

La exclusión social de los judíos en el Imperio cristiano (ss. IV-V)

RAÚL GONZÁLEZ SALINERO
Universidad de Salamanca

RESUMEN: Durante el Imperio cristiano (ss. IV-V), la influencia del antijudaísmo de la Iglesia sobre el poder imperial dio lugar a una amplia legislación contra los judíos que les redujo a una posición de inferioridad jurídica y social. Por su parte, la literatura patristica y los concilios prohibieron a los cristianos cualquier contacto con las comunidades judías. Todo ello destinado a provocar su exclusión social.

SUMMARY: During the Christian Empire (4th-5th centuries), the influence of the anti-Judaism of the Church on the imperial power gave a wide legislation against the Jews that reduced them to a legal and social inferiority position. As far as it is concerned, the patristic literature and the councils forbade the Christians any contact with the Jewish communities. All of this intended for causing their social exclusion.

A partir de principios del siglo IV, cuando se inicia el largo proceso de la *cristianización* del Imperio romano, la Iglesia comienza a disponer de los recursos necesarios para impulsar y extender de forma extraordinaria el fenómeno ideológico del antijudaísmo, que había acompañado al cristianismo desde sus primeros tiempos y que caracterizaba a una extensa parte de la literatura patristica¹.

Haciendo uso de una posición privilegiada, la hostilidad hacia los judíos fue extendida por la jerarquía eclesiástica hasta el ámbito del poder imperial. Diferentes disposiciones legales recogidas en el *Codex Theodosianus* muestran la inequívoca intención de perjudicar el *status* jurídico de los judíos. En ellas puede observarse

¹ Entre la abundante bibliografía existente sobre el particular, cabe señalar, por ejemplo: J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, Soncino, London, 1934; D. Judant, *Judaïsme et christianisme. Dossier patristique*, Paris, 1969; R. R. Ruether, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, Minneapolis, 1974; H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, Frankfurt-Bern, 1982; D. Rokéah, "Anti-Judaism in Early Christianity", *Immanuel* 16 (1983) pp. 50-64; A. F. Segal, *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*, Cambridge, 1986; D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem, 1988; M. Simon, "Christian Anti-Semitism", J. Cohen (Ed.), *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict from Late Antiquity to the Reformation*, New York, 1991, pp. 131-173; C. A. Evans, D. A. Hagner (Eds.), *Anti-Semitism and Early Christianity. Issues of Polemic and Faith*, Minneapolis, 1993; L. H. Feldman, *Jew & Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, 1993; C. Mannucci, *L'odio antico. L'antisemitismo cristiano e le sue radici*, Milano, 1993.

nítidamente el importante papel desempeñado por la influencia religiosa que obispos y destacados padres de la Iglesia ejercieron en la corte imperial². De hecho, Constantino presentó frecuentes muestras de respeto hacia la autoridad episcopal en materia de fe, sancionando en muchas ocasiones las decisiones de los obispos³. Posteriormente, tanto Graciano como Teodosio I, estuvieron también sometidos al influjo de su autoridad religiosa; e incluso Honorio llegó a afirmar que la idea del trato humano que, según este emperador, debía concederse a los prisioneros encontraba su origen en «el laudable cuidado de los obispos de la religión cristiana» (*C.Th.*, IX, 3, 7)⁴. En lo relativo al carácter y dirección de la legislación antijudía, la influencia, por ejemplo, de Ambrosio de Milán sobre Teodosio I y la de Juan Crisóstomo sobre Arcadio durante la época en que aquél se encontraba en Constantinopla, fueron, sin duda alguna, decisivas⁵.

La correlación entre la doctrina de la Iglesia y las conductas permitidas dentro del Imperio determinaría el lugar que los judíos debían ocupar en la sociedad cristiana. La jerarquía eclesiástica consideraba que la presencia de los que profesaban la religión judía en posiciones de prestigio no sólo podría ocasionar un daño político, sino también moral para los cristianos que no podían acceder por sí mismos a determinados puestos de relevancia. Siguiendo el principio que los escritores eclesiásticos introdujeron en el código de comportamiento social, quedaría vedado para los judíos ejercer cualquier tipo de autoridad sobre los cristianos. Por medio de la sutil influencia de la Iglesia, el poder imperial promulgaría algunas leyes que intentarían corregir estos pretendidos *desajustes sociales*⁶. Aparte de las reiteradas constituciones que, desde la época de Constantino, prohibían a los judíos la posesión y libre disposición de esclavos cristianos⁷, los legisladores sintieron una especial preocupación por apartar a los judíos de los puestos de la administración imperial. Por ello, Honorio

² Vid. en general J. Parkes, *op. cit.*, pp. 177 y 199; J. E. Seaver, *Persecution of the Jews in the Roman Empire (300-438)*, Lawrence, 1952, pp. 3-4; L. H. Feldman, *op. cit.*, p. 387.

³ E. D. Hunt, "Christianising the Roman Empire: the Evidence of the Code", J. Harries, I. Wood (Eds.), *The Theodosian Code*, Ithaca (New York), 1993, pp. 148-149.

⁴ *Idem*, p. 151.

⁵ Vid. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris, 1958, p. 631; M. Simon, *Verus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425)* (trans. H. McKeating) Oxford, 1986 (= Paris, 1964), pp. 226s.

⁶ Vid. A. M. Rabello, "The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Principat*, Berlin-New York, II, 13, 1980, p. 674.

⁷ Vid. G. De Bonfils, *Gli schiavi degli ebrei nella legislazione del IV secolo. Storia di un divieto*, Bari, 1994 (=1992).

les retira (junto a los samaritanos) todo rango militar y palatino⁸, lo que suponía que los cargos públicos, tanto civiles como militares, les serían negados a partir de entonces⁹. Algunos años después, de nuevo el propio Honorio prohibirá a los judíos entrar a formar parte del servicio imperial (*militia*), permitiendo tan sólo que aquellos que habían prestado juramento como *agentes in rebus* o *palatini militiae*, pudiesen llevar a término sus respectivos servicios en el período establecido, al tiempo que advertía que todos los judíos (*gentis huius perversitati*) quedaban excluidos del ejército imperial (*militia armata*)¹⁰. A su vez, su sucesor, Valentiniano III, se pronuncia en términos parecidos sobre la exclusión de los judíos de las responsabilidades y honores de la *militia*. Además de confirmar en su *novella* del 425 que ningún judío podría acceder a cargos públicos, añadía que a partir de entonces tampoco podría disfrutar del derecho de *causas agere*, es decir, ejercer la profesión de la abogacía¹¹. Con ello, la discriminación legal llegaba a tal extremo que incluso negaba a los judíos su propia defensa. Esta precaria situación jurídica que venían sufriendo ya no cambiaría; es más, se vería confirmada incluso con mayor fuerza en las disposiciones legales emitidas por Teodosio II. En efecto, su tercera *novella* (del 438) incapacitaba de nuevo a los judíos para ocupar cargos públicos (incluido el de *defensor civitatis*)¹² y les negaba todo tipo de *honori et dignitates*, puesto que, según afirma el legislador, no podía permitirse que

⁸ C.Th., XVI, 8, 16 (ed. P. Krueger & Th. Mommsen, *Codex Theodosianus libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, Dublin/Zürich, 1971⁴, I, p. 890).

⁹ Vid. J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Geuthner, Paris, 1914, II, pp. 251 y 277; J. Parkes, *op. cit.*, p. 201; E. Demougeot, "L'empereur Honorius et la politique antijuive", *Hommages à Leon Herrmann*, Revue d'Études Latines, Bruxelles-Berchem, 1960, pp. 279ss.; Ch. Vogler, "Les Juifs dans le Code Théodosien", J. Le Brun (Ed.), *Les Chrétiens devant le fait Juif. Jalons historiques*, Beauchesne, Paris, 1979, pp. 57 y 67; A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Wayne State Univ. Pr.-The Israel Academy of Sciences and Humanities, Detroit-Jerusalem, 1987, pp. 76 y 222-224.

¹⁰ C.Th., XVI, 8, 24, del año 418 (ed. P. Krueger & Th. Mommsen, I, p. 893). Vid. J. Juster, *op. cit.*, II, p. 244; Ch. Vogler, *op. cit.*, p. 57; L. De Giovanni, *Il libro XVI del Codice Teodosiano alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, Napoli, 1985 (=1980), p. 122; A. Linder, *op. cit.*, pp. 76 y 280-283.

¹¹ *Constitutio Sirmondiana*, 6 (ed. P. Krueger & Th. Mommsen, I, p. 912). Vid. J. Gaudemet, "La première mesure législative de Valentinien III", *Jura* 20 (1969) pp. 129ss.; A. Linder, *op. cit.*, pp. 306-307.

¹² A excepción de los cargos municipales, en los que debían hacer frente a los *munera curialia* en una época en la que suponían un gravoso perjuicio y, por tanto, no se entendía como una posición privilegiada. Vid. J. Juster, *op. cit.*, II, p. 245; S. Grayzel, "The Jews and Roman Law", *Jewish Quarterly Review* 59 (1968) p. 110.

los *inimici* de la fe cristiana pudiesen hacer uso de la posición otorgada por la autoridad adquirida contra los cristianos e incluso contra los mismos *sacrae religionis antistes*, lo que constituiría un insulto *fidei nostrae*¹³.

Esta legislación imperial que excluía a los judíos de cualquier cargo público, así como de las dignidades que lo acompañaban, no sólo les negaba toda posibilidad de ejercer legítimamente cualquier autoridad significativa sobre la población cristiana, sino que además les situaba en una posición de evidente inferioridad jurídica. La razón que aporta el legislador para justificar estas medidas tiene un incuestionable origen religioso. Así, por ejemplo, Valentiniano III aseguraba que las medidas que había decretado contra cualquier situación que implicase una posición de dominio o de autoridad de los judíos frente a los cristianos, estaba encaminada a evitar que aquéllos encontraran ocasión alguna para perjudicar a la venerable fe cristiana¹⁴.

Es evidente, pues, que a partir de Constantino la cuestión de la religión se convirtió en un motivo que podía modificar la situación y la capacidad jurídica de los ciudadanos. A la prohibición de ejercer cargos públicos o de poseer esclavos cristianos, se une ahora además la inhabilitación de los judíos para acusar (*ius accusandi*) y para prestar *testimonium* contra cristianos en procesos jurídicos. Dos cánones conciliares del norte de África de la primera mitad del siglo V disponen que, en las causas que debían dirimirse ante tribunales eclesiásticos, las personas *infames* (entre las cuales aparecen por primera vez las que profesaban la religión judía) tenían prohibido acusar o denunciar crímenes públicamente, hecho que suponía una situación de evidente inferioridad jurídica para los judíos, los cuales sólo contaban con la *licentia accusandi in causis propriis*¹⁵.

Los estrechos lazos de vecindad y convivencia que con frecuencia mantuvieron cristianos y judíos¹⁶ y que detectan con preocupación las fuentes cristianas del momento, provocaron un ambiente de recelo y desconfianza en la jerarquía eclesiástica. El riesgo de judaización fomentó una reacción drástica en el

¹³ *Novell. Theod.*, III, 2 y 5 (ed. Th. Mommsen & P. Meyer, II, pp. 8-9). *Vid.* A. Linder, *op. cit.*, pp. 323ss.

¹⁴ *Constitutio Sirmondiana*, 6 (ed. P. Krueger & Th. Mommsen, I, p. 912): [...] *ne occasione domini sectam venerandae religionis inmutent* [...].

¹⁵ Concilio de Cartago (419), c. 129 (*CCL*, 149, 231) y Concilio de Hipona (427), c. 6 (*CCL*, 149, 252). Sobre el particular, *vid.* W. Pakter, "Early Western Church Law and the Jews", H. W. Attridge, G. Hata (Eds.), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Leiden, 1992, p. 724.

¹⁶ Según todas las evidencias, parece indiscutible que las comunidades judías de la Diáspora se encuentran en esta época totalmente integradas en la vida y estructuras de la sociedad circundante. *Vid.* L. V. Rutgers, *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism. Essays on Jewish Cultural Identity in the Roman World*, Leuven, 1997.

interior de la Iglesia en contra de los contactos de los fieles cristianos con los judíos¹⁷, cuyo último objetivo no era otro sino el de conseguir su total aislamiento y exclusión de la sociedad cristiana.

En la literatura patristica descubrimos la imagen del judío rebelde (*rebellantes Iudaei*), a partir de la cual quedaba inhabilitado para ocupar un lugar adecuado en la sociedad cristiana¹⁸. Las grandes revueltas judías de los siglos I y II, así como la más reciente en tiempos de Constancio Cloro¹⁹, habían consolidado la reputación de los judíos como pueblo sedicioso y molesto. Con la cristianización del Imperio, fueron considerados como *potenciales traidores* de un poder temporal sancionado por designios divinos que ellos no aceptaban. Así pues, autores cristianos como Ambrosio de Milán o Cromacio de Aquileya buscaron en las Escrituras comparaciones que relacionaran la traición judía a un soberano con la traición de Judas a Cristo, como si la condición de la traición fuese inherente al pueblo judío²⁰. La Sinagoga, afirmaba Ambrosio, no tiene besos más que de traición, como los de Judas; y su Ley, según Salviano de Marsella, no había sido concebida más que para apagar sus continuas ansias de rebelión²¹.

La caracterización de los judíos como rebeldes y traidores formaba parte de un mensaje antijudío que pretendía alejarlos de la sociedad cristiana. Contribuía, de hecho, a la configuración de la idea que negaba al judío la consideración de romano. Por ello, cuando Sulpicio Severo²², autor cristiano del siglo V, escribía sobre aquellos que, a pesar de vivir dentro de los límites del Imperio romano, no debían ser considerados como *romani*, mencionaba a los bárbaros y, sobre todo, a los judíos²³. Algunos padres de la Iglesia, como Ambrosio, se esforzaron incluso en deslegitimar la integración jurídica de los judíos dentro del Imperio, afirmando que éstos no sólo no estaban sujetos a las leyes romanas, sino que además se mostraban contrarios a

¹⁷ H. Grego, *La reazione ai giudeo-cristiani nel IV secolo negli scritti patristici, nei canoni conciliari e nelle leggi imperiali*, Jerusalem, 1973, p. 23.

¹⁸ M. Simon, *Verus Israel...*, p. 209.

¹⁹ Sobre esta revuelta, vid. J. Arce, "La rebelión de los judíos durante el gobierno de Constancio Galo César", *Athenaeum* 65, 1-2 (1987) pp. 109-125.

²⁰ Vid. L. Cracco Ruggini, "Intolerance: Equal and Less Equal in the Roman World", *Classical Philology* 82 (1987) p. 200.

²¹ Ambrosio, *Epistula 1 Extr. Coll.* (CSEL, 82-3, 145 ss.); Salviano, *De gubernatione Dei*, 6, 10 (MGH. Auct. antiq., I, 1, 76).

²² *Chronica* II, 3, 6 (CSEL 1, pp. 58-59).

²³ Vid. P. Siniscalco, "Il termine *romanus* e i suoi significati in scrittori cristiani del V secolo", S. Calderone (*et alii*), *Studi tardoantichi*, Messina, 1986, I, p. 198.

ellas²⁴. Según Agustín de Hipona, «[...] todos los pueblos subyugados por los romanos se sometieron al Derecho romano; pero éste, a pesar de ser vencido, permaneció en su propia ley [...]»²⁵. Juan Crisóstomo, a su vez, se pregunta de forma retórica cómo es posible que los judíos habiten bajo el dominio de los romanos sin regirse por *nuestras leyes*²⁶. Los efectos de opiniones como éstas, que tendían a aceptar el nexo entre incredulidad judaica y deslealtad dentro del Imperio cristiano, pronto se infiltrarían en los ámbitos de ideología imperial²⁷. En este sentido, en la III *Novella Theodosiana* se llega a afirmar que los judíos (y samaritanos) no confiaban en ninguna ley, dirigiéndoles incluso la acusación de mostrarse hostiles a la *superna maiestas* y a las leyes romanas²⁸, es decir, cristianas.

La demarcación ideológica y religiosa que separaba a los judíos de los presupuestos doctrinales y legales que conformaban la sociedad cristiana determinaría, de alguna forma, su posición social y también el carácter mismo de las relaciones judeocristianas, incluso en cuestiones que formaban parte del derecho privado como, por ejemplo, la institución del matrimonio²⁹. Ya desde el Concilio de Elvira (hacia el 306) quedaban radicalmente prohibidos los matrimonios mixtos de cristianos (en este caso en concreto cristianas) con paganos, herejes y judíos, de forma que no pudiese

²⁴ Ambrosio, *Epistula* 74, 21 (CSEL 82-2, p. 67).

²⁵ *Sermo* 374, 2 (PL 39, p. 1667): «[...] *Omnes gentes a Romanis subiectae, in Romanorum iura transierunt: haec gens et victa est, et in lege sua mansit [...]*». Cfr. *Enarrationes in psalmos* 39, p. 13 (CCL 38, p. 435); 58, 1, 21 (CCL 39, p. 744); 58, 2, 2 (CCL 39, p. 746).

²⁶ *Adversus Iudaeos orationes*, IV, 4 (PG, 48, 875): «[...] ὁ τὴν Ῥωμαίων χάραν οἰκῶν οὐ τὴν ἡμετέραν μέτεισι πολιτείαν [...] ἂν φανῆ τις παρ' ἐκείνοις τοῖς Ῥωμαίων χρώμενος νόμοις, οὐ τοῦτο αὐτὸ πείσεται πάλιν; [...]».

²⁷ A. Momigliano, "Algunas observaciones preliminares sobre la *oposición religiosa* al Imperio romano", A. Momigliano, *De paganos, judíos y cristianos*, México, 1992 (=1987), pp. 222-223.

²⁸ *Nov. Theod.*, III, 2: «[...] *hac victura in omne aevum lege sancimus neminem Iudaeum, neminem Samaritam neutra lege constantem [...] Nefas quippe credimus, ut supernae maiestati et Romanis legibus inimici [...]*» (ed. Th. Mommsen & P. Meyer, II, p. 8). El emperador Arcadio recuerda en una ley del 398 que, exceptuando en las cuestiones referentes a su religión, los judíos debían estar sometidos a *nuestras leyes*: *C.Th.*, II, 1, 10 (P. Krueger & Th. Mommsen, I, pp. 75-76): «[...] *postremo sub legibus nostris sint [...]*».

²⁹ M. Simon, *Verus Israel...*, p. 128.

prosperar ninguna relación entre un *fidelis* y un *infidelis*³⁰. Con ello, el concilio pretendía evitar todo peligro de *contaminación*, disponiendo como medida de fuerza la invalidez eclesiástica de dichos matrimonios al no contar con la bendición nupcial de la Iglesia³¹. Al respecto es significativo que Epifanio, en la segunda mitad del siglo IV, recordara que la antigua Ley prohibía a los judíos esposar a sus hijas con los que seguían otras religiones para que aquéllas no fuesen conducidas hacia el culto idolátrico, añadiendo que, por motivo idéntico, los cristianos no debían dar a sus hijas en matrimonio a los judíos³².

En la misma época que Epifanio, Ambrosio de Milán se pronunciaba sobre este asunto en una carta dirigida a Vigilio en la que le pedía que enseñase al pueblo que las uniones matrimoniales debían establecerse siempre entre los mismos cristianos o con miembros de familias ajenas a la verdadera religión: «[...] difícilmente existe algo peor que el matrimonio con un extraño, donde los incentivos para la lujuria y la discordia aparecen unidos al crimen de sacrilegio. Puesto que el matrimonio debería ser santificado con el velo y la bendición sacerdotal, ¿cómo —se pregunta— puede llamarse matrimonio a la unión en la que no hay concordia de fe? [...]»³³. Por ello, para Ambrosio, las uniones con infieles, entre los que se hallaban los judíos, debían considerarse inapropiadas y ofensivas³⁴.

³⁰ Concilio de Elvira, cc. 15 y 16 (ed. F. Rodríguez en G. Martínez Díez, F. Rodríguez, *La colección canónica hispana, IV. Concilios galos. Concilios hispanos (primera parte)*, Madrid, 1984, p. 247). *Vid.* sobre el particular K. Ritzer, *Le mariage dans les Églises Chrétiennes du I^{er} au XI^{er} siècles*, 1970 (=1962), pp. 290ss.; A. M. Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, Milano, 1988, vol II, pp. 498-499; W. Pakter, *loc. cit.*, p. 720.

³¹ P. Lombardía, “Los matrimonios mixtos en el concilio de Elvira (a. 303?). Notas para la historia del matrimonio canónico”, *Anuario de Historia del Derecho Español* 24 (1954) pp. 554-556. Posteriormente, concilios galos de la primera mitad del siglo VI recuperaron esta prohibición de los matrimonios mixtos: Orléans II (533), c. 19 (CCL 148A, p. 101); Clermont (535), c. 6 (CCL 148A, p. 106); Orléans III (538), c. 14 (13) (CCL 148A, p. 120).

³² Epifanio de Salamina, *Ἡναρίων (Haereses)* 61, 1 y 5 (PG 41-1, pp. 1040-1041 y 1045). *Cfr.* Juan Crisóstomo, *De Virginitate*, p. 8 (PG 48, p. 538).

³³ *Epistula*, 62, 2 (CSEL 82-1, p. 122): «[...] *Sed prope nihil gravius quam copulari alieni ubi et libidinis et discordiae incentiva et sacrilegii flagitia conflantur. Nam cum ipsum coniugium velatione sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest coniugium dici non est fidei concordia?* [...]».

³⁴ *De Abraham*, I, 9, p. 84 (CSEL 32-1, pp. 555).

Es sumamente difícil negar la impronta que estas influyentes ideas del obispo de Milán dejaron en la opinión de Teodosio I sobre el particular³⁵, a pesar de contar con un precedente normativo en la ley de Constantino II³⁶ que prohibía el *consortium* entre un judío y una cristiana perteneciente al *gynaecium imperial*³⁷. Siguiendo la línea marcada por el pensamiento virulento de Ambrosio, Teodosio I prohibió de forma contundente los matrimonios mixtos: «Ningún judío tome en matrimonio a una mujer cristiana, ni ningún cristiano se una en matrimonio con una judía; porque si alguno admitiese una cosa tal, su delito será considerado como si fuera un adulterio cometido y la libertad de acusarlos se extiende además a todas las personas»³⁸. Sin embargo, no parece que estas medidas aportasen la solución final al problema, puesto que a mediados del siglo V el Concilio de Calcedonia vuelve a hacerse eco de la prohibición de este tipo de uniones, salvo que la parte que contraiga matrimonio con la persona ortodoxa se comprometa a abrazar la fe católica³⁹.

Ahora bien el tipo de aislamiento de los judíos que pretende la Iglesia se refleja de forma aún más nítida en la actitud que ésta deseaba introducir en las relaciones y contactos sociales que podían descubrirse entre ambas comunidades. La Iglesia partía de una firme iniciativa de insociabilidad cristiana y estaba decidida a fomentar, con ello, la exclusión y marginación social de los judíos. Puesto que el pueblo judío venía siendo considerado como una entidad extraña y extranjera en la sociedad cristiana, el *populus ecclesiae* no debía incluir a los judíos, a pesar de la

³⁵ A. Linder, *op. cit.*, p. 178; L. H. Feldman, *op. cit.*, pp. 388-389.

³⁶ Sobre la definitiva identificación del legislador de esta constitución, *vid.* A. Linder, *op. cit.*, pp. 144ss.

³⁷ *C.Th.*, XVI, 8, 6 (año 339). *Vid.* G. De Bonfils, "Legislazione ed Ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti", *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano "Vittorio Scialoja"* 90 (1987) pp. 389ss.

³⁸ *C.Th.*, III, 7, 2, del año 388 (ed. P. Krueger & Th. Mommsen, I, p. 142): «*Ne quis Christianam mulierem in matrimonio Iudaeus accipiat, neque Iudaeae Christianus coniugum sortiatur. Nam si quis aliquid huiusmodi admiserit, adulterii vicem commissi huius crimen obtinebit, libertate in accusandum publicis quoque vocibus relaxata*». Esta ley aparece también recogida en *C.Th.*, IX, 7, 5 y *Codex Justinianus*, I, 9, 6. *Vid.* G. De Bonfils, "Legislazione ed ebrei...", pp. 428 ss. Traducción tomada de A. Díaz Bialek (Dir.), "Código Teodosiano: libros III, IV y V", *Revista de la Sociedad Argentina de Derecho Romano* 13-17 (1968-1972) p. 13.

³⁹ Concilio de Calcedonia, c. 14 (ed. P.-P. Joannou, *Discipline generale antique, I, I: Les conciles des conciles oecuméniques (II^e-LX^e s.)*, Roma, 1962, pp. 80-81): [...] μήτε μήν συνάπτειν πρὸς γάμον αἰρετικῶ ἢ Ἰουδαίῳ ἢ Ἑλληνι, εἰ μὴ ἄρα ἐπαγγέλλοιτο μετατίθεσθαι εἰς τὴν ὀρθόδοξον πίστιν τὸ συναπτόμενον πρόσωπον τῷ ὀρθοδόξῳ [...] *sed neque copulari debet nuptura haeretico, Iudaeo vel pagano, nisi forte promittat se ad orthodoxam fidem orthodoxe copulanda persona transferre* [...]. *Vid.* A. M. Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani...*, II, pp. 540-541.

condición de ciudadanos romanos que éstos ostentaban. Para Agustín, la Iglesia, *civitas Dei*, considerada como *populus Dei*, debía relegar a los judíos, ya que habrían de ser considerados como aquellos que habían rechazado a Cristo y, por tanto, debido a su ignominiosa herencia y a sus creencias religiosas, se habían apartado de la sociedad cristiana⁴⁰. De esta forma, como afirma Maximino, destacado obispo arriano del primer cuarto del siglo V, los judíos no podían ser considerados más que convictos y condenados dentro del dominio de la Iglesia⁴¹.

Para los padres eclesiásticos, la maligna influencia del pueblo judío debía, a toda costa, mantenerse definitivamente alejada de los fieles cristianos⁴². Los judíos, según Ambrosio, debían estar separados del cuerpo de la Iglesia para que el veneno de su infidelidad no pudiese contagiarse a la propia Iglesia⁴³. De hecho, Juan Crisóstomo intentó hacer ver a sus fieles que la enfermedad que le era inherente al judaísmo podía extenderse a los cristianos que mantuviesen contactos con los miembros de dicha religión⁴⁴. Por ello, la autoridad eclesiástica, como pone de manifiesto Próspero de Aquitania⁴⁵, entendía que la compañía de los judíos suponía una gran mancha para los fieles cristianos, los cuales debían evitar todo riesgo rechazando cualquier relación con ellos. De ahí que se comprenda la alegría que el obispo Severo de Menorca expresa por

⁴⁰ *De Civitate Dei* XVIII pp. 22ss. (CCL, 48, 612 ss.); *Sermo* 4 (CCL 4, pp. 20-48). Vid. J. D. Adams, *The Populus of Augustine and Jerome. A Study in the Patristic Sense of Community*, Yale University, 1971, pp. 62, 64 y 115.

⁴¹ *Contra Iudaeos*, 7 (ed. C. H. Turner, *Journal of Theological Studies* 20 (1919) pp. 303-304).

⁴² L. Cracco Ruggini, *loc. cit.*, p. 204.

⁴³ *Explanatio psalmi CXVIII*, 117, 5 (ed. PL, 15, 1305).

⁴⁴ *Adversus Iudaeos orationes*, I, 1 (PG, 48, 844-845); I, 8 (*ibid.*, 855); II, 1 (*ibid.*, 857); III, 1 (*ibid.*, 862); V, 12 (*ibid.*, 904); VI, 6 (*ibid.*, 913); VIII, 9 (*ibid.*, 941), etc. En otro lugar, Juan Crisóstomo recomienda a los miembros de su comunidad que no debían tener trato alguno con los judíos, puesto que, no sólo la Sinagoga sino también las propias almas de éstos constituían la morada de los demonios: [...] Οὐ γὰρ ληιστῶν οὐδὲ καπηλῶν ἀπλῶς, ἀλλὰ δαιμόνων ἐστὶ καταγῶγιον, μᾶλλον δὲ οὐχ αἱ συναγωγαὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ ψυχὰὶ τῶν Ἰουδαίων [...] (I, 4: *idem.*, 849). Sobre la polémica antijudía de Crisóstomo como reacción al problema judaizante en Antioquía y su postura en torno al aislamiento social de los judíos, vid. M. Simon, "La polémique antijuive de saint Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche", M. Simon, *Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne*, Paris-La Haye, 1962, pp. 140-153; A. W. Meeks, R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula (Montana), 1978, pp. 33-34; R. L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley-Los Angeles, 1983, esp. pp. 68ss. y 116ss.

⁴⁵ Próspero de Aquitania, *Expositio psalmodum*, 106, 32 (CCL, 68A, 47).

la marginación de los judíos en algunos lugares, asegurando que la isla de Iamona conservaba todavía un *antiguo regalo de Dios*: en ella no podían habitar judíos puesto que aquellos que lo habían intentado no habían encontrado más que desgracias⁴⁶. En su misma época, hacia el 414, Cirilo de Alejandría llegaría incluso a expulsarlos de su ciudad. En efecto, después de haberse producido ciertos desórdenes en Alejandría, en los que parece que participaron los judíos de la comunidad local, Cirilo encabezó un levantamiento multitudinario de la población cristiana que terminó con la destrucción de las sinagogas y los bienes de los judíos y con la expulsión final de toda la comunidad judía de la ciudad⁴⁷.

Si bien es cierto que el talante de la legislación imperial habría sido suficiente para excluir jurídica y socialmente a los judíos⁴⁸, los obispos reunidos en los concilios insistieron, no obstante, en la conducta interna que las comunidades cristianas debían adoptar frente a los judíos desde el punto de vista disciplinar. Los cánones disuadían a los cristianos de toda clase de contactos sociales con los individuos de creencias judaicas y anulaban los antiguos principios de la hospitalidad y de la congratulación social que se desprendían de la costumbre de los regalos e invitaciones⁴⁹, contribuyendo, de esta forma, a que la religión judía permaneciese al margen de la sociedad⁵⁰. Tanto clérigos como laicos tenían prohibido aceptar regalos o pan ázimo de los judíos, participar en sus fiestas, ayunar con ellos y, sobre todo, asistir a las comidas judías, ya que, como se advierte expresamente en el texto de las diferentes disposiciones canónicas, los cristianos no debían parecer inferiores a los judíos aceptando sus invitaciones, sobre todo cuando éstos juzgaban indignos los manjares que aquéllos les ofrecían⁵¹.

⁴⁶ Severo de Menorca, *Epistula de conversione Iudaeorum apud Minorcam insulam meritis sancti Stephani facta*, 3, 1-3 (ed. S. Bradbury, *Severus of Minorca: Letter on the Conversion of the Jews*, Oxford, 1996, pp. 80-82).

⁴⁷ La información procede de Sócrates, *Historia eclesiástica* VII, 13 (PG, 67, 760). Sobre este asunto, vid. R. L. Wilken, *Judaism and the Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*, New Haven-London, 1971, pp. 54ss., esp. 56-57.

⁴⁸ M. Simon, *Verus Israel...*, pp. 127-128; L. Cracco Ruggini, *loc. cit.*, p. 204.

⁴⁹ R. R. Ruether, *op. cit.*, p. 191.

⁵⁰ R. L. Wilken, "Judaism in Roman and Christian Society", *The Journal of Religion* 47 (1967) p. 325b.

⁵¹ Concilio de Elvira (ca. 306), c. 50 (F. Rodríguez, *op. cit.*, p. 258); Concilio de Antioquía (341), c. 1 (ed. P.-P. Joannou, *op. cit.*, I, 2: *Les canons des synodes particuliers (IV^e-IX^e s.)*, pp. 104-105); Concilio de Laodicea (360), cc. 37 y 38 (ed. P.-P. Joannou, *op. cit.*, I, 2, p. 146); Cánones Apostólicos (finales del s. IV o principios del V), c. 70 (ed. P.-P. Joannou, *op. cit.*, I, 2, pp. 43-44); Concilio de Vannes (461/496), c. 12 (CCL, 148, 154); Concilio de Agde (506), c. 40 (CCL, 148, 210); Concilio de Epaón (517), c. 15 (CCL, 148A, 27-28) Concilio de

Estas prohibiciones canónicas encuentran un paralelismo significativo en las actitudes radicales que mantuvieron algunos obispos y padres eclesiásticos de la época. Así por ejemplo, en un pasaje de su primera homilía contra los judíos, Juan Crisóstomo proclama que «[...] en lugar de saludarlos y dirigirles la palabra, deberíamos separarnos de ellos como de una peste y plaga extendida por todo el mundo [...]»⁵². Y, a su vez, el biógrafo de Hilario de Poitiers relata, como si se tratara de un ideal cristiano de primer orden, que este prelado no sólo rehusaba comer con los judíos sino que incluso les negaba el saludo por la calle, algo que entre los mortales, asegura Venancio Fortunato, era todavía difícil de ver⁵³.

En definitiva, durante los siglos IV y V, la literatura patristica y los doctores de la Iglesia condenaron teológicamente a los judíos, predicando y promoviendo con insistencia su aislamiento. A nivel práctico, cotidiano, la jerarquía eclesiástica y los concilios se pronunciaron en la misma dirección para evitar *contagios peligrosos*. La identificación de los intereses de la Iglesia con los del Imperio no sólo acabó de alguna forma con cualquier realidad de asimilación, sino que además supuso el punto de partida del proceso por el cual se arrojaba a los judíos fuera de la sociedad cristiana. Debido a su constante degradación jurídica, el lugar que se les reserva en ella les llevaría en último término a la segregación. El origen de lo que después se conocerá como el *ghetto* medieval se encuentra, por tanto, en el antijudaísmo desarrollado en el cristianismo de los siglos IV y V.

Orléans III (538), c. 14 (13) (CCL, 148A, 120). Cfr. B. Blumenkranz, "Iudaeorum Conuiuia à propos du Concile de Vannes (465), c. 12", *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris, 1965, II, pp. 1055-1058; J. Orlandis, D. Ramos-Lissón, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona, 1986, p. 41; A. M. Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani...*, I, p. 61 y II, pp. 534-536 y 553-555; W. Pakter, *loc. cit.*, 717.

⁵² *Adversus Iudaeos orationes*, I, 6 (PG, 48, 852): [...] Προσρήσεως γὰρ δεικοινωνεῖν τούτοις, καὶ λόγου μεταδιδόναι ψιλοῦ, ἀλλ' οὐχ ὡς κοινήν λύμην καὶ νόσον τῆς οἰκουμένης ἀπάσης ἀποστρέφεται [...].

⁵³ Venancio Fortunato, *Vita sancti Hilarii*, I, 3 (ed. PL, 9, 187B y PL, 88, 441B).