

Antigua

Historia y Arqueología de las civilizaciones

MIGUEL DE
CERVANTES



Recientes aportaciones a la situación de los judíos en la Hispania tardoantigua José María Blázquez Martínez

Antigua: Historia y Arqueología de las civilizaciones [Web]



Página mantenida por el Taller Digital de la Universidad de Alicante

[Publicado previamente en: Elena Romero (ed.), *Judaísmo hispano. Estudios en honor de José Luis Lacave Riaño*, Madrid 2003, 409-425. Versión digital del manuscrito, editada aquí por cortesía del autor, con la paginación de la versión impresa].

Recientes aportaciones a la situación de los judíos en la Hispania tardoantigua

José María Blázquez Martínez

En los últimos años han aparecido varios artículos y libros que conviene comentar, pues arrojan luz en el importante tema de Hispania en la Antigüedad ¹. Comencemos por comentar el estudio de E. Gozalbes Cravioto, visión reciente sobre la presencia judía en Hispania ².

El autor comienza su artículo con la afirmación de que el número de sirios y hebreos en Hispania es pequeño si se compara con el de los tracios o griegos. Esta afirmación es cierta para los tres primeros siglos imperiales. Por su parte, A. García y Bellido era de la opinión que me comunicó de palabra varias veces, de que con la caída de Jerusalén en el 70 muchos judíos llegaron a Hispania, pero que su número no se podía determinar, pues frecuentemente utilizan nombres romanos. A esta tesis nos unimos.

E. Gozalbes Cravioto la encuentra débil, posiblemente con razón, ya que en el norte de África esta ocultación del nombre no se detecta. Acierta el autor cuando dice que la diáspora hebrea en Occidente debió ser escasa, por lo menos antes del siglo IV.

¹ Sobre este asunto es importante L. García Iglesias, *Los judíos en la España Antigua*, Madrid 1978. Como juicio véanse J.L. Lacave, *Los judíos de España. Presencia histórica y cultural*, Madrid 1989; y B. Saitta, *L'antisemitismo nella Spagna visigotica*, Roma 1995.

² «Algunos datos sobre las comunidades judías en el Occidente Romano, *Boletín de la Sociedad Española de Orientalistas* 36 (2000) 183-202.

E. Gozalbes Cravioto comenta las dos tesis que han propuesto los investigadores. La primera –defendida por M. Koch³– cree que las comunidades judías en Occidente tuvieron una inusitada antigüedad. Según estos autores en muchas ciudades de Hispania había numerosos hebreos dedicados al comercio, que se habían enriquecido como intermediarios entre Oriente y Occidente. Debido a la riqueza alcanzada habría surgido el antisemitismo en el seno del cristianismo.

El principal argumento de M. Koch se apoya en que la abundancia de plata de la que habla la Biblia (*IRe* 10.22) en época de Salomón no podía llegar de ningún lugar más que de Hispania. En la costa de Israel ha aparecido un barco hundido que llevaba tortas de fundición con letras tartésicas, de las que nosotros pudimos ver algún ejemplar en el Museo de Jerusalén.

Tiene razón E. Gozalbes Cravioto cuando dice que esta tesis aplica criterios de la época visigoda a los siglos anteriores y que no hay huellas de antisemitismo en la Hispania Antigua. Esta tesis ha influido en la obra de A. García Moreno⁴. Recuerda acertadamente Gozalbes Cravioto que existe un antisemitismo de raíz cristiana y antiguo en el Imperio Romano. Baste recordar la más antigua apología cristiana contra los judíos de Aristón de Pella, autor de posible origen alejandrino, que lleva por título *Discusión entre Jasón y Popisco sobre Cristo* (*Orig. Contr. Cels.* 4.52), escrita en torno al 140, y el *Diálogo contra Trifón* de Justino, redactado en Éfeso según Eusebio (*Hist. Eccl.* 4. 18.6), a los que siguen los dos libros de Milcíades. originario de Asia Menor, probable discípulo de Justino, que se titulan *Contra los judíos* y *La demostración contra los judíos*, atribuida a Hipólito de Roma; así como el *Adversus Iudaeus* de Cipriano, sermón del siglo III, seguramente compuesto antes del 260.

Cirilo de Alejandría envió a las iglesias de Egipto cartas pastorales de las que algunas (*Hom.* 1.4.10.20.21.29) van contra los judíos y su infidelidad. La *Demonstratio evangelica* de Eusebio de Cesarea, por el título, se dirigía contra judíos y paganos, al igual que el *Contra iudaeos et gentiles quod Christus sit Deus* de Juan Crisóstomo. Las ocho homilias contra los judíos pronunciadas en Antioquía entre los años 386-389 por este autor, en las que calumnia desvergonzadamente a los judíos, prueban que por lo menos en su época tenían un gran poder social y religioso en Siria. Hay

³ Zur frühen jüdischen Diaspora auf der Iberischen Halbinsel, *Revista de la Universidad de Madrid* 109 (1977) 225-254; vid. también H. Beinart, *Los judíos en España*, Madrid 1992, 11-37.

⁴ *Los judíos de la España Antigua*, Madrid 1993.

que añadir el sermón titulado *Contra Iudaeos* de Basilio de Seléucida, que muy posiblemente no es suyo; y la *Interpretatio in Isaiam* de Teodoro de Cirro, donde el autor ataca a los judíos por sus exposiciones insuficientes y falsas de las Escrituras. Un antijudío furibundo fue el sirio San Efrén.

Toda esta literatura antijudía de procedencia cristiana no tuvo ningún influjo en Occidente, ya que debió ser desconocida y buena parte de ella es de fecha posterior. En los siglos IV y V el cristianismo estaba muy poco extendido en Hispania⁵ y este influjo antijudío de los tres primeros siglos imperiales debió ser desconocido.

La segunda línea de investigación, cuyo principal exponente es L. García Iglesias, se centra en los textos y en la epigrafía. Según E. Gozalbes Cravioto no logra una respuesta alternativa a la anterior ni contestar a los múltiples interrogantes planteados, pero demuestra la gran debilidad argumental y documental de la primera interpretación, lo que es muy probable.

Seguramente tiene razón este autor cuando dice que las comunidades judías de Occidente llegaron a Hispania con motivo de las guerras de Palestina de época imperial, la de los Flavios y la de Hadriano. Probablemente los judíos llegados a Hispania serían en su mayoría esclavos; no serían comerciantes y por su estado social no dejaron huellas en la epigrafía.

Coincidimos con E. Gozalbes Cravioto en que en época imperial no hubo antisemitismo en Hispania. Las comunidades judías de cierta importancia en Hispania son ya del siglo IV. Es un acierto de este autor los dos textos que aduce para demostrar esta tesis sobre la diáspora judía: el de Filón de Alejandría (*Leg. ad Caium* 281-282), que visitó Roma en el año 39, y los *Hechos de los Apóstoles*, obras que mencionan en qué países habla asentadas comunidades judías en el siglo I, pero en las que no se cita el Occidente.

De esas obras se desprende que la presencia de las comunidades judías en Hispania no es anterior al siglo I, como indica E. Gozalbes Cravioto, que encuentra una primera prueba de la diáspora judía en Occidente en la carta 129.4 de Jerónimo en la que se menciona a judíos en Mauritania, a lo que nos referiremos más adelante; pero este testimonio es muy reciente y responde a la realidad.

⁵ J.M. Blázquez, *Historia de España* II. *España Romana*, Madrid 1982. 416-485; «Últimas aportaciones de la arqueología al conocimiento del cristianismo primitivo de Hispania», en J. Andrés-Gallego (ed.), *Historia de la Iglesia en España y en el mundo hispano*, Murcia 2001, 23-58. Vid. también M. Sotomayor, *Historia de la Iglesia en España* I. *La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I - VIII)*, Madrid 1979, 58-372. J. Fontaine, «Le grandi chiese missionarie: Spagna, Gallia, Bretagna», en *Storia del Cristianesimo: Religione, Politica, Cultura, sotto la direzione di Jean-Marie Mayeur*; vol. II. *La nascita di una cristianità (250-430)*, eds. C. y L. Pietri, Roma 2000, 758-776.

Siguiendo a este autor en su magnífico estudio, no creemos que las leyendas medievales que hablan de la gran antigüedad de la presencia judía en Hispania tengan ningún valor histórico. Las naves de Tarsis de la Biblia no venían al Occidente, sino que probablemente iban a la India ⁶.

La situación de los judíos hispanos en época imperial no debió ser mejor que la que tuvieron en el norte de África, donde al parecer eran pobres y no anteriores al siglo II (Tertuliano, *Adv. Iudaeos* [c. 155-220] les ataca). En este punto coincidimos, como en otros casos, con el pensamiento de E. Gozalbes Cravioto.

Es muy probable que la llegada de los judíos a Hispania fuera a través de Italia. Comunidades judías hubo muy probablemente en Tarragona en el siglo IV, donde una inscripción menciona al archisinagogo. La supuesta sinagoga de Elche, fechada en la segunda mitad del siglo IV ⁷, es la iglesia de una comunidad griega.

Los principales documentos de la presencia judía en Hispania en la Tarda Antigüedad son los siguientes: los cuatro cánones del Concilio de Elvira, celebrado en los primeros años del siglo IV ⁸; las homilías de Gregorio de Elvira contra los judíos; y las menciones a judíos de diferentes autores hispanos cristianos del siglo IV, como Prudencio o Potamio de Olisipo ⁹.

Estos autores ya disputan con los judíos como en todas partes; pero, como muy bien apunta E. Gozalbes Cravioto, no reflejan ningún espíritu antijudío, lo que prueba que la literatura cristiana antijudía citada anteriormente era desconocida en Hispania, aunque las relaciones de Hispania con Oriente eran fluidas ¹⁰.

⁶ J.M. Blázquez, *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente*, Madrid 1975, 1-21; e *Historia de España Antigua I. Protohistoria*, Madrid 1980, 288-295. Contraria es la tesis de M. Koch, *Tarsisch und Hispanien*, Berlin 1989. Vid. J. Alvar, *Fenicios y cartagineses en el Mediterráneo*, Madrid 1999, 371-377; «Interacción económica y social de los fenicios en la Tarside», en *II Congreso de Historia Antigua de Málaga*, Málaga 2000, 11-33; «Las fuentes literarias sobre Tartessos», en *Catálogo de la Exposición Argantonio rey de Tartessos*, Sevilla 2000, 37-67; y *De Argantonio a los romanos. La Iberia protohistórica*, Madrid 1995, donde sitúa el territorio de Tartessos entre el Guadiana y el Guadalquivir, con la capital más bien hacia la desembocadura de este último río. Vid. también M.E. Aubet, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona 1994, passim.

⁷ H. Schlunk, Th. Hauschild, *Hispania Antigua. Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Maguncia 1978, láms. 36-37, figs. 86-87.

⁸ Sotomayor *Op. cit.* 81-119; Blázquez, *Historia de España* II 450-456; y A. González Blanco, «El cristianismo en la Hispania preconstantiniana. Ensayo de interpretación sociológica», *Anales de la Universidad de Murcia* 40/2 (1983) 27-6, y *Las nuevas coordenadas de la polémica pagano-cristiana a fines del siglo IV: El caso de Prudencio*, Madrid 1981.

⁹ Ver bibliografía sobre este punto en Gozalbes Cravioto, *Op. cit.* 199, nota 72.

¹⁰ J.M. Blázquez, *Aportaciones al estudio de la España Romana en el Bajo Imperio*, Madrid 1990, 189-205.

Como muy bien indica este autor siguiendo a L. García Iglesias, no hay referencias a judíos comerciantes en los autores o textos del siglo IV d.C. García Moreno piensa que hubo judíos sirios, punto que se examina detenidamente más adelante de este trabajo.

Es acertada seguramente la idea de que la riqueza judía no está en la base del antijudaísmo, pues los textos no mencionan ricos judíos comerciantes. Sin embargo, somos de la opinión de que los judíos asentados en la Bética y en Mahón en los siglos IV y V disfrutaban de una situación económica holgada, pero, muy posiblemente, no antes.

Quizá no sea cierta la tesis de E. Gozalbes Cravioto de que «la ubicación de las comunidades judías, en mayor número en la Bética y en la costa del Mediterráneo, pueden ser producto, no del comercio y la prosperidad de los judíos, sino de la abundancia allí de la mano de obra esclava». Como ya se indicó, posiblemente los judíos de los dos primeros siglos imperiales en Occidente fueran esclavos procedentes de Palestina, pero no los de los siglos IV y V ni los citados por los autores cristianos.

Tiene razón E. Gozalbes Cravioto de que no es de origen económico el antijudaísmo en los siglos IV y V. Esta hipótesis traslada ideas de la Baja Edad Media a la Tarda Antigüedad y no encuentra apoyatura en las fuentes. Tiene indiscutiblemente razón la frase de este autor de que «la existencia de judíos grandes comerciantes o terratenientes no marcó la imagen del judío».

R. Gozalbes Cravioto piensa que hubo una evolución en la situación de los judíos hispanos entre los tres primeros siglos y el siglo IV, lo que parece cierto. La Judería de Mahón estaba compuesta por grandes propietarios judíos que mantenían relaciones con Palestina ¹¹. Según este autor, lo que es probable, estos comerciantes judíos se dedicaban al comercio de salazones.

El segundo trabajo reciente que hay que tener en cuenta es el de R. González Salinero ¹², en el que se comentan algunas fuentes sobre los judíos en la Tarda Antigüedad en Hispania.

Al referirse el autor al canon 50 del Concilio de Elvira, celebrado en la ciudad de Iliberris (Granada), en el que se prohibía a los cristianos comer con los judíos, deduce este autor que las relaciones entre ambas comunidades eran fluidas y que los clérigos no tenían inconveniente en comer con judíos, dato verdaderamente importante. A este respecto recuerda R. González Salinero que unos 200 años después esta misma prohibición se lee en el Concilio de Agade.

¹¹ J.M. Blázquez, «Relations between Hispania and Palestine in the Late Roman Empire», *ASSAPH Studies in Ancient Art History* 3 (1998) 163-177.

¹² *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*. Madrid 2000.

A estas relaciones amistosas alude también el canon 16 al prohibir los matrimonios de vírgenes cristianas con gentiles y con judíos. La razón de esta prohibición es que no puede haber sociedad entre un fiel y un infiel. Los padres que consientan en los matrimonios se abstendrán de la comunión durante cinco años. Estos dos cánones indican unas buenas relaciones entre cristianos y judíos prohibidas por la Iglesia.

Ya Tertuliano entre los años 200-206, en su tratado *Ad uxorem*, prohíbe los matrimonios mixtos con los gentiles para impedir el contacto entre fieles e infieles. En la carta paulina a los corintios (17.13-16) escrita en torno al 52, que describe los orígenes del cristianismo, se planteó el problema de los matrimonios mixtos. La excomunión cae sobre los padres que permiten tales matrimonios.

Es interesante observar, como apunta R. González Salinero, que en el canon 15 del Concilio se prohíben las nupcias de vírgenes cristianas con los paganos, pero sin imponer ningún castigo. Según la Iglesia hispana el trato con herejes y judíos suponía un mayor peligro de apostasía que los matrimonios con paganos.

Este autor observa que los matrimonios entre cristianos y mujeres judías no se mencionan en el Concilio. La razón que se encuentra para esta omisión es que las disposiciones canónicas no intentaron cubrir todos los casos, pero no hay que descartar que se suponga una mayor influencia del esposo sobre la mujer, especialmente en materia de religión.

Esta explicación tiene su prueba en la versión árabe del concilio de Nicea, canon 53, donde se menciona la debilidad de la mujer y su tendencia al mal, ideas que en el siglo IV defendía la Iglesia y antes los escritores paganos.

Así, en el siglo I el satírico Juvenal aconsejaba a los hombres andar con muchachos en vez de con mujeres, pues los chicos no se burlan, como hacen las mujeres, sino que satisfacen los deseos sexuales (6.36-37). El médico de Hadriano, Sorano de Éfeso (*Gym.* 3.3), describe a las ninfómanas como poseedoras de un irresistible deseo de relaciones sexuales y de una cierta desvergüenza, debido a la relación simpática del tejido cerebral con el útero. Según Clemente de Alejandría (c. 150-215), «la mujer considerando cuál es su naturaleza, debía avergonzarse de ello» (*Paed.* 2.33). Tertuliano opinaba que, siguiendo el papel de Eva que tentó a Adán, eran «las puertas por las que entra el diablo» (*De cultu feminarum* 1.1).

Estas opiniones tan peyorativas para la mujer se remontan a Aristóteles (384-322 a.C.), quien cree que la mujer es «más desvergonzada, mentirosa y engañosa, más inestable y vanidosa, presa de pasiones e incapaz de controlarse a sí misma. Tiene menos capacidad de razonamiento, virtud, y dis-

ciplina que el varón. Nace más pequeña y débil que el varón, envejece más deprisa y se deteriora antes» (*De generatione animalium* 775a, 776-768). El pensamiento hostil hacia la mujer era viejo en Grecia; ya el lírico arcaico Semónides habla comparado a las mujeres con los animales. Epifanio de Salamina, obispo de Chipre, escribió que «las mujeres son fáciles de seducir, débiles y cortas de entendimiento. El demonio trabaja a través de ellas para propagar el caos» (*PG.* 42.740).

Estas ideas son totalmente contrarias a la actitud revolucionaria para la sociedad judía de Jesús, que anduvo rodeado de mujeres que le servían (*Lc.* 8.2-3; *Mt.* 27.55-56; *Jn.* 11.18), y de Pablo, que menciona con grandes alabanzas a las mujeres dedicadas a la predicación del Evangelio. A algunas las sitúa en el mismo rango que él como apóstol (*Rm.* 16.7) en torno al año 56.

En la *Primera Carta* a los *Corintios*, Pablo (11.5) menciona a las mujeres que oran y que profetizan. En la *Carta a los Romanos* (16.16.1.2) recomienda a Febe, diaconisa de la Iglesia de Cencres (*Rom.* 6.2-5), y a Prisca y a Aquila cooperadores con el apóstol en Cristo Jesús. El hecho de que contra la costumbre se mencione a la mujer en primer lugar indica que era la más importante en el matrimonio. En la *Carta a los Romanos* se menciona a otras damas: Marta (16.6), que soportó muchas penas por Pablo; Andrónico y Jonia, muy estimados entre los apóstoles; Trifena o Trifosa, muy amada, que sufrió muchas penas en el Señor; la madre de Rufo (16.13), a la que Pablo dice que ama como a su propia madre; Julia (16.15); y la hermana de Nereo (16.15). En total son ocho mujeres a las que Pablo envía saludos.

En la *Carta a los Colosenses* (4.15) menciona a un grupo de cristianos de Filippos (4.2) y recomienda a Evodia y a Sítiqúe «que han luchado mucho por el Evangelio» y dice que ambas damas, junto con Lidia, habían cooperado en la fundación de la iglesia de Filippos. En los *Hechos de los Apóstoles* (12.12) se afirma que los creyentes en Cristo se reunían en la casa de María, la madre de Marco. Las cuatro hijas de Filippo gozaban del don de la profecía (17.34). Priscilla y Aquilla figuraban junto a Pablo en posición independiente. En su compañía llevaron a cabo misiones en Corinto, en Éfeso y en Roma y convirtieron a un discípulo de Juan de nombre Apolo (18.18,86). Y en el *Apocalipsis* se habla de una profetisa cristiana en Thyatira, de nombre Jezabel, que corrompía a la comunidad.

El cristianismo trajo una radical igualdad, pues afirma tajantemente Pablo (*Gol.* 3.36:28) "ya no hay judío, ni griego ni esclavo, ni libre; no hay varón, ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo».

Según la Iglesia las mujeres cristianas podían ser corrompidas con facilidad por sus maridos infieles. R. González Salinero piensa, siguiendo a W. Pakter, en ciertos vínculos entre Nicea y Elvira a través de la gran figura eclesiástica de Osio (265.35-353) ¹³, mano derecha de Constantino en asuntos eclesiásticos. La influencia sería del concilio de Elvira sobre el de Nicea, que fue presidido por Osio, obispo de Córdoba, por ser el primero de época posterior. De todos modos, como sugiere el autor, el canon apunta a un peligro de contaminación en la fe.

La Iglesia desde antiguo se opuso a estos matrimonios y la de España seguía esta prohibición. Tal posición, como recoge R. González Salinero, la sigue poco después Ambrosio (*Ep.* 62), quien en otro pasaje menciona expresamente los matrimonios con judíos, que también prohíbe (*Abr.* 1.8.84); y lo mismo opina Agustín (*Ep.* 255). Esta prohibición, como recuerda al autor, fue recogida por influjo cristiano en la legislación imperial de Constantino II (*C. Th.* XVI 8.6, del 13 de agosto de 339) y de Teodosio I (*C. Th.* III.7.2 = *C. Just.* 1.9.6, del 14 de marzo de 388).

R. González Salinero piensa que el canon 61 de Elvira estaría vinculado con las medidas en contra del matrimonio con la hermana de la esposa difunta y con la ley judía del levirato (*Gn* 38.6.10; *Di* 25.5.10 ¹⁴), y con el temor a la influencia de estas prácticas sobre los cristianos.

La prohibición estaba en el ambiente, pues Constantino II no sólo prohíbe lo mismo que el Concilio de Elvira, sino que añade que no son hijos legítimos los tenidos con la viuda del hermano fallecido o con la divorciada de éste. Se prohíbe casarse con la cuñada después de la muerte o del divorcio de la mujer.

En su canon 50 el Concilio de Elvira prohíbe a clérigos y laicos asistir a las comidas judías, lo que debía ser frecuente. R. González Salinero recoge en nota, al comentar este canon, las teorías de Kühner y de Thouvenot de que esta prohibición responde al deseo de la Iglesia de que ambas comunidades evitaran el comer carnes sacrificadas a los ídolos, lo que creemos improbable.

Se trataría, según este autor, de evitar que los cristianos aceptaran los preceptos judíos sobre la pureza ritual de los alimentos; pero esta interpretación es muy discutible. Añade R. González Salinero que, quizá, la prohibición de Elvira pudo ser concebida como una reacción ante la judía de comer alimentos cocinados por un no judío, lo que encontramos discutible, pero, sin embargo, es una hipótesis a tener presente.

¹³ J. Fernández Ubiña, «Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV», *Gerión* 18 (2000) 439-470.

¹⁴ Talmud de Babilonia, Moed Catán 23a, «Maséjet Semajot» 7.

La misma prohibición, como apunta este autor, se da en el Concilio de Vennes, canon 12. Sin embargo, como puntualiza R. González Salinero siguiendo a B. Blumenkranz, el Concilio de Elvira extiende la prohibición a clérigos y a laicos y señala el castigo. El canon de Elvira, por la terminología usada, no fue seguido por el de Vennes y ambos se remontan a una fuente más antigua. Como apunta este autor, el canon 50 de Elvira muestra unas novedades lingüísticas, lo que implicaría en el canon de Vennes la existencia de una fuente distinta a la de Elvira, lo que es muy probable.

Estos cuatro cánones antijudíos del Concilio de Elvira indican que los judíos eran en la Bética muchos e influyentes y que las relaciones entre ambas comunidades, judía y cristiana, eran fluidas y frecuentes.

Gregorio de Elvira, obispo desde 359, muy anciano en 392 pero aún vivo en 403, dedica varias homilias al tema judío y hace otras alusiones en sus obras. De su lectura se deduce que eran muchos los judíos influyentes, pues en su comienzo se afirma que los cristianos discutían continuamente con ellos. Estos judíos debían estar asentados en la región de Granada, que era una de las vegas más ricas de todo el sur de Hispania. El tema de estas homilias era la lucha contra las influencias judías sobre los cristianos. lo que confirma nuevamente que la comunidad judía podía influir en la cristiana (Greg. Ilib., *Tract.* III, IV, VIII).

Este temor al influjo de los judíos estaba muy extendido entre los autores cristianos. A este respecto R. González Salinero recoge otros testimonios que coinciden con el pensamiento de Gregorio de Elvira: Ambrosio, consagrado obispo en 373 o 344 (*Paen.* II.6.41); Cassiano, nacido hacia el 360 y vivo aún en 430 (*Conf.* I.20; X.5; XII.7); Cromacio, miembro del clero de Aquileya hacia el 370 (*Serm.* 28.1-2); y Mario Victorino, convertido al cristianismo en torno al 355 (*Comm. Ep. Gal.* I.19; II.12-13). Pero varias obras de estos autores, salvo la de Mario Victorino, son posteriores a las fechas de las homilias de Gregorio de Elvira, que se adelantó a las afirmaciones de los otros.

Dudamos mucho que, salvo a Agustín, Gregorio hubiera leído a estos autores. Eran ideas que no faltaban en el ambiente cristiano. Todas estas fuentes indican el fuerte atractivo de la religión judía para los cristianos, aunque Gregorio de Elvira resalta la inferioridad de los judíos ante ellos (*Doi. gen. lepr.* 3).

Gregorio de Elvira (*Cant.* II.2) acusa a los judíos de haber perseguido a la Iglesia y de haber participado en las persecuciones contra los cristianos. En este punto Gregorio de Iliberris coincide con otros autores cristianos citados por R. González Salinero, como la *Alt. Eccl. Synag.* (38-39); Agustín (*De civ. Dei* XVII 4.6; *Enarr. Psal.* 118.7.1; *Ep.* 137.16; *Evang.*

Ioann. 358; *Serm.* 62.18); Victorino (*Comm. Ep. Gal.* 1.1.13-14); Orosio (*Hist.* VII.5.1), etc. Pero sólo en algún caso, como en el del martirio de Policarpo (Eus., *H.E.* IV .41.43), hay pruebas de ese odio contra el cristianismo que llevó a la persecución. Según los *Hechos de los Apóstoles.* (13.50), en Antioquía de Psidia años antes los judíos concitaron contra Pablo y Bernabé a mujeres importantes.

Gregorio de Iliberris aplica a los judíos (*Cant.* II.36; II.43) epítetos como pueblo de dura cerviz, duros de corazón y otros parecidos. Pero esos epítetos, como muy bien indica R. González Salinero, eran muy frecuentes en la literatura cristiana. A este respecto el autor cita a Ambrosio (*Exp. Evang. Luc.* VII.168), Agustín (*Adv. Iud.* VII.9; VIII. 11; *Faust.* 13.11; *Serm.* 110.3; 176.4; 300.5), Commodiano (*Hist.* 38.1-2; *Carm. Apol.* 199; 216-218), etc.

En este aspecto Gregorio de Iliberris no tiene nada de original como tampoco la idea de que los judíos no se arrepentían de sus pecados. Como acertadamente indica R. González Salinero, en este punto concreto Gregorio de Iliberris (*Cant.* I.18; *Tract.* III.21) sigue lo expresado por otros autores cristianos, como Ambrosio (*Exp. Evang. Luc.* VII.239), Agustín (*Enarr. Psalm.*) y Sulpico Severo (*Chron.* 1.24).

R. González Salinero ha examinado muy bien el pensamiento antijudío de Gregorio de Iliberris, su fraseología y sus acusaciones en el marco de la polémica antijudía. De esta minuciosa comparación se desprende que el iliberritano no tiene nada de original.

Con algunas reticencias Gregorio de Iliberris (*Tract.* VI.20; VI.26) acusó a los judíos de ser los causantes de la crucifixión de Jesús. Es una opinión muy frecuente en la Tarda Antigüedad. A este respecto, R. González Salinero cita a los siguientes autores eclesiásticos, como el Ambrosiasta (*Comm. Ep. Rom.* XV.3-2), Ambrosio (*Exp. Evang. Luc.* X.12.3; *Paen.* 11.4.26), Agustín (*Adv. Iud.* V.6; VII.9-10; *Cons. Evan.* I.13; *Serm.* 136.4), Hilario (*Comm. Math.* 1.6; *Trim.* VII.23), Juvenco (*Evang.* IV.619-625), Lactancio (*Din. hist.* IV.10.18; IV.16.5-17), Orosio (*Hist.* VII.4-13) y otros. La historiografía moderna rechaza esta acusación¹⁵.

Según Gregorio de Iliberris (*Tract.* IV .17) la verdadera circuncisión se encuentra en el corazón, siguiendo el pensamiento de otros muchos autores cristianos de la Tarda Antigüedad, como Ambrosio (*Ep.* 69), Agustín (*Adv. Iud.* 2.3; *Enarr. Psalm.* 41.11; 75.1; *Ep.* 196.2 y 13; *Serm.* 198b), Evagrio (*Alt. leg. Sim. Theoph.* V.44; V.70.65), Lactancio (*Div. Inst.* IV.17.10 y 13), Mario Victorino (*Comm. Ep. Gal.* I.1.11), Paulino de Nola (*Ep.* 5.3), etc., citados por R. González Salinero.

¹⁵ Ch. Cohn, *Processo Morte di Gesù. Un punto di vista ebraico.* Turín 2000.

Gregorio de Iliberris (*Tract.* 19) se une a la opinión de Ambrosio (*Ep.* 64) y de Agustín (*Faust.* 5.6) de que Dios, conociendo que los judíos eran un pueblo inconstante, legisló que debían observar el sábado como castigo. Finalmente, Gregorio de Iliberris (*Cant.* II.17; *Tract.* V. 19-22) defiende firmemente la idea del anónimo *Alt. Eccl. Synag.* (12-13) de que la sinagoga ha sido adúltera en todas las épocas y la iglesia casta. También defendía (*Cant.* 1.13) que la unción de la sinagoga había sido superada por el ungimiento de Cristo.

Del análisis muy completo de las fuentes cristianas sobre las menciones de los judíos efectuado por R. González Salinero, se desprende que el pensamiento hispano sobre los judíos no tiene nada de original: era el corriente en los escritores cristianos de la Tarda Antigüedad. Aunque muchos de ellos no debieron ser consultados directamente y son de fecha posterior.

Otros escritores cristianos del siglo IV se ocuparon en sus obras de los judíos, si bien no les dedicaron escritos. Prudencio, el mejor poeta cristiano del final del Mundo Antiguo, los menciona frecuentemente.

Piensa R. González Salinero, creemos que muy acertadamente, que Prudencio es un interesante testimonio de la actitud antijudía de la Iglesia de su época, lo que presupone que los judíos, por ser influyentes y numerosos, eran un peligro para la fe de los cristianos en Hispania.

El poeta hispano (*Apoth.* 548-551) piensa que prevaricando de los fieles patriarcas antiguos, vive en esclavitud la nobleza heredada, pero que ya ha perdido su nobleza; aquella otra que vivía en esclavitud recibe la fe reciente. En versos anteriores de la misma composición (397-402) se ha referido a los judíos:

Si una nación sorda niega que puedan entrar por sus oídos presuntuosos tantos encomios sobre tí, tantas voces del Universo y tantos siglos pregoneros de tamaña alegría, oiga el grito insensato de un monstruo furioso; el grito que da el demonio lleno de rabia, en las entrañas por él poseídas y crea raza digna de compasión a los suyos [o los poseídos por el demonio].

Prudencio indica en estos versos que los judíos rechazaron escuchar a Cristo porque prestaban atención a los gritos de los diablos que habían poseído sus entrañas. En otros versos (*Apoth.* 330- 332) menciona la ceguera de los sacerdotes y de los escribas judíos a la iluminación otorgada a los gentiles.

Prudencio (*Cath.* XI.89-92) aplica a los judíos epítetos despreciativos que, como puntualiza R. González Salinero, se encuentran en otros autores cristianos del final de la Antigüedad, según se indicó ya. Para Prudencio (*Apoth.* 543-592) el crimen cometido por los judíos se transmitía de generación en generación.

Recuerda R. González Salinero que la acusación de Prudencio (*Cath.* XI. 93-96) del crimen cometido por la muerte de Cristo se lee en otros escritores contemporáneos como Ambrosio (*Ep.* 20) y otros, y no tiene nada de original, al igual que la condena eterna de los judíos (*Cath.* X.109-116):

Insignis ipse et praeminens
meritis rependet congrua,
his lucis usum perpetis
illis gehennam et tartarum.
Iudaea tunc fulmen crucis
experta, qui sit, senties
quem te furoris praesule
mors hausit et mox reddidit.

Como puntualiza R. González Salinero, esta misma idea la defiende en Hispania Potamio, obispo de Lisboa (*Mart. Es. proph.* 1-4). Es contraria a la sostenida por Pablo (*Rom.* II,25.32) y por el mayor coloso del cristianismo antiguo, Orígenes, quien piensa que todos los hombres y hasta el diablo, acabarán salvándose.

La destrucción del templo de Jerusalén por las legiones mandadas por Tito era un merecido castigo enviado por Dios por la muerte de Jesucristo. Esta idea, como puntualiza el autor que comentamos, es la del historiador hispano Orosio (*Hist.* VII.3.8; VII.9.2-9), discípulo de Agustín. Prudencio (*Psych.* 377-385) acusa también a los judíos de estar corrompidos por la lujuria:

His uos inbutos dapibus iam crapula turpis
Luxuriae ad madidum rapit inportuna lupanar,
quosque uiros non Ira fremens, non idola bello
cedere compulerant, saltatrix ebria flexit!
State, precor, uestri memores, memores quoque Christi
Quae sit uestra tribus, quae gloria, quis deus et rex,
quis dominus meminisse decet. uos nobile Iudae
germen ad usque dei genetricem, qua deus ipse
esset homo, procerum uenistris sanguine longo.

El pensamiento de Prudencio sobre el problema judío confirma lo ya expuesto sobre la mentalidad cristiana: no es original y sigue lo afirmado fuera de Hispania por los escritores cristianos. En este sentido el estudio de R. González Salinero es exhaustivo en cuanto a las fuentes y encaja bien el pensamiento hispano en el marco de las ideas de la Tarda Antigüedad sobre el judaísmo.

R. González Salinero piensa, lo que es probable, que en la obra de Juvenco hay por omisión una actitud antijudía. Sin embargo, este autor, como

la mayoría de los escritores cristianos considera (*Evang.* IV.619-625) responsables a los judíos de la muerte de Jesús.

Cabe examinar un último suceso de las relaciones judaísmo-cristianismo en Hispania a finales de la Antigüedad.

Severo de Menorca (*Ep.* 3.5-6) compara a los judíos por su ferocidad y maldad con los lobos y zorros. Infestan Mahón, lo que indica que eran muy numerosos, y que atacaban a la Iglesia como serpientes y escorpiones, lo que indicaría que las relaciones entre ambas comunidades, la cristiana y la judía, no eran excelentes aún admitida cierta exageración en el autor de la carta.

Es muy fino el análisis que hace R. González Salinero sobre esta carta, que es el principal documento sobre la judería hispana. La carta está dirigida a los obispos, presbíteros, diáconos y a todos los hermanos esparcidos por toda la tierra. En la isla de Menorca sólo había judíos en Mahón (Magona). En la comunidad judía destacaba Teodoro, que era rabino y *pater patrum* de la sinagoga.

Había desempeñado todos los cargos de la curia, e incluso el de *defensor civitatis*. Por su riqueza, poder y autoridad era, por lo tanto, un personaje de primer orden perteneciente a la élite de la ciudad entre la comunidad judía y la cristiana. En realidad era el patrono del municipio.

Otros judíos habían desempeñado cargos públicos importantes: Recientemente Ceciliano, *in daeorum pater*, había sido elegido *defensor civitatis*. Estos cargos indican que los judíos eran importantes y ricos, y que estaban en buenas relaciones con los cristianos. Pero no existía ese acoso de los judíos a los cristianos de que habla Severo.

El *comes* Lectorio, de rango senatorial, había ocupado el cargo de *praeses*, gobernador de la provincia baleárica. Las relaciones entre ambas comunidades eran pacíficas, como creemos debieron ser en toda Hispania en el siglo IV, pues en todos los autores citados no se mencionan choques violentos. La situación cambió con la llegada de un presbítero que traía las reliquias del cuerpo del protomártir Esteban¹⁶, llegada que inflamó los ánimos de los cristianos.

Bajo la dirección del obispo se persiguió a los judíos y se incendió la sinagoga. Los objetos de plata se devolvieron a los judíos y las Sagradas Escrituras pasaron a manos de los cristianos. El obispo y los fieles agradecieron a Dios esta victoria y suplicaron que los antros de la perfidia fuesen asolados para que la fe de Cristo penetrara en el corazón de los judíos.

¹⁵ P. Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris 1984.

Muchos de ellos se convirtieron al cristianismo, empezando por Teodoro cuya conversión fue decisiva para la de otros correligionarios, aunque algunos se mantuvieron recalcitrantes; otros abandonaron la isla y se ocultaron, y muchos terminaron por ceder. Severo se refiere en su carta a milagros que movieron a los judíos a convertirse. Sobre la sinagoga se edificó una basílica cristiana.

R. González Salinero se plantea la fecha de la carta y analiza las diversas propuestas. Según G. Seguí Vidal, la carta se fecharía en los años 417- 418. B. Blumenkranz la rebaja hasta el siglo VII, basándose en la ausencia de mención alguna a este hecho en la obra de Agustín. Para E. Demougeor la carta se fecharía a comienzos del siglo V, siendo retocada en el VII; esta autora reconoce que los hechos encajan perfectamente en el siglo V, lo que creemos ser cierto.

Sin embargo, como puntualiza R. González Salinero, siguiendo a L. J. Wankenne y a B. Hamberme, el descubrimiento de la correspondencia de la carta 12 de Consencio establece definitivamente la autenticidad y fecha de la carta de Severo, lo que creemos ser cierto.

En la carta de este autor dirigida a Agustín, de 419, se mencionan hechos maravillosos acaecidos en Baleares, donde él vivía, relatados en una carta del obispo Severo. El mismo Consencio menciona expresamente la lucha contra los judíos que acosaban a los cristianos. La carta se fecharía entre los días 2 y 9 de febrero de 418.

Sin embargo, pasa R. González Salinero a examinar muy acertadamente algunos datos recogidos en la carta que hacen dudar de su veracidad. En primer lugar se han objetado los altos cargos que desempeñan algunos judíos en las Baleares, ya que una ley de Honorio del 22 de abril de 404 (*C. Th.* XVI.8.16) prohibía a los judíos acceder a la administración imperial y por tanto al cargo de *defensor civitatis*. Opina R. González Salinero que esta dificultad se puede obviar pensando que ese cargo se desempeñó antes de la promulgación de la ley imperial.

Esta hipótesis no se puede aplicar a Ceciliano, pues la carta afirma expresamente que el cargo lo desempeñó en el momento de los sucesos de 418. Para explicar este punto, R. González Salinero recoge la teoría de J. Parker de que la ley no llegó a las Baleares antes de los acontecimientos que narra la carta. Piensa también que los cargos desempeñados por los judíos podían ser una licencia para ensalzar las figuras de determinadas personas.

Somos de la opinión de que tiene visos de probabilidad la tesis de I. Amengual i Batle, recogida por R. González Salinero, de que la ley sólo se

aplicaba a la prefectura de Italia, África e Iliria y que podía referirse sólo a los herejes, lo que es una suposición, y de que la *Novella Theodosiani* III.2 de 438 se amplió extendiendo la prohibición de desempeñar altas magistraturas a los judíos.

E. D. Hunt piensa más bien en el carácter de las relaciones personales establecidas en lomo a la autoridad local, según el cual los habitantes de Menorca respetaban a los habitantes preeminentes de la isla más que a las disposiciones imperiales. En el caso del judío Lectorio, gobernador de Baleares y *comes* después, no existía ninguna contradicción. Coincidimos totalmente con la opinión de R. González Salinero de que el trasfondo de la carta coincide con los principios del siglo V. La fecha de la carta siempre hemos creído que rondaba en torno al 418.

Como muy acertadamente apunta R. González Salinero, el episodio de Mahón indica que en Hispania la situación de inferioridad de la comunidad judía había cambiado con respecto al siglo IV. Legalmente no se justificaba la quema de sinagogas, lo que parece indicar que la comunidad judía se sentía defendida por el poder imperial. La inferioridad jurídica de la comunidad judía ante la cristiana era manifiesta. Había que elegir entre la conversión o el destierro. Los cristianos estaban decididos a pasar a la acción contra los judíos.

Como señala R. González Salinero, la posición de la Iglesia era hostil a los judíos debido a la opinión contraria que el obispo tenía hacia ellos. La postura antijudía del obispo favoreció la destrucción de la sinagoga. Estamos de acuerdo con la teoría de P. Brown de que poderosas familias judías dominaban la isla, mientras que los cristianos y el obispo eran de la opinión de que la autoridad debía recaer en ellos.

La llegada de las reliquias de San Esteban encendió la mecha. La quema de la sinagoga sucede estando el patrono de Teodoro fuera de la ciudad inspeccionando sus propiedades. El obispo sustituyó el patronato de Teodoro por el patronato de Esteban, sin la intención de sustituir a los judíos.

Convertida al cristianismo, la élite judía conservó su status social; como escribe R. González Salinero, se purificaron las familias judías.

Es el primer caso de conversión forzada de los judíos, lo que iba en contra de lo defendido por los apologistas cristianos de los siglos II-III y principalmente por Tertuliano (*Apol.* 24;6-10) de la más absoluta libertad de culto. Tampoco tiene justificación alguna en el Nuevo Testamento. Ya en el Concilio de Elvira, en su canon 41, se prohíbe a los señores que los siervos rindan culto a los ídolos. La posibilidad de la quema de la sinagoga de Mahón estaba en el ambiente años antes en Hispania.

El episodio de la destrucción de la sinagoga de Mahón tiene un precedente en el incendio de la sinagoga de Callinicum en Mesopotamia en 394, incendiada por los cristianos instigados por los monjes. Teodosio obligó al obispo a reconstruir la sinagoga, lo que prueba que el incendio era totalmente ilegal. Ambrosio en un sermón pronunciado delante del emperador censuró esta orden y atacó violentamente al consejero del emperador. Teodosio, bajo la amenaza de excomunión, cedió y acordó una amnistía a los amotinados. Ambrosio se opuso, pues, al poder civil (*Sozom.* VII.25).

Un caso parecido sucedió bajo Máximo, cuando la plebe de Roma incendió una sinagoga (*Ambr.* 40.2.3). Teodosio en 393 (*C. Th.* 8.9) prohibió de nuevo destruir las sinagogas. La destrucción de la de Mahón estaba totalmente prohibida, al igual que la de Callinicum.

S. Perea¹⁷ ha publicado una gema mágica hallada en Lusitania, fechada en los siglos III o IV, que siguiendo a F. Cumont opina que menciona a Yahvé bajo la advocación: «Te (invoco) dios altísimo, no me perjudiques y grande es tu nombre».

Recientemente, Noé Villaverde¹⁸ ha aportado algunos datos sobre la presencia judía en Tingitana, que en la Tarda Antigüedad perteneció a la administración de Hispania. Piensa este historiador que desde el siglo III hubo muchos comerciantes judíos en Tingitana, ya que aparecen numerosos nombres de origen oriental. A juzgar por los datos suministrados por las lucernas con decoración judía halladas en Volúbilis, el 10% de la población era hebrea. También debió haber una importante comunidad judía en Sala y cierta presencia judía vinculada con el comercio en Mogador.

Donde está mejor atestiguada la presencia judía es en Volúbilis por las inscripciones fechadas entre los siglos III y IV. En esta importante ciudad se menciona a un padre de la sinagoga. Piensa Noé Villaverde que en el siglo IV judaísmo y cristianismo tingitano no estaban en absoluto confundidos, sino más bien distanciados.

Las comunidades judías debían estar cada vez más aisladas. Después del siglo V no hay datos sobre su situación en las ciudades. Opina este autor que, como se deduce de las fuentes árabes, los judíos se vieron obligados posiblemente ante los avances del cristianismo a refugiarse en áreas periféricas.

¹⁷ *El Sello de Dios. Nuevos estudios sobre magia y creencias populares*, Madrid 2000, 37-73, publicado también en *Aevum* 72 (1998) 127-142.

¹⁸ *Tingitana en la Antigüedad Tardía (siglos III-IV)*. Madrid 2001, 314-326.

El comentario de esta reciente bibliografía sobre el judaísmo hispano de los siglos IV y V permite un mayor conocimiento de la comunidad judía en Hispania y de su importancia. La persecución judía es uno de los peores legados del cristianismo primitivo a los siglos posteriores, el más funesto y el más injustificable ¹⁹.

RESUMEN

Se comentan los trabajos y libros aparecidos en España, que se ocupan de los judíos en la Tarda Antigüedad. En los siglos IV y V existieron importantes comunidades judías en Tarraco, Mahón y Granada. Las dos comunidades, judía y cristiana, vivieron en paz hasta la conversión forzada de los judíos en Mahón. El pensamiento antijudío de los escritores hispanos de los siglos IV y V no es original y repite calumnias ya dichas por otros escritores cristianos de fuera.

SUMMARY

Survey of recent Spanish Scholarship on Jews in late Antiquity. There were important Jewish communities in Tarraco, Mahón and Granada during the 4th-5th C. Jews and Christians lived together in harmony up to the forced conversions that took place in Mahón. Anti-Jewish utterances by Hispano-Romans writers of the 4th and 5th C. are not original. On the contrary, these are parallel to the recurrent slanderous anti-Jewish discourse of other Christian writers.

¹⁹ A. González Blanco, «Los judíos en la predicación de San Juan Crisóstomo», *El Olivo* 7-8 (1978) 49-62; y «Fundamentos jurídicos de la postura antijudía de la Iglesia en el siglo IV», *El Olivo* 5-6 (1978) 19-27. Sobre el antijudaísmo patrístico: R. Radford, *The Adversus Judaeos Traditions in the Church Fathers: The Exegesis of Christian Anti-Judaism*, en J. Cohen, *Essentials Papers on Judaism and Christianity in Conflict: From Late Antiquity to Reformation*, Nueva York 1991, 174-192. En la primera homilía de Crisóstomo se afirma que una sinagoga era peor que un templo pagano, pues es «ahí donde se reúnen los asesinos de Cristo, donde la cruz es desterrada, donde Dios es blasfemado, donde se desconoce al Padre, se ataca al Hijo y donde no prevalece la gracia del Espíritu Santo; donde los demonios son los mismos judíos».

Recientemente ha aparecido un libro sobre el tema, pero está fuera de los límites de este trabajo: R. González Salinero, *Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo*, Roma 2000.