

UMA COMUNIDADE EM ESTADO DE ALERTA: JOÃO CRISÓSTOMO E O APELO AOS CRISTÃOS DE ANTIOQUIA NO COMBATE AOS JUDAIZANTES*

Gilvan Ventura da Silva**

Resumo:

*Em 386, ao ser ordenado presbítero da igreja de Antioquia, João Crisóstomo inicia uma série de homilias destinadas a confrontar os judeus e judaizantes, ao que tudo indica, bastante numerosos à época. O primeiro dos oito sermões *Adversus Iudaeos* é pronunciado muito provavelmente em fins de agosto de 386, quando João decide interromper uma série anterior de homilias dedicadas a refutar o anomeísmo, uma subdivisão do arianismo que contava com uma comunidade aguerrida em Antioquia para tratar do que define como uma “grave enfermidade” no corpo da igreja. Essa moléstia, que reclamava sua pronta intervenção, eram as relações de sociabilidade mantidas entre judeus e cristãos, o que parecia algo perfeitamente natural para muitos. Na tarefa de livrar a congregação de Antioquia da “moléstia judaizante”, João Crisóstomo apela para o auxílio dos próprios fiéis, que são exortados a se colocarem em permanente estado de vigilância uns contra os outros. Nosso propósito, nesse artigo, é analisar os argumentos empregados pelo autor tanto para conferir uma determinada identidade (oposta à judaica) à koinonia dos cristãos antioquenos quanto para conclamá-los a atuar como “olhos e ouvidos” do presbítero, reportando às autoridades eclesiásticas qualquer situação que ameaçasse o “corpo” da Igreja.*

Palavras-chave: Antiquidade Tardia; Antioquia; João Crisóstomo; judeus; Cristianização.

* Recebido em 10/01/2014 e aceito em 31/03/2014.

** Professor de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Doutor em História pela Universidade de São Paulo, bolsista produtividade do CNPq e pesquisador da Fundação de Amparo à Pesquisa do ES (FAPES). No momento, executa o projeto *A cidade e os usos do corpo no Império Romano: um olhar sobre a cristianização de Antioquia (Séc. IV e V d.C.)*. Endereço eletrônico: gil-ventura@uol.com.br.

A metrópole de todas as crenças

No contexto da cristianização do Império Romano, Antioquia desponta como uma metrópole marcada por algumas características que lhe conferem notável singularidade, a começar pela abundância de testemunhos a respeito das ações empreendidas pelas autoridades eclesásticas para obter, pouco a pouco, o controle sobre a cidade, muitas das quais podemos recuperar por intermédio das homilias de João Crisóstomo, que, entre 386 e 397, consagrou-se como o principal pregador da cidade. Decerto que, para os anos posteriores, nosso estoque de documentos literários decresce sensivelmente, pois mesmo que Sócrates, Sozomeno, Teodoreto de Ciro e João Malalas nos ofereçam informações absolutamente preciosas sobre o avanço do cristianismo, a narrativa desses autores é muito menos detalhada em comparação à de João Crisóstomo. Ainda assim, não estamos em completo desamparo, uma vez que a cultura material pode (e deve) ser evocada como uma fonte suplementar de dados sobre a cristianização da cidade, com destaque para os mosaicos, uma vez que Antioquia é detentora da mais extensa coleção musiva do Oriente Próximo na Antiguidade (LING, 1998, p. 49). Neles, é possível captar uma permanência resiliente do *ethos* greco-romano tanto por meio de uma imagética calcada no culto aos deuses de Roma e de Grécia, com destaque para o de Dioniso e Afrodite, quanto pela representação de um conjunto de atividades lúdicas próprias da cultura antiga, como os festivais de teatro, os banquetes e a frequência às termas (HUSKINSON, 2004; KONDOLEON, 2001), revelando-se uma decalagem evidente entre o conteúdo das homilias, saturadas de desdém para com as práticas religiosas pagãs e judaicas, e o grau de absorção dos valores cristãos pela população. O estudo dos mosaicos nos sugere, assim, que o cristianismo comporta níveis distintos de penetração no tecido social, permitindo-nos avaliar os limites e mesmo as contradições inerentes ao processo de cristianização.

Em segundo lugar, Antioquia, mesmo na época tardia do Império, exibe uma nítida vocação multicultural, congregando, no espaço urbano e na zona rural circundante, uma plethora de cultos a divindades greco-romanas por vezes assimiladas a divindades sírias (Hadad, Atargatis, Baal) e egípcias (Ísis e Serápis), além da devoção à divindade hebraica associada ou não à crença em Jesus (TAKÁCKS, 2001). Muito embora Antioquia fosse considerada, ao lado de Roma, uma das matrizes da cristandade, o local onde os cristãos foram assim nomeados pela primeira vez, conforme a

narrativa contida em **Atos** (11,25), isso não se traduziu, ao longo dos três primeiros séculos, em qualquer superioridade religiosa diante dos pagãos. Mesmo a ampla liberdade de culto concedida aos cristãos por Constantino e Licínio entre 312 e 313 não acarretou um abalo imediato no sistema de crenças locais, em parte devido à manutenção das redes de evergetismo urbano que garantiam a continuidade dos principais festivais lúdicos e religiosos, como os Jogos Olímpicos, as comemorações da Caliopeia em honra a Calíope, e a festa da Maiuma, celebrada em louvor a Dioniso e Afrodite – ao que consta, com adesão maciça da população urbana, que se dirigia a Dafne, um balneário cerca de oito quilômetros no sentido sul, para dela participar (NATALI, 1975, p. 49). O culto a Zeus, que, segundo relatos tardios, seria a divindade padroeira de Antioquia desde a fundação da cidade por Seleuco Nikátor, em 300 a.C., era bastante popular, como comprova a reconstrução do templo de Zeus, em Dafne, por Diocleciano, que o ornamentou com várias estátuas de mármore (NORRIS, 1990, p. 2339). Outro culto bem estabelecido era o de Apolo, cujo templo, incendiado em 362 – ao que parece um ato de retaliação às medidas anticristãs tomadas por Juliano –, não significou um abandono do culto, pois sabemos que a floresta sagrada de ciprestes que circundava o templo, na qual a pítia praticava a hidromancia, foi preservada (SOLER, 2006, p. 36). A devoção a Dioniso e a Pã é igualmente bem atestada, em parte devido aos *komoí*, aos cortejos de foliões que amiúde agitavam as ruas da cidade em ocasiões festivas, como nas cerimônias de casamento, evocando assim o tom alegre e debochado que cercava ambas as divindades, associadas à pândega, à espontaneidade e à ruptura das convenções sociais (NORRIS, 1990, p. 2348). A respeito das tradições pagãs de Antioquia, é digna de nota a vitalidade do culto à *Tyche*, à Fortuna, um culto ancestral já presente à época da fundação de Antioquia que, mesmo no século VI, em plena fase bizantina, ainda goza de certo prestígio, como é possível constatar por meio da cunhagem de Justino I (DOWNEY, 1961, p. 526).

Na Antiguidade Tardia, Antioquia abrigava também o mais expressivo contingente judaico da Diáspora oriental, sendo reputada como “a grande cidade” pelos judeus da Palestina e da Babilônia, especialmente após o dismantelamento das comunidades judaicas de Alexandria, Cirene e Chipre na sequência da revolta de 115-117 (SKARSAUNE, 2007, p. 762). A presença dos judeus em Antioquia, ao que tudo indica, era bastante antiga, pois Seleuco Nikátor aí teria instalado veteranos judeus que haviam lutado sob seu

comando (ZETTERHOLM, 2003, p. 29). Os ofícios exercidos pelos judeus eram variados, incluindo o comércio, a agricultura, o artesanato e, como nos informa o próprio João Crisóstomo, o exercício da medicina (**Adv. Iud.** VIII,VII,5). De acordo com Kasher (1982, p. 73), embora os judeus de Antioquia não fossem, a princípio, considerados integrantes da *polis*, a eles era concedido o direito de se organizarem em *politeuma*, uma associação regida pelos seus próprios membros, o que lhes garantia certa autonomia. Esse estatuto sociojurídico diferenciado explicaria a existência na cidade de magistrados judaicos, os *archontes* ou *prostates*, eleitos a cada ano pelos seus pares (KASHER, 1982, p. 80-81). A condição legal do *politeuma* é claramente atestada por uma lei de Caracala emanada em 213, na qual o imperador confirma a transmissão da herança de Cornélia Sálvia – muito provavelmente uma *theosebes*, ou seja, uma simpatizante do judaísmo – à comunidade judaica de Antioquia.¹ No perímetro urbano, o bairro judeu, dito *Kerateion*, situava-se na região Sudeste, fora das muralhas de Seleuco I, mas dentro das muralhas de Tibério, havendo ainda judeus residentes no subúrbio de Dafne e na *khora*, num distrito conhecido como Hulta, a noroeste, no qual se cultivava o arroz (WILKEN, 1983, p. 36-37). Acerca das sinagogas de Antioquia, o comitê de escavações de 1932-1939, liderado pela Universidade de Princeton, não foi capaz de localizar nenhum vestígio desses edifícios, embora saibamos, por intermédio das fontes escritas, que a cidade contava com, pelo menos, três sinagogas: a *Matrona*, isto é, a matriz, um elegante edifício situado em Dafne e frequentado pela elite residente nas imediações; a do *Kerateion*, denominada *Keneshet Hashmunit*, que, mais tarde, segundo a tradição, será convertida em uma igreja cristã, dedicada aos Mártires Macabeus (BROOTEN, 2001, p. 33);² e uma terceira sinagoga, na região Leste, conhecida como “planície de Antioquia” (KRAELING, 1932, p. 143). No entanto, considerando que entre 350 e 600 o território da Síria-Palestina experimenta um amplo crescimento econômico, que se traduz na proliferação de construções tanto nas zonas urbanas quanto nas rurais, é mais do que provável que o número de sinagogas em Antioquia fosse bem maior (SCHWARTZ, 2004, p. 201), opinião ratificada por Zetterholm (2003, p. 37).

Uma *ecclesia* fraturada

Repartindo o solo urbano com pagãos e judeus, os cristãos, no final do século IV, ainda se esforçavam por consolidar sua influência sobre Antioquia, o que implicava não somente a conversão de amplas parcelas da população, mas também o domínio do território, a começar pelas igrejas e necrópoles. Desse modo, uma terceira variável que contribui para conferir à cristianização de Antioquia um caráter tão peculiar é a divisão da comunidade cristã local não em arianos e nicenos, como sói ocorrer alhures, mas em três grupos, dois de filiação nicena e outro de filiação ariana. Isso significa que a cristianização em massa da cidade exigiu não apenas a redução de pagãos e judeus, mas também a reunião dos cristãos, dispersos em múltiplas correntes, sob a autoridade de um único bispo. A irrupção do cisma antioqueno situa-se por volta de 327, quando os arianos, reunidos num sínodo presidido por Eusébio de Cesareia, são bem-sucedidos ao deporem Eustácio, um ferrenho ativista pró-niceno desterrado para Trajanópolis, na Trácia (BERARDINO, 2002, p. 543). Desse momento em diante, a sé de Antioquia se encontra em poder de bispos filoarianos, o que conduz à formação de uma facção nicena liderada por um certo Paulino. Em 360, Melécio, o bispo armênio de Sebaste, é transferido para Antioquia a fim de substituir Eudócio, nomeado por Constâncio II para o bispado de Constantinopla. Melécio era à época adepto do arianismo, mas, numa homilia pronunciada um pouco depois de sua ascensão, mostra-se inclinado a um compromisso com o símbolo de Niceia, para desgosto do imperador, que o envia de volta à Armênia. Em seu lugar, ascende Euzoio.

Após a morte de Constâncio II, em 362, Melécio retorna a Antioquia, unindo forças com Flaviano e Diodoro, partidários convictos da causa nicena (KELLY, 1995, P. 11). Apoiado por ambos, Melécio reorganiza a sua congregação, disputando as igrejas da cidade com os arianos e com os nicenos capitaneados por Paulino.³ A situação, no entanto, é bastante instável, pois, em 362, Lúclifer de Cagliariis, com a anuência de Roma, consagra Paulino bispo dos nicenos de Antioquia, decisão que é ratificada por Atanásio, o defensor incondicional do *homoousios*. Doravante, Antioquia contará com três bispos, dois nicenos e um ariano. Ao longo da década de 360, Melécio é duramente perseguido por Valente, que o obriga, em 364, a abandonar as igrejas de Antioquia e a celebrar os ofícios litúrgicos em locais inóspitos: nas grutas ao sopé dos Montes Sílpios, às margens do

Orontes e no território *extramuros*, no Campo de Marte, junto à Porta do Norte (SOLER, 2006, p. 145). Entre 365-366 e 371-378, Melécio sofre dois novos exílios. Seu retorno definitivo a Antioquia ocorre apenas após a morte de Valente, em 378, massacrado pelos godos em Adrianopla. Mesmo no exílio, Melécio cuidou de aumentar suas redes de influência, angariando a simpatia de Basílio de Cesareia, que sustentou a sua causa contra Atanásio e os demais bispos do Ocidente, favoráveis a Paulino. Como resultado, em 379 um concílio de cerca de 150 bispos confirmou a posição de Melécio como único bispo de Antioquia, mas sem que isso tenha significado uma aproximação com Paulino, algo que, na prática, jamais ocorreu (BERARDINO, 2002, p. 922). A tenaz resistência dos “paulinistas”, por assim dizer, à liderança de Melécio advinha do fato de este último ter sido ordenado por um bispo ariano, o que o tornaria indigno para comandar os nicenos (WILKEN, 1983, p. 11).

Na realidade, nem o súbito desaparecimento de Valente nem as decisões tomadas pelo Concílio de Antioquia, em 379, no sentido de confirmar o símbolo de Niceia, foram capazes de produzir a reunião imediata dos cristãos da cidade, que continuavam a medir forças. Entre os arianos, Euzoio havia sido sucedido, em 375, por Doroteu, que mesmo após 378 continua à frente da sua congregação. A capitulação de Doroteu acontece apenas em 381, quando Teodósio, na sequência da publicação do edito **Cunctos populos**, envia a Antioquia o *magister militum* Sapor para destituir os arianos das igrejas e entregá-las aos partidários de Melécio (SHEPARDSON, 2007, p. 494). Os paulinistas, por sua vez, mantêm-se à parte. A súbita morte de Melécio, em 381, durante as sessões do Concílio de Constantinopla, pode ter dado a Paulino um novo alento na campanha pelo reconhecimento como único bispo de Antioquia, mas coube a Flaviano, um destacado membro da *entourage* de Melécio, assumir o episcopado. Apenas o Concílio de Roma, em 382, reconheceu Paulino como bispo de Antioquia, decisão que restou sem efeito. Em 388, no leito de morte, Paulino consagra Evágrio seu sucessor. Evágrio permanece à frente da congregação até falecer, em 394, quando o cisma de Antioquia é por fim superado (SOLER, 2006, p. 163).

Não obstante o apoio de Teodósio, a fuga de Doroteu para a Trácia e a morte de Evágrio, a situação em Antioquia não era, em absoluto, confortável para Flaviano, que será obrigado a implementar uma estratégia capaz de garantir de uma vez por todas o controle sobre os principais lugares de culto há décadas disputados pelos arianos e pelos paulinistas. Quanto

a isso, importa mencionar que, a despeito da antiguidade da congregação antioquena, conhecemos, em finais do século IV, apenas quatro igrejas instaladas no recinto urbano. A mais antiga era a *Palaia*, uma basílica construída entre 313 e 324 em substituição a uma antiga igreja arrasada durante a perseguição de Diocleciano e Galério que, segundo a tradição, remontaria ao tempo dos apóstolos, embora não tenhamos evidência alguma desse fato (KELLY, 1995, p. 3). A segunda era a *Domus Aurea*, a grande igreja octogonal, sede do poder episcopal, erguida por Constantino e Constâncio II na ilha do Orontes, próximo ao palácio imperial e ao hipódromo. A terceira igreja, dedicada aos Mártires Macabeus, localizava-se no *Kerateion*, o bairro judaico. Sua fundação era recente, datando do tempo em que João Crisóstomo exerceu o cargo de presbítero (386-397), mas não sabemos ao certo as razões que determinaram a sua construção, muito provavelmente o desejo dos cristãos de se apropriarem da devoção aos Macabeus vigente entre os judeus. A quarta e última igreja, um *martyrion* destinado a abrigar os restos mortais de Bábilas, o principal mártir de Antioquia, executado em 251, no contexto da perseguição de Décio, era igualmente recente, tendo sido erigida no Campo de Marte, numa região denominada *Kaoussie*, por Melécio após seu regresso definitivo a Antioquia (MAYER; ALLEN, 2000, p. 18). Quando da morte de Melécio, a construção não havia sido ainda concluída, cabendo a Flaviano completar a decoração do edifício. Nele, Melécio foi sepultado ao lado do seu herói, como puderam concluir os pesquisadores do Comitê de Escavações de 1932-1939, que localizaram os vestígios do *martyrion* contendo duas sepulturas onde deveria se erguer o baldaquino. A essa “infraestrutura” cristã é preciso, sem dúvida, acrescentar as sepulturas dos santos e mártires, em particular aquelas localizadas nas necrópoles da Porta de Dafne e do Portão Romanesiano, locais de frequente peregrinação e celebração litúrgica sob o episcopado de Melécio e de Flaviano, que estimulam o culto itinerante, sem dúvida com o propósito de garantir o domínio geográfico da cidade (SOLER, 2006, p. 203).

Como é possível perceber, os cristãos de Antioquia, em fins do século IV, vivem um momento crucial de redefinição do seu perfil – pois trata-se de reunir os nicenos sob uma autoridade única, de coibir os arianos, que, mesmo após a expulsão de Doroteu, ainda permanecem ativos –, e de disseminar os monumentos cristãos pelo perímetro urbano, razão pela qual não nos deve causar estranheza o fato de duas das quatro igrejas da cidade serem contemporâneas a estes acontecimentos. Mas não apenas isso, pois a

unidade da *ecclesia* antioquena, a sua configuração como uma entidade coesa e, portanto, com condições de levar a cabo a cristianização da cidade e arredores, dependia também da resolução de um problema particularmente grave: a concorrência do judaísmo, que costumava atrair para as cerimônias da sinagoga muitos cristãos, ameaçando a unidade da congregação que Melécio e Flaviano a duras penas tentavam obter.

A ameaça judaizante

Como dissemos, Antioquia, no século IV, contava com uma próspera comunidade judaica cujos locais de reunião e de culto se multiplicavam na paisagem, ao mesmo tempo que adquiriam um caráter monumental. Entre os séculos IV e VI verificamos um impulso considerável na construção de sinagogas no Oriente, com destaque para a região da Síria-Palestina, quando esses edifícios passam a ser decorados no interior com mosaicos coloridos, colunas esculpidas e arcos de pedra, numa reprodução do estilo de ornamentação adotado na arquitetura cívica e doméstica em geral. Já o exterior exibia, por vezes, um perfil majestoso, o que tornava a sinagoga um importante ponto de referência dentro da cidade, mas não somente, pois sua opulência arquitetônica foi acompanhada também por um reforço dos códigos que lhe conferiam sacralidade. Seja na condição de receptáculos dos manuscritos da Torá ou de réplicas do Templo, as sinagogas se convertem, na Antiguidade Tardia, em recintos portadores de *dynamis*, de uma potência sobrenatural inaudita. Segundo o imaginário então corrente, a sinagoga era um local propício a curas e à celebração de acordos jurídicos entre os contratantes, cujo árbitro seria a própria divindade hebraica (SCHWARTZ, 2004, p. 242 e ss.). Além disso, as sinagogas constituíam o epicentro dos festivais judaicos, abrigando amplas parcelas da população, que a elas acorriam em dias solenes para confraternizar com os judeus. Os festivais do *Pessach* (a Páscoa hebraica), do *Rosh-Ha-Shanah* (o Ano Novo), do *Yom Kippur* (o Dia da Expição) e do *Sukkot* (a Festa dos Tabernáculos) eram os mais concorridos, movimentando bastante a cena urbana mediante celebrações que envolviam o canto, a dança e a partilha de alimentos.⁴ Sabemos que em Antioquia os cristãos tinham por hábito participar dos ritos e festas da sinagoga, acontecimento que não poderia passar despercebido a Flaviano e seu clero, envolvidos na tarefa de fortalecer os vínculos da congregação, o que reclamava um combate incessante contra

todos aqueles que demonstrassem uma devoção ambígua ou vacilante, os assim denominados “meio-cristãos”, a exemplo dos judaizantes, gentios cristianizados que tinham por hábito socializar com os judeus, frequentando regularmente a sinagoga, jejuando conforme o calendário judaico e recorrendo aos saberes mágico-terapêuticos dos rabinos.⁵

Para a execução do “projeto” de redefinição, ou melhor, de fabricação da identidade cristã em Antioquia por meio de uma *ecclesia* depurada de qualquer ameaça, a contribuição de João Crisóstomo foi decerto determinante. Nativo da cidade, João era egresso da escola de Libânio, tendo se notabilizado como o mais influente orador cristão de língua grega de todos os tempos, o que lhe valeu, no século V, o cognome “Boca de Ouro”, embora fosse conhecido em seu tempo como João de Constantinopla pelo fato de ter exercido o episcopado da capital do Império Romano do Oriente entre 397 e 404. João, cujo nascimento se situa entre 344 e 348, era proveniente de uma abastada família cristã de Antioquia. Seu pai, Secundo, um funcionário de primeiro escalão do *staff* do *comes Orientis*, faleceu muito cedo, o que levou a mãe, Antusa, a assumir por completo a educação do filho, vislumbrando para ele uma carreira na administração imperial. Os planos de Antusa, entretanto, foram logrados pela decisão de João Crisóstomo em fazer-se batizar na Páscoa de 368. Em seguida, João adere ao círculo de Diodoro e de Flaviano, comprometendo-se ativamente com a causa nicena sustentada pelos melecianos. Em 371, é ordenado *lector*, uma das ordens menores do clero. Entre 380 e 381 alcança o diaconato e, em 386, sob o episcopado de Flaviano, torna-se presbítero (KELLY, 1995, p. 15).

Na condição de presbítero, João recebe de seu bispo autorização para pregar, distinguindo-se, em virtude de um esmerado domínio da arte retórica, como o mestre da prédica e da inventiva, num momento em que as homilias florescem como o principal instrumento de difusão dos ensinamentos evangélicos à disposição do clero (MAXWELL, 2006, p. 2). João pregava de improviso, recorrendo a uma interpretação literal das Escrituras para incutir em sua audiência todo um conjunto de preceitos relativos à correta conduta dos cristãos, desde a escolha do nome dos filhos até a indumentária apropriada às mulheres por ocasião dos ofícios litúrgicos. Nesse sentido, é necessário interpretar a atuação pastoral de João Crisóstomo como um componente essencial da estratégia de consolidação dos nicenos em Antioquia. Diante de uma congregação fraturada, cindida em múltiplas facções seja pelas contínuas investidas dos arianos, seja pela resistência

empedernida de Paulino, era urgente a obtenção da *concordia ecclesiae*, o que obriga João a fazer uso de uma retórica calcada na unidade dos cristãos, retomando com insistência a imagem da Igreja como corpo de Cristo já formulada por Paulo na **Primeira Epístola aos Coríntios** (CHRISTO, 2006, p. 7-8). A criação ou “invenção”, poderíamos mesmo acrescentar, de uma *ecclesia* una, coesa e solidária dependia, em larga medida, da depuração interna da congregação, que deveria ser colocada ao abrigo de tudo aquilo que pudesse comprometer a sua integridade, dentro de uma lógica de oposição entre puro e impuro, sagrado e profano, acionada amiúde em face do acirramento das tensões entre os grupos sociais quando é necessário clarificar com nitidez quem somos “nós” e quem são “eles”. Quanto a isso, não foi por mero acaso que, em Antioquia, o trabalho pastoral de João Crisóstomo envolveu, por um lado, o reforço dos mecanismos identitários que uniam a assembleia, e, por outro, a delimitação das fronteiras entre os cristãos, os adeptos dos cultos greco-romanos e os judeus. Esse jogo simbólico que permite a instauração da *ecclesia* antioquena no confronto direto com os adversários religiosos comparece em todo o repertório de homilias pronunciadas por João Crisóstomo, em especial na série **Adversus Iudaeos**, um conjunto de oito prédicas iniciado em 386.

Ao ser ordenado presbítero, João Crisóstomo se apressa em admoestar os membros da sua congregação que tinham por hábito frequentar as sinagogas e tomar parte nos jejuns e festivais judaicos, interrompendo uma série anterior de homilias nas quais se dedicava a combater os anomeanos, facção radical do arianismo que negava qualquer semelhança entre o Pai e o Filho. A atenção do pregador para os judaizantes é despertada, ao que tudo indica, no final de agosto de 386, em virtude da proximidade do *Rosh-Ha-Shanah* e do *Sukkot*, comemorações judaicas que repercutiam em toda a cidade, quando então João pronuncia a primeira homilia **Adversus Iudaeos**. As demais teriam sido pregadas no decorrer de 387 (SHEPARDSON, 2007, p. 486), devendo-se observar, no entanto, que os judeus e judaizantes sempre foram um dos alvos prediletos de João Crisóstomo, que os condena em diversas outras homilias, inclusive naquelas de Constantinopla. Em termos estilísticos, as homilias **Adversus Iudaeos** aproximam-se do *psogos*, da inventiva, uma subdivisão do discurso epidítico destinada a rebaixar e difamar o objeto da fala que funcionava como contraponto ao *encomium*, o discurso de elogio e de exaltação. Como esclarece Wilken (1983, p. 115), enquanto entre os gregos e romanos o *psogos* fosse o mais

das vezes empregado com o propósito de atacar personagens públicas e inimigos políticos, entre os cristãos a técnica era manejada, na maioria dos casos, para desqualificar os oponentes religiosos, não obstante tenhamos alguns exemplares de orações difamatórias produzidas pelos cristãos cujos destinatários eram indivíduos, a exemplo das inventivas de Gregório de Nazianzo contra Juliano. De qualquer modo, os *psogoi*, repletos de figuras de linguagem (metáforas, metonímias, hipérboles, sinédoques) por vezes abusivas, ajustavam-se bastante bem ao proselitismo cristão, especialmente em conjunturas de acentuada polarização político-religiosa, como vemos em Antioquia, no século IV. Aplicada às homilias – uma modalidade específica do discurso cristão voltada para a instrução da assembleia acerca de temas de natureza teológica, mas, acima de tudo, disciplinar –, a técnica do *psogos* prestava um valioso auxílio à cristianização ao tornar mais eficiente a atuação pedagógica do pregador, pois, como assinala Reboul (2004, p. 45-7), recorrendo à amplificação de valores associados à nobreza ou à vilania dos seus objetos, o gênero epidítico, do qual derivava o *psogos*, visava a orientar escolhas futuras, a incutir nos espectadores seja o medo, seja a esperança, e a moldar comportamentos.

Cristãos numa temporada de caça

Dentre as imagens empregadas por João Crisóstomo nas homilias **Ad-versus Iudaeos** para conter a “ameaça” judaizante que rondava sua congregação, destacam-se aquelas que exaltam a coesão do “corpo” da igreja e que reclamam uma atitude permanente de desconfiança mútua. Com a intenção de bloquear os contatos entre cristãos e judeus, João Crisóstomo propõe uma autêntica operação de caça aos judaizantes, mobilizando os fiéis numa ação coletiva em defesa da integridade da *ecclesia*. Para tanto, investe numa orientação pastoral que poderíamos qualificar, não sem exagero, como totalitária, ou seja, uma orientação ancorada num reforço extraordinário dos laços de solidariedade comunal, de modo que os membros da assembleia, convertidos em guardiães de uma unidade superior e incorruptível, se tornem corresponsáveis uns pelos outros dentro de uma rede de vigilância recíproca, capaz de inibir o comportamento daqueles que têm por hábito socializar com os judeus. A concepção segundo a qual os cristãos deveriam se ocupar da vida alheia pelo fato de integrarem uma associação distinta da dos judeus é expressa logo na primeira homilia, após o pregador

narrar sua própria experiência com um homem que, a todo custo, tentava conduzir uma mulher à sinagoga para aí selarem um acordo acerca de um litígio (**Adv. Iud.** I,III,4-5). Interpelando a audiência, declara o pregador:

*Se vocês veem um dos seus irmãos ocorrendo em transgressões como essa, vocês consideram que isso representa o azar de alguém, não o seu próprio. Vocês pensam terem se defendido contra os seus acusadores ao dizerem: “no que isso me diz respeito?”, “o que eu tenho em comum com esse homem?” Quando vocês dizem isso, suas palavras manifestam um grande ódio pela humanidade e uma crueldade que é própria do demônio. O que vocês dizem? Vocês são homens e compartilham da mesma natureza. E por que falam de uma natureza comum se vocês possuem apenas uma única cabeça, que é Cristo? Vocês ousam dizer que não têm nada em comum com seus próprios membros? Em que sentido admitem que Cristo é a cabeça da Igreja? Pois certamente é função da cabeça unir todos os membros, ordená-los cuidadosamente uns frente aos outros e uni-los numa única natureza. Mas se vocês não têm nada em comum com seus membros, então vocês não têm nada em comum com seus irmãos nem têm Cristo como sua cabeça. (**Adv. Iud.** I, III, 6)*

Nessa passagem, João Crisóstomo instrui os ouvintes sobre a natureza comum que une os judaizantes aos demais cristãos, pois os judaizantes não representariam uma categoria distinta de pessoas, mas cristãos desorientados que, mediante o zelo fraternal dos irmãos, deveriam ser reconduzidos ao “bom caminho”, isto é, a Cristo, cuja liderança sobrenatural agiria como um catalisador dos fiéis, integrando-os num único corpo. A pregação de João Crisóstomo não advoga, portanto, a rejeição ou exclusão sumária dos judaizantes, muito pelo contrário. Seu intento é devolvê-los à *ecclesia*, mas curados da “doença” que os consome. No entanto, ao que tudo indica, João tem clareza das dificuldades em obter sucesso na empreitada, o que o leva a adotar um tom vigoroso, marcial, exortando a audiência não apenas a acompanhar de perto os passos dos vizinhos, mas a reportar aos sacerdotes qualquer desvio de conduta detectado, como faziam os soldados:

Vocês não prestam atenção ao que o diácono proclama continuamente antes dos mistérios: “reconheçam um ao outro”?, ele diz. Não veem como ele confia a vocês o escrutínio cuidadoso de seus

irmãos e irmãs? Pratiquem este escrutínio também no caso dos judaizantes. Quando você vir alguém judaizando, pegue-o, mostre a ele o que está fazendo, de modo que você não se torne um acessório para o perigo que ele corre. Se algum soldado servindo no estrangeiro é pego favorecendo os bárbaros ou os persas, não apenas ele se encontra em perigo, mas todo aquele que tinha ciência dos sentimentos deste soldado e não levou o fato ao conhecimento do general. Uma vez que vocês são o exército de Cristo, sejam bastante cuidadosos em verificar se alguém favorecendo uma crença estranha tem se misturado entre vocês, e revelem sua presença – não para que o condenemos à morte como fazem os generais, nem para que o punamos ou nos vingemos dele, mas para livrá-lo do erro e da impiedade e torná-lo completamente nosso. Se você não está disposto a fazer isso, se você conhece uma pessoa assim, mas a oculta, esteja certo de que você e ela estarão sujeitas ao mesmo castigo. (Adv. Iud. I,IV,8-10)

Ao mencionar, no início do excerto, a expressão “reconheçam um ao outro”, João se refere à fórmula empregada pelos diáconos para despedir os catecúmenos da igreja logo após o sermão, uma vez que somente aos batizados era permitido, à época, presenciar a eucaristia. Da advertência litúrgica, João faz derivar a exigência de os cristãos vigiarem-se mutuamente, seja para identificar os não batizados ou os judaizantes, equiparados a inimigos do “exército de Cristo”, assim como os bárbaros e os persas. A metáfora militar remete ao vínculo indissolúvel da *militia Christi* com o seu “general” celeste, pois, assim como os legionários e cavaleiros deviam jurar fidelidade (*sacramentum*) ao imperador, o comandante em chefe de todas as forças militares, os cristãos estariam obrigados não apenas a obedecer a Cristo, mas também a delatar qualquer possível conluio com o “inimigo”, a fim de preservar a segurança da tropa. Com a ressalva de que tal procedimento não se destinava a erradicar da *ecclesia* os judaizantes, mas a restituí-los de pleno direito à comunidade. O emprego de analogias e metáforas extraídas do jargão militar, potencialmente encorajadoras da ação contra os trãsfugas, é suplementado, no discurso de João Crisóstomo, por um repertório de imagens que assimilam o combate aos judaizantes a uma *venatio*, a uma caçada:

Vocês não me veem acendendo, por assim dizer, a lâmpada da minha instrução e procurando em todos os lugares enquanto pranteio? E

vocês permanecem em silêncio, recusando-se a denunciar [o judaizante]? Que desculpa terão? Não irá a igreja reconhecê-los dentre os seus piores inimigos? Não irá ela considerá-lo um adversário e um destruidor? [...] Tão logo saiam daqui, se mobilizem para empreender esta caçada e que cada um de vocês me traga aquele que está sofrendo desta doença. Mas os céus proibam que muitos estejam doentes. Que dois ou três ou dez ou vinte de vocês me tragam um único homem. No dia em que vocês fizerem isso e quando eu vir nas suas redes o animal que capturaram, eu vou apresentar diante de vocês uma mesa repleta. [...] Deixem as mulheres procurarem as mulheres, os homens procurarem os homens, os escravos procurarem os escravos, os libertos procurarem os libertos e as crianças procurarem as crianças. (Adv. Iud. I, VIII, 4-7)

João Crisóstomo conclama a assembleia para que não se furte a auxiliá-lo no resgate dos judaizantes, o que equivale, no fim das contas, a um incentivo à delação, advertindo os fiéis que a falta de colaboração será certamente compreendida não como uma opção pela neutralidade, mas como um ato deliberado de transgressão às normas eclesiásticas. Em seguida, o pregador lança um apelo para que os ouvintes deflagrem uma campanha ostensiva de “caça”, para a qual todos, sem exceção, são convocados, inclusive os escravos e as crianças. Um apelo como esse, ao converter os judaizantes em animais, os coloca numa posição frágil diante dos “caçadores”, autorizados a lançar mão de todo e qualquer expediente com o propósito de submeter a vítima. Tanto a vitimização dos judaizantes quanto a urgência em os identificar são reforçadas por meio da associação entre judaísmo e doença, de maneira que o cristão simpatizante dos costumes judaicos padeceria de uma moléstia capaz de contaminar toda a *ecclesia*. Na condição de enfermo, sua capacidade de discernimento estaria gravemente comprometida, justificando-se assim o emprego do rigor contra eles. A essa altura, é impossível não evocar aqui a distinção entre *humanitas* e *ferocitas*, uma vez que a degradação corporal amiúde rebaixa os doentes a uma condição sub-humana e, no limite, não humana. A concepção segundo a qual os judaizantes participam, não da *societas* humana, mas da dos animais, é enfatizada por João na segunda homilia da série, pronunciada muito provavelmente por ocasião da solenidade dos Dez Dias de Penitência transcorridos entre a festa do *Rosh ha-Shanah* e a do *Yom Kippur*, período marcado pelo jejum penitencial (WERBLOWSKY; WIGODER, 1997, p. 69):

O jejum repulsivo dos judeus irá se iniciar em cinco dias. Há dez dias, ou mais que isso, eu antecipei esse fato e exortei-os com a esperança de que vocês manteriam seus irmãos a salvo. [...] Aqueles dentre vocês que já pescaram e mantêm a presa segura em suas redes, permaneçam firmes e a segurem com suas palavras de exortação. Aqueles dentre vocês que ainda não capturaram essa presa agradável, têm tempo suficiente, nos próximos cinco dias, para armar a emboscada e subjugar-lá. Assim, vamos lançar as redes da instrução. Como uma matilha de cães de caça, vamos cercar e encurralar a presa. Vamos reuni-las de todos os lugares e submetê-las às leis da igreja. [...] Quando bestas ferozes e animais selvagens estão se escondendo sob as árvores e ouvem o som do caçador; elas fogem com medo. O alto clamor os afugenta do seu lugar de esconderijo e, mesmo contra sua vontade, os gritos dos caçadores os obriga a fugir, e em pouco tempo eles caem nas redes. Assim também os irmãos de vocês estão se escondendo sob as árvores do judaísmo. Se eles escutarem o grito de Paulo, estou certo de que facilmente cairão nas redes da salvação e deixarão de lado o erro dos judeus. (Adv. Iud. II,I,1-5)

João Crisóstomo compara uma vez mais o combate aos judaizantes a uma operação de caça, sugerindo que o judaísmo representa uma cobertura para o desvio dos cristãos. Esse combate é comparado às *venationes*, que atraíam multidões ao anfiteatro, pois João estimula a competição entre os fiéis, cujos troféus seriam justamente os judaizantes capturados. A fim de motivar a congregação e de colocá-la em estado de alerta, João emprega imagens que exaltam o vigor físico, a destreza e a obstinação no cerco à presa, atributos dos caçadores e dos atletas. No entanto, ciente de que a redução dos judaizantes não poderia ser obtida tão somente por intermédio da coerção e do constrangimento, sugere um *approach*, digamos, mais sutil, mas nem por isso menos invasivo, ao recomendar o seguinte:

Vamos agora em frente, vamos nos ocupar e buscar o pecador; não vamos nos intimidar mesmo se tivermos de entrar em sua casa. Mesmo se vocês não o conheçam, se não têm contato com ele, procurem algum parente ou amigo dele, alguém que ele ouça. Leve este homem com você e vá à casa dele. [...] Sentem-se e falem com ele. Mas conversem primeiro sobre outros assuntos, de modo

que ele não suspeite que o real intento da sua visita é pô-lo no caminho correto. Digam a ele: “Me conte, você aprova os judeus por sacrificar Cristo, por blasfemar contra ele, como ainda fazem, e por chamá-lo de criminoso?”. Se um homem é cristão, ele nunca tolerará isso. Mesmo se ele for um judaizante convicto, nunca dirá: “Eu aprovo”. Antes, ele tapará os ouvidos e dirá a você: “Os céus proíbam! Fique quieto, homem”. Em seguida, depois que você perceber que ele concorda com você, retorne ao assunto e diga: “Como é isso que você frequenta em seus ofícios religiosos? Como é isso que você participa em seu festival? Como é isso que você se une a eles na observância do jejum?”. Então acusem os judeus de serem obstinados. Falem com ele sobre cada transgressão que eu narrei para a amada assembleia nos dias passados. [...] Mostrem a ele como o ritual completo dos judeus é inútil e inválido. Mostrem que os judeus nunca retornarão à sua antiga comunidade e modo de vida e que eles estão proibidos de executar, exceto em Jerusalém, o que a antiga vida exigia. (Adv. Iud. VIII, V, 2-4)

Deixando de lado as metáforas militares, João adota uma posição, digamos, mais realista, instruindo a audiência a realizar uma abordagem doméstica, familiar, dos judaizantes, tendo como ponto de partida as relações de vizinhança, de sociabilidade ou mesmo de parentesco. Mediante visitas periódicas sob pretextos outros que não a possível adesão do vizinho aos costumes judaicos, os fiéis deveriam executar um trabalho missionário de convencimento, afastando os judaizantes das sinagogas. A ideia central, retomada amiúde pelo pregador, é a de que, fora da Palestina, o judaísmo seria uma crença ultrapassada, obsoleta, desprovida de crédito e de respeito. Entretanto, ao propor um inventário de argumentos visando a dissuadir os judaizantes, João Crisóstomo nos revela, nas entrelinhas da sua pregação, o vigor da crença judaica em Antioquia, pois não se trata aqui de condenar pura e simplesmente os ritos judaicos, mas de demonstrar a sua ineficácia perante indivíduos que neles acreditavam. Outro indício de que os judaizantes em Antioquia não eram, em absoluto, uma minoria acoçada, mas representavam um contingente não desprezível da população, nos é apresentado no momento em que João se esforça por controlar a troca de informação entre os fiéis, de modo a impedir que, por meio de boatos e rumores, fosse difundida a notícia de uma adesão maciça às práticas judaicas, em especial o jejum:

Não vamos negligenciar nossos irmãos, não vamos embora dizendo: “Quantos observam o jejum? Quantos foram roubados de nós?”. Antes, vamos mostrar nosso zelo por eles. Mesmo se aqueles que observam o jejum são muitos, vocês, meus amados, não devem fazer um espetáculo nem uma parada dessa calamidade na igreja. Vocês devem curá-la. Se alguém diz a vocês que muitos observam o jejum, não o deixem falar de modo que o rumor não se espalhe e se torne de conhecimento público. [...] Alguém ouve você dizer que havia muitos que observavam o jejum com os judeus e, sem qualquer investigação adicional, ele espalha a história para alguém mais. E o segundo homem, sem inquirir a respeito da verdade do rumor, o transmite a outra pessoa. Então, à medida que o pequeno e daninho rumor pouco a pouco aumenta, ele espalha uma grande desgraça sobre a igreja. [...] Eu exorto vocês a aumentar os rumores que exaltam nossa causa e mostram a grandeza desta, mas não os rumores que espalham vergonha sobre a comunidade de nossos irmãos. Se nós ouvimos alguma coisa boa, vamos retransmiti-la a todos. Se nós ouvimos alguma coisa má ou maligna, vamos manter isso oculto entre nós mesmos e fazer tudo ao nosso alcance para afastar o mal. (Adv. Iud. VIII, IV, 5-7; V; 2)

Numa cidade como Antioquia, na qual o convívio em praça pública era intenso, prosseguindo noite adentro na avenida das colunatas e imediações, local de reunião e de contínua troca de informações, a notícia de que as sinagogas se encontravam repletas dificilmente poderia ser mantida em segredo (WILKEN, 1983, p. 78). Uma vez que a transmissão de informações, na Antiguidade, dependia em larga medida dos códigos da oralidade, os boatos, essa modalidade de comunicação informal nem sempre confiável, mas nem por isso desprezível, assumiam um papel de primeira grandeza na difusão de opiniões, medos, preconceitos e afetos, influenciando diretamente os comportamentos (DIFONZO, 2009, p. 22), realidade que João Crisóstomo conhecia bastante bem. Daí sua preocupação não apenas em mobilizar a assembleia na “caça” aos judaizantes, mas também em patrulhar o conteúdo das conversas privadas, de modo a impedir a propagação de qualquer notícia que enfraquecesse a posição de Flaviano e de seu clero. Revelando-se um observador perspicaz do comportamento humano, João Crisóstomo interfere diretamente no cotidiano da congregação a fim

de neutralizar a ação daqueles que, mesmo sem alinhar-se com a causa judaica, poderiam, com sua indiscrição, colocar em risco o “projeto” de supressão da “moléstia” judaizante.

Considerações finais

As diatribes de João Crisóstomo contra os membros da sua congregação que, ao socializarem com os judeus, estariam de certa forma traindo o compromisso de fidelidade assumido perante a *ecclesia*, podem nos transmitir a falsa impressão de que, no século IV, judaísmo e cristianismo já fossem sistemas religiosos bem definidos e apartados – como por muito tempo nos induziu a supor toda uma historiografia que, influenciada pelos trabalhos de Adolf Harnack, sustentava a existência de uma cisão radical entre cristãos e judeus em algum momento entre a destruição do Templo (70) e a revolta de Bar Kochba (135) (JACOBS, 2007, p. 98). Partindo do pressuposto segundo o qual desde meados do século II o judaísmo e o cristianismo já constituíssem religiões distintas e não raro impermeáveis, os autores insistiram, por vezes, em dispensar aos judaizantes um tratamento particular, classificando-os como gentios que, por adotarem crenças e práticas judaicas, formavam um grupo à parte, quase marginal ou *outsider* à *ecclesia*. Com isso, vemos amiúde replicada de modo acrítico a ótica normativa da literatura patristica, que insiste no caráter “anormal”, episódico, e por isso mesmo, estranho da judaização, constituindo os judaizantes meras exceções à regra, exemplos de indivíduos que, o mais das vezes por ignorância, mostravam-se apegados a um sistema de crenças irrelevante e obsoleto (BECKER; REED, 2007, p. 6-7). Por outro lado, para alguns a judaização seria talvez o resultado mais evidente de uma atuação francamente proselitista dos judeus, empenhados em angariar adeptos em meios cristãos ou mesmo pagãos, como supõe Gager (1985, p. 114). Seja como for, de acordo com uma historiografia, digamos, “tradicional”, o cenário religioso que se apresenta no Império Romano seria dominado pela repartição entre um cristianismo ascendente e um judaísmo que, mesmo experimentando um progressivo esvaziamento, ainda era ativo o suficiente para exercer alguma influência sobre os gentios cristianizados mediante um proselitismo obstinado. Ambas as teses têm sido, atualmente, revisitadas pelos pesquisadores.

Em primeiro lugar, a concepção segundo a qual os judeus na Antiguidade teriam se lançado em atividades missionárias constitui, segundo Fre-

driksen (2007), um dos maiores equívocos historiográficos do século XX, o que, todavia, não exclui a possibilidade de o judaísmo, no decorrer da era imperial, ter sido capaz de se reproduzir e mesmo de se expandir. Para a autora, a atração exercida pelo judaísmo, em especial nos ambientes urbanos, resultava muito mais da receptividade da sinagoga e da celebração pública dos festivais judaicos do que da captação de prosélitos por meio de missões. Em segundo lugar, não podemos, em absoluto, tratar a judaização como um desvio diante da norma, pelo simples fato de que, mesmo na Antiguidade tardia, as fronteiras entre judaísmo e cristianismo não estavam tão bem consolidadas como por vezes se supõe. Pelo contrário, pesquisas recentes têm insistido justamente numa familiaridade insuspeita entre judeus e cristãos em toda a extensão do Império Romano, até pelo menos a época tardia, o que nos desautoriza a tratar a judaização como um fenômeno estranho e oposto à *ecclesia*, ao contrário do que proclama com azedume João Crisóstomo (BOYARIN, 1999, p. 6). A recorrência dos ataques do pregador aos judaizantes, o tom marcial que contra eles adota e a insistência para que a congregação mantenha sigilo acerca da sua existência constituem sólidos indícios de que, em Antioquia, a porosidade entre a igreja e a sinagoga era algo bem estabelecido, hipótese reforçada por uma fala significativa de João Crisóstomo na **Homilia VII** (VI, 10). Ao exortar os fiéis a empreender a “caça” aos judaizantes, João conclui, de modo bastante otimista por sinal, que os judeus, tão logo tomem conhecimento do empenho dos cristãos em policiar uns aos outros, “lançarão fora aqueles dentre nós que frequentam suas sinagogas e, desse momento em diante, não haverá mais ninguém que ouse se refugiar entre eles, e o corpo da igreja será imaculado e puro”. Uma declaração como essa denuncia o quanto judeus e cristãos, em Antioquia, compartilhavam espaços comuns e nutriam relações de sociabilidade e de vizinhança bastante estreitas, realidade decerto favorecida pelas disputas que por décadas a fio opuseram arianos e nicenos, paulinistas e melecianos, quando a autoridade episcopal mostrava-se por demais oscilante. Assumindo o trabalho pastoral numa congregação para a qual era necessário forjar, inventar mesmo, uma identidade até então inexistente, João Crisóstomo assume prontamente a tarefa de confrontar os judaizantes, colocando toda a congregação em estado de alerta contra si mesma, na expectativa de que, da delação e da suspeita metódica, pudesse emergir uma comunidade mais coesa, nem que para isso fosse necessário substituir a alegria dos festivais judaicos pelo pavor monótono da danação.

A COMMUNITY ON THE ALERT: JOHN CHRYSOSTOM AND HIS APPEAL TO THE ANTIOCHENE CHRISTIANS AGAINST THE JUDAIZERS

***Abstract:** In 386, the same year he is ordained as presbyter of the Antiochene Church, John Chrysostom delivers a set of homilies in order to confront the Jews and Judaizers. The first of such homilies *Adversus Iudaeos* is likely delivered at the end of August 386, when the preacher decides to interrupt a previous series of sermons dedicated to rebut the Anomean creed in order to cast some light on a trouble he defines as a serious “disease” responsible for impairing the body of the Church. Such illness, that demands his immediate intervention, is the rappings of sociability among Jews and Christians, viewed by some people as a natural and ordinary thing. Trying to protect the assembly from the Judaizing “disease”, John Chrysostom asks for the back of his audience, who is exhorted to be continuously wary of anything that seems suspicious. In this article we aim at analyzing the arguments employed by the preacher not only to impart a specific identity (different from the Jewish one) to the Christian koinonia at Antioch, but also to urge the believers to act as the presbyter’s “eyes and ears”, reporting him any potential threat to the body of the Church.*

***Key-words:** Late Antiquity; Antioch; John Chrysostom; Jews; Christianization.*

Documentação textual

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edição coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional, 1997.

LINDER, A. **The Jews in Roman imperial legislation**. Detroit: Wayne State University Press, 1987.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. **Discourses against judaizing Christians**. Translated by Paul W. Harkins. Washington: The Catholic University of America Press, 1999.

Referências bibliográficas

BECKER, A. H.; REED, A. Y. (Ed.) **The ways that never parted**. Minneapolis, Fortress Press, 2007.

BERARDINO, A. **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.

- BOYARIN, D. **Dying for God: martyrdom and the making of Christianity.** Stanford: Stanford University Press, 1999.
- BROOTEN, B. J. The Jews of Ancient Antioch. In: KONDOLEON, C. (Éd.) **Antioch, the lost ancient city.** Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 29-37.
- CHRISTO, G. G. **The Church's identity established through images according to Saint John Chrysostom.** Rollinsford: Orthodox Research Institute, 2006.
- DIFONZO, N. **O poder dos boatos.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.
- DOWNEY, G. **A history of Antioch in Syria.** Princeton: Princeton University Press, 1961.
- FREDRIKSEN, P. What "Parting of the Ways"? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City. In: BECKER, A. H.; REED, A. Y. (Ed.) **The ways that never parted.** Minneapolis, Fortress Press, 2007, p. 35-63.
- GAGER, J. G. **The origins of Anti-Semitism: attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity.** Oxford: Oxford University Press, 1995.
- HUSKINSON, J. Surveying the scene: Antioch mosaic pavements as a source of historical evidence. In: SANDWELL, I. & HUSKINSON, J. (Ed.) **Culture and society in Later Roman Antioch.** Oxford: Oxbow Books, 2004, p. 134-152.
- 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.
- KASHER, A. The rights of the Jews of Antioch on the Orontes. **Proceedings of the American Academy for Jewish research**, v. 49, p. 69-85, 1982.
- KELLY, J. N. D. **Golden Mouth, the story of John Chrysostom: Ascetic, Preacher, Bishop.** Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- KONDOLEON, C. Mosaics of Antioch. In: KONDOLEON, C. (Ed.) **Antioch, the lost city.** Worcester: Princeton University Press, 2001, p. 63-77.
- KRAELING, C. H. The Jewish community at Antioch. **Journal of Biblical Literature**, Chicago, v. 51, p. 130-60, 1932.
- LING, R. **Ancient mosaics.** Princeton: Princeton University Press, 1998.
- MCKENZIE, J. L. **Dicionário bíblico.** São Paulo: Paulus, 1983.
- MAXWELL, J. L. **Christianization and communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his congregation in Antioch.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MAYER, W.; ALLEN, P. **John Chrysostom.** London: Routledge, 2000.

NATALI, A. Christianisme et cité à Antioche à la fin du IV^e siècle d'après Jean Chrysostome. *In*: KANNENGIESSER, C. (Éd.) **Jean Chrysostome et Augustin**. Paris: Beauchesne, 1975, p. 41-59.

NORRIS, F. W. Antioch as a religious centre. **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, Berlin, II.18.4, p. 2322-2379, 1990.

REBOUL, A. **Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RUETHER, R. **Faith and fratricide: the theological roots of Anti-Semitism**. Eugene: Wipf & Stock, 1997.

SCHWARTZ, S. **Imperialism and Jewish society**. Princeton: Princeton University Press, 2001.

SKARSAUNE, O. & HVALVIK, R. (Ed.) **Jewish believers in Jesus: the early centuries**. Peabody: Hendrickson, 2007.

SOLER, E. **Le sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle après J.-C.**: pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité. Rouen: Université de Rouen, 1999.

TAKÁCKS, S. A. Pagan cults at Antioch. *In*: KONDOLEON, C. (Org.) **Antioch, the lost ancient city**. Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 198-216.

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

WERBLOWSKY, R. J. Z.; WIGODER, G. **The Oxford dictionary of the Jewish religion**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

WILKEN, R. L. **John Chrysostom and the Jews**. Eugene: Wip & Stock, 1983.

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

Notas

¹ O texto do rescrito de Caracala, datado de 30 de junho de 213, é o seguinte: “IMPERADOR ANTONINO AUGUSTO A CLÁUDIO TRIFONINO. O que Cornélia Sálvia deixou como herança para a comunidade dos judeus que habitam a cidade dos antioquenos não pode ser reclamado em juízo” (LINDER, 1987, p. 109).

² Segundo uma antiga tradição, a sinagoga dos judeus de Antioquia no *Kerateion*, dedicada a Keneshet Hashmunit, a mãe dos Mártires Macabeus supliciados sob o governo de Antíoco Epifânio, teria sido a primeira a ser erigida após a destruição do Templo, em 70. Nela estariam sepultados os sete irmãos macabeus, sua mãe Hash-

munit e o sacerdote Eleazar, embora tal informação seja altamente suspeita, jáque, até o momento, nenhuma escavação de sinagogas da Antiguidade revelou restos mortais em seu interior (ZETTERHOLM, 2003, p. 81). Seja como for, em virtude de uma tradição local, a comunidade cristã de Antioquia parecia inclinada a prestar culto aos Mártires Macabeus, o que teria conduzido ao confisco da sinagoga pelas autoridades eclesiásticas, que a converteram numa igreja dedicada a Santa Macabeia, embora os detalhes do episódio não sejam claros, dando margem a dúvidas (DOWNEY, 1961, p. 448; SOLER, 2006, p. 98).

³ Na ocasião, é bem possível que Melécio tenha obtido o controle sobre a *Palaia*, ao passo que Euzoio oficiava na *Domus Aurea*, a grande igreja octogonal do Orontes.

⁴ O festival do *Rosh-Ha-Shanah*, comemorado em 1 de Tishri, anunciava o início do Ano Novo judaico e, por extensão, fazia referência à própria criação do mundo (WERBLOWSKY; WIGODER, 1997, p. 590). A partir da época rabínica, o *Hosh-Ha-Shanah*, também denominado Dia do Julgamento, foi considerado um período de reflexão em virtude do julgamento divino às vésperas do ano que se iniciava. Uma das principais características da festa do Ano Novo era o soar do *shofar*, das trombetas confeccionadas com chifres de carneiro, que abriam as preces litúrgicas destinadas a exaltar a realeza de Iavé e a implorar pela Sua misericórdia (MCKENZIE, 1983, p. 48). Em seguida ao *Rosh-Ha-Shanah*, vinham os Dez Dias de Penitência (*Aseret Yemei Teshuvah*), quando os judeus jejuavam em sinal de arrependimento, faziam trabalhos de caridade e rogavam a Iavé para ser inscritos no livro da vida. Ao término desse período, em 10 de Tishri, celebrava-se o *Yom Kippur*, o Dia da Expição, a mais solene festividade do calendário judaico, um dia inteiro de jejum e de preces por toda a congregação de Israel. Fechando o ciclo dos grandes festivais, vinha o *Sukkot*, com duração de sete dias a partir de quinze de Tishri. O *Sukkot* assinalava o fim da estação da colheita e era a mais alegre de todas as comemorações judaicas, quando se celebrava a generosidade divina e sua proteção sobre Israel, simbolizada pelas frágeis cabanas nas quais os hebreus teriam se abrigado durante os quarenta anos de peregrinação pelo deserto. Em memória desse acontecimento, os judeus costumavam erigir tendas feitas de galhos e juncos no exterior da sinagoga e nelas permanecer durante o tempo da festa, daí o *Sukkot* ser também conhecido como Festa dos Tabernáculos. No último dia, a comunidade, em procissão, dava sete voltas em torno da sinagoga, batendo no chão com ramos de salgueiro (UNTERMAN, 1992, p. 255-256).

⁵ Distinto do judeu-cristão dos primeiros tempos, que desejava pregar na sinagoga os ensinamentos de Jesus, o judaizante era amiúde um gentio cristianizado que praticava ao mesmo tempo a circuncisão e o batismo, seguia as leis dietéticas judaicas e os ritos de purificação da *ecclesia*, observava o *Shabat* e o domingo, e participava dos festivais prescritos no calendário judaico, além de apelar para os rabinos como exorcistas e curandeiros (RUETHER, 1997, p. 170-171).