

FARLIGT BEGÆR: AFVISNING, OMKLAMRING, KANNIBALISERING OG USURPERING I FORHOLDET MELLEM KRISTENDOM OG JØDEDOM I DE FØRSTE FEM ÅRHUNDREDER.¹

*Anders Klostergaard Petersen (akp@cas.au.dk)
Aarhus Universitet*

Abstract:

The current essay, "Dangerous Desire: Rejection, Embrace, Cannibalisation, and Usurpation in the Relationship between Judaism and Christianity during the First Five Centuries," examines the debate of the so-called partings of the ways, i.e. the processes that eventually led to Christianity becoming with respect to Judaism an independent and autonomous religion. I scrutinise the scholarly discussion of the past 40 years with a particular focus on matters pertaining to philosophy of science. Three points come to the fore of the discussion. First, I advocate for the need to employ a dynamic model of culture which pays heed to the fact that no text should be attributed the role of representing an entire culture or religion. Similarly, I espouse the view that no cultural Stilleben-painting is a direct reflection of social reality, but an ingrained part of a process whereby cultural reality is created. Second, I argue

¹ Skreven version af forelæsning holdt d. 18. april 2013 ved Centrum för Teologi och Religionsvetenskap, Lunds Universitet, med titlen "Fatal Attraction: Repulsion, Encroachment, and Usurpation in Jewish-Christian Encounters in the Five First Centuries". Jeg har i forbindelse med den skriftlige forberedelse af artiklen ændret sproget fra engelsk til dansk.

that any textual emphasis placed on the incongruence between entities should not be taken at face value. Frequently, such statements promoting a politics of distance originate in situations in which rivalling groups are fighting over parallel if not identical traditions. Third, I strongly endorse the need for more refined criteriological thinking with respect to second and third order categories like Judaism, Judaizing forms of Christianity, Jewish types of Christianity, Graeco-Roman Christianity, etc., being used in relation to mapping the historical territory. Finally, I attempt to show the relevance of these ruminations on the basis of ancient texts such as Ignatius and Chrysostom.

Keywords:

Anti-Judaism, Partings of the Ways, model of culture, Ignatius of Antioch, John Chrysostom, othering, criteriology, philosophy of science

Inledning

Et af de mest betydningsfulde og centrale nybrud i den moderne forskning i kristendommens historie er den ændrede opfattelse af forholdet mellem jødedom og kristendom i de første fem århundreder. Det er ikke mindst en ændret forståelse af relationen mellem jødedom og kristendom i kristendommens formative fase, som gennem de sidste knap 40 år har ført til dette ændrede perspektiv i fortolkningen af de to religioner og deres indbyrdes forbindelser.

Jeg vil i denne artikel dels præsentere den forskningshistoriske baggrund for perspektivskiftet, dels skildre den teoretiske ramme, inden for hvilken spørgsmålet må drøftes, og endelig give nogle få udvalgte eksempler fra kristendommens historie i løbet af de første fem århundreder på, hvad denne forandring i opfattelse indebærer, når man ser på konkrete tekster. Af pladsgrunde begrænser jeg mig her til symbolsk definerede tekster, men der er intet til hinder for også at inddrage ikoniske tekster som fx ikonografi.² Den måde at tænke

² Se hertil min artikel "Fra opstandelsessymbol til messiansk dessert. Om den tidlige jøde- og kristendoms favntag med Fugl Fønix", *Fønix* 20:4 (1996), 239–257 (243–247).

artiklen på er så samtidig et vidnesbyrd om, i hvor høj grad der eksisterer en meget nær sammenhæng mellem teoretisk perspektiv og udlægning af enkelttekster.

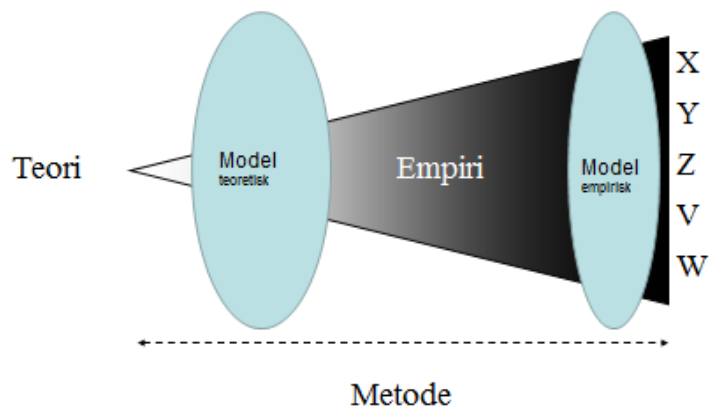
En videnskabsteoretisk præambel

Der er i og for sig ingen problemer i at fortolke en lang række 'kristne' tekster i lyset af den traditionelle opfattelse, hvor kristendommen senest med Paulus blev forstået som en i forhold til jødedommen uafhængig og selvstændig religion. Det lader sig forholdsvis let gøre, som forskningshistorien da også til fulde dokumenterer. Det er således først i mødet med et anderledes teoretisk perspektiv, at teksterne filtreres på en anden måde. Set i det lys er det naivt at forestille sig, at det blot er et spørgsmål om at læse teksterne på 'den rigtige måde'. Det er i kraft af et ændret teoretisk perspektiv og andre modeller, som det teoretiske blik filtreres gennem, at man overhovedet er kommet dertil at fortolke teksterne på en ny og anderledes måde (se figuren nedenfor.)

Omvendt er det også problematisk, hvis det teoretiske perspektiv, der bringes i anvendelse på teksterne, får karakter af et Prokrustesleje, som teksterne – efter ens eget forgodtbefindende – strækkes til eller forkortes i. Den optimale fremgangsmåde er selvsagt at opnå en form for vekselvirkning mellem teori, modellering og empiri, hvor man skaber rum for, at de forskellige instanser løbende skænkes mulighed for at udfordre hinanden, så man står med en betydelig højere grad af teoretisk, modulær og empirisk kompleksitet. Kun på den måde er det overhovedet meningsfuldt at hævde, at man har skabt en plausibel kontekst, inden for hvilken man kan argumentere for, at teksten tilstræbes fortolket i lyset af de social-kulturelle konventioner, som var gældende i tekstens oprindelige kommunikationssituation.³

³ Dette synspunkt repræsenterer en opblødning af det kodebegreb, jeg tidligere i forlængelse af Umberto Eco har abonneret på. Problemet med Ecos kodebegreb er imidlertid, at det forudsætter en meget direkte relation tegn, denotation og konnotationer imellem, hvilket afstedkommer problemer i forhold til kulturelle kontekster, hvor tegnenes kontinuerlige *riverrun* er betydeligt mere flydende, og hvor deres forskydning til nye tegn aldrig har en sådan 1:1-karakter. Jeg har derfor de seneste år foretrukket at tænke forholdet i forlængelse af Peirces interpretant-model og taler således i dag om kulturelle konventioner frem for koder.

Teori, model, metode og empiri



Som vi vil se senere, spiller selve modelleringen, som det teoretiske perspektiv filtreres igennem, en afgørende rolle for diskussionen af netop forholdet mellem jødedom og kristendom. Der er stor forskel på, om man fx opfatter relationen mellem de to religioner ud fra en organisk stamtræsmodel, en familiemetaforik (Abrahams sønner og døtre), en vejledning eller et Venn-diagram.⁴ Det kan virke underligt abstrakt at indlede hele denne drøftelse med sådanne overvejelser; men det er efter min mening fornødent, hvis vi skal være os bevidste om, hvad det er, vi *de facto* foretager os, når vi tager drøftelsen om kristendommens relation til jødedommen og omvendt op til diskussion. Det er ikke kun et spørgsmål om at erstatte et perspektiv med et andet, men i lige så høj grad at gøre sig de epistemologiske konsekvenser og forudsætninger for drøftelsen klart, hvis man ikke på ny skal forfalde til en række af de problemer, som har klæbet til denne diskussion – unødigt at sige mener jeg, at et sådant arbejde er helt grundlæggende for en hvilken som helst mere solid og omfattende videnskabelig diskussion; men da i særdeleshed inden for human- og samfundsvidenskaber, hvor såvel fastholdelsen og videreudviklingen

⁴ Se hertil min artikel "At the End of the Road – Reflections on a Popular Scholarly Metaphor", i: Jostein Ådna (red.), *The Formation of the Early Church* (WUNT, 183), Tübingen: Mohr-Siebeck 2005, 45–72 (53–55).

af fortidige traditioner som det løbende livtag med nutiden for at sikre en bedre fremtid indgår som helt centrale dimensioner.

I forhold til figurens ikonale model er det tilstrækkeligt, men også nødvendigt ganske kort at redegøre for de enkelte størrelser, som indgår i den, eftersom jeg vender tilbage til dem i den efterfølgende fremstilling. Videnskabsteoretisk tager jeg pædagogisk mit udgangspunkt i de enkelte begrebers græske betydning; men bag drøftelsen ligger mere omfattende og komplicerede videnskabsfilosofiske problemstillinger, som jeg her må lade ude af betragtning.⁵ Jeg mener ikke, at der eksisterer nogen form for empirisk virkelighed, som vi som erkendende væsener har adkomst til bag om vore tolkningsfiltre, hvad enten disse er bevidstgjorte eller ej. Det er just, hvad *teori* betyder på græsk, at man projicerer et bestemt blik eller perspektiv på den kaotiske verden, og som derfor sætter os i stand til at indfange en række fænomener, men netop ikke alle; ligesom et andet teoretisk syn ville have fordelt forholdet mellem størrelserne anderledes og muligvis have udeladt nogle – indfanget af dette teoretiske blik –, og omvendt indfanget andre. Det er igennem den teoretiske skuen, at X, Y, Z, V, W eller for den sags skyld forholdet mellem jødedom og kristendom overhovedet kommer til syne. Det er imidlertid ikke i sig selv tilstrækkeligt; for det kræver, hvis der skal være tale om videnskab, en tilstrækkeligt stringent organiseret og teoretisk struktureret bevægelse ad hvilken man kan bevæge sig fra det teoretiske blik på verden og frem mod det indkapslede empiriske verdenssegment. Denne bevægelse, ad hvilken strækningen mellem teori og empiri tilbagelægges, hedder på græsk *metode*, dvs. vejen ad hvilken.

Som jeg allerede har pointeret, er der ikke tale om en ensrettet vej, ad hvilken der alene er tale om en kørselsretning fra venstre mod højre, fra teori mod verdenssegment. Der er i stedet for tale om en vej, hvor der også er skabt rum for modgående trafik. Der skulle gerne være tale om en simultan bevægelse, hvor det teoretiske perspektiv

⁵ For en grundlæggende videnskabsteoretisk diskussion af den overordnede problemstilling vil jeg henvise til min kollega Jeppe Sinding Jensens fremragende afhandling *Religion in a New Key: Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion*, Aarhus: Aarhus University Press 2003, som i videnskabsfilosofisk hen-seende er en af de klareste fremstillinger af, hvordan en ordentlig humanistisk tradition bør forholde sig til disse spørgsmål.

udfordres af empiri og omvendt. Disse størrelser er imidlertid ikke i sig selv tilstrækkelige for at forstå, hvad der videnskabsfilosofisk er på spil, og da slet ikke, når vi som her retter blikket mod drøftelsen af kristendommens rolle i forhold til jødedommen. Som Jeppe Sinding Jensen i utallige arbejder har dokumenteret, er det vigtigt også at have blik for modellernes særlige betydning.⁶ Det er gennem modeller, vi filtreret det teoretiske perspektiv, vi projicerer på verden. Modellerne kan være af forskellige typer; men typisk deler de sig mellem mere abstrakt eller teoretisk orienterede modeller og modeller, som har en overvejende empirisk karakter, som når man fx taler om de tre monoteistiske religioner som Abrahams sønner ('børn', som det i dag i en politisk mere korrekt og inklusiv sprogbrug betegnes). Omvendt vil en model, hvor man opfatter religioner som semantiske systemer befinde sig mere mod den venstre side af spektret og trække i retning af en mere abstrakt og teoretisk modellering.

Med denne korte videnskabsteoretiske *tour de force* in mente er vi nu klar til at tage selve problemstillingen den tidlige kristendoms forhold til jødedommen op til overvejelse. Det vil jeg gøre gennem en meget kursorisk fremstilling af de centrale etaper i forskningshistorien.

Et forskningshistorisk blik på den tidlige kristendoms forhold til jødedommen

Skønt man kan pege på undtagelser som fx James Parkes' *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism* fra 1934, der gør kristendommens selvstændiggørelse som religion over for jødedommen til et fænomen, der hører hjemme fra midten af det andet århundrede,⁷ var det bærende synspunkt frem til slutningen af

⁶ Ud over den allerede nævnte disputatsafhandling *Religion in a New Key* vil jeg også henviser til Jensens forbilledlige artikel "Why Magic? It's just Comparison", *Method and Theory in the Study of Religion* 16 (2004), 45–60.

⁷ James W. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism*, London: Soncino Press 1934, 77: "At the death of Paul, Christianity was still a Jewish sect. In the middle of the second century it is a separate religion busily engaged in apologetics to the Greek and Roman world, and anxious to establish its antiquity, respectability and loyalty. To decide on the date at which the separation took place is no easy task, for there are so many parties to be considered." Parkes er på mange måder forskningshistorisk usædvanlig og langt forud for sin tid, fordi han netop over for sine

1970'erne, at man i alle fald fra og med Paulus kunne tale om kristendommen som en i forhold til jødedommen uafhængig og selvstændig religion.

Ser man på den fremherskende opfattelse i tysk, engelsk og fransk forskning frem til slut-70'erne, var der som også pointeret i indledningen til min artikel ikke så megen tvivl om, at hvis ikke før, så i alle fald så tidligt som Paulus kunne man tale om en kristendom som en i forhold til jødedommen selvberoende religion. Synspunktet er i og for sig meget meningsfuldt, hvis man ser isoleret på en række Paulustekster, og i det omfang man på baggrund af evangelierne finder det muligt at nå tilbage til den historiske Jesus så også flere evangelietekster, som intonerer en betydelig modsætning mellem Kristusgruppe og jødedom. Eksemplerne er legio: Fra Paulus' tale i 1 Thess 2, 14 om de thesalloniske Kristustroende, der har lidt de samme lidelser, som de jødæiske menigheder er blevet påtvunget af 'jøderne', "der slog både Herren Jesus og profeterne ihjel, og som har fordrevet os, og som er imod Gud og alle mennesker" til Andet Korintherbrevs klippeklare skelnen mellem de to pagter (2 Kor 3, 7-18). Fra Jesus' tale i Mark 7, 6f. om farisæerne og de skriftkloge som dem, om hvem "Esajas profeterede rigtigt om jer hyklere, sådan som der står skrevet: Dette folk ærer mig med læberne, men deres hjerter er langt borte fra mig, forgæves dyrker de mig, for det, de lærer, er menneskebud" til Johannesevangeliets stereotyp tale om jøderne lagt i munden på Jesus:

samtidige og de efterfølgende to generationer havde langt større sans for spændingerne og komplikationerne knyttet til hele denne problemstilling. Det er meget tydeligt et andet sted i bogen, hvor han netop peger på usikkerheden knyttet til hårfine dateringer: "It is important to add that even if dates around the end of the first and the beginning of the second century are given for the official break between the two religions, yet, as long as there were any number of conversions from Judaism to Christianity, there were many places in which it would be difficult to draw the dividing line" (ibid., 79). Ja, Parkes kan ligefrem helt parallelt med min argumentation i denne artikel og det synspunkt, som langsomt men sikkert er ved at vinde klangbund i moderne forskning, pege på det fjerde århundrede som helt centralt for problemstillingen: "The fourth century marks a decisive moment in the history of both Judaism and Christianity. Though neither were born in this century, yet both owe more to its outstanding leaders than to any other similar group of contemporaries, and both are to this day, in many ways fourth century religions" (ibid., 153).

Jesus sagde til dem: "Hvis Gud var jeres fader, ville I elske mig, for det er fra Gud, jeg er udgået og kommet. Jeg er ikke kommet af mig selv, men det er ham, der har udsendt mig. Hvorfor forstår I ikke, hvad jeg siger? Fordi I ikke kan høre mit ord. I har Djævelen til fader, og I er villige til at gøre, hvad jeres fader lyster. Han har været en morder fra begyndelsen, og han står ikke i sandheden, for der er ikke sandhed i ham. Når han farer med løgn, taler han ud fra sig selv; for løgner er han og fader til løgneren. Men jeg siger sandheden, derfor tror I mig ikke. Hvem af jer kan påvise nogen synd hos mig? Når jeg siger sandheden, hvorfor tror I mig da ikke? Den, der er af Gud, hører Guds ord; men I hører ikke, fordi I ikke er af Gud" (Joh 8, 42–47).

'Jøderne' er ikke en del af fårefolden, men er skrevet ud af den: "Men I tror ikke, fordi I ikke hører til mine får. Mine får hører min røst, og jeg kender dem, og de følger mig, og jeg giver dem evigt liv, og de skal aldrig i evighed gå fortabt, og ingen skal rive dem ud af min hånd" (Joh 10, 26–28).

Man kunne føje utallige andre steder til; men disse får række, ligesom de taler deres eget tydelige sprog. For flere generationer af forskere var det derfor klippeklart, at jødedom og kristendom i alle fald fra og med Paulus havde udviklet sig til to selvstændige religioner. Ja, i den form for tænkning kan man endog næppe tale om det som to forskellige religionstyper. Snarere var det forståelsen, at kristendommen blev opfattet som afløser for jødedommen, hvis aktuelle former blot blev tolket som en degenereret version af 'Det gamle Testamente', det Gamle Testamente vulgariseret til ukendelighed i legalisme og gerningsretfærdighed. Selv om der var enkelte undtagelser i forhold til dette billede, var det – beklageligvis og beskæmmende for en i øvrigt fremragende akademisk og universitær beundringsværdig dannelsesstradition – den normsættende opfattelse af henholdsvis jødedom, kristendom og deres indbyrdes relation.

Alt dette ændrede sig i første omgang i Nordamerika i slutningen af 1970'erne med udgivelsen af E.P. Sanders' *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, hvis betydning som katalysator og selv central del af det, der siden kom til at gå under navnet 'Den nye Paulusforståelse', ikke kan undervurderes. Skønt Sanders ofte med rette gøres til den første repræsentant for det nye Paulusperspektiv, ligger betydningen af hans bog ikke mindre i hele

den meget større bevægelse, som ad åre har ført til et langt mere nuanceret og indgående historisk kendskab til ikke alene jødedom i slutningen af Anden Tempelperiode, men også i efterfølgende former for jødedom som fx udviklingen af rabbinsk jødedom parallelt med den tilsvarende proces, som førte Kristusbevægelsen fra en jødisk gruppering til ad åre at blive en verdensreligion. En af de første til virkelig at forstå den omkalfatring i opfattelse af jødedom, kristendom og deres indbyrdes relation, som Sanders' bog blev vejbereder for, var James Dunn. Med to bøger i begyndelsen af 1990'erne kom han om nogen til at tegne billedet af dette ændrede syn på forbindelsen mellem jødedom og kristendom.⁸

I 1991 udgav Dunn monografien *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* hos SCM Press i London. Året efter kom hos Mohr-Siebeck i Tübingen en antologi redigeret af Dunn med titlen *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135*. Noget forunderligt gør Dunn ikke opmærksom på bevæggrunden i talskiftet, hvorfor der i den første udgivelse er tale om en *Partings*, mens det i den anden er reduceret til en noget mere forsimplet *Parting*. Det er denne sidste version af metaforiseringen, som har vundet hævd i den efterfølgende forskningstradition, hvor spørgsmålet om kristendommens (og ja, altid kristendommens) såkaldte ud- eller adskillelse fra jødedommen har fået nomenklaturen, *The Parting of the Ways*. Skønt Dunn undertiden er blevet gjort til ophavsmand for betegnelsen, går den længere tilbage, jf. min note 14

Dunn er selv meget bevidst om, at jødedommens og kristendommens tvedeling fra hinanden var alt andet end enkel, og at den under ingen omstændigheder bør tænkes som en monolitisk, unilineær, irreversibel bevægelse, som indtrådte en gang for alle. I konklusionen til antologien fremhæver Dunn, at selve adskillellesprocessen "was very 'bitty', long drawn out and influenced by a range

⁸ Dele af argumentationen her findes også i min tidligere refererede artikel "At the End of the Road", se fodnote 4. Jeg har i denne artikel brugt den tidligere artikel; men har også videreudviklet og skærpet argumentationen, ligesom jeg har inddraget den relevante forskningslitteratur fra de seneste år.

of social, geographical, and political as well as theological factors.”⁹ Man skal ifølge Dunn være påpasselig med “thinking of a clear or single ‘trajectory’ for either Christianity or Judaism; and we should also avoid using imagery which necessarily implies an ever widening gap between Christianity and Judaism.”¹⁰ Men netop derfor kunne man jo godt føle sig fristet til at stille spørgsmålstejn ved den model, som Dunn og med ham en lang række andre i den efterfølgende virkningshistorie har forskrevet sig til, *the Parting of the Ways*.

Meget ædrueligt pointerer Dunn selv flere problemer med metaforikken og den underliggende model, som metaforikken er en overfladeforekomst af. Han skriver helt korrekt: “On the other hand, ‘Christianity’ *did* emerge from a Jewish matrix, and ‘Christianity’ and ‘Judaism’ *did* become separate and distinct, so that the basic image, ‘the parting of the ways’, is inappropriate.”¹¹ Spørgsmålet er, om ikke man kunne udvikle en model, som er mindre ideologisk belastet end selv vejmodellen. For problemet er, at selv hvis man hævder, at kristendommen *de facto* udsprang af jødedommen og tilsvarende betoner, at jødedom og kristendom blev til uafhængige og distinkte religioner, er man ikke langt fra at argumentere for, at denne proces allerede embryonisk tog sin begyndelse med Jesus og Paulus – og så er vi efter min mening ikke kommet meget videre i forhold til den traditionelle opfattelse.¹² Hvis modellen på denne måde baner vej for

⁹ James D. G. Dunn, *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70–135*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1992, 367.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., 367f.

¹² Jeg mener faktisk også, at denne kritik rammer Dunn selv (1991, 248f.), som ikke kan sige sig fri for en sådan underliggende dagsorden trods besværgelser om det modsatte, når han hævder, at Jesus og Paulus ved at udfordre deres samtidige samfunds og religions grænsedragninger ikke alene banede vej for den senere udvikling, men også for en allestedsnærværende udfordring af religiøse og sociale grænser. Det er selvfølgelig delvist korrekt fra et bestemt perspektiv, som hører den senere kristne virkningshistorie til, men det kan ikke kvalificeres som et historisk acceptabelt synspunkt, når det gælder de processer, som førte til jødedommens og kristendommens selvstændiggørelse i forhold til hinanden. Se hertil min kritik i “Skellet går, hvor skellet sættes”, *Præsteforeningens Blad* 18 (1998), 398–407. En lignende kritik er formuleret af Paula Fredriksen i bidraget “What ‘Parting of the Ways’? Jews, Gentiles, and the Ancient

en sådan forståelse, er det vanskeligt at se, hvorledes man med betydelig kraft kan forfægte, at moderne forskning er kommet afgørende hinsides ældre, apologetiske modeller, hvor både Jesus og Paulus optrådte som repræsentanter for et afgørende brud med jødedommen.¹³

For at blive forstået korrekt vil jeg godt understrege, at min pointe ikke er, at vej-modellen har været nytteløs, endside været foruden væsentlige indsigter; ej heller at man definitivt skal opgive den.¹⁴ Dens værdi som model skal blot præciseres i henseende til tid, rum og epistemologisk referentialitet. Når fx flere Kristus-troende tekster fra midten af det andet århundrede af græsk-romersk proveniens investerer betydelig energi i at udtrykke og markere en uoverstigelig afgrund mellem 'jøder' og 'kristne', er det vanskeligt at forstå, hvis ikke man opererer med en forestilling om en begyndende adskillelse mellem de to størrelser i bestemte kulturelle kontekster og hos specifikke sociale segmenter og på bestemte steder. Tilsvarende er der svært at begribe, hvordan en række elitære romerske, ikke-jødiske eller ikke-Kristus-troende forfattere fra begyndelsen af det andet århundrede kan udsondre 'kristne' som gruppe forskellig fra (andre?) jøder, medmindre man tilskriver dem en gryende bevidsthed om en forskel mellem de to størrelser. Alligevel bør vi kunne føre diskussionen videre – også på modelniveauet.

Mediterranean City", i: A. H. Becker & A. Y. Reed (red.), *The Ways That Never Parted* (TSAJ, 95), Tübingen: Mohr-Siebeck 2003, 35–63 (35f).

¹³ Jf. Philip S. Alexander, "'The Partings of the Ways' from the Perspective of Rabbinic Judaism", i: J. D. G. Dunn (red.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135* (WUNT, 66), Tübingen: Mohr-Siebeck 1992, 1–25 (2).

¹⁴ For dens udbredelse se fx Abraham Cohen, *The Parting of the Ways: Judaism and the Rise of Christianity*, London: Licolns-Prager 1954; Robert Murray, "The Parting of the Ways", *Christian-Jewish Relations* 20 (1987), 42–44; Lawrence Schiffman, "At the Cross-Roads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism", i: E. P. Sanders (red.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2, *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Philadelphia: Fortress Press 1981, 115–156; Nicholas T. Wright, *The New Testament and the People of God*, vol. 1, *Christian Origins and the Question of God*, London: SPCK 1992, 167–244; Lester Grabbe, "Hellenistic Judaism", i: A. J. Avery-Peck & J. Neusner (red.), *Judaism in Late Antiquity, Part 3, vol. 3, Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism* (Handbuch der Orientalistik: Der Nahe und Mittlere Osten, 53), Leiden: Brill 2000, 53–83 (71).

Vejmodellens problematiske metaforisering

Som begreb har *Parting of the Ways* umiskendelige associationer med et forlist ægteskab: to partnere, som har delt liv og seng, inden de på et tidspunkt beslutter sig for at gå fra hinanden for at leve hvert sit liv uafhængigt af hinanden. De maritale konnotationer er næppe tilfældige; men de hidrører fra en moderne spørgehorisont fjernt fra en forståelse, hvor problemstillingen blev formuleret i lyset af kategorier som *Kristendommens brud med jødedommen* (læg mærke til de monolitiske og bestemte former) eller *Kristendommens erstatning af jødedommen*. Richard Bauckham har meget fint beskrevet denne forskel, når han pointerer:

Recent discussion of the issue seems to indicate that one conceptual model, which used to be dominant, has now been widely, though not entirely, discredited, while another is becoming popular, if not dominant. The older model thought of Judaism as essentially a constant and Christianity as a new development which grew out of Judaism to become a new religion.¹⁵

Lader vi imidlertid ægteskabsassociationerne hvile og fokuserer i stedet for på en mere bogstavelig udlægning af vejmetaforikken, indeholder den også nogle ganske interessante konnotationer. Metaforen forudsætter forestillingen om en vej, der forgrener sig i to, altså et Y med to veje, som trods det fælles udgangspunkt bevæger sig i hver sin retning. De er stier uden indbyrdes forbindelse og blottet for muligheden for igen at forenes: En organisk, unilineær udvikling erstattet til fordel for et bilateralt forløb, et stamtræ med stamme, der forgrener sig i to indbyrdes forskellige grene.¹⁶ Jeg har grundlæggende to problemer med denne konventionsmodellering.

For det første er der en ejendommelighed knyttet til modellens

¹⁵ Richard Bauckham, "The Parting of the Ways: What Happened and Why?", *Studia Theologica* 47 (1993), 135–151 (135). Om den ideologisk belastede del af det ældre perspektiv, se min artikel henvist til i n. 4, 51–53.

¹⁶ Se hertil Daniel Boyarin, "Semantic Differences: or 'Judaism'/'Christianity'", i: A. H. Becker & A. Y. Reed (red.), *The Ways that Never Parted* (TSAJ, 95), Tübingen: Mohr-Siebeck 2003, 65–85 (74–76).

evolutionære karakter. Mens det tilsyneladende – at dømme ud fra modellens aktuelle forskningshistoriske brug – er muligt at tilskrive den første del af strækningen, frem til forgreningspunktet, en multilateral karakter, ændrer det sig markant, når man kommer til selve tvedelingen i Y'et. Derfra har talen en forunderlig monolitisk og unilineær natur. To internt homogene strækninger, som forgrener sig i hver sin retning, har erstattet en oprindeligt multifacetteret, heterogen vejbane.¹⁷ For det andet er der et problem med relationen mellem den første del af strækningen og den efterfølgende forgrening. Flertallet af forskere er tilbøjelige til at tænke rabbinsk jødedom som en 'naturlig' videreudvikling af den første del af strækningen, mens kristendom forstås som en afvigelse. Det er rammende blevet formuleret af Richard Bauckham i det essay, som jeg allerede har henvist til, jf. note 12.

Second Temple Judaism may be conceived as highly diverse, and rabbinic Judaism may be seen as the result of a considerable development in the post-70 period, but nevertheless all these forms of Judaism are Judaism, whereas Christianity is something else. There is one religion which continued (Judaism) and another which broke away (Christianity). This model is silently endorsed by nearly all modern textbooks on Second Temple Judaism, which do not consider even early Palestinian Jewish Christianity part of their subject, studiously ignoring Jewish Christianity as though there were no reason even to raise the question whether Jewish Christianity was also a form of Judaism (1993, 135).

Jeg deler til fulde Bauckhams synspunkt, men ønsker at skærpe det på et enkelt punkt. Hans eksempel viser med al tydelighed, hvor vanskeligt det er at drøfte denne problemstilling uafhængigt af den

¹⁷ Jf. fx Gabriele Boccaccini, *Middle Judaism: Jewish Thought 300 BCE–66 CE*, Minneapolis: Fortress Press 1991, 225: "After having tried long and hard to convince one another of their own conviction that they represented the true Israel, the Christian and the Pharisaic Roads grew further apart, finally reaching a reciprocal estrangement. A pluralistic Judaism had generated two much less pluralistic and tolerant but more homogeneous Judaisms."

senere virknings- og receptionshistorie. Hvis vi for et kort øjeblik accepterer muligheden for at kunne operere med vandtætte skotter mellem en 'jødisk', en 'judaiserende' og en 'hedensk' form for Kristustro allerede i slutningen af Anden Tempelperiode,¹⁸ som Bauckhams synspunkt synes at forudsætte, og hvis vi dernæst anerkender, at også 'jødiske' og 'judaiserende' former for Kristustro skal ses som legitime former for jødedom, hvorfor så ikke også en 'hedensk' Kristustro som fuldgyldigt medlem af størrelsen jødedom? Hvad er det med andre ord, som gør 'hedensk' Kristustro mindre 'jødisk' andet end at den senere udvikling tilbageprojiceres til det første århundrede?

Før jeg går over til en drøftelse af alternative modeller for konceptualiseringen af problemfeltet, er det på sin plads at yderligere problematisere selve kategorien 'hedensk' Kristustro som en form for jødedom for derved at bane vejen for en omdefinering af kategorier og underliggende model.

'Hedensk Kristustro' som en form for jødedom

Hvis ikke vi anvender den senere virkningshistorie som kriterium for at afgøre, hvad der er jødisk, og hvad der ikke er jødisk, og derved tilbageprojicere en eller anden embryonisk form for rabbinsk jødedom som afgørende *taxon*,¹⁹ er der grund til kort at overveje kategorien

¹⁸ Jeg anerkender til fulde betegnelsernes problematiske karakter; men jeg kan p.t. ikke komme videre i forhold til nomenklaturdiskussionen. Med 'jødisk' Kristustro mener jeg etnisk fødte jøder i eller uden for Palæstina, som troede på Jesus og fortsatte med at overholde også den rituelle del af Torahen. 'Judaiserende' jødedom henviser til ikke-etniske jøder, som dels blev Kristus-troende, dels overholdt bestemte aspekter også af den rituelle del af Torahen. Endelig henviser 'hedenske' Kristus-troende til mennesker af ikke-jødisk etnisk baggrund for hvem Kristustro ikke indebærer overholdelse af den rituelle del af Torahen. Hertil kan man så endelig føje en kategori, som vi ikke har synderlig stærke vidnesbyrd om; men som vi igennem en katalyseproces kan deducere os frem til, nemlig 'hedningetroende' af etnisk jødisk baggrund, se appendiks. Jeg er helt med på betegnelsernes flydende karakter; men jeg er for argumentationens skyld nødt til at operere med en terminologi, som sætter mig i stand til at betegne forskellige former for Kristustro, som er indbyrdes forskellige i kraft af deres på et kontinuum større eller mindre grader af ligheder med andre konkurrerende repræsentanter for jødedom.

¹⁹ Jf. Boccaccini, *Middle Judaism*, 16: "But the idea of 'the' Judaism as a religion linked to a defined people, absolutely free from any foreign cultural influence, and rooted in the

'hedensk Kristustro'. Ser man for en stund bort fra, at 'hedensk Kristustro' var et langt mere mangfoldigt fænomen, end den nuværende monolitiske begrebsbrug lader antyde, bør man selvsagt stille spørgsmålet, om det er det forhold, at 'hedensk Kristustro' udelukker en række traditionelle 'jødiske' identitetsmarkører, som er den direkte begrundelse for at udelukke størrelsen fra kategorien jødedom.²⁰

I hvor vel man kan anlægge et sådant perspektiv, når vi når længere frem i historien, er og bliver det ejendommeligt anakronistisk i forhold til det andet århundrede. Det er efterhånden blevet klart ikke mindst i kraft af betydningsfulde arbejder fra Martin Goodmans side, at den senere udvikling af rabbinske og ortodokse former for hhv. jødedom og kristendom langt fra udgjorde alle de fænomener, der kan og skal klassificeres inden for kategorierne jødedom og kristendom.²¹ Det gør det imidlertid yderligere problematisk, hvis disse kategorier i skikkelse af et forudsat begreb om hhv. en protorabbinsk jødedom og en protoortodoks kristendom tilbageprojiceres til det første århund-

legal obedience of the law came to us from Rabbinism – it is merely the rabbinic interpretation of Judaism. Espousing the arguments of one of the parties certainly is not the correct way to try a suit about a contested heritage. Christianity and Rabbinism each had much to gain by disinherit the other and by cutting off as soon as possible an unpleasant relationship. But a reciprocal excommunication cannot cancel the truth of their common origin, nor has it the authority to sanction before the tribunal of history the idea that a Judaism is no longer a Judaism."

²⁰ Se fx Shaye J. D. Cohen, som repræsenterer et sådant synspunkt. Det gælder hans bog *From the Maccabees to the Mishnah* (LEC, 7), Philadelphia: Westminster 1987, 168: "Early Christianity ceased to be a Jewish sect when it ceased to observe Jewish practices. It abolished circumcision and became a religious movement overwhelmingly gentile in composition and character. This process was accompanied by the elevation of Jesus to a position far higher and more significant than that occupied by any other intermediary figure in Judaism. Its practices no longer those of the Jews, its theology no longer that of the Jews, and its composition no longer Jewish, the Christianity of the early second century C.E. was no longer a Jewish phenomenon, but a separate religion." Unødig at sige kunne jeg ikke være meget mere uenig med Cohen i hans synspunkt.

²¹ Se fx Martin Goodman, "Sadducees and Essenes after 70 CE", i: S. E. Porter, P. Joyce & D. E. Orton (red.), *Crossing the Boundaries. Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder*, BIS 8, Leiden: Brill 1994, 347–356.

rede.²² Det er ikke mindst her problemerne, som vi har set, er knyttet til Parting of the Ways-modellen.

Det er meget muligt, at bestemte former for 'hedensk Kristustro' fra et tidligt tidspunkt var interesseret i at distancere sig selv fra former for 'jødisk Kristustro', som forudsatte fx fortsat overholdelse af sabbat, omskærelse og kashrut; men det gør dem igen, vil jeg godt understrege, ikke nødvendigvis til et 'ikke-jødisk' fænomen. Hvis jødedom defineres som den bogstavelige overholdelse af disse ritualer, er det klart, at bestemte former for 'hedensk Kristustro' ikke lader sig kategorisere som jødedom; men problemet er, at det samme gælder fx de radikale allegorister, som Filon polemiserer imod i *De migratione Abrahami* 89–93, og få forskere vil, antager jeg, fraskrive dem deres 'jødiskhed'.²³ Gør man de punkter, som adskilte 'hedenske' fra 'jødiske' og 'judaiserende' former for Kristustro til kriteriologisk grundlag for definitionen af jødedom allerede i de første århundreder e.v.t., ignorerer man en helt afgørende pointe i de seneste års forskning, at også 'hedensk Kristustro' var en jødedom.

Definitionen af jødedom

Man kan med ligeså megen ret argumentere for, at jødedom skal defineres ud fra andre kriterier. Det er fx oplagt at definere jødedom i lyset af det fortsatte tilhørsforhold til de på den ene eller anden måde –

²² Jf. Jacob Neusner, *Judaism and Scripture: The Evidence of Leviticus Rabbah* (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago & London: Chicago University Press 1986: "While the world at large treats Judaism as the 'religion of the Old Testament', the fact is otherwise. Judaism inherits and makes the Hebrew Scriptures its own, just as does Christianity. But just as Christianity rereads the entire heritage of ancient Israel in light of the 'resurrection of Jesus Christ', so Judaism understands the Hebrew Scriptures as only one part, the written one, of 'the one whole Torah of Moses, our rabbi'. Ancient Israel no more testified to the oral Torah, now written down in the *Mishnah* and later rabbinic writings, than it did to Jesus as the Christ. In both cases, religious circles within Israel of later antiquity reread the entire past in light of their own conscience and convictions."

²³ Se hertil Alan F. Segal, "Universalism in Judaism and Christianity", i: T. Engberg-Pedersen (red.), *Paul in his Hellenistic Context*, Edinburgh: T&T Clark 1994, 1–29, og John M. Barclay, "Paul and Philo on Circumcision: Romans 2:25–9 in Social and Cultural Context", *NTS* 44 (1998), 536–556.

hvorved man også anerkender eksistensen af flydende og endnu ikke definitivt afgrænsede kanoniske samlinger – autoritative Skrifter med status af åbenbaret Skrift, uanset om de er affattet på græsk eller hebræisk.²⁴ Hvis tilhørsforholdet til de hebræiske Skrifter gøres til central *taxon* for kategoriseringen inden for kategorien jødedom, er det selvfølgelig indlysende, at også forskellige former for 'hedensk Kristustro' – med den mulige undtagelse af Markion – fra det andet århundrede klassificeres som former for jødedom.

Frem for at se 'hedenske', 'jødiske' og 'judaiserende' former for Kristustro som rudimentære repræsentanter for den senere udvikling, hvor jødedom og kristendom gennem en langsommelig og geografisk forskelligartet proces bliver til selvstændige religioner, foretrækker jeg at opfatte dem inden for samme overordnede kategori – en kategori defineret ved det anførte analytiske perspektiv. Jeg hævder ikke, og det vil jeg godt understrege, at der er tale om en *emic* funderet kategori. Det er en *etic* klassificering, men den har omvendt en vis *emic* fundering. Inden for denne generelle kategori er der utvivlsomt grupper, som befinder sig tættere på hverandre end andre i kraft af at dele et større antal fælles træk. Nogle grupper ligner fx hinanden ved at dele overbevisningen om, at Jesus på den ene eller anden måde skal identificeres med Guds messias, mens de i andre henseender adskiller sig væsentligt fra hinanden. Nogle grupper, som fx må kategoriseres inden for den Kristus-troende subgruppe, er i deres forståelse af Torahen tættere på grupper, som repræsenterer farisæisk jødedom, end de er til grupper, med hvilke de deler overbevisningen om, at Jesus er Kristus.

Det er langt fra overraskende, at vi ender med tvetydige konklusioner, eftersom lighed og forskel snarere end at være tekst-immanente størrelser er snævert knyttet til det anlagte teoretiske perspektiv. Lighed er selvsagt utænkeligt uden forskel, ligesom man ikke kan forstå forskel uden en forestilling om lighed. Forudsætningen for at sammenligne to størrelser er eksistensen af et X, i forhold til hvilket sammenligningen kan foretages. 'A' forholder sig til 'B' i relation til X; men de adskiller sig fra hinanden i henseende til Y og Z. Sammenligningen graderes yderligere af eksistensen af en skala, i forhold til hvilken 'A' i højere grad ligner 'B' end 'C' med henblik på

²⁴ Jf. Boyarin, "Semantic Differences", 78f.

spørgsmålet om X. Videnskabsteoretisk er det grundlæggende, at sammenligninger således aldrig er dyadiske, men altid triadiske processer – et forhold, som ikke mindst er blevet pointeret af Jonathan Z. Smith.²⁵ Afhængig af spektret i det involverede eller anlagte perspektiv kan man operere med forskellige generalisationsniveauer i kategorikonstruktionerne.

Men, og det vil jeg gerne understrege, alle de grupper, som påberåber sig De Jødiske Skrifter som autoritative åbenbaringssteder, repræsenterer forskellige former for jødedom, som i indbyrdes konflikt kæmper for at tilrane sig (nogle af) de samme traditioner, men i væsensforskellige udlægninger.²⁶ Det kan meget vel være, at forskellige former for hedensk Kristustro fra et tidligt tidspunkt i adskillige henseender adskiller sig fra andre fænomener inden for samme overordnede kategori: jødedom. Ikke desto mindre er det værd at ihukomme, at så længe væsentlige ligheder som fx den fortsatte påberåbelse af jødisk autoritative tekster fortsætter med at eksistere, vil det være anakronistisk at udelukke disse former for hedensk Kristustro fra den generelle kategori – vel at mærke under forudsætning af, at man gør sig klart, at vi taler om en analytisk tredjeordens- og ikke en indfødt andenordenskategori, jf. mit afsluttende appendiks. Der vil givetvis være en og anden, som vil opponere mod den anvendte nomenklatur i den tabel, som jeg afslutter artiklen med. For min skyld kunne man også kalde begreberne 'x', 'y', 'z', etc. hvis det ikke var, fordi en sådan terminologi ville fremstå meget kunstig i forhold til den udvalgte empiri. Derfor har jeg valgt de fire kategorier, som måske nok har en ideologisk ladet bagage knyttet til sig; men det problem fortager sig, hvis man vel at mærke begriber, at det er tale om tredje- og netop ikke andenordens kategorier defineret i henseende til dels etnisk baggrund, dels religiøs praksis. Endelig vil jeg også godt pointere, at den profilerede brug af Kristus som afgørende *taxon* i de 'religiøse' kategoriseringer ene og alene er pragmatisk

²⁵ Jonathan Z. Smith, "What a Difference a Difference Makes", i: J. Neusner & E. S. Frerichs (red.), *"To See Ourselves as Others See Us": Christians, Jews, and "Others" in Late Antiquity*, Chico, CA: Scholars Press 1985, 3–48.

²⁶ Det er dette synspunkt, som ligger bag Gabriele Boccaccinis synspunkt, at kristendom også i dag skal opfattes som del af kategorien jødedom, se Boccaccini, *Middle Judaism*, 14–25.

bestemt af den valgte empiri, nemlig forsøget på at afdække grundpositioner inden for Kristusbevægelsen. Man vil i forhold til anden jødisk empiri uproblematisk kunne skifte til en anden taxonbestemmende størrelse

I lyset af at de forskellige grupper har påberåbt sig at være legitime arvtagere af hvis ikke identiske, så i alle fald overlappende traditioner, har det været umuligt for den enkelte gruppe at tolerere eller anerkende de øvrige gruppers krav på de samme traditioner. Eksistensen af andre grupper med parallelle, eksklusive fordringer på de samme traditioner gør ikke alene behovet for tekstuel men også social differentiering uomgængeligt. Det er på baggrund af sådanne overvejelser, at den litteratur, som traditionelt er blevet taget til indtægt for bruddet mellem jødedom og kristendom, bør læses. Frem for at repræsentere et 'definitivt og irreversibelt brud med jødedommen' vidner disse tekster først og fremmest om det kontinuerlige behov for at konstruere, bekræfte, forhandle og sikre grænse-udskæringer omkring grupper, der er så langt fra at være distinkt 'kristne', som tænkes kan. Det er indiskutabelt, at forskellige jødiske og judaiserende former for Kristustro fortsatte med at eksistere lang tid efter den påståede adskillelse og udvikling af kristendommen og jødedommen som selvstændige og i forhold til hinanden uafhængige religioner. Dertil kan man yderligere føje, at forskellige 'hedningekristne' forfatteres behov for at pointere 'kristendommens' særegenhed ikke nødvendigvis kan tages for pålydende. Der er nu en gang betydelig forskel på retoriske besværgelser og social virkelighed.

Forskellige kulturmodeller

Skønt forskere sædvanligvis har et godt blik for, at flertallet af de tekster, som er relevante for drøftelsen af forholdet mellem jødedom og kristendom, stammer fra elitære Kristustilhængere og derfor ikke kan tages til indtægt for forholdene på det ikke-elitære niveau (sandsynligvis 98 % af Kristustilhængere i fx det andet århundrede), glemmes denne indsigt desværre ofte, når man kommer til at drage konklusioner. Drøftelser, som hidrører fra et elitært Kristus-troende segment, tages for pålydende og udstrækkes til at omfatte Kristendommen *in toto*. Men selv hvis et betragteligt antal tekster kan anvendes som vidnesbyrd om en *parting of the ways*, kan det aldrig gælde den sociale virkelighed i dens helhed. Tekstuel virkelighed er sjældent

det samme som den sociale virkelighed. Mere problematisk end dette, eller rettere under dette (nemlig som epifænomen for en mere grundlæggende falsk videnskabsteoretisk præmis), er en stærk tendens til at drøfte problemstillingen på grundlag af en kulturmodel, som problematisk forudsætter en forestilling om kulturel og religiøs essentialisme.

Når man fx tænker, at man kan lave fine og nuancerede grænsedragninger mellem fx 'jødedom' og 'kristendom', og mellem 'hedensk', 'jødisk' og 'judaiserende' former for kristendom, er der en tilbøjelighed til, at man glemmer, at disse kulturer og religionsformer konstrueres ved hjælp af reifikationsprocesser. Det vil sige, de eksisterer i kraft af teoretiske abstraktioner, men netop ikke som sociale virkeligheder. Det betyder, at man på det generelle modelniveau opererer med en ideal forestilling om 'rene' kulturelle og religiøse størrelser, som gennem kontaminationsprocesser – enten i skikkelse af akkulturation, adoption, appropriation, assimilation, diffusion, usurpation, etc. – udvikler sig til 'rodede' eller synkretistiske fænomener. Det betyder i denne sammenhæng, at 'jødiske' og i særdeleshed 'judaiserende' former for Kristustro i praksis hyppigt tænkes at udgøre et sådant fænomen, fordi de forstyrrer de entydige grænser mellem de forudantagede forestillinger om jødedom og kristendom. På individniveauet tænker man personer som kulturelle 'containere' eller som bærere af individuelle pakker, som de deler med andre medlemmer af deres kultur/religion. Verena Stolcke har betegnet den hermeneutiske manøvre som udtryk for 'kulturfundamentalisme', hvormed hun sigter til det forhold, at en kultur eller religion, som aldrig har eksisteret som social virkelighed, gennem en reificeringsproces konstrueres og misforstås som udtryk for den sociale virkelighed.²⁷ Skønt personer som kulturelle bærere er indbyrdes meget forskellige, opfattes de ikke desto mindre som identiske med henblik på de centrale elementer, som man har gjort identitetsmæssigt afgørende. Derved kommer en gruppe personer, som deler kulturel eller religiøs baggrund, til at fremstå med en fælles identitet.

I sammenhæng med denne artikels emne er problemet åbenlyst. En repræsentant for en monolitisk konstrueret kategori som fx 'hedninge-

²⁷ Verena Stolcke, "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe", *Current Anthropology* 36 (1995), 1–13.

kristendom' kommer i kraft af en sådan hermeneutisk manøvre til at inkarnere 'hedningekristendom' *in toto*, og tilsvarende, en 'jødisk Kristustroende' til at legemliggøre 'jødisk Kristustro' som helhed. *Parting of the Ways*-modellen og den måde, som betydelige dele af den hidtidige debat har været ført, forudsætter en sådan fortolkningsmodel af kultur og religion; men den er dybt problematisk, fordi den hviler på en forestilling om et kultur- eller religionsmøde mellem adskilte og fundamentalt forskellige, men internt homogene identiteter eller kulturer. Frem for at ontologisere eller naturalisere kulturel og religiøs identitet vil jeg – i forlængelse af megen nyere kulturanthropologi – slå til lyd for en langt mere dynamisk model. Kultur og religion repræsenterer verdensfortolkninger eller slet og ret world-views, som det hed hos Geertz. Kulturer repræsenterer, hvad man gør, og ikke, hvad man er.²⁸

Martijn van Beek har i en række arbejder fremhævet, hvordan talen om kultur i høj grad selv er en del af den kulturelle frembringelse: "Pointen er ikke at benægte, at der kun findes fællestræk på bestemte områder, men at vise, at den ekstrapolering fra specifikke ligheder og forskelle til homogeniserede, kulturelle eller endog civilisatoriske enheder er en kreativ proces og ikke bare en kortlægning af det eksisterende."²⁹ Det er en afgørende indsigt i forhold til fortolkningen af 'hedningekristne' kilder fra de første århundreder. Frem for at fortolke teksterne som statiske udtryk for allerede eksisterende virkeligheder skal de ses som aktive bidragydere til den kulturelle og religiøse konstruktion af jødedom og kristendom. I stedet for at opfatte forskellige 'hedningekristne' forfatteres betoning af 'kristendommens' særegenhed i modsætning til 'jødedom' som udtryk for den sociale virkelighed skal de ses som forsøg på at skabe og ændre den sociale virkelighed.

²⁸ Se hovedargumentationen i Martijn van Beek, "Beyond Identity Fetishism: 'Communal' Conflict in Ladakh and the Limits of Autonomy", *Current Anthropology* 15 (2000), 525–569.

²⁹ Martijn van Beek, "Identiteternes møde, civilisationernes sammenstød?", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 40 (2002), 25–34 (29). Jf. også Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London & New York: Verso 1991, 163–185.

Når man pointerer uforeneligheden mellem sin egen gruppe og en anden, gælder det som regel, at man ikke alene forsøger at holde de andre på afstand, men at man også bekræfter sin egen position ved at ekskludere andre fra delagtighed i den. Dertil kommer et andet væsentligt element. Gennem projektionen af elementer, som man finder problematisk inden for sin egen gruppe, over på de andre, eksternaliseres de på en sådan måde, at man efterfølgende har lettere ved at leve med dem inden for sin egen gruppe. Dermed bliver andethedskonstruktion også i høj grad et spørgsmål om en *coping*-strategi i forhold til ens egen gruppe. William Scott Green har fremhævet, hvordan overensstemmelser mellem 'os' og de 'andre' kan omforme det navngivende samfunds selv billede, udstille dets sårbarhedspunkter, og forlene det med en bevidsthed om eller ligefrem en refleksion over muligheden for 'de andres' tilstedeværelse inden for in-gruppen.³⁰ Det er ikke mindst en afgørende pointe i forhold til tekster, som søger at styrke in-gruppens identitet.

Andethed er en relativ og ikke en absolut kategori, fordi forskel sjældent repræsenterer en neutral klasse. Hyppigt er det netop et spørgsmål, som man har stærke ideologiske interesser i eller noget på spil i forhold til. Derfor er den fjerne anden ofte blot den anden, mens den nære anden er den problematiske figur, fordi hun eller han truer med at underminere egenidentiteten. Ingen har klarere udtrykt dette end Jonathan Z. Smith:

While the 'other' may be perceived as being either LIKE-US or NOT-LIKE-US, he is, in fact, most problematic when he is TOO-MUCH-LIKE-US, or when he claims to BE-US. It is here that the real urgency of a 'theory of the other' emerges. This urgency is called forth by the requirement to place the 'other', but rather to situate ourselves. It is here to invoke the language of a theory of ritual that we are not so much concerned about the drama of

³⁰ William Scott Green, "Otherness Within: Towards a Theory of Difference in Rabbinic Judaism", i: J. Neusner & E. S. Frerichs (red.), *To See Ourselves as Others See Us: Christians, Jews, and "Others" in Late Antiquity*, Chico, CA: Scholars Press 1985, 49–69 (50). Jf. James Boon, *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 114.

'expulsion', but with the more mundane and persistent process of 'micro-adjustment'. This is not a matter of the 'far', but pre-eminently, of the 'near'. The problem is not alterity, but similarity – at times, even identity. A 'theory of the other' is but another way of phrasing a 'theory of the self'.³¹

Ved at gøre 'jødedommen' til den fjerne anden og gennem betoningen af 'kristendommens' særegenhed i forhold til 'jødedommen' forsøgte en række 'hedningekristne' forfattere fra det andet århundrede at adskille deres særlige forståelse fra et homogent tænkt *world-view*, som i kraft af dets blotte eksistens truede dem på deres identitets grænser. Den kraftige betoning af 'jødedommens' andethed var ikke mindst fremprovokeret af det forhold, at 'jødiske' og særligt 'judaiserende' Kristustroende grupper hævdede at repræsentere netop de traditioner og den position, som de forskellige versioner af en 'hedninge-Kristustro' også gjorde krav på. Det er ikke i forskellen, men derimod i ligheden mellem disse grupper og i deres påberåbelse af at være de samme traditioners arvtagere, at vi finder baggrunden for det udtalte, retoriske fjendskab i måden, som de søger at distancere sig på i forhold til hinanden. Det er meget præcist fanget hos Albert Baumgarten i det, han kalder marsmandens regel:

The rule states that hostility is likely to be greatest between two groups between which a Martian would have most difficulty in distinguishing. In other words, contrary to the expectation that shared goals and overlapping identities might lead such groups to be well disposed towards each other, these circumstances frequently result in heightened mutual animosity. Each group feels the need to distinguish itself as clearly as possible from the other similar one with which it might be confused by an outsider.³²

³¹ Smith, "What a Difference", 47.

³² Albert I. Baumgarten, "The Rule of the Martian as Applied to Qumran", *IOS* 14 (1994), 121–142 (121).

Nogle få teksteksempler på de teoretiske pointer

Hvordan ser nu hele denne diskussion ud, hvis vi kigger på nogle få teksteksempler? Som det gerne allerede skulle være fremgået af drøftelsen, mener jeg, at man skal se forskellige 'hedningekristne' forfatteres 'antijødiske' betoning som et *intra*- og netop ikke et *extra-muros*-fænomen.³³ Når fx Ignatius af Antiokia i begyndelsen af det andet århundrede i sit brev til magneserne³⁴ advarer de intenderede læsere mod at leve "i overensstemmelse med jødedommen" (*kata Ioudaïsmōn*) og betoner uforeneligheden mellem at bekende Kristus og forsøget på at 'judaisere', eftersom "kristendom ikke kom til tro på jødedom, men jødedom på kristendom" (*ho gar Christianismos ouk eis Ioudaïsmōn episteusen all' Ioudaïsmos eis Christianismos*, 10,3), kan teksten ikke tages som udtryk for et allerede opstået brud. Snarere vidner Ignatius om den fortsatte relation mellem de to størrelser. Hvis det ikke havde været, fordi nogle af hans intenderede læsere havde været tiltrukket af det, han betegner som at leve "i overensstemmelse med jødedommen", havde der ikke været grund til at advare mod denne praksis: "Lad jer ikke føre vild af andre lærdomme eller gamle fabler, der er nytteløse. For hvis vi endnu lever i overensstemmelse med jødedommen, så bekender vi, at vi ikke har fået nåde. De hengivne profeter levede jo i overensstemmelse med Kristus Jesus" (8,1-2a).³⁵

Hvis jødedom og kristendom havde været klart adskilt fra hinanden, ville der ikke have været grund til for Ignatius at pointere deres uforenelighed. Det er netop på grund af de uklare og slørede grænser, at Ignatius ser sig tvunget til at drøfte de to størrelser i form

³³ Jf. Marcel Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135-425*, London: The Littmann Library of Jewish Civilization 1996, 232: "But having weighed the information we have at our disposal, it seems safe to say that the anti-Jewish bias of official ecclesiastical circles was counterbalanced by equally well-marked pro-Jewish sentiments among the laity and among some of the clergy too. Or rather, it is the existence of the pro-Jewish sentiments among the laity that is the real explanation of Christian anti-Semitism. Anti-Semitism was the defensive reflex of the orthodox hierarchy to the Jewish danger, the Jewish disease."

³⁴ Jeg holder indtil videre fast i den traditionelle datering af de syv ægte Ignatius-breve, men er åben over for den genåbnede diskussion om brevenes præcise datering.

³⁵ Oversættelse efter Søren Giversen, *De apostolske Fædre i oversættelse med indledning og noter*, vol. 1-2, København: Museum Tusulanum 1985.

af uforenelige og adskilte '-domme'. At leve "i overensstemmelse med jødedommen" er i Ignatius' opfattelse ikke alene en alvorlig misforståelse af at have modtaget nåden. Det er samtidig en livsform, som placerer den enkelte uden for frelsen: "Lad os derfor ikke være ufølsomme overfor hans godhed. For hvis han ville efterligne os efter det, som vi gør, ville vi ikke mere være til. Derfor, lad os som er blevet hans disciple, lære at leve i overensstemmelse med kristendommen (*kata Christianismon zēn*). For den, som kaldes ved noget andet navn udover dette, er ikke af Gud" (10, 1). Det er ikke fuldstændig klart, hvad Ignatius mener med udtrykket "at leve i overensstemmelse med jødedommen", men 9,1, som betoner modsætningen mellem sabbatoverholdelse og at leve i overensstemmelse med Herrens dag, giver måske et fingerpeg:

Når da de, som levede efter den gamle ordning, har fået et nyt håb og ikke længere holder sabbat, men lever efter Herrens dag, på hvilken også vort liv sprang op ved ham og ved hans død, som nogle fornægter, men ved hvilken hemmelighed vi modtog det at tro og derfor også holder ud, for at vi skal vise os som disciple af Jesus Kristus, vor eneste lærer, hvorledes skulle vi da kunne leve uden ham (9,1–2a).

Der er tydeligvis en sammenhæng mellem at "leve i overensstemmelse med jødedommen" og at overholde sabbat, men den præcise relation er ikke helt klar. Der er noget underligt ved Ignatius' henvisning til sabbatoverholdelse, eftersom det refererer til de intenderede læsere fortid og ikke nutid. Det er muligt, at Judith Lieu har ret, når hun hævder, at sabbathenvisningen skal forstås som led i en mere generel senantik retorik, hvor sabbatoverholdelse og omskærelse fra et græsk-romersk perspektiv blev forstået som de afgørende markører, når det gjaldt karakteristikkene af jødedommen.³⁶ Forstået på denne måde skal Ignatius' henvisning ikke nødvendigvis opfattes som relateret til en bestemt situation, som afstedkom hans appel til de intenderede læsere om at give afkald på at leve i overensstemmelse med jødedommen,

³⁶ Judith Lieu, "Ignatius and the World of His Letters", i: ead., *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, Edinburgh: T&T Clark 1996, 23–56 (46f).

men snarere som et generelt billede af jødedommen. Det er imidlertid også vigtigt at være opmærksom på Ignatius' retoriske strategi i brevet til magneserne.

Han beskriver netop jødedommen som noget, der tilhører fortiden og som er blevet erstattet eller overflødiggjort af kristendommen: "Udrens derfor den slette surdej, der er blevet forældet og bitter, og vend jer til den ny surdej, som er Kristus Jesus. Lad jer salte i ham, for at ikke noget iblandt jer skal blive fordærvet, for I vil blive overbevist af lugten" (10,2 jf. 8,1 "gamle fabler", *Mē planasthe ... mutheumasin tois palaiois*). Ignatius' pointering af jødedommens forældede natur står i modsætning til hans appel til læserne om at erkende dette. Tilsvarende kan hans reference til læsernes fortidige sabbatoverholdelse forstås som et forsøg på fra Ignatius' side at gøre noget fortidigt, som er alt andet end fortid hos hans læsere. Det er vanskeligt at forstå, hvorfor han ellers skulle pauke sabbatoverholdelse ind i hovedet af sine læsere, hvis han ikke opfatter dem som i en eller anden forstand truet af det, antagelig gennem den fortsatte overholdelse. Men det rejser selvsagt spørgsmålet, hvem hans intenderede modtagere egentlig var.

Konteksten giver ikke et umiddelbart utvetydigt svar på spørgsmålet; men 10,3 peger i retning af, at der er tale om judaiserende Kristustroende.³⁷ Hvis den situation, som foranlediger Ignatius' kritik af jødedommen, på nogen måde er sammenlignelig med den problemstilling, Ignatius beskriver i brevet til filadelferne – det eneste brev, hvor han eksplicit drøfter spørgsmålet om 'jødedommens' forhold til 'kristendommen' – kan man måske få en ide om svaret. I 6,1 argumenterer han:

Men hvis nogen prædiker jødedom (*Ioudaïsmos*) for jer, så lyt ikke til ham; for det er bedre at høre om kristendom (*Christianismos*) af en, der har omskærelse, end jødedom af en uomskåren. Men de er begge, hvis de ikke taler om Jesus Kristus, for mig gravsten og dødes grave, på hvilket der blot er skrevet navne på mennesker.

Nogle forskere har taget sontringen mellem den omskårne og uomskårne som et udtryk for Ignatius' bevidsthed om en jødisk og en

³⁷ Jf. *ibid.*, 31.

judaiserende kristendom,³⁸ men i så fald fremstår det lettere ejendommeligt, at Ignatius hverken drøfter omskærelse eller loven i forlængelse af den skelnen, han lige har indført. Faktisk synes sondringen at bryde sammen med det efterfølgende argument, at sådanne personer, som ikke taler om Jesus Kristus, er gravsten og dødes grave. Det er på grundlag af de eksisterende kilder umuligt at rekonstruere en hhv. jødisk og judaiserende Kristustro, som Ignatius polemiserer imod. Men hvad vi kan konstatere er, at 'jødedom' på Ignatius' tid langt fra er den forhenværende og anderledes religion, som han gerne ville have haft den til at være. Hvad end sabbatoverholdelse og det at leve i overensstemmelse med jødedommen præcist betød for nogle af de magnesiske adressater, kan vi i alle fald konstatere, at Ignatius' bevæggrund for at diskutere dette var, at han opfattede det som en alvorlig trussel mod magnesernes Kristustro. Det er vivaciteten i en anden version af Kristustroen, som tvinger ham til en radikalt dikotomiseret sondring mellem jødedom og kristendom, hvorved den rivaliserende fortolkning placeres i en utidssvarende og laverestående position. Jødedom går fra rollen som den nære til den fjerne anden på grund af interne problemer, som i Ignatius' forståelse truer kristendommens særegenhed.

Den problemstilling, vi finder hos Ignatius, er imidlertid ikke kun et problem, som hører hjemme i det andet århundrede. Den fortsætter i de følgende århundreder. Konciliære *canones* fra Synoden i Elvira i Spanien (305) eller fra Synoden i Laodikæa (afholdt mellem 341 og 381) forbyder kristne at gifte sig med jøder og at tage imod jødisk gæstfrihed.³⁹ I *canon* 29 hedder det fx "Det er forbudt for kristne at leve som jøder og hvile på sabbat, men de skal arbejde på lige præcis den dag. Om muligt skal de foretrække Herrens dag og som kristne hvile på den. Hvis de findes at være judaister, lad dem være forbandet af Kristus." Tilsvarende hedder det, at kristne hverken må tage del i jødernes eller kætternes fester (37), ligesom de skal holde sig fra jød-

³⁸ Det gælder fx Wayne A. Meeks & Robert I. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (SBLBS, 13), Missoula: Scholars Press 1978, 20.

³⁹ Teksterne er tilgængelige i E. J. Jonkers, *Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt*, Leiden: Brill 1954. Se fx *canones* 16 og 50 fra Synoden i Elvira.

ernes usyrede brød (38). Sådan kunne man blive ved.⁴⁰ Pointen skulle være klar nok. Alle disse forskellige advarsler er kun meningsfulde under forudsætning af, at nogle blandt de kristne også i det fjerde århundrede fortsat har følt sig tiltrukket af forskellige former for 'jødisk' praksis; ja, at de har opfattet det naturligt, at de to religioner netop ikke var så adskilte fra hinanden, som dele af den kirkelige elite har ment, og som de gennem de konciliære tekster har fundet det nødvendigt at slå fast med meget klare forbud. Frem for at betegne en allerede eksisterende og irreversibel adskillelse mellem jødedom og kristendom viser de forskellige *canones*, hvordan nogle elitære kristne opfattede ikke alene den kontinuerlige relation mellem jøder og kristne som stærkt problematisk, men også eksistensen af forskellige former for kristendom, som indbyrdes adskilte sig fra hinanden i relation til deres forbundethed med jødedommen. Parallelle eksempler kan se hos Kyril af Jerusalem, hos Augustin og hos Hieronymus. Der er således ikke tale om isolerede fænomener,⁴¹ sådan som det også med al tydelighed fremgår af Johannes Chrysostomos' ubønhørlige, giftige, antijødiske homilier, *Adversus Ioudaios*, fra 386/87.⁴²

I de otte homilier afholdt et halvt år efter, at Chrysostomos var blevet ordineret som presbyter, tordner han mod kristne, som går i synagogen til sabbatgudstjeneste, som deltager i jødiske fester, som istemmer jødiske bønner, som praktiserer omskærelse, som fejrer Pesah, som faster på Forsoningsdagen, som underkaster sig rituelle bade, etc. Det har ikke bare været en mindre gruppe i hans menighed. Det fremgår tydeligt af homilierne, at de har udgjort en anseelig gruppe. Ellers ville Chrysostomos' reaktion næppe være forståelig.⁴³

⁴⁰ Se yderligere Robert L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century* (The Transformation of Classical Heritage, 4), Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press 1983, 68–79, og Pieter van der Horst, *Japhet in the Tents of Shem: Studies on Jewish Hellenism in Antiquity* (Contributions to Biblical Exegesis & Theology, 32), Leuven: Peeters 2002, 97–99.

⁴¹ Se Klostergaard Petersen, "At the End of the Road", 68 n. 53 for referencer.

⁴² Se Wilken, John Chrysostom.

⁴³ Jf. *ibid.*, 75f: "From John's comments, they appear to be regular members of his congregation who thought they could remain members of the church while observing Jewish rites and customs. In their minds, there was no contradiction between going to the synagogue on Saturday and to hear the reading of the Law and coming to church on Sunday to participate in the Eucharist."

Det er netop, fordi de i Antiokia i 380'erne har udgjort et betydeligt og indflydelsesrigt segment, at Chrysostomos i den første homili beskriver dem som en sygdom:

En anden endnu mere forfærdelig sygdom lokker, og vor tunge må derfor vendes mod at helbrede denne sygdom, som er vokset i kirkens krop (*en tō sōmati tēs Ekklesiās pephuteumenon*)... Hvad er det for en sygdom? De stakkels og ulykkelige jøders fester, som følger den ene efter den anden – horn, løvhytter, faster – finder snart sted. Og mange, som tilhører os og siger, at de tror på vor lære, besøger deres fester, ja tager endog del i fejringerne og deltager i deres faster. Det er denne onde gerning, som jeg nu ønsker at drive ud af kirken... Hvis de, som er syge med jødedommen (*tous de ta Ioudaika nosountas*) ikke helbredes nu, hvor de jødiske fester er nær, er jeg bange for, at nogen af vildledt vane og stor uvidenhed vil tage del i deres overtrædelser.⁴⁴

Beskrivelsen af jødedommen er langt fra malet i mildere farver i de øvrige homilier. I første del af den fjerde homili fx skildrer Chrysostomos sig selv og andre kristne lærere som hyrder, der kæmper mod jøderne som vilde ulve, der er trængt ind i den kristne fold: "Sådan sprang også vi lystigt omkring (som får) for få dage siden i udlægning af Skrifterne som på en eng uden at røre noget stridbart, for der var ikke noget, som var os til besvær."⁴⁵ Den velsignede situation med et overbud af eksegetisk energi blev imidlertid bragt til ophør, da 'jøderne' trængte i folden:

"Men eftersom jøderne – mere besværlige end nogen ulve – i dag er i færd med at omkredse vore får, er det nødvendigt at give sig i håndgemæng og kæmpe, så at ingen af fårene bliver bytte for de vilde dyr."⁴⁶

⁴⁴ Johannes Chrysostomos, *Første prædiken mod jøderne*, PG 48.844f; oversættelserne af Chrysostomos er mine egne.

⁴⁵ Johannes Chrysostomos, *Fjerde prædiken mod jøderne*, PG 48.871.

⁴⁶ Ibid.

Disse eksempler på giftig anti-jødisk retorik fra Antiokia i slutningen af det fjerde århundrede er kun meningsfulde i en kultur- og social-historisk sammenhæng, hvor den såkaldte *partings of the ways* langt fra har fundet definitivt sted. De judaiserende kristne, som Chrysostomos med sine bidende retoriske angreb får gjort til kristendommens radikale fremmede, repræsenterer hverken noget fortidigt eller fjernt; men er en meget levende gruppe i hans egen menighed. De udgør en alvorlig trussel, fordi de truer med at nedbryde de grænser, som ifølge Chrysostomos adskiller jødedom fra kristendom. Ved at komme i synagogen og tage del i de jødiske fester gør denne gruppe det umuligt for Chrysostomos og andre elitære 'hedningekristne' fra den samme periode at opretholde uforeneligheden mellem jødedom og kristendom. Eller rettere, det er netop eksistensen af judaiserende kristne, som tvinger Chrysostomos og hans meningsfæller til at pointere uforeneligheden mellem de to størrelser.

Trods dens anakronistiske karakter peger modsætningen mellem jødiske og judaiserende kristne på en afgørende forskel. Skønt hedningekristne angreb på jødiske kristne helt bestemt fandt sted, var de langt fra så hyppige som forskellige hedningekristne forfatteres hudfletninger og persiflage mod forskellige former for judaiserende kristendom. Jødiske kristne udgjorde en trussel mod hedningekristne, i kraft af at de påberåbte sig hvis ikke identiske så i alle fald parallelle Skrifter, delte overbevisningen om Jesus som Kristus eller messias, og tilsvarende hævdede at være Kristusbevægelsens sande arvtagere og legemliggørelse. Fra et hedningekristent synspunkt tilhørte de imidlertid ikke in-gruppen på samme måde, som judaiserende kristne gjorde. Eftersom der var en gammel tradition, som daterede sig tilbage til Kristusbevægelsens tidligste periode, til at skelne mellem jødiske og hedenske Kristustroende, blev jøde kristne ikke set som rivaler i samme omfang som judaiserende kristne. De sidste var hedningekristne og tilhørte som sådan en hedningeform for kristendom, men på grund af deres alternative Torah-fortolkning truede de med at udviske grænsen mellem jødisk og hedningekristendom, hvorved de udgjorde en alvorlig trussel mod hedningekristendommen. Hvis det var muligt at være hedningekristen og samtidig følge Torahen på en måde, som modsvarede ikke alene jøde kristendom men også andre former for jødedom, ville der ikke være nogen grund at stå på for hedningekristendommen.

Farligt begær: et sidste blik

Som det gerne skulle være fremgået af denne artikel, er vi i løbet af de sidste knap 40 år kommet betydeligt videre i drøftelsen af forholdet mellem jødedom og kristendom i de første århundreder. Ikke desto mindre kan vi fortsat komme betydeligt videre. Da store dele af diskussionen, ikke mindst den såkaldte *Parting(s) of the Ways*-drøftelse fortsat halter på grund af en række uafklarede og utilstrækkelige videnskabsfilosofiske problemer, har jeg i dette essay været optaget af at bane vej for en videnskabsteoretisk mere velfunderet måde at forholde sig til spørgsmålet om kristendommens udvikling som en i forhold til jødedommen selvstændig og autonom religion. Jeg har fremhævet betydningen af særligt tre punkter. For det første er det afgørende at operere med en dynamisk kulturmodel, som tager hensyn til, at ingen tekster kan gøres til bærere af kulturer eller religioner *in toto*, ligesom intet kulturelt *Stilleben*-billede er en direkte spejling af den sociale virkelighed, men derimod et led i en proces, hvor en virkelighed forsøges skabt. For det andet er det vigtigt at være opmærksom på, at en tekstuel betoning af uforenelige forskelle ikke nødvendigvis skal tages for pålydende. Den udspringer hyppigt af et behov for distancering i en situation, hvor rivaliserende grupper kæmper om parallelle, hvis ikke identiske traditioner. For det tredje har jeg understreget behovet for et mere nuanceret kriteriologisk arbejde omkring kategoribestemmelser som fx jødedom, judaiserende former for kristendom, jødiske typer af kristendom og hedningekristendom.

I lyset af disse teoretiske overvejelser har jeg afslutningsvis fremhævet nogle tekster, der traditionelt er blevet brugt som argumenter for at understrege kristendommens historiske selvstændiggørelse i forhold til jødedommen, til at forfægte det modsatte synspunkt. Kildernes krasbørstige og for navnlig Chrysostomos' vedkommende giftige anti-jødiske retorik skal netop ikke ses som et udtryk for endegyldig separation og afsked, men derimod som spejling af et farligt begær rettet mod parallelle traditioner og en tilsvarende påberåbt attraktiv kulturel og religiøs position. Det er kampen om de samme traditioner, som gør de retoriske sammenstød så voldsomme. På den baggrund kan man først tale om kristendom som en i forhold til jødedommen uafhængig og selvstændig religion, når vi kommer frem til slutningen af det femte århundrede – vel at mærke med

fornødne geografiske og tidslige præciseringer i forhold til enkelttekster.

Appendiks

De fire grundpositioner inden for Kristusbevægelsen	
Ikke-Kristustroende etniske jøder	Ikke-Kristustroende etniske hedninger
Etnisk register – religiøst register	Etnisk register – religiøst register
1) Etniske jøder – 'Kristus-religiøs' praksis løsrevet fra ikke-Kristus-religiøs jødisk praksis.	2) Etniske hedninger – 'Kristus-religiøs' praksis løsrevet fra ikke-Kristus-religiøs jødisk praksis.
3) Etniske jøder – jødisk religiøs praksis (tidligere betegnet 'jødokristendom').	4) Etniske hedninger – jødisk religiøs praksis (judaiserende Kristustro).