

Jan Iluk

Chrześcijańska i żydowska politeja w późnorzymskim państwie (IV-V wiek)

Słupskie Studia Historyczne 12, 9-31

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

JAN ILUK
PAP SŁUPSK

CHRZEŚCIJAŃSKA I ŻYDOWSKA POLITEJA W PÓŻNORZYMSKIM PAŃSTWIE (IV-V WIEK)

1. Ecclesia i synagoga w państwie rzymskim

Historykom dziejów późnego cesarstwa, chrześcijaństwa i judaizmu wydarzenia IV wieku przynoszą w równym stopniu wiele satysfakcji i wiele żmartwień. Ów ostatni już, przynajmniej w części zachodniej cesarstwa, czas antycznego jeszcze porządku jest w dziejach cywilizacji europejskiej istotnym przełomem religijnym. Z początkiem tego wieku do grona uznawanych przez państwo religii (*religio licita*) dołącza chrześcijaństwo. Spośród wielu kultów i religii rzymskich, greckich, hellenistycznych i egipskich, jakie przez wieki istnienia rzymskiego państwa znajdowały swoich wyznawców w tamtym społeczeństwie, tylko dwie zajmować będą uwagę rzymskich cesarzy i ich prawników do ostatnich dni istnienia Zachodniego Cesarstwa i od pierwszych dni istnienia Wschodniego Cesarstwa – zarodka państwa bizantyjskiego. Były nimi judaizm i chrześcijaństwo, które nie kończą, jak wiele innych kultów, swego żywota wraz z wygaśnięciem epoki antycznej. Mając od początku IV wieku równy status prawny w państwie, rywalizować będą o wyznawców w społeczeństwie rzymsko-hellenistycznym i o dobre stosunki z państwem.

Walka o byt nie toczy się poza sferą zainteresowań państwa. Mamy dość dowodów, aby stwierdzić, że konflikt ten był więcej niż kontrolowany przez administrację rzymską i rozstrzygnął się na korzyść Kościoła za sprawą interwencji państwa. Przy czym judaizm nie wychodzi z tej walki do końca przegrany, a więc nie staje się *religio illicita*. W IV wieku, chyba po raz ostatni w dziejach rzymskiego antyku, w tak precyzyjny sposób, z myślą o państwie, kierowano się zasadą „dziel i rządź”. Jest prawdą, że Kościół rósł w potęgę¹, jednak synagog, na podobieństwo świątyni pogańskich, nie wolno było zamykać, chociaż Żydzi i judaistyczni prozelici stopniowo tracili swobody

¹ Por.: J. Iluk, *Kościelna akumulacja złota w późnym Cesarstwie Rzymskim*, Przegląd Religioznawczy 1994, 4/174, s. 49-65.

obywatelskie i ekonomiczne. Co prawda cesarze uznawać się będą za chrześcijańskich (choć nie zawsze ortodoksyjnych), ale nawet po wygaśnięciu patriarchatu w Tyberiadzie (425 r.) ogłoszą sporo dekretów ochraniających wyznawców judaizmu. Wprawdzie Augustyn uważał, że wyznawcy judaizmu mieli pozostać przy życiu jako świadkowie swojej klęski i zwycięstwa chrześcijaństwa (*testes iniquitatis suae et veritatis nostrae*), a nieudaną próbę odbudowy Świątyni w Jerozolimie przez cesarza Juliana w 363 r. Ojcowie Kościoła uznali za ostateczne potwierdzenie wyroku wydanego na Żydów², to jednak dla państwa rzymskiego pozostawali oni ważną częścią życia religijnego, społecznego, ekonomicznego i politycznego.

Utrzymywanie się w strukturach państwowo-administracyjnych Cesarstwa Rzymskiego dwu religii prawem dozwolonych, mimo ogłoszenia w 380 r. edyktu o supremacji religii chrześcijańskiej, powinno być dla historyka i religioznawcy zachętą do interdyscyplinarnych poszukiwań przyczyn i konsekwencji tego społeczno-religijnego i politycznego fenomenu. Zarówno traktaty Ojców Kościoła, jak i oficjalne wypowiedzi cesarzy dowodzą, że dekret Teodozjusza, na mocy którego wszyscy mieszkańcy Cesarstwa Rzymskiego powinni przejść na chrześcijaństwo, nie pozbawił Żydów z diaspory rzymskiej swobód religijnych. Co więcej, aż do końca istnienia Zachodniego Cesarstwa (476 r.) odnajdujemy liczne dowody misyjności judaizmu, a obok cesarskich interdyktów obejmujących życie religijne i społeczne Żydów pojawiają się nadal *promissiones* ochrony ich miejsca i roli w rzymskim państwie.

Obserwację zachowań względem siebie trzech stron: państwa – Kościoła – gminy żydowskiej³ prowadzi się od wieków, zarówno na potrzeby nauki, jak i polityki,

² Na temat podjętej przez cesarza Juliana próby odbudowy Świątyni por.: M. Avi-Yonah, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud. In den Tagen von Rom und Byzanz*, Berlin 1962, s. 188-208; F. Blanchetiere, *Julian Philhellene, Philosemite, Antichrétien: L'affaire du Temple de Jerusalem (363)*, *Journal of Jewish Studies* 31, 1980, s. 61-81; R. Brändle, *Das Tempelneubauprojekt Julians*, [w:] *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog*, ed. M. Marcus, E. W. Stegemann, E. Zenger, Freiburg i.B. 1991, s. 168-183; S. P. Brock, *A Letter Attributed to Cyrili of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 1977, XL, s. 267-86; S. P. Brock, *The Rebuilding of the Temple under Julian: A New Source*, *Palestine Exploration Quarterly* CVIII, 1976, s. 103-107; J. J. Gunther, *The Epistle of Barnabas and the Final Rebuilding of the Temple*, *Journal for the Study of Judaism* VII, 1976, s. 143 i nn.; R. Konecki, *Cesarza Juliana Apostaty próba odbudowy świątyni żydowskiej w Jerozolimie*, *Przegląd Teologiczny* 2 (1921), s. 40 i nn., 282 i nn.; 3 (1922), s. 72 i nn.; D. B. Levenson, *A Source and Tradition Critical Study of the Stories of Julian's Attempt to Rebuild the Jerusalem Temple*, Ph. Diss., Harvard University 1979; Y. Levi, *Julian the Apostate and the Building of the Temple*, *The Jerusalem Cathedra* III, 1983, s. 70-96; C. R. Phillips, *Julian's Rebuilding of the Temple. A Sociological Analysis of Religious Competition*, *Society of Biblical Literature. Source for Biblical Study* II, 1979, s. 167-172; G. Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987, s. 163-172; R. L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley-Los Angeles-London 1983, s. 138-147.

³ Kłopotliwe jest dobranie właściwego terminu na oznaczenie całości spraw Żydów (jako nacji) i judaizmu (jako religii), zwłaszcza w języku polskim, bez uszczerbku dla spraw tych zakresu i bez narażenia się na użycie terminu wyjętego z obiegu literackiego. Jako *vulgaris* zabrzmi dzisiaj polskie tłumaczenie niemieckiego *Judenthum*. Wstrząs, jaki cywilizowany świat przeżył po

nie mówiąc już o religijnych apologiach⁴. Niestety, bardzo często na jej poziom ma wpływ proveniencja religijna autorów i „czas historyczny” publikacji. Poznawszy sporą część opublikowanych w XIX i XX wieku badań, łatwo jest dojść do wniosku, że spokój uczonemu tracili nie tylko Ojcowie Kościoła w IV wieku n.e., gdy chcieli wykazać bezzasadność trwania w judaizmie po zmartwychwstaniu Chrystusa, czy też redaktorzy Jeruzolimskiego i Babilońskiego Talmudu, gdy wypowiadali się na temat *Jezusa, goim, minim, minuth*⁵.

2. Judaizm i żydowska politeja w kręgu zainteresowań prawników

Wprowadzony do tytułu podrozdziału termin *żydowska politeja* wymaga kilku słów wyjaśnienia. W drugiej połowie IV wieku chętnie posługuje się nim kapłan Antiochii (przyszły biskup Konstantynopola) Jan Chryzostom, kiedy w antiocheńskim kościele wygłasza *Mowy przeciwko Żydom*. Chryzostom często posługuje się wieloznacznym zwrotem πολιτεία, chcąc nim, po pierwsze, objąć całość znanych w jego czasach żydowskich obyczajów, tradycji i kultów, po drugie przywołać utra-

XX-wiecznym holokaufcie, ma ogromny wpływ na dobór słów we współczesnych opracowaniach dziejów Żydów. Zabiegając o precyzyjne ustalenia relacji zachodzących w końcu antyku w obrębie tej społeczno-religijnej enklawy, a także, co mnie jako historyka starożytności bardziej interesuje, relacji państwo – diaspora rzymska, natrafiamy zawsze na trudność właściwego określenia adresata cesarskich interdyktów. Czy są one kierowane do: całej diaspory na obszarze państwa rzymskiego (pamiętajmy o istnieniu drugiej diaspory – babilońskiej w państwie partyjskim i sasanidzkim), do gminy żydowskiej, czy może tylko do synagog; w jakim stopniu odnoszą się do judaizmu jako religii, a w jej obszarze – do prozelityzmu? Istota tej kwestii zasadza się w odpowiedzi na pytanie: czy po zburzeniu Świątyni w 70 r. (dopełnionym w 130 r. fundacją kolonii Aelia Capitolina w miejscu dawnej Jeruzolimy) istniało „centrum” kierujące życiem diaspory? Oczywiście problem sprowadza się do określenia roli tyberiadzkiego patriarchatu (istniał do 425 r.) w diasporze rzymskiej i egzyllarchy w diasporze babilońskiej.

O dyskusji wokół organizacji życia w kręgu rzymskiej diaspory por.: A. T. Kraabel, *The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions*, *Journal of Jewish Studies* XXXIII, 1982, s. 445-464; F. Millar, *The Jews of the Graeco-Roman Diaspora between Paganism and Christianity (312-438)*, [w:] J. Lieu, J. North, T. Rajak, *Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London-New York 1992, s. 97-123; J. A. Overman, R. S. MacLennan, A. T. Kraabel, *Diaspora Jews and Judaism*, Atlanta 1992; L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton 1993, s. 63-65, 92-106, 324-335. L. H. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome. An Archaeological and Historical Study on the Interaction of Jews and non-Jews in the Roman Diaspora*, PhD Diss., Duke University 1993; H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia 1995, s. 135-194, 233-243.

Pomińmy, w innym kontekście arcyciekawą, właściwość języka rzymskich prawników z IV wieku, dla których religia Żydów jest na tyle nieokreślona, że nie mają jednej oficjalnej dla niej nazwy (w IV w. objaw politycznej czy religijnej fobii?).

⁴ O zakresie i tradycji tych badań por. zestawioną przez nas bibliografię: *Przegląd Religioznawczy* 2003, z. 2.

⁵ O chrześcijanach w Talmudzie por.: S. Krauss, *Des Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin 1902; T. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, London 1903; H. L. Strack, *Jesus. Die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig 1910 (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin, nr 37).

cone po 70 r. i 135 r. religijne i społeczne atrybuty judaizmu⁶. Potępiając „żydowską politeję”, atakuje judaizm i gminę żydowską jako nierozzerwalną religijno-społeczną całość. Daje tym samym do zrozumienia, że dla chrześcijanina jest złe i niebezpieczne wszystko to, co jest funkcją obu tych przestrzeni. W tej retoryce nie atakuje wybranych cech żydowskiej religii i żydowskiej społeczności, bowiem są one nierozzerwalną całością. Dopiero ich suma stanowi o przynależności do nacji i religijnego kręgu. Jeśli więc potępia „żydowską politeję”, to jednym zawołaniem usuwa poza ówczesny świat chrześcijański żydowską tradycję, święta, rodzinne obyczaje, nakazy zachowania czystości. Jest przekonany, że *bez niej nic nie może istnieć, a wszystko to, co czynią, jest zuchwale i niezgodne z prawem*⁷.

Jedynie kontekst zdania pozwala niekiedy tłumaczowi użyć raczej sformułowania: „styl życia” lub „tradycja” niż: „społeczność”, „żydowska religia”, „gminna społeczność” czy „świętynne obyczaje”. W tłumaczeniu *Mów przeciwko Żydom* autorstwa Jegher-Bucher πολιτεία to: Religion, Gemeinwesen, Lebensordnung, Lebensweise, Staatsweisen, Staats- und Lebensform, jüdische Religion, Kult- und Lebensgemeinschaft, Glaubens- und Lebensweise, gesellschaftlichen Ordnung und Lebensweise, Kultleben⁸. W I i VIII mowie przetłumaczonej przez Meeksa i Wilkena znajdujemy: *former way of life* jako odpowiednik *dawnej politei*⁹.

Sam Chryzostom o powinnościach Żydów względem swojej politei mówi: *dawna (starotestamentowa) politeja wymagała składania ofiar, przestrzegania szabasu, święta nowiu i wielu tym podobnych praktyk, w wyznaczonym porządku*¹⁰. W mowach Chryzostoma ważny dla zrozumienia sensu tego terminu jest fragment mowy piątej, w którym zniszczenie „żydowskiej politei” przez Antiocha IV Epifanesa dokumentowane jest przypomnieniem wizji Daniela¹¹. W mowie siódmej natomiast oświadcza, że o przyczynach upadku dawnej politei mówi się podobnie w różnych

⁶ O politei antycznej, w tym późnorzymskiej, por.: W. Ruppel, *Politeuma. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus*, Philologus LXXXII, 1927, cz. 1, s. 268-312, cz. 2, s. 433-454; C. Zuckerman, *Hellenistic politeumata and the Jews: A reconsideration. Review of the Jews in Hellenistic and Roman Egypt: The struggle for equal rights*, by Aryeh Kasher; *Scripta classica Israelica: Yearbook of the Israel Society for the Promotion of Classical Studies VIII/IX*, 1985-88, s. 171-185. G. Lüderitz, *What is the Politeuma?*, [w:] *Studies in Early Jewish Epigraphy*, ed. J. W. Van Henten, P. W. Van der Horst, Leiden-New York-Köln 1994, s. 183-225.

⁷ Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko Żydom*, VII, 2. Polskie tłumaczenie ośmiu *Mów przeciwko Żydom*, jakie Jan Chryzostom wygłosił w latach 80. IV wieku w Antiochii, por.: J. Iluk, *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, t. I, *Jana Chryzostoma, kapłana Antiochii, mowy przeciwko Żydom*, Gdańsk 2005. Żydowską politeję Chryzostom przywołuje w mowach: II, 2 (859). III, 3 (866). IV, 6 (880 i 881). V, 1 (883, 884), 3 (886, 887), 6 (893), 7 (894), 8, (895, 897), 11 (900). VI, 4 (909), 7 (915). VII, 1, (916), 2 (918), 3 (920), 4 (921); 5 (924), 6 (925). VIII, 5 (935).

⁸ Johannes Chrysostomos, *Acht Reden gegen Juden*, tłum. V. Jegher-Bucher, komentarz R. Brändle, Stuttgart 1995.

⁹ W. A. Meeks, R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, [w:] *Society of Biblical Literature Sources for Biblical Study*, XIII, Missoula (Montana) 1978, s. 115.

¹⁰ Tamże, IV, 5.

¹¹ Tamże, V, 7.

kregach: wielu niewiernych, w tym także i Żydów, którzy są przeciwko nam, powiada, że dawna politeja została zniszczona nie z powodu swej niedoskonałości, również nie z powodu naszej religii, która jakoby miała wnieść coś lepszego, lecz za sprawą nikczemności składających wtedy ofiary¹².

Z lektury *Mów* niekiedy wynika, że dla Chryzostoma politeja może być synonimem cywilizacji. Stąd też, wprawdzie nieczęsto, ale jednak zdarza się, że politeją nazywa świat grecki, rzymski i chrześcijański; oczywiście każdy z nich z osobna. W mowie czwartej tym mianem określa świat rzymski: *Kto żyje w kraju Rzymian, czyż nie jest podporządkowany naszej politei (=ustrojowi)?*¹³. W mowie piątej – ustrój społeczny Greków: *jak wielu chciało wprowadzić u Hellenów (nowe) nauczanie i obcą politeję, jak choćby Zenon, Platon, Sokrates, Diagoras, Pitagoras czy tysiące innych*¹⁴. W mowie piątej i siódmej – całość chrześcijaństwa, które wypełniło świat zamieszkały: *Bóg wprowadził nowy porządek, a ludzie będący demonami stali się aniołami i tylko jedna politeja, godna niebios, pojawiła się na świecie. To wszystko zdarzyło się, kiedy dawna ofiara ustąpiła miejsca nowej ofierze w postaci ciała Chrystusa*¹⁵; podobnie o chrześcijańskiej politei¹⁶.

Jana Chryzostoma, jak i innych Ojców Kościoła rozprawianie o żydowskiej politei jako o zbędnej enklawie społeczno-religijnej u schyłku antyku nie jest cechą wyróżniającą tylko chrześcijańskie piśmiennictwo tamtej epoki. O wiele istotniejsze dla losów współistnienia chrześcijaństwa i judaizmu było zainteresowanie się cesarskich prawników ową politeją. Efektem ich pracy, jeszcze na przełomie III i IV wieku, było kilka rozporządzeń i edyktów, które mogą być w pewnej mierze uznawane za akty religijnej tolerancji, poprzedzające najbardziej znany akt z 313 r. Zakres tolerancji wymierzały wolności nadane wyznawcom chrześcijaństwa. Jako że dotychczas znane w cesarstwie kultury i religie miały status „wolnego wyznania”, istotne było zajęcie oficjalnego stanowiska wobec chrześcijaństwa, stojącego poza kręgiem dozwolonych religii. Nie uczyniono tego jednym aktem. Poczynając od listu Galiena z 260 r., otwiera się przed chrześcijanami droga, na końcu której, mocą rzymskiego prawa usunawszy innych spod cesarskich skrzydeł¹⁷, oczekiwali ich triumf zwycięzców – teodozjańskie dekryty o supremacji chrześcijaństwa (380-392 r.)¹⁸. Jedynym

¹² Tamże, VII, 3.

¹³ Tamże, IV, 3.

¹⁴ Tamże, V, 3.

¹⁵ Tamże, VII, 2.

¹⁶ Tamże, VII, 5.

¹⁷ Nieco ponad wiek wcześniej Orygenes (ok. 185-ok. 255 r.), przewidując nastanie chrześcijańskiej epoki, dostrzegał także „ziemskie” implikacje tego przełomu: *Wówczas jednak, gdy Bóg zechce uwolnić nas od prześladowań, będziemy w cudowny sposób korzystać z pokoju, choćby cały świat nas nienawidził.*

¹⁸ W 260 r. Galien w liście do biskupa Dionizego z Aleksandrii i innych egipskich zwierzchników Kościoła powiadamia, że wydał reskrypt o zaprzestaniu prześladowań chrześcijan, a ponadto: *by zwierzchnicy kościelni swoje bieżące obowiązki spełniali z całą swobodą [...], miejsca (chrześcijan) przeznaczone na cele religijne zostały uwolnione [...] i by nikt was (chrześcijan) nie niepokoił...* Euzebiusz, *Historia kościelna*, VII 13, tłum. A. Lisiecki. Cesarz Aurelian (270-275 r.) na prośbę antiocheńskich chrześcijan przywraca na urząd niesłusznie skazanego biskupa Pawła

wyznaniem, które u końca tej drogi do zwycięstwa nadal legalnie towarzyszyło chrześcijaństwu, był judaizm.

Losy obu tych religii wpisane do historii późnego cesarstwa rzymskiego dobrze świadczą o przemożnym wpływie państwa na bieg życia religijnego. Śledząc akty prawne, normujące politykę wyznaniową państwa rzymskiego w IV wieku, poznajemy mechanizmy, które w ciągu niespełna 70 lat (od 313 r. do 380 r.) doprowadziły do zniesienia tolerancji wyznaniowej. W edykcie ogłoszonym w Tessalonice 27 lutego 380 r.¹⁹, od pierwszych słów zwanym *cunctos populos*, cesarze Gracjan, Walentynian i Teodozjusz postanowili:

Pragniemy, aby wszystkie ludy, którymi kieruje rząd naszej laskawości, wyznawały religię, którą, jak wierzymy, przekazał Rzymianom święty Piotr Apostoł i która aż dotąd się utrzymała, którą zachował papież Damasus i Piotr biskup Aleksandrii, mąż apostołskiej świętości, aby świadczyła ona, że według nauki apostołskiej i doktryny ewangelicznej

(tamże, VII, 30). W 311 r. Galeriusz, ogłaszając zakończenie prześladowań chrześcijan, tłumaczył je nieprzewidywanym uporem chrześcijan trwania przy swoich obyczajach i prawach; z bliżej nam nieznanymi powodów cesarz życzy sobie, by: *znowu byli chrześcijanami i niech z powrotem wzniosą domy, w których się zbierali, byle tylko nic nie robili, co się sprzeciwia zwyczajom*, (tamże, VIII, 17); podobnie Laktancjusz, *Śmierć prześladowców*, 34, dodając ponadto, że po ogłoszeniu edyktu dla chrześcijan *otwarły się więzienia* (tamże, 35). Edykt podpisał także Konstantyn (przyszły Konstantyn Wielki); w niektórych kodeksach sygnatariuszem jest również Licyniusz. Wedle Euzebiusza, w 312 r. po pokonaniu Maksencjusza, Konstantyn i Licyniusz wielu wydać na rzecz chrześcijan dekret *wszystkie ich sprawy ujmujące w doskonały sposób* (tamże, IX, 9). Niestety, nie zachował się tekst dekretu. Sama informacja u Euzebiusza jest niezbyt jasna. Zwycięstwo nad Maksencjuszem miało miejsce 27 października 312 r., jeśli więc miałby to być dekret poprzedzający „tolerancję mediolańską” (przed marcem 313 r.), to ogłoszony byłby późną jesienią 312 r., ale wówczas nie zasługiwałby na miano „dawno ogłoszonego”, a tak go nazywają Konstantyn i Licyniusz na początku 313 r. w Mediolanie (tamże, X, 5). Wychodząc z ustaleń mediolańskich w 313 r., w tym bliżej nieznanym, ale na pewno wcześniejszym dekrete (z 311 r.?), Konstantyn i Licyniusz mogli: 1. zakazywać szerzenia chrześcijaństwa wśród pogan; 2. zakazywać przynależności do kręgów chrześcijańskich heretyków.

Pełną tolerancję chrześcijaństwo uzyskało mocą decyzji Konstantyna i Licyniusza w 313 r. w Mediolanie. Jak sami piszą, spotkawszy się w Mediolanie, zastanawiali się, co służy dobru i korzyści państwa. Wtedy doszli do wniosku, że należy *przynależności chrześcijanom oraz wszystkim innym wolny wybór wyznawania religii, jaką by chcieli [...] Wyraziliśmy wolę naszą, by nikomu zgoła nie odmawiano swobody wykonywania i wybrania religii czy wyznania chrześcijańskiego oraz by każdemu przyznano prawo zwrócenia serca swego do tej religii, jaką sam dla siebie uważa za najodpowiedniejszą [...] Niewątpliwie bowiem do zachowania czasów naszych spokoju przyczynia się okoliczność, by każdy miał prawo wyboru i praktyk religijnych według własnej woli. Tak zaś postąpiliśmy, by się nie zdawało, że jakakolwiek cześć czy służba boża przez nas została upośledzona*, Euzebiusz, *Historia kościelna*...

Do idei tolerancji religijnej cesarze powracali w latach późniejszych, co oznacza, że spory religijne nie wygasły po 313 r. Nim Teodozjusz I określi jednoznacznie priorytet chrześcijaństwa, dekrety tolerancyjne ogłaszali: Julian (361-363 r.) przed podjęciem akcji antychrześcijańskich i Walens (364-378 r.). Ten ostatni, według *Historii Kościoła* Theodoretta, przyznał poganom, Żydom i heretykom swobodę uprawiania religii.

¹⁹ Edykt zaadresowano do mieszkańców Konstantynopola: *Edictum ad Populum urbis Constantinopolitanae*.

mamy wierzyć w jedną boskość Ojca i Syna, i Ducha Świętego, czczonych w równym majestacie i w Świętej Trójcy.

Nakazujemy, aby ci, którzy wyznają tę wiarę, przyjęli nazwę chrześcijan katolickich, wszystkich zaś innych uznajemy za głupców i szaleńców, trzymających się haniebnych zasad heretyckich, bezprawnie przywłaszczając nazwę kościołów; najpierw mają oni ponieść boską karę, następnie zaś spotka ich kara z rozkazu naszej władzy, którą otrzymaliśmy z wyroku niebieskiego²⁰.

Mocne zaakcentowanie politycznego priorytetu dla nicejskiej jedności chrześcijan każe przede wszystkim traktować ten edykt jako państwowe wsparcie Kościoła w walce z mnożącymi się herezjami i apostazjami. W kolejnych odsłonach prawnych regulacji podejmowanych przez Teodozjusza kierunek ten dominuje, stale uzupełniany antypogańskimi interdyktami, o czym informują same już tytuły niektórych rozdziałów *Kodeksu Teodozjusza*: „przeciwko poganom”, „przeciwko heretykom”²¹.

Decydując się na „chrześcijańskie otwarcie” w dziejach państwa i społeczeństwa rzymskiego, potrzebowano dodatkowych regulacji prawnych, w których cesarz znalazłby okazję do zajęcia stanowiska wobec starszej siostry chrześcijaństwa – judaizmu. Jeszcze w połowie IV wieku nie było wiadomo, jak dalece radykalni w określaniu społeczno-politycznego miejsca dla judaizmu i Żydów okażą się władcy cesarstwa. Z racji rosnącej roli Ojców Kościoła w państwie interesujące stawało się dla wszystkich stron, na ile trwająca już czwarty wiek walka Kościoła z judaizmem, a zwłaszcza hasła tej walki, ogłaszane w traktatach *Przeciwko Żydom (Adversus Judaeos)*²², przeniesione zostaną na forum wypowiedzi państwowych. Czy to, co trzeba nazwać „kościelną nienawiścią do judaizmu”²³, zaznaczoną w piśmiennictwie chrześcijańskim i w dokumentach ówczesnego Kościoła, w drugiej połowie IV wieku przeniosło się do języka i praktyki cesarskich prawników?

²⁰ C.Th. XVI, 1, 2, tłum. G. Pianko.

²¹ Walkę z pogaństwem zamyka akt z 8 listopada 392 r., podpisany przez Teodozjusza, Arkadiusza Honoriusza: *Nikt z jakiegokolwiek stanu, stanowiska i godności, niskiej czy wysokiej, bogaty czy biedny, w żadnym mieście nie będzie mógł składać godziwej ofiary pozbawionym czucia wyobrażeniom; ani też w bardziej zamkniętych formach ofiarnych nie będzie czcił lara ogniem, geniusza winem, penatów potrawą, czy też zapaleniem ognia, kadzidła i wieńców [...] Osobnicy usiłujący składać ofiary ze zwierząt lub wróżyć z ich wnętrzności będą traktowani jak ludzie oskarżeni o zdradę i wszyscy będą mieli prawo ich oskarżać [...] Każdy, kto usiłuje dokonać jakiegokolwiek aktu ofiary pogańskiej, czy to w świątyniach publicznych, czy też w majątku prywatnym lub cudzym, zostanie skazany na grzywnę 20 funtów złota (6,5 kg Au – J. I.), tłum. G. Pianko.*

²² Pomiędzy II i VI wiekiem w kręgu chrześcijańskim powstało 27 (tyle znamy) tego gatunku tekstów. Jedne wprost tytułowano *Adversus Judaeos*, inne stanowią wydzielone części rozpraw apologetycznych; niekiedy składają się na nie cykle listów. Zestaw tych dzieł w: J. Iluk, *Jan Chryzostom – adwersarz Żydów*, [w:] *Tematy. Księga jubileuszowa w 70. rocznicę urodzin Profesora Leszka Moszyńskiego*, Gdańsk 1998, s. 331-333.

²³ Tymimi słowami J. N. D. Kelly określa stanowisko wybitnych postaci Kościoła antycznego wobec Żydów, por.: J. N. D. Kelly, *Hieronim*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, s. 255.

3. Judaizm – *religio licita*, jak dalece?

Zebrane w *Kodeksie Teodozjusza* interdykty żydowskie nie układają się w jedno-brzmiający manifest walki z judaizmem²⁴. Z biegiem lat nie narasta, czy też nie jest narzucana przez czynniki pozapaństwowe, tendencja do zaostrzania kar, a już w żadnym wypadku nie można dostrzec wpływu epoki chrześcijańskiej na zwiększenie rygoryzmu interdyktów żydowskich²⁵. Najwyższy wymiar, kara śmierci za obrzezanie kupionego przez Żyda niewolnika chrześcijańskiego, pojawia się w prawodawstwie przedchrześcijańskim²⁶, a w epoce teodozjańskiej nie zawsze za ten czyn była orzekana. Poza tym przypadkiem najwyższy wymiar kary pojawia się raz jeszcze, w dekrete z 339 r. (a więc przed teodozjańskim dekretem o supremacji chrześcijaństwa), w którym zakazywano Żydom ożenku z chrześcijankami pracującymi w cesarskich przedzalniach²⁷. Sporo czasu upłynęło, nim chrześcijańscy cesarze ze srogością zbliżoną do właściwej Ojcom Kościoła określać będą zagrożenia płynące ze strony judaizmu. W tej mierze zapewne ma rację Feldman, gdy pisze: *Moreover, unlike their pagan predecessors, the Christian Emperors, who looked upon Christianity as the true Judaism, regarded Judaism as a religion rather than as a nationality and were thus eager to continue its toleration*²⁸. Dla innych badaczy

²⁴ Na temat rzymskiej legislacji spraw żydowskich, por.: J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romaine leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914, passim; uaktualnienie bibliografii do poszczególnych części dzieła Justera por.: A. M. Rabello, *A Tribute to Jean Juster*, Israel Law Review XI, 1976, s. 216-247; S. Solazzi, *Fra norme romane anti-semite*, *Bullettino dell'Istituto de dritto romano* III, 1936/1937, s. 306-406; J. E. Seaver, *Persecution of the Jews in the Roman Empire, 300-438*, Lawrence 1952; E. Demougeot, *L'Empereur Honorius et la politique antijuive*, [w:] *Hommages à Léon Herrman*, Collection Latomus (Bruxelles) XLIV, 1960, s. 277-291; S. Solazzi, *Le unioni di cristiani ed ebrei nelle leggi del Basso Impero*, *Atti della R. Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli* LIX, 1939, s. 164-170 (= *Scritti di diritto romano*, Naples 1963, s. 49-54); R.-M. Seyberlich, *Die Judenpolitik Kaiser Justinianus I*, *Byzantinische Beiträge*, Berlin 1964, s. 73-80; A. Berger, *The Jewish Synagogue and the „aedes sacrae” in Roman Law*, [w:] *Studi in onore di Biondo Biondi*, Milano 1965, s. 143-163; M. Pavan, *I cristiani e il mondo ebraico nell'età di Teodosio il Grande*, *Annuario della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia* III, 1965-1966, s. 367-530; S. Grayzel, *The Jews and Roman Law*, *The Jewish Quarterly Review* LIX, 1968, s. 105-127; K. Noethlichs, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Diss. Phil. Fakultät d. Uni. Köln 1971; Ch. Vogler, *Les juifs dans le Code Theodosien*, [w:] *Les Chrétiens devant le fait juif*, ed. J. le Brun, Le Point Théologique XXXIII, Paris 1979, s. 35-74; F. Blanchetière, *La législation antijuive de Théodose II*, *C.Th.*, 16. 8. 18. (29. 5. 408), *Ktéma* V, 1980, s. 125-129; A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit-Jerusalem 1987, passim.

²⁵ Są o tym przekonani: A. Linder, *The Jews...*, s. 68-69 i L. H. Feldman, *Proselytism by Jews...*, s. 7-9; M. Simon, *Verus Israel*, s. 250, zauważa, że nawet dla chrześcijańskich cesarzy judaizm był złudnym niebezpieczeństwem.

²⁶ Juliusz Paulus, *Sententiae* 5, 22, 3-4; *C.Th.* XVI, 9, 2 z 339 r.; XVI 9, 4 z 417 r.; *Nov.Th.* 3, 1-8 z 418 r.

²⁷ *C.Th.* XVI, 8, 6 z 339 r. O ustawie por.: K. Noethlichs, *Die gesetzgeberischen...*, s. 46-49; K. D. Reichardt, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, *Kairós* XX, 1978, s. 16-39; Ch. Vogler, *Les juifs dans...*, s. 52-53, 64-65, 75; A. Linder, *The Jews...*, s. 144-151.

²⁸ L. H. Feldman, *Proselytism by Jews...*, s. 8.

jest natomiast oczywiste, że chrześcijańscy imperatorzy w odniesieniu do judaizmu i Żydów okazywali daleko idącą tolerancję²⁹, co należy uznać za dziedzictwo po epoce klasycznej prawa rzymskiego.

Okazywana wstrzeźliwość w regulowaniu spraw judaizmu, synagog, gminy żydowskiej i mieszkańców państwa rzymskiego pochodzenia żydowskiego powinna być mierzona poziomem konfliktu, jaki od połowy IV wieku istnieje pomiędzy chrześcijaństwem i judaizmem. Nawet gdyby chrześcijańscy władcy pozostawiali głusi na głoszone w obrębie Kościoła antyżydowskie apologie, a przecież większość z nich takimi nie była, to już z samej racji uznania imperium za państwo prawowierne chrześcijaństwu musiały się pojawić w języku politycznym sformułowania o „właściwym religijnie” zabarwieniu. Przyjrzyjmy się owym nowościom w języku prawnym i politycznym państwa rzymskiego.

Wśród porozrzuconych w ciągu stu lat interdyktów żydowskich znajdziemy religijne uzasadnienie ich zredagowania w cesarskich kancelariach. Łamiąc zasadę chronologicznego następstwa (dla trwających dwa tysiące lat wspólnych dziejów judaizmu i chrześcijaństwa nie ma to żadnego znaczenia), w dekretach cesarskich znajdujemy sporo wytłumaczenia religijnych preferencji spraw Kościoła w polityce państwa i społecznej marginalizacji spraw Żydów i wartości judaizmu. Stało się tak, gdyż w *imperium rzymskim po nastaniu chrześcijaństwa* (Romano imperio post Christianitatem) oczywiste jest, że *cokolwiek nie zgadza się z wiarą chrześcijan, jest sprzeczne z prawem chrześcijańskim* (quidquid a fide Christianorum discrepat, legi Christianae esse contrarium)³⁰. Jeżeli więc Rzymianie stali się chrześcijanami, to Żydzi nie mogą być w służbach państwowych, gdyż z racji urzędniczych prerogatyw *mieliby wpływ na religię chrześcijan*³¹. Zachowane są jednak autonomiczne prawa religii żydowskiej, gdyż *seкта Żydów nie jest zakazana żadnym prawem* (Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam, satis constat)³². Cesarz rzymski ponadto zapewnia (w 397 r.), że w takim postępowaniu wobec nich będzie naśladował swoich poprzedników, a ponadto uznaje za właściwe, aby żydowscy patriarchowie, przełożeni synagog, prezbiterzy i pełniący służbę wobec nich, posiadali *te same przywileje, które przysługują chrześcijańskim klerykom*³³. Dopiero w ostatnim dekrete z czasów

²⁹ A. Linder, *The Jews...*, s. 67-69.

³⁰ C.Th. XVI, 8, 19 z 409 r. O tej ustawie: P. Browe, *Die Judengesetzgebung Justinians*, Analecta Gregoriana VIII, 1935, s. 118; J. E. Seaver, *Persecution of the Jews in the Roman Empire*, 300-438, University of Kansas Publications 1952; A. Linder, *The Jews...*, s. 256-262.

³¹ Const. Sirm. 6 z 425 r. O ustawie: R. v. Haehling, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324-450)*, Bonn 1978, s. 351; J. E. Seaver, *Persecution...*, s. 63-64; A. Linder, *The Jews...*, s. 305-313.

³² C.Th. XVI, 8, 9 z 393 r. Na temat tej ustawy: J. E. Seaver, *Persecution...*, s. 50; K. Noethlichs, *Die gesetzgeberischen...*, s. 186-187; M. Avi-Yonah, *The Jews under Roman and Byzantine Rule*, Oxford 1976, s. 218; Ch. Vogler, *Les juifs dans...*, s. 44, 65-66.

³³ C.Th. XVI, 8, 13 z 397 r. Ustawę komentują: Ferrari dalle Spade, *Privilegi degli Ebrei nell'impero romano cristiano*, [w:] *Wenger Festschrift*, Monachium 1944, t. II (= *Scritti giuridici* III, 1956), s. 112-113; K. D. Reichardt, *Die Judengesetzgebung...*, s. 30, 36; Ch. Vogler, *Les juifs dans...*, s. 41-42, 66-67; A. Linder, *The Jews...*, s. 201-204.

Teodozjusza II (438 r.) na pierwszym planie pojawi się wrogość wobec wyznawców judaizmu. Stwierdzeniem, że Żydzi są ludźmi wrogo nastawionymi do cesarza i rzymskiego prawa, cesarz otwierał listę obywatelskich i politycznych ograniczeń³⁴.

Przyjmując zasadę: *Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam, satis constat*, określono zarazem podległość wyznawców judaizmu prawu rzymskiemu. W 398 r. cesarz Honoriusz oświadczył: *Żydzi, żyjący pod prawem rzymskim i powszechnym, powinni we wszystkich sprawach, które obejmuje prawo powszechne, a nie ich zabobon, być sądzeni zgodnie z naszymi ustawami. Mogą wnosić swoje oskarżenia i bronić swoich racji w sposób przyjęty przez rzymskie prawo. W końcu nasze prawo i ich dotyczy*³⁵. Ponadto wszelkie konflikty pomiędzy Żydami i chrześcijanami winien rozstrzygać namiestnik prowincji, a nie sąd żydowski³⁶. Przypomnienie tego obowiązku, powszechnego dla wszystkich mieszkańców cesarstwa, wynikało z możliwości odwołania się Żydów do swoich nakazów religijnych, gdy nie zamierzali poddać się obowiązkom służby miejskiej. Stąd też kilkakrotnie przypomniano, że zarówno we wschodniej, jak i w zachodniej części państwa są zobowiązani, w miarę posiadanego majątku, do służby i świadczeń na rzecz kurii miejskiej, do której należą z racji zamieszkania³⁷.

O zaangażowaniu władz cesarskich w proces umacniania struktur chrześcijańskich w państwie i o działaniach na rzecz usuwania religii wrogich chrześcijaństwu świadczą dobierane przez prawników oceny życia chrześcijańskiego i wartościowania Kościoła. Specjalny zestaw epitetów i negacji stosowano natomiast wobec judaizmu, religii, której nie zamierzano wyrugować z życia społecznego cesarstwa jedynym aktem politycznym. Skoro już gminy żydowskie miały pozostać w miastach rzymskich, niejako nawiązując do terminologii używanej przez apologetów chrześcijaństwa i autorów *Adversus Judaeos*³⁸, wprowadzono do języka prawa pokla-

³⁴ Nov. Th. 3, 18, cytujemy w podsumowaniu artykułu.

³⁵ C.Th. II, 1, 10 z 398 r. Komentarze do ustawy: Ferrari dalle Spade, *Privilegi...*, s. 279-282; J. E. Seaver, *Persecution...*, s. 67-68; G. Kisch, *Zur Frage der Aufhebung jüdisch-religiöser Jurisdiktion durch Justinian*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung LXXIX, 1962, s. 548-549; Ch. Vogler, *Les juifs dans...*, s. 55-57. 62; A. Linder, *The Jews...*, 204-211.

³⁶ C.Th. XVI, 8, 22 z 415 r., por.: A. Linder, *The Jews...*, s. 267-272.

³⁷ C.Th. II, 1, 10 z 398 r.; XII, 1, 157 z 398 r.; XII, 1, 158 z 398 r.; XII, 1, 165 z 415 r.

³⁸ O „sztuce” polemiki z judaizmem w pismach chrześcijańskich por.: H. A. von Harnack, *Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche*, [w:] *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig 1883; S. Krauss, *The Jews in the Works of the Church Fathers*, Jewish Quarterly Review V, 1892-1893, s. 122-157; VI, 1893-1894, s. 82-99, 225-261; M. Friedländer, *Die Kirchenväter über die Juden*, Das jüdische Literaturblatt X, 1892; Ch. Douais, *Saint Augustin et le Judaïsme*, [w:] Université Catholique XVII, s. 1894, 5-25; M. Friedländer, *Die Kirchenväter als Verteidiger des Judentums*, [w:] *Kritik und Reform* 1895; A. Harnack, *Zur Schrift Pseudo-Cyprians Adversus Judaeos, Texte und Untersuchungen*, Leipzig 1900, s. 126-135; P. Bérard, *Saint Augustin et les Juifs*, Besançon 1913; F. Gavin, *Aphraates and the Jews*, Journal of the Society of Oriental Research VII, 1923, s. 95-166; J. Czuj, *Św. Augustyn o Żydach*, Kraków 1928; A. B. Hulén, *The „Dialogues with the Jews” as Source for the Early Jewish Argument against Christianity*, Journal of Biblical Literature LI, 1932, s. 58-71; S. Katz, *Pope Gregory the Great*

sycznego słownictwo nieznane wcześniej w szkołach prawniczych. Poniżającymi epitetami obdarzano zarówno judaizm, jak i jego wyznawców, a że dekrety adresowano do najwyższych urzędników w poszczególnych częściach państwa, słownictwo takie wprowadzано na ówczesne salony. O Żydach i judaizmie podobnie mówiono na salonach biskupich i w niedzielnych homiliach.

Dla cesarskich prawników judaizm jest „nieprawdziwą wiarą”³⁹, „niecnym zabo-
bonem”⁴⁰ i „szerzącą się zarazą”⁴¹, w przeciwieństwie do „czcigodnej wiary”, jaką jest chrześcijaństwo⁴², której światło mogą Żydzi dostrzec, dzięki swej mądrości⁴³. Częste obdarzanie judaizmu epitetem „sekta” (superstitio)⁴⁴, nie było wówczas wy-
łącznie negatywnym określeniem. Jeszcze na początku V wieku w dekreście Hono-

and the Jews, The Jewish Quarterly Review XXIV, 1933-1934, s. 113-136; P. Bérard, *Saint Augustin et les Juifs a Grenade au IV^e siecle*, Hesperia XXX, 1943, s. 201-211; B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Basel 1946; B. Blumenkranz, *Altercatio Ecclesiae contra Synagogam*, Revue du Moyen Âge Latin X, 1954, s. 5-159; B. Blumenkranz, *Juden und Jüdisches in christlichen Wundererzählungen*, Theologische Zeitschrift X, 1954, s. 417-446; B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les Juifs et le Judaïsme*, Revue des Études Juives IX, 1948/49, s. 3-67, XI, 1951/52, s. 4-61, XIII, 1954, s. 5-36, XIV, 1955, s. 37-90; S. Kazan, *Isaac of Antioch's Homily Against the Jews*, Oriens Christianus XLV, 1961, s. 30-53; M. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur XCVI, Berlin 1966; J. Alvarez, *St. Augustine and Antisemitism*, Studia Patristica IX, 1966, s. 340-349; J. Alvarez, *San Agustín y los judíos de su tiempo*, Augustinus XII, 1967, s. 39-50; J. Courreau, *Saint Césaire d'Arles et les juifs*, Bulletin de littérature ecclésiastique LXXI, 1970, s. 92-112; W. H. C. Frend, *A Note on Tertullian and the Jews*, Studia Patristica X, 1970, s. 291-297; Bokser Ben Zion, *Justin Martyr and the Jews*, Jewish Quarterly Review LIX, 1973, s. 97-122; 204-211; N. R. M. De Lange, *Origen and the Jews*, Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine, Cambridge 1976; C. Aziza, *Tertullien et le Judaïsme*, Paris 1977; P. Harkins, *Saint John Chrysostom: Discourses against Judaizing Christians*, [w:] *The Fathers of the Church* 68, Washington 1977; F. A. Grissom, *Chrysostom and the Jews. Studies in Jewish Christian Relations in Fourth Century Antioch*, Diss. Ph., Southern Baptist Theological Seminary, Louisville 1978; A.-M. Malin-gre, *La controverse antijudaïsme dans l'oeuvre de Jean Chrysostome. D'après les discours Adversus-Judaeos*, [w:] *De l'antijudaïsme classique à l'antisémitisme contemporain*, ed. V. Nikiprowetzky, Lille 1979, s. 87-104; R. Kampling, *Die Darstellung der Juden und des Judentums in den Predigten des Zeno von Verona*, Kairos XXVI, 1984, s. 20-32; K. A. D. Smelik, *John Chrysostom's Homilies against the Jews*, Nederlands Theologisch Tijdschrift XXXIX, 1985, s. 194-200; T. Raveaux, *Aduersus Judaeos – Antisemitismus bei Augustinus?*, [w:] *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA*, ed. A. Zumkeller, Würzburg 1989, s. 37-51; L. Speller, *Ambrosiaster and the Jews*, Studia Patristica XVII, 1991, s. 72-78; J. D. G. Dunn, *Two goats, two advents and Tertullian's „Adversus Iudaeos”*, Augustinianum XXXIX, 1999, pp. 245-264; R. H. Bösel, *Eusebius von Emesa: zwei Osterpredigten gegen die Juden*, Studia Patristica XXXVII, 2001, s. 535-542; J. Iluk, *Joann Złatoust i antiochijskie judaizanty*, Jews and Slavs XI, Jeruzalem-Gdańsk 2003, s. 43-57; J. Iluk, *Ojców Kościoła dowód wiecznego zniszczenia jerozolimskiej Świątyni*, [w:] *Księga Pamiątkowa prof. Edmunda Kotarskiego*, Gdańsk 2004, s. 35-44.

³⁹ C.Th. XVI, 8, 24 z 418 r.

⁴⁰ C.Th. XVI, 9, 4 z 417 r.

⁴¹ C.Th. XVI, 5, 44 z 408 r.

⁴² C.Th. XVI, 8, 6 z 339 r. XVI, 9, 2 z 339 r.

⁴³ C.Th. XVI, 8, 28 z 425 r.

⁴⁴ C.Th. XVI, 8, 8; XVI, 8, 9; XVI, 8, 24; XVI, 8, 28; XVI, 9, 2; XVI, 9, 4.

riusza ten termin odniesiono do „wspólnoty katolickiej”, przeciwstawiając ją zgro-
madzeniom „zuchwałych donatystów, heretyków i Żydów”⁴⁵.

O wiele bogatszy był zasób epitetów, który miano do dyspozycji, aby opisać żydow-
skie obyczaje i powinności wyznaczone religią. Żyjąc „w ciemnocie własnego zabobonu”⁴⁶,
zbierając się na „bezbożnych konwentyklach” (*sacrilegi coetus*)⁴⁷, zagrażają wie-
rze katolickiej⁴⁸. Zawarcie małżeństwa z Żydem to cudzołóstwo⁴⁹, które jest zakazane
nie tylko z powodu takiej kwalifikacji prawnej związku, ale także dlatego, że nie można
dopuszczać, *aby Żydzi nakłaniali kobiety wyznania chrześcijańskiego do swoich hanieb-
nych praktyk*⁵⁰. W usprawiedliwieniach decyzji prowadzących do społecznej separacji⁵¹
pojawia się retoryczne piętnowanie Żydów cechami osób społecznie niechcianych: są
„przewrotnego rodu”⁵², „nikczemni”⁵³, „zaraźliwego dotyku”⁵⁴. Zdarza się także uznać
wyznawców judaizmu za *nastawionych wrogo wobec cesarza i rzymskiego prawa* i z te-
go względu zamknąć przed nimi dostęp do urzędów, gdyż nie do pomyślenia jest, aby
mogli *poprzez otrzymaną władzę sądzić chrześcijan, a nawet biskupów świętej religii,
oraz według swojego uznania ogłosić wyrok i tym samym szydzić z naszej religii*⁵⁵.

4. Pod państwową ochroną

Poznawszy takie słownictwo, można by od administratorów państwa oczekiwać
radykałnych decyzji w odniesieniu do gminy żydowskiej i życia skupionego wokół
synagogi. Tymczasem odnotowujemy daleką idącą w tej mierze powściągliwość

⁴⁵ C.Th. XVI, 5, 44 z 408 r.

⁴⁶ C.Th. XVI, 8, 28 z 426 r.

⁴⁷ C.Th. XVI, 8, 7 z 357 r.

⁴⁸ C.Th. XVI, 5, 44 z 408 r.

⁴⁹ C.Th. III, 7, 2 z 388 r.

⁵⁰ C.Th. XVI, 8, 6 z 339 r.

⁵¹ Widząc w niektórych interdzyktach zapowiedź separacji środowisk żydowskich, nie zapominamy
o konsekwencji dla tych środowisk wyznawania „wybranej religii”, „bycia wybranym naro-
dem”, konieczności przestrzegania rytualnej czystości spożywanych produktów, niechęci do ob-
cych (nawet w osobach prozelitów). Te cechy judaizmu i żydowskiej obyczajowości komento-
wane i często piętnowane były wśród Rzymian od czasów republikańskich.

⁵² C.Th. XVI, 8, 24 z 418 r.

⁵³ C.Th. XVI, 8, 6 z 357 r.

⁵⁴ C.Th. XVI, 7, 3 z 383 r. Należy pamiętać, że wtedy w piśmiennictwie chrześcijańskim, zlwłasz-
cza w traktatach *Adversus Judaeos*, ustala się kanon ponadczasowych określeń Żydów. Sformu-
łowania: „naród o hardym karku”, „naród o twardej głowie”, „naród o zatwardziałym sercu”,
„naród rebeliantów”, „zaraza całego świata” nabierają cech homeryckiego epitetu. A do tego
ostry i niewybredny język. Grzegorz z Nyssy potrafi wykrzyknąć: „zabójcy Pana, mordercy pro-
roków, naród buntowniczy i nienawistny wobec Pana, figuranci diabła, rasa żmij, donosiciele,
oszczercy o przyciemnionym umyśle, faryzejskie drożdże, sanhedryn demonów, ohydni potę-
pieńcy, wrogowie wszystkiego, co jest piękne”. Jan Chryzostom, odpędzając antiocheńskich
chrześcijan od synagogi, nazywa ją: „dom publiczny, miejsce wszystkich występków, schronie-
nie demonów, cytadela diabła, ruina dusz, otchłań i przepaść zatracenia”.

⁵⁵ Nov.Th. III, 1-8 z 438 r.

prawników. Co więcej, poczynając od połowy IV wieku ogłasza się sporą liczbę dekretów ochraniających środowiska żydowskie. Czy są to jedynie potwierdzenia często zdarzających się tumultów, które co jakiś czas odpowiedzialni za ład społeczny musieli potępiać, przypominając, co jest zakazane? Historycy prawa uważają, że zagwarantowanie judaizmowi statusu „religii dozwolonej” lub inaczej mówiąc odebranie tego statusu z chwilą uznania chrześcijaństwa za *religio licita*, to konsekwencja:

- konserwatyizmu rzymskiej jurysprudencji, zmierzającego do zachowania bezpośredniej kontynuacji starego (klasycznego) prawa, które zawsze było liberalne wobec judaizmu,
- postrzegania przez Rzymian (w połowie IV wieku jeszcze w większości niechrześcijan), judaizmu jako religii nienarodowej, co ułatwiało oddzielanie spraw judaizmu od spraw Żydów. Ten sposób widzenia religii sprzyjał także rozszerzaniu się chrześcijaństwa, które nie miało swego „wybranego narodu”⁵⁶.

Pod szczególną ochroną znalazły się synagogi, w odniesieniu do których, jak to wyżej zauważyliśmy, prawnicy niekiedy używali określenia *religionum loca*⁵⁷. Z punktu widzenia ochrony była to istotna kwalifikacja prawna. W prawie rzymskim dwa obiekty: *res sacra* (świątynie) i *res religiosa* (cmentarze) wyjęto spod orzecznictwa prawa cywilnego, gdyż należąc do „przybytków kultu”, były eksterytorialne (*res extra commercium*) i jako takie ściągały na siebie ochronę i egzekucję kolegium pontyfików. Za pogwałcenie ich spokoju (*violatio*) groziły najwyższe kary; w przypadku *violatio* świątyń – kara śmierci, za zbezczeszczenie grobów – najwyższe grzywny (w tym czasie do kilku funtów złota)⁵⁸. W drugiej połowie IV wieku obowiązek ochrony synagog, podobnie jak świątyń chrześcijańskich, cesarz przerzuca na wojskowego gubernatora we wschodniej i zachodniej części państwa. Arkadiusz i Honoriusz w 393 r. polecają naczelnemu dowódcy wojsk na Wschodzie, aby ten:

*karal z odpowiednią surowością tych wszystkich, którzy w imię religii chrześcijańskiej uzurpują sobie prawo do czynów zabronionych, czym jest w tym wypadku płądrowanie i niszczenie synagog*⁵⁹.

⁵⁶ Por.: A. Linder, *The Jews...*, s. 67-72.

⁵⁷ Dla Ambrożego synagoga to *aedificium publicum*, Ambroży, List 40, 13.

⁵⁸ Zapewne konsekwencją takiej kwalifikacji prawnej było wyjęcie synagog spod obowiązku *metatum*, tzn. kwaterowania wojsk w ich pomieszczeniach. Na temat karania z tytułu zbezczeszczenia *res religiosa* por.: J. Iluk, *Grzywny sepulkralne w italskich epitafiach z okresu cesarstwa rzymskiego*, Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego, Historia 1985.

⁵⁹ C.Th. XVI, 8, 9; XVI, 8, 12 z 397 r., natomiast na mocy C.Th VII, 8, 2 z 365 r.: *żydowskie domy boże (religionum loca) należy oszczędzić przed konfiskatą na cele zakwaterowania wojsk*.

Najbardziej znanym faktem zniszczenia synagogi był epizod z Kallinikon, miasteczka nad Eufratem. W 388 r. po tumulcie miejscowi chrześcijanie spalili synagogę. Decyzja Teodozjusza I, aby synagogę odbudowano na koszt tamtejszych katolików, wywołała oburzenie Ambrożego, biskupa Mediolanu. Upierającego się przy swojej decyzji cesarza, biskup nawet obłożył zakazem przystępowania do komunii. Rad nierad cesarz musiał upokorzyć się przed biskupem; szczegółowy opis zatargu znajdujemy w dwóch listach Ambrożego, Ambroży, List 40 i 41.

Kilkanaście lat później motyw ochrony żydowskich miejsc kultu powraca z rozszerzeniem o dzień szabat i wymownym uzasadnieniem decyzji. Z racji tego uzasadnienia przytoczymy je w całości:

Niech nikt nie odważy się miejsc, w których Żydzi regularnie się spotykają, a które zwą się synagogami, uszkadzać lub zajmować; ponieważ jeżeli religia lub kult nie są pod oskarżeniem (nie są zakazane – J. I.), wówczas wszyscy w spokoju i wedle swego prawa powinni zachować swoje obrzędy. § 1. Ponieważ obyczaj i przyzwyczajenia narodu żydowskiego zachowały jako dzień święty szabat (sacratum diem sabbati), nakazujemy, aby zaniechano w tym dniu nękania obowiązkami publicznymi ludzi tych zasad. Wydaje się bowiem, że w pozostałym czasie (tygodnia) wystarczająco wywiążą się z (obowiązków) prawa publicznego. (Decyzja ta) odpowiada liberalnemu w naszych czasach odnoszeniu się do pewnych przywilejów, nawet gdyby odnośnie tych spraw inaczej postanowiono w zarządzeniach wcześniejszych władców⁶⁰.

Wskazanie na zasadę nieuszczipiania swobód obywatelskich wyznawcom dozwolonych religii staje się przewodnim motywem kilku innych decyzji ochraniających życie w gminach żydowskich. W tym zakresie wzorcowy jest dekret Teodozjusza II i Honoriusza z 420 r.⁶¹:

Żaden Żyd, jeżeli jest niewinny, nie może być prześladowany, ani też jakkolwiek religia nie może sprawić, by (Żyd) wystawiony był na obelgi. Ich synagogi i miejsca zamieszkania nigdzie nie mogą być niszczone ani naruszane bez powodu. Jeśli ktoś jest zamieszany w zbrodnię, to niech siła sądu i moc prawa nad nim czuwa, w ustalonym i ogólnodostępnym miejscu, tak, aby nikt nie odważył się na akt zemsty. Ponadto, chcemy, aby było wiadome wszystkim Żydom i nakazujemy, by im przypominano: niech nie pyszną się z prawnych gwarancji swego bezpieczeństwa i niech zachowają szacunek wobec każdego wyznawcy chrześcijaństwa.

Sądzi się wprawdzie, że ogłoszenie także tego dekretu wymusił tumult, tym razem w Aleksandrii w 414 r., jednak nie można nie dostrzec determinacji w ochronie żydowskich obiektów, okazywanej przez władze cesarskie. Przede wszystkim jednoznacznie formułuje się i adresuje ostrzeżenia, jakie cesarze kierują pod adresem środowisk chrześcijańskich, winiąc je za wywołanie kolejnych tumultów, w czasie których dochodziło do niszczenia synagog. Takie sformułowania, jak: *w imię religii chrześcijańskiej uzurpują sobie prawo* czy też: *religia nie może sprawić, by (Żyd) wystawiony był na obelgi*, czy wprost powiedziane: *chrześcijanom polecamy, aby*

⁶⁰ C.Th. XVI, 8, 20 z 412 r., dekret podpisał Honoriusz i Teodozjusz II. Możliwe, że była to cesarska reakcja na antyżydowskie tumulty w Edessie z przełomu 411 i 412 r. Warto także zauważyć, że w VI wieku, wprowadzając do Kodeksu Justyniana (C.J. I, 9, 13) podobną zasadę ochrony synagog i poszanowania dnia sabatu, dołączono nową klauzulę: *czasie świąt żydowskich nie można, z zaskarżenia Żydów, ortodoksyjnych chrześcijan pozywać (przed sąd) i nękać poleceniami urzędników magistrackich.*

⁶¹ W Mommsenowskim wydaniu Kodeksu Teodozjusza dekret datowany jest na 412 r. Z racji adresata (prefekt Illiricum) datę przesunąć jednak należy na 420 r., por.: A. Linder, *The Jews...*, s. 283-286.

nie odważyli się w imieniu zle pojętego interesu religii napastować Żydów i pogan, którzy prowadzą spokojne życie i nie łamią prawa⁶², są prawniczym echem ówczesnych konfliktów pomiędzy chrześcijanami i Żydami. Doskonałym tego dowodem jest synchronizacja treści i daty ogłoszenia dekretu Teodozjusza II i Honoriusza w lutym 423 r. z działalnością Szymona Słupnika w Syrii. Po serii tumultów w Syrii, Palestynie i Transjordanii w latach 419-422, w wyniku których zniszczono i ograbiono z precjozów wiele synagog⁶³, cesarze zobowiązali ówczesnego prefekta Wschodu, Asklepiodota (wujka cesarzowej Eudoksji, żony Teodozjusza II), do daleko idącej ochrony żydowskich miejsc kultu. Cesarski namiestnik miał wyznaczyć nowe miejsca pod zniszczone obiekty, nawet jeżeli miejsca te przeznaczono już pod budowę kościołów. Co więcej, gminy żydowskie musiały otrzymać odszkodowania za mienie skonfiskowane i oddane na rzecz kultu chrześcijańskiego⁶⁴. Z syryjskiej wersji *Żywotu Szymona Słupnika* dochodzą nas wieści o konsekwencjach ogłoszenia tego dekretu. Okazuje się, że cesarska wola chronienia gmin żydowskich wywołała powszechne niezadowolenie tamtejszych chrześcijan, którzy na swojego przywódcę wyznaczyli Szymona. Doszło nawet do zaskarżenia cesarskiego dekretu w miejscowym sądzie⁶⁵.

Płynące z potrzeby utrzymania ładu społecznego nakazy nienaruszania spokoju życia w gminach żydowskich nie mogły zepchnąć na drugi plan spraw Kościoła i chrześcijan. Oczywiście, Kościół ma w późnorzymskiej kodyfikacji swoje rozległe pola uprzywilejowania społecznego, ekonomicznego i religijnego⁶⁶, o którym często się wspomina przy okazji interdyktów żydowskich, zazwyczaj na zasadzie podkreślenia chrześcijańskiego priorytetu lub prostego obniżenia poziomu zaangażowania się cesarza po stronie judaizmu. Stąd też jako punkt wyjścia w procedowaniu wza-

⁶² C.Th. XVI, 10, 24 z 423 r.

⁶³ Opis tych wydarzeń i podobnych z lat 30. V wieku zachował się w żywocie Bar Saumy (zm. w 458 r.). Z polecenia Teodozjusza II, będąc m.in. przełożonym mnichów we wschodnich prowincjach, odbył kilka podróży od Syrii do Syjonu, por.: F. Nau, *Deux épisodes de l'histoire juive sous Théodose II (423 et 438) d'après la vie de Barsauma le Syrien*, Revue des Études Juives LXXXIII, 1927, s. 184-193 odnośnie do wydarzeń z lat 419-423 i s. 193-202 odnośnie do opisu tumultów z lat 30. O innych tumultach w IV i V wieku por. J. Juster, *Les Juifs dans...*, t. I, s. 458-472.

⁶⁴ C.Th. XVI, 8, 25: *Uchwala się, że w przyszłości żadne synagogi Żydów nie mogą być niszczone lub palone. Gdyby się okazało, po ogłoszeniu tego prawa, że synagogi ograbiono lub przejęto na rzecz Kościoła i poświęcono czcigodnym obrzędom, to w zamian za to mają być przekazane miejsca o wielkości równej utraconym, tak aby można było zbudować nowe synagogi. §1. Jeżeli zajęte ołtarze ofiarne nie zostały poświęcone, powinny być (Żydom) zwrócone. Jeżeli je poświęcono, należy wypłacić ich równowartość. § 2. W przyszłości nie powinno się budować nowych synagog, a stare powinny pozostać niezmienione.*

⁶⁵ Por.: C.C. Torey, *The Letters of Simeon the Stylite*, Journal of the American Oriental Society XX, 1899, s. 253-257; H. Lietzmann, H. Hilgenfeld, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur XXXII, 1908, s. 175, 246-248.

⁶⁶ Podstawowy przegląd ustaw obejmujących interesy Kościoła znajdziemy w: P. R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535*, London 1966, t. I-II.

jemnych żydowsko-chrześcijańskich oskarżeń stosowano „zasadę uprzywilejowania” sformułowaną przez Teodozjusza II w 409 r.:

szkodzący Kościołowi i odciągający wiernego od poświęcenia się Bogu będzie naszym wyrokiem karany, według reguły, że jeżeli ktoś ośmieli się przeciwstawić temu prawu, to niech wie, że będzie karany jak za zbrodnię wobec majestatu (maiestatis crimen)⁶⁷.

Obrona Kościoła jak majestatu władzy nie przeszkadza cesarzom wziąć pod swoją ochronę także żydowskich kapłanów i synagogalne służby, co więcej, ta ochrona powinna być równie trwała i skuteczna, co ochrona kleru chrześcijańskiego:

Niech Żydzi pozostaną przy swoich obrzędach (caerimoniis); zachowując ich przywiłeje kierujemy się wolą naszych poprzedników, którzy uważali, że wszyscy podlegający Prześwietnym Patriarchom (inlustrium patriarcharum), archisynagom, prezbiterom i innym służącym obyczajom tej religii (religionis sacramento), powinni posiadać te same przywiłeje, jakimi byli z nabożeństwem obdarowani pierwsi czcigodni duchowni chrześcijańskiego prawa (venerandae Christianae legis). Dekretowali tak mocą boskiej władzy Konstantyn, Konstancjusz, Walentynian i Walens. Także, żyjąc według własnych zasad, są oni zwolnieni z publicznych obowiązków⁶⁸.

5. Państwo przeciwne judaistycznemu prozelityzmowi

Wprowadzony do dekretu z 409 r. zakaz agitowania chrześcijan na rzecz kultów heretyckich i judaizmu jest najczęściej powtarzany w 66 ustawach, jakie w *Kodeksie Teodozjusza* i *Kodeksie Justyniana* ogłoszono z myślą o regulowaniu relacji pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem. Całość tej kwestii można sprowadzić do zakazu szerzenia prozelityzmu judaistycznego. Ta działalność jest surowo zakazana po nastaniu – jak chce Teodozjusz II – chrześcijaństwa⁶⁹. Cesarskie ostrzeżenia nie zatrzymały jed-

⁶⁷ C.Th. XVI, 8, 19 z 409 r.

⁶⁸ C.Th. XVI, 8, 8 z 397 r.

⁶⁹ Tamże. Na temat żydowskiego prozelityzmu por.: K. G. Kuhn, H. Stegemann, *Proseljten*, [w:] *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. IX, szp. 1248-1283; H. Graetz, *Die jüdischen Proseljten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian*, [w:] *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars „Franckel'sche Stiftung”*, (Breslau) 1884, s. 1-38; F. M. Derwächter, *Preparing the Way for Paul. The Proseljtyte Movement in Later Judaism*, New York 1930; K. Lake, *Proseljtes and God-fearers*, [w:] K. Lake, H. Cadbury, *The Beginnings of Christianity*, London 1932, t. V, s. 74-96; J. S. Raisin, *Gentile Reactions to Jews Ideals with Special Reference to Proseljtes*, New York 1953 (na temat Żydów w Rzymie: s. 292-329); E. Lerle, *Proseljtenverbund und Urchristentum*, Berlin 1960; V. Hasler, *Judensmission und Judenschuld* [in Paul, Acts and Matthew], *Teologische Zeitschrift* XXIV, 1968, s. 173-190; S. Zeitlin, *Proseljtes and Proseljtytism during the Second Commonwealth and the Early Tannaitic Period*, [w:] S. Zeitlin, *Studies in the Early History of Judaism*, New York 1974, t. II, s. 407-417; J. Nolland, *Proseljtytism or Politics in Horace Satires I, 4, 138-143?*, *Vigiliae Christianae* XXXIII, 1979, s. 347-355; M. Goodman, *Proseljtytising in Rabbinic Judaism*, *Journal of Jewish Studies* XL, 1989, s. 175-185; A. T. Kraabel, *The Disappearance of*

nak ani w IV, ani w V wieku zarówno chrześcijan, jak i pogan przed zamiarem przekroczenia progu synagogi. Gwałtowność, a często po prostu wściekłość chrześcijańskich autorów *Adversus Judaeos* dowodzi żywotności tego zjawiska w późnym cesarstwie rzymskim. Najgorętszym przeciwnikiem prozelityzmu był zapewne Jan Chryzostom, który swoich osiem mów niemal w całości poświęcił antiocheńskim judaizantom, wywodzącym się z jego Kościoła⁷⁰. Skoro kapłani nie mogli wyrugować tego obyczaju, z pomocą przyszło prawo, gdyż są *jeszcze ludzie, którzy pozostają przywiązani do bezbożności Żydów*⁷¹. W cytowanych Kodeksach na 66 dekretów odnoszących się do judaizmu i Żydów 14 ustaw (21%) skierowano do Żydów szerzących prozelityzm wśród ludzi wolnych, a 12 ustaw (18%) publikuje zakazy konwersji na judaizm niewolników pochodzenia chrześcijańskiego. Do nich należy dołączyć 2 ustawy zabraniające chrześcijanom kontaktowania się z heretyckimi kultami nawiązującymi do judaizmu. Dekrety adresuje się w równej liczbie do prefektów Wschodu i Zachodu. Obyczaj nie wygasa, jak chciał Teodozjusz II, z chwilą uznania chrześcijaństwa za religię państwową. Wspomniane 28 ustaw obejmuje czas od III do VI wieku: 2 są z III wieku, 9 z IV wieku, 14 z V wieku i 3 z VI wieku.

Kwestia judaistycznego prozelityzmu budzi nadal wiele emocji wśród historyków i religioznawców. Spór sprowadza się do kwestii misyjności antycznego judaizmu (istniał, czy był obcy tej religii) oraz do pytania, w jakim stopniu w wiekach

the "God-Fearers", Nummen XXVIII, 1981, s. 113-126; J. Nolland, *Uncircumcised Proselytes?*, Journal for the Study of Judaism XII, 1981, s. 173-194; M. Wilcox, *The God-fearers in Acts: A Reconsideration*, Journal for the Study of the New Testament XIII, 1981, s. 102-122; T. M. Finn, *The God-Fearers Reconsidered*, Catholic Biblical Quarterly XLVII, 1985, s. 75-84; J. G. Gager, *Jews, Gentiles, and Synagogues in the Book of Acts*, Harvard Theological Review LXXIX, 1986, s. 96 i nn.; F. Millar, *Gentiles of the Jewish. G-d Fearers and Proselytes*, [w:] E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*, Edinburgh 1986, s. 150-176; J. A. Overman, *The God-Fearers: Some Neglected Features*, Journal for the Study of the New Testament XXXII, 1988, s. 17-26; Sh. J. D. Cohen, *Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion?*, [w:] *Jewish Assimilation, Acculturation and Accommodation: Past Traditions Current Issues and Future Prospects*, ed. M. Mor, Lanham-New York-London 1992, s. 14-23; L. H. Feldman, *Proselytes and „Sympathizers” in the Light of the New Inscription from Aphrodisias*, Revue des Études Juives XLVIII, 1989, 3-4, s. 265-305; L. H. Feldman, *Jewish Proselytism*, [w:] *Eusebius, Christianity and Judaism*, ed. H. W. Attridge, G. Hata, Detroit 1992, s. 372-408; L. H. Feldman, *Was Judaism a Missionary Religion in Ancient Times?*, [w:] *Jewish Assimilation...*, s. 24-37; L. H. Feldman, *The Contribution of Professor Salo W. Baron to the Study of Ancient Jewish History: His Appraisal of Anti-Judaism and Proselytism*, Association for Jewish Studies Review XVIII, 1993, s. 1-27; L. H. Feldman, *Jew and Gentile and the Ancient World*, New Jersey 1993, s. 383-412, o prozelityzmie w III-V wieku; P. Figueras, *Epigraphic Evidence for Proselytism in Ancient Judaism*, Immanuel XXIV/XXV, 1990, s. 196-201; J. Murphy O'Connor, *Lots of God-Fearers? „Theosebeis in the Aphrodisias Inscription*, Revue Biblique XCIX, 1992, s. 418-424; S. McKnight, *Jewish Missionary Activity. The Evidence of Demographics and Synagogues*, [w:] *Jewish Proselytism*, ed. A.-J. Levine, R. I. Pervo, Maryland 1994, s. 1-33; I. Levinskaja, *Dejanija Apostolov na fone evrejskoj diaspory*, Sankt-Peterburg 2000; J. Iluk, *Jan Chryzostom przeciwko judaizmowi i judaizantom*, Przegląd Religioznawczy 3/197, (2000), s. 41-71; J. Iluk, *Joann Zlatoust...*, s. 43-57; J. Iluk, *Augustyna, biskupa Hippony, rozprawa o Żydach i judaizmie*, Przegląd Religioznawczy 2003, z. 2, s. 53-70.

⁷⁰ Por.: J. Iluk, *Jan Chryzostom...*, passim.

⁷¹ C.Th. XV, 5, 5 z 425 r.

IV i V praktyka przyjmowania prozelitów była zjawiskiem społecznym. W niedawno opublikowanym tekście uważamy, że słuszne są w tej mierze ustalenia Cohena⁷². Wprawdzie nie ma najmniejszego powodu, aby uważać judaizm epoki późnego antyku za religię misyjną w stopniu zbliżonym do chrześcijaństwa, ale była to religia nadal bardzo atrakcyjna dla pogan i chrześcijan. Prawo rzymskie nie walczy z żydowskimi „misjonarzami”, tak jak to czyni z manichejczykami⁷³, nie walczy, gdyż takowych nie ma (zbyt wielu?). Cesarz jedynie zakazuje mieszkańcom cesarstwa rzymskiego konwersji na judaizm. Zauważmy, wobec nie odnotowanej działalności misyjnej gminy żydowskiej, że prozelici są wolontariuszami. Jest ich wielu. Dowodzi tego mnogość wspomnianych wyżej interdyktów, także epitafia z synagog, na których zachowały się nazwiska i proveniencje fundatorów – prozelitów, no i oczywiście traktaty Ojców Kościoła *Przeciwko Żydom* (*Adversus Judaeos*).

Szczególną troską prawnicy cesarscy obejmowali zwyczaj kupowania przez Żydów chrześcijańskich niewolników. Prawo zazwyczaj surowo zakazywało nabycia niewolnika, kategorycznie zabraniano dokonywania obrzezania. W jakiejś mierze przewija się przez te zakazy postanowienie, formułowane także przy innych okazjach, że „nie będzie chrześcijanin służył Żydowi”, nawet gdyby tym chrześcijaninem był zwykły niewolnik. Zdawać się może, że dopuszczano wyjątek od tej reguły. Oto w 415 r. cesarz zgadzał się na obecność chrześcijańskiego niewolnika w żydowskiej rodzinie, wszakże pod jednym warunkiem: musi mieć on swobodę wyznawania swojej religii, to znaczy, że nie będzie przymuszony do przyjęcia judaizmu⁷⁴.

Podsumowanie

Najtrafniejszym zwięźczeniem cesarskich interdyktów odnoszących się do Żydów i judaizmu jest teodozjańska nowela (3, 1-8), dołączona do Kodeksu 31 stycznia 438 r., a więc na dwa tygodnie przed jego ogłoszeniem we wschodniej części cesarstwa (15.02.438 r.), a na rok przed jego opublikowaniem na Zachodzie. Zebrano w niej to, co uważano za najistotniejsze w regulacjach prawnych odnoszących się wyznawców judaizmu, ogłoszonych w IV i na początku V wieku. Przytaczamy ją w pełnym brzmieniu:

Postanawiamy, że po wsze czasy ani Żyd, ani samarytanin (jako wyznawca odłamu judaizmu) nie będzie miał dostępu do urzędów i honorów z nimi związanych; a także (pozostaną) bez prawa powoływania się na ustawodawstwo wschodniej i zachodniej części imperium względnie na prawo rzymskie i żydowskie, przy czym ta ostatnia alternatywa jest i tak mało prawdopodobna.

⁷² J. Iluk, *Augustyna...*, s. 55-59. Cohen swój artykuł na temat prozelityzmu i misyjności judaizmu, w którym jest przekonany o trwałości zjawisk prozelityzmu, przy jednoczesnym braku dowodów działalności misyjnej synagog, kończy stwierdzeniem: *I would argue that Judaism in antiquity never was*, Sh. J. D. Cohen, *Was Judaism...*, s. 21.

⁷³ C.Th. XV, 3,4 z 302 r.?; XVI, 5, 11 z 383 r.

⁷⁴ C.Th. XVI, 9, 3; 4 z 415 r. O chrześcijańskich niewolnikach w żydowskich rodzinach por.: L. H. Feldman, *Proselytism by Jews...*, s. 14-22.

Żaden z nich nie może mieć dostępu do administracji miejskiej oraz do urzędu defensora (obrońcy miasta). Jest bowiem dla nas grzechem to, że ludzie, którzy są nastawieni wrogo wobec cesarza i rzymskiego prawa, mogliby poprzez otrzymaną władzę sądzić chrześcijan, a nawet biskupów tej świętej religii oraz według swojego uznania ogłosić wyrok i tym samym szydzić z naszej religii.

Z tego samego powodu zakazujemy budowy nowych synagog, lecz pozwalamy zabezpieczyć przed ruiną stare synagogi.

Ponadto pragniemy dodać:

- kto nakłania niewolnika lub wolnego wbrew jego woli do odejścia od religii chrześcijańskiej i przejścia do jakiejś bezbożnej sekty lub rytuału, temu grozi kara śmierci i utrata majątku,
- każdy, kto jako członek takiej sekty otrzymał nominację na jakikolwiek urząd, nie powinien jej przyjąć,
- jeżeli ów budował synagogę, powinien wiedzieć, że pracował na korzyść kościoła katolickiego,
- kto rozpoczął budowę synagogi, a nie było to związane tylko z naprawą starej, powinien zapłacić 50 funtów w złocie i nie mieć żadnych korzyści ze swojego zuchwałego czynu,
- kto nakłania wierzącego do swojej bezbożnej wiary, karany będzie śmiercią, a jego majątek ulegnie konfiskacie,
- zarządzamy, że radni miast (dekurioni) oraz woźni rad miejskich są zobowiązani do ponoszenia wszelkich obciążeń związanych z ich służbą oraz do uiszczenia różnego rodzaju świadczeń, które ustalane są na bazie posiadanych przez nich środków i adekwatnie do osobistych zobowiązań służbowych. Dotyczy to również służby w administracji cesarskiej,
- owo zarządzenie dotyczy wszystkich bez względu na przynależność do jakiegokolwiek sekty,
- nie należy zwalniać nikogo z jego funkcji służbowej ze względu na przynależność do jakiejś haniebnej sekty, bo oznaczałoby to, że ludzi tych zwalnia się jednocześnie z ustawowo nałożonych obciążeń. Wyjątkiem jest, aby należący do wymienionych sekt woźni urzędowi mogli wykonywać wolę sędziego tylko w procesach cywilnych i nie mogli być strażnikami więziennymi, gdyż chrześcijanie nie mogą być wystawieni na nienawiść strażników, co oznaczałoby dla nich podwójne cierpienie i nie byłoby pewności, że zostali oni słusznie aresztowani.

Obserwując późnoantyczne relacje zachodzące pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem, a także zachowanie się instytucji państwa rzymskiego wobec wyznawców obu religii, możemy sformułować kilka wniosków:

1. Nie można nie odnotować niechęci, jeśli nie wrogości wobec Żydów i judaizmu tchnącej z pism zarówno pogańskich (grecko-rzymskich), jak i chrześcijańskich. Najczęściej jednak jest to przede wszystkim dowód sposobu odnoszenia się autora tekstu do judaizmu; nie zawsze był on wyrazicielem *opinio communis*. Nawet wśród, nasyconych nienawiścią do judaizmu, traktatów *Adversus Judaeos* Ojców Kościoła znajdziemy z tego gatunku stonowany tekst Augustyna.
2. Wzmoczone zainteresowanie kancelarii cesarskich sprawami gmin żydowskich odnotowujemy w drugiej połowie IV wieku. Najpewniej jest to, po pierwsze, konsekwencja Juliana próby zatrzymania rozwoju chrześcijaństwa, w której pewną rolę przewidziano rzymskiej diasporze, po drugie reakcja na społeczny

- odbiór dekretów Teodozjusza o supremacji chrześcijaństwa. W okresie wielu tumultów antyżydowskich, jaki przypada na koniec IV i początek V wieku, prawnicy cesarscy konsekwentnie formułują nakazy ochrony obiektów kultu żydowskiego, miejsc zamieszkania Żydów i prawa do świętowania szabatu.
3. Istotne jest zaangażowanie się władz państwowych w poszukiwanie *modus vivendi* na „pograniczu” gminy żydowskiej i chrześcijańskiej. Widoczne staje się ponadwiekowa, pamiętająca czasy Juliusza Cezara i Augusta, cecha zachowań rzymskiej administracji wobec gminy żydowskiej: „od miłości do prześladowań”. Czasy rzymskie (I w. p.n.e.-VI w. n.e.) wypełnione są przykładami wszelkich możliwych i znanych z innych epok (po współczesność) zachowań wobec Żydów: wielkich przyjaźni (Cesar, August, Agrypa, Julian), przywracania im utraconych praw (Antonius Pius, Julian, Teodozjusz, Arkadiusz i Honoriusz), pogromów (Tyberiusz, Klaudiusz), wojen (Wespazjan, Hadrian, Gallus – brat Juliana).
 4. W późnym cesarstwie zdynamizowane zostają relacje w trójkącie: państwo – Kościół – rzymska diaspora. To zdynamizowanie nie jest jednak jednowektorowe. Kolejne dekryty, zgromadzone w *Kodeksie Teodozjusza*, na przemian wspierają i ograniczają w prawach Żydów, ich synagogi i właściwe diasporze instytucje. Wśród ograniczeń nie występuje tendencja do zaostrzania interdyktów. Ten stan trwa aż do końca istnienia Cesarstwa Zachodniego (476 r.).
 5. Rzymskie prawo cywilne doby poklasycznej w wielu aspektach przejęło z epoki klasycznej tolerancyjny stosunek do religii żydowskiej, utrzymując dla niej status „dozwolonej religii”.
 6. W tle zdecydowanej walki z chrześcijańskimi herezjami, kultami pogańskimi (zamykanie i ograbianie świątyń niechrześcijańskich, dewastacja przedchrześcijańskich cmentarzy) odnotować należy daleko idącą ochronę judaizmu i jego instytucji, z równoczesnym pomniejszaniem swobód obywatelskich Żydów, które stopniowo prowadziło do ich społecznej separacji.
 7. W przeciwieństwie do często ambiwalentnego stosunku władz państwowych (zarówno tych z epoki przedchrześcijańskiej, jak i chrześcijańskiej) wobec Żydów i judaizmu, postawa przedstawicieli Kościoła od I w. n.e. pozostaje niezmiennie ta sama: w czasach Chrystusa „judaizm wypełnił się” i przynajmniej w sensie religijnym zbędna jest jego obecność w społeczeństwie rzymskim, zwłaszcza że w IV wieku chrześcijaństwo osiągnęło polityczne zwycięstwo.
 8. Ani akt tolerancji Konstantyna i Licyniusza, ani edykt Teodozjusza nie doprowadził do zamknięcia judaizmu we własnym kręgu. Nie do przyjęcia są dzisiaj tezy z czasów Graetza (*Historia Żydów* przełom XIX i XX wieku), mówiące o zaniku misyjności judaizmu po wydarzeniach z 70 r. (zburzenie Świątyni) i lat 130-135 (powstanie Bar Kochby i usunięcie Żydów z Jerozolimy/Aelii Capitoliny). Co więcej, mamy wiele dowodów z III i IV wieku otwartej konfrontacji gmin żydowskich z Kościołem, do której dochodziło za sprawą zderzenia się prozelityzmu dwóch wrogich religii.
 9. Rozszerza się w kręgach chrześcijańskich (ortodoksyjnych i heretyckich), a także pogańskich zjawisko przyjmowania praktyk właściwych dla obyczajowości żydowskiej, bez konieczności wejścia w krąg pełnych konwertytów (półprozelici,

„czciciele” i „bojący się boga”, caelicoli – czciciele nieba, judaizanci). To przede wszystkim z tym zjawiskiem walczą Ojcowie Kościoła w swoich *Adversus Judaeos*, a od połowy IV wieku także państwo rzymskie, uważając rozszerzanie się żydowskiego prozelityzmu za największe zagrożenie dla Kościoła i chrześcijańskiego państwa. Sądząc z liczby ogłoszonych interdyktów (28 na 66 dekretów odnoszących się do spraw żydowskich), zjawiskiem społecznym niepożądanym przez państwo było pozyskiwanie przez żydowskie rodziny niewolników celem przyuczenia ich do domowych posług, zwłaszcza w czasie szabatu.

10. Walka z szerzącą się judaizacją w wielu wypowiedziach przedstawicieli Kościoła, a pod ich wpływem także cesarskich prawników nabiera cech właściwych antyjudaizmowi i antysemityzmowi.

Z drugiej strony, w traktach talmudycznych opinie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa wypełniają się niewybrednymi epitetami i poleceniami trwania w religijnej (nie tylko) wrogości. Jeżeli prawidłowa jest datacja traktatu *Toldot Jeszu* (*Żywot Jezusa*) na koniec V wieku, to u schyłku antyku mogła powstać jedna z najostrzejszych żydowskich rozpraw na temat chrześcijaństwa. Zredagowana jako odpowiedź na społeczną separację Żydów w warunkach chrześcijańskiego państwa, krążyć będzie przez wieki w europejskiej diasporze.

Aneks

Ustawy rzymskich cesarzy odnoszące się do judaizmu i jego wyznawców (na podstawie *Kodeksu Teodozjusza* i *Kodeksu Justyniana*)

1. Antoninus Pius	138-155 r.	D. XLVIII, 8, 11
2. Septymiusz Sewer z Karakallą	196/198-209/211 r.	D. L, 2, 3, 3
3. Karakalla	30 VI 213 r.	C.J. I, 19, 1
4. Septymiusz Sewer z Karakallą	początek III wieku	D. XXVII, 1, 15, 6
5. Dioklecjan (z Maksymianem Galeriuszem i Konstancjuszem)	27 XII 293 r.	C.J. III, 13, 3
6. cesarz nieznan z imienia	koniec III wieku	Sententiae Pauli V, 22, 3-4
7. Konstantyn Wielki	11 XII 321 r.	C.Th. XVI, 8, 3
8. Konstantyn Wielki	18 XII 329 r.	C.Th. XVI, 8, 1 = C.J. I, 9, 3
9. Konstantyn Wielki	19 XI i 1 XII 330 r.	C.Th. XVI, 8, 4
10. Konstantyn Wielki	21 X 335 r.	C.Th. XVI, 9, 1 i XVI, 8, 5
11. Konstantyn II	13 VIII 339 r.	C.Th. XVI, 9, 2 i XVI, 8, 6 = C.J. I, 10, 1
12. Konstancjusz II	3 VII 353 r.	C.Th. XVI, 8, 7
13. Julian	1 III 363 r.	Jul. Epist., 51 (25)

14. Walentynian I z Walensem	6 V 368 lub 370, lub 373 r.	C.Th. VII, 8, 2=C.J. I, 9, 4
15. Gracjan z Walentynianem II i Teodozjuszem	18 lub 19 IV 383 r.	C.Th. XII, 1, 100 i XII, 1, 99 = C.J. I, 9, 5
16. Gracja z Walentynianem II i Teodozjuszem	21 V 383 r.	C.Th. XVI, 7, 3=C.J. I, 7, 2
17. Teodozjusz z Gracjanem i Walentynianem II	? VIII 384 r.	C.Th. III, 1, 15
18. Teodozjusz z Walentynianem II i Arkadiuszem	14 III 388 r.	C.Th. III, 7, 2 i IX, 7, 5= = C. J. I, 9, 6
19. Teodozjusz z Walentynianem II i Arkadiuszem	18 II 390 r.	C.Th. XIII, 5, 18 i C.J. X, 40, 8
20. Teodozjusz z Arkadiuszem i Honoriuszem	17 IV 392 r.	C.Th. XVI, 8, 8
21. Teodozjusz z Arkadiuszem i Honoriuszem	29 VIII 393 r.	C.Th. XVI, 8, 9
22. Teodozjusz z Arkadiuszem i Honoriuszem	30 XII 393 r.	C.J. I, 9, 7
23. Arkadiusz z Honoriuszem	28 II 396 r.	C.Th. XVI, 8, 10 i C.J. I, 9, 9
24. Arkadiusz z Honoriuszem	24 IV 396 r.	C.Th. XVI, 8, 11
25. Arkadiusz z Honoriuszem	17 VI 397 r.	C.Th. XVI, 8, 12
26. Arkadiusz z Honoriuszem	17 VI 397 r.	C.Th. IX, 45, 2 i C.J. I, 12, 1
27. Arkadiusz z Honoriuszem	1 VII 397 r.	C.Th. XVI, 8, 13
28. Arkadiusz z Honoriuszem	3 II 398 r.	C.Th. II, 1, 10 i C.J. I, 9, 8
29. Honoriusz z Arkadiuszem	13 IX lub 13 II 398 r.	C.Th. XII, 1, 158 i XII, 1, 157 = C.J. X, 32, 49
30. Honoriusz z Arkadiuszem	11 IV 399 r.	C.Th. XVI, 8, 14
31. Arkadiusz z Honoriuszem	28 lub 30 XII 399 r.	C.Th. XII, 1, 164 i XII, 1, 165
32. Arkadiusz z Honoriuszem	3 II 404 r.	C.Th. XVI, 8, 15
33. Honoriusz z Arkadiuszem	22 IV 404 r.	C.Th. XVI, 8, 16
34. Honoriusz z Arkadiuszem	25 VII 404 r.	C.Th. XVI, 8, 17
35. Honoriusz z Arkadiuszem i Teodozjuszem II	25 XI 407 r.	C.Th. XVI, 5, 43 i Sirm 12 i C. J. I, 9, 12
36. Teodozjusz II z Honoriuszem	29 V 408 r.	C.Th. XVI, 8, 18 i C.J. I, 9, 11
37. Honoriusz z Teodozjuszem II	24 XI 408 r.	C.Th. XVI, 5, 44
38. Honoriusz z Teodozjuszem II	15 I 409 r.	C.Th. XVI, 2, 31 i Sirm 14, i C.J. I, 3, 10, i C.Th. XVI, 5, 46
39. Honoriusz z Teodozjuszem II	1 IV 409 r.	C.Th. XVI, 8, 19 i C.J. I, 9, 12
40. Honoriusz z Teodozjuszem II	26 VI 412 r.	C.Th. XVI, 8, 20 i II, 2, 8, 26 i VIII, 8, 8, i C.J. I, 9, 13

41. Teodozjusz II z Honoriuszem	20 X 415 r.	C.Th. XVI, 8, 22 i C.J. I, 9, 15
42. Honoriusz z Teodozjuszem II	6 XI 415 r.	C.Th. XVI, 9, 3
43. Honoriusz z Teodozjuszem II	24 VIII 416 r.	C.Th. XVI, 8, 23
44. Teodozjusz II z Honoriuszem	10 IV 417 r.	C.Th. XVI, 9, 4 i C.J. I, 10, 1
45. Honoriusz z Teodozjuszem II	10 III 418 r.	C.Th. XVI, 8, 24
46. Teodozjusz II z Honoriuszem	6 VIII 420 r.	C.Th. XVI, 8, 21 i C.J. I, 9, 14
47. Teodozjusz II z Honoriuszem	15 II 423 r.	C.Th. XVI, 8, 25
48. Teodozjusz II z Honoriuszem	9 IV 423 r.	C.Th. XVI, 8, 26 i XVI, 9, 5, i XVI, 10, 22, i XVI, 5, 59, i C.J. I, 9, 16
49. Teodozjusz II z Honoriuszem	8 VI 423 r.	C.Th. XVI, 8, 27 i XVI, 5, 60 i XVI, 10, 23, i XVI, 10, 24, i C. J. I, 11, 6
50. Teodozjusz II z Walentynianem III	1 II 425 r.	C.Th. XV, 5, 5 i C.J. III, 12, 6
51. Walentynian III z Teodozjuszem II	9 VII/6 VIII 425 r.	C.Th. XVI, 2, 46 i XVI, 2, 47 XVI, 5, 62, i XVI, 5, 63, i XVI, 5, 64, i Sirm 6
52. Walentynian III z Teodozjuszem II	7 lub 8 IV 426 r.	C.Th. XVI, 8, 28 i XVI, 7, 7 C.J. I, 5, 13 i C.J. I, 7, 4
53. Teodozjusz II z Walentynianem III	30 V 429 r.	C.Th. XVI, 8, 29 i C.J. I, 9, 17
54. Teodozjusz II z Walentynianem III	31 I 438 r.	Theod. Nov. 3 i C.J. I, 5, 7, i C.J. I, 7, 5, i C.J. I, 9, 18
55. Marcjan z Walentynianem III	7 II 452 r.; 13 III 452 r.	C.J. I, 1, 4 i Coc.Chalc.Acta II, 1, 3; II, 2, 2
56. Justyn i Justynian	IV/VI 527 r.	C.J. I, 5, 12
57. Justynian (?)	?	C.J. I, 9, 2
58. Justynian	527/528 r.	C.J. I, 5, 13
59. Justynian	527/534 r.	C.J. I, 10, 2
60. Justynian	28 VII 531 r.	C.J. I, 5, 21
61. Justynian	534 r.	C.J. I, 3, 54
62. Justynian	1 VIII 535 r.	Just. Nov. 37
63. Justynian	537 r.	Just. Nov. 139
64. Justynian	18 VIII 537 r.	Just. Nov. 45
65. Justynian	18 III 545 r.	Just. Nov. 131, 14
66. Justynian	8 II 553 r.	Just. Nov. 146