

*Sementes da intolerância na Antiguidade Tardia:
João Crisóstomo e o confronto com os judeus de Antioquia**

GILVAN VENTURA DA SILVA
Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: Neste artigo, temos por finalidade discutir a relação existente entre a ascensão do cristianismo na Antiguidade Tardia e o acirramento da intolerância religiosa. Para tanto, enfocamos o enfrentamento que, em finais do século IV, João Crisóstomo estabelece com os judeus de sua cidade natal, Antioquia, bem como a pertinência de se considerar o nosso autor o precursor do antisemitismo cristão.

Palavras-chave: Império Romano; Cristianismo; Judaísmo; João Crisóstomo; Antioquia.

Abstract: In this article, our main purpose is to discuss the rapport between the spread of Christianity and the increase of the religious intolerance in the Later Roman Empire. In order to do it, we highlight the clash between John Chrysostom and the Jews which takes place in Antioch at the end of the 4th Century, as well as the possibility of labeling John as the forerunner of the Christian anti-Semitism.

Key-words: Later Roman Empire; Christianity; Judaism; John Chrysostom; Antioch.

Monoteísmo e intolerância

A partir da segunda metade do século III observamos, no Império Romano, o acirramento da polêmica religiosa, processo histórico diretamente conectado com a emergência da *basileia*, uma realeza de inspiração helenístico-cristã exercida por um imperador que, de protetor da religião tradicional, assumirá a posição de árbitro em matéria de fé, implementando medidas cada vez mais restritivas e intolerantes contra aqueles que não se coadunem com o credo professado pela casa imperial. Além disso, os imperadores, eles mesmos, passam a revestir uma autêntica dignidade missionária, razão pela qual a antiga dinâmica de romanização dos “bárbaros” é reinterpretada como um processo ativo de conversão religiosa (FOWDEN, 1993, p. 91-2; ELSNER, 1998, p. 141). A transformação da

realeza romana em uma entidade política comprometida com a salvaguarda de um determinado credo, com a redução dos desviantes religiosos (equiparados agora a desviantes políticos) e com uma atuação francamente proselitista assenta, em larga medida, na mudança de rumo da política imperial a partir de 312, quando o cristianismo, de religião proscrita, rapidamente se torna a religião associada ao poder, com todos os privilégios materiais e simbólicos que esse novo *status* é capaz de lhe proporcionar.

Num contexto de rápida expansão, o cristianismo, apoiado pela casa imperial, se volta paulatinamente contra todos aqueles que, em termos reais ou potenciais, ameacem a realização do ideal missionário de evangelização da *oikoumene*. Nessa empreitada de unificação de povos e territórios os mais distintos sob a égide de um credo monoteísta, o cristianismo teve de sobrepujar a pluralidade religiosa do Império, o que exigiu, em diversas circunstâncias, a adoção de um comportamento inflexível e por vezes violento. Os principais atingidos por esse novo *status quo* forjado na seqüência da vitória de Constantino sobre Maxêncio foram os pagãos, os heréticos e os judeus. Devemos, no entanto, atentar para a existência de uma decalagem evidente entre as aspirações missionárias do Estado romano e a sua capacidade efetiva de obter a adesão imediata dos grupos sociais à nova fé, de maneira que a cristianização do Império não pode ser compreendida nem em termos da consumação de um destino inexorável, o que a dotaria de um sentido teleológico impossível de ser aferido do ponto de vista histórico, nem tampouco como um processo isento de tensões e contradições internas (BROWN, 1992, p. 128-9). Muito pelo contrário, o estabelecimento dos *Tempora Christiana* e a própria definição da “natureza” do cristianismo, vale dizer, a afirmação da identidade cristã, não derivaram, de modo algum, da fidelidade a qualquer doutrina ortodoxa ancorada nos ensinamentos de Cristo. Antes, foi o resultado histórico do confronto estabelecido pelas lideranças eclesiásticas com outras denominações religiosas à época, o que nos leva a considerar a formação da identidade cristã no século IV como uma *construção* que se faz na confluência das relações mantidas entre as congregações locais e seus vizinhos imediatos, relações essas que, em virtude do apoio dispensado pelo poder imperial à Igreja, muitas vezes adquiriram um conteúdo áspero, violento, intolerante. É preciso reconhecer, além disso, que no século IV o cristianismo não apresentava a uniformidade litúrgica, dogmática ou disciplinar que por vezes somos tentados a lhe atribuir com base apenas na leitura de um ou outro testemunho, mais não fosse pelo fato que os séculos IV e V representam justamente um momento de proliferação

das heresias, com a conseqüente reação que conduzirá, ao fim e ao cabo, à vitória (parcial, nunca é demais reiterar) da ortodoxia nicena. Desse ponto de vista, as comunidades cristãs dispersas pelo *orbis romanorum* exerciam a sua religiosidade de múltiplas maneiras bem como estabeleciam padrões próprios de sociabilidade com os pagãos e os judeus, o que incluía ao mesmo tempo a ambientação em um contexto cultural comum e a adoção de práticas mútuas de retaliação, dentro de uma lógica ambivalente de cooperação e concorrência.

Em todo caso, é forçoso reconhecer que a consolidação de um credo universal se conecta com o crescimento, na fase tardia do Império, da intolerância religiosa. Como salienta Cameron (1994, p. 222), o discurso cristão, examinado sob uma perspectiva histórica, denuncia um paradoxo evidente, pois nascido em um ambiente no qual vigorava a diversidade religiosa e o pluralismo cultural, terminou por produzir um mundo sem lugar para opiniões discordantes, no qual a Igreja passou a arbitrar sobre o que era conveniente ou não em termos de valores e comportamentos. De acordo com Jacqueline de Romilly (*in* BARRET-DUCROCQ, 2000, p. 31), o politeísmo, quando observado na sua multiplicidade de manifestações ao longo da Antigüidade, surge como uma modalidade de sistema religioso que menos se presta à intolerância. No caso de Roma, por séculos a fio uma das principais expressões de tolerância dizia respeito justamente ao domínio das crenças e ideias religiosas, o que fazia do Império uma autêntica babel de cultos que se interpenetravam dentro de um processo contínuo de aculturação que atingia até mesmo os cristãos e os judeus, a despeito do exclusivismo da divindade hebraica. Como argumentam Mendes & Otero (2005, p. 203), as distintas práticas religiosas no Império, seja sob a forma do culto imperial ou da associação entre divindades indígenas e latinas, foram sempre um dos suportes da própria estratégia de romanização, razão pela qual “as autoridades incentivavam a manutenção dos cultos locais tradicionais e davam muita importância ao culto dos ancestrais”. Os romanos, a bem da verdade, nunca conceberam a tolerância religiosa da maneira como hoje o fazemos, ou seja, como um direito inalienável dos povos ao livre exercício de sua crença. O sentido de tolerância se limitava à autorização para que as populações locais praticassem suas respectivas religiões, desde que não houvesse nenhuma razão particular para que isso fosse proibido como, por exemplo, a perturbação da ordem pública (RUTGERS, 1994, p. 70). No dia a dia, tal comportamento resultou numa interferência restrita dos poderes públicos em assuntos de natureza religiosa.

Nesse sentido, talvez fosse oportuno reavaliar a opinião de Paul Veyne (1991, p. 301) segundo a qual a tolerância, no Império Romano, era apenas algo aparente, resultado da dificuldade do paganismo em se afirmar devido à debilidade de suas estruturas.

Ainda que não fossem incomuns explosões de ódio e violência contra inimigos políticos, adeptos de crenças por demais repulsivas aos olhos romanos ou etnias bárbaras, o fato é que, até meados do século III, o Estado romano jamais implementou qualquer medida no sentido de erradicar um determinado culto em função dos possíveis *errores* doutrinários que este viesse a conter. Em Roma, sempre que os poderes públicos intervieram na esfera religiosa, a preocupação primordial era com a defesa do corpo político. Além disso, não se verificam, no decorrer do Principado, proibições universais contra esta ou aquela crença, mas tão somente medidas pontuais no sentido de expulsar do recinto da *Urbs* e, quando muito da Península Itálica, por um período de tempo determinado, os fiéis de algum culto religioso que estivessem perturbando a ordem pública, como vemos no episódio da repressão de Tibério às divindades egípcias, só para citar um exemplo (CRAMER, 1950, p. 302). Mesmo os cristãos não foram alvo, durante cerca de duzentos e cinquenta anos, de qualquer perseguição sistemática. Tal constatação nos sugere que a intolerância propriamente dita, ou seja, aquela que se cristaliza em uma determinada *opção política* e que, por conseguinte, é levada a cabo pelos que detêm o monopólio da coerção física, ou seja, os titulares da autoridade pública que, ao exercitarem a intolerância, arregimentam todos os meios disponíveis, incluindo a violência, no sentido de obter a adesão das consciências, é fruto de uma determinada construção e, como tal, historicamente datável (RICOUER in BARRET-DUCROCQ, 2000, p. 20). No Império Romano, a formulação de uma ideologia que exige a supressão dos inimigos religiosos como condição *sine qua non* para a manutenção da *res publica* é um dos desdobramentos mais notáveis da *basileia*, como mencionamos acima.

A afirmação definitiva do princípio de que o imperador é *deus et dominus natus*, ou seja, a conversão da realeza romana em uma realidade arquetípica e sobrenatural, coincide com a deflagração de amplas perseguições religiosas contra indivíduos que, não se submetendo à religião dos imperadores, atentavam diretamente contra a ordem romana (SILVA, 2003). O fenômeno principia com as perseguições de Décio e Valeriano contra os cristãos, prosseguindo durante a Grande Perseguição (305-311) desencadeada por Diocleciano e Galério. Nesse momento, a *basileia* já é uma

realidade. Na etapa seguinte desse processo, iniciada com a ascensão de Constantino, os fundamentos da representação forjada sob Décio e Valeriano mantiveram-se praticamente intactos, a não ser pelo fato de que as vítimas de ontem se tornavam agora os algozes. De fato, a associação Império/Igreja concretizada por Constantino e seus sucessores somente vem reforçar, de modo decisivo, o princípio segundo o qual a religião dos imperadores deveria ser obrigatoriamente professada pelo conjunto da população romana. O que se estabelece aqui é um vigoroso discurso de poder calcado na ideia de Verdade que não reconhece mais a diversidade religiosa, como os imperadores do Principado outrora haviam reconhecido. Para esse processo, foi decisiva a contribuição da própria elite eclesiástica que, estimulada pela nova ordem estabelecida por Constantino, cedo se lança em campanha aberta contra as demais religiões existentes no Império, não sendo por acaso que logo após 312 vemos se multiplicar as manifestações de ódio contra os hereges, os pagãos e os judeus sustentadas por clérigos, monges e autores cristãos, produzindo-se ao mesmo tempo um violento discurso que clama pelo auxílio do Estado com a finalidade de suprimir os ímpios, a exemplo do que constatamos no *De errore profanarum religionum*, obra composta entre 343 e 347 por Fírmico Materno, um recém-convertido à religião cristã, e dedicada a Constâncio II e seu irmão, Constante. Evocando os preceitos bíblicos, aconselha Materno (*De err.* XXIX,1-3) aos imperadores:

A vós também, sacratíssimos imperadores, é imposta a obrigação de castigar esse flagelo e o reprimir. A lei do deus supremo prescreve à vossa severidade perseguir o crime de idolatria por todos os meios. (...) O Deuteronômio ordena que que nem um filho nem um irmão sejam poupados. É necessário passar ao fio da espada vingadora os membros amados de uma casa. O amigo também é perseguido por sua grande severidade, e todo um povo se arma para dilacerar o corpo dos pagãos sacrílegos. Até mesmo cidades inteiras, pegas em flagrante delito por um crime semelhante, são devotadas à destruição.

A declaração de Materno, independente do fato de Constâncio e Constante não terem, em absoluto, levado às últimas conseqüências aquilo que lhes era então solicitado, nos demonstra o quanto o ódio religioso, no Baixo Império, se encontrava enraizado na consciência dos contemporâneos,

a ponto de se pretender um verdadeiro extermínio dos pagãos. Nesse sentido, um dos episódios mais dramáticos da intolerância sustentada pelo Estado romano-cristão foi, sem dúvida, a proclamação do edito de Tessalônica, em fevereiro de 380, por meio do qual Graciano e Teodósio exigiam a adesão de todos os habitantes do Império ao credo de Niceia da maneira como se segue:

É nossa vontade que todos os povos regidos pela administração de nossa Clemência pratiquem a religião que o divino apóstolo Pedro transmitiu aos romanos, na medida em que a religião por ele introduzida tem prosperado até os nossos dias. É evidente que essa é a religião seguida pelo Pontífice Dâmaso e por Pedro, Bispo de Alexandria, um homem de santidade apostólica. (...) Ordenamos que todas aquelas pessoas que seguem esta norma tomem o nome de cristãos católicos. Porém, o resto, os quais consideramos dementes e insensatos, assumirão a infâmia dos dogmas heréticos, os lugares de suas reuniões não receberão o nome de igrejas e serão castigados em primeiro lugar pela divina vingança e, depois, também pela nossa própria iniciativa, que providenciaremos de acordo com o juízo divino (*C. Th.* XVI,1,2).

A proclamação de Graciano e Teodósio contida no Edito de Tessalônica significava, em termos legais, a superação definitiva da antiga orientação política dos imperadores em matéria de crença, quando o Estado somente intervinha no domínio religioso com a finalidade de coibir possíveis conspirações ou perturbações da ordem, sem pretender que todos se conformassem a um credo único e exclusivo sustentado pelos poderes públicos. Sua importância reside, em boa parte, no fato de que, mediante a intervenção de um instrumento jurídico, a definição da romanidade passa agora a estar diretamente associada a imperativos de ordem religiosa, produzindo-se assim a equiparação entre *romanus* e *christianus* que fornecerá o argumento decisivo para a depreciação de todos os outros cultos existentes no Império, dentre os quais o judaísmo.

A espiral antijudaica

As restrições impostas aos judeus não são, em absoluto, uma inovação do governo de Graciano e Teodósio. Muito pelo contrário, já a partir de Constantino observamos o início de todo um processo de estigmatização dos seguidores do judaísmo que, de *religio licita*, é convertido em *nefaria secta*. Desde o alvorecer do Principado, não obstante algumas proibições circunstanciais, fruto principalmente das revoltas de 66-70 e 132-135, as autoridades romanas haviam se mostrado tolerantes para com o culto judaico, encontrando-se os judeus isentos de obrigações administrativas e/ou militares incompatíveis com suas convicções religiosas.¹ Tanto que em 212, por ocasião da *Constitutio Antoniniana*, os judeus do Império não tiveram maiores problemas para serem reconhecidos como cidadãos romanos (BLANCHETIÈRE, 1983, p. 127-8). No IV século, entretanto, os imperadores, com a sua adesão explícita ao cristianismo, não pouparam os judeus, a começar pela identificação de Jerusalém com a Terra Santa dos cristãos por força da peregrinação de Helena, mãe de Constantino, em busca da Cruz de Cristo.²

Constantino, ele mesmo, inaugura em outubro de 315 o ciclo de leis imperiais destinadas a coibir o judaísmo ao emanar um edito proibindo ao mesmo tempo o proselitismo judaico e a retaliação dos judeus contra os membros da sua comunidade que tivessem optado pelo cristianismo (*C.Th.* XVI,8,1). Mais tarde, seu sucessor, Constâncio II, retoma a censura contra a religião judaica em uma série de leis nas quais o judaísmo é qualificado como *turpitude* e *flagitium* (SILVA, 2004, p. 140), sendo significativo o fato de que, sob o reinado desse imperador irrompe, na Palestina, a última rebelião dos judeus contra o domínio romano.³ Juliano, por sua vez, assumiu uma posição de benevolência para com os judeus, tendo inclusive projetado a reconstrução do Templo de Jerusalém, destruído por Tito cerca de trezentos anos antes, tanto com a finalidade de valorizar o judaísmo, que considerava um culto ancestral fundado na autoridade dos patriarcas, quanto para afrontar os cristãos, que se apresentavam então como os legítimos herdeiros do patrimônio religioso hebraico (BIDEZ, 1965, p. 306 e ss.). A empresa, como se sabe, resultou em um fiasco, não apenas em virtude do terremoto que assolou a região, mas também da tenaz resistência dos cristãos, sempre prontos a sabotar os trabalhos de reconstrução. Com Joviano, Valentiniano e Valente, os judeus não suscitam nenhuma preocupação maior ao Estado imperial, como se deduz do hiato sobre a matéria que se abre no Código

Teodosiano após o governo de Constâncio II. A continuidade da legislação imperial referente aos judeus só será restabelecida mais tarde, por Graciano e Teodósio (PARKES, 1934, p. 180-1).

Refletindo sobre as relações entre judaísmo e cristianismo no Baixo Império, Millar (1994, p. 103) argumenta que a partir de 380, com a publicação do Edito de Tessalônica, inicia-se uma nova fase nas relações entre cristãos e judeus que se encerra por volta de 430, ocasião em que se verifica a supressão da autoridade do patriarca (*nassi*) de Israel.⁴ De fato, quando exploramos a literatura cristã antijudaica do Baixo Império em seu conjunto, constatamos não apenas um nítido aumento, a partir da segunda metade do século IV, dos ataques declarados ao judaísmo, como também a adoção de um tom muito mais ácido por parte dos autores cristãos, a exemplo de Ambrósio, Gregório de Nissa, Agostinho e, especialmente, João Crisóstomo. Na verdade, é impossível negar que os judeus representavam, para os Padres da Igreja, uma notável ameaça à afirmação da ordem cristã, razão pela qual os debates teológicos e disciplinares da época incluem com frequência alusões ao judaísmo, assumindo a polêmica antijudaica uma posição extremamente relevante dentro do repertório de temas tratados pelos autores cristãos do final do Mundo Antigo. Não devemos, no entanto, supor que a proliferação de escritos antijudaicos resulte tão somente de uma vontade deliberada dos Padres da Igreja em erradicar a fé judaica em virtude do “deicídio” praticado pelos judeus, quase como um ajuste de contas realizado mais de trezentos anos após a crucificação. Antes, é preciso considerar com bastante atenção o fato de que, no século IV, o judaísmo não pode ser considerado, em absoluto, uma religião inerte e obsoleta diante de um cristianismo triunfante, ao contrário do que pretenderam demonstrar Tertuliano, Orígenes e Eusébio, dentre outros (LIEU, 1994, p. 83).

No que se refere ao proselitismo judaico, ou seja, à disposição ativa dos judeus para a recepção de pagãos e cristãos atraídos pelos ensinamentos da sinagoga, diversos indícios demonstram o quanto, na Antiguidade Tardia, o judaísmo estava longe de ser uma religião insípida, sem apelo emocional para os fiéis. Na realidade, ao longo de todo o período imperial, a despeito das restrições impostas pelos imperadores, em mais de uma ocasião, ao proselitismo judaico por conta das revoltas perpetradas pelos judeus contra a dominação romana, o judaísmo nunca deixou de atrair adeptos oriundos tanto de meios pagãos quanto cristãos. Sabemos, por intermédio dos *Atos dos Apóstolos* e de numerosas inscrições provenientes da Ásia Menor, que os pagãos, ao menos nas províncias orientais, não somente tinham por hábito

assistir o ofício de sábado, mas inclusive contribuía com a manutenção das sinagogas (WILIAMS, 2000, p. 312). Flávio Josefo, por sua vez, nos informa que, em meados do século I, cada cidade síria contava com a sua comunidade de judaizantes, indivíduos que não poderiam ser facilmente classificados como cristãos ou judeus, mas antes pareciam exprimir uma simbiose entre ambas as religiões (BARCLAY, 1996, p. 253). De acordo com Feldman (1993, p. 384), a grande questão subjacente aos textos dos Padres da Igreja, às leis imperiais e às decisões conciliares contrárias ao proselitismo judaico que vemos surgir no século IV é determinar se a atitude assumida pelas autoridades imperiais e episcopais se refere a uma situação concreta ou se é apenas uma resposta ao judaísmo no plano intelectual, teológico. Para o autor, a quantidade de leis recolhidas no Código Teodosiano referentes ao proselitismo judaico bem como a severidade dos pronunciamentos eclesiásticos contra os judaizantes nos revelam uma realidade que extrapola as diatribes entre cristãos e judeus, permitindo-nos supor que, no Baixo Império, o proselitismo judaico (e, por extensão, as práticas judaizantes) constituíam o mais sério problema a ser enfrentado pelas autoridades políticas e eclesiásticas no estabelecimento da ordem imperial cristã, especialmente nos territórios da Judeia, Ásia Menor e Síria.

O acirramento da intolerância cristã para com os judeus, especialmente no caso da província da Síria, encontra-se, portanto, associado à morte de Juliano (e ao malogro dos planos de reconstrução do Templo) e à atuação francamente pró-cristã de Graciano e Teodósio, momento em que o processo de cristianização do Império recebe uma notável chancela jurídica, o que permite aos bispos e demais integrantes da elite eclesiástica adotar retaliações contra os judeus tanto no plano da ação quanto no do discurso, com a multiplicação de ataques às sinagogas e a produção de toda uma literatura de matiz antijudaico. É importante considerar, a esse respeito, que a posição francamente hostil ao judaísmo assumida por João Crisóstomo na qualidade de prebítero da igreja de Antioquia é uma crítica contundente às interações culturais de longa data experimentadas por judeus e cristãos. De fato, a cultura bilíngüe greco-síriaca que predomina nos territórios da Síria nos permite supor que as populações que habitavam as cidades da região compartilharam crenças e tradições por vezes bastante próximas, dentro de uma lógica de integração cultural cujo resultado mais evidente é a existência dos judaizantes. Sabemos que, muito embora as tendências judaizantes pudessem ser encontradas em todas as regiões do Império, elas eram particularmente intensas na Judéia, Síria e Ásia Menor, como comprova a

existência de um conjunto de seitas judaico-cristãs descritas no *Panarion* de Epifânio de Salamina, tais como as dos nazoreus e ebionitas, dentre outras (FELDMAN, 1993, p. 404).⁵

João Cristóstomo, precursor do antisemitismo?

O conflito entre o cristianismo e o judaísmo que irrompe no Império Romano é amiúde interpretado pelos especialistas a partir de duas perspectivas. A primeira delas, voltada para uma compreensão global da intolerância contra os judeus ao longo da história, tende a atribuir aos autores cristãos, em especial aos Padres da Igreja, a responsabilidade pela intensificação de um antigo preconceito nutrido pelos pagãos contra os judeus, ao mesmo tempo em que se apropriam de toda a herança veterotestamentária, fazendo dos cristãos o novo povo eleito. Desde a Antigüidade teria se constituído, assim, uma corrente de pensamento antisemita, fruto da intolerância e da incompreensão dos cristãos para com o judaísmo que iria desembocar nas experiências totalitárias contemporâneas. Para Ruether (1974, p. 246 e ss.), por exemplo, haveria uma certa continuidade entre a discriminação dos judeus praticada pela sociedade romana do final do Mundo Antigo e as demonstrações posteriores de intolerância antisemita sob a Alemanha nazista. Opinião semelhante é adotada por Messadié (2003, p. 159) que, ao tratar da polêmica entre o cristianismo e o judaísmo no Império Romano, afirma o seguinte:

Os erros da cristandade comportam uma lição: o totalitarismo ideológico provoca fatalmente o rebaixamento intelectual por mutilar tanto o culpado quanto a vítima. Vimos exemplos eloqüentes ao longo do século XX: os 70 anos do império comunista da URSS, os 12 anos do Terceiro Reich e o meio século já transcorrido do império comunista forjado por Mao-Tsé-Tung (...). O antisemitismo cristão distinguiu-se de todas as outras perspectivas pela duração de uma mentira que se serviu da imagem de um Deus da caridade para professar uma desumanidade. Uma desumanidade ainda mais obstinada pelo fato de se acreditar portadora de uma palavra revelada. É certo que, sem totalitarismo, o cristianismo teria desaparecido. Resta saber se sua sobrevivência não ficou manchada justamente por seu totalitarismo.

Para o estabelecimento dessa tradição “antisemita” no final do Mundo Antigo, considera-se imprescindível a atuação de João Crisóstomo por meio da sua série de homilias *Adversus Iudaeos* pronunciadas entre 386 e 387. Assim é que, segundo Poliakov (1979, p. 22), Gregório de Nissa e João Crisóstomo, ao lançarem inúmeros opróbrios contra os judeus de seu tempo, reforçarão uma corrente bizantina de antisemitismo que se prolongará por mais de um milênio. O mesmo raciocínio é compartilhado por Johnson (1995, p. 174) para quem, com João Crisóstomo, um antisemitismo cristão que identificava os judeus como os assassinos de Cristo uniu-se ao antigo repertório de boatos e calúnias pagãs, reforçando-os. Por outro lado, verificamos, em alguns casos, uma tendência dos autores em simplificar o problema, tratando da discriminação sofrida pelos judeus no Império Romano como um comportamento próprio da elite eclesiástica e das autoridades imperiais, receosas das relações cordiais mantidas entre judeus e cristãos, única explicação plausível para a agressividade contida nos sermões de João Crisóstomo (PARKES, 1934, p. 164).

Outra corrente de interpretação, menos comprometida com os dilemas contemporâneos do judaísmo e tributária de um aporte teórico eminentemente culturalista acerca das relações estabelecidas entre as distintas religiões no Império Romano, sustenta que a hostilidade crescente dos cristãos para com os judeus não deve ser interpretada como um equívoco, fruto de uma avaliação errada a respeito do judaísmo, mas como um processo histórico indispensável para a própria definição do cristianismo. Em um estudo inovador sobre a formação do cristianismo em Antioquia, Zetterholm (2005, p. 233) defende que os cristãos egressos do paganismo estabeleceram um conflito aberto com os judeus da cidade como um recurso visando a convencer as autoridades romanas sobre a excelência do cristianismo, o que implicava a depreciação dos judeus. Flusser (2002, p. 131), por sua vez, se pronuncia a respeito da separação entre judaísmo e cristianismo nos seguintes termos:

Talvez a tensão entre cristãos e judeus – e o povo judeu – tenha sido um dia historicamente necessária para o desenvolvimento do cristianismo como uma religião diferente, independente. Agora, o andaime pode ser removido com confiança, mas infelizmente tarde demais. (...) Dever-se-ia admitir que o antijudaísmo cristão não foi um erro que aconteceu por coincidência. O antijudaísmo apadrinhou a formação do cristianismo.

Acreditamos que, dentre as duas correntes de interpretação, a segunda se revela muito mais útil para a abordagem do processo de estigmatização dos judeus no século IV. Sem dúvida, a pretensão de se estabelecer qualquer continuidade entre o discurso dos Padres da Igreja do final do Mundo Antigo e as demonstrações de antisemitismo próprias dos séculos XIX e XX é uma operação temerária. Como esclarece Poliakov (1996, p. 247), o termo “antisemitismo” surge apenas por volta de 1880, na Alemanha, num momento em que se verifica a deflagração de uma ruidosa campanha contra os judeus. Em seguida, o termo é incorporado ao léxico das principais línguas europeias para designar esse novo acontecimento que são as campanhas políticas calcadas na discriminação racial. No caso do Baixo Império, a preocupação dos Padres da Igreja não era em absoluto a construção de uma ordem política da qual os judeus fossem segregados em razão de imperativos étnicos (algo como a versão romana do *apartheid*) nem a supressão física da etnia judaica, como se arquitetou com a experiência radical do Holocausto, mas a dissolução do judaísmo no cristianismo, a conversão dos judeus em cristãos, o que tornaria automaticamente obsoletas as práticas judaizantes. Desse modo, pretender que os Padres da Igreja tenham sido antisemitas é uma afirmação um tanto ou quanto precipitada que merece seguramente uma reflexão mais cuidadosa.

Por outro lado, é importante assinalar que, em nossa opinião, a censura de João Crisóstomo aos judeus não foi produto de um mero preconceito do autor nem resultou de qualquer desejo pessoal em perseguir os judeus, o que talvez pudesse ser explicado pela anamnese da sua história de vida. João Crisóstomo não era um judeu convertido ao cristianismo, mas provinha de uma tradicional família pagã de Antioquia. Seu pai era um alto funcionário do *staff* do governador da Síria, o que proporciona à família uma vida confortável, tanto que João pôde receber uma educação esmerada, tendo freqüentado inclusive as lições de Libânio (PIETRI & BROTIER, 1995). Nesse sentido, suas diatribes contra os judeus não são provenientes do ódio costumeiro manifesto pelos trãsfugas contra a religião que abjuraram. Na verdade, ao atacar os judeus e judaizantes em suas homilias *Adversus Iudaeos*, João Crisóstomo se alinha a toda uma tradição literária que remonta, pelo menos, à *Epístola de Barnabé* escrita por volta do ano 100, tradição essa que nos legou obras como o *Diálogo com Trifão*, de Justino Mártir e o *Adversus Iudaeos*, de Tertuliano. E, no entanto, a posição assumida por João Crisóstomo contém duas notáveis particularidades: o seu tom abertamente antijudaico e a sua redação sob a forma de homilias. De fato, enquanto a

literatura antijudaica do Alto Império se detinha basicamente na demonstração das diferenças entre o judaísmo e o cristianismo, as obras que surgem no século IV exprimem um tom muito mais áspero contra os judeus, cumulando-os de estigmas.

Já a opção de João Crisóstomo por confrontar os judeus e judaizantes por meio de homilias, discursos que encerram em si propósitos claramente pedagógicos, nos permite avaliar o quanto o assunto era relevante no contexto da congregação de Antioquia, sendo o presbítero convocado a se pronunciar perante os fiéis reunidos na igreja local. Por esse motivo, seria certamente pouco recomendável investir numa linha de interpretação que tomasse o preconceito contra os judeus como um comportamento específico da elite eclesíastica, tida como responsável pela disseminação do antijudaísmo entre as comunidades cristãs. Contra a unilateralidade de uma afirmação como essa, González Salinero (2000, p. 32) assinala que o antijudaísmo cristão, acontecimento histórico característico do Império Romano, não é uma construção ideológica fixa, mas se apresenta enraizado em um contexto social que conforma a posição doutrinal da Igreja e esta, por sua vez, exerce igualmente influência sobre o contexto social, numa dinâmica de retroalimentação. Em nossa avaliação, o antijudaísmo de João Crisóstomo expresso em suas homilias deve ser interpretado como uma *estratégia* contra os desviantes religiosos que se opera tendo por referência, por um lado, toda uma tradição de estigmatização dos judeus própria da sociedade romana e, por outro, a configuração específica das *relações de poder* no século IV que fazem do cristianismo a religião oficial do Império, sendo tal estratégia uma condição indispensável para a definição da identidade cristã, como corretamente assinala Flusser.

É imprescindível, desse modo, que recuperemos as bases sociais da congregação cristã de Antioquia, a história da presença judaica na cidade e as relações de sociabilidade mantidas entre judeus e cristãos a fim de que possamos compreender o alcance da atuação de João Crisóstomo como formador de opinião no caso da polêmica com os judeus e judaizantes. A esse respeito, importa pouco o debate que se estabelece entre os autores para definir com exatidão a quem João Crisóstomo se dirigia do púlpito de sua igreja: se à comunidade judaica de Antioquia ou se aos judaizantes cristãos que, possivelmente, comporiam a restrita audiência que tinha a oportunidade de ouvir *in loco* o presbítero (LIEU, 1994, p. 82; MILLAR, 1994, p. 115)). Mesmo que o desafio imediato de Crisóstomo (e, por extensão, do bispo Flaviano, que o autoriza a pregar) tenha sido a existência dos judaizantes

cristãos, ao se posicionar sobre o assunto o presbítero desqualifica o conjunto de tradições que constituem a *crença judaica*, equiparando assim os judaizantes aos judeus. O comportamento desviante dos judaizantes só se efetiva em virtude da existência do judaísmo, encontrando-se ambos inextricavelmente unidos. Por esse motivo, tanto os judeus quanto os judaizantes são atingidos pelos mesmos estigmas como um recurso que visa a acentuar a capacidade poluidora do judaísmo, obrigando-nos a analisar, de maneira mais atenta, os rótulos empregados por João Crisóstomo para desferir os seus ataques, procedimento que não tem recebido a devida atenção por parte da bibliografia especializada. Wilken (2004, p. 116), por exemplo, um dos poucos autores a tratar da série *Adversus Iudaeos*, é absolutamente econômico no que tange aos estigmas lançados por João Crisóstomo contra os judeus, considerando as metáforas empregadas pelo presbítero um conjunto de “meias-verdades, insinuações, linguagem abusiva e incendiária, comparações maliciosas e, acima de tudo, excessos e exageros”.

Conclusão

Em termos teóricos, a proposta de investigação sobre a configuração dos sistemas religiosos no Império Romano aqui esboçada se afina com um paradigma de interpretação das relações sociais no Mundo Antigo que tende a valorizar a importância dos conflitos para a dinâmica da sociedade, afastando-se, portanto, de um outro paradigma adotado, por exemplo, por Peter Brown (1995), para quem o padrão “normal” de interação sociocultural na Antigüidade seria a coexistência pacífica, a *concordia*, a despeito dos episódios de violência bastante desagradáveis contidos em nossas fontes. De acordo com Funari (2001, p. 17 e ss), os fundamentos de uma interpretação das relações sociais no Mundo Antigo que rejeita a *stasis* em prol da *taxis* parece se relacionar a uma *Weltanschauung* desejosa de ordem, de taxonomia, de regramento. No entanto, em virtude da proliferação dos conflitos (e particularmente, dos conflitos culturais) no mundo contemporâneo, os pesquisadores da Antigüidade vêm dispensando uma atenção cada vez maior às contradições e tensões próprias das sociedades antigas, incluindo-se aí as tensões de natureza religiosa, tendência que há alguns anos temos seguido em nossas investigações sobre o Império Romano. Para nós (Silva, 2001, p. 97-8), assim como para North (1994, p. 191), dentre outros, é evidente que em inúmeras situações cristãos, pagãos e

judeus poderiam estabelecer laços de sociabilidade e até mesmo de cooperação mútua. No decorrer do século IV, assim como havia se dado antes e continuará a se dar depois, o intercâmbio entre as tradições cristãs, pagãs e judias era algo absolutamente banal. E, no entanto, um programa de investigação que invista em demasia na cooperação e no sincretismo entre as religiões não pode e nem deve ser tomado *a priori* como a última palavra no que diz respeito à explicação do sentido das relações culturais no Império Romano. Em primeiro lugar, porque tanto a ordem quanto a desordem são realidades ubíquas e irredutíveis, de maneira que se priorizamos uma delas, isso só pode resultar de uma opção do pesquisador diante da impossibilidade de abarcar o conjunto das realidade social e não de uma definição axiomática da preponderância de uma sobre a outra. Em segundo lugar, porque se acentuamos em demasia o caráter sincrético e harmônico da sociedade romana, corremos o risco de diluir todos os agrupamentos sociais em um rótulo identitário único, perdendo-se assim de vista o processo de construção das identidades sociais que, como se sabe, resultam sempre de uma definição concomitante das alteridades, como vemos no caso das interações entre o cristianismo e o judaísmo antigos.⁶

Referências

Documentação primária impressa

FIRMICUS MATERNUS. *L'erreur des religions paiennes*. Texte établi, traduit et commenté par Robert Turcan. Paris: Les Belles Lettres, 1982,
PHARR, C. & DAVIDSON, T. S. (Trad.) *Codex Theodosianus and novels and Sirmondian Constitutions*. Princeton: Princeton University Press, 1952.

Obras de apoio

ARCE, J. La rebelion de los judios durante el gobierno de Constancio Galo Cesar: 353 d.C. *Athenaeum*, Pavia, v. 65, p. 109-125, 1987.
BARCLAY, J. M. G. *Jews in the Mediterranean diaspora*. Edinburgh: T & T Clark, 1996.
BARRET-DUCROCQ, F. (Org.) *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

- BERARDINO, A. (Org.) *Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BIDEZ, J. *La vie de l'empereur Julien*. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- BLANCHETIÈRE, F. L'évolution du statut des juifs sous la dynastie constantinienne. In: FRÉZOULS, E. *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'Empire*. Strasbourg: Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1983, p. 127-41.
- BROWN, P. *Power and persuasion in Late Antiquity*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.
- BROWN, P. *Authority and the sacred*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BUSTAMANTE, R. M. C. Práticas culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, G. V. da & MENDES, N. M. *Repensando o Império Romano*. Mauad/Edufes: Rio de Janeiro e Vitória, 2006, p. 109-36.
- CAMERON, A. *Christianity and the rhetoric of Empire*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- CARROLL, J. *Constantine's sword*. Boston: First Mariner, 2002.
- CRAMER, F. H. Expulsion of astrologers from ancient Rome. *Classica et mediaevalia*, Copenhagen, n. XI, p. 9-50, 1950.
- ELSNER, J. *Imperial Rome and Christian triumph*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- FELDMAN, L. H. *Jew and gentile in the Ancient world*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- FLUSSER, D. *O judaísmo e as origens do cristianismo; o judaísmo e o cristianismo antigos*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- FOWDEN, G. *Empire to commonwealth; consequences of monotheism in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- FUNARI, P. P. Uma Antigüidade sem conflitos. *Boletim do CPA*, Campinas, Ano VI, n. 11, p. 13-24.
- GONZÁLEZ SALINERO, R. *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*. Madrid: Trotta, 2000.
- JOHNSON, P. *História dos judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- JONES, A.H.M. *The later Roman Empire*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.
- LIEU, J. History and Theology in Christian views of Judaism. In: LIEU, J. et al. *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*. London: Routledge, 1994, p. 79-96.

- MENDES, N. M. & OTERO, U. B. Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no Império Romano. *Phoénix*, Rio de Janeiro, v. 11, p. 196-220, 2005.
- MESSADIÉ, G. *História geral do antisemitismo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- MILLAR, F. The Jews of the Graeco-Roman Diaspora between Paganism and Christianity, AD 312-438. In: LIEU, J. et al. *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*. London: Routledge, 1994, p. 97-123.
- NORTH, J. The development of religious pluralism. In: LIEU, J. et al. *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*. London: Routledge, 1994, p. 174-93.
- PARKES, J. *The conflict of the Church and the synagogue*. London: Soncino Press, 1934.
- PIETRI, L. & BROTTIER, L. Le prix de l'unité: Jean Chrysostome et le système "théodosien". In: MAYEUR, J. et al. *Histoire du Christianisme*. T. 2. Paris: Desclée, 1995, p. 481-97.
- POLIAKOV, L. *De Cristo aos judeus da corte*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- POLIAKOV, L. Discriminação. In: ROMANO, R. (Dir.) *Enciclopédia Einandi*. V. 22. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1996, p. 246-58.
- RUETHER, R. R. *Faith and fratricide; the theological roots of anti-Semitism*. New York: Seabury, 1997.
- RUTGERS, L. V. Roman policy towards the Jews: expulsions from the City of Rome during the First Century C. E. *Classical Antiquity*, Berkeley, v. 13, n. 1, p. 56-74, 1994.
- SILVA, G. V. da. Constâncio II e os judeus. *Phoénix*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 133-43, 2004.
- SILVA, G. V. da. Intolerância e conflito religioso no Baixo Império romano: Constâncio II e a perseguição aos nicenos em Alexandria. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 11, p. 97-120, 2001.
- SILVA, G. V. da. *Reis, santos e feiticeiros; Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003.
- UNTERMAN, A. *Dicionário judaico de lendas e tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- VEYNE, P. "Humanitas": romanos e não romanos. In: GIARDINA, A. (Org.) *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1991, p. 283-302.
- WILKEN, R. L. *John Chrysostom and the Jews; rhetoric and reality in the Late Fourth Century*. Berkeley: University of California Press, 2004.

WILLIAMS, M. Jews and Jewish communities in the Roman Empire. In: HUSKINSON, J. (Ed.) *Experiencing Rome*; culture, identity and power in the Roman Empire. London: Routledge, 2000, p. 305-334.

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

Notas

* Artigo submetido à avaliação em 04 de setembro de 2010 e aprovado para publicação em 14 de setembro de 2010.

¹ Como assinala Jones (1964, p. 947), durante o Alto Império poucos judeus, a maioria renegados, parecem ter sido recrutados para o serviço militar ao passo que é raro encontrarmos judeus integrando a administração municipal, exceto em cidades predominantemente judias, como Tiberíades. As razões para essa ausência de judeus no exército e na cúria se deve aos interditos religiosos do monoteísmo judaico e à necessidade de observância do sabá.

² O estabelecimento de um autêntico culto à cruz, no século IV, é o resultado da ênfase que os cristãos passarão a atribuir à crucificação após Niceia, numa tentativa de reafirmar a dupla natureza, humana e divina, de Cristo, o que implicava a retomada das retaliações contra os judeus, tidos como os responsáveis diretos pela crucificação. A descoberta da “verdadeira” cruz por Helena assinala, nesse contexto, a vitória definitiva dos cristãos contra os judeus (Carroll, 2002, p. 191).

³ Em 353, durante o governo de Galo, César de Constâncio II com autoridade sobre o Oriente, temos notícia de que os judeus da Palestina se rebelam uma vez mais e, sob a liderança de um tal Patrício, atacam a guarnição romana de Diocesareia composta, muito provavelmente, por um regimento de cavaleiros. Em resposta, Galo sufoca a revolta com severidade, incendiando as cidades de Diocesareia, Tiberíades e Dióspolis (ARCE, 1987, p. 111).

⁴ O *nassi*, obrigatoriamente um descendente da Casa de Davi, era o chefe político da comunidade judaica da Palestina reconhecido oficialmente pelo Estado romano (Unterman, 1992, p. 189). Em algum momento da segunda metade da década de 420, no entanto, os romanos suprimem o Patriarcado, deixando os judeus de contar doravante com qualquer liderança oficialmente reconhecida, como nos permite concluir uma lei de maio de 429 na qual Teodósio II dispõe sobre a transferência de recursos das comunidades judaicas para o tesouro do *Comes Sacrarum Largitionum* em virtude justamente da extinção do Patriarcado (C.Th. XVI,8,29).

⁵ Os nazoreus, mencionados pela primeira vez por Epifânio e Jerônimo, constituíam uma seita judaico-cristã estabelecida em Bereia cujos membros falavam aramaico e seguiam um evangelho próprio. É possível que Jerônimo tenha estado em contato com os nazoreus, mas deles não nos fornece maiores detalhes. Já sob o rótulo de “ebionitas” é agrupado um número indefinido de comunidades judaico-cristãs que apresentam algumas características comuns, dentre as quais as mais importantes são a aceitação de Jesus como um “homem

simples” (*nudus homo*); a observância da Lei judaica e a rejeição aos ensinamentos de Paulo. Irineu é o primeiro autor cristão a mencionar os ebionitas como um grupo herético dentro da Igreja (BERARDINO, 2002).

⁶ Ao tratar das práticas culturais no Império Romano, Bustamante (2006, p. 131) reitera a importância da análise do conflito para a compreensão da dinâmica cultural em Roma ao sugerir que, no estudo das identidades, “é necessário valorizar tanto os seus feixes de ativação e modos de assentimento/assimilação quanto as diversas formas de resistência, reprodução, sublevação, subversão, ou seja, as diversas maneiras pelas quais os sujeitos/grupos interpretam, reinterpretam, desviam e fazem circular as múltiplas identidades/alteridades culturais presentes na sociedade romana, penetrando assim no labirinto das relações e das tensões que a constituem”.