



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Ne Occideris Eos. Imágenes y Realidades de las comunidades Judías en el transcurrir de la antigüedad tardía

Autor:

Laham Cohen, Rodrigo

Revista:

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

2012, 44, 143-169



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

*NE OCCIDERIS EOS. IMÁGENES Y REALIDADES
DE LAS COMUNIDADES JUDÍAS
EN EL TRANSCURRIR DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA*

*NE OCCIDERIS EOS. IMAGES AND REALITIES
OF THE JEWISH COMMUNITIES ALONG THE LATE ANTIQUITY*

Rodrigo Laham Cohen

Universidad de Buenos Aires
CONICET

Fecha de recepción: Marzo 2011

Fecha de aceptación: Mayo 2011

RESUMEN

La historia de las comunidades judías a lo largo de la Antigüedad tardía es difícil de reconstruir por varios motivos. En primer término, exceptuando dos textos anónimos de escaso valor heurístico, no existen fuentes directas producidas por judíos, más allá de la epigrafía. Ésta, por su parte, si bien valiosa, no habilita una profundización en la temática. Por otro lado, la pobreza del registro arqueológico identificado como judío (v.g. sinagogas) no ofrece soluciones. De este modo, existe una clara dependencia de registros textuales de origen cristiano, hecho que genera dos modos de acercamiento a la problemática judía. En primer término, es posible rastrear las imágenes de los judíos presentes en el entramado discursivo cristiano. Tales constructos poco aportan sobre el referente real -los judíos contemporáneos al momento de producción del texto- pero permiten extraer un imaginario creado desde la Iglesia, cuyos efectos sobre la población, a su vez, deben ser calibrados por el historiador con sumo cuidado. En segundo lugar, algunas fuentes logran reflejar parte de la realidad de los judíos, hecho que permite un acercamiento menos sesgado por los *topoi* de la literatura *Aduersus Iudaeos*. En este trabajo se realizan ambas operatorias sobre los *corpora* heurísticos de Agustín de Hipona y de Gregorio Magno. Se coloca especial énfasis en la doctrina agustiniana de los *testes ueritatis*, la cual, producida desde la necesidad de explicar la continuidad del judaísmo, sentó bases que permitieron racionalizar su existencia desde el punto de vista teológico y rechazar acciones violentas contra los seguidores de la religión matriz.

Palabras clave:

Judíos – Agustín de Hipona – Gregorio Magno – *Aduersus Iudaeos*

ABSTRACT

The reconstruction of the Jewish history along Late Antiquity is complex. Excluding two anonymous texts of scanty heuristic value, direct sources produced by Jews do not exist, except the epigraphy. Even if valuable, it does not enable an intensification in the subject. On the other hand, the poverty of the archaeological record identified as Jewish (v.g. synagogues) does not offer solutions. Thus, there exists a clear dependence of Christian's textual records that creates two manners of approximation to the Jewish theme. First, it is possible to outline the images of the Jews in the Christian discourse. Such textual constructions allow the extraction of the imaginary created from the Church, which effects on the population must be calibrated by the historian. Secondly, some sources manage to reflect in part the Jew's reality, fact that permits an approximation less slanted by the *topoi* of the *Aduersus Iudaeos* literature. In this work both actions are realized on the heuristic corpora of Agustín de Hipona and Gregorio Magno. We place special emphasis in the Augustinian doctrine of the *testes ueritatis* which sat the bases that allowed to rationalize the existence of Jewish communities from the theological point of view and also to reject violent actions against the followers of the Jewish religion.

Key words:

Jews – Augustine of Hipona – Gregory the Great – *Aduersus Iudaeos*.

Introducción

En algún punto del primer milenio anterior a la era común, el salmista expresó:

No los mates, para que mi pueblo no olvide. Dispérsalos con tu poder, derríbalos, oh Señor, nuestro escudo.¹

Más allá de las conjeturas en torno a la datación y a los objetivos de este salmo -el quincuagésimo noveno según la tradición masorética, quincuagésimo octavo para la Septuaginta y la Vulgata- Agustín de Hipona le atribuyó un

¹ Traducción propia. Se trata del salmo 59, versículo 12. La traducción de la Biblia de Jerusalén, abrevando en otra tradición, difiere, si bien expresa la otra versión en el aparato crítico: “¡Oh Dios, mátalos, no se olvide mi pueblo! ¡Sacúdelos con tu poder, derríbalos, oh Señor, nuestro escudo”. *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bruselas, 1967, p. 716. De todos modos, la versión latina utilizada por Agustín sostenía “*Ne occideris eos*”. Sobre las diversas alternativas en torno a la traducción del salmo véase RAABE, P., *Psalm Structures. A Study of Psalms with Refrains*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990, pp. 131-153, donde el autor, luego de analizar las variantes, se inclina por mantener la opción “no los mates”.

significado específico en el marco de reapropiación del acervo textual judío por parte del cristianismo.

Hacia el año 414, el obispo norafricano respondió a Paulino de Nola sobre diversas cuestiones exegéticas. En un pasaje de la epístola, manifestó su posición en torno al versículo que hemos mencionado. En primer lugar, referenciaba, sin dudas, a los judíos. “No los mates”, explica, era la orden divina respecto a aquellos que no habían reconocido en Jesús al Cristo. La violencia física explícita quedaba, así, descartada. Los judíos podían continuar observando la Antigua Ley dado que la economía divina les reservaba un papel especial². Su persistencia, siempre en calidad de sujetos sometidos y dispersos, tenía como fin testimoniar la verdad del evangelio. En efecto -seguía comentando Agustín a Paulino- de estar los judíos concentrados en una sola región, no podrían dar testimonio en todos los espacios donde la fe fructificaba. Los negadores de Cristo, además, habían sido prefigurados por Caín: fraticidas, marcados por Dios, su asesinato era, sin embargo, prohibido³.

La dispersión de Israel como castigo a su ceguera respecto de Cristo no era, de ningún modo, un tópico novedoso. El modo en el que Agustín lo resignificó,

² Sobre el versículo en cuestión existen dos versiones distintas. La tradición masorética, las copias de la *Septuaginta* que han llegado hasta nosotros, así como también la *Vulgata*, refieren a “pueblo” mientras que algunas versiones griegas, cambian “pueblo” por “ley”. Todo indica que Agustín se nutrió de una versión latina que abrevaba en esta última tradición, por lo que expresa “*Ne occideris eos, nequando obtiviscantur Legis tuae*” (ver nota siguiente). El cambio no altera la clave de la exégesis agustiniana; de hecho, aumenta el efecto de la noción de pueblo-testigo al incorporar la variable de la ley. Sobre la cuestión, véase COHEN, J., *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University of California Press, California, 1999, p. 33.

³ AGUSTÍN, *Epistolae*, CXLIX, 9 (PL. 33, 634): “*Quod vero in psalmo quinquagesimo octavo de Judaeis intelligitur, dicente, Ne occideris eos, nequando obtiviscantur Legis tuae, convenienter mihi videtur intelligi ita esse praenuntiatum: eamdem gentem etiam debellatam atque subversam, in populi victoris superstitiones non fuisse cessuram, sed in veteri Lege mansuram, ut apud eam esset testimonium Scripturarum toto orbe terrarum, unde Ecclesia fuerat evocanda. Nullo enim evidentiore documento ostenditur gentibus, quod saluberrime advertitur, non inopinatum et repentinum aliquid institutum spiritu praesumptionis humanae, ut Christi nomen in spe salutis aeternae tanta auctoritate praepolleat, sed olim fuisse prophetatum atque conscriptum. Nam ipsa prophetia quid aliud nisi a nostris putaretur esse conficta, si non de inimicorum codicibus probaretur? Ideo. Ne occideris eos; ne ipsius gentis nomen exstinxeris, nequando obliviscantur Legis tuae: quod utique fieret, si ritus et sacra Gentilium colere compulsi penitus, quaecumque nomen religionis suae minime retinerent. Quod in eorum figura etiam de Cain scriptum est, quod constituit in eo Dominus signum, ne quis occideret eum. Denique cum dixisset, Ne occideris eos, nequando obliviscantur Legis tuae; velut quaereretur quid de illis esset*

sí. Cobraba fuerza, de tal modo, una noción que tendría importantes ecos: los judíos como pueblo testimonial.

La reapropiación del cuerpo escriturario judío fue una pieza esencial en la constitución identitaria cristiana. Así, el Antiguo Testamento se convirtió en un reservorio de profecías que explicaban el presente. La mecánica utilizada por los exégetas cristianos puede resumirse en dos movimientos básicos: las condenas y maldiciones habían sido dispuestas para los judíos -tanto los contemporáneos al momento de enunciación como sus descendientes- mientras que las menciones positivas estaban destinadas a las figuras de Cristo y la Iglesia.

Los primeros siglos de la Era Común vieron la polémica que suscitó la pugna interpretativa. Compartir Dios y texto significó, sin dudas, debatir sobre la constitución y el contenido de ambos. Ejemplo cardinal de estas primeras fases es el *Diálogo con Trifón* de Justino Mártir donde éste, sobre las escrituras, afirmó: “Están contenidas [las profecías] en vuestras escrituras, no vuestras, mejor dicho, nuestras”⁴.

Ahora bien, ¿cuál fue la respuesta judía a la situación? ¿Qué testimonios han permanecido de la puja? Aparece, aquí, el problema central del estudio del judaísmo para Europa Occidental a lo largo de la Antigüedad Tardía y el Alto Medioevo: el silencio. Hace ya más de cincuenta años, Bernhard Blumekranz señalaba que algunas de las voces de los judíos podían ser identificadas en el discurso cristiano. Así, por ejemplo, el debate en torno al significado de *παρθένος* en Isaías VII, 14 de la *Septuaginta*. Las plumas cristianas repetían, una y otra vez, que el profeta había expresado “virgen”, en relación a María; los judíos, al parecer, se inclinaban por “doncella” dado que -decían- la palabra hebrea *almah* se ajustaba mejor a joven doncella⁵.

faciendum, ut in aliquos usus testimonii veritatis non occidantur, id est, non consumantur, neque obliviscantur Legis Dei; continuo subjunxit: Disperge illos in virtute tua. Si enim in uno loco essent terrarum, non adjuverent testimonio praedicationem Evangelii, quae fructificat toto orbe terrarum. Ideo disperge illos in virtute tua, ut ejus ipsius cujus fuerunt negatores, persecutores, interfectores, ubique sint testes per ipsam Legem, quam non obliviscuntur, in qua est ille prophetatus, quem non sequuntur. Neque enim eis aliquid prodest, quod eam non obliviscuntur: aliud est enim legem Dei habere in memoria, aliud in intellectu et effectu”.

⁴ JUSTINO MARTIR, *Diálogo con Trifón*, 29 (PG, 6, 127).

⁵ Sobre la polémica entre judíos y cristianos en general, FREDRIKSEN, P. – IRSHAI, O., “Christian anti-judaism: polemics and policies”, en KATZ, S. (Ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, Cambridge University Press, Cambridge, 2006. Los autores mencionan, entre otros ejemplos de la polémica, el citado fragmento de Isaías: “Pues bien, el Señor mismo va a daros una señal: he aquí que la *doncella* ha concebido, y va a dar a luz un hijo, y le pondrán por nombre Emmanuel” (Isaías VII, 14). La itálica es

Sin embargo, el optimismo que esgrimía Blumeknrantz es difícil de sostener. Desde el punto de vista empírico, tal como señala Fergus Millar, el texto judío más largo producido en Europa Occidental en la Antigüedad Tardía, está compuesto por unas pocas líneas en latín. Se trata, sin más, del epitafio del judío Aurelius Samohil, cuyo sepulcro se encuentra en Roma y, lógicamente, poco nos dice sobre las cosmovisiones judías⁶. Respecto a la confección de la *Mishna* y a la incipiente producción del *Talmud*, es difícil comprobar la existencia de vasos comunicantes entre las comunidades distantes y, desde ya, aventurado extender las conclusiones extraídas del mundo babilonio o palestinese a los espacios itálico, galo e hispánico⁷. Es este el marco, limitado por cierto, desde el cual se intentan esbozar algunos lineamientos de la vida judía en el transcurso de la Antigüedad Tardía.

nuestra. El debate sobre el versículo se observa ya en Justino y tendrá ecos, aún, en Isidoro de Sevilla. KAMESAR, A., "The Virgin of Isaiah 7.14: The Philological Argument from the Second to the Fifth Century", *Journal of Theological Studies*, n. 41, 1990. Instructivo en torno a la evolución de la polémica entre la Antigüedad Tardía y el Alto Medioevo es PARENTE, F., "La controversia tra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal VI al IX secolo", AA.VV., *Gli ebrei nell'alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXVI, Spoleto, 1980.

⁶ Dos son las excepciones, ambas objeto de debate. El primer caso es la *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*, datada hacia el siglo IV y atribuida, por algunos autores, a un judío romano anónimo. La obra, una comparación entre la legislación mosaica y la romana, poco instruye acerca de la vida judía del período. Sobre el particular, RABELLO, A.M., "La datazione della *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* e il problema di una seconda redazione o del suo uso nel corso del quarto secolo", en CARRIE, J-M. – LIZZI, R. (Eds.), *Humana Sapit. Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Brepols, Turnhout, 2002. En segundo lugar, la *Carta de Anna a Séneca* también atribuida, no por todos los historiadores, a un judío del siglo IV. Descubierta por Bischoff en la década del '80 -en un manuscrito del siglo IX- critica la soberbia de los filósofos y ridiculiza al paganismo. MOMIGLIANO, A., "La nueva carta de 'Anna' a 'Séneca'", en *De paganos, judíos y cristianos*, FCE, México, 1996; CRACCO RUGGINI, L., "La lettera di Anna a Seneca", en AA.VV., *Cristianesimo e Giudaismo: Eredità e confronti*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1988.

⁷ El peligro de analizar al judaísmo globalmente, extrapolando información de una región a otra, ya había sido expresada claramente en la crítica realizada por Irving Agus a Salo Baron. AGUS, I., "Preconceptions and Stereotypes in Jewish Historiography", *The Jewish Quarterly Review*, v. 51, p. 242.

Imágenes y realidades

Parte del título de este trabajo -imágenes y realidades- nace de una tensión difícil de resolver. Hablar de las imágenes de los judíos constituidas en los diversos entramados discursivos cristianos es, en principio, relativamente seguro pero, a su vez, poco ambicioso. Al trabajar a nivel estrictamente discursivo, el referente, indudablemente, se desdibuja. Ahora bien, hablar de realidades es, por su parte, demasiado optimista. No sólo por los múltiples debates en torno a las posibilidades del historiador en reconstruir el pasado sino, sobre todo, debido a las limitaciones heurísticas que hemos mencionado. Nuestra propuesta será la siguiente. En primer lugar, presentaremos un breve repaso historiográfico sobre las principales líneas de investigación respecto al judaísmo en la Antigüedad Tardía para luego intentar esbozar, brevemente, imágenes y realidades sobre judíos que pueden ser decodificadas en las obras de Agustín y Gregorio Mango, así como también en otros autores que atravesaron el arco temporal entre aquellos.

Una de las herramientas de las cuales disponemos para reconstituir la fisonomía del judaísmo tardoantiguo es, como hemos visto, la literatura cristiana *adversus Iudaeos*. Se trata del conjunto de tratados, homilías y compendios de fragmentos testamentarios orientados a visibilizar el rechazo de Israel así como también la inferioridad del culto y de las interpretaciones judías sobre las Sagradas Escrituras. Podemos decir, siguiendo los trabajos pioneros de Lellia Cracco Ruggini, que el contenido de tales escritos contra los judíos es monocorde⁸. Las tópicos se repiten una y otra vez: los judíos mataron a los profetas y a Cristo; carecen de inteligencia espiritual, son ciegos ante la evidencia evangélica; poseen un corazón duro; se apegan irracionalmente a la perimida ley, están vinculados desmedidamente a la *carnalitas*, etc.

Es evidente que, exceptuando algunas particularidades que veremos, este imaginario negativo sobre los judíos otorga indicios escasos en torno a las configuraciones de las comunidades judías locales y de sus interacciones con el medio. Se suscita, sin embargo, un debate sobre las motivaciones que dieron lugar a tal tipo de enunciados. Las principales líneas desarrolladas son dos: o bien los Padres de Iglesia construían imágenes negativas sobre los judíos en el contexto de una pugna entre monoteísmos, o bien la configuración de la literatura *adversus Iudaeos* respondía a necesidades exegéticas cristianas de orden interno, independientemente del contexto social inmediato. Así, la teóloga alemana Rose-

⁸ CRACCO RUGGINI, L., "Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico", AA. VV., *Gli ebrei nell'alto medioevo*, op. cit. p. 96. En una de sus primeras obras había hablado de un "antigiudaismo strettamente letterario". *Ibid.*, *Ebrei e Orientali nella Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d.C.*, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 1959, p. 210.

mary Ruether, uno de los máximos exponentes de este segundo paradigma, sostenía, hacia 1974, que la prédica antijudía resultaba de un problema interno cristiano respecto al entendimiento de la propia fe⁹. La posición quedó claramente graficada cuando se preguntó retóricamente “*Is it possible to say, ‘Jesus is the Messiah’ without, implicitly or explicitly, saying at the same time ‘and the Jews be damned’?*”¹⁰. Estas lecturas, que prácticamente prescinden de la interacción entre judíos y cristianos para explicar la literatura antijudía, se ven refrendadas por autores recientes como Miriam Taylor¹¹. Enfatizando la creación cristiana de una figura judía específica, Gilbert Dahan constituye la categoría de “judío teológico” mientras que Jeremy Cohen acuña la noción de “judío hermenéutico”¹².

La disputa en torno a la imagen judía que se desprende de los textos cristianos no es, de ningún modo, novedosa. Ya Marcel Simon se había enfrentado a las críticas que había suscitado su clásico libro *Verus Israel*, donde hacía hincapié en la continuidad del proselitismo judío y la competencia abierta entre ambos monoteísmos con la subsecuente lucha discursiva que ésta generaba. Frente a los críticos, se preguntaba con ironía, en vista de la iteración de la prédica antijudía: “*S’acharne-t-on avec une telle obstination sur un cadavre?*”¹³. Mismo derrotero

⁹ RUETHER, R.R., “The Adversus Judaeos Tradition in the Church Fathers: The Exegesis of Christian Anti-Judaism”, en SZARMACH, P. (Ed.), *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages: Papers of the Eighth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, State University of New York Press, New York, 1979.

¹⁰ RUETHER, R.R., *Faith and Fratricide: The theological Roots of Anti-Semitism*, Seabury Press, New York, 1974, p. 246. La línea ya había sido explorada. A modo de ejemplo, Denisse Judant sostenía, hacia 1969: “*Il était indispensable à la foi chrétienne qu’ils présentent le judaïsme comme erroné*”. JUDANT, D., *Judaïsme et Christianisme. Dossier Patristique*, Du Cedre, Paris, 1969, p. 93. Sobre Ruether, véase la crítica de IDINOPULOS, T., BOWEN WARD, R., “Is Christology Inherently Anti-Semitic? A Critical Review of Rosemary Ruether’s: ‘Faith and Fratricide’”, *Journal of the American Academy of Religion*, 1977.

¹¹ TAYLOR, M., *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1995.

¹² COHEN, J., *Living Letters of the Law*, op. cit., p. 2. DAHAN, G., *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Du Cerf, París, 1999, p. 585. En efecto, tanto Cohen como Dahan analizan la mutación de la imagen de los judíos en el Medioevo, sin hacer hincapié en la situación efectiva de éstos.

¹³ SIMON, M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l’Empire Romain (135-425)*, Editions E. De Boccard, Paris, 1964, p. 171. La expresión nos recuerda a las palabras que ponía Sófocles en boca de Tiresias “¿Qué prueba de fuerza es matar de nuevo al que está muerto?”. SÓFOCLES, *Tragedias*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000, p. 115.

siguió Blumenkranz, al cual el mismo Simon cuestionó en el segundo prefacio de *Verus Israel* por haber expandido en demasía sus hipótesis. En la pluma de aquél, el judaísmo seguía activo y proselitista hasta el mismo siglo XI, resultando la literatura *adversus Iudaeos* reflejo de la competición y la polémica. Digno de recordar es el debate que entabló con Lellia Cracco Ruggino hacia 1978 en el aún hoy central congreso desarrollado en Spoleto “Gli ebrei nell’alto Medioevo”. Blumenkranz insistía en reconocer voces judías en la literatura polémica antijudía, cuando la autora italiana, con un dejo de ironía, le respondió que Shakespeare había escrito el Mercader de Venecia, en una Inglaterra de la cual los judíos estaban ausentes desde hacía ya tres siglos¹⁴.

Podríamos extender las voces del debate hasta nuestros días. Preferimos, sin embargo, pasar al segundo término del binomio: las realidades. La única evidencia directa, como hemos mencionado, proviene de los registros epigráficos y arqueológicos. Las inscripciones funerarias de mayor importancia, diseminadas a lo largo de las seis catacumbas judías de los alrededores de Roma, proveen alrededor de 600 registros datados entre los siglos I y V d.C.¹⁵. Por su parte -siguiendo en la Península Itálica- sólo dos sinagogas del período fueron halladas, en Ostia y Bova Marina. La primera operó hasta el siglo IV mientras que la segunda extendió su funcionamiento hasta fines del siglo VI, presentando una prueba importante de la pervivencia y reforma de los edificios de culto judíos, más allá de las limitaciones expresadas en la legislación imperial, principalmente el *Código-Teodosiano*¹⁶. Precisamente otra de las fuentes desde la cual podemos

¹⁴ CRACCO RUGGINI, L., “Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico”, AA. VV., *Gli ebrei nell’alto medioevo*, op. cit., p. 112.

¹⁵ Las inscripciones se encuentran editadas, luego de la revisión de la pionera obra de Frey, en NOY, D., *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. II, Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 1993. Sobre el contexto en el que fueron halladas: VISMARA, C., “Il cimiteri ebraici di Roma”, en GIARDINA, A., *Società Romana e Imperio Tardoantico. Roma: politica, economia, Paesaggio urbano*, Laterza, Roma, 1986; RAJAK, T., “Inscription and Context: Reading the Jewish Catacombs of Rome”, en VAN HENTEN, J., VAN DER HORST, P. (Eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, Brill, Leiden, 1994. En cuanto a los debates en torno a la datación y a las conclusiones que se desprenden del registro arqueológico, el trabajo de Rutgers es, sin dudas, el más completo hasta la fecha: RUTGERS, L.V., *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1995.

¹⁶ COSTAMAGNA, L., “La Sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria”, *Mélanges de l’École française de Rome. Moyen-Age*, 1991; MOSINO, F., “Intervento nella discussione sulla sinagoga di Bova Marina (Reggio Calabria)”, *Mélanges de l’École française de Rome*, 1991. LAHAM COHEN, R., “Pervivencias judías en la Península Itálica. La sinagoga de Bova Marina en el ocaso de la Antigüedad Tardía”, *Claroscuro*, n. 9, Facultad de Humanidades y Artes,

abreviar, con precaución, para comprender las dinámicas interaccionales entre judíos y cristianos es la legislación. En esta línea, el ya mentado *Codex Theodosianus* ilumina el ambiguo rol ocupado por el judaísmo tardoantiguo: la defensa de la sinagoga, el privilegio otorgado a los judíos para no asistir a los tribunales en *shabat* y la prohibición de interferir con sus festividades, entre otras disposiciones, convive con la interdicción de la posesión de esclavos cristianos, el severo castigo al proselitismo y la imposibilidad de construir o refaccionar sinagogas, en el marco de un discurso bañado con un léxico violento ante la *superstitio Iudaica*¹⁷. Del mismo modo, tanto el *Código Teodosiano* como el conjunto de cánones sobre la temática judía desplegados a lo largo de Europa Occidental ponen de manifiesto, a su vez, la yuxtaposición de tensión y coexistencia entre los grupos religiosos: se prohíbe atacar sinagogas a la vez que se vedan los casamientos mixtos y las comidas en común¹⁸. Por último, algunas

Universidad Nacional de Rosario (2010). Sobre la sinagoga antigua, en general, LEVINE, L., *The Ancient Synagogue*, Yale University Press, New Haven & London, 2005; RUNESSON, A., BINDER, D., OLSSON, BIRGER., *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E. A Source Book*, Brill, Boston, 2008. Ambos trabajos, en sus respectivos apartados, dedican páginas a la sinagoga mentada.

¹⁷ Para los fragmentos del Código Teodosiano vinculados a la cuestión religiosa, MOMMSEN, T., *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin a Théodose II (312-438)*, traducción de ROUGÉ, J, introducción y notas de DELMAIRE, R., Les Editions Du Cerf, Paris, 2005. Un análisis general del cuerpo legislativo, en HARRIES, J. – WOOD, I., *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law*, Duckworth, Trowbridge, 1993. Específicamente para el caso judío, RABELLO, M., “La situazione giuridica degli ebrei nell’alto impero romano”, en LEWIN, A. (Ed.), *Gli Ebrei nell’Impero romano*, Giuntina, Florencia, 2001. Orientado al ámbito Occidental, GONZÁLEZ SALINERO, R., “La exclusión social de los judíos en el Imperio cristiano (s. IV-V)”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, n. 4, 1999.

¹⁸ Respecto al casamiento mixto: Canon 19, Concilio de Orleans (533 d.C.); Canon 63, Concilio de Toledo IV (633 d.C.); Canon 10, Concilio de Roma (743 d.C.); Canon 73, Concilio de París-Meaux (845-846). HEFELE, C., LECLERCQ, H., *Histoire des conciles d’après les documents originaux*, Letouzey et Ané Editeurs, Paris, 1911, Segunda Parte, v. 2, p. 1135; Primera parte, v. 3, p. 274; Segunda parte, v. III, p. 852.; MGH, *Leges, Capitularia Regum Francorum*, II, 418. La prohibición del casamiento entre mujeres cristianas y hombres judíos data del año 329 o 339 (C.Th. XVI, 8.6) mientras que la interdicción del lazo entre hombres cristianos y mujeres judías es recién del año 388 (C.Th. III, 7, 2 y C.J. I, 9, 6). La diferencia en los tiempos se vincula a la mayor “vulnerabilidad religiosa” de la mujer, dada su posición subordinada. En cuanto a las comidas en común: Canon 40, Concilio de Agde (506 d.C.); Canon 15, Concilio de Epaona (517 d.C.); Canon 15, Concilio de Macon (583 d.C.); Canon 7, Concilio de Metz (888 d.C.). HEFELE, C., LECLERCQ, H., *Histoire des conciles d’après les documents origi-*

homilías tienden a confirmar la presencia hebrea y, sobre todo, el dinamismo de algunas comunidades judías. Los sermones de Juan Crisóstomo en la Antioquía de fines del siglo IV son, por cierto, paradigmáticos. Lejos de expresar tópicos, muestran a un obispo preocupado porque algunos de sus feligreses asisten a las altas fiestas judías o, simplemente, ingresan a la sinagoga para realizar un juramento¹⁹. La sacralidad que revestían, a ojos de los cristianos, tanto los rollos judíos, como el complejo sinagoga, es explicitada por Crisóstomo, cuando afirma: “Vosotros debéis comprender que los libros no hacen a un lugar sagrado sino la disposición de aquellos que los guardan”²⁰. A continuación, recuerda a los cristianos que Ptolomeo había hecho colocar en el templo de Serapis la *Septuaginta* y se pregunta: “¿Cómo consideraremos, entonces, el templo de Serapis sagrado a causa de aquellos libros?”²¹. Naturalmente la presencia judía en la Antioquía de Crisóstomo no era la misma que existía en la Hipona de Agustín. No se debe perder de vista, de ningún modo, el análisis regional pormenorizado.

naux, op. cit., Segunda parte, v. 2, p. 996; Segunda parte, v. 2, p. 1038; Primera parte, v. 3, p. 205; Segunda parte, v. 4, p. 689. En tono a las dinámicas interaccionales entre judíos y cristianos, STROUMSA, G., “Religious Dynamics between Christians and Jews in Late Antiquity”, En CASIDAY, A., - NORRIS, F. (Eds.), *The Cambridge History of Christianity*. t. II, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

¹⁹ Sobre Crisóstomo, véase a SANDWELL, I., *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge University Press, New York, 2007. Un breve pero valioso estado de la cuestión en MONACI CASTAGNO, A., “I giudaizzanti di Antiochia: Bilancio e nuove prospettive di ricerca”, en GIANOTTO, C., FILORAMO, G. (Eds.), *Verus Israel*, Paideia, Brescia, 2001. Una obra ya clásica en WILKEN, R., *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, University Of California Press, Berkeley, 1983. Sobre Crisóstomo en general, MAXWELL, J., *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

²⁰ JUAN CRISÓSTOMO, *Adversus Judaeos orationes*, I, 6 (PG 48, 851).

²¹ JUAN CRISÓSTOMO, *Adversus Judaeos orationes*, I, 6 (PG 48, 851). Es de hacer notar el modo en el que la sacralidad de los textos judíos, a ojos cristianos, se diluye con los siglos. Baste recordar los relatos de cronistas judíos de la primera cruzada donde se menciona como los rollos son tomados del templo, arrastrados y quemados en Worms y Speyer. Otra destrucción de textos se observa en Barcelona, hacia el siglo XIV. La quema del Talmud, en 1242, si bien se limitó a la literatura rabinica, manifestó, del mismo modo, la desacralización cristiana del texto judío. Véase a EIDELBERG, S. (Ed. Y Trad.), *The Jews and the Crusaders. The Hebrew Chroniclers of the first and second crusades*, Winsconsin, 1977; COHEN, J., “Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom”, *The American Historical Review*, Vol. 91, No. 3, 1986; NIRENBERG, D., “Les juifs, la violence et le sacré”, *Annales*, 1995, pp. 119-120; DAHAN, G., *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge, op. cit.*

Hasta aquí, normas, cánones y homilias confirman la pervivencia de las comunidades judías en Europa Occidental, con cotas de dinamismo relativamente altas y niveles de interacción visibles. Es momento, ya, de volver a la imagen creada por Agustín sobre los judíos así como también su sucesivo impacto sobre otros autores de la Antigüedad Tardía.

Testes veritatis

Analizar en una breve presentación un aspecto del pensamiento agustiniano es, sin dudas, osado. La complejidad del hombre de Hipona y lo prolífico de su obra inhiben fáciles generalizaciones sobre sus pensamientos. No en vano Peter Brown lo consideraba, ya en sus primeras investigaciones, un “hombre de misteriosas discontinuidades”²².

Diremos, para comenzar, que si bien el trato discursivo dispensado a los judíos es negativo, conforma, en contraste con otros hombres de Iglesia contemporáneos, una postura relativamente benigna. La moderación frente a la disidencia religiosa no es, sin embargo, característica agustiniana. Fue Agustín el que, apoyándose en la parábola del banquete (*Lc.* 12: 16-24), justificó la coerción en el accionar frente a la herejía. A partir de tal pasaje recuerda a Donato, en el 416, la orden de Cristo: “*Exi in vias et sepes, et compelle intrare*”²³. Por su parte, el sermón CXII finaliza con una declaración firme: “*Foris inveniatur necessitas, nascitur intus voluntas*”²⁴. Después de todo -razonaba Agustín- Dios había coaccionado a Pablo mediante una manifestación de poder²⁵.

Sin embargo, como hemos sostenido, la posición de Agustín en torno a la coerción religiosa no puede ser presentada como una reflexión uniforme.

²² BROWN, P., “St. Augustine’s Attitude to Religious Coercion”, *The Journal of Roman Studies*, v. 54, 1964, p. 108. Sobre la temática, véase la reseña de DUPONT, A., “Continuity or Discontinuity in Augustine?”, *Ars Disputandi*, v. 8, 2008. Naturalmente, sobre Agustín es aún central la obra de BROWN, P., *Augustine of Hippo: A Biography*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1984. En palabras del autor (p. 240): “*Augustine may be the first theorist of the inquisition, but he was in no position to be a big inquisitor*”.

²³ AGUSTÍN, *Epistolae*, CLXXIII, 10 (PL 33, 757): “Ve por los caminos y los cercados y compélelos a entrar”. Traducción propia.

²⁴ AGUSTÍN, *Sermones*, CXII, 6, 8 (PL 38, 647-8): “La obligación que aparece desde fuera, genera la voluntad interna”. Traducción propia.

²⁵ AGUSTÍN, *Sermones*, XXIV, 7 (PL 38, 167). En la epístola enviada a Donato, presbítero donatista, Agustín, rechazando la afirmación *voluntas mala semper suae permittenda est libertati*, compila un conjunto de ejemplos en los cuales Dios aplicó la compulsión para modificar una conducta humana, o bien justificó la utilización de la vio-

Chadwick, en su reciente libro sobre el obispo de Hipona, recuerda que éste comenzó oponiéndose, por razones prácticas, a la compulsión frente a donatistas²⁶. No obstante, su discurso, con el correr de los años, se orientó a justificar la coacción. Peter Brown parece congraciarse con su objeto de estudio al afirmar que, viviendo en un tiempo violento y autoritario, si bien había justificado la coerción frente a la disidencia religiosa, Agustín -al menos- había reflexionado sobre la temática²⁷.

Las palabras agustinianas fueron retomadas, una y otra vez, para legitimar el uso de la fuerza frente a los heterodoxos. Catorce años después de la Revolución de Mayo, Fray Hilarión Díaz, sacerdote provincial de los curas agustinos en Filipinas, citaba a Agustín y volvía sobre su análisis de *Lc. 12* para avalar la política religiosa coercitiva frente a los filipinos: “A nosotros nos toca hacer esa saludable violencia a nuestros feligreses cuando se extravían para que quieran entrar a la gran cena, porque con nosotros habló también el Señor en la Parábola cuando dijo a su siervo: *compelle eos*”²⁸.

Ahora bien, frente al judaísmo, Agustín elaboró otro tipo de reflexiones. La coacción ante los hebreos fue desestimada y, de hecho, rechazada. Como hemos anticipado al comienzo, los judíos habían sido prefigurados en Caín. Condenados a errar, siempre subordinados, contaban, sin embargo, con la protección divina²⁹. Siete veces, anunciaba el Antiguo Testamento, serían castigados los que asesinaran a descendientes de Caín.

Los judíos cumplen un rol específico en la economía divina: su presencia testimonia en favor de la veracidad del Evangelio. Son los *scriniaria Christianorum* (escritorios de los cristianos)³⁰, los *custodes librorum nostrum* (guardianes de

lencia para enmendar las acciones, por ejemplo, de los hijos. Vuelve a citar, en su selección, el caso paulino. AGUSTÍN, *Epistolae*, CLXXIII, 3 (PL 33, 754-5).

²⁶ CHADWICK, H., *Augustine of Hippo. A Life*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 98-115.

²⁷ BROWN, P., “St. Augustine’s Attitude to Religious Coercion”, *op. cit.*, p. 115. Drake también resalta que Agustín fue el único en analizar teóricamente la coacción como herramienta disuasoria. DRAKE, H.A., “Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance”, *Past and Present*, v. 153, 1996.

²⁸ HILARION DIEZ, *Carta circular*, en *Colección eclesiástica española*, Imprenta de E. Aguado, t. XI, Madrid, 1824, p. 30.

²⁹ AGUSTÍN, *Contra Paustum Manichaeum*, XII, 12 (PL 42, 261).

³⁰ AGUSTÍN, *Contra Faustum Manichaeum*, XII, 23 (PL 42, 267).

nuestros libros)³¹, los *librarii* (libreros)³². Son, de hecho, equivalentes a aquellos esclavos que cargaban los libros de los niños libres cuando debían ir a estudiar³³. La pervivencia judía en el mundo cristiano es, de tal modo, explicada. No se trata -insistimos- de una ponderación positiva. En efecto, atribuir el deicidio a los judíos y vincularlo con las consecuencias en todas las generaciones posteriores es un movimiento, sin dudas, estigmatizador. La existencia reservada a los judíos en el entramado discursivo agustiniano es, como bien recuerda Raúl González Salinero, subordinada y, forzosamente, miserable³⁴.

Es de resaltar que un aspecto de la reflexión agustiniana sobre el judaísmo se opuso a una faceta de la imagen de los hebreos forjada en los siglos previos. Justino, Tertuliano, Orígenes y un importante número de padres de Iglesia habían considerado a la ley judía eminentemente negativa. Dispuesta por Dios para controlar a un pueblo sedicioso y carnal, no sólo era transitoria sino absolutamente punitiva. Agustín, en cambio, recuperó el valor de la normativa hebrea en los tiempos previos al advenimiento de Cristo. De este modo, la circuncisión, los tabúes alimentarios y la observancia del *shabat* habían constituido sacramentos y, de hecho, los judíos habían hecho bien en respetarlos³⁵.

Tal como señala Paula Fredriksen, la temática suscitó un vivo intercambio epistolar entre Jerónimo y Agustín³⁶. En relación a la discusión entre Pablo y Pedro en Antioquía³⁷, haciendo manifiesta su oposición a la visión de hombre de

³¹ AGUSTÍN, *Sermones*, V, 5 (PL 38, 57). En su análisis, Agustín, luego de trazar un paralelo entre los judíos y Esaú -en contraposición a Jacob y la Iglesia- considera, sin más, "*Ecce Judaeus servus est Christiani*".

³² AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, LX, 14 (PL 36, 453). Los judíos, agrega, "*studentibus nobis codices portant*".

³³ AGUSTÍN, *Sermones*, V, 5 (PL 38, 57): "*Quomodo servi, quando eunt in auditorium domini ipsorum, portant post illos codices, et foris sedent; sic factus est filius major filio minori*".

³⁴ GONZÁLES SALINERO, R., *El antijudaísmo Occidental (siglos IV y V)*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 202-5.

³⁵ AGUSTÍN, *Contra Faustum Manichaeum*, XII, 9: "*Quia etsi ante Judaei recte illa fecerunt; in eo tamen infidelitatis rei sunt, quia Christo veniente jam tempus Novi Testamenti a tempore Veteris Testamenti non distinxerunt*" (PL 42, 258-9). De más impacto, aún, son las afirmaciones agustinianas en torno al correcto accionar de los hebreos, "*non solum in iis quae dicebant, sed etiam in iis quae faciebant*", comparándolos, colectivamente, a un profeta. En *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, 24 (PL 42, 417).

³⁶ FREDRIKSEN, P., "Secundum Carnem: History and Israel in the Theology of St. Augustine", en KLINGSHIRN, E., - VESSEY, M. (Eds.), *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antiquity Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, The University of Michigan Press, Michigan, 1999.

³⁷ Gl. 2.

Estridón, Agustín afirmaba que, efectivamente, Pablo era judío y no había abandonado los *sacramenta* (nótese, *sacramenta*) mosaicos que su pueblo había recibido legítimamente³⁸. La salvación -Pablo lo sabía y esto lo diferenciaba de los judíos que no habían aceptado a Cristo- estaba por fuera de la Ley³⁹. Ésta, sin embargo, podía ser continuada, al menos por la primera generación de cristianos venidos desde el judaísmo. Pero los cristianos otrora gentiles -en esto la reprimenda a Pedro era correcta- no debían, de ningún modo, ser compelidos a aceptar la antigua norma.

La respuesta de Jerónimo se hizo esperar -llegó siete años más tarde- y estuvo cargada de acritud. Después de ostentar la ingente cantidad de textos que había leído sobre el tema, acusó al hiponense, con sutileza, de sostener argumentos ebionitas⁴⁰ y de defender la práctica de la ley judía⁴¹. Las ceremonias judías, afirmaba categóricamente, eran -desde el momento preciso del advenimiento de

³⁸ AGUSTÍN, *Epistolae*, LX, IV, 4 (PL 33, 155-6): “*Nam utique [Pablo] Judaeus erat; Christianus autem factus, non Judaeorum Sacramenta reliquerat, quae convenienter ille populus et legitimo tempore quo oportebat, acceperat*”. Nótese la doble ponderación positiva de la ley en la utilización de *Sacramenta* y del adverbio *convenienter*. La comunicación es del 397 d.C. Confróntese con la siguiente afirmación de Crisóstomo: “Si los ritos judíos son sagrados y venerables, nuestro modo de vida debe ser falso”. JUAN CRISÓSTOMO, *Adversus Judaeos Orationes*, I, 6 (PG 48, 852). Evidentemente, los contextos y las preocupaciones de ambos obispos eran diferentes. No debemos perder de vista, sin embargo, que Agustín sólo atribuía un carácter sagrado a los rituales judíos en tiempos anteriores a la llegada de Cristo.

³⁹ AGUSTÍN, *Epistolae*, LX, IV, 4 (PL 33, 155-6): “*...non observationes Legis, si more patrio celebrarentur, sicut et ab ipso celebratae sunt sine ulla salutis necessitate, non sicut Judaei celebrandas putabant, aut fallaci simulatione, quod in Petro reprehenderat*”

⁴⁰ JERÓNIMO, *Epistolae*, CXII, 13 (PL 22, 924): “*Haec ergo summa est quaestionis, imo sententiae tuae, ut post Evangelium Christi, bene faciant Judaei credentes, si Legis mandata custodiant; hoc est si sacrificia offerant quae obtulit Paulus, si filios circumcidant, si sabbatum servent, ut Paulus in Timotheo, et omnes observare Judaei. Si hoc verum est, in Cerinthi et Ebionis haeresim delabimur, qui credentes in Christum, propter hoc solum a patribus anathematizati sunt, quod Legis ceremonias Christi Evangelio miscuerunt, et sic nova confessi sunt, ut vetera non omitterent*”. En la misma epístola Jerónimo nombra a los *minaeorum* (probablemente refiera a los *minim*), grupo al que considera una herejía judía contemporánea. Resalta, en su perspectiva, la indefinición: *sed dum volunt et Judaei esse et Christiani, nec Judaei sunt, nec Christiani*.

⁴¹ *Ibid.*, CXII, 16 (PL 22, 926-7): “*Observare autem Legis caeremonias, non potest esse indifferens: sed aut bonum est, aut malum est. Tu dicis bonum, ego assero malum: et malum non solum his qui ex gentibus; sed et his qui ex Judaico populo crediderunt*”.

Cristo- perniciosas y mortíferas⁴². Si se permitía a los judíos convertidos al cristianismo, continuar con sus prácticas, toda la feligresía terminaría siendo judía⁴³. A continuación, Jerónimo se tornaba irónico al afirmar que, según Agustín, Pablo se había vuelto a hacer judío para cooptar judíos⁴⁴.

La respuesta no silenció, ni mucho menos, al obispo de Hipona. Un año más tarde escribía a Jerónimo para recordarle que Pablo había hecho circuncidar a Timoteo. De hecho, tal práctica, a diferencia de la adoración de ídolos -creada por el Diablo- había sido ordenada por Dios⁴⁵. La continuidad de la ley por parte de los primeros apóstoles respondía a la necesidad de resaltar la excelencia de ésta y su pertinencia en el tiempo anterior al advenimiento de Cristo⁴⁶. El mismo Cristo, enfatiza, había sido circuncidado y había cumplido determinados rituales mosaicos⁴⁷.

⁴² *Ibid.*, CXII, 14 (PL 22, 924-5): « *Ego e contrario loquar, et reclamante mundo, libera voce pronuntio: caeremonias Judaeorum, et perniciosas esse et mortíferas Christianis; et quicumque eas observaverit, sive ex Judaeis, sive ex gentibus, eum in barathrum diaboli devolutum* ». Anticipando una posible crítica agustiniana, Jerónimo dice explícitamente no alinearse en la crítica marcionita al Antiguo Testamento. La ley, sin embargo, había mutado radicalmente con la llegada de Cristo.

⁴³ *Ibid.*, CXII, 14 (PL 22, 924): « *Sin autem haec nobis incumbit necessitas, ut Judaeos cum legitimis suis suscipiamus, et licebit eis observare in Ecclesiis Christi, quod exercuerunt in synagogis satanae: dicam quod sentio, non illi Christiani fient, sed nos Judaeos facient* ».

⁴⁴ *Ibid.*, CXII, 17 (PL 22, 927): « *Bene defendis Paulum, quod non simulaverit errorem Judaeorum; sed vere fuerit in errore. Neque imitari Petrum voluerit mentientem, ut quod erat, metu Judaeorum dissimularet: sed tota libertate Judaeum esse se diceret. Nova clementia Apostoli; dum Judaeos Christianos vult facere, ipse Judaeus factus est* ».

⁴⁵ AGUSTÍN, *Epistolae*, LXXXII, II, 12 (PL 33, 280): « *Ergo et Timotheum circumcidit propterea, ne Judaeis, et maxime cognationi ejus maternae sic viderentur qui ex Gentibus in Christum crediderant, detestari circumcisionem, sicut idololatria detestanda est; cum illam Deus fieri praeceperit, hanc satanas persuaserit* ».

⁴⁶ *Ibid.*, LXXXII, II, 15 (PL 33, 281): « *Sensim proinde atque paulatim fervente sana praedicatione gratiae Christi, qua sola nossent credentes se justificari, salvosque fieri, non illis umbris rerum antea futurarum, tunc jam venientium atque praesentium, ut in illorum Judaeorum vocatione, quos praesentia carnis Domini, et apostolica tempora sic invenerant, omnis illa actio consumeretur umbrarum: Hoc eis suffecisse ad commendationem, ut non tanquam detestanda, et similis idololatriae vitaretur; ultra vero non haberet progressum, ne putaretur necessaria tanquam vel ab illa salus esset, vel sine illa esse non posset* ».

⁴⁷ *Ibid.*, LXXXII, II, 18 (PL 33, 283-4): « *Non tamen arbitror ipsum Dominum fallaciter a parentibus circumcisum. Aut si hoc propter aetatem minime prohibebat; nec illud arbitror eum dixisse fallaciter leproso, quem certe non illa per Moysen praecepta observatio, sed ipse mandaverat: Vade et offer pro te sacrificium quod praecepit Moyses* ».

Recapitulando, la ley judía, en la perspectiva agustiniana había sido positiva y su observancia, hasta la llegada de Cristo, adecuada. El error de los judíos radicaba en la ceguera ante el advenimiento, en la imposibilidad de reconocer en Jesús al Mesías. Luego del hecho, cumplían un papel testimonial. Su continuidad apegada a la ya perimida ley, debía ser garantizada por los mismos cristianos, ya que por una decisión divina incomprensible, la presencia judía era, al menos hasta la *parusía*, positiva para la verdad evangélica. Sin embargo, los judíos debían permanecer estáticos. Se asemejaban a las piedras que marcan el camino del visitante, dice en una plástica imagen del sermón 199⁴⁸. Las piedras, precisamente, no deben moverse.

¿Qué motivó la conformación de la noción agustiniana de los judíos como pueblo-testigo? Aparecen, nuevamente, las dos líneas argumentales ya mentadas. La primera pone el énfasis en la situación efectiva vivida en el norte de África en el período agustiniano. Ante una comunidad bien arraigada y funcional a la dinámica socioeconómica y en el marco de una tradición legislativa romana benigna, el obispo de Hipona habría racionalizado, desde lo teológico, la continuidad de la comunidad judía local. Otorgando un papel específico a la vez que degradando la imagen judía, Agustín habría intentado dar coherencia a su realidad y, al mismo tiempo, controlarla⁴⁹. Diversa es la posición impulsada por Paula Fredriksen y Jeremy Cohen quienes, en la línea de Ruether, consideran la reflexión agustiniana sobre los judíos un mero producto de las necesidades exegéticas del hombre de Hipona⁵⁰. Agustín, según estos autores, debió rescatar la figura de los judíos frente a la perspectiva maniquea que rechazaba el valor de la narrativa veterotestamentaria. La imagen de los judíos sería, entonces, un

in testimonium illis. Nec fallaciter ascendit ad diem festum, usque adeo non causa ostentationis coram hominibus, ut non evidenter ascenderit, sed latenter".

⁴⁸ AGUSTIN, *Sermones de tempore*, CXCIX, I, 2: "*Facti sunt [Los judíos] eis tanquam lapides ad milliaria. Viatoribus ambulantiibus aliquid ostenderunt, sed ipsi stolidi atque immobiles remanserunt*".

⁴⁹ Se trata de la línea inaugurada por BLUMENKRANZ, B., *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Helbing & Lichtenhahn Bâle, 1973 (1946); *Ibid.*, "Augustin et les juifs, Augustin et le judaïsme", *Recherches augustiniennes*, t.1, 1958. Agustín habría intentado, en la óptica del autor, controlar la situación a la vez que intentar cooptar a los judíos.

⁵⁰ FREDRIKSEN, P., "*Excaecati Occulta Justitia Dei: Augustine on Jews and Judaism*", *Journal of Early Christian Studies*, 1995; COHEN, J., *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, op. cit. Fredriksen corona la labor de varios artículos que hemos citados en *Augustine and the Jews. A Christian Defense of Jews and Judaism*, Doubleday, New York, 2008. Una interesante reseña crítica en BOUSTAN, R., "Augustine as Revolutionary?: Reflections on Continuity and Rupture in Jewish-Christian Relations in Paula Fredriksen's *Augustine and the Jews*", *Jewish Quarterly Review*, v. 99,

subproducto del conflicto antiherético cristiano. Rescatando al Dios de Israel y a su ley, Agustín se oponía a la cosmovisión de los maniqueos. Para Fredriksen, entonces, las interacciones entre judíos y cristianos en el norte de África no determinaron -siquiera condicionaron- las visiones agustinianas sobre los judíos. En sus palabras: “Los comentarios de Agustín sobre los judíos y el judaísmo surgen primariamente de sus preocupaciones teológicas, particularmente contra los maniqueos”⁵¹.

Es difícil dirimir, en este breve ensayo, el debate entre ambas lecturas del problema. La presencia judía en el cosmos agustiniano es, por cierto, segura. El mismo Agustín se contacta epistolarmente con un judío, Licinio, que mantenía un litigio con otro obispo norafricano por una cuestión de límites en su propiedad. Luego de analizar el caso, Agustín lauda en favor del judío⁵². Claramente, la presencia hebrea era, para el hombre de Hipona, aceptable o, cuanto menos, tolerable. Tal tipo de evidencia, sin embargo, no inhibe que ciertos historiadores, como hemos observado, consideren las posiciones agustinianas sobre el judaísmo como un producto alógeno a la interacción entre comunidades.

En el marco de estos debates discurre el derrotero de las imágenes y las realidades de las comunidades judías en la Antigüedad Tardía. La visión de los hombres de Iglesia sobre los judíos fue, casi sin fisuras, negativa. El elenco de autores conformado por Hilario de Poitiers, Máximo de Turín, Evagrio Pónico, Pedro Crisólogo, Ambrosio de Milán, Cromacio de Aquileia, León Magno, Teodoreto de Ciro y Cesareo de Arlés, para citar a los más representativos, reiterará, una y otra vez, las tópicas antijudías⁵³. Perseguidor, incrédulo, deicida, carnal, sedicioso, ciego, el judío constituirá un perfil estable. El grado de iteración de las invectivas puede decirnos, según el análisis particular de cada autor, si existe

2009. Otro análisis en HARKINS, F., “Nuancing Augustine’s Hermeneutical Jew: Allegory and Actual Jews in the Bishop’s Sermons”, *Journal for the Study of Judaism*, v. 36, 2005.

⁵¹ FREDRIKSEN, P., “*Excaecati Occulta Justitia Dei*: Augustine on Jews and Judaism”, *op. cit.*, p. 321: “Augustine’s remarks on Jews and Judaism arise primarily from his theological concerns, particularly against the Manichees”.

⁵² AGUSTÍN, *Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, Epístola 8*, DIVJAK, J. (Ed.), CSEL 88, 41-2, Hoelder-Pichler-Tempsk, 1981. La epístola, hallada hacia 1974, no se encuentra en la patrología. Sobre la situación de los judíos en el período para el norte de África, CASTRITIUS, H., “The Jews in North Africa at the Time of Augustine of Hippo: The Social and Legal Position”, *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 1986.

⁵³ Las referencias al judaísmo en general y a los judíos en estos hombres de Iglesia, han sido tratadas en diversos trabajos especializados. Existen, también, obras generales de gran utilidad. Entre ellas, BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, Mouton & Co, París, 1963 ; JUDANT, D., *Judaïsme et Christia-*

una preocupación específica en atacar al judaísmo o se trata de la mera repetición de *topoi*. Sería absurdo negar la presencia y el dinamismo de la comunidad judía antioquena bajo Crisóstomo cuando el mismo obispo narra conductas judaizantes en tiempo y forma. Nada tiene de lugar común comentar que la Iglesia se encuentra parcialmente vacía porque muchos cristianos estaban compartiendo la celebración de las altas fiestas judías⁵⁴. En cambio, existen caracterizaciones del judaísmo aisladas que, en el marco de discursos amplios, pueden ser analizadas como producto de la reiteración de viejas imágenes o fruto de la necesidad de explicar el rol judío en la narrativa neotestamentaria⁵⁵.

Pero bajo el discurso, en el cotidiano, prima, como hemos dicho, la interacción fluida entre judíos y cristianos en un mundo donde, recordemos, las fronteras identitarias distaban de estar claras⁵⁶. No implica ello negar la existencia de violencia en sus diversas expresiones, sino afirmar que los judíos, si bien parcialmente marginados en lo jurídico, continuaban insertos en la sociedad. Lo atestiguan las colecciones de cánones que prohíben matrimonios mixtos, comidas en común y la adopción de prácticas judías a lo largo de siglos⁵⁷. Es claro, asimismo, en los extractos del *Código Teodosiano* que sancionan el pasaje de cristianos al judaísmo o bregan por impedir el castigo comunitario dispensado por los judíos hacia sus correligionarios que abrazaran el cristianismo⁵⁸. Se observa, también, en las pocas evidencias supervivientes de contratos y vínculos comerciales entre individuos de ambas religiones⁵⁹.

Incluso en hombres de Iglesia se vislumbra la interacción. Así, Jerónimo, tan irascible ante los judíos desde lo dogmático, fue acusado por Rufino de aprender

nisme, op. cit.; TAYLOR, M., *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus, op. cit.*; GONZÁLES SALINERO, R., *El antijudaísmo Occidental (siglos IV y V), op. cit.*; FREDRIKSEN, P. – IRSHAI, O., “Christian anti-judaism: polemics and policies”, *op. cit.*

⁵⁴ JUAN CRISÓSTOMO, *Adversus Judaeos orationes*, II, 2 (PG 48, 859); V, 1 (PG. 48, 833).

⁵⁵ El mismo Blumenkranz, matizando su línea, admitía que “*tout sermon qui contient quelquefois l’apostrophe “O, Juifs”, n’est pas forcément destiné à la polémique avec eux*” BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme, op. cit.*, p. 31.

⁵⁶ Es ya clásico el trabajo de GIORDANO, O. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Gredos, Madrid, 1983. Para el caso judío en particular, COHEN, S.J.D., “Crossing the Boundary and Becoming a Jew”, *The Harvard Theological Review*, v. 82, 1989.

⁵⁷ Ver nota 18.

⁵⁸ Ver nota 17.

⁵⁹ Ubric Rabaneda, rescata un documento en el cual dos monjas cristianas arriendan dos habitaciones de su casa a un judío. El documento no manifiesta ningún tipo de aspecto

hebreo con el judío Baranina⁶⁰. Sidonio Apolinar no dudó en utilizar a Gozolas, judío, como mensajero e, incluso, recomendarlo a Eleuterio, obispo de Roma. En la carta al romano, afirmaba categóricamente: “Tú, aunque ataques la perfidia de él, puedes defender laboriosamente a su persona”⁶¹. Gelasio I, por su parte, escribe a un obispo con el fin de que defienda a un pariente del judío Telesinus, al que nomina, incluso, como *vir clarissimus*⁶².

Este tipo de conductas, es necesario recordarlo, no fue hegemónico. Así, leemos en la circular de Severo de Menorca como la comunidad judía de Mahón fue convertida forzosamente en 418⁶³ y, hacia el 576, hallamos a Avito de Clermont

extraordinario y, de hecho, se ajusta a las normas imperantes. Todo parece indicar que contactos de este orden eran la práctica habitual. UBRIC RABANEDA, P., “La coexistencia religiosa en la cotidianidad de la Antigüedad Tardía” en FERNÁNDEZ UBIÑA, J., MARCOS, M., (Eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano*. Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2007, pp. 148-9.

⁶⁰ Jerónimo se defiende de la acusación en *Apologia adversus Rufinum*, I, 13 (PL 23, 407). Sobre el tema, REBENEICH, S., “The «Vir Trilinguis» and the «Hebraica Veritas», *Vigiliae Christianae*, v. 47, 1993. Sobre la polémica antijudía en Jerónimo, GONZÁLES SALINERO, R., *Biblia y polémica antijudía en Jerónimo*, CSIC, Madrid, 2003.

⁶¹ SIDONIO APOLINAR, *Epistolae*, VI, 11 (PL 58, 560): *Tu quoque potes hujus laboriosi, etsi impugnas perfidiam, propugnare personam*. La misiva no nombra a Gozolas explícitamente, sino a cierto judío. La crítica suele asumir la concordancia entre ambas referencias. Más allá de ello, debe rescatarse que un judío es recomendado. Referencias directas al judío Gozolas en III, 4 (PL 58, 499) y IV, 5 (PL 58, 509). Sobre Sidonio en general, véase HARRIES, J., *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome, AD 407-485*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

⁶² GELASIO I: “*Vir clarissimus Telesinus, quamvis Judaicae credulitatis esse videatur, talem se nobis approbare contendit, ut merito nostrum appellare debeamus; qui pro Antonio (Antio) parente suo specialiter postulavit ut eum dilectioni tuae commendare debeamus; et ideo fratrem supradictum voluntatis nostrae mandatorumque respectu ita te habere convenit, ut non solum in nullo penitus opprimatur, verum etiam in quo ei opus fuerit tuae se gaudeat dilectionis adjutum*”. (PL 59, 146).

⁶³ La circular del obispo Severo, documento muy debatido y analizado, presenta un caso en el cual la comunidad judía fue forzada a la conversión a través de la violencia. El documento, que narra los sucesos acaecidos en Mahón, Menorca, ha sido datado -no sin debates- en el 418. AMENGUAL I BATLE, J., - ORGILA, M., “Paganos, judíos y cristianos en las Baleares: documentos literarios y arqueológicos”, en FERNÁNDEZ UBIÑA, J., MARCOS, M., (Eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano*, op. cit.; GONZÁLES SALINERO, R., “Relaciones sociales y dependencia religiosa en la comunidad judía de Mahón (Menorca) a principios del siglo V d.C.”, *Arys*, 1998; GARCIA MORENO, L. *Los judíos de la España Antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Rialp, Madrid, 1993; GINZBURG, C., “La conversion degli ebrei di Minorca (417-418)”, *Quaderni Storici*, n. 79, 1992.

expulsando a los hebreos de su ciudad⁶⁴. Si bien el concepto de pueblo-testigo forjado por Agustín tuvo impacto en los siglos sucesivos y estableció herramientas discursivas para justificar la presencia judía, no todos los hombres de Iglesia adoptaron sus lineamientos.

Gregorio Magno, en un tiempo que, en el siempre arbitrario juego de las periodizaciones, cierra la Antigüedad Tardía, parece condensar, a lo largo de su obra, la yuxtaposición entre imágenes y realidades de las comunidades judías itálicas. Tanto en las Homilias sobre el Evangelio y sobre Ezequiel, como en los *Dialogi* y en los *Moralia*, los judíos están presentes. Si bien tales obras fueron constituidas para auditorios específicos, los judíos allí presentes responden al repertorio monocorde de la prédica *adversus Iudaeos*. Nuevamente: incrédulos, ciegos⁶⁵. Gregorio, se observa a lo largo de su obra, era un lector consumado de Agustín⁶⁶. De hecho, él mismo da cuenta de sus lecturas y lo recomienda⁶⁷. No fue su epígono, recuerda Brown, pero su obra se inspiró, sin dudas, en aquél⁶⁸. El obispo de Roma, sin embargo, no apela a la figura de los *testes Veritatis*. No

⁶⁴ GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, V, XI (P.L. 71, 325). Véase FRAY, J-L, "La présence juive au très haut Moyen Age", en JARRASSÉ, D. (Ed.), *Les juifs de Clermont. Une histoire fragmentée*, Presses Universitaires Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand, 2000.

⁶⁵ LAHAM COHEN, R., "Muros de palabras. La imagen de los judíos en las Homilias sobre el Evangelio de Gregorio Magno", *Espacios*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2010.

⁶⁶ Además de las obras generales sobre Gregorio, en las cuales se referencia continuamente a la influencia de Agustín sobre Gregorio véase, entre otros, a RECCHIA, V., "La memoria di Agostino nell' esegesi bíblica di Gregorio Magno", *Augustinianum*, 1985; LAPORTE, J., "Une Théologie systématique chez Grégoire", en AA.VV., *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, Chantilly, 15-19 septembre, 1982*, Editions du CNRS, Paris, 1986; CAVALCANTI, E., "L'ética cristiana nei *Moralia* in Iob di Gregorio Magno", en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2004.

⁶⁷ En *Registrum*, VII, 5 [Marzo, 592] Gregorio da cuenta explícitamente de haber leído, de Agustín, "el libro sobre las herejías", mientras que en epístola al Prefecto del Pretorio de África, sugiere abiertamente: "Pero si deseáis vivamente nutrirseos de un alimento delicioso, leed las obras de San Agustín vuestro compatriota..." *Registrum*, X, 16 [Julio, 600]: *Sed si delicioso cupitis pabulo saginari, beati Augustini patriotae uestri opuscula legite*. Tomado de GREGORIUS MAGNUS, *Registrum Epistularum*, NORBERG, D. (Ed.), CCSL 140 y 140A, Brepols, Turnhout, 1982.

⁶⁸ "Gregorio se inspiró en gran medida en el pensamiento de san Agustín, pero no fue su epígono. Por lo que al poder espiritual se refiere, su pensamiento es más apremiante y desde luego mucho más coherente que el de san Agustín. La *Regula pastoralis* es clara y afilada como un diamante. El pensamiento mucho menos coherente de san Agustín – intelectual de corazón, cuyas obras, sin embargo, fueron escritas en una época en la que el

obstante, adscribe a una explicación teológica de la continuidad judía. Se trata de las referencias a la profecía paulina de la conversión judía en el fin de los tiempos, vaticinada en *Rm.* 25, 11, en el marco de una tradición de largo aliento para el período, utilizada, también, por Agustín⁶⁹. Los judíos, dice Gregorio, volverán a la fe en el fin de los tiempos; eliminarlos, lo notará Burcardo de Worms siglos más tarde, es eliminar una posible conversión⁷⁰.

Ahora bien, en el *Registrum epistularum* gregoriano observamos, en contraste con el conjunto de imágenes desplegadas en los tratados citados, un cúmulo de realidades que nos presentan a sujetos concretos. Judíos actuando como comerciantes, terratenientes, colonos, incluso navegantes⁷¹. Cristianos vendiendo esclavos de su misma confesión a judíos o devolviéndoselos, contra la ley, cuando estos se refugiaban en iglesias. Observamos también, sinagogas tomadas

cristianismo todavía no había alcanzado un monopolio absoluto del poder— se condensa hasta alcanzar la rigidez del cristal cuando Gregorio reflexiona sobre su propia experiencia. Gregorio sabía que él y sus colegas tenían que ejercer un poder real”. BROWN, P., *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 127.

⁶⁹ Varias son las menciones de la conversión de los judíos al fin de los tiempos en los *Moralia*. A modo de ejemplos, véase —entre otras citas— Gregorio, *Moralia*, Prefacio, 20; II, 59; IV, prefacio, 4. Referencias del mismo estilo también aparecen en las homilias, a modo de ejemplo, Gregorio, *Homiliae in Evangelia* XXII, 5. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, ADRIAEN, M. (Ed.), CCSL 143, 143A y 143 B, Brepòls, Turnhout, 1979-1985; GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, ÉTAIX, R. (Ed.), CCSL 141, Brepòls, Turnhout, 1999. Judant, desde una perspectiva confesional, considera que el concepto de conversión judía en el fin de los tiempos responde a una interpretación errónea del pasaje paulino. Más allá del sesgo religioso de la obra, la autora realiza un seguimiento adecuado de las tradiciones que llevaron a la instalación de tal idea: por un lado el versículo 25 del capítulo XI de la Epístola a los Romanos y por el otro la profecía de Malaquías en torno a los retornos de Enoc y Elías. Hipólito de Roma para Occidente y Orígenes para Oriente serán los iniciadores de tal concepción, mentada luego por una amplia diversidad de autores: Lactancio, Hilario de Poitiers, Ambrosio, Juan Crisóstomo, Jerónimo, Cirilo de Alejandría, Teodoreto de Ciro y, como hemos visto, el mismo Agustín. JUDANT, D., *Judaïsme et Christianisme*, *Op. Cit.*. Más actual, COHEN, J., “The Mystery of Israel’s Salvation: Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis”, *Harvard Theological Review*, 2005.

⁷⁰ Burcardo de Worms, *Libri decretorum*, 6, 33 (P.L. 140, 722): “*Qui odii meditatione vel propter cupiditatem Judaeum, vel paganum occiderit, quia imaginem Dei, et spem futurae conversionis extinxerat, XL dies in pane et aqua poeniteat*”. Nótese que, de todos modos, la penalidad estipulada para el homicidio es baja.

⁷¹ LAHAM COHEN, R., “Los judíos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno. El valor del rol social en la definición del otro”, AA.VV., *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes III*, Asociación Zacatecana de Estudios Clásicos y Medievales, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas (En prensa).

por obispos locales y judíos que se presentan ante el pontífice para exigir la restitución de éstas. Gregorio, en línea con el legado agustiniano, insiste en proteger a los judíos; envía epístolas instando a los ocupantes a devolver las casas de culto; prohíbe perturbar las celebraciones judías. Pero su moderación tiene límites: se exige la punición para los judíos que llevan a cabo acciones proselitistas; se prohíbe la tenencia de *servi* cristianos por temor al avance religioso sobre estos⁷².

El cuadro, así, gana complejidad. Ya no observamos meras imágenes; tenemos ante nuestros ojos presencias reales, interacciones visibles, tensiones. Los judíos persisten en la Antigüedad Tardía, subordinados desde lo jurídico y hostigados desde lo discursivo. Son objeto, esporádicamente, del ataque de obispos o gobernantes laicos. Pero su presencia es, en general, aceptada. Debía ser, insistimos, una existencia estática, silenciosa. El noveno canon del Concilio de Narbona del 589 d.C. lo grafica al prohibir a los judíos la entonación de salmos durante el cortejo fúnebre⁷³. El pueblo-testigo, para hombres como Agustín o Gregorio Magno podía continuar viviendo, disperso y sometido. Reliquia teológica, mojón que señala la veracidad del mensaje evangélico, la imagen del judío tardoantiguo intenta tornar inteligible su presencia real.

Bibliografía citada

AA. VV., *Gli ebrei nell'alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXVI, Spoleto, 1980.

AA. VV., *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, Chantilly, 15-19 septembre, 1982, Editions du CNRS, Paris, 1986.*

⁷² LAHAM COHEN, R., "Entre *Hostes* y *Habitatores*. Los judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno", *Limes*, Facultad de Historia, Geografía y Letras, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 2008; *Ibid*, "Gregorio Magno frente al judaísmo: discurso y praxis", Actas de las XII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia, Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

⁷³ LINDER, A., (Ed. y Trad.), *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Wayne State University Press, Detroit, 1997, p. 477: *Hoc ante omnia decretum est, ut Iudaeis non liceat corpus deducere psallendo; sed, ut eorum habuit mos et consuetudo antiqua, corpus deducant et reponant. Quod si facere aliter praesumpserint, inferant comiti civitatis auri uncias sex.*

- AA. VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2004.
- AGUS I., "Preconceptions and Stereotypes in Jewish Historiography", *The Jewish Quarterly Review*, v. 51, 1967.
- BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, Mouton & Co, Paris, 1963.
- BROWN, P., "St. Augustine's Attitude to Religious Coercion", *The Journal of Roman Studies*, v. 54, 1964.
- BROWN, P., *Augustine of Hippo: A Biography*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1984.
- BROWN, P., *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Crítica, Barcelona, 1997.
- BOUSTAN, R., "Augustine as Revolutionary?: Reflections on Continuity and Rupture in Jewish-Christian Relations in Paula Fredriksen's Augustine and the Jews", *Jewish Quarterly Review*, v. 99, 2009.
- CARRIE J-M. – LIZZI R. (Eds.), "*Humana Sapit*". *Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Brepols, Turnhout, 2002.
- CASIDAY, A., - NORRIS, F. (Eds.), *The Cambridge History of Christianity*. t. II, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- CASTRITIUS, H., "The Jews in North Africa at the Time of Augustine of Hippo: The Social and Legal Position", *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 1986.
- CHADWICK, H., *Augustine of Hippo. A Life*, Oxford University Press, Oxford, 2009
- COHEN J., *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University of California Press, California.
- COHEN J., "Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom", *The American Historical Review*, Vol. 91, No. 3, 1986.
- COHEN, S.J.D., "Crossing the Boundary and Becoming a Jew", *The Harvard Theological Review*, v. 82, 1989.
- COSTAMAGNA, L., "La Sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria", *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, 1991.

- CRACCO RUGGINI L., *Ebrei e Orientali nella 'Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d.C.*, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 1959.
- CRACCO RUGGINI L., "La lettera di Anna a Seneca", en AA.VV., *Cristianesimo e Giudaismo: Eredità e confronti*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1988.
- DAHAN, G., *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Du Cerf, Paris, 1999.
- DRAKE, H.A., "Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance", *Past and Present*, v. 153, 1996.
- DUPONT, A., "Continuity or Discontinuity in Augustine?", *Ars Disputandi*, v. 8, 2008.
- EIDELBERG, S. (Ed. Y Trad.), *The Jews and the Crusaders. The Hebrew Chroniclers of the first and second crusades*, Winsconsin, 1977.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J., MARCOS, M., (Eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano*. Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2007.
- FREDRIKSEN, P., "Excaecati Occulta Justitia Dei: Augustine on Jews and Judaism", *Journal of Early Christian Studies*, 1995.
- FREDRIKSEN, P., *Augustine and the Jews. A Christian Defense of Jews and Judaism*, Doubleday, New York, 2008.
- GARCIA MORENO, L. *Los judíos de la España Antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Rialp, Madrid, 1993.
- GIANOTTO, C., FILORAMO, G. (Eds.), *Verus Israel*, Paideia, Brescia, 2001.
- GIARDINA, A., *Società Romana e Imperio Tardoantico. Roma: política, economía, Paesaggio urbano*, Laterza, Roma, 1986.
- GINZBURG, C., "La conversion degli ebrei di Minorca (417-418)", *Quaderni Storici*, n. 79, 1992.
- GIORDANO, O. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Gredos, Madrid, 1983.
- GONZALES SALINERO, R., "Relaciones sociales y dependencia religiosa en la comunidad judía de Mahón (Menorca) a principios del siglo V d.C.", *Arys*, 1998.
- GONZALES SALINERO, R., "La exclusión social de los judíos en el Imperio cristiano (s. IV-V)", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, n. 4, 1999.

- Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2010.
- LAHAM COHEN, R., "Pervivencias judías en la Península Itálica. La sinagoga de Bova Marina en el ocaso de la Antigüedad Tardía", *Claroscuro*, n. 9, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario (en prensa).
- LEVINE, L., *The Ancient Synagogue*, Yale University Press, New Haven & London, 2005.
- LEWIN, A. (Ed.), *Gli Ebrei nell'Impero romano*, Giuntina, Florencia, 2001.
- MAXWELL, J., *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- MOMIGLIANO, A., "La nueva carta de 'Anna' a 'Séneca'", en *De paganos, judíos y cristianos*, FCE, México, 1996.
- MOMMSEN, T., *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin a Théodose II (312-438)*, traducción de ROUGÉ, J, introducción y notas de DELMAIRE, R., Les Editions Du Cerf, Paris, 2005.
- MOSINO, F., "Intervento nella discussione sulla sinagoga di Bova Marina (Reggio Calabria)", *Mélanges de l'école française de Rome*, 1991.
- NIRENBERG, D., "Les juifs, la violence et le sacré", *Annales*, 1995, pp. 119-120;
- NOY, D., *Jewish Inscriptions of Western Europe, 2 vols.*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- RAABE P., *Psalms Structures. A Study of Psalms with Refrains*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990.
- RECCHIA, V., "La memoria di Agostino nell'esegesi bíblica di Gregorio Magno", *Augustinianum*, 1985.
- REBENEICH, S., "The "Vir Trilinguis" and the "Hebraica Veritas", *Vigiliae Christianae*, v. 47, 1993.
- RUETHER, R.R., *Faith and Fratricide: The theological Roots of Anti-Semitism*, Seabury Press, New York, 1974.
- RUNESSON, A., BINDER, D., OLSSON, BIRGER. *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E. A Source Book*, Brill, Boston, 2008.
- RUTGERS, L.V., *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1995.
- SANDWELL, I., *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge University Press, New York, 2007.

- SIMON, M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Editions E. De Boccard, Paris, 1964.
- SZARMACH, P. (Ed.), *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages: Papers of the Eighth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, State University of New York Press, New York, 1974.
- TAYLOR, M., *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1995.
- VAN HENTEN, J., VAN DER HORST, P. (Eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, Brill, Leiden, 1994.
- WILKEN, R., *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, University Of California Press, Berkeley, 1983.