

La situación del judaísmo en Aquileya durante la Antigüedad Tardía: documentos materiales y literarios.

Esteban Noce.

Cita:

Esteban Noce (2013). *La situación del judaísmo en Aquileya durante la Antigüedad Tardía: documentos materiales y literarios*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/55>

XIV Jornadas
Interescuelas/Departamentos de Historia
2 al 5 de octubre de 2013

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: Mesa Temática nº 8

Título de la Mesa Temática: Poder y construcción de la autoridad en el judaísmo y el cristianismo entre la Antigüedad Clásica y la Alta Edad Media

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: Laham Cohen, Rodrigo; Noce, Esteban; Spléndido, Mariano.

**LA SITUACIÓN DEL JUDAÍSMO EN AQUILEYA DURANTE LA
ANTIGÜEDAD TARDÍA: DOCUMENTOS MATERIALES Y LITERARIOS¹**

Noce, Esteban

Universidad de Buenos Aires - CONICET

eln97@yahoo.com.ar

1.- Introducción

En el curso de los últimos cincuenta años el acuerdo ha sido prácticamente unánime respecto de la situación del judaísmo en Aquileya durante la Antigüedad y la Antigüedad Tardía: en efecto, continuando los lineamientos establecidos en 1969 y 1977 por Joseph Lemarié² y Lellia Cracco Ruggini³ respectivamente, la inmensa mayoría de los investigadores han refrendado la existencia en la metrópolis altoadriática de una comunidad judía lo suficientemente importante como para hallar en ella la razón

¹ Para una profundización respecto de la situación del judaísmo en Aquileya durante la Antigüedad y la Antigüedad Tardía así como para el análisis del discurso elaborado por Cromacio respecto de los judíos, véase Noce, 2012; Noce, (en prensa [a]); Noce, (en prensa [b]), publicaciones de las cuales la presente comunicación toma lo sustancial.

² Lemarié, 1969: 56, seguido por Trettel, 1984: 21 y Granados-Nieva, 2002: p. 14.

³ Cracco Ruggini, 1977: 373, 379. Similares nociones en Cracco Ruggini, 2008. En la misma línea, Cuscito, 1989: p. 22; Cuscito, 1980: p. 41; Cuscito, 1987: p. 79; Truzzi, 1985: p. 166, notas 265-266; Lizzi, 1989: 162, 164-165 y nota 84. Pese a que en el año 2005 se había apartado de las hipótesis de Cracco Ruggini (Sotinel, 2005: 174-175 y nota 13), Clare Sotinel adhirió más recientemente a sus planteos (Sotinel, 2011: 164, 169). Solo Françoise Thelamon ha evitado el establecimiento de un vínculo causal entre conflicto interreligioso y discurso antijudaico cromaciano (Thelamon, 2001: 110-114).

de ser del discurso marcadamente antijudaico del obispo local Cromacio, quien ocupó la cátedra episcopal entre los años 388 y 408 de acuerdo a la cronología tradicionalmente aceptada. El pretendido sostén de tal hipótesis se hallaría en la interpretación que desde entonces se ha hecho respecto de un relativamente acotado conjunto de recursos heurísticos, tanto materiales como literarios. El objetivo de esta contribución es reflexionar en torno a la verosimilitud de las lecturas que respecto de cada uno de ellos han sido efectuadas y, consecuentemente, en torno a la consistencia de la hipótesis dominante.

2.- Documentación arqueológica y epigráfica

2.1.- El edificio de Monastero

En el año 1949, Giovanni Brusin dio a conocer los resultados preliminares de las excavaciones que por entonces realizaba en la zona de Monastero, en Aquileya. El investigador anunciaba entonces a la comunidad científica el hallazgo de un edificio cultural de planta rectangular, a una nave, con una superficie de 48,55 x 16,85 metros. El pavimento, bien conservado, estaba decorado con mosaicos geométricos. Un segundo y muy fragmentado pavimento, también decorado con mosaico, se superponía a este. Formaba parte de una iglesia posterior, a tres naves y con ábside⁴. En base a su estilo decorativo, Brusin databa el pavimento más antiguo en el siglo IV; el superpuesto, en cambio, había sido elaborado –en su opinión– en el siglo siguiente⁵. En el primero se conservaban los nombres de quienes presuntamente habían contribuido a la realización del mosaico. Algunos de ellos, como Βαρβεουσος, Μάθβη, Μαρεας, Ἰοάννα, Ἰόσηφ, Μάλχος, *Anes*, *Niaru*, *Soricina*, *Sorillio*, reconocían un evidente origen semítico. La especificación de la κώμη de procedencia en algunos de los epígrafes hacía referencia a pequeñas localidades de la Celesiria⁶.

Pero aún cuando las inscripciones referidas no señalan más que la presencia en Aquileya de sujetos provenientes de Siria que portaban nombres semíticos, Brusin asumía que se trataba de judíos:

⁴ Brusin, 1949: 353.

⁵ Brusin, 1949: 355-356.

⁶ Brusin, 1949: 354.

Ora la connessione di questi svariati elementi e dati di fatto finì per orientare il mio pensiero nella direzione che i dedicanti di questo mosaico potessero essere giudei. Non potevo non riflettere che alla cosmopoli di Aquileia giungevano durante l'impero, senza posa, allettate dai traffici lucrosi, genti di ogni razza e favella, onde nessuna meraviglia che nella città avesse preso stanza anche una numerosa colonia semitica sirio-palestinese (Brusin, 1949: 354-355)

De tal modo, en base a un razonamiento basado en infundadas premisas raciales, económicas y geopolíticas –los judíos perseguían el lucro y Aquileya lo propiciaba en su carácter de gran metrópoli comercial–, concluía que existía en la ciudad una importante colonia judía. Puesto que dicha comunidad habría contado con una sinagoga –en todas las ciudades del Imperio donde había una congregación de judíos, por pequeña que fuese, afirmaba, existía un edificio cultural⁷– el autor se preguntaba si “nell’edificio che scaviamo a Monastero non sia forse da ravvisare una sinagoga” (Brusin, 1949: 355).

Ahora bien, ante la certeza de que en Aquileya había una importante comunidad judía y de que esta había poseído una sinagoga, cada detalle del edificio de Monastero era interpretado por Brusin desde tal perspectiva. Testimoniaban el carácter sinagoga del implante los siguientes elementos: 1) la presencia entre las inscripciones de los donantes de una ofrenda dirigida a *d(omi)n(o) Sab(aoth)*, nunca antes hallada, decía, en un ambiente cristiano⁸; 2) la ausencia de arte figurativa, reflejo, en su opinión, de la férrea adhesión de la comunidad hebrea local a la prohibición de las representaciones prescrita por la ortodoxia judía⁹; 3) la presencia de tres cavidades con restos de revestimiento marmóreo localizadas en el exterior del edificio, interpretadas como piscinas para el baño ritual tendiente a la purificación de los individuos¹⁰; 4) la existencia de un espacio circundado por dos pilastros que, suponía, debían de haber sostenido en su tiempo un arquitrabe del que habrían colgado unas cortinas, particular que podría corresponder al “*sancta sanctorum*, destinado alla custodia delle cose sacre” en los edificios sinagogaes (Brusin, 1949: 356); 5) el propio hecho de que el mosaico, en buen estado de conservación, hubiese sido no solo ignorado y sepultado, sino

⁷ Brusin, 1949: 355.

⁸ Brusin, 1949: 355.

⁹ Brusin, 1949: 355.

¹⁰ Brusin, 1949:356.

también cubierto en buena parte de su extensión con una capa de material por los cristianos que ocuparon más tarde el lugar¹¹.

La propuesta mereció, en el curso de las décadas siguientes, un encendido debate entre quienes, en base a diversos criterios históricos, arquitectónicos, epigráficos y ornamentales, acordaban o se oponían a cada uno de los argumentos presentados por Brusin¹². La discusión habría de acallarse sin conclusiones definitivas¹³. Si algo prueba el caso de Monastero, es que, como ha señalado Martin Goodman, la determinación de la identidad religiosa de un edificio cultural durante los primeros siglos de la era cristiana resulta sumamente dificultosa, siendo todo testimonio interpretable en múltiples direcciones¹⁴. El más claro testimonio de ello es el hecho de que el propio Brusin señalase, cuando no habían pasado aún diez años de sus anuncios, que la hipótesis sinagoga para la primera fase del edificio de Monastero “resulta ormai scartata definitivamente” (Brusin-Zovatto, 1957: 344, 308, nota 333).

Incluso cuando los argumentos presentados en el curso del debate son, a nuestro entender, suficientes para refrendar la identificación de un edificio cristiano en la primera fase de la construcción, acaso lo más adecuado sea concluir que la función originaria del implante cultural de Monastero resulta aún controvertida. Dar por sentada su naturaleza sinagoga y su corolario, esto es, la existencia en Aquileya de una importante comunidad judía a él vinculada es, cuando menos, precipitado.

2.2.- *El epígrafe de Lucius Aiadius*

*L. Aiadius | P. l. Dama | Iudaeus por | tor v(ivus) s(ibi) f(ecit)*¹⁵

¹¹ Brusin, 1949: 355.

¹² Siendo imposible reproducir aquí el debate, remitimos a los principales hitos de la discusión. A favor de la propuesta de Brusin: Ruggini, 1959: 195-196; Zovatto, 1960-1961: 53-59; Polacco, 1973: 125-126, 136-137, 144-146; Cracco Ruggini, 1977: 366-371. Aunque no de modo explícito, parece defender la hipótesis Vattioni, 1972: 126-128. En desacuerdo con ella, por el contrario: Forlati Tamaro, 1965: 662-670; Bertacchi, 1965: fundamentalmente 80 y 111-116; Noy, 1993: XIV. En 1962, Zevi Avneri consideraba que la identificación del edificio de Monastero “con la sinagoga della Comunità è ancora incerta” (Zevi Avneri, 1962: 466).

¹³ Recientemente Giulia Francesca Grassi ha retomado la cuestión a través del análisis de la onomástica presente en el pavimento de Monastero, concluyendo que “in sostanza, l’analisi degli antroponomi attestati all’interno della basilica evidenzia come essi possano difficilmente essere considerati indicatori di un uso dell’edificio come sinagoga” (Grassi, 2009: 426).

¹⁴ Goodman, 2005.

¹⁵ *Inscr. Aq.*: n° 75.

La inscripción, frecuentemente citada, no ha suscitado grandes debates¹⁶. En cuanto a su contenido, apenas cabe recordar que Jean-Baptiste Frey propuso dos lecturas posibles: 1) *L. Aiadius P. L. Dama Iudaeus. portor. v(ivo) s(e) f(ecit)*; 2) *L. Aiadius P. L. Dama Iudaeus. portor. v(otum) s(olvit) f(eliciter)*¹⁷. Sin embargo, bajo cualquiera de ellas, el epígrafe remite, como el propio Frey indicó, a Lucius Aiadius Dama, liberto de Publius, judío. El término *portor* es traducido por Frey como *batelier*, aún cuando el propio autor expresó dudas respecto del significado del término. Por lo que atañe a su datación, se acepta la propuesta, entre otros, por Giovanni Brusin, quien situó la inscripción “alla fine della Repubblica” (Brusin, 1949: 355), más precisamente en el siglo I a. C.¹⁸

El epígrafe de *Lucius Aiadius* es, cabe decirlo, el único testimonio irrecusable de la presencia de un judío en Aquileya. Dos circunstancias, sin embargo, minimizan su valor documental: por una parte, su temprana cronología, ya que datada en el siglo I a. C. poca utilidad reporta para el conocimiento de la situación del judaísmo en la ciudad en períodos muy posteriores; por otra, el hecho de que siendo de origen esclavo, *Lucius Aiadius* podría haber llegado a la ciudad desde cualquier punto de la geografía entonces conocida, por lo que su presencia en la metrópolis no testimonia siquiera la existencia en ella de una comunidad judía.

2.3.- El epígrafe de *Petrus*

*Hic requiescit | Petrus qui Papa | rio fil(ius) Olimp(i)i Iu | daei solusque | ex
gente sua | ad XPI (= Christi) meruit | gratiam perveni | re et in hanc
s(an)c(t)am | aulam digne sepul | tus est sub d(ie) pr(i)d(ie) | id(us) Iul(ias)
ind(ictione) quarta*¹⁹

A diferencia del recién examinado, el epígrafe de *Petrus* ha suscitado interpretaciones diversas. Hallada en Grado, ciudad localizada a solo una decena de kilómetros de Aquileya, la inscripción fue dada a conocer por Brusin en 1947 tras su localización entre los restos de una pequeña iglesia paleocristiana sobre la cual posteriormente se construyó la basílica de Sant’Eufemia, consagrada el 3 de noviembre

¹⁶ Calderini, 1930: 245; Frey, 1936: n° 643; Brusin, 1949: 355; Luzzato, 1950: 143; Brusin, 1953-1954: 62; Ruggini, 1959: 216, nota 75; Zevi Avneri, 1962: 466, nota 2; Cuscito, 1972: 245; Cracco Ruggini, 1977: 367-368, nota 36; Noy, 1993: XIII y n° 7; Giovannini, 2008: 172.

¹⁷ Frey, 1936: n° 643.

¹⁸ Brusin, 1953-1954: 62.

¹⁹ *Inscr. Aq.*: n° 3330.

del 579 por el obispo de la ciudad, Elia. La lectura del texto no presenta mayores dificultades: “Aquí descansa Pedro, llamado Papario, hijo del judío Olimpio, único entre su gente que mereció alcanzar la gracia de Cristo y en esta santa aula fue dignamente sepultado el 14 de julio de la cuarta indicción”. Su datación y su contenido, en cambio, constituyen objetos de debate.

Respecto de su localización temporal, se han vertido opiniones diversas: en 1947, Brusin se inclinaba por situarlo, en base a criterios estilísticos, hacia finales del siglo V o comienzos del VI²⁰. Zovatto, por su parte, pensaba en el año cuarto de alguna de las indicciones de la primera mitad del siglo V, es decir, 406, 421, 436 o 451, datación que siguen Truzzi, Noy y a la que parece adherir también Brusin en sus *Inscriptiones Aquileiae*²¹. Cuscito se ha inclinado por algún momento en torno a la mitad del siglo V²², mientras que Cracco Ruggini, en atención a distintos elementos paleográficos, históricos y arqueológicos, propuso los años 465 o 480²³. Lizzi, finalmente, apelando a pretendidas similitudes textuales entre el epígrafe y el *Sermo X cromaciano*, suggerire que “si potrebbe tentare di datare l’iscrizione al tempo di Cromazio” (Lizzi, 1989: 158 y nota 71).

Pero más significativas que su datación resultan las diversas interpretaciones que del epígrafe se han realizado. Brusin se enfrentaba a la inscripción suponiendo –nuevamente– que en Grado “come già ad Aquileia, per ragioni di commercio, è verosimile che vi fossero parecchi giudei della Siria” (Brusin, 1947: 18-19). En consecuencia, afirmaba que la expresión *solus ex gente sua* testimoniaba el hecho de que *Petrus* había sido el único en recibir el bautismo entre todos los judíos de Grado²⁴, circunstancia que certificaba además la “tenacia conservativa degli israeliti alla loro religione” (Brusin, 1949: 355)²⁵. A esta interpretación se opuso Cracco Ruggini, señalando que por *gente* no debía entenderse “pueblo” sino más bien “familia”, reduciendo así la supuesta excepcionalidad de la conversión de *Petrus*²⁶. Lemarié y

²⁰ Brusin, 1947: 19-20.

²¹ Brusin-Zovatto, 1957: 458 y nota 72; Truzzi, 1985: 166, nota 262; Noy, 1993: n° 8; *Inscr. Aq.*: n° 3330.

²² Cuscito, 1972: 245-246.

²³ Cracco Ruggini, 1980: 140-147.

²⁴ Brusin, 1947: 18-19; Brusin, 1949: 355. Más explícitamente aún en Brusin, 1953-1954: 62: “La precisazione di *solus ex gente sua* vuole evidentemente significare che a Grado, e quindi ad Aquileia, si contavano allora numerosi giudei”. Aún cuando no se expresa respecto del sentido literal o figurado de la expresión *solus ex gente sua*, también Noy entiende que *gens* refiere a “raza” (Noy, 1993: n° 8).

²⁵ En el mismo sentido, Zevi Avneri, 1962: 468; Cuscito, 1972: 246-147.

²⁶ Ruggini, 1959: 225-226, nota 97; Cracco Ruggini, 1980: 149-150.

Lizzi, por último, consideraron el epígrafe como testimonio de la presencia judía en la región sin hacer mayores consideraciones al respecto²⁷.

A partir del examen del epígrafe de *Petrus*, puede concluirse que, en el curso del siglo V, un judío gradense se convirtió al cristianismo. En consecuencia, la presencia judía en la vecina ciudad de Grado parece confirmada durante dicho período. Inferir de esta inscripción, que en la región existía una comunidad hebrea de significativas dimensiones y que sus miembros persistían férreamente en su fe, puesto que únicamente *Petrus* habría abrazado el cristianismo, resulta absolutamente injustificado.

2.4.- El epígrafe de Ursacia

ὤδε κίτε Οὐρσακία θυγάτηρ | Οὐρσακίου ἀπὸ Ακουιλίας γερου |
σιάρχου· ἐν εἰρήνῃ κύμισ<ις> αὐτῆς²⁸

Las diversas interpretaciones que se han hecho del epígrafe hallado en la catacumba judía de Vigna Randanini, Roma, suponen importantes consecuencias para la caracterización del judaísmo aquileyense. Lo que está en juego es, en definitiva, si la inscripción testimonia o no la presencia de un edificio cultural judío en la metrópolis altoadriática. Una lectura posible es “aquí yace Ursacia, hija de Ursacio, gerusiarca de Aquileya. Que su descanso sea en paz”. Como se aprecia, de acuerdo a esta interpretación, Ursacio habría desempeñado su función sinagogal en la propia Aquileya²⁹. Luego, habría existido allí en el siglo III o IV –período en que se fecha la inscripción– una casa de culto judía. La segunda lectura es la siguiente: “aquí yace Ursacia, hija de Ursacio de Aquileya, gerusiarca. Que su descanso sea en paz”. Desde tal perspectiva³⁰, Ursacio, proveniente de Aquileya, no habría ya desempeñado su cargo sinagogal allí sino en la ciudad que lo alojó tras alejarse de la metrópolis septentrional y donde tres de sus hijas tuvieron sepultura³¹. De acuerdo a esta interpretación, la

²⁷ Lemarié, 1969: 56, nota 1; Lizzi, 1989: 158.

²⁸ Noy, 1995: n° 238.

²⁹ Sostienen esta interpretación Brusin, 1949: 355; Luzzato, 1950: 153-154; Brusin, 1953-1954: 62; Ruggini, 1959: 216 y nota 75; Zovatto, 1960-1961: 57; Vattioni, 1972: 125; Cracco Ruggini, 1977: 363.

³⁰ Seguida por Calderini, 1930: 401; Frey, 1936: n° 147; Cuscito, 1972: 245; Mazzoleni, 1987; Noy, 1995: n° 238; Giovannini, 2008: 172. Zevi Avneri, por su parte, afirma que la inscripción asegura la presencia de judíos en Aquileya, pero no es explícito respecto del sitio donde Ursacio habría desempeñado su función sinagogal (Zevi Avneri, 1962: 466 y nota 2), en tanto que Claire Sotinel, aún sin decantarse por una u otra interpretación, señala que el epígrafe “suppose une communauté juive importante à Aquilée au III^e ou IV^e siècle” (Sotinel, 2011: 165).

³¹ Noy, 1995: n° 237-239.

inscripción constituye un testimonio de la presencia en el ámbito local de una comunidad judaica de la que Ursacio habría formado parte antes de trasladarse a la *urbs*, pero no de la presencia de una casa de culto judía cuya existencia, no obstante, no debe descartarse por el simple hecho de que no se deduzca del epígrafe.

En 1987 Danilo Mazzoleni hizo una efectiva defensa de esta segunda tesis. Sus observaciones se basaron en criterios lingüísticos y epigráficos: por un lado, sostuvo que si se hubiese deseado indicar el desempeño de la función sinagoga en Aquileya no se habría utilizado la preposición *ἀπὸ* sino el locativo; por otro, recordó que las inscripciones romanas no refieren a cargos ejercidos en otras comunidades³².

La inscripción de Ursacia constituye, a nuestro entender, el testimonio más sugestivo respecto de presencia hebrea en Aquileya durante la Antigüedad. En efecto, parece correcto pensar que Ursacio, judío, formase parte de una comunidad religiosa judía en la ciudad septentrional antes de trasladarse a Roma, donde desempeñó su función de gerusiarca.

2.5.- *Lucernas con menoráh*

Frey concluía su presentación del epígrafe de *Lucius Aiadius* informando que en el *Museo Archeologico Nazionale* de Aquileya se conservaban dos lucernas decoradas con el candelabro de siete brazos. Ninguna reflexión efectuaba respecto de estos materiales³³. A decir verdad, las luminarias con simbología judía constituyeron objeto de reflexión de los investigadores en escasísimas oportunidades. Zevi Avneri dedicó a ellas un muy breve artículo en el año 1962³⁴. Apenas indicaba que, por su morfología, cabía incluirlas en el “estilo africano”, así denominado por haberse encontrado numerosos ejemplares de ellas en Alejandría y Cartago. Consecuentemente, las databa en el siglo IV³⁵. Finalizaba su trabajo con la llamativa conclusión de que “se la comunità di Aquileia del quarto secolo ci ha lasciato tre lampade ornate del candelabro a sette braccia, possiamo forse vederci una dimostrazione di fedeltà al giudaismo”, observación que a su entender encontraba sustento en la inscripción de *Petrus* (Zevi Avneri, 1962: 468).

³² Mazzoleni, 1987: 313.

³³ Frey, 1936: n° 643.

³⁴ A las dos ya aludida por Frey añadía una tercera lucerna que, según manifestaba, le había sido dada a conocer por Luisa Bertacchi, entonces directora del museo (Zevi Avneri, 1962: 466, nota 3).

³⁵ Zevi Avneri, 1962: 467.

No sorprende que, más allá de las escuetas reflexiones de Zevi Avneri, las lucernas con *menoráh* no hayan merecido mayor atención por parte de los investigadores: como señaló poco tiempo atrás Annalisa Giovannini, su utilización como testimonio de la presencia judía en la ciudad se ve afectada por la completa falta de información respecto del contexto en que las piezas fueron halladas³⁶.

3.- Documentación arqueológica y epigráfica

3.1.- *El fragmento paladiano*

Un fragmento de los *Scholia in concilium Aquileiense*, redactados por Paladio de Ratiaria, obispo depuesto de su sede bajo la acusación de arrianismo en el concilio desarrollado en la metrópolis altoadriática en el año 381, resulta fundamental en el proceso argumentativo de Lellia Cracco Ruggini respecto de la presencia en Aquileya de una importante comunidad judía. Vale la pena exponer aquí el pasaje al que la autora refiere. En la conclusión de su apología, tras elogiar a la ciudad de Roma por haber asistido a la pasión de los apóstoles, poseer sus reliquias y albergar a hombres ejemplares por su sabiduría y nobleza, Paladio desafiaba a sus acusadores:

Si tenéis alguna confianza en vuestra fe, profesemos la fe ante el Senado de esta misma ciudad durante treinta o cuarenta días seguidos de acuerdo a la autoridad de todas las Escrituras con tratados redactados a tal fin. Nuestros discursos serán presentados a los auditores tanto para que sean dados a conocer en la ciudad por la recitación pública como para que sean enviados, en el informe de los auditores, a todas las iglesias del mundo por orden del emperador. Sepan que, si se decide esto, en la audiencia deberán ser admitidos entre los cristianos también seguidores del culto gentil [*gentilitatis cultores*], y estudiosos de la antigua ley [*ueteris legis studiosi*], puesto que, en lo que a religión se refiere, la misma vocación evangélica y apostólica a ninguno impide escuchar, en lo que se prueba la autoridad de la doctrina apostólica que a Pablo envió a las naciones, y a Pedro a los judíos³⁷.

³⁶ Giovannini, 2008: 172-173.

³⁷ *Schol. conc. Aq.*, 93: *Si confidentiam ullam fidei geritis, apud senatum ipsius urbis fidem continuis triginta uel quadraginta diebus secundum scripturarum omnium auctoritatem conscribitis tractatibus profiteamur, etiam ipsos tractatus nostros auditoribus oblaturi tam eidem urbi publica recitatione pandendos quam etiam ad totius orbis ecclesias auditorum relatione per imperiale preceptum mittendos, scituris uobis quod si id placuerit inter cristianos etiam gentilitatis cultores, sed et ueteris legis studiosi audientiae sint athibendi, siquidem etiam ipsa euangelica et apostolica uocatio nullum religioso excipiat*

A nuestro entender, la interpretación que efectúa Cracco Ruggini resulta controvertida al menos por dos motivos. En primer lugar, si hubiese sido evidente que en el concilio del 381 Paladio se refería con *honorati multi* a *gentilitatis cultores* y a *ueteris legis studiosi* aquileyenses, como afirmaba la autora³⁸, cabría esperar que, en su respuesta a la solicitud, Ambrosio hubiese aludido a la inconveniencia de que *Iudaei* y *gentiles* juzgaran en cuestiones eclesiásticas. El obispo de Milán, por el contrario, solo alude a *laici*: “los sacerdotes deben juzgar a los laicos, no los laicos a los sacerdotes”³⁹.

Pero, por supuesto podría haber sucedido que, con *honorati multi*, Paladio hiciese referencia a ex-magistrados gentiles y judíos de Aquileya pero Ambrosio lo ignorase. Sin embargo, debe notarse que cuando Paladio exigía en su discurso contra el obispo de Milán la participación en el debate de *gentilitatis cultores* y *ueteris legis studiosi* no se estaba refiriendo al ya pasado concilio desarrollado en la metrópolis altoadriática sino a un futuro cónclave que deseaba –queda claro– se reuniera en Roma para revisar el caso, lectura que la propia autora sostiene, a partir de la misma documentación, en un trabajo algo posterior⁴⁰. Así pues, nada nos fuerza a concluir que los *honorati multi* requeridos por Paladio en Aquileya fuesen “dotti pagani” ni “esperti giudaici” como sí lo eran los sujetos cuya presencia se solicitaba para el eventual cónclave romano. Luego, la presencia de judíos entre los magistrados aquileyenses no resulta constatada y la pretendida clave de lectura del discurso cromaciano en lo que a *Iudaei* respecta se diluye.

3.2.- La epístola ambrosiana

Cracco Ruggini sostuvo, en 1959, que en la epístola LXXIV de Ambrosio de Milán, enviada a Teodosio I desde Aquileya en el año 388 con motivo de la quema de la sinagoga de *Callinicon*, se tenía un testimonio no solo de la existencia de una casa de culto judío en la ciudad sino también de su destrucción a manos de los cristianos⁴¹. El fragmento aludido por la investigadora es aquel en el cual, amonestando al emperador por haber ordenado la reconstrucción de la sinagoga de *Callinicon* a costa del obispo de la ciudad, Ambrosio vociferaba:

auditu, eo quod Paulum quidem ad gentes, Petrum uero ad iudaeos missum apostolice doctrinae probet auctoritas.

³⁸ Cracco Ruggini, 1977: 360

³⁹ *Act. conc. Aquil.*, 680-681: *Sacerdotes de laicis iudicare debent, non laici de sacerdotibus.*

⁴⁰ Cracco Ruggini, 1979: 37-39.

⁴¹ Ruggini, 1959: 200-201 y nota 59; Cracco Ruggini, 1977: 364-366. Cfr. Cracco Ruggini, 2008: 185.

proclamo que yo hubiese incendiado la sinagoga, que al menos yo se los hubiese ordenado para que no hubiese lugar en el que Cristo fuese negado. Si se me objetase por qué aquí no la incendié, diría que comenzó a ser quemada por el juicio divino, y que cesó mi trabajo⁴².

La interpretación del fragmento ambrosiano reviste una gran importancia, puesto que las lecturas que de él pueden hacerse tienen desiguales e importantes consecuencias para la cuestión que tratamos. Tres circunstancias merecen una particular atención: 1) si se trató de un incendio material; 2) dónde habría tenido lugar; 3) a quién cabría imputar por el hecho.

En referencia a la historicidad del acontecimiento, cabe señalar que, mientras Cracco Ruggini pensaba en un incendio efectivamente ocurrido en Aquileya, otras lecturas de la epístola ambrosiana niegan al suceso carácter real. Es el caso de Giovanni Banterle, quien, desde una perspectiva indudablemente distinta, ha sostenido que “non è ben chiaro cosa intenda Ambrogio. Non si tratta, evidentemente, di un incendio materiale, ma piuttosto di un dissolvimento della comunità ebraica per effetto delle numerose conversioni” (Banterle, 1988: 91, nota 7).

Pero aunque se concediese autenticidad al acontecimiento, otro gran inconveniente está planteado por el referente del pronombre *hic*. La propia Cracco Ruggini reconocía que no era claro, pudiéndose tratar tanto de Aquileya como de la Italia septentrional en general o de Milán en particular. Sin embargo, concluía que “attenendosi rigorosamente al contesto” correspondía decantarse por la primera alternativa (Ruggini, 1959: 200-201). Muy distinta es la interpretación de Gérard Nauroy, quien no duda en señalar reiteradamente a Milán como sede de un suceso cuya historicidad, por otra parte, parece no compartir⁴³.

Por lo que respecta a la autoría del supuesto hecho, si bien las palabras ambrosianas atribuyen la responsabilidad última al *diuino iudicio*, la autora parecía imputar la acción a la comunidad cristiana local al incluirla en el listado de episodios de violencia entre cristianos y judíos verificados en Occidente⁴⁴. Françoise Thelamon, por

⁴² Ambr., *Ep.*, LXXIV, 8: *Proclamo quod ego synagogam incenderim, certe quod ego illis mandaverim, ne esset locus in quo Christus negarentur. Si obiciatur mihi cur hic non incenderim, divino iam cremari coepit iudicio, meum cessavit opus.*

⁴³ Nauroy, 2001: 40, nota 6, 47, 55-56.

⁴⁴ Véase la nota 41.

el contrario, sostuvo que la imputación del incendio de la sinagoga local a los cristianos de Aquileya era fruto de una tradición tardía, argumentando que, si así hubiese sido, Ambrosio “n’aurait pas manqué d’en tirer parti” (Thelamon, 2001: 98, nota 9).

En vista de las dificultades que supone la interpretación del pasaje ambrosiano, es claro que la presencia en Aquileya de una sinagoga destruida por los cristianos en ocasión de un conflicto con la comunidad judía no resulta evidente a partir de este fragmento, como tampoco, de acuerdo a lo que hemos ya dicho, a partir del registro material.

3.3.- *El Sermo XXVIII de Cromacio de Aquileya*

De acuerdo al ejemplo terrenal, sin duda muchos corren en el estadio, como dice el Apóstol, pero solo uno recibe la corona, aquel que corre de la mejor manera. De este modo, también en el estadio de la vida presente sin duda corren muchos, pero solo uno recibe la corona. Corren los judíos por la Ley, corren los filósofos por una sabiduría inútil, corren los herejes por un mensaje falso, corren los católicos por la predicación de la fe verdadera. Pero de todos estos solo uno recibe la corona, el pueblo católico que, siguiendo el camino recto de la fe, se dirige a Cristo, y así llega a la palma de la inmortalidad y a la corona⁴⁵.

Estas palabras de Cromacio de Aquileya han sido percibidas como testimonio de la voluntad del autor de combatir la presencia de un frente tripartito de negadores de Cristo integrado por judíos, herejes y gentiles⁴⁶. Sin embargo, si relativizamos la supuesta connivencia en Aquileya entre estos colectivos en ocasión del concilio desarrollado en la ciudad tras haber observado las dificultades planteadas por la lectura que Cracco Ruggini efectúa de la documentación, el fragmento en cuestión bien puede entenderse como una más entre las varias manifestaciones al interior de los *Sermones* y

⁴⁵ Chrom., *Sermo XXVIII*, 8-17: *Secundum terrenum exemplum multi quidem, ut ait apostolus, in stadio currunt, sed unus accipit coronam, id est ille qui melius currit; ita et in stadio uitae praesentis, multi quidem currunt, sed unus accipit coronam. Currunt Iudaei per legem, currunt philosophi per inanem sapientiam, currunt et haeretici per falsam annuntiationem, currunt catholici per ueram fidei praedicationem: sed de his omnibus unus coronam accipit, id est es populus catholicus qui recto fidei cursu, tendit ad Christum, ut ad palmam immortalitatis coronamque perueniat.* En adelante, aludiremos a los *Sermones* de Cromacio de Aquileya como “S.”

⁴⁶ Cracco Ruggini, 1977: 376; Cuscito, 1980: 46-47; Cuscito, 1987: 84.

del *Tractatus in Mathaeum*⁴⁷ de la asociación, típica de la literatura antiarriana, entre los herejes y los judíos⁴⁸, a quienes se añaden aquí los *philosophi*. No hay en el párrafo aludido, por otra parte, ningún elemento que indique la contemporaneidad de los *Iudaei*, *philosophi* y *haeretici* evocados, que remita a su presencia efectiva en Aquileya ni que sugiera el desarrollo de una polémica o de una lucha empírica entre estos y los católicos. En su comentario de *1 Corintios* 9, 24, el obispo aquileyense debía dar cuenta de los triunfadores y de los derrotados sugeridos por el texto paulino: ¿quiénes podían integrar este último polo del binomio sino los enemigos de la *uera fides* –judíos, filósofos y herejes– independientemente de su presencia real o no en la ciudad y del hipotético conflicto que pudiesen mantener con la comunidad cristiana?

3.4.- El Sermo XVI de Cromacio de Aquileya⁴⁹

Gozan los ángeles en el cielo ante la solemnidad de esta vigilia. Gozan los hombres en la tierra. Gozan los mismos poderes infernales, porque también ante ellos llega la tan grande solemnidad de esta noche. A pesar de que los judíos y también los gentiles parezcan todavía ajenos a esta solemnidad, sin embargo no permanecen sin goce, porque son vencidos por una cierta gracia oculta y por el poder del nombre de Cristo que a todos domina. En fin, no pocos entre los gentiles y los judíos gozan la solemnidad de nuestra vigilia como propia de ellos o, si se quiere, con alegría de espíritu si no con el rito de las prácticas religiosas⁵⁰.

Un primer problema se plantea con la localización de los judíos –así como de los gentiles– que supuestamente celebraban la vigilia pascual. Pese a que gran parte de los investigadores que comentaron el *Sermo* XVI situaron la escena en la Aquileya

⁴⁷ En el mismo sentido, Chrom. *Tractatus in Mathaeum*, XIX, 73-78 (en adelante aludiremos al *Tractatus in Mathaeum* de Cromacio de Aquileya como “Tr.”); Tr. XLIII, 29-37; Tr. L, 61-69; Tr. LIII, 150-154; 247-251; S. XXI, 63-67.

⁴⁸ González Salinero, 2004: 42-43, 57.

⁴⁹ Un profundo análisis del *Sermo* XVI de Cromacio de Aquileya en Noce, (en prensa [b]).

⁵⁰ S. XVI, 61-69: *Gaudent angeli in caelo ad huius uigiliae sollemnitate. Gaudent homines in terris. Gaudent ipsae infernae potestates, quia et ad ipsas peruenit noctis huius sollemnitas. A qua sollemnitate licet Iudaei adhuc uel gentiles alieni uideantur, non tamen sine gaudio sunt, quia uincuntur occulta quadam gratia ac uirtute nominis Christi qui omnibus dominatur. Denique aliquanti gentilium uel Iudaeorum sollemnitate huius uigiliae nostrae tamquam propriam celebrant uel laetitia mentis, si non ritu religionis.*

cromaciana⁵¹, es necesario señalar que no hay en las palabras del obispo aquileyense un solo indicio a partir del cual se pueda válidamente localizar temporal ni espacialmente a tales sujetos. En consecuencia, a no ser que se explicite por qué este pasaje haría referencia a judíos y gentiles efectivamente presentes en la ciudad, se debería o bien prescindir del *Sermo XVI* como elemento probatorio de tal circunstancia o, por el contrario, asumir que cada una de las abundantes referencias cromacianas a *Iudaei* y a *gentiles*, así como a *haeretici*, se refiere a la coyuntura aquileyense, hipótesis esta última que supone, a nuestro juicio, un despropósito.

Un segundo inconveniente atañe a la acción desarrollada por los *Iudaei* y los *gentiles* del *Sermo XVI*. Se dice allí que estos *sollemnitatem huius uigiliae nostrae tamquam propriam celebrant*. ¿Debe entenderse de ello que *Iudaei* y *gentiles*, donde fuese que se encontrasen si es que el obispo intentaba referirse a judíos y gentiles concretos, celebraban la vigilia pascual cristiana? ¿O, por el contrario, se dice que *alieni uideantur*, que “parecen ajenos”, porque efectivamente –aunque resultase inconcebible desde la perspectiva cromaciana– no se los veía tomar parte de la festividad, porque mantenían una actitud pasiva y permanecían al margen de ella? El hecho de que se afirme que gozaban de la fiesta cristiana *laetitia mentis, si non ritu religionis*, sugiere que Cromacio adjudicaba a los judíos y a los paganos una emoción interior carente de correlato externo.

Es posible concluir, en atención a estas observaciones, que el obispo de Aquileya atribuía aquí a los *Iudaei* y a los *gentiles* una participación involuntaria e incluso inconsciente en la celebración de la vigilia pascual, de la que no podrían sustraerse dado el carácter cósmico del acontecimiento: el goce se extendía entre los ángeles en el cielo, entre los hombres en la tierra e incluso entre los propios poderes infernales. Si ni siquiera estos podían sustraerse al gozo de la vigilia pascual, menos aún podrían permanecer ajenos los individuos, incluso los judíos y los gentiles. Consecuentemente, desde la óptica cromaciana, tenían que participar, al menos en su fuero interno, sin manifestaciones visibles y –podría añadirse– sin saberlo, de la alegría que para todos los seres significaban las esperanzas salvíficas derivadas de la muerte y la resurrección de Cristo. No debe olvidarse que, por otra parte, la supuesta adhesión de

⁵¹ Cracco Ruggini, 1977: 380; Truzzi, 1985: 166; Sotinel, 2011: 172-174.

los judíos y de los paganos, enemigos de la Iglesia, a la celebración de la vigilia pascual contribuía a exaltar la santidad de la festividad cristiana⁵².

3.5.- *El Sermo XIII de Cromacio de Aquileya*

Resulta adecuado, finalmente, recordar un último fragmento presentado por Rita Lizzi, y anteriormente por Joseph Lemarié⁵³, como testimonio de la vitalidad del judaísmo aquileyense durante las décadas finales del siglo IV y las primeras del V. El pasaje del *Sermo XIII* es el siguiente:

Pero quizá dicen ahora los judíos que están libres de cargas por la sangre de los profetas o por el asesinato de los justos, puesto que ciertamente en ese tiempo ellos no habrían existido. Pero cuando no creen en las palabras de los justos o de los profetas respecto de Cristo, es como si también ellos mismos lapidasen ahora a los justos y matasen a los profetas. Pues, ¿qué mayor injuria de los justos y los profetas puede haber que, al igual que Cristo, no ser creído? Puesto que los judíos no creen en él, sin duda lapidan a los justos, no con las piedras de la calle, sino con la desfachatez de la blasfemia; y matan a los profetas, no con la espada de hierro, sino con el puñal de la perfidia [...] Dijimos esto porque vemos a los judíos también hoy perseguir a los justos y matar a los profetas, porque no creen en las palabras de los justos y de los profetas respecto de Cristo⁵⁴.

En opinión de Rita Lizzi, en el texto evocado “il riferimento a un gruppo ebraico vivo e fiorente in Aquileia è esplicito” (Lizzi, 1989: 165). Tal afirmación resulta desconcertante: indudablemente, el texto evidencia la intención del obispo aquileyense de extender sobre los hijos de Israel de sus propios días –tal como testimonian los adverbios *nunc* y *hodieque*– la condena que las Escrituras hacían caer sobre los judíos de tiempos bíblicos y evangélicos a causa de la persecución y la muerte de los profetas y

⁵² González Salinero, 2000: p. 161, notas 180 y 181.

⁵³ Lemarié, 1969: 56, nota 1.

⁵⁴ S. XIII, 14-30: *Sed dicunt forte nunc Iudaei immunes <se> esse a sanguine prophetarum aut a nece iustorum, quia uero eo tempore non fuerint. Sed cum dictis iustorum uel prophetarum de Christo non credunt, sic est quasi et ipsi nunc lapident iustos et occidant prophetas. Quae enim maior potest esse iniuria iustorum uel prophetarum, quam si Christo non credatur? Cui quia Iudaei non credunt, sine dubio lapidant iustos, non lapidibus uiarum, sed ore blasphemiae; et occidunt prophetas, non gladio ferri, sed stilo perfidiae [...] Hoc ideo diximus, quia uidemus Iudaeos hodieque et iustos persequi, et prophetas occidere, quia dictis iustorum ac prophetarum de Christo non credunt.*

de los justos. Pese a ello, resulta difícil intuir qué elemento del pasaje en cuestión daría cuenta de un colectivo judío vivo y floreciente en Aquileya con el cual el predicador estuviese polemizando. Nos hallamos, a nuestro entender, ante una condena generalizada y atemporal del judaísmo.

4.- Conclusión

¿Qué podemos saber sobre el judaísmo en Aquileya durante la Antigüedad en el estado actual de nuestros recursos heurísticos? Podemos estar relativamente seguros de la existencia de una comunidad judía durante los siglos III o IV d. C. a partir del hecho de que Ursacio, *gerusiarca* en Roma, proviniese de Aquileya, donde debía de existir una congregación hebrea de la cual habría formado parte antes de trasladarse a la *urbs*. La inscripción de *Petrus* refrenda la continuidad de la presencia judaica al menos para el siglo V y para las adyacencias de la ciudad.

Esto es, entendemos, todo lo que puede afirmarse sobre el judaísmo en Aquileya durante la Antigüedad en base a la documentación hoy en día existente. Cualquier caracterización que quiera efectuarse respecto de esta comunidad judía y/o de sus vínculos con su contraparte cristiana es resultado, en el estado actual de nuestros recursos heurísticos, o bien de la especulación o bien de la constricción de nuestras fuentes.

Referencias bibliográficas

Act. conc. Aquil. = *Acta concili Aquileiensis*: ed. por Zelzer, Michaela, en *CSEL*, 82, 3 (1982).

Ambr. = Ambrosio de Milán, *Epistulae*: ed. por Faller, Otto y Zelzer, Michaela, en *CSEL*, 82, 1-3 (1968, 1982 y 1990).

Banterle, Gabriele (ed.) (1988), *Opera omnia di Sant’Ambrogio. Lettere/3*, Milano-Roma: Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova.

Bertacchi, Luisa (1965), “La basilica di Monastero di Aquileia”, *Aquileia Nostra*, XXXVI, cc. 79-134.

Brusin, Giovanni (1947), “L’Epigrafe musiva di «*Petrus*»”, *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, s. VIII, v. 1, pp. 18-20.

- Brusin, Giovanni (1949), "Un gran edificio culturale a Monastero d'Aquileia", *Bollettino d'Arte*, IV, XXXIV, pp. 351-357.
- Brusin, Giovanni (1953-1954), "Orientali in Aquileia romana", *Aquileia Nostra*, XXIV-XXV, cc. 55-70.
- Brusin, Giovanni y Zovatto, Paolo Lino (1957), *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine: Deputazione di Storia Patria per il Friuli.
- Calderini, Aristide (1930), *Aquileia Romana. Ricerche di storia e di epigrafia*, Milano: Vita e Pensiero.
- Chrom. = Cromacio de Aquileya, *Sermones - Tractatus in Mathaeum*: ed. por Étaix, Raymond & Lemarié, Joseph, en *CCSL IX A y CCSL IX A Supplementum* (1974 y 1977).
- Cracco Ruggini, Lellia (1977), "Il vescovo Cromazio e gli ebrei di Aquileia", en AA.VV., *Aquileia e l'Oriente mediterraneo (Antichità Altoadriatiche, XII)*, Udine: Arti Grafiche Friulane, pp. 353-381.
- Cracco Ruggini, Lellia (1979), *Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d. C.): per una interpretazione del Carmen contra paganos*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Cracco Ruggini, Lellia (1980), "Pietro di Grado: giudaismo e conversioni nel mondo antico", en AA.VV., *Grado nella storia e nell'arte (Antichità Altoadriatiche, XVII, 1)*. Udine: Arti Grafiche Friulane, pp. 139-160.
- Cracco Ruggini, Lellia (2008), "Cromazio di fronte a pagani ed ebrei", en Piusi, Sandro (ed.), *Cromazio di Aquileia 388-408. Al crocevia di genti e religioni*, Milano: Silvana Editoriale, pp. 184-191.
- Cuscito, Giuseppe (1972), "Aspetti sociali della comunità cristiana di Aquileia attraverso le epigrafi votive (secoli IV - VI)", en Tagliaferri, Amelio (ed.), *Scritti storici in memoria di Paolo Lino Zovatto*, Milano: A. Giuffrè, pp. 237-258.
- Cuscito, Giuseppe (1980), *Cromazio di Aquileia (388-408) e l'età sua. Bilancio bibliografico-critico dopo l'edizione dei Sermones e dei Tractatus in Mathaeum*, (s.l.): Associazione Nazionale per Aquileia.
- Cuscito, Giuseppe (1987), *Fede e politica ad Aquileia. Dibattito teologico e centri di potere (secoli IV-VI)*, Udine: Del Bianco.
- Cuscito, Giuseppe (1989 [1979]), "Introduzione", en Cuscito, Giuseppe, *Cromazio di Aquileia, Catechesi al popolo*, Roma: Città Nuova, pp. 7-35.

- Forlati Tamaro, Bruna. (1965), “L’edificio culturale di Monastero di Aquileia e la sua interpretazione”, en AA.VV., *Atti del IV congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Ravena, 23-30 settembre 1962)*, Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, pp. 659-671.
- Frey, Jean Baptiste (1936), *Corpus Inscriptionum Iudaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du III^e siècle avant Jésus-Christ au VII^e siècle de notre ère. Vol. 1*, Città del Vaticano: Pontificio Istituto di archeologia cristiana.
- Giovannini, Annalisa (2008), “Lucerne ebraiche”, en Piussi, Sandro (ed.), *Cromazio di Aquileia 388-408. Al crocevia di genti e religioni*, Milano: Silvana Editoriale, pp. 172-173.
- González Salinero, Raúl (2000), *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid: Trotta.
- González Salinero, Raúl (2004), “Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente”, en *Sefarad*, 64, pp. 27-74.
- Goodman, Martin (2005), “Jews and Judaism in the Mediterranean Diaspora in the Late-Roman Period: the Limitations of Evidence”, en Bakhos, Carol (ed.), *Ancient Judaism in its Hellenistic Context*, Leiden: Brill, pp. 177-203.
- Granados, José y Nieva, Javier (2002), “Introducción”, en Granados, José y Nieva, Javier, *Cromacio de Aquileya. Comentario al Evangelio de Mateo*, Madrid: Ciudad Nueva, pp. 9-49.
- Grassi, Giulia Francesca (2009), “Le dediche di Orientali nella basilica di Monastero di Aquileia”, *Aquileia Nostra*, LXXX, cc. 417-436.
- Inscr. Aq.* = Brusin, Giovanni (1991-1993), *Inscriptiones Aquileiae*, Udine: Deputazione di Storia Patria per il Friuli, 3 vol.
- Lemarié, Joseph (1969), “Introduction”, en Lemarié, Joseph y Tardif, Henri (eds.), *Cromace d’Aquilée. Sermons*, I, París: Du Cerf, pp. 9-122.
- Lizzi, Rita (1989), *Vescovi e strutture ecclesistiche nella città tardoantica (l’Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C.)*, Como: New Press.
- Luzzato, Federico (1950), “Ebrei in Aquileia”, *La rassegna mensile di Israel*, XVI, 6-8, pp. 140-146.
- Mazzoleni, Danilo (1987), “Un ebreo di Aquileia in un’iscrizione romana”, en AA.VV., *Aquileia e Roma (Antichità Altoadriatiche, XXX)*, Udine: Arti Grafiche Friulane, pp. 309-315.

- Nauroy, Gérard (2001), “Ambroise et la question juive à Milan à la fin du IV^e siècle. Une nouvelle lecture de l’*Epistula* 74 (=40) à Théodose”, en Poinssotte, Jean-Michel (ed.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l’occident latin au IV^e siècle*, Rouen: Université de Rouen, pp. 37-59.
- Noce, Esteban (2012), “Judaísmo e identidad cristiana en el *corpus* de Cromacio de Aquileya”, *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, 72.1, pp. 7-54.
- Noce, Esteban (en prensa [a]), “Cromacio de Aquileya y el judaísmo. Reconsideración del Estado de la cuestión a la luz de los testimonios literarios y materiales”, en AA.VV., *Nuevas aproximaciones a la Antigüedad Grecolatina. Actas I Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores de la Antigüedad Grecolatina (Buenos Aires, 16-17 de junio de 2011)*, Buenos Aires: RHESIS.
- Noce, Esteban (en prensa [b]), “*Sollemnitatem huius uigiliae nostrae tamquam propriam celebrant*: reconsiderando el testimonio de Cromacio de Aquileya respecto de la Vigilia Pascual, los judíos y los gentiles (*Sermo XVI*, 61-69)”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 46.
- Noy, David (1993), *Jewish inscriptions of Western Europe. Volume 1. Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Noy, David (1995), *Jewish inscriptions of Western Europe. Volume 2. The City of Rome*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Polacco, Renato (1973), “L’antica sinagoga ebraica di Aquileia”, *Atti dell’Accademia di scienze, Lettere ed Arti di Udine*, s. VIII, vol. 1, pp. 123-147.
- Ruggini, Lellia. (1959), “Ebrei e orientali nell’Italia Settentrionale fra il IV e il VI secolo d. Cr.”, *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 25, pp. 186-308.
- Schol. conc. Aq.* = *Scholia in concilium Aquileiense <Palladi Ratiarensis Fragmenta>*: ed. por Gryson, Roger, en *CCSL*, 87, 1982.
- Sotinel, Claire. (2005), *Identité civique et christianisme. Aquilée III^e au VI^e siècle*, Roma: École Française de Rome.
- Sotinel, Claire (2011), “L’évêque chrétien devant la diversité religieuse de la cité: Chromace et Aquilée”, en Beatrice, Pier Franco y Peršič, Alessio (eds.), *Chromatius of Aquileia and His Age. Proceedings of the International Conference held in Aquileia, 22-24 May 2008*, Turnhout: Brepols, pp. 163-176.
- Thelamon, Françoise, “Les vaines illusions des juifs incrédules selon Chromace et Rufin d’Aquilée”, en Poinssotte, Jean-Michel. (ed.), *Les chrétiens face à leurs*

adversaires dans l'occident latin au IV^e siècle, Rouen: Université de Rouen, pp. 97-114.

Trettel, Giulio (1984), "Introduzione", en Trettel, Giulio (ed.), *Cromazio di Aquileia. Commento al Vangelo di Matteo*, Roma: Città Nuova, vol. 1, pp. 7-38.

Truzzi, Carlo (1985), *Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360-410)*, Brescia: Paideia.

Vattioni, Francesco (1972), "I nomi giudaichi delle epigrafi di Monastero di Aquileia", *Aquileia Nostra*, XLIII, cc. 125-132.

Zevi Avneri (1962), "Lucerne giudaiche trovate in Aquileia", *La rassegna mensile di Israel*, XXVIII, 10, pp. 466-468.

Zovatto, Paolo Lino (1960-1961), "Le antiche sinagoghe di Aquileia e di Ostia", *Memorie Storiche Forogiuliese*, 44, pp. 53-63.