsørt appell til å vekke en gnist i publikum.

Delene som ligger mellom *proimium* (1,1) og *epilogos* (1,8), presenterer som nevnt ikke et strukturert argument, men det er ikke desto mindre en argumentativ utvikling verdt å merke seg, om enn ikke lineært uttrykt. Khrysostomos har en klar sak han vil ha frem. I generelle termer dreier prekenen seg om en deliberativ tale ettersom den retter seg mot å overtale forsamlingen til å bli kjent med et problem og til å gå til praktisk handling mot det.

Adversus Judaeos-litteraturen og tradisjonen mot kjetterne

Khrysostomos' smedeprekener kan for en moderne leser synes uventet kost fra en av de høyest respekterte kirkefedrene. Sett i lys av aktivitetene til kirkens menn i de første kristne århundrene er imidlertid prekenene i sitt essensielle innhold verken forbausende eller eksepsjonelle. For å sitere et innflytelsesrikt verk: "Johannes Khrysostomos' prekener er klart de mest voldsomme og smakløse i den antijødiske litteraturen fra perioden [...] men de skiller seg [...] generelt bare i de vanvittige trekk i dens retoriske tone [...]"⁶³ Kristne tenkere på denne tiden arvet en stadig voksende tradisjon av litterær polemikk med jødedommen, og argumentene som Khrysosto-

60 Om Libanios og Khrysostomos' utdanning under ham, se Kelly, *Golden Mouth*, 6f.

61 G. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983), 182.

62 Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 6f.

63 R. Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York: Seabury Press, 1974), 173.

mos benytter seg av, hadde allerede blitt høyst standardiserte i en serie skrifter senere navngitt som *adversus Judaeos*-tradisjonen. Denne tradisjonen hadde, høyst sannsynlig, sitt utgangspunkt i det kristne behovet for selvdefinering i rivaliseringen med en jødedom som vedble med å utfordre kristendommen. Til tross for å ha vært tilpasset vidt forskjellige anledninger og kontekster – Alexandria i det andre århundre var forskjellig fra det tredje århundres Kartago eller det fjerde århundres Antiokia – var emnene som disse skrifterne befattet seg med, i stor grad uforandret fra det andre til det sjettede århundre, fra den tidlige kirkens dager til godt inn i dens etablerte maktposisjon i perioden etter Konstantin, og skrifterne ble forfattet både i øst og i vest, av latinske så vel som greske kirkefedre.⁶⁴

Hovedargumentet i denne litteraturen, slik det og blir bekreftet i Khrysostomos' prekener, er å oppfatte den jødiske historien som en levende arv etter dem som avviste og drepte profetene, hvorav drapet på Kristus, den siste profeten, er selve klimakset. Temaet, som kan spores allerede i visse passasjer i Det nye testamente og videreført i patristiske skrifter, maler et bilde av jødene som et folk som aldri lyttet til profetene, alltid avviste deres profetier og nektet å angre, før de til sist drepte profetene. Profetene selv blir skilt fra jødefolket og blir gjort til den kristne kirkens egen arv. Et historisk syn på Bibelen som en guddommelig skrevet bok hindrer kirken fra å reise spørsmålet om hvordan de profetiske bøkene kunne ha blitt akseptert og bevart av det samme folket som aldri hadde hørte på profetene.

Skrifterne som benytter disse argumentene, opptrer i forskjellige litterære former, som fiktive brev, dialoger, avhandlinger og prekener. Noen sentrale titler som kan representere mangfoldet i genren både i tid og sted, er *Barnabas' epistel* fra tidlig på 100-tallet, Justin Martyrens *Dialog med Tryfo* fra noen tiår senere. Mer systematiske avhandlinger begynner å dukke opp på begynnelsen av 200-tallet med Tertullians *Adversus Judaeos* (ca. 200) og verker av Hippolytos av Roma og Kyprian, biskopen av Karthago. I det fjerde århundre gjorde ikke kristendommens oppstigning til en privilegert posisjon i staten og dens økende makt sammenlignet med jødene at utgivelsen av slike skrifter avtok i intensitet. Tvert om finner man her flere av de mest intenst aggressive eksemplene på angrep på jødefolket hos Eusebios av Caesarea (ca. 320) og Epifanios fra Salamis (ca. 375), og så omsider til Johannes Khrysostomos' prekener (386-87) – trolig de mest aggressive av dem alle – og endog Augustin som fulgte tradisjonen, om enn i en mildere variant, med sin *Tractatus adversus Judaeos* (ca. 425). Som felles basis inneholder alle de nevnte tekstene en samling bibelpassasjer, hovedsakelig gammeltestamentlige, med antijødiske fortolkninger som fokuserer på den ene side på Guds avvisning av jødene og hans valg av de kristne, og på den annen på underlegenheten til den jødiske loven, kulten og deres forståelse av de

64 Den klassiske oversikten over *adversus Judaeos*-litteraturen i streng genremesseig forstand er A. L. Williams, *Adversus Judaeos: A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance* (London: Cambridge University Press, 1935). En mer omfattende og oppdatert oversikt over alle former for antijødiske tekster i perioden er H. Schreckenberg, *Die christlichen adversus-judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (1.-11. Jh.) (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999). Andre vesentlige diskusjoner finnes i Ruether, *Faith and Fratricide* (117-82) og C. Williamson (1978), 'The "Adversus Judaeos" Tradition in Christian Theology', *Encounter*, 39 (3), 273-96.

hellige skriftene.⁶⁵

Khrysostomos' prekener knytter seg åpenbart til denne kristne *adversus Judaeos*-tradisjonen. De relaterer seg imidlertid også til en beslektet type skrifter forbundet med kirkefedrene, nemlig litteraturen mot dem som den dominerende kirken definerte som kjettere. Konstruksjonen av ortodoks tro krevde en utrenskning av alt det som ble vurdert som avvik fra dette synet, og det skapte igjen et behov for en litteratur som skulle bekjempe kjetterske ideer og vise overlegenheten til den dominerende ortodoksien. Blant de mange eksemplene på denne litteraturen kan to viktige nevnes: Irenaeus' store verk mot kjetterne, *Adversus haereses* (ca. 180), ble rettet kun mot gnostiske bevegelser, mens den alt nevnte Epifanios fra Salamis to århundrer senere utvidet definisjonen på kjetteri til å inkludere alle mulige religioner bortsett fra den dominerende kirkens kristendom.⁶⁶ I Epifanios' tilfelle ble hver enkelt sekt, i alt åtti stykker, i sin alminnelighet gitt en karikert beskrivelse før den "formelt" ble tilbakevist. Denne gjendrivelsen følger et tilsynelatende rasjonelt argument, ved bibelpassasjer og eksempler fra tradisjonen, før det til sist ender i direkte polemikk og spott, gjerne i form av ordspill, retoriske spørsmål, utrop, og så videre. Dette er nettopp den presise motsetningen til den retoriske stil og teknikk som gjerne ble brukt i prekener, men er samtidig nært beslektet med de samtidige *adversus Judaeos*-tekstene.⁶⁷ Denne sammenhengen blir klar når man merker seg at avvismingen av jødedommen og de forskjellige kjetteriene ble betraktet som parallelle steg: For både jødene og de som ble utpekt til kjettere, har sine grunnleggende feil i at de ikke makter å forstå Bibelen på riktig måte. En moderne kommentator konkluderer endog med at jødedommen hadde blitt en form for proto-kjetteri, ved å gi forbildet for all senere forfeilet fortolkning av det kristne budskapet.⁶⁸ Det er derfor ikke så underlig at *adversus haereses*- og *adversus Judaeos*-tekstene begge tar del i det som har blitt kalt "hysteriets retorikk"⁶⁹ ved sin bruk av nedsettende merkelapper, begreper og konsepter som avfall, sykdom, gift, galskap, fanatisme, moralsk korrupsjon, ondskap, og lignende.

Khrysostomos' polemikk

Etter denne kontekstuelle oversikten kan vi igjen returnere til Khrysostomos' preken og dens spesifikke kvaliteter. For Khrysostomos måtte de judaiserende vinnes tilbake til kirkens ortodokse syn, og av den grunn måtte språket være klart og tydelig. Retorikken er følelseladd og iblant får man inntrykk av at han blir revet med av

65 Simon, *Verus Israel*, 139 og 146.

66 E. Thomassen (12-32) og I. Gilhus (33-44) gir en konsis innføring i Irenaeus og Epifanios i T. Hägg (red.), *Kjetterne og kirken: fra antikken til i dag* (Oslo: Scandinavian Academic Press, 2008).

67 Averil Cameron gjør et poeng av dette i 'How to Read Heresiology', *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 33/3 (2003), 477.

68 Stroumsa, *From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity*, 14.

69 A. Cameron, "Jews and Heretics—A Category Error?" i *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, red. A. Becker og A. Y. Reed (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 350.

sine egne ord ved sin livlige billedbruk og direkte appeller til sine tilhørere, de stadige gjentakelsene av hans hovedargumenter, igjen og igjen i stadig nye variasjoner, og hans kraftfulle fortolkninger av et stort antall bibelpassasjer for å hamre inn sitt budskap. Denne gjentakelsen av anklager kan vel i seg selv betraktes som en viktig retorisk teknikk, og den intenderte virkningen ville være å skape en atmosfære av hat og frykt mot jødene blant de kristne som potensielt vurderte dem å ha noe av verdi å tilby. Det polemiske uttrykket kan derfor, i hvert fall delvis, sikkert forklares som en litterær refleksjon av forholdet mellom konkurrerende religiøse grupper og dermed tjene som et verktøy i oppbyggingen av og befestelsen av gruppeidentitet.

Khrysostomos hevder at ”jødenes og hedningenes ugudelighet er like stor, men falskspillet som praktiseres av jødene er vanskeligere å håndtere”⁷⁰ Det var en stor forskjell mellom situasjonen til hedningene og jødene: Mens hedningene sto klart utenfor kristendommen, var jødene til en viss grad innenfor. Med Guy Stroumsas ord kan de betegnes som en ”indre fiende”.⁷¹ Jødene utgjorde en mer subtil fare og tonen var derfor hardere mot dem hvis man skal følge den allmenne betraktningen at fiendtligheten ofte synes skarpere mellom nærere grupper enn fjernere fiender. Akkurat som dem kirken betraktet som kjettere, ble de noe fjernere jødene med tiden behandlet med en større grad av fiendtlighet i kristne tekster. Mens det var en massekonvertering av hedninger til kristendommen og en tilsvarende utsløking av hedensk religion utover det fjerde århundre, noe som fjernet den som en oppfattet trussel mot kristendommen, fortsatte jødene å nekte å akseptere kristendommen, og dette skilte dem klart fra den voksende kristne majoriteten. Dette frustrerte åpenbart ledende skikkelser i kirken. I det kristnede riket kom jødedommen til å bli oppfattet som den eneste gjenværende større opposisjon til kristendommen. Khrysostomos’ utbrudd av antijudaisme viser at den stadige eksistensen av jøder på hans tid hadde blitt utålelig for kirken.⁷²

Metodene som han bruker i den første prekenen for å diskreditere jødene, og dermed de judaiserendes sympatier, er klare nok og sammenfaller i innhold med det som ble nevnt i presentasjonen av hovedtrekkene i *adversus Iudaeos*-litteraturen. Ved noen anledninger gir han jødene simpelthen merkelapper med populære, baktaleriske og skamfulle navn og beskrivelser uten videre begrunnelse, og ved andre gir han ”beviser” mot dem ved å støtte seg til passasjer fra profetenes bøker og Det nye testamente. Disse passasjene blir effektivt isolert fra sin opprinnelige kontekst og i ethvert tilfelle applisert på Khrysostomos’ egen tid og eget miljø. Enhver passasje som utvetydig måtte omtale jødene og jødedommen i positive ordelag, blir konsekvent utelatt. Denne ensidige fortolkningen etterlater ingen rom for jødene som en variert gruppe av individer med varierende grader av gode og dårlige egenskaper, men låser jøden som type til en uforanderlig og karikert figur med utelukkende krittikkverdige egenskaper: stivnakkedhet, drukkenskap, tøylesløshet, fråtseri, deres

70 *Adv. Jud.* 1.6; PG. 48,852,25.

71 G. Stroumsa, ”From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity” i *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, red. G. Stroumsa og O. Limor (Tübingen: Mohr, 1996), 24.

72 Denne prosessen diskuteres av Stroumsa, 20ff.

likhetstrekk med hunder og ville dyr, deres forkjærlighet for tyveri og svindel i handel, og så videre.

For å se måten Khrystostomos i noen tilfeller rettferdiggjør sine merkelapper på, kan to eksempler illustrere hans teknikk. Når det gjelder drukkenskap (*méthē, methýein*), som omtales seks ganger i prekenen, blir ingen spesifikke eksempler nevnt som støtte for jødernes svakhet for vin. I stedet blir denne egenskapen tillagt dem ved å bruke begrepet i metaforisk betydning. Drukkenskap blir benyttet som en merkelapp for det å ikke ha kontroll over sine lyster, for å bære på sinne, for å feire fasten ved å danse og oppføre seg som beruset,⁷³ men ingensteds gjør Khrystostomos det kjent at han refererer til denne metaforiske betydningen snarere enn bokstavelig drukkenskap.

Denne tvilsomme tildelingen av en spesifikk uattraktiv egenskap ved å avlede den fra et uttrykk som rettferdiggjør denne bruken bare i en mer utvidet betydning, er et typisk eksempel på baktalingens formelt ugyldige, men like fullt effektive logikk: Ettersom jødene ikke har kontroll over seg selv og sine lyster, og det å være beruset av vin er en måte å ikke ha kontroll på, må jødene ligge under for drukkenskap.

Argumentet som ligger bak anklagen om jødernes tøylessøhet (*aselgeia*) og dens tilknytning til anklagene om synagogen som et bordell, kan leses på lignende måte som et enthymem. Et sted siterer Khrystostomos profeten Jeremia som sier om det jødiske folket at ”du har minen til en hore; du har ført deg skamløst foran alle.”⁷⁴ Profetens ord rettferdiggjør alene det å brennmerke det jødiske samfunnet som en hore. Siden jødene går i synagogen og stedet for en hore er et bordell, må synagogen også nødvendigvis være et bordell.

Retorisk aggresjon som kristen omtanke?

Hvordan skal vi vurdere denne smedetalen fra en av de aller største skikkelsene blant kirkefedrene? Få tekster fremstiller tydeligere paradokset i den kristne anti-judaismen like klart som Khrystostomos' preken. Hva kunne rettferdiggjøre en slik dissonans med det kristne budskapet om medmenneskelighet og respekt som kjent fra Kristi egne ord: ”Du skal elske din neste som deg selv [Matt. 22,36]” og ”Elsk deres fiender, velsign dem som forbanner dere, gjør godt mot dem som hater dere, og be for dem som krenker dere og forfølger dere [Matt. 5,44]”? Khrystostomos, gullmunnen, er ansett for å være kanskje den største av oldkirkens talere – en offentlig talsmann, bibelfortolker, åndelig leder, og en kristen forkjemper av ekstraordinær innflytelse. Noen av hovedtemaene han ofte preket om, var de kristnes borgerlige ansvar og moralske forpliktelser. Han hevdet at verdighet og anstendighet måtte utvides til visse grupper som tradisjonelt ikke hadde blitt tatt større hensyn til. Han var en progressiv talsmann for kvinner, angrep de rike for å forsømme sine plikter overfor de fattige og var en hard kritiker av slaveriet som institusjon. Gene-

73 Se særlig *Adv. Jud.* 1.2 (PG. 48.846.24-62).

74 *Adv. Jud.* 1,3 (tidligere sitert).

relt var han opptatt av fattigdom og urettferdighet.⁷⁵

Når det gjelder prekenene mot jødene, lå imidlertid Khrysostomos' uttrykte sympatier utelukkende hos dem som var tiltrukket av eller allerede tilhørte det kristne samfunnet, og de inkluderte ikke andre, det være seg hedninger eller jøder, som sto i mot kristendommen og utøvde sin egen tro. Forklaringen på dette må ligge i arten til disse prekenene. I sitt utgangspunkt signaliserer deres uttrykte alvor og hastverk dem i mye større grad som polemiske enn oppbyggelige, slik flesteparten av hans prekener er. Målgruppen var ikke jødene i seg selv, men de judaiserende kristne og andre som sympatiserte med dem, og disse hørte allerede til hans tilhørerskare. Skånselsløsheten i den første prekenen gjør det utenkelig at ordene ble ytret for å konvertere nye tilhengere blant jødene til kirken. De ordene kunne bare ha skjøvet dem ytterligere bort. I stedet ville nok de hatefulle virkemidlene snarere ha vært ment for interne formål. I første rekke kanskje for å forsvare Khrysostomos' oppfatning av ortodoksi og å skåne menigheten for uenighet og mulig splittelse. For selv om jødene blir demoniserte, er det fremdeles håp for de judaiserende. I den klare delingen mellom *oss* og *dem* blir de judaiserende fremdeles tiltalt som tilhørende *oss*-siden. Det aggressive språket slår da også mot jødene og jødedommen for det meste, og bare i langt mildere grad mot de judaiserende. Mens jødedommen selv fremstilles som en religion av iboende ondskap, vil ikke denne ondskaper ramme de judaiserende hvis de returnerer til den rette tro. På denne måten er de judaiserende hovedmålet, mens jødene primært spiller den støttende rollen som den ondskaper som de kristne må vende seg bort fra. Det å skildre jødedommen og jødene på en slik måte gir Khrysostomos et motiv for å presentere prekenen som en handling for å redde dem som er på avveie. Angrepet er i så måte vel et slags uttrykk for kristen omtanke, for som prest og sjelesørger ville Khrysostomos antakelig ha bekymret seg over det faktum at kristne, til tross for sin majoritet, levde i et pluralistisk samfunn og ville bli utsatt for avledninger og fristelser fra konkurrerende kristne grupperinger, fra hedninger og fra det jødiske samfunnet. I den forstand handlet ikke polemikken bare om spørsmålet om gruppeidentitet. Den skarpe polemikken kan i like høy grad dreie seg om rent religiøse grunner. Sjelesørgerens omsorg for hvert enkelt individ i forsamlingen kan være vel så relevant som kirkepolitikerens arbeid for makt og enhet innen kirken. Hans rolle ville være å ta hvert enkelt menneskes frelse fullt på alvor og bruke alle midler, hvor grove og usanne de enn måtte være, for å vende kristne på ville veier tilbake til den rette tro. Ikke minst på dette punktet gjelder antakelig argumentet om at hensikten helliger midlene.

Spotteretorikken og Khrysostomos

Fremstillingsformen og den konteksten de alminnelig kan tenkes å bli fremført i, medvirker til at verken lovtalen eller smedetalen gir et balansert og presist bilde av det den omhandler. Det er ikke deres hensikt. Robert Wilken hevder at nettopp i tilfellet med slike taler er det viktig ikke å ta det overdrevne innholdet bokstavelig eller

75 Harvey, *Antioch and Christianity*, 43.

tro at det reflekterer presis oppfatningene til taleren, men heller vurdere dem i forhold til deres intenderte virkning på sitt målpulikum. Khrysostomos benytter virkemidlene fra smedetalegenren, som ble skissert i begynnelsen av denne artikkelen, så lenge de hjelper ham til å oppnå sitt mål i forhold til sitt publikum.⁷⁶ I en slik fortolkning ville ikke baktalelsen bli påvirket av fakta eller den presise sannhetsverdi av de ytrede påstandene. Hensikten til polemikken ville da ikke være så mye å bevise den *faktisk* kritikkverdige ved motstanderens side som å virke oppbyggelig for ens egen side. Polemikk ville primært være for intern bruk, noe som helt generelt ville gjøre slik polemikk mer forståelig. I en innsiktsfull artikkel om polemikk i Det nye testamente og i debattene mellom filosofiske skoler i den hellenistiske æraen oppsummerer Luke Johnson nettopp den ideen ved å si at den konvensjonelle naturen til polemikken innebar at dens retoriske hovedvekt var konnotativ snarere enn presist betegnende. Polemikken innebærer ganske enkelt at det dreier seg om motstandere, og at slike ting er forventet å bli sagt om motstandere.⁷⁷ Et forsøk på å finne Khrysostomos skyldig i urimelig overdrivelse vil i et slikt lys derfor være irrelevant.

Som en generell betraktning over spotteretorikken nevner en studie noen konkrete betingelser som bør oppfylles for at den skal gjøre inntrykk på sitt publikum og dermed regnes som ”vellykket”: 1) Det angrepne objektet bør være en etablert del av samfunnet for å være sårbar for angrep og å bli marginalisert. 2) Taleren må ha evnen til å manipulere publikums følelser. 3) Publikum må vinnes over på talerens side og la seg rive med av hans angrep. For å oppnå dette må taleren ha maktet å utnytte allerede eksisterende tilbøyeligheter og fordommer i sitt publikum.⁷⁸ Skal en kort forsøke å anvende disse kriteriene på Khrysostomos’ første preken, kan en i hvert fall se at de angrepne i dette tilfellet ikke primært dreier seg om jødene, som ikke engang er til stede, men om de judaiserende blant forsamlingen. Det er disse som først og fremst er sårbare for angrep og for å bli marginaliserte av sitt kirkesamfunn. Vedrørende det andre punktet er det nok riktig å hevde at Khrysostomos i sin alminnelighet hadde denne evnen til å manipulere sitt publikums følelser. Det er naturlig å slutte seg til også ut fra hans egne utsagn om hvordan forsamlingen under tidligere prekener gjerne hadde flammet opp og brutt ut i applaus over hans veltalenhet.⁷⁹ Det er nok derfor rimelig å anta at Khrysostomos’ preken gjorde inntrykk på tilhørerne, ikke minst også på grunn av dens, sammenlignet med hans øvrige verker, høyst uvanlige karakter. Det siste kriteriet om publikums gunst er det imidlertid ikke mulig å si noe sikkert om. Vant han publikum over på sin side? Det er liten tvil om at han spilte på allerede eksisterende fordommer og ideer blant de kristne vedrørende jødene, men om han til sist lyktes i å vinne de judaiserende over på sin side eller om problemet forsvant av seg selv, vet vi lite om. Vi vet at han ikke kan ha vært fornøyd med resultatet etter det første året, ettersom han holdt sju nye

76 R. Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 112.

77 L. T. Johnson, ‘The New Testament Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic’, *Journal of Biblical Literature*, 108 (3) (1989), 441.

78 V. Arena: ‘Roman Oratorical Invective’ i *A Companion to Roman Rhetoric*, red. W. J. Dominik og J. Hall (Malden, MA: Blackwell, 2007), 155.

79 Se f. eks. *Adv. Jud.* 1.1; *PG.* 48.844.8.

taler om samme temaet det følgende året, men deretter hører vi ikke mer om saken. De judaiserende blir ikke nevnt mer i senere prekener.

Konklusjon

Khrysostomos' prekener *Adversus Judaeos* stikker seg ut i hans samlede verker ved sine strenge angrep på jødedommen og dens fare for de kristne. I sine senere skrifter viser han ikke samme tone de sjeldne gangene han beskjeftiger seg med saker som angår jødene eller forholdet mellom dem og de kristne. Snarere kan man finne ikke helt uvennlige utsagn mot jødene her og der i hans tekster. Selv om denne tolkningen ikke blir støttet av alle forskere,⁸⁰ får denne lesningen Heinz Schreckenbergs til å si at jødebildet til Khrysostomos altså ikke bare kan bedømmes ut fra disse prekenene.⁸¹ Denne nedtoningen og oppmykingen av deres tilsynelatende uforsonlige linje blir videre støttet av Robert Wilkens oppfatning at Khrysostomos' prekener ikke bør tolkes som alvorlig krenkende *adversus Judaeos*-litteratur, men i mye større grad som et produkt av den retoriske kulturen og dens konvensjoner for smedetalen, det vil si en form som overdriver sin intensitet i en slik grad at den ikke kan tenkes å bli tatt bokstavelig og bare kan regnes som en til ortodoks opprustning av det kristne samfunnet.

Forskere som ønsker å forklare tekstene utelukkende som kristen selvdefinering, kan lett gi inntrykk av at de forsøker å frikjenne Khrysostomos fra holdninger mot jøder og jødedommen som de finner problematiske å akseptere for en så vesentlig skikkelse for kirken. Men kanskje er det slik at forklaringene av mønstrene i den senantikke retoriske kulturen passer så godt med Khrysostomos' prekener at man glemmer intensiteten og aggresjonen i språket og trusselen som det direkte eller indirekte representerte for fysisk handling mot det jødiske samfunnet fra den voksende kristne majoriteten? Bør det ikke tas mer alvorlig som uttrykk for en tendens i antijudaismen – åpenbar i *adversus Judaeos*-litteraturen – som omsider kom til å bli mer enn ren retorisk overdrivelse? En tidligere forsker som Marcel Simon, som skrev sitt store verk om dette på 1940-tallet, så ting ganske annerledes og nektet å lese prekenene i et forsonende lys. Det kan meget vel være at konvensjonene i debattene på den tid og på det sted mellom alle konkurrerende grupper – hedninger, jøder og kristne – ofte antok en overdrevet tone av baktalelse, og at den sosiale kulturen aksepterte det som et gyldig middel for selvdefinering. Og likeledes kan det være at grensen mellom verbalt angrep og fysisk angrep med liten sannsynlighet ble krysset. Like fullt vil kanskje det å fastholde dette skillet være å undervurdere nettopp makten i det talte ord.

80 Se f. eks. Kelly, *Golden Mouth*, 66.

81 H. Schreckenbergs, *Die christlichen Adversus-Judaeos-texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (1.-11. Jh.), 329.

Bibliografi

Kildetekster

- Brändle, Rudolf, og Verena Jegher-Bucher (overs.). *Johannes, Chrysostomus: Adversus Judaeos, Acht Reden Gegen Die Juden*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1995.
- Harkins, Paul W. (transl.). *St. John Chrysostom: Discourses against Judaizing Christians, The Fathers of the Church*. Washington: Catholic University of America Press, 1979.
- Migne, Jacques Paul (red.). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca (Patrologia Graeca)*. Vol. 48; kol. 843-942. Paris, 1862.

Sekundærlitteratur

- Arena, Valentina. "Roman Oratorical Invective." i *A Companion to Roman Rhetoric*, red. William J. Dominik og Jon Hall, 149-60. Malden, MA: Blackwell, 2007.
- Barnes, Timothy D. "Christians and the Theater." i *Roman Theater and Society: E. Togo Salmon Papers i*, red. William J. Slater, 161-80. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- Brändle, Rudolf. "Christen und Juden in Antiochien in den Jahren 386/87." i *Weltoffenheit des christlichen Glaubens: Fritz Buri zu Ehren*, red. Imelda Abbt og Alfred Jäger, 197-215. Bern: P. Haupt, 1987.
- Brändle, Rudolf and Pradels, Wendy (2008), "'Boshaft wie goldene Rede': Aspekte der Traditions- und Rezeptionsgeschichte der Reden gegen die Juden von Johannes Chrysostomos," i Martin Wallraff and Rudolf Brändle (eds.), *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren: Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters* (Berlin: Walter de Gruyter), 235-54.
- Brändle, Rudolf, og Verena (transl.) *Jegher-Bucher. Johannes Chrysostomus: Adversus judaeos, acht Reden gegen die Juden*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1995.
- Cameron, Averil. "How to Read Heresiology." *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33, nr. 3 (2003): 471-92.
- Cameron, Averil. "Jews and Heretics—a Category Error?" i *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, red. Adam H. Becker og Annette Yoshiko Reed, 345-60. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Gilhus, Ingvild Sælid. "Biskop Epifanios fra Salamis Og «medisinskrinet mot kjettere»." i *Kjetterne og kirken: fra antikken til i dag*, red. Tomas Hägg, 33-44. Oslo: Scandinavian Academic Press, 2008.
- Harvey, Susan Ashbrook. "Antioch and Christianity." i *Antioch: The Lost Ancient City*, red. Christine Kondoleon, 39-49. Princeton, N.J.: Worcester, MA: Princeton University Press; Worcester Art Museum, 2000.
- Heer, Friedrich. *Gottes erste Liebe: Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*. München: Herbig, 1981.
- Johnson, Luke T. "The New Testament Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic." *Journal of Biblical Literature* 108, nr. 3 (1989): 419-41.
- Jonkers, Engbert Jan. *Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt*. Leiden: E. J. Brill, 1954.
- Kelly, John N. D. *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom; Ascetic, Preacher, Bishop*. London: Duckworth, 1995.
- Kennedy, George A. *Greek Rhetoric under Christian Emperors*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983.
- Kennedy, George A. *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric, Writings from the Greco-Roman World*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Kinzig, Wolfram. "'Non-Separation': Closeness and Co-Operation between Jews and Christians in the Fourth Century." *Vigiliae Christianae* 45, nr. 1 (1991): 27-53.
- Koster, Severin. *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1980.
- Kraeling, Carl H. "The Jewish Community at Antioch." *Journal of Biblical Literature* 51, nr. 2 (1932): 130-60.

- Liebeschuetz, J. H. Wolfgang G. *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Neumann, Uwe. ”Invektive.” i *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, red. Gert Ueding, 549-61. Tübingen: Niemeyer, 1998.
- Opelt, Ilona. *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*. Heidelberg: Winter, 1980.
- Parkes, James. *Prelude to Dialogue: Jewish-Christian Relationships*. New York: Schocken Books, 1969.
- Pernot, Laurent. *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain, Collection des études augustiniennes, Série antiquité*. Paris: l'Institut des études augustiniennes, 1993.
- Ruether, Rosemary Radford. *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: Seabury Press, 1974.
- Schreckenberg, Heinz. *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)* [4. überarbeitete und ergänzte Auflage]. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999.
- Siebert, Folker. ”Homily and Panegyric Sermon.” i *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 Bc-Ad 400*, red. Stanley. E. Porter, 421-45. Leiden: Brill, 1997.
- Simon, Marcel. *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425)*, Originally Published in 1948 with an Extensive Post-Scriptum Added in 1964. Translated from the French by H. Mckeating. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Stroumsa, Guy G. ”From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity.” i *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, red. Guy G. Stroumsa og Ora Limor, 1-26. Tübingen: Mohr, 1996.
- Thomassen, Einar. ”Kjetteribegrepets opprinnelse og de første kjetteriene.” i *Kjetterne og kirken: fra antikken til i dag*, red. Tomas Hägg, 12-32. Oslo: Scandinavian Academic Press, 2008.
- Wilken, Robert L. ”The Jews and Christian Apologetics after Theodosius I Cunctos Populos.” *The Harvard Theological Review* 73, nr. 3/4 (1980): 451-71.
- Wilken, Robert L. *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Williams, Arthur Lukyn. *Adversus Judaeos: A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*. London: Cambridge University Press, 1935.
- Williamson, Clark M. ”The ”Adversus Judaeos” Tradition in Christian Theology.” *Encounter* 39, nr. 3 (1978): 273-96.