

## JUDÍOS REALES Y JUDÍOS RETÓRICOS EN LA ANTIOQUÍA DE JUAN CRISÓSTOMO

ANDREA SIMONASSI LYON

### Introducción

El presente trabajo tiene por objetivo mostrar cómo en un contexto de competencia interconfesional como lo era la Antioquía de fines del siglo IV, donde la primacía y poder religiosos eran disputados permanentemente y donde ningún grupo tenía el control indiscutido, Juan Crisóstomo, representante de la facción nicena antioquena, construyó un judío que llamaremos –siguiendo a Paula Fredriksen (2013)–, “judío retórico”. El mismo, sostendremos, le servirá como herramienta pedagógica para adoctrinar a su congregación sobre los valores y lineamientos nicenos. Este judío retórico de ninguna manera intentará ser una descripción fidedigna de los judíos que habitaban la ciudad, pero es importante remarcar que se monta sobre estos judíos reales, de carne y hueso, que interactúan con los cristianos, que festejan con ellos, que les permiten ingresar a sus sinagogas y que difuminan las barreras identitarias que se están intentando establecer desde la ortodoxia.

Como anticipamos, el siglo IV se configura como un momento en el cual varios grupos religiosos compiten por el control de la ciudad y el favor del gobierno provincial, entre los que podemos nombrar a los arrianos, nicenos y “griegos”<sup>1</sup>. Si bien el Edicto de Tesalónica de 380 estableció al cristianismo niceno como religión de Estado acelerando la victoria de la facción nicena de Melecio, su preeminencia no fue absoluta y fue permanentemente disputada (Sandwell, 2007: 46; Mayer, 1998: 117).

Antioquía era heterogénea en cuanto a su composición religiosa: judíos, “paganos” y cristianos convivían tanto dentro de los muros de la ciudad como en los suburbios y zonas rurales. Contaba con una sólida comunidad judía no solo en la ciudad propiamente dicha, sino también en las afueras de la misma, hacia el noreste en la zona rural y en los suburbios del sur, en Dafne (Wilken, 1983, 36-37). Aquí,

---

<sup>1</sup> Así denomina Crisóstomo a los paganos en sus homilías.

precisamente, se encontraba la Cueva de Matrona<sup>2</sup>, que la tradición identificó como el lugar donde estaban enterrados los mártires Macabeos y que era un importante centro de culto judío que atraía a ciertos feligreses cristianos por considerarse un lugar de sanación. Antioquía contaba con al menos dos sinagogas: una en la ciudad, en el barrio judío –*Kerateion*– y otra en Dafne. Wendy Mayer asegura que “In Antioch, the synagogues, Jewish festivals and rituals and the holy places, such as Cave of Matrona at Daphne, had long played a prominent role in the life of the city and still exercised a powerful attraction” (Mayer, 1998: 121).

Ahora bien, esta comunidad judía atraía a aquellos no judíos por diferentes razones: por el respeto a los libros sagrados, por considerar que los juramentos realizados en las sinagogas tenían más valor, por la admiración que despertaban los especialistas en lo sagrado judíos en cuanto a sus habilidades sanadoras, por ser un pueblo antiguo y por sus vínculos con los judíos del Antiguo Testamento (Shepardson, 2015: 176). Por supuesto a Crisóstomo le preocupaba que atrajera a los miembros de su congregación. Y en un momento en que el cristianismo está delimitando su propia identidad, busca un otro opuesto que le permita definirse. Uno de esos otros fueron los judíos. En este sentido, este “judío retórico” no describe los comportamientos y prácticas de los judíos reales sino más bien aquellos imaginados (Cohen, J., 1999: 2). Se percibe y describe a los judíos como lo que supuestamente deben ser y no como lo que realmente son. Es decir, a los fines de definir qué era ser cristiano, qué comportamiento debía tener un verdadero cristiano, no era relevante la condición o comportamiento real de los judíos sino más bien una imagen de los judíos que fuera funcional a la delimitación de esa identidad. Entonces, no son tanto los judíos reales los que van a ser atacados por Crisóstomo sino los contruidos, los retóricos.

## Breve estado de la cuestión

Respecto del término antijudaísmo, Gavin Langmuir lo define en su libro *Toward a Definition of Antisemitism* como una total o parcial oposición al judaísmo y a los judíos por adherir a él por su particular sistema de creencias (Langmuir, 1996: 57). Por otro lado, sostiene que tres componentes sobresalen en la formación del antijudaísmo, a saber, la creencia de que los judíos no comprenden el plan divino; la acusación de deicidio; y la creencia de que el devenir histórico había demostrado que Dios estaba castigando a los judíos por el deicidio. Esto es, para el autor, el núcleo mismo del antijudaísmo cristiano (Langmuir, 1990: 285). A diferencia del antijudaísmo, que tendría un basamento más religioso, el antisemitismo remite a

---

<sup>2</sup> Actualmente se cuestiona que el lugar de enterramiento de los macabeos sea efectivamente la Cueva de Matrona. De todas maneras, el debate continúa abierto (Rajak, 2016).

creencias irracionales, nociones quiméricas, que se les atribuyen a aquellos signados como judíos (Langmuir, 1990: 297).

En el estudio acerca del antijudaísmo en la Antigüedad y la Antigüedad Tardía han predominado dos líneas historiográficas. En primer lugar, la tradición que responde a la denominada –por sus detractores– “teoría del conflicto”, por la cual se sostiene que el antijudaísmo refleja la competencia entre la nueva religión cristiana y el judaísmo –que no perdió su dinamismo y combatividad–. Por lo tanto, a raíz de un conflicto real, se desarrolla una rivalidad abierta y activa entre ambos grupos religiosos. El máximo representante de esta línea fue Marcel Simon (1948), con su obra *Verus Israel: Relations entre juifs et chrétiens dans l'empire romain (135-425)*. En la misma, Simon sostiene que el antisemitismo –término utilizado por el autor como sinónimo de antijudaísmo– se despliega durante el siglo IV debido al vigor del que aún goza el judaísmo. Entonces, para esta corriente, el plano de las relaciones sociales entre ambos colectivos religiosos es el que determina el desarrollo de un antijudaísmo cristiano. Discutía con toda una tradición que consideraba que el judaísmo había perdido capacidad de atracción para el siglo II. Wayne Meeks y Robert Wilken (1978) adscriben al enfoque propuesto por Simon: el antijudaísmo era un reflejo de la vitalidad del judaísmo. Así, esta corriente considera que mientras más dinámico era el judaísmo, se configuraba como un competidor del cristianismo y, por ende, el antijudaísmo cristiano se volvía más virulento.

La segunda línea historiográfica argumenta que el antijudaísmo es utilizado para satisfacer una necesidad interna de autodefinición de la Iglesia. En consecuencia, más que reflejar una confrontación activa entre dos grupos religiosos, el antijudaísmo presente en el discurso patrístico responde más a un discurso interno que no tiene que ver con conflictos interconfesionales sino con un intento por establecer los límites de la identidad cristiana. Rosemary Ruether (1974) se entronca en esta línea considerando que el antijudaísmo patrístico es parte de la exégesis cristiana que responde, justamente, a esa necesidad de autoafirmación. Otra gran exponente es Miriam Taylor (1995), quien destaca que el antijudaísmo se encuentra en el núcleo mismo del discurso cristiano. Los judíos, según la autora, aparecen en los escritos de los Padres de la Iglesia como figuras simbólicas que juegan un rol esencial en la comunicación y desarrollo de la concepción de la identidad cristiana (Taylor, 1995: 4-5).

En el presente trabajo vamos a transitar un punto medio entre ambas posturas: intentaremos demostrar que el contexto de interacción interconfesional de la Antioquía del siglo IV iba en contra de la identidad que el cristianismo niceno pretendía delimitar ya que sus feligreses asistían a la iglesia así como a la sinagoga, al Templo de Apolo, al Hipódromo, se encontraban con los “otros” judíos, arrianos, “paganos”

en el ágora, en los baños, etc. Pero, asimismo y en función de esto, consideramos que sí había un conflicto real. El judaísmo se configuraba como un competidor y atraía, por su antigüedad, por su vinculación con los judíos de las Sagradas Escrituras, por sus festividades a varios de los miembros de la congregación cristiana. Por ende, el discurso antijudío de Crisóstomo tenía tanto una base material, así como una base discursiva.

## Judíos reales y judíos retóricos

Ahora bien, ¿Quiénes eran estos judíos reales? ¿Qué evidencia tenemos de ellos? Por empezar, contamos con fuentes epigráficas. Si bien solo una losa de mármol con una *menorá* fue hallada en la ciudad de Antioquía (IJO III, Syr.73<sup>3</sup>), encontramos restos en otras ciudades que permiten darnos una idea aproximada de las características de la comunidad judía antioqueña.

A 80 km de Antioquía, en la ciudad de Apamea, un grupo de arqueólogos belgas excavó un edificio en 1934 que se identificó como una sinagoga de fines del siglo IV en el centro de la ciudad, a 100 metros de la intersección principal (Sukenik, 1951). Lo que se descubrió fue que varias secciones del piso de mosaico de la misma se realizaron a partir de donaciones de judíos de Antioquía. Contamos con cuatro inscripciones que nos brindan información sobre aquellos que donaron:

Sobre los más honrados archisinagogos Eusebio y Nemías y Fíneas y el gerusiarca Teodoro y los más honrados presbíteros Isaac y Saulo y los restantes, Ilasio, archisinagogo de Antioquía hizo la entrada del mosaico, 150 pies. Del año 703, de Eudineo 7. Bendición para todos (IJO III, Syr.53)<sup>4</sup>.

La fecha hace referencia al calendario seléucida, correspondiendo a enero de 392. Por otro lado, se hace mención a archisinagogos –Ilasio era archisinagogo de Antioquía– y presbíteros.

Otra inscripción, ubicada al este de la anterior, hacia el centro de la sinagoga, hace mención a otros miembros de la misma familia:

Ilasio, hijo de Isaac, archisinagogo de los antioquenos por la salvación de Fotíos, su esposa, y de sus hijos y por la salvación de Eustasia (su) suegra y por la memoria de Isaac y Aedesio y Hesuquio

<sup>3</sup> IJO III = Noy y Bloedhorn (2004).

<sup>4</sup> Todas las traducciones en este capítulo, tanto del registro epigráfico como de los textos de Crisóstomo, son propias.

(sus) antepasados, hizo el mosaico de la entrada. Paz y piedad sobre todo su pueblo consagrado (IJO III, Syr.54).

Siguiendo, aparentemente, con la misma familia, encontramos otra inscripción, adyacente y al norte de la anterior: “Taumasis, junto con Hesuquio, su esposa/o, y sus hijos y su suegra Eustasia, hizo 100 pies (de mosaico)” (IJO III, Syr.55). Si Eustasia, la suegra, es la misma mujer que en Syr.54, esto quiere decir que Ilasio pudo haberse casado con una mujer de Apamea y de allí vendría su vínculo con esta ciudad y con la comunidad judía de la misma. Sin embargo, el resto de la inscripción es ambigua porque no puede determinarse el género de los dos primeros nombres: Taumasis y Hesuquio. Puede ser “Taumasis y su esposa, Hesuquio” o “Taumasis y su esposo, Hesuquio”. Los mismos aparecen nombrados en otra inscripción, pero esta tampoco resuelve la cuestión del género: “Taumasis, hijo/a de Nomo, por la salvación de su esposo/a, habiendo hecho una promesa” (IJO III, Syr.67).

Ilasio, archisinagogo de Antioquía, era nieto de Aedesio, de quien encontramos una inscripción no ya en Siria sino en Palestina, en la necrópolis de *Beth She'arim*, en Galilea. La misma se configuraba como el sitio de enterramientos más importante de los judíos de la tierra de Israel y de la Diáspora en los siglos III y IV (Hachlili, 2004: 514). Judíos de la Diáspora compraban espacios en *Beth She'arim* para ser enterrados ahí, dando cuenta del vínculo que los unía con Israel, a través del deseo de ser enterrados en esa tierra. Una catacumba en dicha necrópolis, que contiene seis tumbas, pertenecía, aparentemente, a la familia de Aedesio: “La bóveda de Aedesio, gerusiarca antioqueno” (IJO III, Syr.74). Nuevamente encontramos una referencia a un gerusiarca.

Judíos antioquenos también fueron enterrados en otras regiones de Palestina. En la ciudad de Tiberíades hallamos una inscripción datada entre los siglos III y IV: “Y aquí yace Leontina, hija de Samuel, el gerusiarca, esposa de Taumasis (archisinagogo) de los antioq(uenos), de 70 años de edad” (IJO III, App.18).

¿Qué podemos extraer de estas inscripciones? Por un lado, la referencia a familias prominentes, con vínculos con los judíos de la vecina ciudad de Apamea y con lazos con Galilea, dando cuenta de su deseo de ser enterrados ahí. Por otro lado, la utilización del griego en sus inscripciones funerarias y las referencias al calendario seléucida nos estarían indicando que eran comunidades helenizadas. Otra cuestión importante es que las mismas datan de *ca.* 392, es decir, que son contemporáneas del período en el que Juan Crisóstomo ejercía como presbítero en la ciudad de Antioquía.

En Cesárea encontramos la dedicatoria de un actor. Si bien no podemos establecer fehacientemente que se trate de un actor judío, no podemos dejar de mencionarlo por hacer referencia a Dafne, el suburbio del sur, que poseía una comunidad judía y

una sinagoga: “C. Cecilio, comediante de tres historias, antioqueno, cerca de Dafne dedica esto tras rezar” (CIIP II, App.18).

Otro lugar donde se ubican inscripciones que hacen referencia a judíos antioquenos es Atenas. Encontramos específicamente dos inscripciones sobre mujeres de Antioquía: “Mattaia, (hija) de Antíoco (de Antioquía)” (IJO I, Ach.31<sup>5</sup>) y “Marta, hija de Diocleo, de Antioquía” (IJO I, App.13).

Por otro lado, recurrimos también a las fuentes literarias a fin de obtener información acerca de los judíos reales de Antioquía. En este caso, apelaremos Libanio y al propio Juan Crisóstomo. Entre 388 y 393, Libanio mantuvo un contacto epistolar con alguien que él denomina “el patriarca”, a quien Wilken (1983: 58) identifica como el patriarca judío Gamaliel VI. La epístola 1098 de 393 d.C. es la respuesta de Libanio a la carta del patriarca acerca de su hijo: el hijo de Gamaliel VI, educado en retórica por un estudiante de Libanio debía ir a Antioquía para continuar sus estudios, esta vez, a cargo del mismo Libanio. Sin embargo, el joven prefirió viajar y conocer el mundo. Libanio en su respuesta al patriarca le dice que seguramente esto será beneficioso para él. Lo que inferimos de esta epístola es algo que ya habíamos visto a partir de los restos epigráficos: ciertos miembros de la comunidad judía bien educados, inmersos en la cultura grecorromana, influyentes y con recursos.

Años antes, Libanio escribió la epístola 1251 en el verano de 364 d.C. a Prisciano, oficial romano de Palestina y antiguo alumno suyo, aparentemente en nombre de algunos miembros de la comunidad judía de Antioquía y se refirió a ellos como “muchos”. Le pedían que interceda por ellos ante Prisciano para que un antiguo miembro del consejo no pueda volver a ocupar su lugar, luego de que había sido depuesto por irregularidades en su gestión. Si bien Libanio los cataloga como *Ioudaioi*, diferenciándolos de otros ciudadanos antioquenos, de todas maneras, acepta escribir en su nombre, como lo había hecho por otros ciudadanos, lo que da cuenta de que Libanio mantenía algún tipo de contacto con algunos miembros de la comunidad judía local y que estos lo veían como alguien a quien podían acudir en caso de ser necesario (Sandwell, 2007: 238). Lo que es interesante también de esta epístola es que da cuenta del sistema de patronazgo a partir del cual oficiales locales romanos participaban ofreciendo su influencia para la resolución de ciertos asuntos a cambio de obtener una ganancia monetaria o reconocimiento en forma de oraciones, dedicciones, monumentos, etc. (Shepardson, 2015: 158).

Ahora bien, no todos los judíos de Antioquía pertenecían al sector acomodado, prominente y educado de la ciudad. A partir de la *Oratio 47* de Libanio, podemos conocer, aunque muy poco, a aquellos judíos de la zona rural. En la misma, Libanio hace referencia a trabajadores judíos que habían trabajado en las tierras de su

---

<sup>5</sup> IJO I = Noy, Panayotov y Bloedhorn (2004).

familia por cuatro generaciones. Nuevamente, los distingue de otros campesinos al catalogarlos como *Ioudaioi* y, a su vez, volvemos a ver el sistema de patronazgo activándose. Los judíos acuden a un oficial militar romano para presionar a Libanio y su familia sobre el contrato de propiedad. Libanio lleva el caso a la corte y pierde a pesar de ser un destacado ciudadano, rico, influyente y bien conectado. Vemos, entonces, cómo los judíos de Antioquía, al igual que en otras ciudades, gozaban de relativa seguridad hacia el siglo IV. No hay ninguna proscripción o prohibición del judaísmo o sus prácticas (Fredriksen, 2013: 258). En todo caso vemos que la normativa opera sobre situaciones puntuales y que no hay una política uniforme en lo que al colectivo judío respecta. Esto, asimismo, lo evidenciamos durante el gobierno de Constantino y sus predecesores. Aunque encontramos normativas que van contra el proselitismo, los matrimonios mixtos o la posesión de esclavos cristianos por parte de judíos, las mismas parecen no haber tenido mucho impacto. Principalmente durante el reinado de Teodosio, vemos la intención de proteger a los judíos y a sus instituciones de los ataques que pudiesen sufrir por parte del cristianismo. Por ejemplo, un *rescriptio* de Teodosio de 393 reafirma que no hay ninguna ley que prohíba la práctica del judaísmo y se prescriben castigos a aquellos que saquearan sinagogas (Wilken, 1983: 51-53). Como subraya Paula Fredriksen: “during the fourth and fifth centuries, Jews enjoyed a measure of security, acceptance, and respect that catholics vigorously denied to pagans and to various fellow Christians (Fredriksen, 2013: 258).

Por otro lado, de las homilías de Juan Crisóstomo podemos inferir algunos rasgos de la comunidad judía antioquena<sup>6</sup>. El presbítero se queja porque varios miembros de su congregación asisten a la Sinagoga. De hecho, en su primera homilía de la serie *Adversus Iudaeos*<sup>7</sup> en 386 y en la quinta homilía en 387 hace referencia a la

<sup>6</sup> Nos centraremos en la serie *Adversus Iudaeos* (CPG 4327) y la homilía *Contra Iudaeos et Gentiles Quod Christus sit Deus* (CPG 4326).

<sup>7</sup> Entre fines de agosto, principios de septiembre de 386 y mediados de septiembre de 387, Juan Crisóstomo pronunció su serie homilética conocida como *Adversus Iudaeos*. Ocho homilías en las que se dedica a atacar al pueblo judío, sus instituciones y festividades más relevantes. El principal destinatario de las mismas lo configura “el judaizante”, como llama Crisóstomo a aquellos cristianos que adoptan ciertos aspectos de la Ley mosaica (Wilken, 1983). Siguiendo los lineamientos de Wendy Pradels, Rudolf Brandl y Martin Heimgartner (2002), el orden de la serie sería 1, 3, 4, 2, 5, 6, 7, 8. Gracias a la referencia que hace Crisóstomo en su homilía 6 al Motín de las Estatuas ocurrido en febrero de 387, pudieron datarse las homilías 4, 5, 6, 7 y 8, pronunciadas en otoño de 387. En cuanto a la homilía 1, tuvo lugar un año antes, en septiembre de 386, debido a que la homilía 4 comienza estableciendo que “De nuevo los judíos [...] van a ayunar, y nuevamente debemos asegurar el rebaño de Cristo” (*Adversus Iudaeos* 4, I, 71). En cuanto a la homilía 3, se ha convenido en situarla entre las homilías 1 y 4. De hecho, no se había publicado como parte de la serie hasta que fue insertada por Bernard de Montfaucon y parte de la historiografía ha manifestado que no pertenecería a la misma. Los autores sostienen que la homilía 5 fue pronunciada en *Yom Kippur* (en 387, celebrado el 9 y 10 de septiembre) por eso la toman como referencia para datar el resto de la serie. En la homilía 2, la inmediatamente anterior a la 5, Crisóstomo dice que el próximo servicio será el mismo día del ayuno. Así, la homilía 4, que asegura que “el ayuno tendrá lugar en 10 días o más” (*Adversus Iudaeos* 4, I, 72), la fechan el 29 de agosto. En la homilía 2 se menciona que *Yom Kippur* será en cinco

Cueva de Matrona, configurado como un santuario curativo al que asisten varios cristianos y a las dos sinagogas de las que tenemos conocimiento: la ubicada en la ciudad, específicamente en el *Kerateion* y aquella ubicada en el suburbio sur, Dafne.

Aunque no hay un ídolo allí [en la sinagoga], los demonios habitan el lugar. Y digo esto no solo de la sinagoga aquí en la ciudad sino también de la de Dafne; porque en Dafne hay un lugar perverso, de perdición que llaman Matrona (...) Para mí el santuario de Matrona y el templo de Apolo son igual de profanos (Juan Crisóstomo, *Adversus Iudaeos* 1, VI).

Las homilías revelan que las fiestas y festividades de *Rosh Hashaná* (Año Nuevo), *Yom Kippur* (Día del Perdón) y *Sukkot* (Fiesta de los Tabernáculos) atraían a cristianos de la congregación del presbítero. En este sentido, Raphaëlle Ziadé sostiene que:

Les fêtes de la Synagogue sont hautes en couleur, s'étalent dans la rue et répondent au goût de la population pour le spectacle, à tel point que Chrysostome compare la synagogue à un théâtre. Certains badauds y vont en simples spectateurs, mais d'autres deviennent vite participants (Ziadé, 2007: 125).

Tanto la evidencia material como la literaria dicen poco sobre las prácticas de los judíos reales de Antioquía de fines del siglo IV. Pero confirman la posibilidad de que hubiera al menos dos sinagogas en la ciudad y que constituyeran un colectivo helenizado. Esto lo constatamos por las referencias al calendario selúcida, la utilización del griego en las inscripciones, vocabulario religioso y cargos comunitarios (archisinagogo, presbítero y gerusiarca que, además, distinguían a ciertos miembros). Asimismo, algunos de ellos mantenían lazos con comunidades vecinas como la de Apamea y vínculos (aunque fueran afectivos) con Galilea, evidenciado en el deseo de ser enterrados ahí. Además, tenían los recursos financieros necesarios para materializar estos vínculos (para donar parte del mosaico y para hacer trasladar sus restos a *Beth She'arim*). Por otro lado, la mayoría pertenece al período en que Crisóstomo ejerció primero como diácono y luego como presbítero en aquella ciudad, por lo que podemos inferir que los judíos eran parte de la realidad social antioquena.

---

días, por lo que los autores sostienen que fue pronunciada el 5 de septiembre. Tomando aún como referencia la homilía 5, la que sigue es la 6 y lo sostienen por la manera en que Crisóstomo comienza la misma: "Ven que mi voz está débil y no puede durar por mucho tiempo" (*Adversus Iudaeos*. 6, I, 148), como consecuencia del largo sermón llevado a cabo el día anterior por lo que la fechan el 10 de septiembre. La homilía 7 comienza con una alusión a la fiesta de los Tabernáculos, observando que está pronta a llevarse a cabo. Así, los autores la sitúan en una fecha cercana al 12 de septiembre. La homilía 8 fue pronunciada una semana después de la siete por lo que se la fecha el 19 de septiembre.



Como ya hemos adelantado, Antioquía era una ciudad que contaba con una variada composición religiosa y el judaísmo gozaba de alta estima entre sus habitantes por su vinculación con los judíos del Antiguo Testamento (Meeks, 1978: 33). En este sentido, Jeremy Cohen (1999: 10) sostiene: “Ancients placed the highest value on antiquity, and Graeco-Roman Civilization typically respected the Jews as one of the oldest peoples of all”.

Aún en el siglo IV había cristianos que consideraban que ser judío no era contradictorio. La condición de judío y de cristiano no estaba tan delimitada. En este sentido, la identidad cristiana como una identidad excluyente y que debía demostrarse y ser visible, no era algo que primara en el común de la congregación de Crisóstomo. No veían como una contradicción ir a la sinagoga y luego ir a la iglesia. Por eso, lo que hace Crisóstomo es operar sobre esta situación y se da la tarea de construir identidades fijas: había que ser cristiano y no había espacio para la ambigüedad ya que la identidad debía demostrarse en todas las acciones y aspectos de la vida (Sandwell, 2007: 6). Era preciso definir qué era ser cristiano y qué era ser judío y conformarlo como un opuesto. Así, en su primera homilía describe a los judíos como “miserables y duros” (*Adversus Iudaeos* 1, II).

Crisóstomo enfatiza más de una vez la diferencia radical que existe entre judíos y cristianos. Los judíos viven en el error, están equivocados: “Y una vez que hablando en otro sitio con los judíos por causa de su error dijo muchas cosas como en enigma y parábolas. Y esto desde el principio fue predicho” (*Contra Iudaeos et Gentiles quod Christus sit Deus*, CPG 48, 817)<sup>8</sup>. Por otro lado, la diáspora era un castigo por su traición a Cristo:

Y luego puesto que los judíos pagarían la pena por su audacia y puesto que demuestra esto, el mismo profeta dice a las ovejas: “Daré a los cobardes en retribución su sepultura y a los ricos en retribución su muerte” [...] Y David dijo al tiempo: “El que habita en el cielo se reirá de ellos. Luego hablará a ellos en su ira y en su ánimo los confundirá”. Diciendo él que la dispersión de los judíos de la tierra habitada es en todas partes. Y el mismo Cristo demostrando en los Evangelios decía: “Los que no querían que yo fuera rey, tráiganlos delante de mí aquí y mátenlos” (Juan Crisóstomo, *Contra Iudaeos et Gentiles quod Christus sit Deus* 819 [CPG 48]).

Es interesante remarcar que el objetivo de su homilía *Contra Iudaeos et Gentiles quod Christus sit Deus*, a pesar del título de la misma (que no es el título dado por

---

<sup>8</sup> *Contra Iudaeos et Gentiles quod Christus sit Deus* fue pronunciada por Crisóstomo en la ciudad de Antioquía ca. 381-382 (Kelly, 1995).

Crisóstomo sino por compiladores posteriores) no son los judíos. La parte donde Crisóstomo iba a referirse a ellos para dar cuenta de por qué Cristo era efectivamente Dios, no nos llegó o nunca fue predicada por él (Kelly, 1995: 42). Los destinatarios de la misma son los “paganos” pero encontramos referencias a los judíos que mantienen el uso de lugares comunes de la literatura *adversus Iudaeos*. Por ejemplo, el hecho de que viven en el error, de que rechazaron, traicionaron y sometieron a Jesús a diferentes tormentos: “Pues seguramente no por estas cosas negarán que fue crucificado por los judíos y sufrió cosas innumerables por ellos y que durante cada día ofrece un mensaje” (*Contra Iudaeos et Gentiles quod Christus sit Deus*, CPG, 48, 813).

Crisóstomo describe a los judíos como “bestias salvajes” y “duros de cuello” por su obstinación y glotonería; los compara con terneros salvajes que no sirven para el trabajo sino solo para ser sacrificados (*Adversus Iudaeos* 1, II.). Son impíos, indecentes, crueles e inhumanos (*Adversus Iudaeos* 1, VI.). Son demonios y los demonios habitan sus almas. Al ser demonios, esto los convierte en asesinos porque “Si el diablo es un asesino, es claro que los demonios que lo sirven son asesinos también” (*Adversus Iudaeos* 8, VIII).

Como dijimos, los judíos no eran reconocibles, había que distinguirlos. “[...] the boundary between Jews and gentiles in antiquity was not always clearly marked; the degree of social interaction between Jews and non-Jews was sufficiently great that it was not easy to tell who was a Jew and who was not” (Cohen, S., 1999: 341). Entonces, una manera de saber quién era judío y quién no era a través del lugar. A los judíos los encontrábamos en lugares judíos o asociados a los mismos: la sinagoga, la Cueva de Matrona, las festividades judías.

A lo largo de la serie, Crisóstomo realiza un ataque directo a la sinagoga, catalogándola de “escondite de ladrones”; “guardia de animales salvajes”; “guardia de un animal sucio”; “lugar abandonado por Dios”; “vivienda de demonios” (*Adversus Iudaeos* 1, III, 10-11). Es un “burdel”, “una casa de prostitución”; y es menos honorable que una posada “porque no es solamente un lugar de reunión para ladrones y vendedores ambulantes sino también para demonios” (*Adversus Iudaeos* 1, IV).

¿Qué nombre digno podemos encontrar para llamar a sus sinagogas?  
[...] un burdel, una fortaleza del pecado, un lugar de alojamiento  
para demonios, una fortaleza del demonio, la destrucción del alma, el  
precipicio y el pozo de toda perdición, o cualquier otro nombre que  
le des (Juan Crisóstomo, *Adversus Iudaeos* 6, VII).

Crisóstomo compara la Sinagoga con la Iglesia, con el fin de dejar en claro que la Iglesia es una institución superior y superadora. Lo que repite el presbítero a través

de sus homilías es que la ley judía ha quedado obsoleta desde la venida de Cristo. Por ende, la Iglesia es ahora la institución de culto por excelencia y la Sinagoga ha perdido, desde la venida, su lugar de relevancia.

Uno de los elementos que le conferían una valoración positiva a la sinagoga y que atraía al colectivo cristiano era el hecho de contener las sagradas Escrituras. Ahora bien, Crisóstomo se encarga de desestimar esto advirtiendo que las mismas no le confieren su sacralidad al lugar que las contiene.

[...] No me digas que allí está la ley y están los libros de los profetas: esto no es suficiente para hacer un lugar sagrado. [...] Entonces respóndeme: si el diablo fuera a recitar las Sagradas Escrituras, ¿por qué su boca se volvería santa? No puedes decirlo, un demonio sería lo que es: un demonio (Juan Crisóstomo, *Adversus Iudaeos* 6, VI).

Lo que Crisóstomo intenta es hacer prevalecer la identidad cristiana por sobre otras. La misma debía volverse la identidad política, cívica, étnica de los cristianos, así como su identidad religiosa (Sandwell, 2007: 153). Así, utiliza lugares de la ciudad para dar cuenta del desprestigio de la sinagoga. En varias de sus homilías, la compara con el teatro, asegurando que no es mejor que este.

[Los judíos] reúnen chusma, afeminados y prostitutas y arrastran la multitud del teatro y a los actores a la sinagoga. No hay diferencia entre el teatro y la sinagoga. Sé que algunos me condenan por osar decir que la sinagoga no es diferente del teatro, pero les respondo que es audaz de parte de ellos no estar de acuerdo con lo que digo [...]. La sinagoga no es mejor que el teatro” (Juan Crisóstomo, *Adversus Iudaeos* 1, II-III).

Otro lugar que se encarga de desacreditar es la Cueva de Matrona. Configurado como un santuario curativo, varios cristianos asisten allí a fin de obtener la cura a ciertas enfermedades que los aquejan. Crisóstomo considera a este lugar tan profano como el templo de Apolo, asimilándolos. Vuelve, entonces, a sostener que la impiedad de los judíos y de los paganos es la misma “[...] porque en Dafne hay un lugar perverso, de perdición que llaman Matrona [...] Para mí el santuario de Matrona y el templo de Apolo son igual de profanos” (*Adversus Iudaeos* 1, VI).

Los festivales y fiestas judías son, asimismo, eventos que deben evitarse. Los describe como una enfermedad y como espacios donde se desarrolla la inmoralidad y habitan los demonios:

Pero ahora que el diablo convoca a sus esposas a la fiesta de las Trompetas [...] dejan que se enreden en acusaciones de impiedad,

dejan que se vean arrastradas a formas licenciosas (Juan Crisóstomo, *Adversus Iudaeos* 2, III).

Porque, por regla general, son las rameras, los afeminados y todo el coro del teatro quienes se apresuran a ese festival (Juan Crisóstomo, *Adversus Iudaeos* 2, III).

Otra cuestión que identifica a un judío es el tiempo, y arremete contra aquellos que siguen festejando la Pascua regidos por el *Pesaj*. A su vez, en su segunda homilía, Crisóstomo ataca el tiempo en que se lleva adelante la praxis de la ley mosaica. No acomete directamente contra la Ley porque al haber sido entregada por Dios, le concede el mismo grado de divinidad que a la cristiana. Pero asegura que luego de la venida de Cristo y de la destrucción del Templo de Jerusalén, ha quedado obsoleta. Por ende, aquellos que continúan observándola son obstinados, según el presbítero, y caen en la desgracia, alejándose de la salvación por la gracia que opera a partir de la venida de Jesús.

En suma, Crisóstomo construye un judío retórico, un judío que podía tener algunas prácticas similares a los judíos que vivían en Antioquía, pero el foco no son estos últimos. Obviamente no es ingenuo que ataque a los judíos a pesar de que el objetivo siempre es adoctrinar a su congregación sobre los valores del cristianismo niceno y cómo se debe comportar un verdadero cristiano. Ataca a los judíos porque atraen, porque se los valora como el pueblo de las Sagradas Escrituras, porque la interacción con su congregación existe y porque ponen en jaque el tipo de identidad excluyente y que permea toda la vida del cristiano que intentaba delinear. Juan Crisóstomo predicaba para una audiencia que no tenía muy en claro que ser cristiano y ser judío eran excluyentes. Y dado este contexto de identidades fluidas, ¿no podríamos pensar una comunidad judía activa? Y en este punto quizás habría que pensar, también, que esto es una competencia de especialistas en lo sagrado por el reparto de los recursos. La asistencia a festividades judías se puede considerar como un aspecto vinculado a lo material. Lo que esos cristianos “judaizantes” donaban o aportaban en esas festividades, eran recursos que la Iglesia perdía y que un competidor religioso ganaba. Una suerte de circulación de bienes.

## Conclusión

Nos parece importante remarcar que el judío construido, el judío retórico es una figura necesaria y un elemento constitutivo de la identidad cristiana. Es, de alguna manera, funcional a la construcción identitaria. Pero también tiene un basamento real, se ancla en una realidad. Juan Crisóstomo hace uso de la figura del judío por-

que, efectivamente, Antioquía era una ciudad que contaba con una comunidad judía asentada, que interactuaba y que atraía a otros grupos sociales. En este sentido, el judío retórico se monta sobre el judío real. A Crisóstomo no le importan los Ilasios, Aedesios o Taumasis que caminan por las calles de Antioquía. Pero los necesita y son funcionales a su discurso antijudío cuyo objetivo era construir un judío retórico pero también un cristiano retórico que cumpliera un fin pedagógico. El cristiano que quiere moldear Crisóstomo no festeja con los judíos y no asiste a sus sinagogas. Se comporta como el presbítero sostiene que debe comportarse un cristiano. Quiere transmitir los valores y comportamientos del cristianismo niceno y estos no incluyen una interacción como la que atestiguan sus homilías. Esto es posible porque este judío retórico se edifica sobre una realidad social, sobre un judío real que vive en Antioquía. En su primera homilía de la serie *Adversus Iudaeos* Crisóstomo asegura que un autodenominado cristiano arrastra a una cristiana indefensa a una sinagoga y que hace esto por la creencia de que los juramentos que se realizan en una sinagoga tienen más valor. Por supuesto que no creemos que efectivamente esta situación haya sido presenciada por él, pero lo importante es que es una situación plausible. Es una imagen que él transmite en su sermón que podría haber sucedido. Porque hay interacción, porque el judaísmo es respetado y atrae a varios de su congregación, porque la sinagoga es estimada y valorada por contener las Sagradas Escrituras, y porque, efectivamente, existen judíos reales en Antioquía. Existen los Aedesios y los Ilasios.

Así, Crisóstomo utiliza al judío retórico porque este tiene un basamento real, hay judíos reales y estos le sirven como figura polimorfa. Le permiten establecer barreras identitarias y conformar un otro opuesto que representa todo aquello que no debe hacerse. Su discurso antijudío no se basaba en los comportamientos de los judíos reales sino que construye un “judío” funcional a la construcción identitaria cristiana. Un judío que no describía lo que los judíos eran o hacían sino lo que se suponía que debían ser. De esta manera, este judío retórico se transforma en una herramienta pedagógica que Crisóstomo utilizará a fin de adoctrinar a su feligresía y comenzar a edificar una identidad cristiana nicena excluyente.

andysimonassilyon@gmail.com

## **Bibliografía citada**

- Cohen, J. (1999). *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley.
- Cohen, S. (1999). *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley.

- Foerster, R. (ed.) (1906). *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Libanii Opera, vol. III: Orationes XXVI-L*, Leipzig.
- Fredriksen, P. (2013)., “Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the *Contra Iudaeos* Tradition”, en N. Dohrmann y A. Yoshiko Reed (eds.), *Jews, Christians and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity*, Filadelfia, 249-266.
- González Salinero, R. (2000). *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid.
- Geerard, M. (ed.) (1974). *Contra Iudaeos et Gentiles quod Christus sit Deus* (CPG 4326) PG 48, 813-838; *Adversus Iudaeos orationes 1-8* (CPG 4327) PG 48, 843-942, en *Clavis Patrum Graecorum, volumen II, ab Athanasio ad Chrysostomum*, Turnhout.
- Hachlili, R. (2004). *Jewish Funerary Customs. Practices and Rites in the Second Temple Period*, Leiden.
- Kelly, J.N.D. (1995). *Golden Mouth. The story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca-Nueva York.
- Langmuir, G. (1990). *History, Religion and Antisemitism*, Berkeley.
- Langmuir, G. (1996). *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley.
- Meeks, W. y Wilken, R. (1978). *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the Common Era*, Missoula.
- Mayer, W. (1998). “John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience”, en M. Cunningham, y P. Allen. (eds.), *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden-Boston-Koln.
- Noy, D. y Bloedhorn, H. (eds.) (2004). *Inscriptiones Judaicae Orientis Volume III Syria and Cyprus*, Tübingen (= IJO III).
- Noy, D., Panayotov, A. y Bloedhorn, H. (eds.) (2004). *Inscriptiones Judaicae Orientis Volume I Eastern Europe*, Tübingen (= IJO I).
- Pradels, W., Brändle, R. y Heimgartner, M. (2006). “The Sequence of Dating of the Series of John Chrysostom’s Eight Discourses *Adversus Iudaeos*”, *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, 6/1, 90-116.
- Rajak, T. (2016). “The Fourth Book of Maccabees in a Multi-cultural City”, en Y. Furstenberg (ed.), *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World*, Leiden, 134-150.
- Ruether, R. (1974). *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Nueva York.
- Sandwell, I. (2007). *Religious identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Nueva York.

- Shepardson, C. (2015). "Between Polemic and Propaganda: Evoking the Jews of Fourth-Century Antioch", *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Settings: From the First to de Seventh Century*, 2, 147-182.
- Simon, M. (1948), *Verus Israel: Relations entre juifs et chrétiens dans l'empire romain (135-425)*, Paris.
- Sukenik, E.L. (1950). "The Mosaic Inscriptions in the Synagogue at Apamea on the Orontes", *Hebrew Union College Annual*, 23/2, 541-551.
- Taylor, M. (1995). *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden.
- Wilken, R.L. (1983). *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, Berkeley.
- Ziadé, R. (2007). *Les Martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leiden.