

El impacto del género literario y del rol social del emisor en el discurso antijudío (siglos IV a VII): Prudencio de Calahorra, Cromacio de Aquileya y Gregorio Magno

Liliana PÉGOLO
pegolabe@gmail.com

ESTEBAN NOCE
eln97@yahoo.com.ar

RODRIGO LAHAM COHEN
R_lahamcohen@hotmail.com
Universidad de Buenos Aires

Recibido: 31/01/2013

Aceptado: 28/05/2013

Resumen

El antijudaísmo que caracteriza el discurso cristiano durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media ha sido frecuentemente entendido desde dos perspectivas alternativas: ya sea como consecuencia de un conflicto empírico entre las comunidades cristiana y judía o como necesidad intrínseca del cristianismo en procura de legitimar, mediante la denigración de la religión hebrea y de sus adherentes, su apartamiento de la matriz judaica originaria. El objetivo del presente trabajo es llamar la atención sobre la importancia que, en la determinación de las características de tal discurso, corresponde a factores no siempre tenidos en cuenta, como ser el género literario en que la comunicación se plasma y el rol social desempeñado por su autor. A fin de refrendar tal hipótesis, se tomará en consideración el modo en que tres intelectuales cristianos de los siglos IV a VII -Prudencio de Calahorra, Cromacio de Aquileya y Gregorio Magno- presentaron al colectivo judío en sus obras.

Abstract

The antijudaism that characterizes the Christian speech during the Late Antiquity and the High Middle Ages has been frequently understood from two alternative perspectives: as a consequence of an empirical conflict between the Christian and Jewish communities

or as intrinsic need of christianity in the objective to legitimize the new faith with the denigration of the Hebrew religion and his adherents. The aim of the present work is to call the attention to the importance that, in the determination of the characteristics of such a speech, fits to factors not always taken into account: the genre of the communication and the social role played by every author. In order to corroborate such hypothesis, we will take in consideration the way in which three intellectual Christians of the IVth to VIIth century -Prudentius of Calahorra, Chromatius of Aquileia and Gregory the Great- presented the Jewish group in their works.

Palabras clave: Antijudaísmo, géneros literarios, rol social, Prudencio de Calahorra, Cromacio de Aquileya, Gregorio Magno.

Key words: Antijudaism, literary genre, social role, Prudentius of Calahorra, Chromatius of Aquileia, Pope Gregory I.

1. La literatura aduersus Iudaeos

En un congreso fundamental sobre los judíos en el Alto Medioevo llevado a cabo en Spoleto en 1978, Bernhard Blumenkranz y Lellia Cracco Ruggini protagonizaron un rico debate sobre las implicaciones de los tópicos antijudíos en la literatura cristiana. El primero subrayó la diferencia entre la *polémique anti-juive réelle* y aquella observada, desde su perspectiva, como simple *catéchèse intérieure*. Uno de sus argumentos se basó en remarcar la falta de normas antijudías en períodos en los cuales los hebreos estaban ausentes del mundo franco. Cracco Ruggini, proclive a cuestionar la existencia de una puja efectiva tras la literatura *aduersus Iudaeos*, respondió que Shakespeare había podido escribir *El mercader de Venecia* en una Inglaterra en la que los judíos solo eran un recuerdo¹. La anécdota ilustra claramente el núcleo de una discusión que, predominante hacia fines de los '70, no se ha extinguido todavía.

En efecto, dos son las líneas fundamentales -si se permite una simplificación por economía de espacio- a través de las cuales discurre el estudio de la literatura *aduersus Iudaeos*. En primer término, deben ser mencionados los trabajos de Adolf von Harnack, quien, hacia fines del siglo XIX, consideró que a partir del siglo I -exceptuando contados casos- la literatura contra judíos constituía un

1. "Discussione sulla lezione Cracco Ruggini", en AA.VV., *Gli ebrei nell'alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXVI, Spoleto, 1980, pp. 108-117.

ataque estereotipado, libre de estímulos provenientes del contexto social². Si bien la crítica a la posición del teólogo alemán se advertía ya en algunas obras de las primeras décadas del siglo XX³, acaso la más profunda y contundente revisión de sus ideas haya sido efectuada por Marcel Simon. En su *Verus Israel*, sostenía que *la raison profonde* del antijudaísmo expresado en la literatura patrística durante el período comprendido entre los años 135 y 425 d.C. había sido *la vitalité religieuse du judaïsme*. Esta vitalidad, señalaba, podía verificarse fundamentalmente en dos fenómenos: la continuidad del proselitismo judío y las múltiples formas constatables de lo que llamaba *contamination judéo-chrétienne*⁴, entre ellas las tendencias judaizantes intraeclesiales y, a nivel popular, la atracción que algunas prácticas religiosas judías ejercían sobre la población cristiana⁵. De tal modo, el antijudaísmo patrístico habría emergido *en définitive comme la réaction de défense de la hiérarchie orthodoxe contre le danger juif, le mal juif*⁶. Su razón de ser *-rendre les Juifs odieux*⁷- se hallaba así, de acuerdo a Simon, en la realidad cotidiana, en el presente⁸. Con una memorable expresión, se preguntaba respecto a quienes sostenían que gran parte de la literatura *aduersus Iudaeos* respondía a la simple iteración de *topoi*: *S'acharne-t-on avec une telle obstination sur un cadavre?*⁹. Años más tarde, Bernhard Blumenkranz, siguió los trazos de Simon, extendiendo la fortaleza y la vitalidad del judaísmo al período temprano medieval¹⁰.

2. A. HARNACK, “Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche“, en A. HARNACK– O. GEBHARDT, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, tomo 1, III, Berlín, 1991 [1883], pp. 1-136.

3. S. KRAUSS, *The Jewish-Christian Controversy from the earliest time to 1789*, Tübingen, 1995 (edición y revisión de W. HORNBURY). El texto se encontraba casi finalizado hacia 1948, año en el que Krauss murió. Asimismo, *cf.*: J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, París, 1914; J. PARKES, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, New York, 1961 [1934]; A. L. WILLIAMS, *Aduersus Iudaeos: A bird's-eye view of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge, 1935.

4. M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, París, 1964, pp. 273-274.

5. *Ibid.*, pp. 356-357; 373-374.

6. *Ibid.*, p. 273.

7. *Ibid.*, p. 263.

8. *Ibid.*, pp. 273-274.

9. *Ibid.*, p. 171.

10. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, París, 1960; ID., *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, París, 1963. Es de hacer notar que en el *post-scriptum* de la edición de 1964, Simon criticaba sutilmente el optimismo de Blumenkranz en lo tocante al proselitismo judío en el período altomedieval.

Si bien la propuesta simoniana alcanzó un alto nivel de aceptación en el mundo académico, en la década del '70 y a partir del trabajo de Rosemary Radford Ruether, cobraron nuevo impulso nociones que retomaban en parte el ideario de Harnack. En su *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, publicado en 1974, la teóloga se apartó claramente de Simon al entender que el encendido discurso patrístico de cara al judaísmo no constituía una mera defensa contra el peligro judío sino una necesidad intrínseca de la autoafirmación cristiana¹¹. Nacido en el seno mismo del judaísmo, el cristianismo se había enfrentado en sus inicios a la necesidad de justificar tanto su escisión de la religión hebrea y, con ello, su propia existencia, como de legitimar la apropiación operada respecto de las Escrituras y de las esperanzas mesiánicas de Israel. Así, la nueva fe se presentaba como la auténtica culminación de una religión que no había comprendido su propia tradición textual y, en consecuencia, no había reconocido en Jesús al Mesías prometido, mereciendo por ello la reprobación¹². En una expresión clarificadora de su posición, Ruether se preguntaba retóricamente: *Is it possible to say "Jesus is Messiah" without, implicitly or explicitly saying at the same time "and the Jews be damned"?*¹³. Tal postura compartía con Harnack la minimización del rol de la interacción entre judíos y cristianos como clave explicativa de la literatura *adversus Iudaeos*¹⁴. Miriam Taylor, ya en los años '90, radicalizó el planteo, criticando la interpretación de Simon y haciendo exclusivo hincapié en el fundamento teológico del discurso cristiano antijudío¹⁵.

11. R. R. RUETHER, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York, 1974, p. 181.

12. R. R. RUETHER, "The *Adversus Iudaeos* Tradition in the Church Fathers: the Exegesis of Christian Anti-judaism", en P. E. SZARMACH (ed.), *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages: Papers of the Eighth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, Albany, 1979, pp. 27-28. Otra obra de fuerte impacto que atribuía gran peso a la teología cristiana es J. ISAAC, *L'Enseignement du mépris*, Paris, 1962. Debe notarse que el autor no distingue con precisión entre las diversas etapas de desarrollo del antijudaísmo, adoptando por momentos una perspectiva sincrónica.

13. R. R. RUETHER, *Faith and...*, *op. cit.*, p. 246.

14. En una línea similar, D. ROKEAH, *Jews, Pagans and Christians in conflict*, Jerusalén-Leiden, 1982; ID., "The Church Fathers and the Jews in Writings Designed for Internal and External Use", en S. ALMOG, (ed.), *Antisemitism Through the Ages*, Oxford, 1988; H. SCHRECKENBERG, *Die christlichen Adversus-Judaeos- Texte und ihr literarisches un historisches Umfeld (1. – 11. Jh.)*, Frankfurt am Main, 1982; T. BARNES, *Tertullien: a Historical and Literary Study*, Oxford, 1985.

15. M. TAYLOR, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden–New York–Köln, 1995. El trabajo de la autora encontró resistencia en diversos autores. Al respecto, *cfr.*: J. CARLETON PAGET, "Anti-Judaism and Early Christian Identity", en J. CARLETON PAGET, *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity*, Tübingen, 2010

Por supuesto, el recorrido efectuado no agota el espectro de apreciaciones efectuadas por los investigadores respecto del antijudaísmo patrístico ni de la literatura *aduersus Iudaeos*¹⁶. Aún así, resulta indudable que las dos teorías aquí presentadas, aquella que se centra en el conflicto y aquella que hace hincapié en el aspecto teológico del antijudaísmo, han gozado de particular consideración por parte de los estudiosos de las relaciones entre cristianos y judíos durante la Antigüedad Tardía y el Alto Medioevo.

Este trabajo tiene por objetivo llamar la atención sobre el siguiente hecho: cualquiera haya sido la causa del antijudaísmo que impregna la literatura cristiana durante los primeros siglos -la existencia de un conflicto concreto entre colectivos religiosos o las necesidades teológicas de la nueva fe-, el modo en el que este se manifiesta en el discurso de eclesiásticos y de hombres de Estado parece hallarse condicionado tanto por el género literario en el que fue plasmado como por el rol social desempeñado por su autor. A fin de refrendar esta hipótesis, se expondrán de manera sintética los resultados alcanzados respecto del discurso elaborado de cara al colectivo hebreo por tres intelectuales pertenecientes a diversas coyunturas espacio-temporales en el marco de la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media: Prudencio de Calahorra, Cromacio de Aquileya y Gregorio Magno.

2. La polémica antijudaica en la poesía de Aurelio Prudencio

En el caso particular de Prudencio, la polémica contra el judaísmo adquiere un tono encendido como el de todos aquellos intelectuales y funcionarios que alentaron la política dogmática de Teodosio, implementada tras la realización del concilio de Constantinopla durante el año 381; entonces se defendió férreamente la concepción trinitaria condenando en primer lugar a arrianos y priscilianistas. En

[1997], pp. 43-76 y J. GAGER, *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York-Oxford, 1985.

16. Resulta oportuno aludir a G. STROUMSA, quien criticó el carácter estático de la teoría simoniana del conflicto como del antijudaísmo teológico de Ruether. A su entender, el discurso cristiano se configuraba como una entidad definida y rígida, ajena a las circunstancias históricas (G. STROUMSA, "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", en O. LIMOR, G. STROUMSA (eds.), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen, 1996, p. 15). La articulación de ambas posiciones teóricas condujo al autor a afirmar que la polémica se había exacerbado a partir del siglo IV como consecuencia de las transformaciones ocurridas en las altas esferas de la política romana. Por lo tanto la esencia apologética y autojustificante del discurso antijudaico había dejado lugar a la explícita violencia verbal -más tarde legal y física- contra un colectivo que heredaba el lugar hasta entonces ocupado por el paganismo.

ese contexto de disputas religiosas el poeta de *Calagurris* detentó cargos político-administrativos como *vir spectabilis* en el sistema burocrático imperial¹⁷, por lo cual su talento retórico¹⁸ fue puesto al servicio de un “colectivo ideológico” que tendía a suprimir cualquier forma de disidencia. Consecuentemente, en la poesía apologética prudenciana (*Apotheosis*, *Hamartigenia* y *Contra Symmachum*) es posible visualizar la oposición al judaísmo¹⁹; esta se halla sustentada en la teoría de Eusebio de Cesarea y de Ambrosio de Milán, para quienes los judíos debían ser sometidos a los designios de “un supuesto plan divino”²⁰ que terminaría imponiendo la verdad cristiana sobre el orbe romano. De manera semejante ocurre con el *Cathemerinon*, un conjunto de doce himnos en los que se recuerdan las obligaciones diarias del cristiano con la oración y la abstinencia y, a su vez, ordena las grandes celebraciones anuales como el natalicio de Cristo y la epifanía de los Reyes Magos.

Si se considera el “Himnario de las horas”²¹ como el texto que prologa los restantes poemas prudencianos, es en él donde pueden reconocerse los “macrotemas” que vertebran el sistema ideológico del poeta, inclusive aquellos tópicos que se refieren a la oposición contra el judaísmo; es así que en el himno 11 (*Hymnus VIII. Kal. Ianuarias*), en el que se celebra el nacimiento de Cristo siguiendo el modelo de la poética soteriológica ambrosiana, Prudencio establece una dualidad entre la “indocta turba”²² de los animales que se acercan al pesebre para adorar

17. A. ENCUESTRA ORTEGA, *El hexámetro de Prudencio. Estudio comparado de métrica verbal*, Logroño, 2000, p. 31, n. 23 y 24, señala diversas teorías acerca de la posibilidad de que Prudencio fuera *corrector* en la provincia de Savia, en la Panonia Superior, o bien que formara parte del *scrinium libellorum* de la cancillería imperial, encargado de transcribir las sentencias judiciales, o por sus dotes literarias, integrara el denominado *scrinium memoriae*.

18. Prudencio señala en la *Praefatio* a su obra tres ámbitos donde desarrolló su labor de funcionario: el forense (vv.13-15), el político-administrativo como gobernador (vv.16-18) y el cortesano-militar (vv.19-21), cuando ingresó al círculo de los *proximi* al emperador.

19. En *Apotheosis*, particularmente desarrolla el pensamiento antijudaico entre los versos 321 al 551. Cabe destacar que en el contexto antiherético de este poema el poeta califica al judaísmo como *vana superstitio* (v. 510).

20. Cfr. R. GONZÁLEZ SALINERO, *Infelix Iudaea. La polémica antijudía en el pensamiento histórico-político de Prudencio*, Madrid, 2010, p. 18.

21. Se denomina de esa forma el *Cathemerinon* porque el orden dado a los seis primeros poemas se adecua al sistema monástico de distribución diaria de oraciones y cánticos.

22. PRUD., *cath.* XI, 81-82: *Adorat haec brutum pecus / indocta turba scilicet*, (“Esta turba indoc- ta, es decir, / el bruto ganado la adora”). La adoración se efectúa metonímicamente sobre la cuna donde yace el niño, a quien el poeta saluda como “rey eterno” (v. 78: *aeternae rex*); obsérvese en los versos 77-80 donde la cuna y el pesebre se convierten en objetos de *adoratio* y *peregrinatio* de hombres y animales: *O sancta praesapis tui, / [...], cunabula / populisque per saeculum sacra / mutis et ipsis credita!* (“¡Oh santa cuna de tu pesebre, / [...], sagrada / para los pueblos a través de los siglos / y reconocida por los mismos animales”).

al “dulce niño” (v. 13: *dulcis pusio*), frente a “la progenie de los patriarcas” que niega su divinidad a causa de un desprecio demoníaco: *negat patrum prosapia / perosa praesentem deum; / credas venenis ebriam / furiisve lympfatam rapi*²³.

Es evidente el interés que despierta este poema en función del tema que aquí se analiza por el hecho de que Prudencio hace un uso consciente del Antiguo Testamento como anticipación del Nuevo al introducir un profuso entramado intertextual. Este “aparato reticular” se establece entre diversos textos proféticos, a los que se suman otros procedentes del universo grecolatino²⁴: el niño nacido de “una virgen noble” y de “intachable decoro pudoroso”²⁵, es generador de la renovación milagrosa de la naturaleza consistente en un conjunto de *adynata*²⁶, al mismo tiempo que su encarnación tiene como finalidad convertir a los gentiles, sometidos al *error* politeísta²⁷: *Stragem sed istam non tulit / Christus cadentum gentium, / inpune ne forsan sui / patris periret fabrica. / Mortale corpus induit*²⁸.

Por medio de esta argumentación, con la que Prudencio expone la misión salvífica de Cristo, se pretende demostrar la irracionalidad del judaísmo utilizando la exégesis alegórica como método, y a los textos bíblicos como recurso de verdad de la ley escrituraria. En este sentido, el poeta hispano incorpora a su defensa de la simbología trinitaria los tópicos de la literatura *aduersus Iudaeos*, en particular aquellos que insisten en el hecho de que la pasión de la cruz y la *parousía* crística se hallan preanunciadas en la apocalíptica veterotestamentaria²⁹. En función de este posicionamiento ideológico, que coincide con la prédica ambrosiana en contra del judaísmo desarrollada en su obra homilética y epistolográfica³⁰, Prudencio

23. *Ibid.*, 89-92: “lo niega la progenie de los patriarcas / que detesta a Dios que está presente; / creerías que, ebria de venenos / o fuera de sí, es raptada por las furias”.

24. Entre los textos proféticos que pueden reconocerse como alusiones intertextuales en *Cath.* XI, vv. 65-76, se encuentran: *Is.* 7, 14-15 y 9, 2; *Jer.* 11, 5 y *Ez.* 36, 29-30. En cuanto a los textos poéticos latinos cabe mencionar particularmente: Verg., *ecl.* IV, 2; 5-9; 18-23; 25 y 28-30; Hor., *epod.* I, 16, 43-50; *carm.* I, 22, 5; II, 6, 3; II, 20, 15; *epod.* 9, 31 y Ov., *met.* I, 107-112.

25. *Cfr. cath.* XI, 53 y 55: *virgo nobilis y pudoris intactum decus.*

26. *Cfr. ibid.*, 65-76.

27. *Cfr. ibid.*, 33-40.

28. *Ibid.*, 41-45: “Pero Cristo no soportó esa ruina / de los pueblos decadentes, / para que no pereciera, quizás, / impunemente, la obra del Padre, / asumió un cuerpo mortal”.

29. *Cfr. M. SIMON, Verus Israel...*, *op. cit.*, p. 188.

30. R. GONZÁLEZ SALINERO, *Infelix Iudaea...*, *op. cit.*, pp. 116 ss., recuerda las circunstancias que siguieron al incendio de la sinagoga siria de *Callinicum*, en el año 388, cuando también fue destruido un *conventiculum* de gnósticos valentinianos asociados al judeocristianismo de los primeros siglos. Ante la orden del emperador Teodosio de reconstruir ambos templos a expensas de la iglesia local, Ambrosio levantó su voz contra el príncipe alegando que estaba favoreciendo a la sinagoga, considerada un “lugar de perfidia” (*perfidiae locus*) y “casa de impiedad” (*impietatis domus*). *Cfr. Ambr., epist.* 74.

insiste en desprestigiar a los judíos frente al paganismo³¹, incluso a través de elementos mitológicos paganos, ya que considera que la obcecación judaica tiene su origen en la influencia de las furias; estas, habitantes de espacios liminares y por lo tanto monstruosos, sustituyen en un plano poético al propio demonio como fustigadoras de los pecadores y causantes de locura.

Precisamente Prudencio apostrofa a los descendientes de los patriarcas acusándolos de criminales y carentes de cordura según la representación habitual de la que son objeto los herejes; asimismo este hecho es una consecuencia del no reconocimiento a Cristo como conductor de los príncipes del *vetus* Israel, mientras azota a todos aquellos que fustigan al nuevo Israel: *Quid prona per scelus ruis? / Agnosce, si quidquam tibi / mentis resedit integrae, / ducem tuorum principum!*³². Por otra parte exhibe la figura crística imbuida de realeza³³ elevándola al plano celestial del *kosmocrator*: esta representación se opone a la de sus negadores, a los que somete al llanto y a la condena en el infierno cuando tenga cumplimiento “la segunda venida” del Salvador: *peccator intueberis / celsum coruscis nubibus / deiectus ipse et inritis / plangens reatum fletibus*³⁴.

Prudencio, de esta manera, profundiza la perspectiva escatológica atreviéndose a establecer una relación ilativa entre el nacimiento del niño y el juicio en el final de la sucesión cronológica³⁵. Entonces el mundo se derruirá porque, al igual que el tiempo, es un signo de la corruptibilidad de la materia. No obstante la prometida encarnación de la deidad asegurará la redención para todos aquellos que cimentaron su fidelidad en el cumplimiento de los deberes cristianos; por otra parte, el castigo a los diferentes apóstatas, sean estos judíos, herejes o gentiles, tendrá lugar simétricamente al cumplirse la dicotomía entre redentos y condenados³⁶.

31. Cfr. Prud., *cath.* XI, 85-88 donde no creyentes e indoctos reconocen al niño como la representación de la promesa salvífica.

32. *Ibid.*, 93-96: “¿Por qué te despeñas a través del crimen? / ¡Reconócelo, si algo / te queda de una mente íntegra / al conductor de tus príncipes!”. Cfr. M. SIMON, *Verus Israel...*, *op. cit.*, p. 206.

33. *Ibid.*, 100: *regem dederunt gentibus* (“lo dieron como rey a los pueblos”).

34. *Cath.* XI, 101-104: “pecador, lo verás / excelso entre las nubes resplandecientes / despreciado tú mismo y llorando / tu pecado con lágrimas inútiles”.

35. Aunque resulte paradójico, la insistencia de Prudencio de englobar en una cosmología totalizadora la representación del cielo y del infierno, puede considerarse de carácter judeocristiana. Cfr. J. DANIÉLOU, *Teología del judeocristianismo*, Madrid, 2004, p. 292.

36. Cfr. *cath.* XI, 105-110. Prudencio, conforme a una concepción dicotómica entre la luz y la sombra, opone el cielo a la Gehena bíblica, a la que homologa con el Tártaro grecolatino: *his lucis usum perpetis, / illis gehennam et tartarum.* (111-112: “a estos el disfrute de la luz perpetua, / a aquellos el Infierno y el Tártaro”).

Finalmente el poeta llama por su nombre a su receptor a través del recurso de la prosopopeya para recordar la significación del misterio de la cruz que, según Daniélou, se revela “como signo de la extensión cósmica y como objeto de la espera escatológica”³⁷. Así es que la voz lírica se anima a instar a los judíos recurriendo al tema de “la cruz luminosa” -también utilizado por los gnósticos- la que acompaña al Mesías en la anábasis celestial y lo precede en la *parousía*³⁸. El himno, entonces, concluye glorificando el doble proceso del descenso y ascenso de Cristo como vencedor de la muerte, ante la insistencia de la Judea irracional que persiste en una locura condenatoria³⁹.

En resumen, las circunstancias de la composición de sus poemas, entre finales del siglo IV y los comienzos de la centuria siguiente, se adecuan al proceso de conversión de las clases senatoriales y a la custodia del dogma niceno, por lo cual su obra poética se convirtió en un portavoz de la razón del Estado teodosiano y post-teodosiano. Los tópicos antiheréticos que se visualizan en producciones como *Apotheosis*, *Hamartigenia* y el “Himnario de las Horas” incluyen la tipificación física y moral de la *gens* judaica como opositora a la misión salvífica de Cristo; desde esta perspectiva la representación de la *superstitio* judía se integra en un imaginario herético en el que convergen otras representaciones divergentes, tales como el paganismo de las élites y las múltiples posiciones heterodoxas dentro de la Iglesia. En cuanto a la posibilidad de que Prudencio, como funcionario imperial, haya tenido contacto con individuos de la comunidad judía no se puede determinar de ninguna manera ya que se carece de testimonios epistolográficos. Con lo único que se cuenta es con su poesía, a través de la cual pretende servir a la divinidad; en consecuencia por encima del entramado ideológico político-eclesiástico se yergue lo literario como límite de la ficcionalización de la realidad.

3. El discurso antijudío de Cromacio de Aquileya

Al analizar la presencia de los judíos y del judaísmo en el *corpus* de Cromacio de Aquileya, obispo de la metrópolis altoadriática entre los años 388 y 407/8 de acuerdo con la cronología tradicional, resultan evidentes dos circunstan-

37. J. DANIÉLOU, *Teología del...*, *op. cit.*, p. 326.

38. *Ibid.*, p. 327.

39. *Cath.* XI, 113-116: *Iudaea, tunc fulmen crucis / experta, qui sit senties / quem, te furoris praesule, / mors hausit et mox reddidit.* (“Judea, entonces experimentada / en el rayo de la cruz, sentirás quién es / al que, bajo el dominio de tu furor, / arrebató la muerte y enseguida devolvió.”).

cias. En primer lugar, el peso cuantitativo que a estos corresponde: en efecto, se hacen presentes en 34 de las 62 piezas que conforman el *Tractatus in Mathaeum* y en 21 de los 45 *Sermones*⁴⁰. En segundo lugar, la imagen que el autor transmite de los *Iudaei* es marcadamente peyorativa: ciertamente, más allá de unos pocos fragmentos en que se alude al tránsito de los judíos hacia el cristianismo tanto en tiempos evangélicos como en su presente⁴¹, resulta evidente la voluntad cromaciana de hacer caer sobre el colectivo hebreo todo el peso de la tradición *aduersus Iudaeos*. Estas características llevaron a la mayor parte de los investigadores que se han detenido en el examen de la cuestión a postular, apelando a la teoría del conflicto, que la razón de ser de su discurso debería hallarse o bien en la presencia en la metrópolis de una minoría judía ferozmente opuesta al cristianismo⁴² o en la preocupación que la comunidad judaica local suponía para el obispo, temeroso de que su influencia pudiese apartar a los miembros de la propia feligresía de su opción por la nueva fe⁴³.

40. Para la composición de tales cifras, véase E. NOCE, “Judaísmo e identidad cristiana en el corpus de Cromacio de Aquileya”, *Sefarad*, 72, 1, 2012, principalmente pp. 30-44.

41. Conversiones en tiempos evangélicos: Chrom., *serm.*, XXVII, 10-19; *tract. in Math.*, XXXV, 137-138; XLVII, 162-173. Conversiones en el presente: *tract. in Math.*, XXXV, 91-92, 137-138; *tract. in Math.*, XLIII, 153-155. En adelante, aludiremos a los *Sermones* como “S.” y al *Tractatus in Mathaeum* como “Tr.”.

42. J. LEMARIÉ, “Introduction”, en J. LEMARIÉ, H. TARDIF (eds.), *Chromace d’Aquilée. Sermons*, Paris, 1969, p. 56. Siguen sus apreciaciones G. TRETTEL, “Introduzione”, en G. TRETTEL (ed.), *Cromazio di Aquileia. Commento al Vangelo di Matteo*, Roma, 1984, volumen 1, p. 21 y J. GRANADOS, J. NIEVA, “Introducción”, en J. GRANADOS, J. NIEVA (eds.), *Cromacio de Aquileya. Comentario al Evangelio de Mateo*, Madrid, 2002, p. 14.

43. L. CRACCO RUGGINI, “Il vescovo Cromazio e gli ebrei di Aquileia”, en AA.VV., *Antichità Altoadriatiche, XII: Aquileia e l’Oriente mediterraneo*, Udine, 1977, principalmente pp. 372-374, 379 (similares nociones en ID., “Cromazio di fronte a pagani ed ebrei”, en S. PIUSSI (ed.), *Cromazio di Aquileia 388-408. Al crocevia di genti e religioni*, Milano, 2008, pp. 186-188), seguida por G. CUSCITO, “Introduzione”, en G. CUSCITO (ed.), *Cromazio di Aquileia. Catechesi al popolo*, Roma, 1989 [1979], p. 22; *Cromazio di Aquileia (388-408) e l’età sua. Bilancio bibliografico-critico dopo l’edizione dei Sermones e dei Tractatus in Mathaeum*, [s.l.], 1980, p. 41; ID., *Fede e politica ad Aquileia. Dibattito teologico e centri di potere (secoli IV-VI)*, Udine, 1987, p. 79; C. TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360-410)*, Brescia, 1985, p. 166, n. 265-266; R. LIZZI, *Vescovi e strutture ecclesiariche nella città tardoantica (l’Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C.)*, Como, 1989, pp. 162-165 y n. 84. Claire Sotinel, aun cuando se apartó nítidamente de las apreciaciones de Cracco Ruggini en el año 2005 (C. SOTINEL, *Identité civique et christianisme. Aquilée du IIIe au VIe siècle*, Rome, 2005, pp. 174-175 y n. 13) adhirió explícitamente a las propuestas de Cracco Ruggini en trabajos más recientes (C. SOTINEL, “L’èvêque chrétien devant la diversité religieuse de la cité: Chromace et Aquilée”, en P. F. BEATRICE, A. PERŠIÈ (eds.), *Chromatius of Aquileia and*

Los testimonios materiales y la literatura no cromaciana, sin embargo, sugieren la inadecuación de esta tesis. La presencia de una comunidad judía en Aquileya y en sus inmediaciones apenas resulta constatada a partir del examen de dos epígrafes: la inscripción de *Ursakia* -hija de *Ursakios*, gerusiarca de Aquileya-, sepultada en la catacumba hebrea de Vigna Randanini, Roma, en el curso del siglo III o IV⁴⁴, y aquella de *Petrus* -quien, en la vecina localidad de Grado, pasó de la religión judía al cristianismo en algún momento del siglo V⁴⁵. Junto a ellos, un escueto repertorio de documentos de similar naturaleza ha sido apresuradamente evocado tanto a fin de refrendar la presencia judía en la ciudad como para avanzar en su caracterización. La lectura e interpretación cuidadosa de cada uno de ellos⁴⁶, sin embargo, revela que, respecto del judaísmo aquileyense durante la Antigüedad, apenas puede conocerse su propia existencia. Toda adjetivación que sobre la comunidad judaica local se efectúe, al igual que la suposición de una relación conflictiva entre esta y su par cristiano, resulta heurísticamente infundada.

Tampoco se aprecian indicios de conflicto empírico en el propio *corpus* cromaciano. Se ha sugerido que el comentario de *1 Corintios* 9, 24, en que el obispo sustituye a los atletas paulinos que se esfuerzan en pos de una corona temporal por los *Iudaei, philosophi, haeretici y catholici* que corren para alcanzar la palma de la inmortalidad, da cuenta de una situación conflictiva entre tales colectivos⁴⁷. De igual manera se leyó la invectiva cromaciana contra los judíos

His Age. Proceedings of the International Conference held in Aquileia, 22-24 May 2008, Turnhout, 2011, pp. 164, 166, 169. Françoise Thelamon, en cambio, no encuentra una relación directa entre un supuesto conflicto interreligioso y el discurso antijudaico cromaciano (F. THELAMON, “Les vaines illusions des juifs incrédules selon Chromace et Rufin d’Aquilée”, en J.-M., POINSOTTE (ed.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l’occident latin au IVe siècle*, Rouen, 2001, pp. 112-114).

44. D. NOY (ed.), *Jewish Inscriptions of Western Europe. Volume 2. The City of Rome*, Cambridge, 1995, n° 238.

45. G. BRUSIN (ed.), *Inscriptiones Aquileiae*, Udine, 3 volúmenes, 1991-1993, n° 3330.

46. E. NOCE, “Judaísmo e...”, *op. cit.*, pp. 19-30.

47. L. CRACCO RUGGINI, “Il vescovo...”, *op. cit.*, pp. 376-377; G. CUSCITO, *Cromazio di...*, *op. cit.*, pp. 46-47; G. CUSCITO, *Fede e...*, *op. cit.*, p. 84. S. XXVIII, 8-17: *Secundum terrenum exemplum multi quidem, ut ait apostolus, in stadio currunt, sed unus accipit coronam, id est ille qui melius currit; ita et in stadio uitae praesentis, multi quidem currunt, sed unus accipit coronam. Currunt Iudaei per legem, currunt philosophi per inanem sapientiam, currunt et haeretici per falsam annuntiationem, currunt catholici per ueram fidei praedicationem: sed de his omnibus unus coronam accipit, id est populus catholicus qui recto fidei cursu, tendit ad Christum, ut ad palmam immortalitatis coronamque perueniat.*

a los que “vemos [...] también hoy perseguir a los justos y matar a los profetas, porque no creen en las palabras de los justos y de los profetas respecto de Cristo”⁴⁸. Finalmente, la afirmación, en el marco de una vigilia pascual, de que “no pocos entre los gentiles y los judíos gozan la solemnidad de nuestra vigilia como propia de ellos o, si se quiere, con alegría de espíritu si no con el rito de las prácticas religiosas”⁴⁹ ha sido entendida como prueba de la participación efectiva de los judíos en la celebración cristiana⁵⁰, situación que implicaría un alto grado de interacción religiosa y que habría puesto en alerta a Cromacio sobre los peligros de “contaminación”.

Sin embargo, en ninguno de estos tres fragmentos -que, como se verá luego, no casualmente provienen de los *Sermones*- existe proposición, término o elemento discursivo alguno que permita situar a los judíos evocados en la Aquileya cromaciana. Si el autor hubiese estado particularmente preocupado por la influencia de la comunidad judaica local o hubiese deseado hacer de sus miembros objeto de sus invectivas lo habría manifestado claramente a partir de alguno de estos recursos, tal como hace para instruir a su propia feligresía sobre la inconveniencia de celebrar el año nuevo el primero de enero, al modo de los gentiles⁵¹. Por otra parte, los tres pasajes pueden perfectamente comprenderse en tanto que expresiones típicas de la prédica episcopal tardoantigua. En efecto, en el caso de la competencia por la corona imperecedera se produce apenas una más de las múltiples asociaciones -típicas de la literatura antiarriana⁵²- que realiza Cromacio⁵³ entre los herejes y los judíos, a quienes se añaden aquí los *philosophi*. En el *Sermo* XIII los adverbios *nunc* y *hodieque*⁵⁴ evidencian la intención de extender sobre los judíos del presente -sin localización espacial alguna- la condena que las Escrituras hacían caer sobre sus pares de tiempos bíblicos y evangélicos a causa de la persecución y la muerte de los profetas y de los justos. La supuesta

48. R. LIZZI, *Vescovi e...*, *op. cit.*, pp.164-165. S. XIII, 28-30: *quia uidemus Iudaeos hodieque et iustos persequi, et prophetas occidere, quia dictis iustorum ac prophetarum de Christo non credunt.*

49. S. XVI, 67-69: *aliquanti gentilium uel Iudaeorum sollemnitatem huius uigiliae nostrae tamquam propriam celebrant uel laetitia mentis, si non ritu religionis.*

50. L. CRACCO RUGGINI, “Il vescovo...”, *op. cit.*, pp. 380-381; C. TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio...*, *op. cit.*, p. 166; C. SOTINEL, “L’évêque...”, *op. cit.*, pp. 172-174.

51. S. XVII, particularmente las líneas 39-46, 74-79.

52. R. GONZÁLEZ SALINERO, “Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente”, *Sefarad*, 64, 1, 2004, pp. 42-43, 57.

53. En el mismo sentido, S. XXI, 63-67; Tr. XIX, 73-78; Tr. XLIII, 29-37; Tr. L, 61-69; Tr. LIII, 150-154; 247-251.

54. S. XIII, 14 y 28 respectivamente.

adhesión de los judíos y de los paganos, enemigos de la Iglesia, a la celebración de la vigilia pascual descrita en el *Sermo XVI* contribuía, por último, a exaltar la santidad de la festividad cristiana⁵⁵.

Otra característica del discurso antijudío de Cromacio resulta aquí relevante: sus invectivas apelan a los tópicos de la literatura *aduersus Iudaeos* tanto cuando se dirigen contra los judíos de tiempos bíblicos y evangélicos como cuando la sanción se aplica a los judíos de sus días, intención que se manifiesta ya sea en la utilización del tiempo verbal presente o de adverbios temporales. Por supuesto, imprecaciones derivadas del desconocimiento judío de los dos Testamentos o de su negativa a reconocer al Padre y al Hijo⁵⁶ no podían recaer sobre los *Iudaei* del pasado. Sin embargo, las restantes acusaciones vertidas sobre los miembros de Israel contemporáneos no hacen más que retomar, actualizándolas, las inculpaciones que el propio obispo vierte sobre los judíos de antaño. Así sucede, en efecto, con la denuncia del desconocimiento y crimen de los profetas y de los justos⁵⁷, de la negación de Cristo⁵⁸, de la *impietas*⁵⁹, de la *infidelitas*⁶⁰, de la *perfidia*⁶¹, de la *blasphemia*⁶², de la incapacidad para la vida espiritual y su contraparte, el

55. La escena responde, así, a la misma dinámica que subyace a los diversos relatos hagiográficos en que se narra la participación dolorosa de los *infideles* en los funerales de los santos con la evidente intención de “ensalzar la santidad del personaje hasta tal punto que los mismos judíos (y paganos), enemigos declarados de la Iglesia, reconocían su virtud y su bondad” (R. GONZÁLEZ SALINERO, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid, 2000, p. 161). Respecto del *Sermo XVI*, véase E. NOCE, “*Sollemnitatem huius uigiliae nostrae tamquam propriam celebrant*: reconsiderando el testimonio de Cromacio de Aquileya respecto de la vigilia pascual, los judíos y los gentiles (*Sermo XVI*, 61-69)”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 46, en prensa.

56. Ambas acusaciones en Tr. LIII, 160-167.

57. En el pasado: S. X, 49-52; S. XIII, 11-13; S. XXX, 10-13; Tr. IV, 56-68; Tr. L A, 32-34; Tr. LI A, 72-83; Tr. LIII, 39-41; Tr. LIV A, 272-277; Tr. LVIII, 63-67. En el presente: S. XIII, 14-30.

58. En el pasado: S. IV, 28-29; S. XIV, 54-59; Tr. IV, 61-68; Tr. VI, 31-37; Tr. XLIII, 126-131; Tr. XLV, 17-20; Tr. XLIX, 44-46; Tr. LIII, 160-167, 222-225, 247-251. En el presente: Tr. XLIII, 29-37; Tr. LV, 97-105.

59. En el pasado: Tr. XLIV, 41-42, 50-54; Tr. XLIX, 65-67. En el presente: Tr. XLIII, 29-37.

60. En el pasado: S. IX, 7-8; S. XVIII, 6-12; S. XXXII, 73-79; Tr. VII, 23-24; Tr. XXIV, 73-76, 90-91; Tr. XXXVIII, 23-24; Tr. XLI, 246-256; Tr. XLV, 34-38, 57-59; Tr. XLVII, 211-215; Tr. XLIX, 44-46; Tr. LI A, 6-7, 22-24, 80-83, 94-98, 113-116, 125-126; Tr. LIII, 152-154, 227-228. En el presente: Tr. XXIV, 73-76; Tr. LIII, 181-187.

61. En el pasado: S. IV, 54-55; S. IX, 124-125; S. XXI, 66-67; Tr. X, 70-71; Tr. XXIV, 73-76; Tr. XL, 58-59; Tr. XLIV, 21-24; Tr. XLVI, 76-77; Tr. LI A, 98-100. En el presente: S. XIII, 19-22; Tr. XIX, 73-78; Tr. XXIV, 73-76.

62. En el pasado: Tr. XLV, 17-20; Tr. XLIX, 100-103, 124-127; Tr. L, 96-103. En el presente: S. XIII, 19-23.

afecto por lo mundano⁶³. Del mismo modo, unos y otros son *peccatores*⁶⁴, presas del *scandalum*⁶⁵, habitantes del error⁶⁶. Consecuentemente, tanto aquellos como estos merecerán, señala Cromacio, la condena eterna⁶⁷.

Se aprecia, entonces, que el obispo desea evidenciar ante su audiencia la vigencia de los estigmas depositados por la tradición cristiana sobre los judíos, de manera tal que el oyente comprendiese acabadamente que las culpas que habían condenado a los *Iudaei* de otros tiempos condenaban aún a los de sus propios días y, por supuesto, a los cristianos que mostrasen comportamientos o conservasen creencias asociadas con la religión de Moisés. En conclusión, no hay en las referencias cromacianas a los *Iudaei* del pasado ni contemporáneos nada que emerja de la observación, de la interacción y menos aún de un conflicto práctico. La finalidad de su discurso es, evidentemente, proporcionar a su comunidad un ejemplo contrastante que permita delimitar más claramente la especificidad de la identidad cristiana.

4. Gregorio Magno: discurso y política frente a los judíos.

Aproximadamente dos siglos más tarde que Prudencio y Cromacio, Gregorio Magno no solo nos permite analizar el derrotero de la literatura *aduersus Iudaeos* sino que también habilita una valiosa comparación entre tal discurso y la propia *praxis* frente a los judíos llevada a cabo por el Papa entre el 590 y el 604. En efecto, la existencia del *Registrum epistularum* otorga la posibilidad de conocer las directivas emanadas por un hombre de Iglesia frente a los hebreos.

En este sentido Gregorio Magno llevó a cabo una política equilibrada. Autores como Solomon Katz, James Parkes, Sofia Boesch Gajano, Ernst Bammel y Robert Markus, para nombrar a los más representativos⁶⁸, han demostrado

63. En el pasado: S. XXXIII, 81-85; Tr. XX, 61-69; Tr. XXIV, 5-10, 21-24; Tr. LIII, 103-121. En el presente: Tr. LIII, 66-69.

64. En el pasado: S. IX, 66-70; S. XXXIII, 81-85; Tr. X, 37-41; Tr. XVIII, 56-59; Tr. XLV, 34-38, 60-62, 72-74; Tr. XLVI, 67-74, 122-125; Tr. LIII, 41-43. En el presente: S. XXV, 48-54; Tr. XLV, 72-74; Tr. XLVII, 99-100; Tr. LIII, 181-187.

65. En el pasado: Tr. LV, 108-111. En el presente: Tr. LV, 97-105.

66. En el pasado: S. XXXII, 77-79; S. XXXIII, 81-85. En el presente: Tr. XIX, 74-78.

67. En el pasado: S. XIV, 20-22; S. XVII, 9-11, 36-38; Tr. XLVII, 206-215; Tr. L, 96-111; Tr. L A, 71-77; Tr. LIII, 227-238; Tr. LIV, 2-5; Tr. LIX, 130-136. En el presente: Tr. XLIII, 94-101; Tr. LIV A, 328-333.

68. S. KATZ, "Pope Gregory the Great and the Jews", *The Jewish Quarterly Review*, 24, Pennsylvania, 1933, pp. 113-136; J. PARKES, *The Conflict...*, *op. cit.*, New York, 1961; S. BOESCH GAJANO, "Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di

que el Papa se mantuvo fiel a la normativa romana, respetando la integridad de las sinagogas y el derecho de los judíos a celebrar sus festividades. Del mismo modo, rechazó vehementemente la posesión de esclavos cristianos por parte de judíos y reaccionó con firmeza frente a la adopción de prácticas judaicas por parte de la población.

Como se ha sugerido⁶⁹, Gregorio no era un simple seguidor de la jurisprudencia y sus decisiones respecto de los judíos, si bien se encontraban en línea con ella, eran producto de, por una parte, un claro conocimiento de la realidad de la Península Itálica y, por la otra, de su propia perspectiva escatológica. En una región desgarrada por la guerra bizantino-gótica y la posterior llegada de los longobardos, el problema judío no era una prioridad para él. Sus epístolas revelan la firme intención de mantener el orden dentro de lo posible. Así, rechazaba tanto las conversiones forzadas como los ataques y usurpaciones de sinagogas -vehiculizados por el clero o por la población local- del mismo modo que se oponía al entorpecimiento de las actividades de los judíos. No renunciaba, sin embargo, a la captación de almas hebreas, apelando a la prédica pero también a incentivos de tipo material. Los tiempos del Papa eran flexibles dado que, siguiendo la línea que había inaugurado Pablo en *Romanos* 11, 25-26, consideraba que aquellos se convertirían cuando el mundo llegara a su fin.

La mayor parte de los autores ha reparado en la diferencia entre el trato que reciben los judíos en el epistolario y el modo en el que son mencionados en el resto de los tratados gregorianos. Por tal razón, un historiador como Jeremy

Gregorio Magno”, *Quaderni Medievali*, 8, 1979, pp. 12-43; E. BÄMMEL, “Gregor der Große und die Juden”, en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell’antichità cristiana in collaborazione con l’École Française de Rome. Roma, 9-12 maggio, 1990*, Roma, 1991, pp. 283-291; R. MARKUS, *Gregory the Great and his World*, Cambridge, 1997.

69. Véase, en torno al *Registrum*: R. LAHAM COHEN, “Entre *Hostes* y *Habitatores*. Los judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno”, *Limes*, 20, 2008, pp. 113-132; ID., “Donatistas y judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno. Respuestas diferenciadas ante la alteridad”, *Stylos*, 19, 2010, pp. 125-146; ID., “Entre la represión y la tolerancia. El derrotero de los judíos en tiempos de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla”, *Trabajos y comunicaciones*, 36, 2010, pp. 13-35; ID., “Los judíos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno. El valor del rol social en la definición del otro”, en AA.VV., *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes III*, Zacatecas, 2011, pp. 267-292. En relación con otras obras gregorianas: ID., “Muros de palabras. La imagen de los judíos en las Homilias sobre el Evangelio de Gregorio Magno”, *Espacios*, 45, 2010, pp. 60-65; ID., “En torno a motivaciones y efectos del discurso antijudío: el caso de los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno”, *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 23, 2011, pp. 115-151; ID., “Tópicos antijudíos en las *Homiliae in Hiezechielem prophetam* de Gregorio Magno”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 46, 2012, en prensa.

Cohen dividió su análisis sobre la actitud del Papa frente al judaísmo en dos: *sicut Iudaeis* -en referencia al comienzo de una misiva donde Gregorio defendía a los judíos rechazando la usurpación de sinagogas; pasaje que fue adoptado siglos más tarde en varias bulas papales⁷⁰- y *aduersus Iudaeos* en relación a la utilización de *topoi* antijudíos en el resto de sus discursos⁷¹. Efectivamente, a lo largo de los *Moralia in Iob*, las *Homiliae in Hiezechihalem prophetam* y las *Homiliae in Evangelia*⁷² los judíos aparecen bajo la luz negativa de la literatura contra judíos, en la misma línea que hemos observado en Prudencio y en Cromacio.

James Parkes, hace ya más de 80 años, captó con precisión esta aparente contradicción cuando imaginó el momento en el cual Gregorio interrumpía el dictado de un pasaje en el cual refería a la perversidad diabólica de los judíos para escribir una carta en la cual exigía a un obispo- quien, enfatizaba el autor, llevaba adelante las consecuencias ontológicas de tales denuncias- para que no los atacara⁷³. Lejos de ser una contradicción, los escritos gregorianos sirven como una valiosa plataforma para analizar el debate que abre esta breve presentación.

En efecto, nadie podría afirmar que Gregorio fuera un hombre ajeno a su realidad. Su manifiesto rechazo a la vida activa contrastaba con su gran capacidad de gestión, tanto de los asuntos eclesiásticos como políticos. En virtud de ello, el obispo de Roma habrá sido consciente de la discordancia entre los judíos hermenéuticos que recorrían sus tratados y los judíos históricos sobre los que tomaba decisiones en sus epístolas. A Gregorio, no obstante, la disonancia no habrá parecido llamativa porque era, en todo caso, ineluctable. En este sentido, los tratados gregorianos ponen en evidencia la importancia de los aspectos teológicos en el antijudaísmo cristiano. Es inevitable, de tal modo, recordar la línea de Ruether: un hombre de Iglesia del primer milenio no podía construir discurso cristiano sin apelar a los tópicos contra judíos⁷⁴. Podemos, sin embargo, realizar

70. Greg. M., *epist.*, VIII, 25 [junio, 598] 2-4: *Sicut Iudaeis non debet esse licentia quicquam in synagogis suis ultra quam permissum est lege praesumere, ita in his quae eis concessa sunt nullum debent praeiudicium sustinere.*

71. J. COHEN, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, California, 1999.

72. Excluimos *In Librum primum Regum*, dado que al día de la fecha, la autoría gregoriana de la obra ha sido rechazada por gran cantidad de especialistas. En cuando a los *Dialogi*, solo existe una mención a un judío mientras que la *Regula Pastoralis*, de carácter práctico, cuenta con escasas referencias a la literatura *aduersus Iudaeos*.

73. J. PARKES, *The Conflict...*, *op. cit.*, p. 221.

74. R. R. RUETHER, *Faith and...*, *op. cit.* Reenviamos a la introducción del trabajo donde delimitamos las principales líneas de la autora.

algunas consideraciones que ayudarán a matizar posiciones extremas como las de Miriam Taylor⁷⁵.

En efecto, si bien Gregorio apela a los tópicos antijudíos, la densidad de estos es relativamente baja en relación al conjunto de la obra. En términos comparativos, si colocamos a Gregorio al lado de personajes como Juan Crisóstomo o Agobardo de Lyon, la problemática hebrea obtiene menos repercusión en los textos del hombre de Roma. Tampoco escribió Gregorio, a diferencia de Agustín o Isidoro de Sevilla, tratados específicos contra los judíos. Más aun, de todas las referencias a judíos que aparecen en las líneas de las *Homiliae* y de los *Moralia* menos de una decena están formuladas en presente y, aún menos, refieren a los judíos contemporáneos. Los hebreos de tales textos son aquellos hombres de la Biblia; meros entes del pasado que operan como modelos negativos del rechazo a las directivas de la Iglesia. Por último, Gregorio minimiza la responsabilidad judía en la muerte de Cristo. Si bien afirma que los hebreos gozaron con su desaparición física, desplaza de ellos la responsabilidad del homicidio.

Estas variables, creemos, tornan coherente el accionar vislumbrado en las epístolas con la forma en la que los judíos son abordados en los tratados teológicos. Ahora bien, ¿por qué Gregorio Magno utilizó, de todos modos, *topoi* antijudíos? Nuestra respuesta se vuelve a encolumnar en los planteos de Ruether: lo hizo porque los judíos bíblicos que aparecen en las Sagradas Escrituras debían ser explicados para tornar inteligible el plan divino. Si eran ellos quienes habían esperado al Mesías y, cuando llegó, lo habían rechazado, evidentemente estaban equivocados. Los hebreos ofrecían al Papa, además, un modelo negativo con el que asociar a quienes ponían en tela de juicio los lineamientos de la Iglesia que comandaba.

En conclusión, el epistolario evidencia que Gregorio interactuaba con judíos y en la mayoría de las ocasiones -cuando estallaba un conflicto- los defendía. Se trataba de una política moderada que tampoco permitía a los hebreos expandirse. El lugar reservado al judaísmo en su cosmovisión era el de la subordinación y el silencio. Pero si mantenían un carácter estático, su sitio en el orbe cristiano debía ser, en la lógica gregoriana, garantizado. En virtud de ello, los protegía e instaba a otros hombres de Iglesia a no perturbarlos.

Gregorio no dedicó sus textos a hostigar a los hebreos; no escribió un discurso particular contra ellos; no los consideraba un problema urgente. Pero, de todos modos, en sus tratados exegéticos apeló, aunque en menor medida que

75. M. TAYLOR, *Anti-Judaism and...*, op. cit.

otros autores, a *topoi* antijudíos. No podía ser de otro modo. Para explicar los derroteros del plan divino, debía esclarecer las razones por las cuales los hombres que habían anunciado a Cristo, habían decidido darle la espalda. Si hubiera vivido en una región sin presencia judaica, sus líneas *aduersus Iudaeos* hubiesen sido las mismas.

5. Conclusiones

El hecho de que al abordar el análisis de cualquier problemática histórica cada autor y cada texto deben ser indagados en su contexto, es una obviedad muchas veces olvidada por los investigadores. La pesquisa sobre las causas y las consecuencias de la literatura *aduersus Iudaeos* no es la excepción. Ciertamente, la reconstrucción -a través del recurso a los diversos tipos de documentación disponibles- de la coyuntura histórica en la cual un determinado discurso fue elaborado constituye un elemento primordial a fin de aproximarse a la comprensión del fundamento de su carácter antijudío.

Sin embargo, aún cuando tal reconstrucción fuese posible, debe aceptarse que nuestras fuentes literarias -ya se trate de poemas, himnos, sermones, tratados exegéticos, epístolas o cualquier otra morfología textual- no tuvieron por intención reflejar la realidad ante su audiencia sino, por el contrario, construirla. Así pues, resulta que en aquellos contextos en los cuales, en el estado actual de nuestra documentación, resulta imposible hallar rastros de conflicto empírico, es decir, de disputas reales entre los líderes y/o los miembros de religiones que acaso pugnarán por captar adherentes entre la población, los *corpora* literarios conservan aún señales de un conflicto cuya naturaleza no es ya práctica sino, acaso, política, como en el caso de Prudencio, identitaria, como en la obra cromaciana, o teológica, como en la vasta producción de Gregorio Magno. En contrapartida, la verificación de conflicto práctico no deriva necesariamente en la construcción de un discurso antijudío: en tal sentido, basta recordar las múltiples epístolas gregorianas en las que los enfrentamientos entre la comunidad cristiana y su par judía son concretos y el *Consul Dei*, lejos de castigar a los hebreos con una oratoria encendida o de ordenar resoluciones en su perjuicio, procura mediar entre las partes y restablecer la concordia, incluso favoreciendo a los judíos. Se llega así a la conclusión de que, independientemente de la situación histórica que haya correspondido a la interacción entre judíos y cristianos en un punto espacial y cronológico específico, el modo en que los distintos autores presentan el colectivo judaico está condicionado por factores tales como el género literario que la comunicación asume y el rol social y político pertinente a cada uno de ellos. Este condicionamiento, insistimos, nunca llevó a la constitución de una

imagen positiva de los judíos -ello era virtualmente imposible en el marco del discurso cristiano- pero sí modeló la forma en la cual el retrato negativo de los hebreos era presentado.

De tal manera, la obra de Prudencio no muestra indicios de que el autor interactuase o siquiera conociese la situación empírica del judaísmo, sin que ello quiera decir que no lo hiciese o que lo ignorase. Ocurre simplemente que, en virtud de los géneros abordados -apologético, himnico, épico-alegórico, entre otros- podía prescindir de todo dato procedente de la realidad, aun cuando a su alrededor se hubiese verificado el más encendido de los conflictos, en su objetivo de servir, en tanto que poeta de la corte cristiana, a los fines ideológicos del régimen. A tal fin, resultaba suficiente recurrir al amplio repertorio testimonial provisto por la tradición *aduersus Iudaeos*, de fundamento escriturario.

El impacto de la morfología textual se aprecia algo más claramente en la obra cromaciana. A lo largo de todo el *corpus* predomina el uso de los tópicos de la literatura antijudía como recurso literario aleccionador. No parece casual, sin embargo, que los tres pasajes del aquileyense que han hecho pensar a los investigadores en la existencia de conflictos empíricos se hallen en el marco de los *Sermones*. En efecto, dirigidos estos a una audiencia que debió incluir a sujetos escasamente instruidos respecto de las exigencias de la nueva fe, presentar la vida del hombre como una lucha entre los miembros de las diversas confesiones religiosas, a los judíos del presente como asesinos de los profetas y de los justos -y consecuentemente como una amenaza para los cristianos- así como hacerlos partícipes del gozo pascual, podía tener un impacto del que carecería para aquel público culto al que se dirigía una obra de contenido estrictamente exegético, como lo era el *Tractatus in Mathaeum*.

Pero si en el *corpus* prudenciano y cromaciano la diversidad textual nos permite comenzar a percibir la importancia que el género asume en la manera en que el judaísmo es presentado por los autores cristianos, es sin duda en la obra gregoriana donde esta circunstancia se presenta en toda su magnitud. En los *Moralia in Iob*, las *Homiliae in Hiezechihalem prophetam* y las *Homiliae in Evangelia*, encontramos similitudes con los pasajes antijudíos de Prudencio o Cromacio. Allí, los judíos son presentados como incrédulos, pérfidos, ciegos de espíritu y apegados irracionalmente a una ley carnal. Ciertamente es que la iteración de los *topoi* antijudíos es relativamente baja; no obstante, existen. Si solo contáramos con estos tratados, nada nos haría suponer que Gregorio tuviera contacto con hebreos, protagonizara o fuera testigo de conflictos entre estos y los cristianos.

Pero, afortunadamente, contamos con el epistolario. Allí, en las epístolas, discurren tomas de sinagogas en tres ciudades e interferencias a la vida judía en

otra⁷⁶. El mismo hombre que acusaba a los hebreos de perfidia en sus tratados es quien exige a otros obispos que cesen sus ataques a la religión de Moisés. Si bien filtra, en algunas misivas, calificaciones negativas hacia el judaísmo como *superstitio* o *error*, no solo las decisiones allí expresadas sino el propio tono del mensaje es notoriamente más benigno que el registrado en los textos antes mencionados. En el *Registrum* Gregorio muestra su faz política. En consecuencia, por sobre los imperativos teológicos, se manifiesta una férrea intención de mantener en calma a una península profundamente alterada por la guerra bizantino-gótica y la invasión longobarda. Cuando el anónimo autor de su epitafio lo describió como *consul Dei* captó con precisión la vocación política de un hombre de firmes convicciones religiosas. Al escribir los *Moralia* Gregorio estaba más cerca del Dios que, en su lógica, había sido rechazado por los judíos. Cuando escribía sus cartas, era un *consul* y debía garantizar el normal funcionamiento de las ciudades que dependían de sus órdenes.

Esperamos, en esta breve exposición, haber contribuido a problematizar las diversas claves explicativas disponibles a la hora de analizar la literatura *aduersus Iudaeos*. El debate, obviamente, dista de estar cerrado. Creemos, no obstante, que es imprescindible tener en cuenta -al momento de analizar la imagen de los judíos desplegada en cada obra cristiana- no solo el contexto social inmediato sino también el género literario en el cual el discurso fue plasmado y el rol político y social del emisor del mensaje.

Bibliografía y fuentes

Ambr.= Ambrosius, episcopus Mediolanensis, *Epistulae*, FALLER. O. (CSEL, LXXXII, 1, 1968); FALLER, O., ZELZER, M. (CSEL LXXXII, 2, 1990); ZELZER, M. (CSEL LXXXII, 3, 1982).

BOESCH GAJANO, B., “Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno”, *Quaderni Medievali*, 8, 1979.

BAMMEL, E., “Gregor der Große und die Juden”, en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell’antichità cristiana in collaborazione con l’École Française de Rome. Roma, 9-12 maggio, 1990*, Roma, 1991, pp. 283-291.

BRUSIN, G. (ed.), *Inscriptiones Aquileiae*, Udine, 3 volúmenes, 1991-1993.

Chrom. = Chromatius Aquileiensis, *Sermones – Tractatus in Mathaeum*, LE-

76. Greg. M., *Epist.* I, 34 [marzo, 591 – sinagoga de Terracina]; II, 45 [agosto, 592 – continuación del conflicto por sinagoga de Terracina]; IX, 196 [julio, 599 – sinagoga de Cagliari]; VIII, 25 [junio, 598 – sinagogas de Palermo]; IX, 38 [octubre, 598 – continuación del conflicto por sinagogas de Palermo]; XIII, 13 [noviembre, 602 – entorpecimiento de celebraciones judías en Nápoles].

- MARIÉ, J., ÉTAIX, R. (CCSL IX y IX A Supplementum, 1974 y 1977). Para el *Tractatus L A*, se sigue la edición de ÉTAIX, R., “Un Tractatus in Matheum inédit de Saint Chromace d’Aquilée”, *Revue Bénédictine*, 91, 1981, pp. 228-230.
- CRACCO RUGGINI, L., “Il vescovo Cromazio e gli ebrei di Aquileia”, en AA.VV., *Antichità Altoadriatiche, XII: Aquileia e l’Oriente mediterraneo*, Udine, 1977, pp. 353-381.
- CRACCO RUGGINI, L., “Cromazio di fronte a pagani ed ebrei”, en PIUSSI, S. (ed.), *Cromazio di Aquileia 388-408. Al crocevia di genti e religioni*, Milano, 2008, pp. 184-191.
- CUSCITO, G., “Introduzione”, en CUSCITO, G. (ed.), *Cromazio di Aquileia. Catechesi al popolo*, Roma, 1989 [1979], pp. 7-35.
- CUSCITO, G., *Cromazio di Aquileia (388-408) e l’età sua. Bilancio bibliografico-critico dopo l’edizione dei Sermones e dei Tractatus in Mathaeum*, [s.l.], 1980.
- CUSCITO, G., *Fede e politica ad Aquileia. Dibattito teologico e centri di potere (secoli IV-VI)*, Udine, 1987.
- DANIÉLOU, J., *Teología del judeocristianismo*, Madrid, 2004.
- ENCUENTRA ORTEGA, A. *El hexámetro de Prudencio. Estudio comparado de métrica verbal*, Logroño, 2000.
- GONZÁLEZ SALINERO, R., *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid, 2000.
- GONZÁLEZ SALINERO, R., “Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente”, *Sefarad*, 64, 1, 2004, pp. 27-74.
- GONZÁLEZ SALINERO, R., *Infelix Iudaea. La polémica antijudía en el pensamiento histórico-político de Prudencio*, Madrid, 2010.
- GRANADOS, J., NIEVA, J., “Introducción”, en GRANADOS, J., NIEVA, L. (eds.), *Cromacio de Aquileya. Comentario al Evangelio de Mateo*, Madrid, 2002, pp. 9-43.
- Greg. M. *Epist.* = Gregorius Magnus, *Registrum epistularum*, NORBERG, D. (CCSL, CXL y CXLI, 1982).
- HARNACK, A., “Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche“, en HARNACK, A., GEBHARDT, O., *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, tomo 1, III, Berlín, 1991 [1883], pp. 1-136.
- JUSTER, J., *Les Juifs dans l’Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris, 1914.
- KATZ, S., “Pope Gregory the Great and the Jews”, *The Jewish Quarterly Review*, 24, 1933, pp. 113-136.
- KRAUSS, S., *The Jewish-Christian Controversy from the earliest time to 1789*, Tübingen, 1995 (edición y revisión de HORBURY, W.).

- LAHAM COHEN, R., “Entre *Hostes y Habitatores*. Los judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno”, *Limes*, 20, 2008, pp. 113-132.
- LAHAM COHEN, R., “Donatistas y judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno. Respuestas diferenciadas ante la alteridad”, *Stylos*, 19, 2010, pp. 125-146.
- LAHAM COHEN, R., “Entre la represión y la tolerancia. El derrotero de los judíos en tiempos de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla”, *Trabajos y comunicaciones*, 36, 2010, pp. 13-35.
- LAHAM COHEN, R., “Muros de palabras. La imagen de los judíos en las Homilías sobre el Evangelio de Gregorio Magno”, *Espacios*, 45, 2010, pp. 60-65.
- LAHAM COHEN, R., “Los judíos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno. El valor del rol social en la definición del otro”, en AA.VV., *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes III*, Zacatecas, 2011, pp. 267-292.
- LAHAM COHEN, R., “En torno a motivaciones y efectos del discurso antijudío: el caso de los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno”, *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 23, 2011, pp. 115-151.
- LAHAM COHEN, R., “Tópicos antijudíos en las *Homiliae in Hiezechihelam prophetam* de Gregorio Magno”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 46, en prensa.
- LEMARIÉ, J., “Introduction”, en LEMARIÉ, J., TARDIF, H. (eds.), *Chromace d'Aquilée. Sermons*, Paris, 1969, pp. 9-120.
- LIZZI, R., *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (l'Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C.)*, Como, 1989.
- MARKUS, R., *Gregory the Great and his World*, Cambridge, 1997.
- NOCE, E., “Judaísmo e identidad cristiana en el *corpus* de Cromacio de Aquileya”, *Sefarad*, 72, 1, 2012, pp. 7-54.
- NOCE, E., “*Sollemnitatem huius uigiliae nostrae tamquam propriam celebrant*: reconsiderando el testimonio de Cromacio de Aquileya respecto de la vigilia pascual, los judíos y los gentiles (Sermo XVI, 61-69)”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 46, en prensa.
- NOY, D. (ed.), *Jewish Inscriptions of Western Europe. Volume 2. The City of Rome*, Cambridge, 1995.
- PARKES, J., *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, New York, 1961 [1934].
- Prud.= Aurelii Prudentii Clementis, *Carmina*, CUNNINGHAM, M. (CCSL CXXVI, 1966).
- SIMON, M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Paris, 1964.
- SOTINEL, C., *Identité civique et christianisme. Aquilée du III^e au VI^e siècle*, Rome, 2005.

SOTINEL, C., “L’évêque chrétien devant la diversité religieuse de la cité: Chromace et Aquilée”, en BEATRICE, P. F., PERŠIÈ, A. (eds.), *Chromatius of Aquileia and His Age. Proceedings of the International Conference held in Aquileia, 22-24 May 2008*, Turnhout, 2011, pp. 163-176.

THELAMON, F., “Les vaines illusions des juifs incrédules selon Chromace et Rufin d’Aquilée”, en POINSOTTE, J.-M. (ed.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l’occident latin au IV^e siècle*, Rouen, 2001, pp. 97-114.

TRETTEL, G., “Introduzione”, en TRETTEL, G. (ed.), *Cromazio di Aquileia. Commento al Vangelo di Matteo*, Roma, 1984, volumen 1, pp. 7-38.

TRUZZI, C., *Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360-410)*, Brescia, 1985.

WILLIAMS, A., *Adversus Judaeos: A bird’s-eye view of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge, 1935.