

PRÁTICAS DISCURSIVAS E CAMPOS SEMÂNTICOS DAS NARRATIVAS *ADVERSUS IUDAEOS*. SÉCULOS IV AO VII d.C.

Renata Rozental Sancovsky*

Resumo:

Para o estudo das relações socioculturais entre judeus e cristãos nos primeiros séculos da Idade Média, é preciso investigar os fundamentos discursivos e as funções sociais do chamado “gênero literário polêmico”. Tal produção, distribuída em vários perfis narrativos – tratados, epístolas, sermões e histórias –, atuou de forma significativa na construção e cristalização de imagens e representações mitológicas sobre os judeus e o Judaísmo.

Palavras-Chave: literatura polêmica; Patrística Pós-Nicena; antissemitismo; teologia; hermenêutica.

Na História do Pensamento Eclesiástico Pós-Niceno, a construção discursiva de perfil polêmico adquiriu forte notoriedade exegética e pastoral. Ao privilegiar a elaboração de arquétipos sociais e históricos, a literatura polêmica consolidava importantes axiomas sobre a sacralidade cristã e sobre os entes que dela poderiam desfrutar. Ao mesmo tempo, definia lugares sociais e históricos àqueles que se distanciavam, por erro ou desvio, das projeções escatológicas contidas em sua teologia. Ao longo da Idade Média, tais arquétipos tornam-se argumentos surpranaturais de autoridade na execução de políticas voltadas ao universo herético e judaico. Estamos nos referindo, especificamente, ao conjunto de práticas discursivas erigidas, em grande parte, no seio da intelectualidade episcopal mediterrânea, cujos escritos compõem o conjunto narrativo da Patrística Clássica.

* Doutora em História Social pela USP com tese sobre Conversos, Judaizantes e Antissemitismo na Península Ibérica Medieval. Professora de História Medieval da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Pesquisadora do Laboratório de Estudos sobre a Intolerância da USP (LEI) e do Laboratório Interdisciplinar de Teoria da História, Antiguidade e Medievo da UFRRJ (LITHAM). <http://lattes.cnpq.br/8896220723032569>.

Desde as primeiras décadas do século XX, o gênero literário polêmico de natureza *Adversus Iudaeos*, importante componente da produção patrística, foi contemplado pela historiografia, tornando-se campo reconhecido de investigação acadêmica sobre as interações e conflitos entre cristãos e judeus na Antiguidade Tardia. Basta lembrarmos os trabalhos pioneiros de Jean Juster (JUSTER, 1914), James Parkes (PARKES, 1934) e Marcel Simon (SIMON, 1948), e seus impactos sobre os estudos clássicos de História da Igreja e História dos Judeus no Império Romano.

Embora muito discutidas em suas atribuições e relevâncias literárias para o pensamento tardo-antigo, as polêmicas *Adversus Iudaeos* e seus tratados ainda carecem de maiores depurações interpretativas entre os medievalistas, e muito de seus conteúdos findam por diluírem-se em meio à intensa preocupação depositada na análise das densas produções clássicas da Patrística. Tomemos por exemplo a própria obra agostiniana. **De Civitate Dei**, **De Trinitate** e **Confessiones** figuram como textos usualmente visitados e tomados como representações modelares da “teologia medieval” ou mesmo do próprio “pensamento” do bispo de Hipona (GARCIA PELAYO, 1981). Nesse sentido, os engessamentos interpretativos já nos direcionam para sérios impasses epistemológicos.

Além das referências bastante repetitivas e recorrentes de diversas passagens, deparamo-nos com simplificações e estereotipações dos conteúdos textuais, retirando-lhes parte de sua complexidade e historicidade. E ainda, tomadas de forma isolada do âmago da produção patrística, as narrativas *Adversus Iudaeos* configurar-se-iam, tanto no campo da História como da Teologia, como conjunto de menor relevância literária, incomparável à “grandiosidade dos volumes clássicos”. Essa postura epistemológica diante dos textos implicou também, durante algumas décadas, a defesa de falsas e equivocadas premissas sobre as “tímidas” ou “nulas” repercussões dos discursos episcopais, ecoadas a partir dessa literatura (COHEN, 1999).

Recobrando seus *loci* e impactos discursivos sobre as sociedades mediterrâneas em processo de cristianização, consideramos necessário, se não premente, o refinamento dos olhares históricos sobre a literatura *Adversus Iudaeos*, através de estudos voltados às estratégias, linguagens, símbolos, e conteúdos específicos de suas práticas de leitura e publicizações. Quando suas vicissitudes teológicas internas e considerações cristológicas e soteriológicas são analisadas fora de seus contextos sociais e humanos de produção, muito se perde a respeito de suas historicidades e, sobretudo, de suas inserções sociodiscursivas nos primeiros séculos da Idade Média.

Logo, nas profundas diferenças epistemológicas e metodológicas que demarcam os campos da História (ciência da relação presente-passado) e da Teologia, a Patrística *Adversus Iudaeos*, para tornar-se objeto de análise do historiador, não deve ser intelectualmente apropriada pelo tempo presente como discurso revelador, através do qual – sob intenso efeito do anacronismo – se reafirmariam e se perpetuariam antigas retóricas salvíficas e universalistas, comuns ao pensamento tardo-antigo e medieval.

As discussões em torno das diferenças entre as posturas de método e pesquisa da História e da Teologia perante documentos considerados sagrados para judeus e cristãos já foi discutida, de forma exemplar, pelo historiador Ciro Flamarion Cardoso. Em importante prefácio à obra **Judaísmo, Cristianismo e Helenismo** (CHEVITARESE; CORNELLI, 2003), Ciro Flamarion denuncia os anacronismos das leituras religiosas, facilmente localizados em muitos estudos bíblicos e patrísticos, ressaltando que nas “(...) disciplinas voltadas para estudos da religião, o Cristianismo costumava ser tomado como paradigma indiscutível ao ser confrontado com outros credos” (CHEVITARESE; CORNELLI, 2003, p.11), e propõe uma espécie de revisão metodológica, extensível não somente aos historiadores, mas fundamentalmente aos intelectuais/líderes religiosos. Nesse sentido, o autor endossa que “(...) o trabalho crítico com os livros sagrados judaico-cristãos fosse feito de modo idêntico e com as mesmas exigências aplicáveis a quaisquer textos antigos” (CHEVITARESE; CORNELLI, 2003, p.12).

Ainda hoje, sabemos que as exigências metodológicas em questão não são facilmente aceitas nos principais fóruns de discussão sobre relações religiosas na Antiguidade e na Idade Média. A cabal recusa a um tratamento científico na análise de sujeitos, objetos e textos considerados sagrados torna legítimas as preocupações epistemológicas em questão. Torna também ainda mais significativa a função social do historiador, que deve atuar pelo discernimento dos territórios de memória (que vê o passado a partir do emotivo, do passional e do lacunar) e os campos da História (onde presente-passado vividos são construções humanas no tempo) (NORA, 1984, p.XVIII-XLII).

Não esqueçamos, então, que as memórias (ao demarcarem os diversos passados por experiências míticas, místicas, litúrgicas, rituais, teogônicas, teofânicas, escatológicas ou messiânicas) podem e devem vir a se tornar objetos de estudos históricos. Porém, a História – ciência do homem no tempo – jamais deve ser transformada em narrativa memorialista e lacunar

do passado humano e exigir a devida criticidade histórica nos trabalhos acadêmicos sobre as religiões. Ciro Flamarion alerta-nos que tratar

(...) os escritos que os cristãos consideram sagrados e divinamente inspirados com critérios aplicáveis do mesmo modo a quaisquer textos ainda pode chocar, sobretudo em épocas como a atual, marcada pelo avanço de posições religiosas fundamentalistas (...).
(CHEVITARESE; CORNELLI, 2003, p.12)

Estudemos, então, a Idade Média, respeitando sua inerente historicidade. A Patrística e seus conteúdos teológicos tornam-se objetos históricos quando buscamos o entendimento das sociedades e das intencionalidades que os construíram entre os séculos IV e VII, e que apresentavam, a todo tempo, comprometimentos político-institucionais de seus intelectuais. É necessário e fundamental para a História dos conflitos culturais na Idade Média, localizarmos historicamente o gênero literário polêmico *Adversus Iudaeos*, em meio ao processo de longa duração de crise do mundo romano clássico e da consolidação, em nível local, das extensas redes de autoridades episcopais no Mediterrâneo, fortalecidas e promovidas pelos respaldos intelectuais de forte profusão literária (BROWN, 1989).

Com base em tais premissas, devemos refletir sobre os mecanismos intelectuais de construção e articulação de discursos eclesiásticos de intolerância voltados ao elemento social judaico e ao Judaísmo, na transição do mundo antigo para o mundo medieval, com base no gênero *Adversus Iudaeos*. Tais discursividades, longe de se configurarem isoladas aos círculos políticos da alta hierarquia eclesiástica ou restritas à literatura Patrística, mesclavam-se ao imaginário popular em forma de homilias, pregações e práticas de catecumenato, sugerindo uma série de concepções de desarticulação do Judaísmo enquanto sistema cultural, como premissas à condição de integração do fiel à “comunidade sagrada” (LE GOFF, 1981, p.95-115).

Nesse sentido, é importante salientarmos que as leituras alegóricas elaboradas sobre a Bíblia Hebraica e os Evangelhos, abundantemente localizadas nesse gênero literário, não se restringiram a uma doutrina antijudaica de caráter cristológico. Constata-se que, no âmago da simbologia dos discursos *Adversus Iudaeos*, as nuances antijudaicas contidas em centenas de suas proposições amadureceram rumo a uma práxis antisemita.

Por outro lado, muito embora não se apresentasse como campo narrativo específico ou relevante dentro da literatura rabínica medieval, poderíamos

identificar também, na própria cultura judaica coeva, a elaboração de estratégias discursivas de caráter igualmente conflituoso. Nesse caso, a polêmica judaica sobre “gentios”, “idólatras” e “tipos”, sendo essas apenas algumas das terminologias empregadas para designação do “outro”, encontra-se presente de forma bastante difusa e alegórica no amplo contingente literário mishnaico, talmúdico e midráshico (KATZ, 1961).

Quanto aos judeus, além da conversão, as polêmicas giravam em torno de disputas socioidentitárias. Condizentes com as dimensões universalizantes do Cristianismo no medievo ocidental, as polêmicas judaico-cristãs exerciam uma função vital no estabelecimento de lugares sociais e hierarquias culturais, temporais e espirituais em sociedades que impunham profundas recusas e limites ao hibridismo, às práticas dialógicas, e à não assimilação do componente judaico.

No caso da Patrística Clássica, localizamos já em Tertuliano, em seu polêmico *Adversus Iudaeos*, alguns dos arquétipos de construção de uma condição judaica efêmera. Porém, em Eusébio de Cesareia, João Crisóstomo, Agostinho de Hipona e Gregório Magno residem as principais contribuições para a consolidação discursiva do que denominamos de “literatura de tendência antijudaica”. Importantes desdobramentos das textualidades patrísticas de tendência *Adversus Iudaeos* são ainda encontrados em Quodvultdeus de Cartago, importante discípulo de Agostinho, em tratados de sua provável autoria (BLUMENKRANZ, 1963), como *Adversus Quinque Haereses Tractatus* (MIGNE. **Patrologia Latina** 42, 1101-1116), *De Altercatione Ecclesiae et Synagogae Dialogus* (MIGNE. **Patrologia Latina** 42, 1131-1140) e *Contra Iudaeos, Paganos et Arianos Sermo de Symbolo* (MIGNE. **Patrologia Latina** 42, 1117-1138). Não podemos deixar de mencionar, ainda no século V, o tratado *De Comparatione Ecclesiae et Synagogae*, do bispo Cesário de Arles (MORIN, 1942, 1,411-416). Muitos desses textos surgiam de contrastes ou dissensões teológicas, ou ainda, como respostas cotidianas à convivência com grupos religiosamente desviantes. Nesse sentido, a polêmica, em muitas ocasiões, tinha como finalidade última a conversão daqueles que teriam inspirado os autores em seus escritos.

Estas questões mostram-nos claramente que todo discurso intolerante possui um projeto de dominação que não indicaria, necessariamente, golpes políticos ou usurpações de poder (FOUCAULT, 1990). Tal artifício de legitimidade do pensamento intolerante baseia-se numa espécie de raciocínio de projeção. Projetam-se sobre os alvos sociais do discurso e práticas

intolerantes os males construídos pela própria sociedade ou grupo social emissor. No imaginário da intolerância, o oprimido torna-se sempre um opressor, que deve ser combatido. A exemplo, descrita por Agostinho de Hipona como gesto generoso do mais sublime amor eclesiástico pelos ímpios, a perseguição e a salvação das almas previam, igualmente, a destruição dos judeus, assim como também dos heréticos, em suas práticas, produções textuais e instituições.

A partir de Teodósio (finais do século IV d.C), tanto em Estado como em sociedade, atitudes concretas são tomadas para comprovar “a razão” ou o “sentido” das violências instituídas. Os antigos estigmas da rebeldia judaica contra o Império Romano, que redundaram em milhares de crucificações por todo o território, eram marcadamente evidenciados e lembrados através de narrativas sobre os episódios de 70 d.C – conhecidos pela destruição do templo de Jerusalém, pelo movimento de *Metzadá* (Massada), e pelas articulações de *Bar Kochba* em 135 d.C.

Os processos mencionados anteriormente foram reinterpretados e projetados pela literatura patristica que, desde o fim da Antiguidade, caminhou para a formação de novos estigmas em torno do ser judaico. Rumo a uma mitologia do judeu traidor, deicida e errante, difundem-se lógicas punitivas, eternas e teleologicamente irreversíveis aos descendentes desse “Antigo Israel”.

O raciocínio discursivo encontrava-se repleto de pragmatismos semânticos, projeções e silogismos. Assim como haviam traído Roma por diversas vezes, os judeus da Antiguidade Tardia passariam a ser acusados de traições, cujas gravidades suplantavam em todos os níveis as infidelidades políticas a Roma. Agora, não apenas os Imperadores deveriam alarmar-se diante do ímpeto traiçoeiro e revoltoso judaico, mas também, e sobretudo, seriam Deus e sua Igreja a consternarem-se diante da deterioração dos descendentes carnisais de Israel, combatendo-os.

Segundo a tradição literária *Adversus Iudaeos*, os judeus renegaram, tramaram e traíram o Deus que lhes foi revelado. Por essa razão contundente, a partir do exato momento em que pecaram contra Cristo, a verdade e a salvação universais deixariam de salvaguardá-los.

Ainda antes dos próprios Padres da Igreja, Paulo de Tarso escreveu sobre um novo Israel (Israel Espiritual) e um Novo Testamento que surgiam através do Cristianismo, sobrepondo-se e anulando a existência do que chamou de “antigo Israel e seu Antigo Testamento” (Israel Carnal). A expressão

paulina *Verus Israel* – O verdadeiro Israel, em configuração cristã, ilustra a gênese do distanciamento histórico que passou a demarcar as tensas relações entre cristãos e judeus, conforme já conseguimos identificar em trechos de sua Epístola aos Romanos:

*(...) Irmãos, o desejo do meu coração e a prece que faço a Deus em favor deles é que sejam salvos. Porque, eu lhes rendo testemunho de que têm zelo por Deus, mas não é um zelo esclarecido. (...) Mas como poderiam invocar aquele em quem não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador? (...) Mas não obedeceram ao evangelho. (...) Pois a fé vem da pregação e a pregação é pela palavra de Cristo. Ora, eu digo: será que eles não ouviram? Entretanto, pela terra inteira correu sua voz, até os confins do mundo as suas palavras. Mas eu pergunto: Israel não teria entendido? Moisés já dizia: Eu vos enciumarei de um povo que não é povo; contra um povo sem inteligência, excitarei vossa ira.” (...) Pergunto então: Não teria Deus, porventura, repudiado seu povo? De modo algum! Pois eu também sou israelita, da descendência de Abraão, da tribo de Benjamim. (...) Assim também no tempo atual constituiu-se um resto segundo a eleição da graça. E se é por graça, não é pelas obras; do contrário, a graça não é mais graça. Que concluir? Aquilo a que tanto aspira Israel não conseguiu: conseguiram-no, porém, os escolhidos. E os demais ficaram endurecidos. (PAULO DE TARSO. **Epístola aos Romanos**, 10, 1-4/14-19; 11,1-10)*

Assim, desde Justino, em meados do século II, em seus **Diálogos com Tryphon**, o judeu (JUSTINO, **El Diálogo con Trifon**, 1-142.), os usos das argumentações apostólicas nas construções patrísticas repousavam em duas premissas absolutamente ambíguas, mas fundamentais às leituras e usos sociais feitos dos textos bíblicos hebraicos nos primeiros séculos da Idade Média.

Por um lado, a Bíblia Hebraica poderia ser o que Marcel Simon denominou de “textos comprobatórios” selecionados pelos intelectuais cristãos (com certas preferências sobre os livros do Pentateuco – **Torah**, como Gênesis – **Bereshit** – e Êxodo – **Shemot**, além de narrativas político-proféticas como em Samuel – *Shmuel*, Reis – *Melachim* – e Isaías – *Yeshayahu*). Para a Patrística, tais narrativas bíblicas ganhavam significações relevantes não

mais como memórias da existência de Israel e de suas relações com o divino. Seriam agora argumentos alegóricos de autoridade da evidência profética de Cristo (SIMON, 1986).

Acrescente-se, ainda, o fato de serem narrativas que, quando metaforicamente comparadas às trajetórias cristãs renovadoras da condição humana, condição supostamente deteriorada por Israel em sua endêmica cegueira espiritual e culpabilidade deicida, comprovavam uma verdadeira vocação para a salvação. Entretanto, essa salvação, extraída de suas literalidades hebraica e judaica, é transposta para uma nova condição de povo escolhido. Os judeus haviam definitivamente, a partir de então, perdido o que poderíamos aqui chamar de “status hermenêutico” sobre o patrimônio espiritual e social das Escrituras. Como não as haviam compreendido corretamente e usurpado a graça de Cristo, deveriam, por justiça e destino, legá-las aos cristãos, por vontade de Deus. Eis que se consolida, em torno das Escrituras, um problema histórico, existencial e discursivo nas relações judaico-cristãs, na transição da Antiguidade ao Medievo.

Por outro lado, as narrativas bíblicas hebraicas traziam já, desde Paulo, a necessidade urgente de se solucionar um problema teológico central em torno dos usos das discursividades hebraicas e judaicas, tomadas como evidências da nova salvação cristã. E esse problema repousava na Lei. Vejamos como Paulo discute a questão em três momentos distintos de sua trajetória apostólica:

(...) Porque, se os herdeiros fossem os da Lei, a fé ficaria esvaziada e a promessa sem efeito. Mas o que a Lei produz é a ira, ao passo que onde não há lei, não há transgressão. Por conseguinte, a herança vem pela fé, para que seja gratuita e para que a promessa fique garantida a toda a descendência, não só à descendência segundo a Lei, mas também à descendência segundo a fé de Abraão (...)
(PAULO DE TARSO. **Epístola aos Romanos** 4, 13-16)

Considerai o Israel segundo a carne. (...) Mas, aquilo que os gentios imolam, eles o imolam aos demônios, e não a Deus. Ora não quero que entreis em comunhão com os demônios. (PAULO DE TARSO. **Epístola aos Coríntios** 1. 10, 18-20)

De resto nem a circuncisão é alguma coisa, nem a incircuncisão, mas a nova criatura. E a todos os que pautam sua conduta por

esta norma, paz e misericórdia sobre eles e sobre o Israel de Deus.
(PAULO DE TARSO. **Epístola aos Gálatas** 6,16)

Segundo historiadores como Michael Mach, Ora Limor, e Guy Stroumsa (LIMOR; STROUMSA, 1996), a literatura *Adversus Iudaeos*, já iniciada no século II com Justino e sua posição na martirologia cristã, enfrentava sérios obstáculos interpretativos, quase intransponíveis, que estariam na própria essência dos textos bíblicos hebraicos e nas proposições de Paulo a respeito dos destinos selados à Lei Mosaica (**Torah**). Seria a “Lei” um instrumento pragmaticamente tomado como conjunto normativo de regras comportamentais e rituais judaicas, que poderiam ser gradativamente banidas do cotidiano cristão, uma vez que não deveriam ser parte constitutiva da nova identidade coletiva.

Se todos os sentidos vetero-testamentários repousavam em signos dos compromissos estabelecidos entre Deus e o povo de Israel, sendo o conjunto de suas leis, evidências práticas e tangíveis do legado de um Deus disciplinador e legislador, como seria possível e convincente, ao contexto literário patrístico dos séculos III, IV e IV, concretizar a hermenêutica paulina, afirmando que o Cristianismo deveria rejeitar e anular a Lei presente no texto bíblico?

Se a Bíblia “codificava a Lei”, e se era, em si mesma, essencial para a argumentação eclesiástica do destino salvífico reservado aos cristãos, como desmembrar a Lei do próprio Cristianismo em formação? Como extirpar da Bíblia Hebraica aquilo que ontologicamente justificava toda sua construção, defendendo-se categoricamente um antagonismo eterno entre Lei e Fé/Cristo?¹

Nas desconstruções ontológicas e anulações literais dos conteúdos narrativos da Bíblia Hebraica, as operações e reversões semânticas a serem feitas pelos intelectuais da literatura de tendência *Adversus Iudaeos*, mostram a necessidade de sobreposições socioculturais e históricas. Mostram também, em meio às graves crises política, social e religiosa que atingiam o Império Romano na Antiguidade Tardia, as dificuldades e ambiguidades discursivas que giravam em torno das seculares tentativas de cristianização da cultura hebraica a partir dos séculos IV e V.

Desjudaizar o Cristianismo romano e cristianizar os Judaísmos renitentes no Mediterrâneo tornava-se, igual e simultaneamente, política de um Estado em processo de desestruturação.

Para essa literatura, a Bíblia Hebraica era uma prova cabal da verdadeira salvação romana pela via cristã e, ao mesmo tempo, trazia um conteúdo testamentário que deveria ser anulado, em função da presença de Cristo entre os homens. Em textos patrísticos, localizamos a ideia de anterioridade do Cristianismo em relação ao Judaísmo, e de substituições religiosas. Na obra **História Eclesiástica**, datada de inícios do século IV d.C., o bispo Eusébio de Cesareia reportara-se aos “testemunhos do Antigo Testamento” para que, em sua hermenêutica, ficasse comprovada a relação mítica e religiosa entre Moisés e Jesus.

No livro I de **História Eclesiástica**, Eusébio discorre sobre a cristianização de Moisés, definindo o Judaísmo como obsoleto já desde tempos bíblicos. Defendia que Abraão, Isaac e Jacob já seriam cristãos em seus atos e identidades, e Moisés, um líder que teria se colocado contra costumes a *posteriori* praticados pelo Judaísmo, como o descanso aos sábados (*Shabat*), as normas alimentares judaicas (*Kashrut*) e a circuncisão (*Brit-Milá*).

Vejamos o que propõe Eusébio:

(...) É agora o momento adequado de mostrar que o próprio nome Jesus, como também o de Cristo, foram honrados pelos profetas consagrados de outrora. Primeiro, o próprio Moisés reconheceu como é supremamente augusto e ilustre o nome de Cristo quando transmitiu a tradição dos tipos e símbolos místicos de acordo com o oráculo (...). Assim, evidentemente, ele compreendeu que Cristo era um ser divino. O mesmo Moisés, sob o Espírito divino, antevendo também o título Jesus, igualmente dignifica com certo privilégio de distinção. (...) Mas eles obviamente conheciam o Cristo de Deus, conforme apareceu a Abraão, comungou com Isaac, falou com Jacó e conversou com Moisés e os profetas após ele, conforme já foi demonstrado.
(EUSEBIO PANFILIO. **Historia Eclesiástica** I; III e IV)

Além dos patriarcas e profetas bíblicos perderem sua definição hebraica, Jesus é entendido como um não judeu. Seria tarefa desafiadora aos principais líderes eclesiais da Antiguidade Tardia pensarem que um Deus adorado pela Cristandade pudesse ter sido guiado por princípios e códigos considerados nulos e inválidos já desde a literatura apostólica. O Deus cristão da Patrística não poderia ser um judeu, fiel praticante e conhecedor da Lei Mosaica, mas, sim, deveria representar o seu mais absoluto antagonismo.

Os Padres da Igreja erigiram, assim, uma literatura repleta de alegorias interpretativas não apenas de oposição, mas de anulação das estruturas filosóficas e formais da cultura judaica antiga e das heranças judaicas inerentes à formação do Cristianismo.

Lembremos que o Cristianismo surge, historicamente, como uma seita judaica, propagada, inicialmente, no interior de Sinagogas da Judeia romana. Entre esses cristãos de origem judaica que viam Jesus como Messias, os historiadores não constatarem projetos intencionais de anulação das práticas e costumes judaicos cotidianos. Em sua imensa maioria, os cristãos dos primeiros séculos na Judeia eram, assim como Jesus (*Yeshua ben Yossef*), judeus praticantes das leis mosaicas e devotos à Torá (SIMON; BENOIT, 1977). Segundo David Flusser (FLUSSER, 2000) e David Biale (BIALE, 2002), esse rompimento é externo ao Judeu-Cristianismo palestino do século I, e relaciona-se objetivamente ao apostolado de Paulo e seus interacionismos culturais que, diferentemente do universo da Palestina romana, envolveram componentes de origens judaicas e pagã-helenísticas.

Entretanto, em Tertuliano, João Crisóstomo, Jerônimo, Eusébio de Cesareia, Agostinho de Hipona, Quodvultdeus de Cartago, Gregório Magno, Ambrósio de Milão, intelectuais e autoridades eclesiásticas dos séculos III a VI., localizamos o aprofundamento da lógica de substituição histórica das alianças divinas. Aos judeus, lhes foi rompida a aliança com Deus, uma vez mercedores de um trágico destino diaspórico por suas crueldades. Para Agostinho de Hipona, a alegoria semântica do Israel Carnal, representado pelo povo judeu, seria historicamente substituída por um Israel Espiritual, verdadeiro e cristão, sem máculas ou posturas traiçoeiras em relação ao próximo e a Deus.

Em Eusébio, os judeus já recebiam as devidas punições pelas mãos de imperadores romanos, apresentados e lembrados, não por suas origens pagãs, ou mesmo pela rejeição à proliferação cristã em seus domínios. Apropriando-se literalmente das narrativas de Filon de Alexandria, os imperadores pagãos de Roma são redimidos por Eusébio em nome de uma inocente lucidez pela qual foram milagrosamente acometidos, levando-os a agir de forma justa contra os assassinos de Cristo ao vingarem sua morte com o sofrimento judaico:

Os Males que atingiram os judeus depois de suas vilanias contra Cristo: Segue Filon narrando que, depois da morte de Tibério, as-

sumiu Caio o poder e começou a cometer mil insolências contra muitos, porém sobretudo a prejudicar ao máximo possível os judeus. Mas isso será melhor sabê-lo brevemente por suas mesmas obras, onde escreve textualmente: Tão extraordinariamente caprichoso era o caráter de Caio para com todos, porém muito especialmente para com os judeus, sobre os quais nutria ódio implacável. Nas outras cidades, começando por Alexandria, se apoderou das sinagogas e as lotou de imagens e estátuas com sua própria efigie (...), e na Cidade Santa, o templo, que até então havia permanecido intacto por considerar-lhe digno de toda inviolabilidade, o transformou em templo próprio, para que se chamasse Templo de Caio, Novo Zeus Epífano. (...) Com ele coincide também Josefo ao fazer notar igualmente que os infortúnios que caíram sobre os judeus tiveram seu começo nos tempos de Pilatos e dos crimes contra o Salvador. (EUSEBIO PANFILIO. **Historia Eclesiástica** II, 6, 2-4)

Lembremos também que, com Agostinho de Hipona, entre os séculos IV e V, os judeus já desempenhavam função quase determinante no jogo mitológico-existencial da Cristandade. Para Agostinho, os judeus tinham as suas existências precondicionadas por questões como o deicídio, a culpabilidade perene, as inextinguíveis condições carnal, errante e diaspórica, e a aproximação com a identidade herética.

(...) Considerai o Israel segundo a carne (1 Cor 10,18). Este nós sabemos que é o Israel carnal; mas os judeus não compreendem este significado e, assim, tornam-se indiscutivelmente carnais. (AGOSTINHO de HIPONA. **Tractatus Adversus Iudaeos** VII, 9)

(...) O reino dos judeus instituiu-o e conservou-o o único e verdadeiro Deus, enquanto permaneceram na verdadeira religião: (...) E, se não pecassem contra Ele com ímpia curiosidade, cedendo à sedução das artes mágicas, e não adorassem deuses estranhos e ídolos e, ultimamente, não matassem Cristo, permaneceriam no mesmo reino, se não mais espaçoso, pelo menos mais feliz. O fato de estarem agora dispersos por quase todo o orbe e entre todas as gentes é providência do único Deus verdadeiro, a fim de seus livros serem documento certificador de que isso já estava profetizado havia

muito (...). (AGOSTINHO DE HIPONA. **De Civitate Dei Contra Paganos** IV, XXXIV)

(...) Naquele dia, os judeus, mesmo aqueles que não de receber o Espírito de graça e misericórdia, fitando os olhos em Cristo, que virá em toda a sua majestade, e caindo em que é o mesmo de quem zombaram durante a paixão, arrepender-se-ão de havê-lo insultado em sua paciência. E também seus pais, autores de tamanha impiedade, o verão quando ressuscitarem, já não para serem corrigidos, mas castigados. (...) Mas assim como dizemos aos judeus: Destes morte a Cristo embora esse crime se deva a seus pais, assim também eles se afligirão, de certo modo, como sendo os autores do mal praticado pelos outros. E embora, uma vez recebido o Espírito de graça e misericórdia, os fiéis não sejam condenados com seus ímpios pais, não deixarão por isso de doer-se, como se culpados do crime de seus pais. (AGOSTINHO DE HIPONA. **De Civitate Dei Contra Paganos** XIX, XXX)

Nas Epístolas de Agostinho de inícios do século V, redigidas em meios às chamadas “irrupções heréticas” do Norte da África, donatistas, pagãos e judeus são apresentados no interior de um mesmo campo semântico de perfis e estigmas. Nesse sentido, localizados os focos físicos e espirituais da malignidade humana, e uma vez ampliado o conceito de heresia, os poderes benignos da Igreja, aliados às forças das leis imperiais, poderiam agir de forma legítima e ancorados pela figura do Estado.

Preocupados com o destino da humanidade, ambos poderiam fazer uso da perseguição, textualmente definida por Agostinho como “prova de amor”. O bispo de Hipona apresentava a necessidade de opressão, perseguição ou conversão obrigatória dos elementos sociais desviantes, práticas interpretadas como legítimas de um amor divino, incondicional e piedoso às criaturas historicamente condenadas:

Tudo o que faz a autêntica e legítima mãe, ainda que pareça áspero e amargo, não é pagar o mal pelo mal, mas sim proporcionar o bem da disciplina, exilando o mal da iniquidade e não por ódio daninho, mas sim por amor saudável. (...) se sempre fosse pecaminoso promover uma perseguição, não haveríamos escrito nos livros santos ‘eu persegui a quem calunia ocultamente ao seu próximo’. Logo,

às vezes, o que a promove é justo e o que dela padece é injusto. O certo é que em todos os tempos os maus têm perseguido os bons e os bons têm perseguido os maus. Uns, arruinando por injustiça, outros beneficiando pela disciplina. (AGOSTINHO. **Carta a Vicente Rogatista II**)

No anseio de concretização do chamado “Cristianismo militante”, converter ou exilar os elementos propagadores do mal seriam algumas das possíveis soluções vislumbradas.² A literatura episcopal da Alta Idade Média apresenta, então, fundamentações hermenêuticas e discursivas que reproduziam estrutural e textualmente as operações narrativas da Patrística Clássica. Com componentes de Justino, Tertuliano, Jerônimo, Eusébio, Gregório e Agostinho, essa literatura esteve metodologicamente ancorada em interpretações alegóricas e concepções soteriológicas sobre o homem e sua relação com o transcendental. Representou essa literatura um rearranjo circunstancial das principais estruturas ontológicas da teologia cristã dos primeiros séculos após Cristo, apresentado entre as novas significações atribuídas às múltiplas realidades mediterrâneas e o forte legado agostiniano, especialmente referente às ilações sobre os judeus e o Judaísmo.

Pelos aportes teóricos desenvolvidos por Raoul Girardet e Maria Luiza Tucci Carneiro, no caso da literatura *Adversus Iudaeos* e suas repercussões no Ocidente Medieval, a doutrina transformou-se efetivamente em discurso, estando o mito e a mitologia na base das retóricas intolerantes,

(...) como a representação deturpada de fatos ou personagens reais que, repetida constantemente, induz o indivíduo a elaborar uma interpretação falsa de um momento histórico ou de um grupo. O mito induz a acreditar numa realidade que não é verdadeira e, desta situação, se valem os teóricos (...) a que interpretam os fatos reais de forma distorcida de acordo com os interesses do grupo a que servem. Tais ideias, no entanto, para se transformarem em práxis, necessitam de ter a sua disposição meios adequados de circulação: é quando a doutrina se manifesta como discurso. (CARNEIRO, 1996, p.24)

Afirmemos, então, que o discurso episcopal niceno, em diversas dioceses do Mediterrâneo, exacerbou tais pragmatismos agostinianos, repensando e reinventando a questão judaica na mescla entre velhas e novas dicotomias,

antagonismos ontológicos, ambivalências e rótulos. Tais concepções sobre o real (Cristo-AntiCristo; bem-mal; céu-inferno; pureza-pecado; mundo sublime -mundo vil, saúde-doença, etc.) tornariam imóveis os papéis sociais então distribuídos, principalmente em relação ao problema das conversões obrigatórias e suas prováveis resistências.

Na literatura episcopal de origem hispano-visigoda do século VII, por exemplo, os recursos da invenção, da projeção e da generalização são amplamente utilizados para definir a marginalidade judaica do converso. Inseridos nas categorias de “povo deicida”, de “perfidia” e “mal absoluto”, os judeus batizados peninsulares – *De Discretione Iudaeorum* – tornavam-se efetivamente, uma questão a ser discutida e solucionada (**Concílio IV de Toledo**, cânone LVII) .

Nesse sentido, nos deparamos com um conjunto denso e complexo de alegorias, metáforas e falsos conceitos, que reforçam a hipótese do uso da linguagem como duplo instrumento de opressão, atuando em nível real e simbólico. Esse discurso de poder tornava o outro impotente perante as imagens construídas, pérfido em suas “invenções”, perdendo quaisquer possibilidades de aceitação ou de existência social / espiritual.

Jean Delumeau, em seus estudos sobre o fenômeno do medo no Ocidente medieval, analisa também algumas das principais fontes do ódio ou da intolerância ao elemento judaico (DELUMEAU, 1999, p.278-84). Ao enfocarmos especificamente o mundo mediterrâneo da Alta Idade Média, esse ódio seria um desdobramento do medo perante o elemento social desconhecido, manifestando-se historicamente, em importantes componentes comportamentais.

Conforme já destacara Carlo Ginzburg em alguns de seus trabalhos, o hibridismo e a diferença inerentes ao que denominamos como *ethos judaico* ultrapassariam, em nosso entendimento, os limiares toleráveis de convivência cultural em sociedade (GINZBURG, 2002, p.43-89).

As hostilidades supracitadas poderiam ser expressas, a exemplo, nas atitudes tomadas pelas instâncias formais e doutrinárias de poder. O medo aqui se manifestaria pela projeção da imagem do mal absoluto em sociedade sobre a figura do judeu empreendedor, resistente e disseminador, via proselitismo, de uma fé já historicamente condenada. Esse mal só poderia ser, de fato, extirpado, caso frontalmente combatido.

A teologia patrística, na sua composição literária *Adversus Iudaeos*,

legou-se a responsabilidade pela tradução da doutrina em discurso, operando entre desconstruções e ressignificações de vários núcleos sociais destoantes, como heréticos e pagãos, mas também em torno do ser judaico e seus Judaísmos. Dos discursos à práxis, consolidava-se uma tradição de verdade universal do *verbum* divino, imbuída da tarefa social de salvar a todos os entes, mesmo àqueles que se recusassem a ser salvos dos males presentes e sempre renitentes no mundo terreno. Para a Patrística *Adversus Iudaeos*, a questão judaica era instrumento indissociável à busca pela justiça, no triunfo do *verbum* sobre os homens.

DISCURSIVE PRACTICES AND SEMANTICAL MEANINGS IN *ADVERSUS IUDAEOS* NARRATIVES. FOURTH TO SEVENTH CENTURIES C.E.

Abstract: *In order to study the socio-cultural relationships between Jews and Christians in the early medieval centuries, it is necessary to investigate the discursive foundations and the social rolls of the so called “controversial literary genre.” This written piece, which consists of a wide range narrative profiles – treaties, epistles, sermons and stories – appeared significantly in the construction and crystallization of mythological images and representations of the Jews and the Judaism.*

Keywords: *Controversial literature; Post-Nicene Patristics; antisemitism, Theology, Hermeneutics.*

Documentação

AGOSTINHO DE HIPONA. (S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi). De Civitate dei contra paganos Libri viginti duo. *In: PATROLOGIA LATINA Database*. Paris: Garnier, 1844/1864. v.41 (Série Latina). Patrologia de Jacques-Paul Migne. Disponível em: <http://www.pld.chadwick.com>. Acesso em fevereiro de 2010.

_____. **A cidade de Deus contra os pagãos**. Petrópolis, RJ: Vozes, São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. 3.ed. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Obras de San Agustín. CARTAS**. Edición Bilingüe. Madrid: BAC, 1951.

_____. Tractatus Adversus Iudaeos. *In: PATROLOGIA LATINA Database*. Paris: Garnier, 1844/1864. v.42 (Série Latina). Patrologia de Jacques-Paul

Migne. Disponível em: <http://www.pld.chadwyck.com>. Acesso em fevereiro de 2010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Tradução da Vulgata de Jerônimo, 347-419 d.C.** 3.ed. São Paulo: Paulus, 1994.

EUSEBIO PANFILIO, O BISPO DE CESAREA. **Historia Ecclesiastica.** Madrid: BAC, 2001.

EUSEBIUS. **Ecclesiastical History.** Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), v. I, 1992.

FUERO JUZGO. **En Latin y Castellano.** Por La Real Academia Española. Madrid: Por Ibarra, Impresor de Cámara de S.M., 1815. “*Libro XII. De Devedar los tuertos, e darraygar las sectas e sus dichos, II Titol De los Hereges, e de los Judios e de las Sectas, III Titol de Las Leyes Nuevas de los Judios.*” p.174-204.

GREGORII MAGNI. APPENDIX AD SANCTI GREGORII. EPISTOLAS. In: **PATROLOGIA LATINA Database.** Paris: Garnier, 1844/1864. v.77 (Série Latina). Patrologia de Jacques-Paul Migne. Disponível em: <http://www.pld.chadwyck.com>. Acesso em fevereiro de 2010.

JOÃO CRISÓSTOMO. (S. JOANNIS CHRYSOSTOMI) Adversus Iudaeos. In: MIGNE, J. P. **Patrologiae.** Cursus Completus. Serie Graeca. Paris: 1857-1866. v. 48 e 49.

JOÃO CRISÓSTOMO. *Adversus Iudaeos* (387 d.C.). In: **MEDIEVAL SOURCE BOOK:** Saint John Chrysostom. Homilies Against the Jews. Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/source>. Acesso em fevereiro de 2010.

JUSTINO. **Padres Apologetas Griegos (s.II):** El Diálogo con Trifón. Introducciones, Texto Griego, Version Española y Notas de Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 1996.

MIGNE, J. P. **Patrologiae.** Cursus Completus. Serie Latina. Paris: Garnier, 1844/1864.

MORIN, G. **Sanctii Caesarii.** Opera. Maredsous, 1942.

TALMUD BAVLI. **THE SONCINO TALMUD.** Chicago: Davka Corporation/Judaica, 1996. 1 CD-ROM. Judaic Classics Library.

TANACH, M. In: **THE SONCINO TALMUD.** Chicago: Davka Corporation/Judaica, 1996. 1 CD-ROM. Judaic Classics Library.

TERTULIANO (TERTULLIANI). **Quinti Septimii Florentis Liber Adversus Iudaeos.** In: PATROLOGIA LATINA Database.. v.2 (Série Latina). Patrologia de Jacques-Paul Migne.

VIVES, J. (Ed.) **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona/Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Florez, 1963.

Referências bibliográficas

BAUER, Y. Antisemitism as an European and World Problem. Patterns of Prejudice. **The Institute of Jewish Affairs**, London, v.27, n.1, p.15-24, 1993.

BROWN, P. **Society and the Holy in Late Antiquity**. Berkeley, Los Angeles, California: University of California Press, 1989.

BLUMENKRANZ, B. **Les Auteurs Chrétiens Latins du Moyen Age sur les Juifs et Judaïsme**. Paris: Mouton & Co., 1963.

CARNEIRO, M. L. T. O discurso da intolerância: fontes para o estudo do racismo. In: **Fontes históricas: abordagens e métodos**. São Paulo: Faculdade de Ciências e Letras – Unesp. Campus de Assis, Programa de Pós-graduação em História, p.21-32, 1996.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem: uma introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CHARTIER, R. **Au Bord de la Falaise**. L'Histoire entre Certitudes et Inquiétude. Albin Michel, 1990.

_____. (Dir.) **Práticas de leitura**. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo**. Itu: Ottoni, 2003.

DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Org.) **A religião: o seminário de Capri**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

ELIADE, M. **Imagens e símbolos**. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FOUCAULT, M. **El Discurso del Poder**. México: Folios Ediciones, 1990.

GARCIA PELAYO, M. **Los Mitos Políticos**. Madrid: Alianza, 1981.

GINZBURG, C. Just One Witness. In: FRIEDLANDER, S. (Ed.) **Probing the Limits of Representation: Nazism and 'Final Solution'**. Cambridge/London: Harvard University Press, 1992, p.82-96.

_____. **Relações de força: História, Retórica e Prova**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GIRARDET, R. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

JUSTER, J. **Les Juifs dans L'Empire Romain**. Leur Condition Juridique, Économique et Sociale. New York, Burt Franklin, 1965 (First Edition 1914).

LE GOFF, J. (Col.) El Cristianismo Medieval en Occidente desde el Concilio de Nicea (325) hasta la Reforma (principios del siglo XVI). In: _____. **Las Religiones Constituidas em Occidente y sus Contracorrientes**. México: Siglo Veintiuno, 1981, p.95-115. (Historia de las Religiones, 7)

LEVINAS, E. **Do sagrado ao santo**: cinco novas interpretações talmúdicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LIMOR, O.; STROUMSA, G. G. (Ed.) **Contra Iudaeos**. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews. Tübinguen: Mohr, 1996.

NORA, P. **Les Lieux de Mémoire**. 1. La République. Paris: Gallimard, 1984.

PARKES, J. **The Conflict of the Church and the Synagogue**; A Study in the Rise of Antisemitism. London: Soncino, 1934.

SIMON, M. **Verus Israel**. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425). Oxford: Littman Library/Oxford University Press, 1986, (First Edition, 1948).

XIBERRAS, M. **As teorias da exclusão**. Para uma construção do imaginário do desvio. São Paulo: [s.ed], 1994.

Notas

¹ “(...) Now the christians were ready enough to recognize the value of the law, for times past. For the present and the future they rejected it as null and void. How could they claim the Bible as their own and yet at the same time empty it of so much of its content? (...)”. SIMON, M. *Verus Israel*. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425). Oxford: Littman Library/Oxford University Press, 1986. (First Edition, 1948). p.72.

² Cabe lembrar que a gênese do “Cristianismo Militante”, pictoricamente retratado na arte romano-bizantina dos séculos IV ao VII, remonta aos tempos de Teodósio, Justiniano e Heráclio, envolvidos na busca pela legitimidade da ortodoxia cristã no Baixo Império Romano do Oriente.