

A CONDENAÇÃO DOS JUDAIZANTES NOS CONCÍLIOS ECLESIASTICOS DO SÉCULO IV

Gilvan Ventura da Silva*

Abstract

In spite of a traditional standpoint which places the parting of ways between Judaism and Christianity in the second century A.D., nowadays we know that the boundaries between both religions were being traced in the fourth century A.D. yet. This situation, connected with an extraordinary reinforcement of the Episcopal authority on the Christian congregations after Constantine, brings about a wide movement against Jews and Judaizers. According to some authors, the Judaizing practices were the most important and usual danger to the Church in the Later Roman Empire. Therefore, the bishops were forced to cope with the problem as soon as possible. Undisputable evidence that the Judaizing issue appears with a visible strength in the fourth century stems from the canons of the sundry councils that took place then, when the issue is treated as a matter of ecclesiastical

Resumo

No século IV, sabemos que os limites entre o judaísmo e o cristianismo ainda estavam sendo construídos. Essa situação, conjugada com o extraordinário reforço da liderança episcopal sobre as congregações cristãs a partir de Constantino, conduziu à deflagração de uma espiral de antijudaísmo e de retaliação contra os judeus e judaizantes. Na opinião de alguns autores, as práticas judaizantes constituíram o perigo maior e mais constante para a Igreja no Baixo Império Romano, fato que exigiu um posicionamento das autoridades eclesiásticas sobre a matéria. Evidências seguras de que a problemática dos judaizantes emerge com um vigor surpreendente no IV século, provêm dos cânones dos diversos concílios que ocorreram nesse período, quando o assunto passa a ser tratado como uma questão de política eclesiástica,

* Professor de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo. Doutor em História Econômica pela Universidade de São Paulo e bolsista produtividade do CNPq. No momento, se encontra desenvolvendo o projeto "A construção da identidade cristã no Império Romano: João Crisóstomo e o conflito com os judeus e judaizantes em Antioquia". E-mail: gil-ventura@uol.com.br

politics, including the adoption of penalties against the deviants. In this connection, we intend to discuss in this article some aspects involving the Judaizer's experience, focusing on how they contributed to threaten the consolidation of the Christian order in the fourth century. Bearing it in mind, we employ as main sources the councils canons, which allow us to understand the Church's official discourse concerning the problem.

Keywords: Later Roman Empire; judaizers; jews; councils; christianity.

envolvendo, inclusive, a adoção de penalidades contra os infratores. Nesse sentido, pretendemos discutir, neste artigo, a experiência dos judaizantes, refletindo sobre o obstáculo que representaram para a consolidação da ordem cristã no século IV. Para tanto, exploramos como principal documentação os cânones conciliares, os quais nos permitem captar o discurso normativo da Igreja em face do problema.

Palavras-chave: Baixo Império Romano; judaizantes; judeus; concílios; cristianismo.

Do *spatjudentum* aos “caminhos que não se separam”

A investigação recente acerca das relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano tem produzido uma autêntica “revolução” na maneira pela qual os pesquisadores até então concebiam o assunto, razão pela qual nos encontramos num momento de superação de um modelo que poderíamos qualificar como “tradicional”, na falta de um adjetivo mais específico, sem que, no entanto, o novo modelo, que começa a se esboçar a partir da década de 1990, tenha recebido a devida sistematização, o que nos permitiria julgar, de modo mais satisfatório, a sua validade diante de uma situação absolutamente plural como foi aquela das interações, oposições e combinações verificadas entre judeus e cristãos no Mundo Antigo. A interpretação considerada tradicional é, grosso modo, a propugnada por Adolf von Harnack em finais do século XIX e que convencionou-se designar com o nome de *spatjudentum*, isto é, o “judaísmo tardio” (REED; BECKER, 1007, p. 7). De acordo com Harnack, a história do judaísmo, a partir do advento do cristianismo, teria sido marcada por um esgotamento progressivo, o que tendeu a isolar cada vez mais os judeus em guetos, à medida que avançava o “processo de cristianização”. Sob esse ponto de vista, o cordeiro cristão passaria a encerrar a “vitalidade” espiritual do Império, em detrimento do leão de Judá, agora ferido de morte, se adotarmos uma metáfora sugestiva proposta por Jacobs (2007, p. 98). Como conseqüência, o judaísmo, religião obsoleta e anacrônica, teria muito pouco a oferecer a um mundo marcado indelevelmente pelo fermento da renovação

contido na experiência cristã. O que se fixa com os trabalhos de Harnack e seus seguidores é uma escola de interpretação que advoga uma ruptura quase total entre o judaísmo e o cristianismo, duas entidades cada vez mais distintas e opostas que, ao fim e ao cabo, não manterão entre si qualquer diálogo. Quando muito, um contato unilateral e esporádico entre cristãos e judeus poderia ter lugar todas as vezes em que os primeiros recorressem ao patrimônio cultural judaico com o intento de reafirmar os seus próprios princípios religiosos, o que mantinha o judaísmo numa situação de incontestada passividade, já que se lhe negava qualquer vigor criativo.

Muito embora autores como Jean Juster e Lukyn Williams se opusessem, de maneira mais ou menos frontal, à tese do *spatjudentum*, somente com a obra **Verus Israel**, de autoria de Marcel Simon e publicada originalmente em francês, em 1948, a idéia de que o judaísmo sob o Império Romano fosse uma religião desprovida de vitalidade e/ou criatividade começa a ser revista. A obra de Simon, considerada hoje um monumento historiográfico para os estudos do judaísmo antigo, subverte a leitura dos textos cristãos proposta por Harnack, ao investir na seguinte hipótese de trabalho: se os autores eclesiásticos foram tão pródigos e contundentes nos seus ataques ao judaísmo, isso deve exprimir uma situação na qual os judeus, de algum modo, ameaçavam o domínio da Igreja, o que invalida a suposição de um judaísmo em colapso permanente (JACOBS, 2007, p. 101). Não obstante a pertinência das conclusões de Simon no sentido de reabilitar o papel da crença judaica praticada sob o Império Romano, nem ele nem seus sucessores imediatos duvidaram do fato de que “judaísmo” e “cristianismo” talvez não fossem, no início, mais do que um rótulo criado artificialmente para ordenar uma realidade ainda bastante confusa e plural, ou seja, que talvez a distinção entre ambas as religiões tenha sido o resultado de um processo muito mais intrincado do que poderíamos supor. Ainda que fosse consenso entre os pesquisadores a filiação estritamente judaica da crença em Jesus, a principal questão a ocupar os especialistas dizia respeito à fixação do momento exato em que teria se dado a “repartição de caminhos”, *the parting of ways*, como sugerem os pesquisadores de Língua Inglesa, entre o judaísmo e o cristianismo; daí, a diversidade de datas propostas, dentre as quais as mais recorrentes são 70 e 135, que assinalam a destruição do Templo de Jerusalém e a revolta de Bar Kochba, respectivamente. Nesses termos, a tese do *spatjudentum* somente em parte foi superada, pois se, por um lado, desde Simon a vitalidade do judaísmo antigo ficava

resguardada, a concepção segundo a qual o diálogo entre cristãos e judeus cessou por completo além de um *turning point* situado no Alto Império, permanecia.

Recentemente, o modelo da “repartição de caminhos” tem sido confrontado pelo modelo dos “caminhos que não se separam” (*the ways that never parted*), querendo-se com isso exprimir a compreensão de que, em muitas regiões do Império, e durante muito tempo, foram produzidas múltiplas experiências religiosas que não podemos classificar à partida como judaicas ou cristãs, o que configura uma realidade sincrética e multifacetada, na qual termos como “judaísmo” e “cristianismo” significam muito pouco, pelo fato de não traduzirem adequadamente o teor da religião então praticada. Para autores como Daniel Boyarin (2007, p. 74) e Reed & Becker (2007, p. 2), por exemplo, a história do judaísmo e do cristianismo, mesmo após o suposto *turning point* do Alto Império, qualquer que tenha sido ele, é marcada tanto pela convergência quanto pela divergência, ao contrário do que afirmavam os defensores do *spatjudentum*, para quem somente a divergência seria possível.¹ Na realidade, o que os historiadores filiados à tese dos “caminhos que não se separam” advogam é uma situação de relativa permeabilidade entre judeus e cristãos no decorrer de toda a fase imperial, de modo que as diversas comunidades de crentes em Jesus, quer de extração judaica ou gentia, comporiam um subgrupo dentro de um conjunto variado de comunidades religiosas mais ou menos filiadas ao judaísmo. Os autores alinhados com esse paradigma não negam que, em última análise, tenha se operado uma clivagem irreversível entre judeus e cristãos, mas preferem situá-la num momento tardio do Império Romano, a partir do século IV, quando a atuação de Constantino desequilibra definitivamente a balança em favor dos cristãos. Antes disso, seria, pois, anacrônico se falar em “judaísmo” e “cristianismo” *stricto sensu*, uma vez que essas categorias se encontravam por demais confundidas (SKARSAUNE, 2007, p. 747), cabendo aos legisladores do Baixo Império a tarefa de decidir o que seria ortodoxo e o que seria heterodoxo e de traçar, assim, a linha divisória entre as religiões. Doravante, “cristianismo” e “judaísmo” deixam de ser apenas dois rótulos para adquirir uma visibilidade social, passando a identificar sistemas religiosos distintos e concorrentes. Para Boyarin (2007, p. 72 e ss.), é, inclusive, nesse momento, que podemos falar da emergência da categoria *religião*, ou seja, de um sistema cultural capaz de propiciar a formação de uma identidade calcada na participação dos indivíduos em um de-

terminado culto, sem qualquer implicação etnopolítica, pelo menos não necessariamente, ao contrário do que ocorria outrora no politeísmo greco-romano ou mesmo no judaísmo, quando termos como “heleno”, “romano” ou “judeu”, antes de designarem uma devoção específica, designavam o *modus vivendi* e o padrão de organização política de uma dada sociedade.

Uma interpretação como essa, conforme mencionamos, representa uma autêntica reviravolta na maneira pela qual os historiadores vinham há anos lidando com o problema, e isso por três razões. Em primeiro lugar, por sugerir que o cristianismo antigo foi muito mais dependente do judaísmo do que muitos autores, especialmente aqueles comprometidos com uma leitura excessivamente literal das fontes eclesiásticas, gostariam de admitir. Em segundo lugar, por reconhecer que a fronteira entre o judaísmo e o cristianismo, tendo se mantido por séculos fluida, oscilante e porosa, permitiu a proliferação de contatos, cruzamentos e sincretismos num grau muito superior àquele que até então se imaginava. E em terceiro lugar, por descortinar um panorama religioso no qual o judaísmo surge como a grande ameaça à hegemonia do discurso cristão, muito mais do que o paganismo. Sob esse ponto de vista, o principal conflito cultural do final do Mundo Antigo teria ocorrido entre cristãos e judeus e não entre cristãos e pagãos, como usualmente se supõe. Afora os desdobramentos polêmicos de uma conclusão como essa, o certo é que, se o desenvolvimento simultâneo do cristianismo e do judaísmo, ao longo dos cinco primeiros séculos da Era Cristã, foi caracterizado por uma tendência contínua à fixação de uma identidade própria a cada uma dessas religiões, esse processo não foi, todavia, isento de contaminações de parte a parte nem ocorreu de modo contínuo, linear, mas implicou, sem dúvida, idas e vindas, avanços e retrocessos, até que “cristianismo” e “judaísmo” fossem algo mais do que uma etiqueta manejada pelas autoridades eclesiásticas e imperiais a seu bel-prazer.

Um dos pioneiros da renovação dos estudos em torno das relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano é Wolfram Kinzig (1992), que, num artigo seminal intitulado *‘Non-separation’: closeness and Co-operation between Jews and Christians in the Fourth Century*”, propõe quatro níveis possíveis de separação entre ambas as religiões: o doutrinal, o teológico, o institucional e o da piedade popular. Para o autor, o nível doutrinal é o das profissões de fé formuladas pelos pensadores da Igreja, particularmente no domínio da cristologia. Em termos doutriniais, a cisão entre o judaísmo e o cristianismo teria ocorrido muito cedo, logo

após a morte de Jesus, talvez. O nível teológico, por sua vez, implica a produção de uma teologia cristã específica. Nesse ponto, de acordo com Kinzig, os cristãos foram, durante muito tempo, tributários do judaísmo. Por esse motivo, não nos deve causar estranheza que muitos escritos teológicos dos primeiros séculos sejam difíceis de classificar como judeus ou cristãos, ao menos numa aproximação inicial. Já no nível institucional, a separação entre duas religiões irrompe quando um grupo oficialmente segrega o outro por meio de uma declaração de autoridade, resultando, assim, na formação de duas associações distintas, como a igreja e a sinagoga, cuja ruptura também teria sido precoce. Por último, temos a separação no nível da piedade popular, que se instaura quando os grupos concorrentes criam suas próprias tradições religiosas, observadas por eles de modo exclusivo. É justamente nesse nível que Kinzig situa a permanência de contatos estreitos entre cristãos e judeus ao longo do Império, o que o habilita a questionar seriamente a validade do modelo da “repartição de caminhos”. Para tanto, evoca o exemplo dos nazoreus, dos ebionitas e dos judaizantes, indivíduos que, situando-se no limiar entre o cristianismo e o judaísmo, desafiavam a hierarquia eclesiástica ao adotarem um estilo de vida absolutamente sincrético, e isso, em pleno século IV, momento em que o refluxo da religião judaica já seria para muitos um fato consumado. Deixando de lado a discussão acerca dos nazoreus e dos ebionitas, que nos demandaria um espaço maior, gostaríamos de nos concentrar agora na experiência dos judaizantes, passando, assim, a refletir sobre o obstáculo que representavam para a consolidação da ordem cristã no século IV. Para tanto, exploraremos como principal documentação os testemunhos conciliares, os quais nos permitem captar o discurso normativo da Igreja face ao problema. A opção pelo século IV resulta da nossa adesão à tese segundo a qual as fronteiras entre o cristianismo e o judaísmo somente são fixadas, em definitivo, no período da assim denominada Antiguidade Tardia, quando o episcopado começa, de modo inédito, a legislar a respeito das modalidades de intercâmbio entre cristãos e judeus, e a estabelecer penalidades para isso, o que nos parece indicar, a princípio, a tentativa de construção de um *consenso canônico* em torno das fronteiras entre o judaísmo e o cristianismo, cuja delimitação deixa, assim, de ser um assunto tratado de modo particular e episódico por um ou outro autor em seus escritos, ou por um pregador em suas homilias para integrar a agenda disciplinar da Igreja, o que denota um cuidado maior das lideranças eclesiásticas com todos os comportamen-

tos que possam, do interior, ameaçar a integridade da *ecclesia*. Sob esse ponto de vista, a existência dos judaizantes é, seguramente, um assunto que, no século IV, se encontra na ordem do dia.

Os judaizantes, obstáculo ou fundamento do cristianismo?

A presença dos assim denominados judaizantes nas congregações cristãs parece ser um fato que remonta aos primórdios da missão de Paulo, quando os gentios começaram a ser aceitos como crentes em Jesus sem a obrigatoriedade de se tornarem prosélitos do judaísmo (SANDERS, 1993, p. 29). Embora os autores eclesiásticos tenham se esforçado amiúde para condenar os membros de suas comunidades que se sentiam atraídos pelos rituais da sinagoga, seguindo as prescrições dietéticas da Torá, observando o *shabat*, participando dos festivais judaicos e recorrendo aos rabinos como exorcistas e curandeiros (RUETHER, 1997, p. 170-1), devemos reconhecer que os judaizantes representaram um desdobramento praticamente inevitável da própria história do cristianismo, uma religião cuja matriz foi desde sempre o judaísmo, e não um “desvirtuamento” exógeno a uma assembléia cujos aspectos disciplinares e doutrinários supostamente teriam se mantido intactos desde a origem. A bem da verdade, os judaizantes se confundem com o processo de formação do cristianismo, não constituindo *a priori* uma categoria de *outsiders* que, estabelecidos no exterior da *ecclesia*, passariam a ameaçá-la. Como observa Lieu (1994, p. 89), os judaizantes que suscitavam a ira de João Crisóstomo não eram, em absoluto, estrangeiros, mas membros regulares da igreja de Antioquia. Os vocábulos “judaizar” (*iudaizo*) e “judaizante” (*iudaice*) aparecem com frequência nos textos cristãos, tendo sido cunhados por analogia a termos semelhantes, como “helenizar” e “helenizante”. Na Antiguidade, quando um estrangeiro começava a se comportar como um grego, era comum se dizer que o indivíduo estava se helenizando. Nesse contexto, a imitação dos usos e costumes alheios por alguém que não fazia parte da cultura grega, era a chave da questão, uma vez que os membros de um mesmo grupo não “imitam” a si mesmos, ou, pelo menos, não de modo consciente e voluntário. Sendo assim, os judaizantes, ou seja, aqueles que adotavam algumas tradições próprias dos judeus eram, ao que tudo indica, gentios que, vivendo em áreas nas quais havia uma forte presença judaica, se sentiam atraídos pelas tradi-

ções dos seus vizinhos (SKARSAUNE, 2007, p. 10). O problema, todavia, se torna um pouco mais complexo à medida que, por vezes, nossas fontes parecem identificar como judaizantes não apenas os gentios familiarizados com o judaísmo, mas judeus crentes em Jesus que, assimilados às comunidades cristãs, continuavam a observar alguns hábitos judaicos, quando se esperava que os tivessem repudiado.²

Já que o cristianismo deriva do judaísmo, poderíamos afirmar que, ao longo do Império Romano, todos os gentios que abraçaram a crença em Jesus o fizeram adotando, em maior ou menor grau, crenças e práticas judaicas. Como bem argumenta Carroll (2002, p.183-4), durante séculos, a divisão entre cristãos e judeus, especialmente nos territórios da Diáspora, permaneceu extremamente tênue, com o emprego comum da Septuaginta e a manipulação dos mesmos símbolos, como o peixe, o pão, a taça e o vinho.³ Isso nos indica que os cristãos convertidos dentre os gentios não foram capazes de se desvincular por completo do patrimônio cultural judaico, que informava a *práxis* dos primeiros cristãos, ainda que a liderança do movimento tenha, desde, pelo menos, o final do I século, se empenhado em demonstrar que havia um abismo intransponível entre o judaísmo e o cristianismo, como atesta toda a literatura *Adversus Iudaeos*.⁴ No entanto, se nos reportarmos ao nível da piedade popular proposto por Kinzig (1992), torna-se evidente o quanto era difícil, tendo em vista as condições nas quais ocorreu o surgimento e a expansão do cristianismo, se produzir uma ruptura imediata e radical entre os adeptos de ambas as religiões. Evidências arqueológicas e literárias têm assinalado de modo inequívoco a presença constante dos *theosebeis*, os gentios “tementes” a Deus, no recinto da sinagoga. Esses simpatizantes do judaísmo, que podiam seguir ou não alguns dos mandamentos da Lei, mantinham um contato estreito com os judeus, visitando-os em suas casas e participando de seus festivais, o que permitia a formação de um *modus vivendi* híbrido que, poderíamos supor, fosse próprio dos judaizantes. Pois bem, se atentarmos para o fato de que, no início, os judeus crentes em Jesus que desenvolveram sua ação missionária entre os gentios, tinham como alvo preferencial os *theosebeis* associados à sinagoga, então, a existência dos judaizantes não pode, de modo algum, ser interpretada como um fenômeno marginal, secundário, no contexto do cristianismo dos primeiros tempos (SKARSAUNE, 2007, p. 764; GAGER, 1985, p. 112). Muito pelo contrário, longe de terem sido um epifenômeno, os judaizantes foram um dos *fundamentos* do próprio cristianismo. Além

disso, a permanência de costumes judaicos nos meios cristãos recebia um reforço não desprezível dos judeus crentes em Jesus que, vivendo em comunidades próprias localizadas nas fronteiras do cristianismo, mantinham relações de sociabilidade com os gentios cristianizados, reforçando, ou mesmo, encorajando a assimilação de algumas práticas da sua cultura.

A despeito do fato de que a adoção de usos e costumes judaicos pelos gentios cristianizados é, em nossa opinião, um dos fundamentos do cristianismo, cumpre notar que o emprego do termo “judaização” comporta, a rigor, um juízo de valor claramente negativo, ou, dito de outro modo, que o termo é um rótulo, um estigma forjado e difundido pelos autores eclesiásticos na sua tentativa de apartar o cristianismo do judaísmo em nível doutrinal, institucional e da piedade popular, evocando-se aqui, uma vez mais, os argumentos de Kinzig. A sua presença recorrente na literatura patrística nos traria indícios de uma situação na qual os grupos cristãos de origem gentia fora da Palestina já experimentariam um grau de coesão tal, que lhes permitiria forjar a sua identidade em franca oposição ao judaísmo, dentro de um movimento simultâneo de auto-afirmação e de depreciação dos adversários (GAGER, 1985, p. 114). “Judaizar”, para os autores da patrística, significaria, então, assumir de modo “errôneo” qualquer prática judaica, introduzindo na congregação cristã elementos estranhos e perniciosos, o que colocava em risco a integridade de toda a assembléia, e é contra essa ameaça que escritores como Inácio de Antioquia, Orígenes, Tertuliano e João Crisóstomo, apenas para citar alguns dos mais conhecidos, se erguem sucessivamente.⁵ De modo um tanto ou quanto paradoxal, no entanto, o discurso desses autores, qualificando o judaísmo como uma fé ultrapassada e condenando os judaizantes, representa a melhor evidência de que dispomos para a permanência de um intercâmbio duradouro entre cristãos e judeus no Império Romano (LIEU, 1994, p. 84 e ss.). Por outro lado, se admitirmos que os ataques da Igreja contra os judaizantes constituem um notável testemunho tanto da vitalidade da religião judaica quanto da existência de laços estreitos de sociabilidade entre judeus e cristãos – à revelia das autoridades eclesiásticas, diga-se de passagem – somos surpreendidos por uma conclusão inesperada: a de que, no século IV, o assim denominado “processo de cristianização” não significa muito mais do que um *constructo*, uma aspiração nutrida com ardor pelos Padres da Igreja, mas ainda longe de se realizar.

O tom inflamado com que as autoridades eclesiásticas do século IV se referem aos judeus e aos judaizantes é, em larga medida, um dos corolários da própria posição que assumem a partir do governo de Constantino, quando a Igreja passa a gozar de um apoio oficial inaudito, o que a torna muito mais intolerante contra os seus antigos opositores, ou seja, os pagãos, os hereges e os judeus. No entanto, é digno de nota o fato de que, ao se encontrarem numa posição bastante cômoda para confrontar com rigor os seus adversários, os Padres da Igreja tenham se voltado com acrimônia contra os judeus e os judaizantes, elegendo-os como inimigos a ser vencidos, o que nos revela a atenção que dispensavam ao assunto. Para os Padres, todos os cristãos que assimilassem costumes judaicos eram heréticos e, por isso, não teriam lugar dentro da *ecclesia*. Se, como sugere Reed (2007, p. 202), no século IV, os limites entre o judaísmo e o cristianismo ainda estavam sendo construídos, ou seja, se o cristianismo, por assim dizer, “normativo”, não havia se instituído plenamente, tal situação, conjugada com o extraordinário reforço da liderança exercida pelos bispos sobre as suas igrejas, seria condição suficiente para deflagrar uma espiral de antijudaísmo e de retaliação contra os judeus e judaizantes, como ocorreu efetivamente. Na opinião de González-Salineró (2000, p. 92), as práticas judaizantes representaram o perigo maior e mais constante para a Igreja no Baixo Império Romano, o que, naturalmente, exigiu um posicionamento do episcopado sobre a matéria. Evidências seguras de que a problemática dos judaizantes desperta com um vigor surpreendente no IV século, provêm dos cânones dos diversos concílios que ocorreram nesse período, quando o assunto passa a ser tratado como uma questão de *política eclesiástica*, envolvendo, inclusive, a adoção de penalidades contra os infratores.

A legislação canônica contra os judaizantes

O primeiro concílio a se ocupar dos judaizantes foi o de Elvira, que teve lugar, ao que tudo indica, entre 300 e 306, na cidade de Iliberris, província da Bética. Contando com a presença de dezenove bispos oriundos da Bética, Cartago, Lusitânia, Tarraconense e Gália, o concílio reuniu praticamente todo o episcopado espanhol, tendo sido emanados, na ocasião, 81 cânones sobre os mais variados assuntos, a maioria deles de natureza disciplinar (BERARDINO, 2002, p. 470). Os cânones que tratam de regular os contatos entre cristãos e judeus são os seguintes:

XVI – Que as donzelas fiéis não se casem com infiéis. *Aos hereges que não desejarem retornar à Igreja Católica, não se lhe darão por mulheres virgens cristãs. O motivo para negar o consórcio (societas) com judeus e hereges é porque não pode haver sociedade entre um infiel e um fiel. Se os pais violarem esta proibição, devem se abster da comunhão por cinco anos.*

XLIX – Que os judeus não abençoem os frutos dos cristãos. *Que sejam admoestados aqueles que cultivam as terras, para que não permitam que seus frutos, recebidos de Deus como ação de graças, sejam abençoados pelos judeus, para que não pareça vã e inconsistente a nossa bênção. Se alguém depois desta proibição continuar a fazê-lo, que seja totalmente excluído da Igreja.*

L – Sobre os cristãos que comem com os judeus. *Se algum sacerdote ou fiel tomar suas refeições com os judeus, decidimos que se abstenha da comunhão a fim de que se emende.*

LXXVIII – Sobre os fiéis casados que cometem adultério com mulher judia ou pagã. *Se algum fiel casado cometer adultério com mulher judia ou pagã, que se afaste da comunhão, mas se for descoberto por acusação de outrem, cumprirá cinco anos de penitência apropriada, ao término dos quais poderá ser novamente admitido à comunhão do Senhor.*

O concílio legisla basicamente a respeito de três temas concernentes às práticas judaizantes: a possibilidade de homens ou mulheres cristãos virem a se relacionar sexualmente com judeus (XVI;LXXVIII); o recurso à bênção judaica com fins propiciatórios (XLIX) e a celebração de banquetes comuns (L). À primeira vista, é notável o fato de que, dentre quatro cânones visando a disciplinar as relações da *ecclesia* com judaísmo, dois deles se refiram a aspectos de ordem sexual, envolvendo ambos os sexos, o que nos permite supor que a existência de intercursos entre cristãos e judeus fosse uma prática, se não corriqueira, pelo menos usual o bastante para atrair a atenção dos bispos reunidos em Elvira. A proibição, seja de casamentos mistos, seja de fornicção com os judeus (sempre associados a hereges e/ou pagãos), é uma tentativa de o episcopado impedir que, por meio de um intercâmbio “ilegítimo”, a congregação como um todo viesse a ser vítima de uma poluição, haja vista a “mácula de sangue” que, para os

antigos romanos, todo ato sexual não autorizado encerrava (GRIMAL, 1991, p. 118). Mais que isso, temos conhecimento de que uma das principais modalidades de proselitismo por parte dos judeus se dava por intermédio do casamento, tanto que, em uma legislação datada de 339, Constantino II ou seu irmão, Constantino II, se pronuncia contra o *consortium* (casamento) entre as mulheres cristãs que trabalhavam na tecelagem imperial e os judeus, a fim de protegê-las dos “atos infames” (*flagitii*) praticados por estes últimos, que ficam sujeitos à pena capital, se denunciados (SILVA, 2004, p. 139; LINDER, 1987, p. 149).⁶ Nesse caso, o termo *flagitium* empregado no texto da lei se refere ao judaísmo, indicando que, forçosamente, a cristã casada com um judeu deveria observar a orientação religiosa do marido. Quanto à interdição da bênção judaica sobre as colheitas, sabemos que os judeus eram tidos, na Antiguidade, como exímios feiticeiros em virtude do caráter esotérico e ancestral de seus rituais, razão pela qual, não raro, os próprios cristãos recorriam à magia judaica para a obtenção de algum benefício sobrenatural, atitude que os bispos não tardaram a coibir (GONZÁLEZ-SALINERO, 2000, p. 98). O cânone XLIX nos permite ainda captar a existência de uma concorrência acirrada entre cristãos e judeus pelo monopólio dos ritos mágicos. Não se trata, em absoluto, de negar que os judeus tenham competência para executar a bênção propiciatória, mas de impedir que o façam a fim de não suscitar dúvidas acerca da validade dos sacramentos cristãos, que deveriam ser tão ou mais eficazes que os judaicos. O delito, a julgar pela excomunhão sumária imposta aos transgressores, era considerado particularmente grave pelos bispos, mais ainda do que o intercurso sexual, ao qual aludimos. Por intermédio desse cânone, podemos ainda inferir que, muito embora a maioria dos exemplos de judaização que possuímos sejam provenientes do espaço urbano, o fenômeno atingia também a zona rural, onde transcorriam as atividades agrícolas. Por último, a restrição a que os cristãos participem de refeições coletivas com os judeus pode indicar a existência, na Península Ibérica, de um costume atestado no Oriente, ou seja, a participação de gentios nos banquetes realizados nas sinagogas, como vemos em Antioquia (ZETTERHOLM, 2003, p. 40) .

A temática dos judaizantes voltou a ser objeto de discussão, ainda que de modo indireto, no Concílio de Nicéia (325), quando os bispos firmaram posição sobre a necessidade de se adotar um calendário único para a celebração pascal. Na *epistula* enviada por Constantino a todas as igrejas

ao término dos trabalhos do concílio e que nos foi transmitida por Eusébio em sua **Vita Constantini** (III,17-20), proclama o imperador:

[...] Em primeiro lugar, pareceu que era indigno que se cumprisse essa santíssima festividade seguindo-se a prática dos judeus, os quais, ao terem manchado suas mãos com nefando crime, forçosamente deverão ter, os desgraçados, enegrecidas suas almas. Deixando à própria sorte este povo, em nossas mãos está o prolongamento, até os tempos vindouros, da observância deste ordenamento, segundo uma prescrição mais verídica que temos conservado intacta desde o primeiro dia da paixão até o presente. Portanto, não tendes nada em comum com esta detestável chusma judaica; pois outra é a via que temos recebido do Salvador [para a celebração da Páscoa], nossa religião dispõe de um legítimo e apropriado histórico. Aferrados a Ele em total comunhão, nos abstenhamo-nos, estimadíssimos irmãos, daquela sua [i.é, dos judeus] abjeta consciência. Pois é verdadeiramente absurdo que aqueles se vangloriem do fato de que, sem participar em sua doutrina, não sejamos capazes de guardar essa festa. Porém, como poderão pensar corretamente aqueles que, após o assassinato do Salvador, o assassinato do Pai, alienados de suas mentes, se vêem arrastados, não pela razão, mas pelo instinto irrefreável, ali onde os leva a insana loucura?

Os bispos reunidos em Nicéia pretendiam, com essa decisão retransmitida por Constantino, solucionar um antigo problema característico de algumas comunidades cristãs, especialmente as da Ásia Menor, que realizavam a festa da Páscoa tendo como referência o calendário judaico, ao contrário das igrejas de Roma e Alexandria, o que não deixava de exprimir, de certo modo, uma dissensão entre as congregações do Oriente e do Ocidente e uma incômoda dependência dos cristãos para com os judeus. Na sua campanha incansável em prol da unidade da Igreja, Constantino já havia tentado, por ocasião do Concílio de Arles, celebrado em 314, a fixação de uma regra comum para a Páscoa independente do calendário judaico, embora sem muito sucesso (PIETRI, 1995, p. 273). Na avaliação de Feldman (1993, p. 398), poucas coisas eram mais importantes para a vida da Igreja do que o calendário, pois era por meio dele que o tempo litúrgico era contado e que as comemorações tinham lugar. Dentre os festivais cris-

tãos, o ciclo pascal, por sua vez, era, de longe, o mais importante de todos. A Páscoa (Pessach, em hebraico), era a grande festa de Israel por meio da qual se celebrava a libertação do cativo do Egito. A ressimbolização cristã do **Pessach** se dá pelo fato de que os eventos relacionados com a morte e ressurreição de Jesus teriam coincidido com a comemoração do êxodo judaico, em 14 do mês de Nisã (SKARSAUNE, 2002, p. 389 e ss.). Muito embora Lucas, Marcos e Mateus concordem com o relato de que Jesus foi crucificado numa sexta-feira e que ressuscitou no domingo, a associação entre a Páscoa judaica e a morte de Jesus trouxe sérias divergências para a Igreja dos primeiros tempos, havendo duas tradições acerca do assunto: uma delas, sustentada pela igreja de Roma e de Alexandria, determinava a celebração da Páscoa no primeiro domingo depois da lua cheia que segue o equinócio da primavera. Já as igrejas da Ásia Menor, fiéis à narrativa conservada por João, segundo a qual Cristo teria sido imolado no dia 14 do mês de Nisã, seguiam o calendário judaico e comemoravam a Paixão no décimo quarto dia da primeira lua da primavera, o que impedia que a festa da ressurreição se desse sempre no domingo (WHITROW, 1993, p. 212-3). Os adeptos desse tipo de contagem pascal eram denominados quartodecimanos.

Ainda que o Concílio de Nicéia, ao ratificar a orientação romano-alexandrina de que a Páscoa fosse celebrada sempre num domingo, o Dia do Senhor, viesse atender a um desejo imperial de instauração da unidade na Igreja, é preciso levar em conta também a intenção dos bispos conciliares em romper, de uma vez por todas, com um pólo insustentável de “judaização” no Oriente, representado justamente pelo atrelamento da festa da Páscoa, a celebração da morte e ressurreição do homoousios, como o próprio concílio acabara de decretar, com o Pessach. A polêmica entre as igrejas do Oriente e do Ocidente em torno do assunto era antiga, remontando a meados do século II, quando Policarpo de Esmirna empreende uma viagem a Roma a fim de conferenciar com o bispo da cidade, Aniceto, sobre a divergência de datação do ciclo pascal. Na ocasião, decidiu-se que cada igreja seguiria a sua própria tradição, sem que isso configurasse, a princípio, um cisma. Esse acordo, no entanto, não tardou a ser rompido, pois Hipólito de Roma, ao organizar, em 235, um catálogo com as principais heresias de seu tempo, já nomeia a dos quartodecimanos, dentre os quais se encontravam notáveis expoentes da Igreja oriental, como Melito de Sárdis (BERARDINO, 2002, p. 1207). No século IV, mediante a inter-

venção do poder imperial, o impasse chega ao fim, pelo menos do ponto de vista canônico. Doravante, os quartodecimanos serão tratados como grupos marginais da Igreja no Oriente, muito embora tenhamos notícia da sua permanência até pelo menos 400 (FELDMAN, 1993, p. 399). No entanto, o mais importante, ao menos para aquilo que discutimos aqui, não é tanto a superação definitiva de um conflito que se arrastava desde o século II e que impedia a unificação do calendário litúrgico, imprescindível para as pretensões universalistas da Igreja, mas a constatação de que, para além desse propósito imediato, se situa uma rejeição visceral às práticas religiosas judaicas e uma tentativa de eliminar um poderoso foco de judaização.

Na concepção dos bispos e do próprio imperador, era inconcebível que os cristãos se mantivessem, para a realização de uma festa tão especial como era a Páscoa, subordinados aos judeus, responsáveis justamente pelo martírio do Senhor, pelo seu deicídio, conforme ensinava uma tradição já antiga na Igreja, mas que adquire uma difusão muito maior após o concílio de Nicéia, quando a crucificação de Jesus é equiparada a um regicídio cósmico (RUETHER, 1997, p. 129). O texto da carta advoga um rompimento completo com os judeus, que, se desejarem continuar celebrando o Pessach ao seu modo – vale dizer, se não se converterem à fé cristã – devem ser abandonados a sua própria sorte. Assim como o concílio de Elvira, em seu cânone XLIX, reafirma a autonomia cristã na manipulação dos ritos sagrados, a epístula de Constantino adota o mesmo procedimento no que concerne à autoridade da Igreja para criar um calendário próprio, pois seria inadmissível ter de recorrer ao calendário judaico para celebrar a festa do Salvador, que pereceu vítima da “insanidade” dos judeus. A decisão de Nicéia sobre a celebração da Páscoa trai, no fundo, um desejo de evitar qualquer contato dos cristãos com os judeus, pretendendo suprimir a principal circunstância de socialização entre eles, que era justamente a sincronia existente entre o Pessach e o ciclo pascal. É preciso registrar que, no Império Romano, judeus e cristãos não viviam confinados em territórios isolados, mas se cruzavam a todo momento pelas ruas da cidade, na execução das atividades cotidianas. Nesse caso, se, às oportunidades que a coabitação de um mesmo espaço urbano abria para a socialização entre cristãos e judeus, acrescentarmos a celebração de festivais simultâneos, ampliava-se sobremaneira a possibilidade de que a prática da judaização fosse reforçada e difundida, para desespero da hierarquia clerical. Desse modo, a produção de um apartheid temporal é uma etapa importantíssima para que sejam rom-

pidos os laços de solidariedade entre judeus e cristãos – se é que algum dia, isso se tornou possível – e para a fixação de uma identidade cristã construída como o reverso da alteridade judaica. Tanto é assim que, conforme salienta Ruether (1997, p. 172), as festas e jejuns da Igreja foram estabelecidos como antíteses das comemorações judaicas.

Em virtude tanto da extensão do Império quanto da antiguidade na observância do calendário judaico pelas comunidades orientais, a unificação temporal do ciclo pascal formulada pelo Concílio de Nicéia não foi prontamente alcançada. Por esse motivo, o assunto é novamente apreciado no Concílio de Antioquia (341). Reunido quando da dedicação da Grande Igreja da cidade por Constâncio II, o concílio contou com a presença de 97 bispos orientais. No cânone de abertura, os Padres se pronunciam a respeito do assunto da seguinte maneira:

Quem tentar pôr à parte o decreto do santo e grande Sínodo que se reuniu em Nicéia, na presença do piedoso imperador Constantino, amado de Deus, no que concerne à santa e salutar festa da Páscoa; se eles obstinadamente persistirem em se opor ao que foi corretamente ordenado, que sejam excomungados e lançados fora da Igreja; isso é dito com referência aos leigos. Mas se algum daqueles que oficiam na Igreja, seja ele bispo, presbítero ou diácono, desejar, após este decreto, exercer seu próprio julgamento para a subversão do povo e a perturbação das igrejas, observando a Páscoa [no mesmo tempo] dos judeus, o santo Sínodo decreta que daí por diante ele deverá ser alguém excluído da Igreja, alguém que não apenas acumula pecados sobre si mesmo, mas que é também a causa da destruição e da subversão de muitos. E ele [o Sínodo] depõe não apenas essas pessoas do seu ministério, mas também aqueles que após sua deposição tentam se relacionar com elas. E o deposto deve ser privado mesmo desta honra externa, que é compartilhada pelo sagrado Cânone e pelo sacerdócio de Deus.

A escolha desse cânone para figurar como o primeiro emanado pelo concílio nos dá bem a medida do quanto o assunto era importante para a *ecclesia* nesse momento, ficando claro que não se tratava mais de uma disputa localizada entre a Igreja de Roma e a de Éfeso ou Esmirna, como fora outrora a disputa entre Aniceto e Policarpo. Pelo contrário, os próprios bispos do Oriente, território no qual se encontrava a maioria das igrejas

que seguiam o calendário judaico para a celebração da Páscoa, não se mostravam mais dispostos a tolerar esse costume, traduzindo, assim, um desejo coletivo do episcopado de que o problema fosse resolvido em definitivo. Nesse aspecto, a Igreja caminha, então, para um notável consenso que, como dissemos, não implica somente a adoção de uma modalidade própria de fixar o tempo pascal, mas de fixá-lo em oposição aos judeus, a fim de evitar, a todo custo, que o Pessach e o ciclo de morte e ressurreição de Jesus viessem a se sobrepor no tempo, o que poderia induzir as congregações cristãs a acreditar que haveria uma convergência litúrgica entre o cristianismo e o judaísmo, algo que os Padres combatiam abertamente. Por outro lado, o decreto conciliar, ao ameaçar de punição os infratores, é formulado em termos bastante abrangentes, atingindo tanto os leigos quanto os membros do clero, o que nos demonstra o quanto a utilização do calendário judaico foi, durante séculos, algo recorrente e perfeitamente admissível. De agora em diante, a situação se inverte por completo, pois bispos, presbíteros e diáconos são particularmente admoestados contra tal prática, a fim de não induzirem ao erro as igrejas pelas quais respondem, ficando sujeitos à deposição imediata e à excomunhão, caso transgridam a decisão conciliar. O principal alvo visado pelo concílio eram, sem dúvida, os quartodecimanos, embora estes não sejam identificados nominalmente. Ao que parece, a decisão de Nicéia, reiterada em Antioquia, demorou um pouco mais para ser cumprida, uma vez que o concílio de Laodicéia, celebrado sob o governo de Teodósio, ao tratar, no cânone VII, dos mais importantes movimentos heréticos do seu tempo, inclui o dos quartodecimanos (VII). Além disso, no mesmo concílio, as práticas judaizantes retornam à agenda de discussão, num tom muito semelhante àquele de Elvira:

VII – Os hereges convertidos, isto é, novacianos, focianos e quartodecimanos, sejam eles catecúmenos ou comunicantes, não devem ser recebidos até que tenham anatematizado cada heresia, e particularmente a sua própria. E após isso, aqueles que dentre eles são chamados comunicantes, tendo aprendido completamente os símbolos da fé, e tendo sido untados com o santo crisma, comunguem nos santos mistérios.

XXIX – Os cristãos não devem judaizar ou descansar no shabat, mas devem trabalhar nesse dia, antes honrando o Dia do Senhor [i.é., o

domingo). E, se podem, que descansem então como cristãos. Mas se alguém for considerado judaizante, que seja anátema de Cristo.

XXXVII – Não é correto receber alimentos trazidos das festas dos judeus ou heréticos, nem festejar com eles.

XXXVIII – Não é correto receber pão ázimo dos judeus, nem ser cúmplice da sua impiedade.

A preocupação em dissociar a Páscoa cristã do Pessach hebraico se encontra, mais uma vez, presente em Laodicéia, tanto por intermédio do cânone VII, que inclui, como mencionamos, os quartodecimanos dentre os hereges passíveis de conversão e reintegração à *ecclesia*, quanto no cânone XXXVIII, que proíbe os cristãos de aceitar o pão ázimo dos judeus. O pão ázimo (em hebraico, matsá), feito apenas de farinha e água sem adição de fermento, é o “pão da aflição”, o pão dos pobres e dos escravos, comido durante as festividades do Pessach em memória ao tormento vivido pelos hebreus no Egito e à pressa com que tiveram de abandonar o país, sem terem tempo de aguardar o crescimento da massa que haviam preparado para a jornada (UNTERMAN, 1992, p. 168). De valor terapêutico e capaz de fortalecer a fé dos que a recebessem, a matsá poderia ser distribuída entre os presentes à sinagoga durante o Pessach, ou ser entregue por um judeu a um amigo, vizinho ou familiar, incluindo, naturalmente, um gentio cristianizado. Atento a isso é que o concílio de Laodicéia decide coibir também mais essa prática judaizante, complementando, assim, a determinação de Nicéia em evitar a todo custo, por meio da distinção dos calendários, qualquer associação entre judeus e cristãos por ocasião das festividades da Páscoa. Como os concílios de Nicéia e Antioquia já haviam estabelecido que a Páscoa era uma celebração inteiramente distinta do Pessach, não haveria motivo para que os cristãos compartilhassem o pão ázimo com os judeus. O resultado final de todo esse processo de separação entre a Páscoa e o Pessach, levado a cabo por intermédio da legislação canônica, foi a segregação irreversível dos grupos que ainda seguiam o calendário judaico, como os quartodecimanos e os protopasquitas, de maneira que, no início do século V, praticamente toda a Igreja já comemorava a Páscoa com base num calendário único estabelecido pela igreja de Alexandria.

Por outro lado, no cânone XXIX vemos, pela primeira vez, o emprego, num texto conciliar, do verbo “judaizar”, tomado aqui no sentido de

observar o shabat, bem como do adjetivo “judaizante” para os que se envolvessem em tal atividade.⁷ Assim como no caso da celebração da Páscoa, o que se encontra em jogo, mais uma vez, é a necessidade de que a *ecclesia* possua um calendário próprio para contar o seu tempo litúrgico, sem conexão e por oposição ao calendário judaico. Embora desde, pelo menos, o século II, já se tivesse fixado o domingo como o dia de festa para os cristãos, em atenção à ressurreição de Cristo, somente em 321, por decisão de Constantino, ficavam suspensas as atividades profissionais nas cidades, a fim de facilitar a reunião das assembléias cristãs (PERRIN, 1995, p. 610). Até essa data, o domingo era considerado um dia normal de trabalho. Os judeus, por sua vez, tinham autorização para interromper seus afazeres e permanecer durante todo o sábado na sinagoga, participando dos ofícios religiosos (SKARSAUNE, 2002, p. 383), ocasião em que, como mencionamos, costumavam receber a visita dos theosebeis e mesmo dos gentios cristianizados. O concílio de Laodicéia se preocupa, assim, em reafirmar o princípio segundo o qual o domingo é o dia santo da Igreja, o dia de festa para os cristãos, acrescentando que, caso tenham recursos e não precisem trabalhar aos sábados, os fiéis devem repousar como cristãos, querendo dizer com isso, muito provavelmente, que se abstenham de freqüentar a sinagoga ou jejuar, como fazem os judeus. Por último, no cânone XXXVII, o concílio recomenda aos cristãos não aceitarem alimentos consumidos nas festas dos judeus nem delas participarem, o que nos remete às proibições de Elvira. Na Antiguidade, os festivais judaicos eram o Rosh ha-Shaná, o Ano Novo judaico; o Ion Kipur, o “Dia da Expição” e o Sukot, o Festival dos Tabernáculos, todos os três celebrados no mês de Tishri, além, evidentemente, do Pessach, celebrado no mês de Nisã (UNTERMAN, 1992). Sabemos que, no Império Romano, esses festivais envolviam canto, dança, banquetes e procissões, o que os tornava particularmente atrativos para a população urbana (BROOTEN, 2000, p. 35). Ao condenar a participação nos festivais judaicos, os bispos tentavam, mais uma vez, subtrair os fiéis de um importante espaço de socialização com os judeus, ao mesmo tempo que condenavam o consumo de alimentos consagrados nos rituais judaicos como um elemento poluente para os cristãos, dentro de uma lógica de oposição entre puro/impuro, higiene/poluição bastante estudada pela Antropologia (Douglas, 1976).

Conclusão

A disposição do episcopado em restringir, a partir do concílio de Elvira, os espaços de socialização entre judeus e cristãos, empenhando-se em dissociar o tempo litúrgico da Igreja do calendário judaico, em disciplinar as principais modalidades de intercâmbio com o judaísmo e em punir os fiéis acusados de judaização, representa uma alteração significativa diante daquilo que observamos no decorrer dos três primeiros séculos do Império, quando a existência dos judaizantes nunca suscitou uma ação conjunta da hierarquia eclesiástica. Uma constatação como essa nos permite avaliar o quanto, no IV século, o problema reclamava uma solução, o que contraria de modo flagrante tanto a tese do *spatjudentum* quanto a da “repartição de caminhos” definitiva entre o judaísmo e o cristianismo desde o Principado. É possível, inclusive, que, com o aumento da capacidade coercitiva da Igreja mediante sua associação com o Estado romano, tenha ocorrido, em algumas regiões, um reforço das práticas judaizantes. Essa é a opinião de Kinzig (1992, p. 38), para quem uma das principais explicações para o interesse maior da Igreja no assunto deve ser encontrada no decreto *Cunctos Populos* (C. Th. XVI,1,2), de Teodósio e Graciano, que, em 380, tornou a ortodoxia cristã a religião oficial do Império. Tal medida, segundo o autor, produziu um forte influxo dentro da Igreja de judeus crentes em Jesus estabelecidos nas fronteiras do cristianismo, mas que, ao fazê-lo, não abandonaram de imediato suas práticas, constituindo, assim, um pólo ativo de judaização. Embora uma afirmação como essa careça de uma investigação mais detalhada do que aquela empreendida por Kinzig, não resta dúvida de que, na segunda metade do século IV, os judaizantes representavam um sério desafio para a consolidação de um cristianismo normativo, ortodoxo e “isento” de qualquer “erro” doutrinal ou disciplinar, tal como desejavam os Padres da Igreja. O problema se mostrava mais grave no Oriente, particularmente nos territórios da Síria, como comprovam as homilias de Efrém, o Sírio e de João Crisóstomo, tidas como os mais virulentos ataques contra os judeus já produzidos pela literatura patrística.

Sobre a repartição ou não de caminhos entre o judaísmo e o cristianismo, o que envolve diretamente a continuidade ou não dos judaizantes, devemos reconhecer que, não obstante toda a renovação trazida com os trabalhos de Kinzig, Boyarin, Reed, Becker e outros, é difícil aceitar a idéia de que, no nível das relações cotidianas entre integrantes de ambas as reli-

giões, a convergência fosse o procedimento padrão, cabendo o ônus do rompimento à liderança eclesiástica que, agindo contra a vontade popular, teria patrocinado uma cisão entre o judaísmo e o cristianismo que, de outro modo, dificilmente se produziria. O argumento de que a separação entre judeus e cristãos é fruto única e exclusivamente de uma manobra do episcopado, associado ou não ao poder imperial, já havia sido enunciado há anos por Parkes que, em sua célebre obra *The conflict between Church and Sinagogue* (1934, p. 189), declara: “os cânones dos concílios e a violência de um João Crisóstomo têm sua origem nas relações amigáveis entre os cristãos e judeus. O problema advinha claramente das autoridades eclesiásticas e imperiais, não da população”. O mesmo raciocínio é *mutatis mutandi* seguido por González-Salineró (2000, p. 217) e por Boyarin (2007, p. 84), dentre outros. Para nós, uma interpretação como essa exprime, em última análise, a transposição, para o sistema religioso do Império Romano, de uma antiga oposição teórica entre elite e povo muito difícil de se sustentar em termos empíricos, uma vez que nenhuma representação adquire visibilidade histórica se não contar com grupos sociais que a sustentem. Essa, no entanto, é uma discussão que pretendemos travar no futuro. Por ora, basta registrar que, no Baixo Império romano, a problemática dos judaizantes é mais candente do que nunca havia sido, motivo pelo qual devemos prestar uma atenção muito especial a ela antes de decretarmos a falência sumária do judaísmo e o advento inexorável da *Ecclesia Triumphans*.

Documentação textual

EUSEBIO. **Vida de Constantino**. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Gredos, 1994.

SCHAFF, P.; WACE, H. **The Seven Ecumenical Councils**. Peabody: Hendrickson, 2004.

VIVES, J. *et al.* **Concilio visigóticos e hispano-romanos**. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

PHARR, C. & DAVIDSON, T. S. (Trad.) **Codex Theodosianus and novels and Sirmondian Constitutions**. Princeton: Princeton University Press, 1952.

Bibliografia

- BERARDINO, A. (org.) **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BOYARIN, D. Semantic differences; or, “Judaism”/“Christianity”. *In*: BECKER, A. D. & REED, A. Y. **The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages**. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 65-85.
- BROOTEN, B. J. The Jews of Ancient Antioch. *In*: KONDOLEON, C. (org.) **Antioch, the lost ancient city**. Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 29-37.
- CARROLL, J. **Constantine’s sword; the Church and the Jews**. Boston: First Mariner, 2002.
- DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- FELDMAN, L. H. **Jew and gentile in the Ancient world**. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- FLUSSER, D. **O judaísmo e as origens do cristianismo; o judaísmo e o cristianismo antigos**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- GAGER, J. G. **The origins of anti-semitism: attitudes towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity**. New York: Clarendon Press, 1985.
- GONZÁLEZ SALINERO, R. **El anti judaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)**. Madrid: Trotta, 2000.
- GRIMAL, P. **O amor em Roma**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- JACOBS, A. S. The lion and the lamb: reconsidering Jewish-Christian relations in Antiquity. *In*: BECKER, A. D.; REED, A. Y. **The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages**. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 99-118.
- KINZIG, W. ‘Non-separation’: closeness and co-operation between Jews and Christians in the Fourth Century. **Vigiliae Christianae**, Leiden, v. 45, n. 1, p. 27-53, 1991.
- LIEU, J. History and Theology in Christian views of Judaism. *In*: LIEU, J. et al. **The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire**. London: Routledge, 1994, p. 79-96.
- LINDER, A. **The Jews in Roman imperial legislation**. Detroit: Wayne State University Press, 1987.

PERRIN, M. Y. Le nouveau style missionnaire: la conquête de l'espace et du temps. In: MAYEUR, J. *et al.* **Histoire du Christianisme**. T. 2. Paris: Desclée, 1995, p. 585-621.

PARKES, J. **The conflict of the Church and the synagogue**. London: Soncino Press, 1934.

PIETRI, Ch. L'épanouissement du débat théologique et ses difficultés sous Constantin: Arius et le Concile de Nicée. In: MAYEUR, J. *et al.* **Histoire du Christianisme**. T. 2. Paris: Desclée, 1995, p. 288.

REED, A. Y. "Jewish Christianity" after the "Parting of the Ways": approaches to historiography and self-definition in the pseudo-Clementines. In: BECKER, A. D.; REED, A. Y. **The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages**. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 188-231.

REED, A. Y.; BECKER, A. D. Traditional models and new directions. In: _____. **The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages**. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 1-33.

RUETHER, R. R. **Faith and fratricide**; the theological roots of anti-Semitism. New York: Seabury, 1997.

SANDERS, J. T. **Schismatics, sectarians, dissidents, deviants**: the first one hundred years of Jewish-Christian relations. London: SCM Press, 1993.

SILVA, G. V. da. Constâncio II e os judeus. **Phônix**. Rio de Janeiro, v. 10, p. 133-143.

SIMON, M. **Verus Israel**: a study of the relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425). London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1996.

SKARSAUNE, O. **In the shadow of the temple**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2002.

_____. Jewish believers in Jesus in Antiquity – problems of definition, method, and sources. In: SKARSAUNE, O.; HVALVIK, R. (ed.) **Jewish believers in Jesus: the early centuries**. Peabody: Hendrickson, 2007, p. 3-21.

_____. The history of Jewish believers in Jesus in the Early Centuries – perspectives and framework. In: SKARSAUNE, O.; HVALVIK, R. (Ed.) **Jewish believers in Jesus: the early centuries**. Peabody: Hendrickson, 2007, p. 745-781.

UNTERMAN, A. **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992: 168.

WHITROW, G. J. **O tempo na história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ZETTERHOLM, M. **The formation of Christianity in Antioch**; a social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity. London: Routledge, 2003.

Notas

¹ A hipótese de um rompimento definitivo entre o judaísmo e o cristianismo ao longo do Alto Império influenciou de tal maneira os estudos sobre o tema, que até mesmo historiadores de filiação judaica não hesitaram em aceitá-la. Tanto é assim que, para David Flusser (2002, p. 130), um dos mais renomados especialistas israelenses em História do Judaísmo, “[...] na história do cristianismo primitivo jamais houve um movimento de amizade com os judeus, mas sempre um desenvolvimento no sentido de hostilidade contra eles”.

² A expressão “judeus crentes em Jesus”, forjada por Skarsaune (2007, p. 3-4) como alternativa para o termo “judeus-cristãos”, largamente empregado na literatura, tem por objetivo identificar os judeus de nascimento ou conversão que, de um modo ou de outro, acreditavam que Jesus era o Salvador. Para o autor, essa terminologia é mais apropriada pelo fato de traduzir com maior precisão o sentido das informações contidas em nossas fontes, que, por via de regra, dividem os cristãos em duas categorias, de acordo com critérios étnicos: ou seja, de um lado, há os crentes em Jesus de origem gentia e, de outro, aqueles de origem judaica.

³ A utilização comum da Septuaginta por judeus e cristãos perdura até, pelo menos meados do século II, quando um prosélito denominado Áquila empreende uma nova tradução da bíblia hebraica para o grego, com o propósito de permitir que os judeus da Diáspora consultassem um texto bíblico exclusivo, uma vez que a Septuaginta começava a ser apropriada pelos cristãos (FELDMAN, 1993, p. 408). Nesse sentido, Áquila se desdobrou para encontrar um equivalente grego exato para cada termo hebraico contido na bíblia, chegando mesmo a inventar neologismos (SIMON, 1996, p. 55).

⁴ A literatura *Adversus Iudaeos* constitui o material primário para o estudo das atitudes dos Padres da Igreja relativas aos judeus. Por meio dela, os primeiros autores eclesiais começaram a estabelecer uma tradição de exegese cristológica antijudaica do Novo Testamento, uma vez que era impossível ao pregador ensinar a teologia cristã sem aludir às teses antijudaicas. Nunca houve, na Antiguidade, um gênero específico para veicular a literatura *Adversus Iudaeos*, que se exprime de diversas maneiras. A modalidade mais antiga é a de uma coleção de textos do Antigo e do

Novo Testamento, desfavoráveis a Israel, organizados por títulos. Os temas do antijudaísmo poderiam também ser abordados sob a forma de homilias, tratados, diálogos imaginários, histórias e dramas (RUETHER, 1997, p. 123).

⁵ Orígenes, por exemplo, condena a existência de mulheres que observam o *shabat*, tomam banhos rituais e preparam o pão ázimo na Páscoa (GAGER, 1985, p. 189). Nossas evidências indicam que o número de mulheres convertidas ao judaísmo foi maior que o de homens, talvez pelo fato de que delas não se exigisse a circuncisão (FELDMAN, 1993, p. 385).

⁶ “[após outros assuntos] Naquilo que diz respeito às mulheres que, quando outrora empregadas em nossa tecelagem (*gynaeceum*), os judeus conduziram à associação com sua torpeza (*turpitude*), é nosso desejo que as ditas pessoas sejam restauradas à nossa tecelagem e que isso deve ser observado para o futuro: eles (i.é, os judeus) não devem envolver mulheres cristãs em seus atos infames (*flagitii*) ou, se tiverem feito isso, devem ser submetidos à pena capital” (C. Th. XVI.8.6).

⁷ O *shabat* é comemorado entre o anoitecer de sexta-feira e a noite do sábado. Em termos mitológicos, é o dia em que Deus repousou, exausto pelo trabalho da Criação. Imitando o Criador, os judeus devem se abster de qualquer atividade profissional durante o *shabat*, excetuando-se aquelas que envolvam risco de vida para outrem. Os rituais sabáticos incluem a visita à sinagoga no sábado, a iluminação dos círios, preces e refeições em família. O *shabat* é ainda um dia de harmonia cósmica, no qual as forças do mal perdem temporariamente o seu poder (UNTERMAN, 1992, p. 238).