

## A *FIDE CATHOLICA* DE ISIDORO DE SEVILHA: A POLÊMICA ANTIJUDAICA

Sergio Alberto Feldman\*  
serfeldpr@yahoo.com.br

RESUMO: No presente artigo, pretendemos discutir como o bispo Isidoro de Sevilha concebia a “questão judaica”. Nesse sentido nos propomos a analisar a sua obra *Fide Catholica ex veteri et novo testamento contra judaeos*, na qual ele tenta demonstrar a verdade cristã e a cegueira judaica. Seu propósito era solucionar o problema judaico, através da conversão dos judeus, que ele acreditava ser a maneira de completar a Sexta Era da história universal cristã e de acelerar a aproximação do juízo final.

PALAVRAS-CHAVE: Isidoro de Sevilha, judaísmo, exegese, apologética, visigodos.

### O AUTOR E O CONTEXTO

Isidoro de Sevilha (560-633), autor de uma vasta obra, viveu num período em que as monarquias bárbaras haviam substituído o Império Romano, na sua parte ocidental, e criado uma aguda fragmentação do poder. Devido à perda de unidade política, houve por bem elaborar um projeto que visava à reordenação da realidade. Ele compreendia o importante papel da Igreja num mundo em desagregação e concebia a época em que vivia como o limiar de uma era e o momento-chave para a conclusão da finalidade da história.

De acordo com a sua compreensão do mundo, influenciada pela concepção histórico-filosófica de Agostinho de Hipona, vivia-se na “Sexta Era”, que havia sido iniciada com a primeira vinda do Redentor e teria sua consumação na segunda vinda do Cristo, ou seja, no Juízo Final. Esse mundo seria substituído pelo Reino de Deus na Terra. A sua atitude reflete essa concepção e a percepção do papel fundamental da Igreja no desenrolar dos fatos “finais” da história, e seu projeto revela diversas atitudes que se propõem a ajudar na consumação desse processo.

---

\* Professor do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo.

Era um pensador clerical que tinha como referências duas vertentes cultural-filosóficas: a clássica e a clerical. Do saber greco-romano trazia um aporte neoplatônico e a estética da escrita clássica. Compreendia o valor das formas literárias, mas percebia que o refinamento das formas não era a tendência da época, por duas razões principais: a) a alta taxa de analfabetismo que grassava em toda a região ocidental do Mediterrâneo e, especialmente, na Europa do Norte; b) a forma não poderia prevalecer sobre o conteúdo, uma vez que a religião tinha uma função redentora e a estética se confundia com os prazeres carnavais, considerados fontes de perdição e de descontrole espiritual.

Do saber religioso trazia uma ampla concepção de mundo. O Criador tinha colocado o mundo em ordem para que este fosse o palco da Redenção. O desvio de rota ocorreu quando o pecado original foi cometido. Reordenar a vida na Terra, redirecionar o gênero humano para Deus e para sua missão terrena era o motivo de tudo. A sociedade humana era apenas um veículo transitório da passagem da alma pelo corpo. Ordenar a sociedade humana, sob a lei natural e positiva, seria então prepará-la para servir de “meio” para a “finalidade” sobrenatural do projeto divino. Urgia fazer a preparação da realidade e da sociedade para receber a segunda vinda de Cristo. Nas entrelinhas de todo o projeto isidoriano, encontram-se a sua concepção de governante, de sociedade política, da Igreja, o seu projeto educativo e a sua compreensão do problema judaico (FELDMAN, 2006). Analisemos cada um desses tópicos separadamente.

A sua concepção de poder político está espalhada em diversas obras e sob uma diversidade de contextos. Direcionaremos nossa atenção para duas de suas obras: uma, de caráter básico e enciclopédico, denominada *Etimologias*, e outra, de cunho histórico, denominada *História dos vândalos, suevos e visigodos*, mais conhecida como *História dos godos*. O recorte deste artigo definirá de maneira sucinta o conceito de monarquia cristã em Isidoro.

Marc Reydellet (1961, 1981) analisa a construção do modelo da *potestas* cristã nesse período. A queda do Império, com a conseqüente fragmentação do poder em uma diversidade de monarquias bárbaras, fazia-se sentir. Uma nova conceituação do poder político é construída e sacralizada, através de um acordo por meio do qual a monarquia assume funções de proteção e defesa da Cristandade e de sua representante na Terra, a Igreja, esposa de Cristo. O governante não se define por seu papel na busca do interesse comum, do cuidado da *Res publica*, passando a assumir um caráter de vigário de Cristo. O papel de Isidoro nessa articulação político-religiosa é fundamental. A descrição e a análise de alguns

trechos selecionados de sua obra se fazem necessárias, para dimensionar esse papel do poder político.

Nas *Etimologias*, Isidoro conceitua, de modo sucinto e simples, sua concepção do poder monárquico. Trata-se de um verbete no capítulo três, do nono livro de sua “enciclopédia”, em que faz a associação de rei e de reino, além de definir etimologicamente a função real: “Rei, deriva de reger [...]. Não rege aquele que não corrige”. Assim, a função mais importante do monarca é o controle social. E acrescenta: “Serás rei se obrares com retidão, se não obrares assim, não o serás” (ISIDORO, 1982, p. 765).

Isidoro se insere dentro de uma concepção político-religiosa que se inicia na Patrística e prevalecerá na alta Idade Média. Trata-se de uma concepção negativa do Estado, cuja função essencial seria a de “remediar a natureza má do homem [...] considerando-o particularmente no seu aspecto repressivo” (BOBBIO, 1992, p. 78). A concepção grega e, posteriormente, a romana eram a de que o fim do Estado seria não só possibilitar a vida em conjunto, mas também assegurar uma vida boa. A Igreja Católica influencia de maneira notável a concepção tardo-antiga. O homem é visto como um ser dotado de uma natureza má (queda, pecado original, sete pecados mortais etc.), e o Estado não tem a finalidade de promover o bem, “mas exclusivamente controlar, com a espada da justiça, o desencadeamento das paixões que tornariam impossível qualquer tipo de convivência pacífica” (BOBBIO, 1992, p. 78). A salvação não será encargo do Estado. Este é apenas o instrumento da Igreja, que indicará o caminho da salvação.

Em todas as suas obras, essa concepção de poder aparece, ora visível, ora através de símbolos. Uma das maneiras que ele a apresenta é através de modelos de vida. Nas suas narrativas da *História dos godos*, Isidoro relata, de maneira sintética, fatos que ele considera marcantes do reinado de cada um dos reis visigodos. A escolha é bastante precisa: Isidoro define o monarca de acordo com a sua maneira de atuar diante do cristianismo. Os reis visigodos adeptos da doutrina ariana – ou seja, cristãos heréticos, no entendimento do hispalense – tinham sua biografia direcionada para alguma punição, desastre ou morte violenta. Por sua vez, os reis visigodos que aderiram ao catolicismo, a partir do III Concílio de Toledo (589), com a conversão do rei Recaredo, são avaliados como benignos e abençoados por Deus com reinados exemplares, servindo de modelos cristãos de monarcas. Assim, a obra não pretende simplesmente relatar a história dos visigodos, mas sim ensinar aos governantes como deviam agir. Assemelha-se ao “espelho de príncipes” medieval, num contexto diferente. Isidoro fizera minibiografias semelhantes de personagens bíblicos, em suas *Alegorias e*

em outras obras de exegese (FELDMAN, 2005a). É autor também de uma versão das *De Viris illustribus*, iniciadas por Jerônimo e Genadio, na qual descreve biografias de santos, bispos e clérigos notáveis e exemplares (DIAZ Y DIAZ, 2000, p. 111). A função dessas pequenas biografias é didática e modelar: ensinar modelos de vida. A intenção, no nível micro, é educar; no nível macro, é estruturar as condições para intervir na história humana e ajudar na vinda da Sexta Era.

Ao seu projeto educativo dedicamos um outro estudo, mas o definimos como sendo um projeto de educação dos monges e clérigos em geral, a fim de prepará-los para ensinar e manter viva a verdadeira fé cristã. Num período de analfabetismo generalizado, ele concebe uma espécie de pirâmide educacional: no primeiro andar, ou nível, a gramática, ou seja, a correta compreensão dos significados das palavras; no segundo andar, a exegese por meio da qual se lê e se entende a palavra divina revelada nas Escrituras, através da correta e única decodificação destas, pela sua representante e “esposa” – a Igreja Católica; no terceiro andar, a teologia oficial da Igreja, que a partir da exegese cristã define as origens e o sentido deste mundo e de sua consumação através do Juízo Final. Esse projeto acompanha um amplo plano de confronto entre as forças do bem, capitaneadas pela Igreja, e as forças do mal, lideradas pelo Diabo, que se apóia nos hereges, judeus e infiéis. O projeto serve para educar, ordenar e direcionar as mentes para se obter o sucesso no projeto divino da história.

Assim sendo, num outro nível, Isidoro se propõe a polemizar com os judeus e com o judaísmo, anular as pretensões dos judeus à condição de povo eleito e associado a Deus através de um pacto, negar e comprovar o erro de interpretação das Escrituras cometido pelos judeus e seus sábios. Isso era fundamental para seu projeto global. A verdade cristã só se firmaria como válida se anulasse as pretensões judaicas de eleição, pacto e herança das Escrituras. Em suas obras de exegese, no segundo andar, Isidoro direciona sua interpretação das Escrituras para negar através delas a condição judaica de membros do pacto com Deus e seus representantes.

Como não dispomos de nenhuma comprovação documental de que Isidoro tenha debatido com indivíduos judeus, definiremos sua polêmica como sendo com o judaísmo. Essa polêmica não se configura como um fato isolado e secundário, trata-se de uma das facetas do projeto isidoriano. Junto com a educação dos clérigos e, a partir destes, dos leigos e do controle social sobre o pecado e o mal, Isidoro concebe um confronto com o judaísmo. No seu entendimento, os judeus eram um problema muito importante, pois sua concepção religiosa era conflitante com a visão de mundo

cristã. Sendo herdeiros da Revelação, não souberam entendê-la e não perceberam que o Messias havia chegado tal como os profetas haviam previsto. A não-aceitação de Jesus, como o Cristo, ou seja, o Messias, originara uma cisão na proximidade entre judeus e cristãos. O monopólio das Escrituras e de sua interpretação será fonte de polêmicas entre judeus e cristãos e também entre cristãos e hereges, criando uma diversidade de “verdades”, sendo algumas categorizadas como verdadeiras para a Igreja e as demais como heréticas.

Uma metodologia de análise e interpretação das Escrituras (exegese) havia sido criada pelos padres fundadores da Igreja, cujos esteios eram a escola de exegese alexandrina, que enfatizava a interpretação alegórica. Através da alegoria se adequavam as interpretações dos textos das Escrituras a realidades presentes, mesmo que eles tivessem sido escritos em locais distantes, geralmente em Israel, e num período remoto, um milênio antes ou muito mais. Se, por exemplo, um texto relativo ao rei David, que vivera mil anos antes de Cristo, em Israel, servisse para explicar alguma atitude eclesiástica ou monárquica, seria “descontextualizado” no tempo e no espaço.

Um trecho da Bíblia, por ser a palavra de Deus, poderia ser considerado atemporal e não condicionado ao espaço e ao contexto em que ocorreu. Uma reinterpretação era concebida e, se fosse aceitável aos interesses da Igreja, poderia servir de justificativa na solução de problemas e conflitos num tempo e espaço diferentes daquele em que tinha sido redigido. Um exemplo foi a unção dos monarcas visigodos pelo episcopado, como maneira de protegê-los de atentados e golpes de Estado, da monarquia insurreta, concebida por Isidoro, através de uma adaptação da unção de Saul e David por Samuel. Inserida até no famoso cânone 75 do IV Concílio de Toledo (633), essa unção se tornou uma advertência divina aos nobres regicidas. A famosa expressão isidoriana “Nolite tangere in Christos meos”, inserida no citado cânone (VIVES, 1963, p. 217), é uma fundamentação da sacralidade do monarca e de sua escolha por Deus. Servirá como referência para a construção do conceito de rei “divinamente escolhido”. Mais tarde, isso será adaptado e inserido nos conceitos de monarquia em quase toda a cristandade ocidental.

Isidoro usou esses mesmos recursos para desqualificar os judeus como herdeiros das Escrituras. Isso foi feito dentro da mesma visão global do hispalense: ordenar o mundo e prepará-lo para segunda vinda do Cristo e para a Sétima Era. Os judeus eram um entrave a isto. Sua conversão deveria ocorrer de maneira parcial ou total antes do final da Sexta Era. Por isso,

uma parte do projeto isidoriano foi direcionada à apologia do cristianismo e à comprovação do erro judaico, o que foi feito em etapas.

A primeira parte deste projeto de apologética cristã e de comprovação dos erros judaicos foi feito nas obras de exegese, que compõe o segundo andar de seu projeto.<sup>1</sup> Dedicaremos agora nossa atenção à obra de apologética antijudaica mais famosa de Isidoro, a *De Fide Catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Judaeos*.

#### A FONTE E O AUTOR: REFLEXÕES HISTORIOGRÁFICAS

Isidoro se insere na Patrística Latina. Nascido na Hispânia visigótica, não tardou a tornar-se bispo de Sevilha, substituindo seu irmão Leandro, o arquiteto da conversão de Recaredo e do pacto Igreja-Monarquia. Isidoro herdou a sua função e dedicou-se a ampliar a relação do episcopado com a Coroa, exercendo influência na corte de Sisebuto, Suintila e Sisenando.

Cabe ressaltar que duas outras obras apologéticas antijudaicas lhe foram atribuídas, mas a crítica não confirma a autoria. Em face disso, a única obra polêmica antijudaica cuja autoria é atribuída a Isidoro é a *De Fide*. Passemos a analisá-la. A primeira questão é saber para que público foi direcionada preferencialmente e por que foi escrita. Lcoma (1961, p. 447) considera que as obras apologéticas teriam um endereço amplo, mas enfatiza que, mais que os próprios judeus, os destinatários deveriam ser os sacerdotes e bispos envolvidos na catequese deles.

Hernández (1970) entende que havia um conflito entre judeus e cristãos, e, mesmo sem haver resquícios documentais de obras judaicas, seguramente os judeus polemizavam com os cristãos. Esse historiador acredita que a repressão antijudaica ocorrida no século VII extinguiu todos os sinais de uma literatura apologética judaica. Conflitos anteriores, como os ocorridos em Minorca, atestam tal confrontação. Os padres da Igreja estariam combatendo um movimento judaico proselitista de enorme perigo para a manutenção do cristianismo na *Hispania*:

Uno fue sin duda su proselitismo, con frecuencia acompañado de *la fuerza* [grifo meu] enre esclavos y personas sometidas a su mando. [...] la burla que hacían los hebreos del culto y de la fe de los católicos. [...] Lo peligro de los judaizantes, de los que pretendían una vía media, asumiendo lo que juzgaban más notable de cada religión [...] los controversistas judíos, tan ansiosos de lograr conversiones al judaísmo, como los católicos a la religión cristiana, recurrían muchas veces a poner en ridículo a Cristo y a la Iglesia. (HERNANDEZ, 1970, p. 100-101)

Resumindo, trata-se de uma justificativa de legítima defesa dos apolo-  
gistas cristãos ao perigo judaico. Alguns autores consideram essa hipótese  
exagerada, pois, após a legislação teodosiana, mantida pela maioria dos reis  
bárbaros, os judeus perderam a iniciativa do proselitismo, salvo com seus  
escravos. O perigo poderia ser ou não real, e este pode ser o pretexto usado  
pela historiografia eclesiástica para justificar toda a violência realizada contra  
os judeus, inclusive sua conversão forçada realizada pelo monarca visigodo  
Sisebuto em c. 614.

De nossa parte, cremos que os apolo-  
gistas e o clero desse período  
realmente “se sentiam dentro de um conflito”. A possibilidade de discussão  
entre o clero espanhol e os judeus é analisada por Roth (1994, p. 14), que  
considera que, pelo menos, algumas opiniões judaicas estão contidas no  
texto de Isidoro, caracterizando algum tipo de contato, mesmo superficial.  
O próprio Isidoro fornece poucas informações diretas sobre o assunto: ele  
comenta – de forma discreta – sobre uma polêmica tida com os judeus em  
apenas um trecho do *Quaestiones in Vetus Testamentum* (ISIDORO DE SEVILHA,  
PL, cap. 6, vers. 6, col. 224B).

Em outra vertente, Albert, analisando a *De Fide* e o contexto da sua  
época, conclui que a obra foi mais direcionada para o clero do que para os  
judeus. Apoiada no conjunto da obra isidoriana compreende, tal como  
Fontaine (1988) o faz, que Isidoro tem como uma de suas preocupações a  
educação dos clérigos, tanto seculares quanto regulares. Em alguns trechos  
ênfatica a razão de ser da obra: “[...] Le Sévillan ne se lasse jamais de répéter  
as prèocupation de l’instruction du clergé”. [...] “Le *Fide Catholica* fait partie  
des manuels d’instructions isidoriens destines à l’instruction des gens d’  
Église” (ALBERT, 1982, p. 313).

Como já frisamos, essa preocupação perpassa toda obra isidoriana e  
espelha a realidade da Hispânia Visigótica e da cristandade ocidental. A  
autora não nega a função apologética e missionária da obra: os judeus  
deveriam ser convertidos. O problema é que isto deveria ser feito pelo clero,  
e para tanto um manual seria necessário. A *De Fide* é uma obra de apolo-  
gética e polêmica, mas também de exegese – de certa maneira –, pois segue  
o estilo isidoriano, visto nas obras exegéticas. Quase todas as funda-  
mentações de Isidoro, para demonstrar a verdade da fé cristã, bem como os  
erros e o “anacronismo” do judaísmo, são feitas através do texto e da argu-  
mentação bíblica e por meio de uma leitura alegórica. Diaz y Diaz (2000, p.  
107) reafirma essa impressão: “Muestra el empeño de Isidoro em utilizar  
pasajes bíblicos em su apoyo, adquiriendo de esta manera a menudo tonos  
exegéticos”.

Outras questões se propõem: quando foi escrita a obra? Por que haveria necessidade de educar o clero? A opinião mais aceita até nossos dias ainda se fundamenta num artigo escrito por Aldama (1936, p. 87) – a obra teria sido escrita no reinado de Sisebuto, entre os anos de 615 e 618. Essa cronologia, proposta com base na *Renotatio*, de Bráulio, pode ser uma referência das razões de a obra ter sido redigida: trata-se de um período no qual aparece um confronto mais intenso entre os judeus convertidos e o clero. As conversões de Sisebuto teriam sido feitas à revelia e contra a vontade de Isidoro? Essa impressão não é tão convincente quanto parece para alguns autores. Diaz y Diaz (2000, p. 107) propõe como finalidade da obra oferecer “complemento doctrinal y de soporte dialéctico para justificar las leyes antisemitas de Sisebuto y atenuar las reacciones”. O autor oferece aqui uma posição de cooperação e atuação direta de Isidoro junto a Sisebuto, no projeto das conversões, uma vez que urgia preparar o clero para tão difícil missão. Assim, a razão de ser da obra apologética seria fornecer argumentos para o clero na continuidade da conversão iniciada por Sisebuto.

E quais seriam as fontes da obra isidoriana? Sabemos que Isidoro costumava criar seus textos coletando trechos de obras de outros autores da Patrística e, geralmente, podemos identificá-los no texto. Lacoma (1961, p. 454) sugere que sejam os mesmos autores citados no prefácio do *Quaestiones*, a saber: Orígenes, Victorino, Ambrósio, Jerônimo, Agostinho, Fulgêncio, Cassiano e Gregório Magno. Um autor menos presente é citado como uma das referências ao *De Fide*: trata-se de Cipriano de Cartago, cuja obra denominada *Testimonia* possui certas semelhanças com o *De Fide*. Albert (1982, p. 306-307) percebe que a dedicatória à sua irmã Florentina insere reflexões muito semelhantes ao texto de Cipriano. No geral, o que difere é que Cipriano enfatiza sua argumentação no Novo Testamento e Isidoro no Velho Testamento, em especial nos profetas. Cipriano pretende reforçar a fé de seus irmãos cristãos; Isidoro também o faz, mas trata de provar a ignorância e a cegueira dos judeus.

Outro autor que claramente influencia Isidoro é o polemista Tertuliano. De acordo com Albert (1982, p. 300), “l’anti-judaïsme d’Isidore de Séville, qui est la continuation ininterrompue de la tradition anti-judaïque patristique, a été alimenté par les lectures de Tertullien, Jérôme et Augustin”. Como nas obras de exegese, faz-se presente a influência de Agostinho e Jerônimo, por quem Isidoro mostra grande admiração. Difere dos dois, porém, em aspectos diversos. Agostinho fez severas críticas aos judeus, mas sua luta direta foi contra os pagãos e os donatistas. Nunca confundiu hereges e judeus e nunca exerceu ou instruiu ações violentas contra os



judeus; fez isso contra os donatistas, criando um modelo que serviria para certos tipos de violência contra o “outro”. Por sua vez, Jerônimo foi uma personalidade polêmica: era profundo conhecedor da língua hebraica, sabia latim e grego. Podia traduzir e discutir o texto bíblico sem dificuldade. Sua crítica antijudaica é cáustica, agressiva e rude, mas fundamentada num conhecimento sólido, pois havia estudado o judaísmo com os judeus. Isso, porém, não o impediu de impor-lhe denúncias: “Les termes désobligeants y sont nombreux et til attribue aux Juifs des traditions repugnantes” (ALBERT, 1982, p. 301).

E quanto a Isidoro? Sabia Hebraico? Conhecia os judeus e suas crenças? As opiniões divergem, mas, em essência, não se distanciam muito. Lacoma (1961, p. 448) acredita que Isidoro sabia muito pouco hebraico e que desconhecia o Talmud. Já Roth (1994, p. 15) fundamenta sua opinião em Urbel, autor espanhol da primeira metade do século XX, para concluir que Isidoro sabia hebraico – se bem que elementar – e rudimentos de grego: “[...] of Hebrew he knew sufficient to be able to resolve a biblical difficulty with the aid of glossaries [...]”. Albert, mais incisiva em suas conclusões, afirma que Isidoro não sabia hebraico, e isto não é um caso isolado, pois, na sua opinião, os padres latinos, com exceção de Jerônimo, pouco ou nada sabiam de hebraico: “Il est évident qu’il ne savait pas l’hébreu et s’en cachait guère [...] Cette ignorance ne présente rien de extraordinaire, car Jérôme excepté, aucun des Pères latins n’ avait appris l’hébreu, pas même Augustin [...]” (ALBERT, 1982, p. 291).

Apesar da enorme influência da patrologia grega na Espanha, acreditamos que os conhecimentos de grego do hispalense eram modestos. A fonte de análise etimológica de palavras hebraicas na obra isidoriana provém, na sua maior parte, de Jerônimo. Albert (1982, p. 292) concorda conosco: “Il adopte ses étymologies du nom divin, et toutes les explications de l’étymologie des noms et des lieux qu’ il cite dans les *Origines* sont extraites des oeuvres de Jérôme”. Na opinião dela, essa dependência cega (*aveugle*) é a razão de Isidoro cometer alguns dos erros de Jerônimo e de perpetuá-los através da Idade Média. Há alguns exemplos de má tradução. O título dado a José pelo faraó do Egito é *Tzafnat paaneach* (*Gênesis*, c. 41, v. 45), que significa intérprete dos sonhos. Jerônimo escreveu de maneira literal o nome, e Isidoro omite metade da expressão e escreve apenas *Tzafnat*. Trata-se de um erro de compilação e também de revisão.

Fica a impressão clara que Isidoro não conhecia o hebraico de maneira suficiente para realizar uma exegese profunda do texto bíblico e do contexto do mundo bíblico, com a mesma *performance* de um Jerônimo. Vale lembrar

que, além de ter um vasto conhecimento do hebraico, Jerônimo viveu vários anos de sua vida em Belém, na Terra Santa. Conhecia a geografia local, o clima, a realidade física, o que lhe permitiu aprofundar seus vastos conhecimentos. Já Isidoro não podia senão se basear em seu mestre e antecessor para suas reflexões. Sua leitura alegórica ficava muito longe da compreensão literal do texto, razão pela qual a distância entre o real e o imaginário se torna imensa. Por não conhecer a língua, o mundo bíblico, os judeus e sua realidade cultural, combatia um inimigo com muita imaginação e com pouca proximidade com a realidade.

Para começar, vejamos a definição de judeu nas *Etimologias*: “Judío se interpreta confesor pues muchos de ellos, que antes estaban poseídos de la perfidia, confesaron después a Cristo” (ISIDORO DE SEVILHA, 1982, L. 8, c. 4, v. 1). Trata-se de uma interpretação alegórica que ignora a origem etimológica da palavra, logo partindo de alguém que escreveu as *Etimologias* – *Iehudi* vem do nome de *Iehudá*, um dos filhos de Jacob (Israel). Isidoro não consultou o livro do *Gênesis*, capítulo 29, versículo 35, em que, ao nascer *Iehudá*, Jacob quer agradecer (*Leodot*) a Deus. Diz o texto hebraico (*Hapaam hoda et Adonai*): “Esta vez louvarei o Eterno” (MELAMED, 1989, p. 60).

Outra interpretação que ignora a origem da palavra é a de hebreu (*Ivri*). Nas *Etimologias* se lê: “Hebreos quiere decir transeuntes, porque pasaron de lo peor a lo mejor, abandonando sus antiguos errores” (ISIDORO DE SEVILHA, 1982, L. 8, c. 4, v. 1). Aqui não há um erro na tradução da palavra, mas sim uma interpretação do termo “passar” ou “atravessar”. Na Bíblia, no livro de *Gênesis*, capítulo 10, versículo 24, temos a origem do nome em Eber, filho de Sem. A outra interpretação seria “a pessoa que vem do outro lado do rio (Eufrates), em hebraico *ever hanaar*”. A tradição judaica sugere que a passagem da idolatria para a monolatria seria a passagem descrita. Abraão é chamado de o hebreu (*Gênesis*, 14,13), provavelmente definindo sua origem mesopotâmica. Para a Patrística, desde Eusébio, Abraão não seria judeu, mas sim um cristão ancestral (FELDMAN, 2004). Seu símbolo serviria para os judeus que passassem para a crença em Cristo.

O conhecimento de Isidoro em relação à Lei Oral (*Talmud*) é também muito pouco ou nada. Uma citação isolada de Isidoro aparece em suas obras, na qual fala do *Talmud*. Trata-se de uma lista dos autores dos livros do Antigo Testamento, inserida na sua obra *De ecclesiasticis offici* (ISIDORO DE SEVILHA, PL, t. 83, c. 1, v. 12, col. 747 A-C). Albert acredita que Isidoro deve ter lido através de uma fonte cristã. A referência indireta à Lei Oral (no caso sua primeira parte, a *Mishná*), quando fala dos costumes farisaicos,

nas *Etimologias*, deve estar fundamentada em Jerônimo (ALBERT, 1982, p. 294-297).

#### A OBRA E SEU CONTEÚDO

Passemos agora a uma análise da estrutura de *De Fide* e de sua divisão. A obra está estruturada em duas partes – ou dois livros. O livro um inicia-se com uma carta dedicada à sua irmã Florentina e com uma espécie de introdução. Lacoma (1961, p. 449) divide o livro um propriamente dito em outras duas partes, centradas na figura de Cristo: na primeira, “trata de su natividad eterna y de la Trinidad”, e, na segunda “de su nacimiento de la Virgen y de su vida y obra redentora”. No final, há um epílogo no qual “se lamenta de la ceguedad de los judíos y hace una síntesis de las profecias mesianicas”. No livro dois, Lacoma descreve um proêmio no qual “habla de las profecias sobre el pueblo judío y el gentil”. Em seguida divide o texto em duas partes: na primeira parte, Isidoro “trata de la vocación de judíos y de gentiles a la fe, y ocupa los 18 primeros capítulos”; na segunda, trata de provar “que había de dar Dios una Ley Nueva, dice que la Antigua no hay que entenderla sólo en sentido histórico, sino también místico”. O livro conclui com um lamento de Isidoro, pela desventura “del pueblo judío por su incredulidad” (LACOMA, 1961, p. 449).

De certa maneira concordamos com a divisão de Lacoma: o livro um expõe um tratado cristológico e uma detalhada descrição da Paixão de Cristo e seus efeitos históricos. DIAZ Y DIAZ (2000, p. 107) afirma: “[...] el primer libro describe los dogmas cristianos preanunciados en el Antiguo Testamento [...]”. A ênfase em demonstrar a maldade judaica permeia toda essa parte, sendo as afirmações e conclusões bastante semelhantes às suas obras exegéticas anteriores, em especial a *Allegoriae*. As críticas são todas – ou quase todas – retiradas dos livros proféticos do Antigo Testamento. Trata-se de combater os judeus usando os livros judaicos. Por quê? A razão deve ser analisada sob dois focos diferentes: para os padres espanhóis, em especial para Isidoro, os preceitos do Antigo Testamento têm um caráter temporal, em razão de serem o anúncio e a preparação da Lei Nova, do Novo Testamento (HERNANDEZ, 1970, p. 118). A polêmica serve para questionar os judeus e instruir os cristãos. A dúvida sobre o valor da Revelação e da Lei Antiga surge espontaneamente em todos cristãos. Por isso, é preciso demonstrar que tudo que consta nas Escrituras, tanto no Antigo Testamento quanto no Novo Testamento, são palavras do mesmo Deus, sem qualquer contradição. Segundo Hernandez (1970, p. 118), “Como quiera que ambos

testamentos no pueden contradecirse, pues son palabra del mismo y único Dios, la necesidad de una concordancia entre los pasajes de uno y otro que parecían oponerse se hacía siempre urgente”.

O livro dois é um tratado polêmico em que Isidoro discute a escolha ou eleição dos gentios (ou à maneira isidoriana, “gentes”), a abolição da lei antiga e a eficácia dos sacramentos, como única via de salvação para os seguidores das Escrituras. Diaz y Diaz (2000, p. 107) o descreve como: “[...] el segundo trata de probar cómo la misión, las leyes y las ceremonias del pueblo hebreo habían sido abrogadas [...]”. Centra o fogo na redução de todas as crenças centrais do judaísmo a meras antiguidades anacrônicas e superadas. Se focado sob uma ótica judaica tradicional, o judaísmo se baseia num triângulo fundamental cujos vértices seriam o pacto (*Brit*), a lei (*Torá*) e os preceitos (*Mitzvot*). Esta não é uma divisão consensual, mas serve, de uma maneira generalizante, para a maioria dos agrupamentos religiosos judaicos dissidentes e até para muitos dos movimentos religiosos judaicos dos últimos dois séculos. Partiremos dessa concepção para mostrar como Isidoro tratou de atacar os pontos-chave da crença judaica.

O pacto é consumado através da circuncisão, ou *Brit Milá*. Inúmeras leis baixo-imperiais combatiam o proselitismo judaico e proibiam a circuncisão (FELDMAN, 2001). O mesmo se deu nos reinos bárbaros que adotaram trechos da legislação romana para seus súditos recém-dominados e romanizados (FELDMAN, 2002). Isidoro dedica um capítulo da obra à demonstração de sua ineficácia e de sua substituição pelo batismo. As leis visigóticas emanadas dos concílios ou decretadas pelos reis tentaram coibir a expansão do proselitismo judaico.

A lei “antiga”, de acordo a Patrística, teria sido substituída pelo Novo Testamento e perdido sua razão de ser. Quanto aos preceitos, ou *mitzvot* – uma enorme quantidade de rituais, festas e costumes que efetivariam a prática do judaísmo no cotidiano –, Isidoro os considera ineficazes e mostra sua superação através de leituras e interpretações alegóricas dos trechos do Antigo Testamento. Antes de analisarmos os temas, vale lembrar que, também nessa obra, Isidoro utiliza a leitura alegórica. No livro dois, no vigésimo capítulo, ele repete a sua técnica de exegese, e frisa a análise dos três sentidos: literal ou histórico (*historialiter*), místico (*mystico sensu*), também denominado moral (*moraliter*), e espiritual (*spiritualiter*).

Quod legis scriptura non solum historialiter, sed etiam mystico sensu, id est, spiritualiter est, docet Dominus in Psalmis [cita o Salmo 77, 1 e o Salmo 48, 5 para fortalecer sua opinião, ao frisar nos dois trechos a

existência nos salmos de parábolas e enigmas]. In similitudine enim et aenigmatie sentiuntur omnia legis; aenigma enim est obscura similitudo, per quam monetur homo ut cor suum acuat, et ad interiora intelligenda confugiat [segue como prova dos provérbios 22 e 20, que fala de três maneiras por meio das quais o escritor expôs seu saber e sua moral. Isidoro entende como sendo os três sentidos, ao fazer uma leitura própria do texto).[...] Dupliciter enim sentitur lex, ut prius secundum historiam, deinde secundum sacramentorum intelligentiam sentiatur. Tripliciter autem scribitur, dum nom solum historialiter, vel mystice, sed etiam moraliter, quid unumquodque gerere debeat edocetur. (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 20, col. 528 C-D)

O *De Fide* em nada difere das outras obras exegéticas de Isidoro, exceto pela polêmica direta, clara e precisa. Passemos agora a analisar alguns desses aspectos, de acordo com temas específicos.

- A polêmica antijudaica de Isidoro de Sevilha: enfoques centrais

1) Circuncisão: No livro dois, no capítulo dezesseis, Isidoro discute a circuncisão, considerando-a um dos ritos e celebrações anulados (*celebrationes evacuata enuntiabo*). Admite que Cristo descenda carnalmente de Abraão e que entre os primeiros hebreus e Jesus teriam transcorrido muitos séculos. Como os hebreus estavam em contato com muitos povos (egípcios, assírios, babilônios, caldeus, de acordo com Isidoro), deveriam manter um sinal distintivo entre os membros do grupo e os demais. Afirma que, durante os quarenta anos no deserto, após o Êxodo, as doze tribos não celebraram esse ritual de passagem. Entende que, vivendo ensimesmados e isolados no deserto do Sinai, não precisavam fazer a circuncisão, pois não corriam o risco de se mesclarem com outros povos. Ao entrarem na Terra Santa, sob o comando de Josué, restabelecem o ritual que os distinguiu dos povos de Canaã (JOSUÉ, c. 5, v. 2-6). Isso os preservaria puros até a chegada de Jesus, prometida por Deus à descendência de Abraão (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 16, v. 2, col. 525 A)

A partir da chegada de Cristo, estaria abolida a circuncisão da carne e ficava substituída pela amputação dos vícios (pecados) do coração de todas as gentes (gentios ou povos): “[...] qui non jam per circumcisionem carnis, sed per amputationem vitiorum mindaret corda omnium gentium” (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 16, v. 2, col. 525 A). Trata-se da mesma leitura que vários padres da Igreja fazem, opondo carnalidade e espiritualidade, num contexto de combate dos vícios. Os rituais judaicos são caracterizados como carnalidade, em todo o *De Fide*.

Para fundamentar suas opiniões, utiliza-se de um trecho do discurso em que Moisés se despede das doze tribos, no final dos quarenta anos de

peregrinação no deserto. Moisés adverte o povo sobre os perigos do contato cultural com outros povos (denominados, no texto bíblico, como cananeus) e simbolicamente lembra que a circuncisão não pode ser a única maneira de se distinguirem dos povos com os quais os hebreus iriam contatar. Menciona então a circuncisão do coração (DEUTERONÔMIO, c. 30, v. 6). Para reforçar sua posição, Isidoro usa um trecho de Jeremias (c. 4, v. 3-4), que também se refere à circuncisão do coração. Num contexto um pouco diferente, o profeta concita seus concidadãos a praticar o bem e a atuar de acordo com os princípios e valores do pacto. Trata-se do período final do reino de Judá quando grassava a crise social e a luta dos profetas contra a idolatria atinge seu auge (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 16, v. 2-3, col. 525 B).

Baseando-se nesses trechos e através da sua leitura alegórica, o hispalense declara o envelhecimento da circuncisão e da lei (*a vetustate circumcissionis et legis*) e sugere a adesão ao Novo Testamento e à circuncisão do coração pela fé nos Evangelhos (*et per fidem Evangelii cordis circumcissionem tenere*) (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 16, v. 3, col. 525 B).

E como pode ser feita a circuncisão do coração já que se trata de um órgão interno, que não pode ser cortado ou amputado? O símbolo alegórico é elaborado por Isidoro com uma sutil busca de trechos da Bíblia que justifiquem a sua substituição pelo batismo. E não faltam símbolos bíblicos sobre a água. O contexto geográfico da Terra Santa é o de uma região desértica onde símbolos relacionados à água, à fertilidade e à abundância do solo não são incomuns. O texto bíblico, assim como o Alcorão posteriormente, privilegia visões e profecias messiânicas, em que a água simboliza ora pureza, ora fertilidade. A preferência de Isidoro centra-se em Isaías, o profeta que mais descreve e elabora profecias messiânicas. Num trecho em que prevê maravilhas para o futuro, afirma que não é preciso olhar para coisas antigas (feitos memoráveis do passado), pois Deus fará irrigar o deserto de uma maneira jamais vista (ISAÍAS, c. 43, v. 18-19). Isidoro entende que se trata de esquecer a Lei Antiga e de se criar uma nova forma de purificar através da água: o batismo. Nas suas palavras: que outra coisa significaria a purificação futura, senão o batismo? “*Quid ergo hoc indicabat, nisi baptismatis purificationem futuram?*” (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 16, v. 4, col. 525 c). No restante do trecho e em várias partes do livro, Isidoro enfatiza a troca da circuncisão pelo batismo e trata de fundamentá-lo no Antigo Testamento, geralmente através de trechos que falam de águas.

2) O pacto, a Lei e a eleição: Trata-se de um tema complexo, com diversos aspectos a serem analisados, razão pela qual tentaremos enfocá-los

de maneira simples e clara. Isidoro procede à desconstrução do pacto, através de uma releitura alegórica de suas origens e objetivos, como em toda a sua obra exegética. O pacto foi selado com Abraão e seus descendentes. Na obra *De ortu et obitu*, Isidoro considera o primeiro patriarca como um cristão, ou seja, o pacto foi selado com cristãos e tendo como objetivo a vinda do Cristo (FELDMAN, 2005). Os judeus não entenderam as mensagens críticas dos profetas e foram punidos com o cativeiro da Babilônia (586-536), que encerrou o período do Primeiro Templo. O seu retorno a Sion (Jerusalém) foi uma nova chance dada aos hebreus, mas se encerrou com a vinda do Cristo e sua não-aceitação pelos incrédulos judeus, que, na sua maioria, não aceitaram como verdadeiro o “filho” de Deus. Nos primeiros capítulos do livro dois do *De Fide*, Isidoro trata de destruir os fundamentos da Antiga Lei e da aliança dos hebreus ou judeus com Deus. Citando os salmos, considera David um profeta capaz de dar aos salmos um valor de profecia e com poder para construir alegorias. “David propheta testatur”(o profeta David testemunha) (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c.1, v. 2, col. 499 C).

Através da palavra dos profetas e dos versos dos salmos, argumenta que já se dera o chamado das gentes à fé (*de gentium credulitate loquendum est*) (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 1, v. 1, col. 499 B), que seria o fundamento da Igreja e da expansão da fé cristã. Afirma que os judeus deviam-se envergonhar por querer um Deus particular ou exclusivo (*Deum sibi peculiariter defendentes*) (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 1, v. 6, col. 500 C), apossando-se de inúmeras profecias universalistas judaicas e utilizando-as para provar que elas já previam o cristianismo (universalista) e não se ajustavam a um pequeno povo. As profecias universalistas, no entender de Isidoro, não se coadunavam com os reinados de Davi e Salomão (*quo testimonium nec Salomoni congruit nec David*) (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 2, v. 3, col. 503 C), quando os hebreus tiveram sua maior expansão territorial. No seu entender, a crença universalista seria o cristianismo: aberto às gentes e expandindo-se muito além de um reino ou região. As razões dessa situação se inserem na crença isidoriana de que os judeus não entendem as Escrituras, por realizarem uma leitura carnal delas. Tratava-se de fundamentar a validade do Novo Testamento e mostrar que ele já estava previsto no Antigo Testamento.

Cita, para tal, um trecho da lei que fala de dois tipos de chuvas: uma antecipada e outra posterior, comparando-as à doutrina dos dois testamentos (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 23, v. 1, col. 530 B). Adiante utiliza-se da citação para interpretar a existência, no texto, de uma alegoria que simboliza os dois testamentos. A descontextualização da realidade feita pelos exegetas cristãos, tais como Isidoro, ignora a aridez do Oriente Médio, o regime de

chuvas de Israel e a necessidade de contar com a “ajuda divina” para sobreviver, além de alegorizar a realidade em simbologias para reforçar a polêmica. Outro exemplo interessante é a utilização de um trecho de Jeremias sobre uma nova aliança (*Brit Chadashá*=Novo Pacto) entre Deus e seu povo. O texto bíblico faz uso da diferenciação entre o pacto que Deus realizou ao sair do Egito e um novo pacto que deveria ser feito após o exílio da Babilônia (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 14, v. 4, col. 521 A).

Convém observar que o termo latino *foedus* (para contrapor-se ao termo “pacto”) é usado, no texto, de forma relativamente anacrônica: “foedus novum nom secundum pactum”. Esse trecho se insere com certa dose de sentido literal, na reflexão isidoriana, pois utiliza, em hebraico, o termo que mais tarde será conferido ao Novo Testamento. Nele, Isidoro fundamenta sua interpretação em um texto que permite tal leitura, enfatizando que esse novo pacto seria o Novo Testamento e que este substituiu o Antigo Testamento. No mesmo capítulo, apoiando-se em Isaías, afirma que chegou a nova profecia, que anulou a antiga Baseando-se ainda em Isaías (c. 42, v. 9), propõe a troca dos testamentos, considerando uma profecia que afirma que as profecias antigas se cumpriram, e as novas, que estão sendo anunciadas, se cumprirão no futuro: “Quibus verbis et Vetus testamentum venisse declarat, et novum annuntiat, quod christiana aetate completum est” (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 14, v. 3, col. 520 C).

Ao refutar a hipótese de o antigo ser mais honrado ou sacro, Isidoro entende que este foi derogado, tal como uma lei antiga é substituída por uma nova, mais atualizada e mais bem relacionada com os novos contextos. Afirma que a ordem de chegada não determina a dignidade e o valor da lei, pois nesse caso a nova anula as anteriores: “Prima enim sunt, vetera novorum, sed ordine non dignitate unde et pacta quae tempore posteriora sunt, evacuatis anterioribus, majora priorum habentur” (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 14, v. 3, col. 520 C).

Os judeus se mantiveram atados à lei antiga e não reconheceram Cristo. Essa incredulidade – termo usado por Isidoro (*incredulitas*) para denominar essa postura errada – já estava prevista nas críticas dos profetas ao povo. O contexto no qual os profetas escreveram não interessa à leitura alegórica de Isidoro, que entende que as críticas feitas no período do Primeiro Templo (entre os anos 960 e 586 a.C.) se adaptam ao período em que vivia. Críticas como as de Isaías ou Jeremias servem para os judeus incrédulos do período visigótico. Isaías (c. 6, v. 9-10) afirma que os judeus ouvem e não entendem, vêem e não acreditam; Jeremias, (c. 5, v. 21-23), por sua vez, afirma que eles têm olhos e não vêem, têm ouvidos e não ou-



vem. Não enxergam a verdade e nem ouvem as evidências que comprovam a verdade da fé em Cristo e no Novo Testamento. Isidoro cita Jeremias, para desacreditar os sábios judeus que fazem a exegese judaica do texto (indiretamente está falando da Lei Oral), chama-os de mentirosos e enganadores e diz que a sua escrita é enganosa. Agride e ironiza os sábios judeus: “Vere mendacium operatus est stylus mendax Scribarum, confusi sunt sapientes, et perterrit et capti sunt”. *Mendax* significa mentiroso, enganador (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 6, v. 6, col. 511 C).

O destino judaico não é dos melhores. No mesmo trecho, prevê, baseando-se em Isaías (c. 65, v. 10-12), que aqueles que não se converterem serão destruídos a fio de espada (*numerabo vos gládio, et omnes in caede corruetis*) – o anúncio de um possível extermínio no final dos tempos (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 6, v. 8, col. 512 A).

Esses trechos deixam claro que, pela incredulidade judaica, Cristo, o pacto e a verdade passaram dos judeus para as gentes (gentios). Os títulos dos capítulos da segunda parte de *De Fide* dizem muito: o sexto revela que grande parte dos judeus não acreditou (“plurimi ex judaeorum populo non erant credituri”); o sétimo afirma que, devido à incredulidade dos judeus, Cristo passaria às gentes (“ob incredulitatem Judaeorum Christus ad gentes erat transiturus”); o oitavo relata que, com a rejeição dos judeus, entraram as gentes (“Quia, projectis Judaeis, gentes introierunt”); e o nono descreve a derrota e a dispersão judaica como resultantes de seu pecado contra Cristo (“Judaei propter peccatum in Christum debellati atque dispersi sunt”). Esse resumo final condensa o destino judaico, por sua *incredulitas*.

Para encerrar, queremos empregar uma alegoria bíblica reutilizada por Isidoro como símbolo da situação dos judeus: eles seriam a extremidade inferior (rabo), e as gentes ou a cristandade, a cabeça (DEUTERONÔMIO, c. 28, v. 44). O contexto da profecia se insere em de uma das advertências de Moisés aos hebreus, antes de se despedir do povo que estava em vias de entrar na Terra Santa (Canaã). Moisés avisa que, se os hebreus não obedecessem ao pacto e servissem aos deuses cananeus, seriam dominados pelos seus vizinhos, tornando-se a parte inferior (rabo). Se os judeus usam essa profecia para fazer uma bênção na Páscoa Judaica (*Pessach*), Isidoro emprega-a para conceituar a mudança de situação: os judeus que eram a cabeça haviam se tornado o rabo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Isidoro de Sevilha oferece-nos um exemplo de continuidade na ótica e na proposta de ação da Igreja, em relação aos “outros”, especificamente

aos judeus. A Igreja desconsidera outras verdades, só aceitando a visão oficial da Igreja. A exegese do texto sagrado é um terreno de disputa religiosa, mas configura, no imaginário, uma espécie de campo de batalha. O belicismo e o simbolismo, na conceituação de Hilário Franco Jr. (1990) servem para entender a intensidade do conflito dos padres da Igreja, com seus dissidentes internos ou externos – nesse caso, os judeus. Esses opositores, que são concorrentes à herança das Escrituras e à condição de beneficiários do pacto com Deus, devem ser combatidos até a eternidade (Juízo Final), já que sua conversão é condição *sine qua non*, para a redenção final. Não se pode oferecer mercê e nem tolerância com essa “carnalidade”.

*De Fide Catholica* se configura como uma variante das polêmicas antijudaicas comuns na Baixa Idade Média (Paris, Barcelona, Tortosa). Nesta, não há um interlocutor judeu: Isidoro pode desmanchar todo o edifício do judaísmo e alçar a verdade cristã na categoria de absoluta.

#### THE *FIDE CATHOLICA* OF ISIDORE OF SEVILLE: THE ANTI-JEWISH POLEMICS

ABSTRACTS: In this article, we aim at discussing how the bishop Isidore of Seville conceives the Jewish question. In order to do that, we analyze the *Fide Catholica ex veteri et novo testamento contra judaeos*, in which he tries to demonstrate the Christian truth and the Jewish blindness. His aim was to look for the solution of the Jewish question, by means, of the conversion of the Jews. He believed that was the way to complete the Sixth Era of the World Christian history and to accelerate the rapprochement of the Last Judge.

KEY WORDS: Isidore of Seville, Judaism, exegesis, apologetics, Visigoths.

#### NOTA

1 Analisamos essa exegese em artigo sobre a obra *Alegorias* (FELDMAN, 2005a).

#### REFERÊNCIAS

##### A) Documentação primária impressa

ISIDORO de SEVILHA. *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in vetus Testamentum*, PL, t. 83. Paris: c. 1855.

ISIDORO de SEVILHA. *De ortu et obitum patrum: Vida y muerte de los santos*. Introducción, edición crítica y traducción por C. C. Gómez. Paris: Societé d'Éditions Les Belles Lettres, 1985.

ISIDORO de SEVILHA. *Etimologias*. Tradução de J. Oroz Reta & E. A Marcos Casquero, introdução de M. C. Díaz y Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

ISIDORO de SEVILHA. *De ecclesiasticis officiis*. PL t.83. Paris: c. 1855.

ISIDORO de SEVILHA. *De Fide catholica ex veteri et novo testamento contra judaeos*. PL, t. 83. Paris: c. 1855. (*De Fide*).

ISIDORO de SEVILHA. *Las Historias de los godos, vandalos y suevos*. Ed. C. Rodrigues Alonso, León: Centro de Estudios S. Isidoro, 1975. (*Historias*).

ISIDORO de SEVILHA. Los tres libros de las "Sentencias". *Santos padres españoles II: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*. Introducciones, versión y notas de J. Campos Ruiz & I. Roca Melia. Madrid: BAC, 1971.

#### B) OBRAS DE APOIO

ALBERT, Bat Sheva. De fide catholica contra judaeos d'Isidore de Séville: la polémique anti-judaïque dans l'Espagne du VII<sup>e</sup> siècle. *Revue des Études Juives*, v. 141, p. 289-316, 1982.

ALDAMA, José A. de. Indicaciones de la cronología de las obras de S. Isidoro. *Miscellanea Isidoriana*. Roma, 1936.

BOBBIO, Norberto *A teoria das formas de governo*. 6. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1992.

DIAZ Y DIAZ, M. C. Escritores de la Península Ibérica. *Patrologia IV: del Concilio de Calcedonia (451) a Beda: Los padres latinos*. Madrid: BAC, 2000.

FELDMAN, Sergio Alberto. De civis romanii a nefariam sectam: a posição jurídica da minoria judaica no Codex Theodosianus (séc. IV e V), *Revista da SBPH*, Curitiba, SBPH, n. 21, 2001, p. 7-16.

\_\_\_\_\_. Judeus, escravos e proselitismo na Espanha visigótica. *História: Questões e Debates*. Curitiba: UFPR, ano 19, n. 37, jul./dez. 2002, p. 145-157.

\_\_\_\_\_. A Igreja e a "questão judaica": de Eusébio de Cesaréia a Gregório Magno. *Boletim do CPA*. Campinas: Unicamp, v. 17, p. 131-154, 2004.

\_\_\_\_\_. Exegese e alegoria: a concepção de mundo isidoriana através do texto bíblico. *Dimensões*, Vitória, v. 17, p. 133-149, 2005a.

\_\_\_\_\_. Isidoro de Sevilha e a desmontagem do Judaísmo. In: *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média*. Santana do Parnaíba: Solis, 2005b, v. 1, p. 341-352.

\_\_\_\_\_. O projeto isidoriano: um currículo educacional numa era de transição. In: FRANCO, Sebastião Pimentel. *História e educação: em busca da interdisciplinaridade*. Vitória: Edufes; PPGHIS, 2006. (Coleção Rumos da História, 7).

FONTAINE, J. Grammaire sacrée et grammaire profane: Isidore de Séville devant l'exegese biblique. In: FONTAINE, J. *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*. Londres: Variorum Reprints, 1988.

FRANCO JR., Hilário. *Peregrinos, monges e guerreiros: feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval*. São Paulo: Hucitec, 1990.

HERNÁNDEZ, Ramon. El problema de los judíos en los PP. Visigodos. *La Patrologia toledana visigoda: XXVII Semana Española de Teología*(1967). Madrid: C.S.I.C., 1970.

LACOMA, Laureano Castán, San Isidoro de Sevilla, um apologista antijudaico. *Isidoriana*, Leon, 1961.

MELAMED, Neir Natzliah. *A lei de Moisés*. 5. ed. São Paulo: Templo Israelita Ohel Yaacov, 1989.

REYDELLET, M. La conception du souverain chez Isidore. *Isidoriana*, Leon, 1961.

\_\_\_\_\_. *La royauté dans la littérature latine de Sidone Apollinaire à Isidore de Seville*. Roma: Ecole Française de Rome, 1981.

ROTH, Norman. *Jews, Visigoths, and Muslims in medieval Spain: cooperation and conflict*. Leiden/New York/Koln: Brill, 1994.

VIVES, Jose (Ed.). *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona/Madri: CSIC, 1963.