

El nacimiento del antijudaísmo en la Antigüedad Tardía y su relación con el antisemitismo moderno

The birth of Anti-Judaism in Late Antiquity and its relation with modern anti-Semitism

RODRIGO LAHAM COHEN
IMHICIHU-CONICET / UBA / UNSAM
R_lahamcohen@hotmail.com

Resumen

Este trabajo se estructura en tres ejes. En primer lugar, el análisis del surgimiento del antijudaísmo cristiano en el marco de la Antigüedad Tardía. Luego, el efecto de tal discurso antijudío en la praxis de la población y en la de los propios enunciatarios de este. Por último, pondremos en relación textos fundamentales de la génesis del antisemitismo, en los siglos XIX y XX, con el discurso antijudío tardoantiguo.

67

Palabras clave: Judaísmo — Antigüedad Tardía — Antijudaísmo — Antisemitismo.

Abstract

This work has three parts. In the first place, the analysis of the emergence of Christian anti-Judaism in Late Antiquity. Then, the effect of such anti-Jewish discourse on the praxis of the population and that of its own enunciators. Finally, we will relate fundamental texts of the genesis of anti-Semitism, in the 19th and 20th centuries, with late ancient anti-Jewish discourse.

Key words: Judaism — Late Antquity — Antijudaism — Antisemitism

Introducción

Solo digo que las raíces cristianas del antisemitismo son, en el cristianismo, profundas —sin duda las más profundas—, y que su nocividad, a pesar de los esfuerzos a los que debemos rendir homenaje, sigue viva hoy (Isaac, 1960, 8)¹.

Cuando Jules Isaac escribió las palabras arriba referidas, habían pasado apenas 14 años desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y de la Shoá (Holocausto). El nombre de la conferencia que el historiador francés brindó el 15 diciembre de 1959 era fuerte: ¿Tiene el antisemitismo raíces cristianas?². En sus trabajos, Isaac enfatizaba la relación que existía entre el mensaje cristiano y el antisemitismo, rastreando sus raíces desde el propio tiempo de Jesús. No fue el primero, ni sería el último, en trazar un puente directo entre el nacimiento del cristianismo y el Holocausto. En efecto, año tras año continúan apareciendo trabajos académicos o de difusión general en los cuales se reitera la existencia de un vínculo indisoluble entre la prédica cristiana temprana y el antisemitismo de nuestro tiempo.

En este artículo aspiramos a analizar tres aspectos vinculados a distintas temporalidades. En primer lugar, en el marco de la Antigüedad Tardía, el surgimiento del antijudaísmo cristiano. Centraremos la mirada en las motivaciones que llevaron a la nueva religión a construir un prolífico discurso en contra de los judíos. En segundo término, indagaremos el efecto de tal discurso antijudío no solo en la praxis de la población sino también en la de los propios enunciatarios de este. Por último, evaluaremos algunos ejemplos, ya vinculados al antisemitismo creado a partir del siglo XIX, para mensurar el impacto de los tópicos tardoantiguos en esta nueva constelación de textos contra los judíos. Esta última parte será la menos exhaustiva —por una cuestión de limitaciones propias y de economía de espacio—. Consideramos pertinente adelantar que desde nuestro punto de vista el antisemitismo no fue el resultado previsible del antijudaísmo³.

Ahora bien, tal como se observa en el último párrafo, partimos desde una posición en la cual *antisemitismo* y *antijudaísmo* son utilizados en un sentido específico y restringido⁴.

¹ *Je dis seulement qu'en chrétienté les racines chrétiennes de l'antisémitisme sont profondes, les plus profondes sans doute, et que, malgré des efforts auxquels il faut rendre hommage, leur nocivité reste encore vivace de nos jours.* Todas las traducciones son nuestras.

² *L'Antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes?*. La conferencia presentaba las conclusiones de dos trabajos de Isaac: *Jésus et Israël* (1948) y *Genèse de l'antisémitisme; essai historique* (1956). Véase también *L'Enseignement du mépris: vérité historique et mythes théologiques* (1962).

³ Algunas de las ideas aquí expuestas sobre el antijudaísmo cristiano tardoantiguo han sido vertidas en Laham Cohen (2021a).

⁴ Hemos fijado nuestra posición en Laham Cohen (2016). La bibliografía sobre el tema es vastísima e imposible de abarcar en una nota. Entre los libros más relevantes de los últimos decenios recomendamos, por orden de aparición: Ruether (1974), Sevenster (1975), Langmuir (1990), Gager (1995), Taylor (1995), Schäfer (1998), Wistrich (1999), Beller (2007), Gerdmar (2009) y Chazan (2016). Véase también la colección *Antisemitism. An Annotated Bibliography*.

Reservamos *antisemitismo*, en línea con una parte de la historiografía, al conjunto de discursos surgidos en el siglo XIX, en los cuales el judío es atacado, ante todo, en cuanto a miembro de un grupo con características exclusivas e indelebles —“raza” en los términos de la época— más allá de su fe. El corte en el siglo XIX se asocia, en primer lugar, a la propia aparición del concepto y a la constitución de un movimiento específico contra los judíos en tanto pensados como “raza”, ya en el marco del auge del racismo científico. Este *antisemitismo* se vincula, también, a la consolidación de los Estados nacionales⁵.

Por supuesto que no pretendemos, con lo aquí expuesto, cerrar el debate en torno a la utilidad de cada término. De hecho, como adelantamos, *antisemitismo* ha sido utilizado, incluso en ámbitos académicos, de muy diversos modos. Bien lo expresa Steven Beller en la introducción a su libro sobre el antisemitismo:

El antisemitismo es un odio a los judíos que se ha extendido a lo largo de milenios y por todos los continentes; o es un movimiento político e ideología relativamente modernos que surgió en Europa Central a fines del siglo XIX y alcanzó su apogeo perverso en el Holocausto; o es la versión irracional y psicológicamente patológica de un antijudaísmo etnocéntrico y religiocéntrico que se originó en el conflicto del cristianismo con sus raíces judías y alcanzó su apogeo funesto en el Holocausto; o es una combinación de todos estos. Todo depende de cómo uno defina el término (Beller, 2007, p. 1)⁶.

El hecho de fijar una posición en relación a estos términos es, por nuestra parte, el modo de invitar a la reflexión sobre la importancia de analizar cada fuente en su contexto. En tal sentido, creemos que englobar bajo el rótulo *antisemitismo* a discursos tan dispares como las diatribas de Apión contra los judíos alejandrinos hacia el siglo I d.C., los ataques de Crisóstomo a los judaizantes de Antioquía en el 387 d.C., la acusación de crimen ritual expresada por Tomás de Monmouth en el siglo XII, las críticas hacia los judíos por parte de Voltaire en el XVIII y el *Mi lucha* de Adolf Hitler, es, a todas luces, una praxis reduccionista que implícitamente sostiene que los judíos poseen cierta característica esencial que los hizo odiados no solo en distintas temporalidades y espacialidades sino también bajo condiciones sociales,

⁵ Véase, por ejemplo, la definición de Hanna Arendt (1998 [1951]: XII): “Este cambio en la estimación del carácter aparte del pueblo judío, que entre los no judíos se hizo frecuente sólo mucho después, en la época de la Ilustración, es claramente la condición sine qua non para el nacimiento del antisemitismo, y resulta de alguna importancia señalar que se produjo primeramente en la interpretación que los judíos hicieron de sí mismos, aproximadamente en el tiempo en que la cristiandad europea se escindía en aquellos grupos étnicos que cuajaron políticamente en el sistema de las modernas Naciones-Estados.

⁶ *Antisemitism is a hatred of Jews that has stretched across millennia and across continents; or it is a relatively modern political movement and ideology that arose in Central Europe in the late 19th century and achieved its evil apogee in the Holocaust; or it is the irrational, psychologically pathological version of an ethnocentric and religiocentric anti-Judaism that originated in Christianity's conflict with its Jewish roots — and achieved its evil apogee in the Holocaust; or it is a combination of all of these. It all depends on how one defines the term*

económicas y políticas extremadamente diversas. Si rompemos con la idea de que el antisemitismo fue una realidad ubicua y ponemos la lupa en distintos períodos podremos encontrar tanto continuidades como rupturas y evitaremos generalizaciones que terminan operando como obstáculos para comprender cada fenómeno en su especificidad propia. En efecto, no solo encontraremos que los judíos —los cuales, a su vez, también fueron mutando con el tiempo y no pueden ser simplificados en una unidad estática— no siempre fueron rechazados —y cuando lo fueron no siempre por la totalidad de la población— sino que, además, las causas por las que fueron hostilizados en distintos períodos fueron diversas. Veremos, por otra parte, que el rechazo que suscitaron fue similar al que, en ocasiones, generaron otros colectivos contemporáneos.

Ciertamente, la restricción de *antisemitismo* al fenómeno surgido en el siglo XIX tampoco se encuentra libre de problemas. Si bien —como veremos al tratar el caso de Wilhelm Marr— el concepto nació precisamente en tal siglo, la noción de que el carácter judío era una condición indeleble más allá de la religión profesada por el individuo ha sido rastreada por algunos historiadores —no sin debates— ya en el siglo XV⁷. No obstante, como bien señaló George Fredrickson: “El libro de Marr *La victoria de los judíos sobre los alemanes*, publicado en 1879 fue la primera presentación sistemática, desde una perspectiva secular, de la postura de que los judíos eran corruptos por naturaleza y no por sus creencias”⁸ (2002, pp. 78-79). No ingresaremos aquí en la controversia en torno al uso preciso de conceptos como linaje, casta o raza en el Bajo Medioevo dado que nuestro objetivo es revisar el impacto del antijudaísmo surgido en la Antigüedad Tardía en los textos que se presentaban bajo el rótulo de *antisemitismo*. A nuestros fines basta confirmar que para la Antigüedad Tardía la idea de que el carácter judío era imborrable era completamente extraña⁹.

La Historia Clásica nos ofrece un buen ejemplo de la complejidad de optar por los términos *antisemitismo* o *antijudaísmo*. Muchos historiadores modernos han referido, sin dudar, a la existencia de *antisemitismo pagano* o *antijudaísmo pagano*. No obstante, es necesario remarcar que los discursos contra los judíos no poseían una especificidad propia y se enmarcaban en

⁷ Un buen resumen historiográfico y a la vez un polémico pero ineludible aporte en torno al uso de los términos raza, casta y linaje en el siglo XV, en Nirenberg (2000). El autor considera que ya en ese período es posible vislumbrar lo que denomina como estrategias discursivas de naturalización de la condición de judío. Otro buen análisis en torno a posibles —y debatidos— antecedentes de la mirada racial sobre los judíos en Fredrickson (2002). Un buen análisis —que incluye un completo estado de la cuestión— sobre estos debates, en Cavallero (2016: 34-67)

⁸ *Marr's book The Victory of the Jews over the Germans, published in 1879, was the first systematic presentation from a secular perspective of the view that Jews were corrupt by nature and not because of their beliefs*

⁹ Se ha debatido mucho en torno a la legislación visigoda, la cual, luego de la conversión forzosa establecida por Sisebuto, continuó considerando a los cristianos recientemente convertidos desde el judaísmo como sujetos pasibles de sospecha. De hecho, la legislación, tanto la laica como la religiosa, nunca los nominó como judíos sino, más bien, como *Iudaei baptizati*. Sin embargo, esta persistencia del carácter judío se asocia, desde nuestra perspectiva, al contexto de conversión masiva y a la sospecha continua sobre el colectivo convertido y no a posturas ligadas a la sangre o al linaje. Sobre los judíos en el mundo visigodo, véase, entre la ingente bibliografía a González Salinero (2000 y 2013) y a Cordero Navarro (2000). En cuanto a nuestra posición, véase Laham Cohen — Pecznik (2016)

el general rechazo al otro que se verifica en infinidad de autores del período. Por tal razón —y repitiendo que *antisemitismo* remite a una constelación de discursos ajenos al ideario clásico— preferimos optar por el término *xenofobia*. Los judíos, para estos escritores, no ocupaban un rol central y la tensión que generaron en sus producciones literarias puede ser equiparada a la vislumbrada contra egipcios, sirios, galos, etc.¹⁰ Durante el período clásico, los ataques a los judíos se basaron en su carácter de *ἔθνος* o *natio*. Ciertamente, también hubo ataques a aspectos de la religiosidad judía, pero la crítica no se centró exclusivamente en esta. Es decir, para este tipo de escritores, el carácter judío conjugaba la idea de *natio* y *religio*. Precisamente la cercanía entre la esfera de la *religio* y de la *natio* en el judaísmo torna dificultoso dirimir si los ataques se generaban por lo que hoy denominamos “religión” o por una lectura asociada al carácter de *natio* que se les atribuía.

En relación con el antijudaísmo, consideramos que su aparición está vinculada a la posición de gran parte de los hombres de Iglesia del período tardoantiguo. En este caso, el discurso *aduersus Iudaeos* (contra judíos) sí fue, para la mayoría de los autores del período, una pieza esencial. Lo fue, como veremos más adelante, por dos razones. Por un lado, por una necesidad intrínseca del discurso teológico cristiano de definir su identidad en contraste con el pueblo otrora elegido en el propio texto reivindicado como sagrado. Por el otro, por la competencia real, en ciertos espacios, entre las ortodoxias cristianas y judías por controlar y acrecentar sus feligresías en un contexto de pugna —incluso desigual— entre ambos monoteísmos. Si bien ambas motivaciones se potenciaron, creemos que la especificidad del antijudaísmo radica en el aspecto teológico, realidad que lo hizo trascender el propio contexto. De todos modos, el término *antijudaísmo* también presenta problemas, principalmente por su carácter difuso y porque asocia el rechazo a los judíos al aspecto estrictamente religioso cuando, en la práctica, los actores sociales del período no disociaban lo religioso de variables sociales, políticas y económicas. Volveremos sobre esto, más adelante. Avancemos ahora en la discusión en torno a los orígenes del discurso antijudío.

71

Las motivaciones del discurso antijudío

Como hemos anticipado, ciertos autores paganos habían criticado esporádicamente a los judíos. No obstante, la llegada del cristianismo impuso una nueva lógica. En primer lugar, ello se verifica en el propio volumen de discursos contra los judíos. No solo aparece un

¹⁰ Contra la aplicación del término *antisemitismo* en la Antigüedad, véase, entre otros, a Cohen (1986), Bohak (2003) y Collins (2005). Aceptando la existencia de cierto determinismo ambiental en grupos específicos, pero negando la atribución, por parte de los autores clásicos, de características heredadas por parte de los judíos, véase a Isaac (2004).

nuevo tipo de género —la literatura *aduersus Iudaeos*— sino que también en gran parte de los sermones y tratados escritos por cristianos se reproducen, una y otra vez, *topoi* (lugares comunes) antijudíos. Por lo tanto, el discurso antijudío se vislumbra tanto en textos producidos específicamente para atacar al judaísmo como en materiales destinados a otras cuestiones en las cuales la hostilidad contra los judíos aparece como un elemento, si bien no central, omnipresente. El *judío*, así, opera en el discurso cristiano no solo como reflejo del judío contemporáneo sino también —de hecho, principalmente— como representación testamentaria del error. En algunos casos, como veremos, se utiliza su efigie con el fin de atacar a otros cristianos. Otro aspecto que no debe descuidarse es que, a partir del encaramamiento del cristianismo en el Imperio romano, la identidad religiosa pasó a ocupar un lugar central en la definición del individuo, hecho que potenció la visibilidad de los no-cristianos y las críticas a estos¹¹.

El antijudaísmo de la tardoantigüedad es monótono. Las referencias a los judíos son monocordes y repetitivas. Siglo tras siglo los hombres de Iglesia repitieron los mismos términos e ideas. Es tal el grado de repetición que en determinados casos es difícil discernir si el emisor realmente conocía a los judíos y se proponía atacarlos o si se limitaba a reproducir discursos previos o una misma perspectiva teológica ajena a su propio contexto. Más aún, el judío del discurso *aduersus Iudaeos* parece detenido en el tiempo: no se reconoce —excepto en algunos casos marginales¹²— la llegada del judaísmo rabínico con la subsecuente evolución hacia un nuevo tipo de religión. Bien habló Jeremy Cohen (1999), en este sentido, de *letras vivas de la Ley*. El judío del *antijudaísmo* es un fósil, incluso cuando es visto como un sujeto dinámico con capacidad de atraer cristianos.

Los *topoi* antijudíos, aunque repetitivos, son muchos y pueden ser agrupados en distintas categorías que pivotean siempre en torno a la necesidad de explicar, en lo lógica cristiana, por qué el pueblo de Israel, otrora elegido, había sido rechazado por Dios y reemplazado por la gentilidad. En esta línea, diversos epítetos se asociaron a la incapacidad judía de ver en Jesús a Dios: literalidad, carnalidad, falta de espiritualidad, dureza de corazón, orgullo, soberbia, ceguera, etc. Un segundo grupo de acusaciones se vinculó directamente al supuesto accionar de los judíos frente a Jesús, remarcando la idea de persecución y deicidio. Por último, las consecuencias de esta conducta fueron asociadas al castigo eterno de Israel, materializadas en la destrucción del Segundo Templo y la falta de un Estado propio. Estas características, desde

¹¹ En torno a la imposición de una nueva matriz identitaria, basada en la religión, por parte de las dirigencias cristianas en gran parte del Mediterráneo, siguen siendo válidos los planteos de Markus (1990). Véase también a Sandwell (2007).

¹² Los dos ejemplos más mentados son una carta (*Epistulae*, 121, 10) de Jerónimo donde asocia a los judíos al término *δευτερωσεις* (sic) y la prohibición de la enseñanza de la *δευτέρωσις* en la *Novella* 146 promulgada por Justiniano. Ambos vocablos utilizados parecen referir a la *Mishná* o, más en general, a la literatura rabínica temprana. Nótese, de todos modos, que los testimonios —incluso indirectos como estos— son escasísimos, mientras que las referencias cristianas a los judíos como sujetos inmutables desde el Nuevo Testamento, son muchísimas. Sobre Jerónimo y los judíos de su tiempo, véase a Stemberger (1993). En torno a la *Novella*, véase, entre otros, a Smelik (2012).

nuestro punto de vista —en línea con una parte importante de la crítica— representan la originalidad del antijudaísmo creado por el cristianismo: la construcción de un discurso contra un colectivo, basada no en su presencia real sino en su rol específico en la economía divina.

Vale la pena remarcar que, durante este período de gestación y desarrollo del discurso antijudío, las acusaciones con relación al dinero y a la usura están ausentes. A su vez, la idea de inmutabilidad del carácter judío luego de la conversión —tal como se vio en el nazismo e incluso antes— no se registra. En la gran mayoría de los textos conservados, la conversión —cuando es catalogada como sincera— es vislumbrada como un cambio real. Estas clarificaciones, que pueden parecer obvias, son necesarias para no perder de vista que el antisemitismo es un fenómeno amplio que involucra variedad de discursos entre los cuales la vertiente cristiana tardoantigua, e incluso esta, reformulada y readaptada, es solo uno de ellos y, como veremos en la última parte del trabajo, no siempre estuvo presente.

Pero volviendo al mundo tardoantiguo, ¿por qué surgió la literatura *aduersus Iudaeos*? ¿Qué llevó a los hombres de Iglesia, una y otra vez, a atacar a los judíos? Este interrogante suscitó intensos debates que aún permanecen abiertos. Una línea de investigación puso el foco en el contexto socio-religioso. Los hombres de Iglesia habrían percibido la atracción que generaba, entre la feligresía cristiana, el judaísmo. Por tal motivo habrían intentado, mediante la construcción de discursos —e incluso mediante su influencia en los gobernantes o acciones directas— evitar el ascendente del judaísmo en los cristianos. Esta tesis fue motorizada por diversos investigadores, pero sobre todo adquirió peso con el ya clásico trabajo de Marcel Simon, *Verus Israel* (1964 [1948]). Si bien varios de los postulados de Simon fueron fuertemente cuestionados —por ejemplo, la existencia de proselitismo judío en la Antigüedad Tardía— ciertamente sus perspectivas han permanecido vigentes. El antijudaísmo creado por el cristianismo, para esta perspectiva, tiene su raíz en un verificable conflicto entre las ortodoxias de ambos monoteísmos¹³.

73

A este posicionamiento se opuso otro que corrió el eje de la cuestión al aspecto discursivo. Para estos especialistas el cristianismo debió, necesariamente, construir un discurso antijudío para explicar por qué el Dios de Israel había abandonado a su pueblo —contra lo aparentemente sostenido en el Antiguo Testamento— en beneficio de la gentilidad. Debía explicar, sobre todo, porque algunos judíos —incluso los que mostraba el Nuevo Testamento— no habían aceptado el mensaje de Jesús y permanecían en su antigua religión. En tal sentido, el antijudaísmo de los hombres de Iglesia no dependía necesariamente del contexto sino de la propia lógica del mensaje cristiano. Se convertía, así, en un elemento ineluctable en el entramado discursivo cristiano. Siempre es válido recordar las palabras de Stephen Wilson, al comparar la posición de Marción con la que devendría ortodoxia cristiana:

¹³ En la misma línea y con un buen análisis del estado de la cuestión Carleton Paget (2010).

La posición católica, defendiendo imperiosamente sus derechos de propiedad sobre el Dios judío y las Escrituras, solo pudo encontrar una razón negativa para la continuidad de la existencia de los judíos. El primero [se refiere al marcionismo] involucró una ruptura radical que dejaba el judaísmo para los judíos; el otro tomó lo que quiso y, en efecto, no dejó nada para los judíos. O, para exagerar un poco, el primero atacaba los símbolos, pero dejaba en paz al pueblo; el otro tomó los símbolos y atacó a la gente (Wilson, 1986a, p. 58)¹⁴.

El discurso *aduersus Iudaeos* podía aparecer, incluso, en textos de hombres que ni siquiera habían conocido a judíos. Si bien esta línea de investigación fue potenciada por Rosemary Ruether (1974), autores previos como Adolf von Harnack (1991 [1883]) ya habían considerado que el judío que aparecía en los discursos cristianos era una efigie construida para tornar inteligible el plan divino, siempre según la lógica cristiana. Las ideas de Ruether, por su parte, también encontraron resistencia —sobre todo la noción de ineluctabilidad del antijudaísmo y su propia ubicuidad en la producción textual cristiana¹⁵— pero sentaron las bases de una nueva perspectiva para comprender por qué tantos hombres de Iglesia escribieron contra los judíos entre la Antigüedad Tardía y el Medioevo.

Estos debates suscitaron a su vez la constitución de nuevas categorías para explicar a los judíos presentes en los textos cristianos. Así, la crítica comenzó a hablar de judíos hermeneúuticos¹⁶, judíos teológicos¹⁷ y judíos retóricos¹⁸, en oposición a los “judíos reales”. Aunque el debate pueda parecer, en ocasiones, ocioso, determinar si los tópicos antijudíos dependen de un contexto de competencia, están intrínsecamente atados al discurso cristiano o abrevan de ambos fenómenos, no es un asunto menor. Como veremos luego, el estudio de múltiples morfologías textuales —sermones, tratados, normas, etc.— así como también la evidencia arqueológica y epigráfica, proveen claves para lograr una mejor aproximación a la problemática. Más aún, en ocasiones la propia producción de un mismo autor, en sus diversos tipos de texto, permite desentrañar las razones de algunos discursos contra los judíos.

74

¹⁴ *The Catholic position, imperiously defending its proprietarial rights to the Jewish God and scriptures, could find only a negative reason for the continued existence of the Jews. The one involved a radical break which left Judaism for the Jews; the other took what it wanted and, in effect, left nothing for the Jews. Or, to exaggerate a little, the one attacked the symbols but left the people alone; the other took the symbols and attacked the people.*

¹⁵ Una crítica que ha enfatizado el conflicto entre comunidades en lugar de aspectos teológicos y ha puesto en tela de juicio, por ende, la inevitabilidad del antijudaísmo, fue formulada tempranamente en la reseña del libro de Ruether por Idinopolus y Bowen Ward (1997). Anteriores a Ruether y sugiriendo una línea similar aunque no tan enfáticamente, Langmuir (1971) y Ladner (1971). Radicalizando aún más el planteo de Ruether, véase a Taylor (1995).

¹⁶ Noción formulada por Jeremy Cohen (1999: 2-3).

¹⁷ Dahan (1999: 585) refirió a *juif théologique*.

¹⁸ Recientemente, Fredriksen (2013: 249) empleó “Hermeneutical Jew” (“The ‘Jew’ as a figure for wrongly reading the Bible”), “Rhetorical Jew” (“The ‘Jew’ as a polemic anti-Self”) y “Real Jew”. El mundo anglosajón ha sido especialmente prolífico a la hora de crear categorías para referir a la construcción de la imagen de judíos en textos. Véase un resumen en Laham Cohen (en prensa)

Hasta aquí hemos presentado las principales posturas sobre el surgimiento del antijudaísmo así como también los debates metodológicos en torno a sus causas y desarrollo. Es momento, ahora, de desarrollar algunos casos representativos para repensar las condiciones de posibilidad del discurso antijudío en la Antigüedad Tardía.

Entre la necesidad discursiva y la competencia entre monoteísmos

En la *Epístola a los Romanos*, Pablo afirmó categóricamente: “Y pregunto yo: ‘¿Es que ha rechazado Dios a su pueblo? ¡De ningún modo! ¡Qué también yo soy israelita, del linaje de Abraham, de la tribu de Benjamín!’” (Biblia de Jerusalén, 1967, Rm. II: 1)¹⁹. Este versículo, entre tantos otros, muestra diversas tensiones y posibles lecturas. En primer lugar, el hombre de Tarso se reconoce como judío y no reniega de ello. Para él no había contradicción entre ser israelita y reconocer en Jesús al Mesías. De hecho, gran parte de los primeros cristianos, aunque sea una verdad de Perogrullo afirmarlo, eran judíos y veían en Jesús el esperado desarrollo del plan divino. Más aún, el propio Pablo incluía a los judíos —ahora, los que no habían reconocido a Jesús— en los proyectos de Dios cuando afirmaba: “Pues no quiero que ignoréis, hermanos, este misterio, no sea que presumáis de sabios: el endurecimiento parcial que sobrevino a Israel, durará hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo, como dice la Escritura” (Rm. II: 25-26)²⁰.

75

Los versículos citados deben ponernos en guardia contra la idea de la inexorabilidad del antijudaísmo constituido por el cristianismo. Por supuesto que el análisis sería contrafactual pero, como han afirmado diversos investigadores, es necesario evitar la mirada teleológica que construye un nexo único e inevitable entre la teología cristiana y el antijudaísmo. La propia existencia del judeo-cristianismo deja en claro que muchos individuos podían perfectamente conciliar judaísmo y Jesús. En tal sentido, considerar a Pablo el padre del antijudaísmo presenta más problemas que soluciones²¹. En primer lugar, él había sido judío y se encontraba en un período en el cual era improbable pensar en una religión separada del

¹⁹ Rm. II, 1. Utilizamos, para el texto bíblico la traducción de la *Biblia de Jerusalén*, (1967) Desclée de Brouwer, Bruselas.

²⁰ Rm. II, 25-26. Un buen punto de vista sobre la lectura paulina de este pasaje, en Cohen (2005). Más actual Johnson (2012)

²¹ Gager (2000 y 2002), apoyándose en Gaston (1987) negó enfáticamente cualquier ligazón entre Pablo y el antijudaísmo. Desde su perspectiva, tal asociación fue constituida por interpretes posteriores a Pablo (algunos, incluso, contemporáneos a él) que confundieron el ataque paulino a quienes consideraban —dentro de los seguidores de Jesús— que se debían adoptar las prácticas judías, con la hostilización a los judíos que no habían aceptado a Jesús. La posición, no obstante, fue rechazada por Thielman (1989) y más tarde por Boyarin (1994), quienes sostuvieron que Pablo había enfatizado el abandono de la ley y las críticas en general al rechazo a Jesús, incluso entre quienes nunca habían abandonado al judaísmo.

judaísmo. Los contornos de lo que sería el cristianismo —nunca así llamado ni percibido por Pablo, obviamente— no eran claros. Pablo, en efecto, no aspiró a fundar una nueva religión²².

Pero el panorama cambió con el correr de los decenios, cuando la mayoría de quienes se pensaban como cristianos provenía desde la gentilidad y veía en los judíos a un grupo diferente. Fue en ese contexto, donde las propias formulaciones paulinas fueron leídas en clave antijudía. Porque Pablo se reconocía como judío y, precisamente por ello, consideraba inevitable ver en Jesús al Mesías anunciado en el Antiguo Testamento. Existen, por otra parte, otros pasajes paulinos que muestran mayor virulencia, siempre, claro está, en el marco de un rechazo a los judíos que, a diferencia de Pablo, no habían aceptado a Jesús²³. Con el paso de los siglos, los hombres de Iglesia —si bien con matices— verán cada vez con ojos más críticos no solo la persistencia de los judíos en sus costumbres, sino las propias figuras que se leían, una y otra vez, en el Nuevo Testamento. Así, un Pablo que siempre se pensó como judío fue leído por parte de la patrística del primer milenio (y más allá) desde una perspectiva antijudía.

76 Con Melitón de Sardes ya nos encontramos en el siglo II d.C., en una temporalidad en la cual una importante parte de los cristianos no poseían un pasado judío. Ciertamente no se conoce mucho de la vida de Melitón y su obra sobrevivió solo en estado fragmentario. El más famoso de sus textos es sin dudas el *Περί Πάσχα* (*Sobre la Pascua*), que fue escrito, según los especialistas, en algún punto entre el 169 y el 177 d.C. El hombre de Sardes destinó varias líneas a los judíos, algunas de las cuales le valieron —ya en el siglo XX— el calificativo de “El primer poeta del deicidio”²⁴:

Dios ha sido asesinado
El Rey de Israel fue muerto por una mano diestra israelita²⁵.

²² Sobre Pablo —con énfasis en el debate en torno a su vínculo con el judaísmo— véase, entre la ingente producción, a Gaston (1987), Segal (1990), Boyarin (1994), Dunn (2003), Davies (2006).

²³ El pasaje más mentado es 1 Tes. 2, 14-16, donde Pablo acusa a los judíos de haber matado a Jesús. No obstante, existen muchas discusiones en torno a la autoría paulina de tales versículos. Otros pasajes menos polémicos centran el ataque en críticas a la continuidad de la ley (cfr. con la posición de Gager 2002).

²⁴ *The First Poet of Deicide*. Werner (1966). Su visión fue muy criticada por Hall (1979) quien, a su vez, fue puesto en tela de juicio por Wilson (1986b) por haber subestimado el peso del antijudaísmo.

²⁵ Melitón, *Περί Πάσχα*, 96. Traducción propia a partir de la edición de Hall (1979):

ὁ θεὸς πεφόνευται
ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ ἀνήρηται ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος

Si bien la responsabilidad de los judíos en la muerte de Jesús —al menos de una parte de ellos— podía ser una posible lectura de los Evangelios y de algunas cartas paulinas, Melitón fue quien primero potenció y expandió, sin ambigüedad, la idea del *asesinato de Dios*. ¿Por qué razón lo hizo? Precisamente el *Sobre la Pascua* nos ofrece un primer caso para reflexionar sobre los motivos que impulsaron al antijudaísmo. En trabajos ya escritos hace varios años, Wilson (1985; 1986) ponía sobre el tapete posibles razones para comprender la virulencia del hombre de Sardes. Una primera serie de explicaciones se relacionaba con el mensaje cristiano y la necesidad de constituir una identidad a partir y en oposición al judaísmo. Efectivamente, Melitón había escrito su tratado para apoyar la idea de que la Pascua debía celebrarse el 14 de Nisán, precisamente la fecha en la que se celebraba *Pesaj*. Así, la defensa del ideal cuartodecimano habría llevado a Melitón a diferenciarse del judaísmo aumentando deliberadamente el nivel de violencia antijudía.

De hecho, una acusación típica de los grupos que establecían la celebración de la Pascua en una fecha posterior al 14 de Nisán era que los cuartodecimanos judaizaban. En este sentido, la reacción de Melitón no se desprendería necesariamente de la existencia —y competencia— de judíos en su propia ciudad, sino de una pugna litúrgica intracristiana y de la construcción de una identidad en oposición al judaísmo testamentario. No obstante, Wilson sostenía que al escribir las líneas del *Sobre la Pascua* Melitón había tenido en mente a los judíos de Sardes. Para afirmar ello recordaba la importancia de los restos arqueológicos de la sinagoga antigua hallada en tal ciudad²⁶, así como también referencias en Josefo sobre la magnitud del colectivo judío en la urbe de Asia Menor. Si bien Wilson complementaba ambas explicaciones —la endógena y la exógena— sus textos tendían a poner el énfasis en el contexto de competencia entre judaísmo y cristianismo. Esta idea, no obstante, fue desafiada por otros autores. Por ejemplo, Taylor (1995) se opuso tanto a arqueólogos como a historiadores (incluso a Wilson) que ponían el énfasis en los judíos contemporáneos a Melitón. Para la autora, el discurso antijudío del hombre de Sardes se relacionaba estrictamente con el propio desarrollo de la exégesis cristiana, sin vinculación directa con el contexto social inmediato. No es este el espacio para resolver la disputa y jerarquizar si hay una o más motivaciones en el discurso antijudío de Melitón. Sí es necesario, en cambio, que mantengamos presente la idea de que el antijudaísmo nacido en espacios cristianos abrevó, por una parte, en cuestiones relativas al entramado teológico y, por la otra, en la competencia (pasiva o activa) entre ambos monoteísmos.²⁷

El caso de Juan Crisóstomo es usualmente mentado, con razón, para evidenciar los motivos contextuales del antijudaísmo. Es que quien llegara a Patriarca de Constantinopla,

²⁶ Los restos de la sinagoga en Sardes dan cuenta de un edificio monumental. No obstante, existen debates en torno a su datación y autores como Magness (2005) la consideran mucho más tardía que Melitón. Véase a Levine (2005: 260-266).

²⁷ Un buen estado de la cuestión sobre Melitón y los judíos en Aasgaard (2005). Véase también el análisis de Yuval (2006) quien, acorde a su estilo, considera —contra lo afirmado por Werner, entre otros— que la exégesis de Melitón influyó en la visión rabínica del Éxodo, sobre todo en la *Hagadá*.

pronunció —entre 386 y 387 y siendo sacerdote de la Iglesia de Antioquía— una de las series más virulentas de tópicos antijudíos de la Antigüedad Tardía. Allí los judíos son acusados de comportarse como animales, ser libidinosos, infieles y borrachos, entre otras cosas. También se los vincula en reiteradas ocasiones con la persecución y asesinato de Jesús. La sinagoga, en tanto espacio, también es atacada: se la asimila a un teatro, a un prostíbulo, a una cueva de ladrones, etc. Crisóstomo (*Adversus Iudaeos*, s.f.), a su vez, hizo explícitos los motivos por los cuales emprendió sus ataques en las *Homilias adversus Iudaeos*. Sostiene en la primera de sus homilias contra los judíos:

Los festivales de los malvados y miserables judíos están cerca de sucederse unos a otros: las trompetas; los tabernáculos y los ayunos. Hay muchos entre nosotros que dicen que creen en nuestras enseñanzas, pero asisten a sus festivales e incluso comparten sus celebraciones y se unen a sus ayunos. Yo quiero eliminar esta perversa costumbre de la Iglesia ahora mismo (*Adversus Iudaeos*, s.f, PG. 48, 845),²⁸.

La llegada de las altas fiestas judías pone en alerta al obispo —siempre, claro, que consideremos verosímil su discurso— dado que, como se ve en el resto de sus homilias, el judaísmo —o al menos algunos rituales de este— generaba cierta atracción en la población cristiana. La propia sinagoga era vista, según el obispo, como un espacio sagrado. Así, por ejemplo, afirmaba haber detectado a cristianos realizando juramentos en la sinagoga porque le atribuían sacralidad²⁹.

En Crisóstomo, entonces, podemos verificar dos fenómenos. El primero es que, en algunos casos, como bien había afirmado Simon (196, p. 273) el *antisemitismo* (así lo definía Simon) de los obispos era la contracara del filojudaísmo popular³⁰. La influencia, pasiva o activa, que ejercería el judaísmo en los cristianos, obligaba a las ortodoxas de tal religión a aumentar su virulencia contra el colectivo judío con el fin de evitar el acercamiento a la religión adversaria. En tal sentido, el hombre de Antioquía pone de relieve, como veremos luego a través de otras fuentes, que la prédica cristiana no había logrado permear al conjunto de la población, individuos para los cuales entrar a una sinagoga o celebrar con judíos era habitual. Por supuesto que el discurso antijudío sí prendía en ciertos pobladores, como lo demuestran usurpaciones y destrucciones de sinagogas que tuvieron un componente popular. Pero la mayor parte de las evidencias disponibles ponen de manifiesto que el grueso de la población se mantuvo alejada de la violencia contra los judíos. Es menester, entonces, seguir dejando de

²⁸ Crisóstomo, *Adversus Iudaeos*, I, 1 (PG 48, 845): Τί δέ ἐστι τὸ νόσημα; Ἐορταὶ τῶν ἀθλίων καὶ ταλαιπώρων Ἰουδαίων μέλλουσι προσελαύνειν συνεχεῖς καὶ ἐπάλληλοι, αἱ σάλπιγγες, αἱ σκηνοπηγίαι, αἱ νηστεῖαι· καὶ πολλοὶ τῶν μεθ' ἡμῶν τεταγμένων καὶ τὰ ἡμέτερα λεγόντων φρονεῖν, οἱ μὲν ἐπὶ τὴν θέαν ἀπαντῶσι τῶν ἑορτῶν, οἱ δὲ καὶ συνεορτάζουσι καὶ τῶν νηστειῶν κοινωνοῦσι· καὶ τοῦτο τὸ πονηρὸν ἔθος βούλομαι τῆς Ἐκκλησίας ἀπελάσαι νῦν.

²⁹ *Ibid.*, I, 3 (PG 48, 847).

³⁰ *C'est dans ce philo-judaïsme populaire que réside l'explication véritable de l'antisémitisme chrétien.*

lado la visión lacrimosa de la historia judía, así como también poner en tela de juicio ópticas demasiado optimistas en torno a la situación de los judíos en la Antigüedad Tardía.

Pero, como venimos afirmando, el antijudaísmo excede las razones contextuales. Para decirlo de otro modo, aunque el motor principal de las homilías de Crisóstomo contra los judíos haya sido la competencia contra la comunidad judía local, las herramientas utilizadas por el antioqueno incluían el repertorio de tópicos nacidos con el fin de tornar inteligible el plan divino en la lógica cristiana. En un pasaje memorable, Crisóstomo afirma:

En una palabra, si admiras el modo de vida judío, ¿qué tienes en común con nosotros? Si los ritos judíos son santos y venerables, nuestro modo de vida debe ser falso. Pero si el nuestro es verdadero, como en efecto es, el de ellos es fraudulento. No estoy hablando de las Escrituras —nada más lejos— porque ellas conducen a Cristo. Estoy hablando de su presente impiedad y locura (*Adversus Iudaeos*, s.f, PG. 48, 8), 52³¹.

Crisóstomo expone ante su audiencia una versión cruda del vínculo entre judaísmo y cristianismo. No existe espacio, en su lógica, para más de una verdad. Esta es portada por los judíos o por los cristianos. No hay caminos intermedios y el texto testamentario (incluso en Antiguo Testamento) solo conduce al cristianismo. Así, en un mismo movimiento, pone sobre el tapete un pilar de la teología cristiana —el supersesionismo— y obliga a su auditorio a optar por lo correcto, lo cristiano, o por lo incorrecto, lo judío³².

79

Ciertamente, no toda la teología cristiana, como advertimos, llevaba inexorablemente a esta colisión. Tampoco en el presente, dado que las matrices identitarias han cambiado, la teología cristiana ineluctablemente implica el antijudaísmo. No obstante, el derrotero teológico de quienes se hicieron con el legado de Jesús durante la Antigüedad Tardía, sí fue mayoritariamente en la dirección del antijudaísmo. Ello fue configurando, lenta pero firmemente, una tradición que ganó tal fuerza que, en cierto punto de la Antigüedad Tardía, *no ser antijudío*, pudo haber sido visto como una (sospechosa) excepción.

Pasemos, ahora, al caso de Agustín de Hipona. Por supuesto que su profusa producción es inabordable en pocas líneas, pero incluso en una aproximación rápida, nos permite analizar otros aspectos del antijudaísmo. Por una parte, la noción de que el discurso frente a los judíos depende de cada morfología discursiva. Precisamente la multiplicidad de escritos agustinianos

³¹ Crisóstomo, *Adversus Iudaeos*, I, 6 (PG 48, 852): "Ὅλως δὲ εἰ θαυμάζεις τὰ ἐκείνων, τίς σοι κοινὸς πρὸς ἡμᾶς ἐστὶ λόγος; Εἰ γὰρ σεμνὰ καὶ μεγάλα τὰ Ἰουδαίων, ψευδῆ τὰ ἡμέτερα· εἰ δὲ ταῦτα ἀληθῆ, ὥσπερ οὖν καὶ ἀληθῆ, ἐκεῖνα ἀπάτης γέμει. Οὐχὶ τὰς Γραφὰς λέγω· μὴ γένοιτο! ἐκεῖναι γὰρ με πρὸς τὸν Χριστὸν ἐχειραγώγησαν· ἀλλὰ τὴν ἀσέβειαν αὐτῶν καὶ τὴν μανίαν τὴν νῦν.

³² En relación a Crisóstomo y su vínculo con los judíos recomendamos, entre la ingente bibliografía a Meeks — Wilken (1978), Maxwell (2006), Sandwell (2010) y Shepardson (2014).

habilita este tipo de análisis. Es tal la cantidad de textos producidos por Agustín que es posible encontrar historiadores que caracterizan su actitud frente al judaísmo como muy hostil mientras otros enfatizan ciertas líneas en las cuales lo defendió. En favor de la primera postura, no solo puede esgrimirse la escritura de una homilía específica contra los judíos —el *Tractatus aduersus Iudaeos*— sino que también es posible rastrear en sus distintas obras calificativos muy violentos contra los judíos, en línea con la tradición antijudía previa. Para quienes ven en Agustín una especie de defensor del judaísmo, lo central de su discurso es la ponderación positiva del estatus de Israel antes de la llegada de Jesús y, por otra parte, su consideración de que los judíos no debían ser convertidos a la fuerza —mucho menos asesinados— dado que con su penosa continuidad ofrecían testimonio (eran los *testes veritatis*) de la verdad del Evangelio³³.

Ahora bien, es posible escapar a esta oposición a través de distintos enfoques. El primero de ellos es, como anticipamos, poner la lupa en los tipos de textos en los que aparece el antijudaísmo agustiniano. Así, en sus obras contra los donatistas se mostró especialmente agresivo contra los judíos, a los cuales —entre otras cosas— utilizó como modelo negativo para atacar a sus adversarios cristianos (Shaw, 2011). En cambio, en otras obras —por ejemplo en el *Contra Faustum*— presentó argumentos para recuperar el pasado judío con el fin de oponerse a los grupos que rechazaban la sacralidad del Antiguo Testamento (Fredriksen, 2008). En su correspondencia con Jerónimo también se manifestó a favor de rescatar el valor de ciertas prácticas judías, al menos antes de la llegada de Jesús. Vemos, entonces, que el antijudaísmo agustiniano no depende exclusivamente, al menos en los casos mencionados, de un conflicto real contra los judíos, sino que puede aparecer como una herramienta destinada a dirimir conflictos al interior del espacio cristiano. El judío del Antiguo Testamento ofrecía un modelo (negativo o neutral, según la necesidad, aunque en general negativo) para confrontar a otros cristianos. Por otra parte, vale la pena resaltar que en ningún pasaje de Agustín la actuación de los judíos luego de la llegada de Jesús es vista con ojos positivos. No debe olvidarse, tampoco, que el hombre de Hipona constituyó un texto destinado exclusivamente a hostilizar a los judíos, por lo que las tensiones con los judíos de su tiempo no pueden ser fácilmente descartadas.

En tal línea, Agustín nos permite ver, también, que la prédica antijudía no siempre se condice con una praxis contra los judíos. Existen solo tres pasajes en los cuales Agustín refiere a judíos no hermenéuticos. Una referencia a un médico en *de Civitate Dei* 22, 8; una mención a los judíos de Oea en una carta a Jerónimo (*Ep.* 71) y una epístola en la cual Agustín interviene en un conflicto entre un cristiano³⁴ y un judío llamado Licinio (*Ep.* *8). Lo interesante de este

³³ En torno a Agustín y a los judíos existen infinidad de obras. Entre las miradas que enfatizaron la hostilidad agustiniana, véase el pionero trabajo de Blumenkranz (1946) y el más actual de Cohen (1999). Este último autor, a su vez, puso el foco en las mutaciones del pensamiento agustiniano —a nivel exegético pero también en el trato a judíos— a través del tiempo. Paula Fredriksen (2008, entre otros trabajos) ha sido la voz más relevante entre quienes resaltaron —generando polémica— la actitud benigna de Agustín ante el judaísmo.

³⁴ Por el modo en el que Agustín se dirige al cristiano, ciertos autores han considerado que se trataba de un hombre de Iglesia.

último texto es que Agustín no duda en aceptar el argumento de Licinio —quien, de hecho, había viajado para obtener al laudo agustiniano— instando al cristiano a devolver al judío ciertas tierras que este reclamaba. El mismo Agustín que había denunciado que los judíos estaban ciegos espiritualmente o vivían como los sometidos librereros de los cristianos, daba la razón a uno de estos en un litigio contra un cristiano. Se evidencia así que incluso en los propios enunciatarios del discurso antijudío, la prédica no siempre iba de la mano con la acción directa contra los judíos, porque, en efecto, el antijudaísmo era ya un elemento constitutivo del discurso teológico cristiano. Como veremos en breve, este tipo de comportamientos parece haber sido aún más acusado entre los laicos.

Cerremos este apartado con la figura de Gregorio Magno (ca. 540 — 604). En quien fuera obispo de Roma desde el 590 hasta su muerte se observa aún con más nitidez la arista intracristiana del antijudaísmo. Es que en sus epístolas Gregorio insiste una y otra vez en evitar excesos contra los judíos. Se opone a las usurpaciones de sinagogas —algunas impulsadas por obispos itálicos—, a las conversiones forzosas y a diversas acciones tendientes a perjudicar el funcionamiento de los colectivos judíos. Si bien nunca ponderó positivamente la existencia de judíos, sostuvo que estos debían ser convertidos mediante la prédica y respetando su propia voluntad. Él mismo propuso estrategias, como ser ofrecerles una rebaja en el canon a los *coloni* judíos que trabajan en tierras de la Iglesia. Pero nunca apeló a la fuerza ni utilizó, en sus epístolas, las acusaciones *adversus Iudaeos* que ya llevaban varios siglos en uso. Ni siquiera apeló a tópicos antijudíos en las cartas donde sí se opuso a estos, sobre todo a la posesión de esclavos cristianos.

81

Ahora bien, fuera del epistolario, el antijudaísmo aflora en obras gregorianas con carga teológica. Allí Gregorio explica a su auditorio —incluso en una homilía oída por la población de la ciudad de Roma— que los judíos celebraron la muerte de Jesús. Del mismo modo, en sus *Moralia in Iob* (*Comentarios morales a Job*), no duda en acusar a los judíos de ceguera espiritual, orgullo, soberbia y toda la constelación de tópicos antijudíos que ya hemos visto en otros autores.

No hay problema con la atribución de las principales obras de Gregorio³⁵, por lo que los especialistas han debido encontrar una explicación a esta disonancia en el trato hacia los judíos³⁶. Como hemos expresado en trabajos previos (Laham Cohen, 2013; 2015b, entre otras publicaciones), la razón de tal disparidad se halla, como anticipamos en Agustín, en

³⁵ Al día de la fecha, existe un consenso en torno a la idea de que todas las obras atribuidas a Gregorio Magno fueron efectivamente producidas por él, excepto el comentario al *Primer Libro de Reyes*. Hubo un fuerte debate sobre los *Dialogi*, pero en la actualidad la mayoría de los historiadores los considera gregorianos. Sobre la presencia de los judíos en los *Dialogi*, véase Laham Cohen (2015a)

³⁶ Entre quienes trataron con mayor lucidez el contraste entre la moderación gregoriana observada en el epistolario y el antijudaísmo de otras obras, resaltan Markus (1995) y Cohen (1999). Parkes (1961 [1934]), con su perspicacia habitual ya había observado la tensión en 1934.

las cualidades de cada obra gregoriana. Las epístolas no hacen hincapié —a diferencia, por ejemplo, de las ambrosianas— en aspectos teológicos y se limitan a cuestiones de índole práctica. Por tal motivo, Gregorio, cuando refirió a los judíos contemporáneos, no apeló a tópicos antijudíos. Su principal interés era evitar tensiones en una Península Itálica ya de por sí atribulada. Los judíos, en tal panorama, representaban una preocupación menor. En oposición, cuando se detuvo en aspectos teológicos sí utilizó el modelo negativo de los judíos y toda la carga contra estos que la exégesis cristiana portaba desde hacía varios siglos. Lo hizo no solo para seguir una tradición que le ponía al alcance un modelo negativo, sino porque el antijudaísmo —insistimos— era una herramienta necesaria para comprender por qué el pueblo de Israel —el que se leía en las Sagradas Escrituras— no había reconocido en Jesús al mesías.

Con estos cinco ejemplos creemos haber clarificado que el antijudaísmo nacido bajo el cristianismo posee tanto causas contextuales como razones endógenas al discurso teológico cristiano siendo estas últimas las que tornan al fenómeno original. Porque disputas entre grupos religiosos —incluso hacia dentro del cristianismo— se registran desde la Antigüedad Clásica, realidad que generó ríos de tinta para estigmatizar al otro. Ahora bien, el “trauma de nacimiento” del cristianismo del que hablaba Langmuir (1971) hizo —más allá de si consideramos o no inevitable su desarrollo— que el antijudaísmo deviniera parte del mensaje cristiano incluso en contextos de no competición. Por supuesto que en algunos autores como Crisóstomo el peligro a la influencia del judaísmo sobre la feligresía cristiana atizó la utilización de lugares comunes contra tal religión. Crisóstomo, incluso, fue más allá de los *topoi aduersus Iudaeos* y utilizó todo el arsenal clásico habitualmente empleado para atacar a cualquier rival político o religioso: libidinosidad, borrachera, carácter revoltoso, prostitución, etc. Pero a estas diatribas se sumaban, también, las producidas exclusivamente por el antijudaísmo: ceguera espiritual, deicidio, orgullo, etc. Durante la Edad Media, al ideario antijudío se verá complementado con otro tipo de acusaciones como ser el crimen ritual, el envenenamiento de pozos, etc. Estas, si bien producidas en entornos cristianos y, en general, por hombre de Iglesia o cercanos a esta, no tienen antecedentes en la tónica antijudía tar-doantigua.

En estas líneas hemos demostrado que, aunque no inexorable, existían fuertes tensiones —en el propio acervo textual cristiano inicial— orientadas a forjar un ideario negativo de los judíos. Ahora bien, acusaciones como las de crimen ritual o el envenenamiento de pozos, ¿cómo deben ser consideradas? ¿Cómo parte del antijudaísmo? ¿Cómo una anticipación del antisemitismo? No es este nuestro campo específico de investigación y por tal razón, dejamos los interrogantes al lector. Solo diremos que tales acusaciones, al igual que las que veremos en el antisemitismo, no se desprenden mecánicamente del antijudaísmo surgido en la tar-doantigüedad. Retornando al antijudaísmo tar-doantiguo la siguiente pregunta que debemos hacernos es: ¿qué efecto tuvo este discurso sobre la población?

La (in) eficacia del discurso antijudío en la Antigüedad Tardía

Una parte sustancial de la población cristiana —al menos cristianizada nominalmente— parece haber hecho caso omiso a la prédica antijudía. Cenar en la casa de un judío, casarse con su hija o devolverle un esclavo cristiano fugado fueron prácticas habituales para muchos cristianos durante la Antigüedad Tardía.

Ciertamente, no es fácil recuperar la interacción cotidiana entre judíos y cristianos en el período dado que las voces de quienes no ostentaban posiciones en la Iglesia o en las estructuras gubernamentales —o al menos estaban en contacto directo con tales individuos— se nos han perdido. Existen, no obstante, algunos documentos que nos permiten vislumbrar lo que, desde nuestro punto de vista, fue una escasa recepción del discurso antijudío por parte de la población general.

En primer lugar, las propias fuentes que hemos visitado esbozan un panorama de contacto entre feligreses de ambas comunidades. Crisóstomo, como ya mencionamos, se mostraba ofuscado por los cristianos que celebraban junto a los judíos y Gregorio Magno, dos siglos más tarde, escribía indignado que algunos cristianos asistían a un altar que había erigido un judío³⁷. También la legislación, tanto laica como religiosa, reitera una y otra vez la prohibición de comer con judíos o contraer matrimonio con estos³⁸.

83

Pero la interacción no se limitaba a los sectores populares. El propio Gregorio recibía a judíos y atendía sus reclamos, del mismo modo que Agustín había dado la razón a un judío frente a un cristiano. O sea, los mismos emisores del discurso antijudío entablaban, en muchos casos, contactos con los sujetos que fustigaban en el discurso y algunos, incluso, instrumentaban políticas en su favor. Por supuesto que otros hombres de Iglesia, como Avito de Clermont, sí ejecutaban políticas contra judíos³⁹. Pero, como advertimos, antijudaísmo y praxis antijudía no siempre iban de la mano.

Precisamente cánones y leyes permiten observar que algunos sectores de las elites religiosas y laicas también mantenían vínculos cordiales con judíos. Diversos cánones prohibían no solo a la población común sino también a obispos compartir comidas con judíos e incluso la dura ley visigoda amenazaba a laicos poderosos y a religiosos por colaborar con los judíos (o conversos).

³⁷ Gregorio, *Registrum*, III, 37 [Mayo, 593]. Sobre esta epístola, Laham Cohen (2021b).

³⁸ Un buen análisis de la normativa canónica en relación a la interacción entre judíos y cristianos en Boddens-Hosang (2010).

³⁹ Avito, obispo de Clermont, fue partícipe —según relatos de Venancio Fortunato y Gregorio de Tours— de la destrucción de la sinagoga de Clermont y de la posterior conversión de la comunidad judía local en 576 d.C. Sobre estos sucesos véase, entre otros, a Rose (2002).

Siglo tras siglo y en distintas regiones se reiteran cánones y leyes prohibiendo la interacción. Es verdad que la repetición no implica automáticamente que los hechos interdictos se hayan registrado frecuentemente, pero la crítica —y en esto acordamos— ha considerado, en general, que las ortodoxias —tanto las cristianas como las judías— no habían logrado imponer la separación que, mediante sus discursos, propugnaban⁴⁰.

Es menester aclarar, de todos modos, que tampoco es nuestro objetivo presentar un panorama idílico de coexistencia pacífica. Tal como ya mencionamos, se registraron diversos hechos de violencia —aunque no sistemáticos— contra los judíos en la Antigüedad Tardía. Si bien en la mayor parte de los casos las fuentes señalan a las autoridades como los principales responsables, en otros se observa participación popular. En tal sentido, entendemos que si bien el antijudaísmo no logró permear a la totalidad de la población, tampoco fue absolutamente ineficaz. Aunque es difícil comprobar si una sinagoga fue destruida porque la población creía que allí moraban quienes habían asesinado a Jesús o si ello respondía a un hecho basado en realidades no necesariamente centradas en la teología cristiana, es verosímil que ciertos individuos sí se hayan compenetrado con los tópicos antijudíos. Que la Pascua haya sido uno de los momentos de mayor violencia contra los judíos, incluso en la Antigüedad Tardía, parece indicar que el discurso sobre la muerte de Jesús que se escuchaba en los púlpitos pudo haber influenciado a parte del auditorio⁴¹.

84

Más allá de lo difícil que es mensurar el impacto del antijudaísmo en la Antigüedad Tardía, creemos importante rescatar que hay comprobados casos en los cuales los productores de discursos antijudíos no adoptaron políticas frente a estos. Ciertamente es que la mera reproducción de tópicos conlleva posibles consecuencias reales. Pero entendemos que esta aparente incoherencia entre discurso antijudío y praxis moderada, se relaciona, precisamente, con el hecho de que el antijudaísmo fue un fenómeno con una alta carga teológica que se tradujo, en algunos casos, pero no siempre, en conflictos reales entre ambos grupos religiosos. En

⁴⁰ En relación a la sangría de judíos hacia otras religiones y la subsecuente reacción de las ortodoxias judías frente a tal fenómeno, poseemos poco material, excepto para Palestina y Mesopotamia. En Europa podemos mentar, sin embargo, la circulación de parodias contra Jesús —denominadas *Toledot Yeshu* y originalmente producidas en Oriente— destinadas, según se suele aceptar, a desacralizar al cristianismo y así frenar sus posibles influencias. El *Codex Theodosianus*, a su vez, esboza una situación en la cual los judíos atacaban a otros judíos que se hacían cristianos (*C. Th.* XVI, 8, 1) a la vez que refiere a una probable parodia de la crucifixión de Jesús en la festividad de *Purim* (*C. Th.* XVI, 8, 18). En cuanto a Palestina y Mesopotamia, la literatura rabínica da cuenta de la preocupación de los rabinos por el influjo politeísta. En relación al cristianismo, este registra escasa presencia en los textos rabínicos, aunque el impacto de tal religión en la literatura rabínica es aún materia de debate. Evidentemente, las reacciones judías tardoantiguas ante la otredad religiosa requerirían un artículo en sí mismo, tarea que, por economía de espacio, no podemos complimentar en el marco de este trabajo.

⁴¹ La violencia que sufrían los judíos durante la Edad Media en el período pascual, parece ya vislumbrarse en la Antigüedad Tardía. En efecto, dos cánones galos del siglo VI prohibían a los judíos salir durante la Pascua a la calle, en lo que se ha interpretado, en general, como un intento de los legisladores por evitar alteraciones a la vida pública durante un período en el cual los obispos solían enfatizar el deicidio. Se trata del canon 33 del III Concilio de Orleans celebrado en el 538 d.C. y del canon 14 del Concilio de Mâcon del 583 d.C. Sobre conflictos puntuales durante la Pascua en la Antigüedad Tardía, reenviamos a Moorhead (2011).

este sentido, insistimos en que la originalidad del antijudaísmo cristiano radica en su capacidad de prescindir, para existir y persistir, del contexto socio-religioso inmediato.

El discurso antijudío y el antisemitismo moderno

Hemos restringido, en línea con una parte de la crítica, el uso de *antisemitismo* al siglo XIX en adelante. Veremos, en un repaso fugaz, algunos de los textos icónicos de este fenómeno con el fin de comparar en qué medida el antijudaísmo penetró en este. Somos conscientes que se trata de un estudio limitado que, de hecho, excede nuestras posibilidades. No obstante, creemos pertinente realizar una aproximación para dejar en claro los límites y los alcances del discurso antijudío en el discurso antisemita.

Comencemos por Wilhelm Marr, quien hiciera notorio el concepto *Antisemitismus*⁴². Marr, ante todo, resaltó que el antisemitismo que propugnaba estaba libre de conceptualizaciones religiosas⁴³. Sostuvo —Hitler, como veremos, abrevaría en esto— que el odio religioso a los judíos era aparente y, de hecho, improductivo. Más aún, para Marr —quien asumía, en general, un posicionamiento antirreligioso— cargar las tintas sobre el deicidio era absurdo ya que habían sido los romanos quienes habían matado a Jesús y la multitud judía que había exigido su muerte se había comportado como cualquier turba⁴⁴. Afirmó, jugando retóricamente, que era un defensor de los judíos desde el punto de vista religioso⁴⁵. De hecho, el libro que catapultó a

⁴² Ciertamente Moritz Steinschneider, ya en 1860 y en el marco de una disputa con Ernest Renan había hablado de *antisemitische Vorurteile* (“prejuicios antisemitas”). También se ha considerado que Hector de Grousillier, quien compartiera con Marr la organización de la *Liga antisemita*, pudo haber impulsado una nueva lectura de tal término. De todos modos, fue sin dudas Mahr quien, con sus textos, logró la difusión del término *antisemitismo* en la arena pública y, con la carga específica que le atribuyó, lo convirtió en un concepto y en un movimiento político. Sobre Marr, véase a Zimmerman (1986) y a Levy (2005: 445-446).

⁴³ “Bajo ninguna circunstancia este texto podrá reclamar originalidad. Libre de todos los prejuicios religiosos, te permitirá mirarte al espejo de los hechos histórico-culturales y no será culpa del ‘pesimista’ si lo que ves en este espejo son ... esclavos”. *Auf Originalität wird diese Schrift also jedenfalls Anspruch machen dürfen. Frei von all un jeden confessionellen geschrieben, lässt sie Euch nur in den Spiegel einer Kulturgeschichtlichen Thatsache blicken un es ist nicht die Schuld des “Pessimisten”, wenn Euch der Spiegel — Slaven zeigt* (Marr, 1879: 4)

⁴⁴ “Deviene obvio cuán absurdo era el aspecto religioso de este odio cuando se tiene en cuenta el hecho de que los judíos fueron considerados responsables de la crucifixión de Cristo. Un evento conocido por haber sido puesto en marcha por las autoridades romanas que cobardemente siguieron el clamor de una turba en Jerusalén. Esta turba judía en la época de Cristo no hizo ni más ni menos que lo que cualquier turba en cualquier otro momento y entre otras naciones ha hecho, está haciendo y hará en el futuro”. *Wie blödsinnig die religiöse Seite dieses Hasses war, erhellt schon daraus, dass man die Juden verantwortlich für die Kreuzigung Christi machen wollte; eine Prozedur, welche bekanntlich die römischen Autoritäten, dem Geschrei eines jerusalemitischen Pöbels feige nachgebend, in Scene gesetzt hatten. Jener jüdische Pöbel zu Christi Zeiten hat ja nicht mehr und nicht weniger gethan, als der Pöbel aller Zeiten, alles Völker stets gethan hat, noch thut und stets thun wird* (Marr, 1879: 7-8).

⁴⁵ “Por lo tanto yo defiendo a los judíos, absolutamente, contra cualquier persecución ‘religiosa’ y creo que es casi imposible expresarme más claramente a este respecto de lo que lo he hecho aquí”. *Gegen jede “religiöse” Verfolgung nheme ich somit die*

la fama el término *antisemitismo* se denominaba *La victoria del judaísmo sobre el germanismo desde un punto de vista no confesional* (*Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum Vom nicht confessionellen Standpunkt aus betrachtet*) enfatizando su distancia de la mirada religiosa⁴⁶. En rigor de verdad, el propio término *antisemitismo* —al elidir la palabra judaísmo— buscaba deliberadamente presentar a los judíos como una raza y no como una religión. Marr no solo atacaba a los judíos, sino que también proponía (y de hecho, lo hizo) crear un movimiento contra estos.

El caso de *La Francia judía* (*La France Juive*) de Édouard Drumont es diferente, mostrándonos que el antijudaísmo penetró en algunos textos antisemitas. El libro, publicado en 1886, aunque enfatiza la idea del semita como raza y pone el foco en cuestiones económicas, adoptó tópicos antijudíos de larga data. Explotó, de hecho, la noción de deicidio:

El aspecto más sorprendente de esta situación es la absoluta incapacidad del judío para hacer algo con un poder que conquistó con innegable habilidad sobre seres fáciles de engañar por las palabras. Con el semita todo viene de la Bolsa, todo vuelve a la Bolsa, toda acción se resume en especulación. «¡Fundad compañías financieras! Tal es la primera máxima política del judío, «¡Cucificad de nuevo a Cristo!» ¡Perseguid a los que le adoran! Esta es la segunda máxima. (Drumont, 1886, p. 516)⁴⁷.

86

Es cierto que el antijudaísmo era un aspecto menor en el antisemitismo de Drumont y se puede leer como una estrategia marginal para tocar ciertas fibras íntimas de algunos de sus lectores⁴⁸. No obstante, su presencia sirvió para amplificar el discurso antisemita.

Juden unbedingt in Schutz un ich glaube, es ist in dieser Hinsicht kaum möglich, sich deutlicher auszusprechen als ich es hier gethan habe (Marr, 1879: 8).

⁴⁶ Vale aclarar que en otras ocasiones Marr sí utilizó aspectos religiosos para potenciar su idea antisemita con la idea religiosa. Un ejemplo del uso de la religión —catalogado por Zimmerman (1986: 83) como oportunista dado que fue preparado en el contexto electoral prusiano— puede hallarse en un pequeño y no conocido panfleto llamado: *No vote a un judío. El camino de la victoria del germanismo sobre el judaísmo* (*Wähl keinen Juden. Der Weg zum Sieg des Germanenthums über das Judenthum*), publicado en Berlín hacia 1879. De todos modos, este texto no trascendió y no presentaba, a diferencia de *Der Sieg...* un programa completo.

⁴⁷ *Le côté frappant de cette situation c'est l'impuissance absolue du Juif à faire quoi que ce soit d'un pouvoir qu'il a conquis avec une incontestable habileté sur des êtres faciles à tromper par des mots. Avec le Sémite, tout part de Bourse, tout revient à la Bourse, toute action se résume en une spéculation. «Fondez des sociétés financières ! » Telle est la première maxime politique du Juif « Crucifiez de nouveau le Christ ! Persécutez ceux qui l'adorent ! » Telle est la seconde maxime.* Otra referencia al deicidio, incluso más explícita, en p. 17: “Los judíos nunca quisieron oírlo así, prefieren al semita Gambetta que al semita Simón. Con el pretexto de que este Fontanarose había hecho tragar los disparates más garrafales a los franceses, lo sostuvieron, lo impulsaron, lo apoyaron, creyeron que los iba a librar de ese Cristo que odian como el día en el que lo crucificaron”. *Les Juifs n'ont jamais voulu entendre de cette oreille-là, au Sémite Simon ils ont préféré le Sémite Gambetta. Sous prétexte que ce Fontanarose avait fait avaler aux Français les bourdes les plus énormes, ils l'ont soutenu, commandité, appuyé, ils ont cru qu'il allait les débarrasser de ce Christ qu'ils haïssent comme au jour où ils l'ont crucifié.*

⁴⁸ Sobre el antisemitismo de Drumont, reenviamos a Frederick (1986).

Volviendo a Alemania y ya pasando al siglo XX, encontramos al tristemente célebre *Mi lucha* (*Mein Kampf*) donde Hitler tampoco puso el foco en el aspecto religioso. Como es bien sabido, en diversos pasajes aduce que los judíos no son una religión sino una raza⁴⁹ y, de hecho, crítica lo que denomina falso antisemitismo, basado en ataques de orden religioso⁵⁰. A los judíos se atribuye el manejo de la prensa, del arte, del parlamentarismo. Se los asocia al marxismo, a la socialdemocracia y a la democracia burguesa en general, pero no se vierten acusaciones por el rechazo a Jesús, deicidio, falta de espiritualidad, etc. Ello no implica que Hitler no haya apelado nunca a la temática religiosa, pero sí que en el texto considerado formativo en los círculos nazis, el antijudaísmo estaba ausente.

El judío internacional (*The International Jew*), atribuido a Henry Ford⁵¹, aunque más ambiguo, deja en un segundo plano al aspecto religioso. En uno de los tantos artículos que fue publicando en su propio diario afirmó:

No es su religión la que da protagonismo al judío hoy; es otra cosa. Y, sin embargo, con constante monotonía, se repite dondequiera que el judío considera que el sentimiento hacia él se debe a tres cosas, la primera y más prominente de las cuales es su religión. Puede ser reconfortante para él pensar que está sufriendo por su fe, pero no es verdad. Todo judío inteligente debe saberlo (Ford, 1920, págs. 1, 5)⁵².

Para Ford, existían más diferencias religiosas entre distintas ramas del cristianismo que entre los judíos y los cristianos⁵³. En cuanto a la acusación de deicidio, no le atribuía demasiado

⁴⁹ “El judaísmo siempre fue un pueblo con ciertas características raciales y nunca una religión, solo su necesidad de avanzar lo hizo buscar desde temprano un método para distraer una indeseada atención sobre sus miembros” *Das Judentum war immer ein Volk mit bestimmten rassischen Eigenarten und niemals eine Religion, nur sein Fortkommen ließ es schon frühzeitig nach einem Mittel suchen, das die unangenehme Aufmerksamkeit in bezug auf seine Angehörigen zu zerstreuen vermochte* (Hitler, 1925: 335).

⁵⁰ “Era un antisemitismo falso que era casi peor que ninguno; porque de esta manera uno se acercó a un lugar seguro, creía tener al oponente por las orejas, pero en realidad era llevado por la nariz”. *Es war ein Scheinantisemitismus, der fast schlimmer war als überhaupt keiner; denn so wurde man in Sicherheit eingelullt, glaubte den Gegner an den Ohren zu haben, wurde jedoch in Wirklichkeit selber an der Nase geführt* (Hitler, 1925: 132). Más aún, Hitler se mostraba preocupado porque los judíos, bautizándose, podían escapar de la persecución: “Es obvio que tal lucha sobre esa base [religiosa] causó solo una preocupación limitada en los judíos. En el peor de los casos, un chorro de agua bautismal podría salvar sus negocios y su judaísmo al mismo tiempo”. *Daß eine solche Bekämpfung auf solcher Grundlage der Judenheit nur begrenzte Sorge bereitete, liegt auf der Hand. Im schlimmsten Falle rettete ein Guß Taufwasser immer noch Geschäft und Judentum zugleich* (1925:131).

⁵¹ Existen debates en torno a la autoría de *The International Jew*. Más allá de la controversia, no hay duda de que Ford impulsó su producción y que el conjunto de panfletos que luego compiló tuvo un fuerte impacto, no solo en Estados Unidos sino también fuera del tal país, incluso en Alemania.

⁵² *It is not his religion that gives prominence to the Jew today; it is something else. And yet, with undeviating monotony, it is repeated wherever the Jew takes cognizance of the feeling toward him that it is on account of three things, first and most prominent of which is his religion. It may be comforting to him to think that he is suffering for his faith, but it is not true. Every intelligent Jew must know it*

⁵³ “Pero el consenso de la opinión reflexiva sería que el judío difiere menos en su religión que en cualquier otra cosa. Hay más diferencia entre las dos grandes ramas del cristianismo, más diferencia consciente, que entre cualquier rama del cristianismo

valor, considerando que era más una queja de los judíos que un sentimiento compartido por los cristianos (Ford, 1920, págs. 1, 5). De todos modos, es necesario remarcar que en distintos artículos de *The International Jew*, la cuestión religiosa asoma, aunque siempre en un segundo plano y muy lejos del ideario antijudío que hemos visto en los autores de la patrística.

Estos ejemplos, obviamente, no agotan el repertorio de discursos antisemitas. Son, sin embargo, textos de gran impacto que, con el tiempo, constituyeron la base de la ideología antisemita. A nuestros fines, bastan para verificar que en varios de ellos las acusaciones forjadas al calor del nacimiento del cristianismo están ausentes o son directamente desechadas. Ello no implica que el antisemitismo no hubiese incorporado elementos antijudíos, pero sí que antijudaísmo y antisemitismo no siempre coincidieron. Tampoco supone negar que, más allá de los textos, ciertos receptores del discurso antisemita pudieron conjugar en su pensamiento —y en su posterior accionar— tópicos *aduersus Iudaeos* que habían atravesado el Medioevo y la Modernidad, con una nueva mirada racial frente a los judíos. No menos importante, somos conscientes de que la elección de los judíos como un enemigo no puede ser completamente dissociada del ideario forjado en los siglos previos. Por último, es cierto que autores como Marr, al intentar presentarse como actores nuevos, pudieron haber deliberadamente soslayado posturas antijudías previas.

Ciertamente, la idea de que el antisemitismo es una mutación más de un odio irreducible hacia los judíos a través de los tiempos es tentadora. Pero en estas páginas creímos demostrar que, más allá de la posibilidad de ciertos solapamientos en los discursos contra los judíos, las distintas temporalidades dieron a luz diferentes tipos de actitudes y discursos ante estos. Debemos resaltar, otra vez, que actitudes y discursos no fueron monocordemente negativos a lo largo de los siglos. Pero las fuentes suelen rescatar las tensiones y olvidar las convivencias.

88

Reflexiones finales

Hemos asumido, en este breve trabajo, diversos objetivos. En primer lugar, demostrar la originalidad del discurso antijudío, fuertemente —aunque no exclusivamente— asociado al desarrollo teológico del cristianismo inicial. Hemos intentado evidenciar, también, que el antijudaísmo coexistió, en ocasiones, con políticas moderadas hacia los judíos por parte de los mismos constructores o difusores de tal discurso. Constatamos, en la misma línea, el

y el judaísmo”. *But it would be the consensus of thoughtful opinion that the Jew differs less in his religion than in anything else. There is more difference between the two great branches of Christianity, more conscious difference, than between any branch of Christianity and Judaism* (Ford, 1920: 1, 4).

escaso impacto del discurso antijudío en el común de la población durante la Antigüedad Tardía. Por último, sucintamente, vimos como los tópicos antijudíos generados en el período tardoantiguo no se visibilizaron en varios de los textos fundacionales del antisemitismo (el usualmente llamado *antisemitismo moderno*).

Nada de lo afirmado implica negar el potencial efecto de siglos de prédica cristiana antijudía. Ciertamente, el discurso antisemita pudo mezclarse con ciertos tópicos antijudíos enraizados en parte de la población. Pudo haber sido atizado, también, por acusaciones medievales contra los judíos —como ser el crimen ritual— que excedían al conjunto de *topoi* forjados en el período previo. Pero, insistimos, el cristianismo de la Antigüedad Tardía que dio a luz al antijudaísmo no conducía ni a los *Estatutos de limpieza de sangre* medievales, ni a Marr, ni a Hitler. No responde a las mismas causas ni se basa en los mismos principios.

Jules Isaac (1960, p. 35) —volvemos al inicio— afirmó: “El racismo hitleriano apareció sobre un terreno que los siglos anteriores habían preparado”⁵⁴. Es cierto que el nazismo surgió en un espacio en el cual los judíos habían sido discursiva y prácticamente hostilizados en reiteradas ocasiones. Podríamos aceptar —aunque siempre con dudas— que la elección de los judíos como enemigos principales por parte de los antisemitas del siglo XIX y XX se relaciona con una imagen construida previamente. Podemos considerar, incluso, que ocultaron deliberadamente el peso del antijudaísmo cristiano en sus plataformas. Pero nada en el antijudaísmo tardoantiguo, tal como lo vimos aquí, implicaba un derrotero racista, absolutamente ajeno a su tiempo. Incluso muchos de quienes habían formulado tales discursos antijudíos habían interactuado y colaborado, en la práctica, con los judíos. Aspiraban en todo caso, a convertirlos; no los observaban como sujetos irrecuperables.

89

No es nuestro deseo minimizar el impacto pernicioso del antijudaísmo, pero sí ubicarlo en su especificidad propia. El antisemitismo no es hijo del antijudaísmo. No es ajeno a este, pero tampoco su heredero natural. Es consecuencia de su tiempo y de los imperativos sociales, políticos y económicos en los que nació.

54 *Le racisme hitlérien est apparu sur un terrain que les siècles antérieurs lui avaient préparé*

Bibliografía

- Aasgaard, R. (2005). Among Gentiles, Jews, and Christians: Formation of Christian Identity in Melito of Sardis. En As-cough, R. (Ed.), *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna* (pp. 156-174). Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Arendt, H. (1998 [1951]). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus.
- Beller, S. (2007). *A Short History of Antisemitism*. Oxford, Oxford University Press.
- Biblia de Jerusalén*. (1967) Desclée de Brouwer, Bruselas.
- Blumenkranz, B. (1946). *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*. Basilea, Helbing & Lichtenhahn Bâle.
- Boddens Hosang, F. J. E. (2010). *Establishing Boundaries Christian-Jewish Relations in Early Council Texts and the Writings of Church Fathers*. Leiden — Boston, Brill.
- Bohak, G. (2003). The Ibis and the Jewish Question: Ancient “Anti-Semitism” in Historical Context. En Mor, M. *et alii* (Eds.), *Jews and Gentiles in Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna and the Talmud* (pp. 27-43). Jerusalem, Yad ben-Zvi Press.
- Boyarín, D. (1994). *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley, University of California Press.
- Busi, F. (1986). *The Pope of Antisemitism: The Career and Legacy of Edouard-Adolphe Drumont*. Lanham, University Press of America.
- Carleton Paget, J. (2010 (1997)). Anti-Judaism and Early Christian Identity. En Carleton Paget, J. (Ed.), *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity* (pp. 43-76). Tübingen, Mohr Siebeck.
- Cavallero, C. (2016). *Los enemigos del fin del mundo: judíos, herejes y demonios en el “Fortalitium fidei” de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)*. Buenos Aires, Miño y Davila.
- Chazan, R. (2016). *From Anti-Judaism to Anti-Semitism: Ancient and Medieval Christian Constructions of Jewish History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Cohen, J. (1999). *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity* Berkeley, University of California Press.
- Cohen, J. (2005). The Mystery of Israel’s Salvation: Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis. *The Harvard Theological Review* 98 (3), 247-281.
- Cohen, S. (1986). “Anti-semitism” in Antiquity: The Problem of Definition. En Berger, D. (Ed.), *History and Hate: The Dimensions of Anti-Semitism* (pp. 43-47). Filadelfia, Jewish Publication Society.
- Collins, J. (2005). Anti-Semitism in Antiquity? The Case of Alexandria. En Collins, J. (Ed.), *Jewish Cult and Hellenistic Culture Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule* (pp. 181-201). Leiden — Boston, Brill.
- Cordero Navarro, C. (2000). El problema judío como visión del “otro” en el reino visigodo de Toledo. *Revisiónes historiográficas. España Medieval* 40, 9-40.
- Davies, W. (2006). Paul: From the Jewish Point of View. En Horbury, W. *et alii* (Eds.) *The Cambridge History of Judaism, III* (pp. 678-730). Cambridge, Cambridge University Press.
- Drumont, E. (1886). *La France juive: essai d’histoire contemporaine*. París, C. Marpon & E. Flammaron.
- Dunn, J. (2003). *The Cambridge Companion to St Paul*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ford, H. (1920). Anti-Semitism—Will It Appear in the U.S.?. En Ford, H. (Ed.), *The International Jew: The World’s Foremost Problem*. Dearborn, The Dearborn Publishing Co.
- Fredrickson, G. (2002). *Racism. A Short History*. Princeton, Princeton University Press.
- Fredriksen, P. (2008). *Augustine and the Jews. A Christian defense of Jews and Judaism*. Nueva York, Doubleday.
- Fredriksen, P. (2013). Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the Contra Iudaeos Tradition. En Dohrmann, N y Yoshiko Reed, A. (Eds.), *Jews, Christians, and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity* (pp. 249-266). Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Gager, J. (1985). *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. Nueva York — Oxford, Oxford University Press.
- Gager, J. (2000). *Reinventing Paul*. Oxford, Oxford University Press.
- Gager, J. (2002). Paul, the Apostle of Judaism. En Fredriksen, P. y Reinhartz, A. (Eds.), *Jesus, Judaism, & Christian Anti-Judaism* (pp. 56-75). Louisville: Westminster John Knox Press.
- Gaston, L. (1987). *Paul and the Torah*. Vancouver, University of British Columbia Press.

- Gerdmar, A. (2009). *Roots of Theological Antisemitism. German Biblical Interpretation and the Jews from Herder and Semler to Kittel and Bultman*. Leiden — Boston, Brill.
- González Salinero, R. (2000). *Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo*. Roma, Escuela Española de Roma.
- González Salinero, R. (ed.) (2013). *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*. Madrid, Signifier.
- Hall, S. (1979). *Melito of Sardis. On Pascha and Fragments*. Oxford, Clarendon Press.
- Harnack, A. (1991 [1883]). *Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche*. En Harnack, A. y Gebhardt, O. (Eds.). *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1, III (pp. 1-136). Berlín, Akademie Verlag.
- Hitler, A. (1925). *Mein Kampf*. Múnich: Franz Eher.
- Idinopulos, R. y Bowen Ward, R. (1977). *Is Christology Inherently Anti-Semitic? A Critical Review of Rosemary Ruether's: 'Faith and Fratricide'*. *Journal of the American Academy of Religion* 45 (2), 193-214.
- Isaac, B. (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton, Princeton University Press.
- Isaac, J. (1948). *Jésus et Israël*. París, Fasquelle.
- Isaac, J. (1956). *Genèse de l'antisémitisme ; essai historique*. París, Calmann-Lévy.
- Isaac, J. (1960). *L'Antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes*. París, Fasquelle.
- Isaac, J. (1962). *L'Enseignement du mépris: vérité historique et mythes théologiques*. París, Fasquelle.
- Johnson, E. (2012). *God's Covenant Faithfulness to Israel*. En Sumney, J. (Ed.). *Reading Paul's Letter to the Romans* (pp. 157-167). Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Ladner, G. (1971). *Aspects of Patristic Anti-Judaism*, *Viator* 2, 355-363.
- Laham Cohen, R. (2013). *Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Laham Cohen, R. (2015a). *Vas uacuum et signatum. La imagen del judío en los Dialogi y el problema de la autoría gregoriana*. *Revue des Études Juives* 174 (3-4), 295-324.
- Laham Cohen, R. (2015b). *Theological Anti-Judaism in Gregory the Great*. *Sefarad* 75 (2), 225-252.
- Laham Cohen, R. (2016). *Antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia. Conceptos y contextos en la Antigüedad y la Alta Edad Media*. *Conceptos Históricos* 2, 12-39.
- Laham Cohen, R. (2021a). *Un dios, un texto y el conflicto por la interpretación: judíos y cristianos en la Antigüedad Tardía*. En Caselli, E. y Laham Cohen, R. (Eds.). *Antijudaísmo, antisemitismo y judeofobia: De la Antigüedad Clásica al atentado a la AMIA* (pp. 45-80). Buenos Aires, Miño & Dávila.
- Laham Cohen, R. (2021b). *El altar del judío Nasas y la figura de Elías. ¿Sincretismo religioso en tiempos de Gregorio Magno?*. *Dimensões - Revista de História da Ufes* 46, 114-136.
- Laham Cohen, R. (en prensa) *Hermenéuticos, espectrales, proteicos, de papel. Un breve recorrido por las tipificaciones aplicadas al estudio de la figura del judío en los textos cristianos de la Antigüedad Tardía y el Medioevo*. En Liñán, A. et al. (Eds.). *Representaciones en torno a la alteridad en textos de la Antigüedad tardía*. Corrientes, Eudene.
- Laham Cohen, R., Pecznik, C. (2016) *Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos*. *Anuario de la Escuela de Historia* 28, 141-169.
- Langmuir, G. (1971). *Anti-Judaism as the Necessary Preparation for Anti-Semitism*, *Viator* 2, 383-389.
- Langmuir, G. (1990). *Toward a Definition of Antisemitism*. Berkeley, University of California Press.
- Levine, L. (2005). *The Ancient Synagogue. The first Thousand Years*, New Haven, Yale University Press.
- Levy, R. (ed.) (2005). *Antisemitism. A Historical Encyclopedia*. Denver, ABC-CLIO.
- Magness, J. (2005). *The Date of the Sardis Synagogue in Light of the Numismatic Evidence*. *American Journal of Archaeology* 109 (3), 443-475.
- Markus, R. (1990). *The End of Ancient Christianity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Marr, W. (1879). *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum. Vom nicht confessionellen Standpunkt aus betrachtet*. Berna, Rudolph Costenoble.
- Maxwell, J. (2006). *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation in Antioch*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Meeks, W. y Wilken, R. (1978). *Jews and Christians in Antioch in the First four Centuries of the Common Era*. Missoula, Society of Biblical Literature.
- Moorhead, J. (2011). *Some conflicts between Christians and Jews in the Sixth Century*, *Studi Medievali* 52(2), 665-680.
- Nirenberg, D. (2000). *El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval*. *Edad Media: Revista de historia* 3, 39-60.

- Parkes, J. (1961 [1934]). *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*. Nueva York, Meridian Books.
- Rose, E. (2002). *Gregory of Tours and the Conversion of the Jews of Clermont*. En Wood, I. y Mitchel, K. (Eds.). *The World of Gregory of Tours* (pp. 307-320). Leiden, Brill.
- Ruether, R. (1974). *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. Nueva York, Seabury Press.
- Sandwell, I. (2007). *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*. Nueva York, Cambridge University Press.
- Sandwell, I. (2010). *John Chrysostom's Audiences and his Accusations of Religious Laxity*. En Gwynn, D. y Bangert, S. (Eds.). *Religious Diversity in Late Antiquity* (pp. 523-542). Leiden — Boston, Brill.
- Schäfer, P. (1998). *Judeophobia. Attitudes towards the Jews in the Ancient World*. Cambridge — Londres, Harvard University Press.
- Segal, A. (1990). *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. New Heaven, Yale University Press.
- Sevenster, J. (1975). *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*. Leiden, Brill, 1975.
- Shaw, B. (2011). *Sacred Violence. African Christians and Sectarians Hatred in the Age of Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Shepardson, C. (2014). *Controlling contested places: Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*. Berkeley, University of California Press.
- Simon, M. (1964 [1948]). *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*. Paris, Editions E. De Boccard.
- Smelik, W. (2012). *Justinian's Novella 146 and Contemporary Judaism*. En Law, T. y Salvesen, A. (Eds.). *Greek Scripture and the Rabbis* (pp.141-164). Lovaina, Peeters.
- Stemberger, G. (1993). *Hieronymus und die Juden seiner Zeit*. En Stemberger, G. (Ed.). *Judaica Minora, II* (pp. 347-364). Tübingen, Mohr Siebeck.
- Taylor, M. (1995). *Anti-Judaism and Early Christian Identity*. Leiden — Nueva York — Colonia, Brill.
- Thielman, F. (1989). *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*. Leiden, Brill.
- Werner, E. (1966). *Melito of Sardes. The First Poet of Deicide* *Hebrew College Annual*, 37, 191-210.
- Wilson, S. (1985). *Passover, Easter, and Anti-Judaism: Melito of Sardis and Others*. En Neusner, J. y Freichs, E. (Eds.). "To see Ourselves as Others See Us". *Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity* (pp. 337-356). Chico, Scholars Press.
- Wilson, S. (1986a). *Marcion and the Jews*. En Wilson, S. (Ed.). *Anti-Judaism in Early Christianity, v. II: Separation and Polemic* pp. 44-102. Ontario, Canadian Corporation for Studies in Religion.
- Wilson, S. (1986b). *Melito and Israel*. en Wilson, S. (Ed.). *Anti-Judaism in Early Christianity, v. II: Separation and Polemic* (pp. 81-102). Ontario, Canadian Corporation for Studies in Religion.
- Wistrich, R. (1999). *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism, and Xenophobia*. Amsterdam, Harwood Academic.
- Yuval, I. (2006). *Two Nations in Your Womb. Perception of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Berkeley, University of California Press.
- Zimmerman, M. (1986). *Wilhelm Marr: The Patriarch of Anti-Semitism*. Oxford, Oxford University Press.