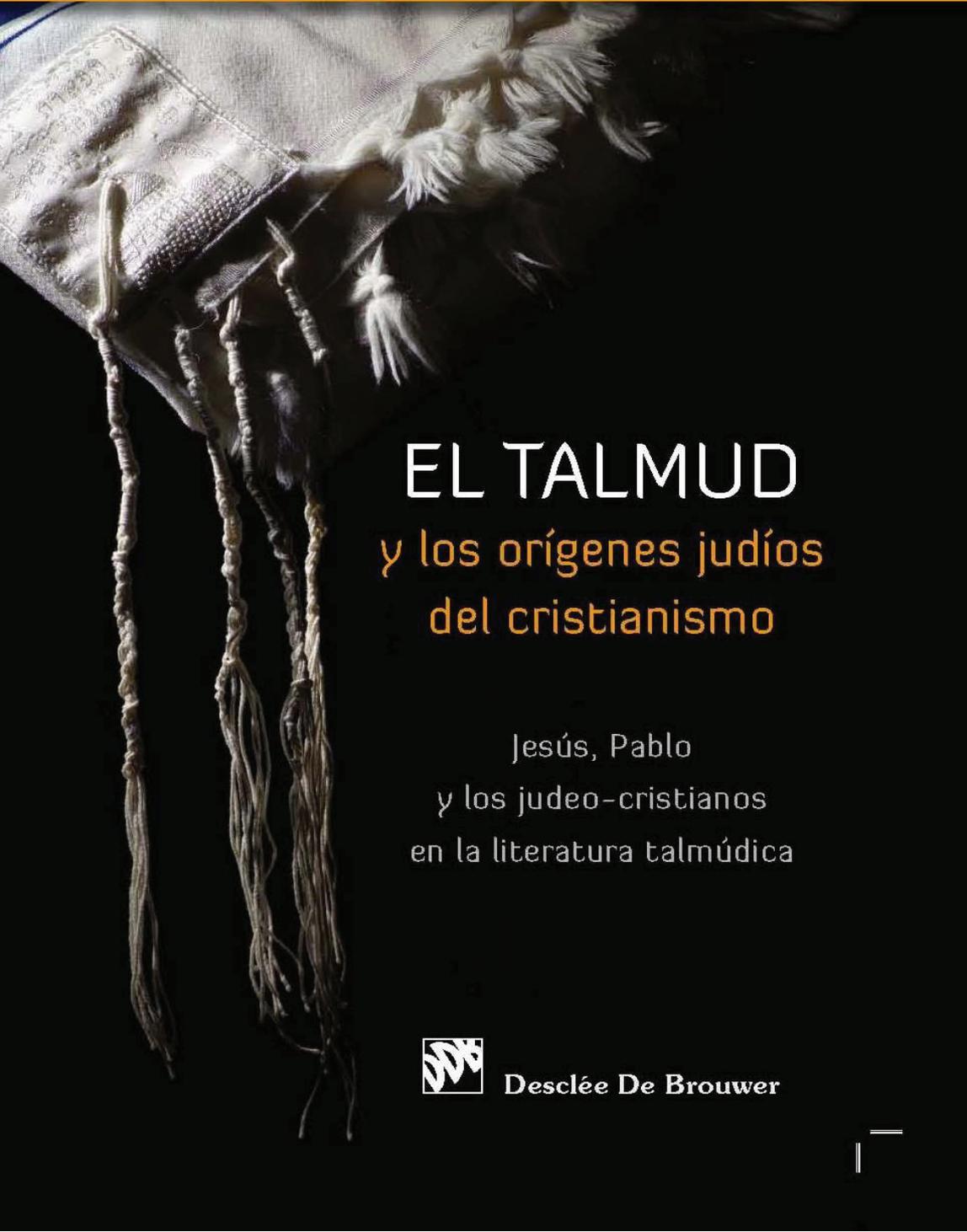


Dan Jaffé



EL TALMUD  
y los orígenes judíos  
del cristianismo

Jesús, Pablo  
y los judeo-cristianos  
en la literatura talmúdica



Desclée De Brouwer





# **EL TALMUD Y LOS ORÍGENES JUDÍOS DEL CRISTIANISMO**

Jesús, Pablo y los judeo-cristianos  
en la literatura talmúdica



DAN JAFFÉ

**EL TALMUD Y LOS ORÍGENES  
JUDÍOS DEL CRISTIANISMO**

Jesús, Pablo y los judeo-cristianos  
en la literatura talmúdica

DESCLÉE DE BROUWER  
BILBAO

Título original: *Le Talmud et les origines juives du christianisme*  
© 2007 Les Éditions du Cerf, Paris

Traducción: Víctor Morla

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2009  
Henao, 6 - 48009 Bilbao  
www.edesclée.com  
info@edesclée.com

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos –www.cedro.org–), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

*Impreso en España - Printed in Spain*  
ISBN: 978-84-330-2353-7  
Depósito Legal: BI-2631/09  
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

## ÍNDICE

PREFACIO.....	11
INTRODUCCIÓN.....	15
Revelación y autoridad del texto.....	15
La asamblea de Yabne: la gran reforma del judaísmo..	16
La <i>halaká</i> y la exclusión progresiva de los judeo- cristianos.....	20
Un tiempo de reestructuración.....	24
Yabne y el estudio de la Torá: controversia y pluralismo	31
La sociedad de los Sabios tras la destrucción del Segundo Templo: ¿elite o grupo cerrado?.....	37
Los Sabios y los miembros de la sociedad judía en la fijación de la <i>halaká</i> .....	42
¿Eran los Sabios una elite dominante?.....	49
R. Gamaliel II de Yabne: Sabio y etnarca.....	51
Importancia paradigmática de los pasajes estudiados..	58
1. LOS JUDEOS-CRISTIANOS EN EL TALMUD.	
PREMISAS DE LA RUPTURA.....	65
1.1. Análisis histórico.....	66
1.2. Jacob el <i>min</i> .....	69
1.3. Circunstancias históricas del relato talmúdico....	71
Conclusión.....	74

2. LOS JUDEO-CRISTIANOS EN EL TALMUD.	
LA RUPTURA ANUNCIADA. . . . .	77
2.1. Circunstancias históricas del relato . . . . .	77
2.2. Los Sabios del Talmud y los encantamientos terapéuticos en nombre de Jesús . . . . .	81
2.3. Curaciones en nombre de Jesús . . . . .	84
Conclusión. . . . .	85
3. LOS <i>LIBROS DE LOS MINIM</i> Y LOS EVANGELIOS EN EL TALMUD. LA RUPTURA CONSUMADA . . . . .	87
3.1. Definición de los <i>guilyonim</i> . . . . .	88
Los <i>guilyonim</i> designan a los Evangelios. . . . .	88
Los <i>guilyonim</i> no designan a los Evangelios . . . . .	92
Los <i>guilyonim</i> están en relación con la literatura gnóstica y apocalíptica . . . . .	95
3.2. ¿Son mencionados los Evangelios en la literatura talmúdica? . . . . .	97
3.3. Definición de la expresión <i>libros de los minim</i> . . . . .	100
Los escritos cristianos y los <i>libros de los minim</i> . . . . .	100
Los <i>libros de los minim</i> son copias de la Torá llevadas a cabo por los <i>minim</i> . . . . .	104
Los <i>libros de los minim</i> como corpus de la literatura mágica . . . . .	106
3.4. Los Sabios del Talmud y los escritos de los judeo- cristianos . . . . .	107
Conclusión. . . . .	113
4. UN VERSÍCULO DEL EVANGELIO DE MATEO EN EL TALMUD . . . . .	115
4.1. Estudio textual y narrativo . . . . .	116
4.2. El aspecto polémico operativo en el texto . . . . .	119
4.3. Contexto histórico del pasaje talmúdico . . . . .	124
Conclusión. . . . .	126
5. LA <i>BIRKAT HA-MINIM</i> Y LA EXCLUSIÓN DE LOS JUDEOS-CRISTIANOS DE LA SINAGOGA . . . . .	127
5.1. La <i>Birkat ha-minim</i> en las fuentes talmúdicas . . . . .	127
5.2. La <i>Birkat ha-minim</i> en las fuentes cristianas. . . . .	132

5.3. La <i>Birkat ha-minim</i> : análisis y metodología . . . . .	136
Conclusión. . . . .	137
Anexo: Los <i>minim</i> : definición e historiografía . . . . .	139
6. JESÚS DISCÍPULO DE LOS SABIOS DEL TALMUD. ESTUDIO DEL PASAJE TALMÚDICO DE <i>SANHEDRIN</i> 107B. . . . .	143
6.1. Aproximación narrativa. . . . .	145
6.2. Aproximación comparativa. . . . .	147
6.3. Aproximación contextual . . . . .	150
Conclusión. . . . .	157
7. LAS ENSEÑANZAS DE PABLO DE TARSO EN EL TALMUD . . . . .	159
7.1. La concepción de la Ley en Pablo de Tarso. . . . .	163
7.2. Las reacciones de los Sabios del Talmud a las doctrinas paulinas . . . . .	164
Conclusión. . . . .	181
8. UNA MIRADA JUDÍA SOBRE JESÚS. LA OPINIÓN DE LOS HISTORIADORES . . . . .	183
8.1. Los historiadores del siglo XIX y Jesús . . . . .	184
8.2. Los historiadores del siglo XX y Jesús. . . . .	188
Conclusión. . . . .	200
CONCLUSIÓN GENERAL . . . . .	201
BIBLIOGRAFÍA . . . . .	205
ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS . . . . .	223
ÍNDICE DE AUTORES ANTIGUOS . . . . .	227
ÍNDICE DE LAS FUENTES. . . . .	229



## PREFACIO

Esta obra es un estudio histórico. Tiene por objeto comprender y analizar diferentes textos de la literatura talmúdica de los primeros siglos de la era cristiana, como el Talmud de Jerusalén, el Talmud de Babilonia, la literatura midrásica, etc. En el campo de la cronología histórica, esta literatura está vinculada a los Sabios del Talmud llamados *tannaim* y *amoraim*, es decir los maestros, del siglo I al V. La literatura talmúdica comprende, sobre todo, la Misná. En consecuencia, habrá que situar este trabajo en el campo de la investigación histórica relativa específicamente a la sociedad judía de la Antigüedad clásica de los dos primeros siglos de la era cristiana. Sin embargo, nuestra atención no se centrará únicamente en la sociedad judía y en el judaísmo; se dirige igualmente a los orígenes judíos del cristianismo. En efecto, nuestro propósito consiste en analizar las fuentes judías en las que se habla del cristianismo.

A decir verdad, esta empresa tiene sus límites: sólo serán examinados los textos más significativos; se trata únicamente de los dos primeros siglos; la literatura talmúdica sirve de soporte textual a un trabajo de reflexión y al análisis. Este trabajo ambiciona sugerir pistas de investigación en el vasto dominio de la historia de las religiones constituido por el estudio del judeo-cristianismo antiguo.

Entendemos por judeo-cristianismo antiguo el grupo religioso integrado por los discípulos judíos del movimiento de Jesús. Desde un punto de vista judeo-centrista, el estudio socio-histórico de este

movimiento debe ser situado en el contexto de los ámbitos de influencia heterodoxos en relación con el judaísmo post-farisaico, es decir, con el judaísmo de los Sabios a partir del año 70. En efecto, la andadura metodológica de este libro considera que, tras la destrucción del Segundo Templo en el año 70, la sociedad judía experimentó cambios internos que (re)modelaron su estructura socio-religiosa. Entre estos cambios, hay que poner, sobre todo, de relieve el proceso de normalización establecido por los Sabios que progresivamente dirigieron la sociedad judía. Este proceso creó determinados límites en relación a quienes no entraban en la *norma* por entonces ya obligatoria, es decir, la *halaká* (interpretación de la Ley judía) de los Sabios. Así, quien no procedía por la recta vía de la *ortodoxia* de los Sabios se veía vilipendiado, incluso rechazado. En consecuencia, distintos ámbitos de influencia de la sociedad judía fueron fustigados, al considerarse que se desviaban de la *norma*. Este tipo de exclusión, como si de una poda se tratara, respondía a los ojos de los Sabios a una necesidad perentoria: asegurar la supervivencia de la sociedad judía en un periodo de crisis sin precedentes, engendrado por la destrucción del Segundo Templo.

Con la caída del Templo de Jerusalén, los Sabios llevaron a cabo lo que podría llamarse *repliegue identitario*, tomando como norma exclusiva su *halaká*, erigida en valor absoluto. Así fue como los discípulos judíos del movimiento de Jesús, conocidos comúnmente como “judeo-cristianos”, se vieron rechazados del culto de la sinagoga de manera progresiva, a diferencia de otros grupos, como los *‘ammê-ha-areš* («pueblo de la tierra»), fustigados sin reserva alguna. Este proceso de exclusión debe ser situado en el contexto histórico de la transición de una sociedad heterogénea, caracterizada por la estructura socio-religiosa del final de la época del Segundo Templo, a una sociedad centrada en torno a la *halaká* de los Sabios. En este esquema es necesario introducir el acontecimiento de la destrucción del Templo, un hecho que puede considerarse determinante para la vida judía ulterior. En efecto, es importante para nuestro propósito contextualizar y problematizar los fenómenos históricos. No podemos captar la complejidad de las relaciones entre los

Sabios y los primeros cristianos sin tomar en consideración algunos elementos ineludibles, como el año 70 y los cambios que el mencionado acontecimiento introdujo en el seno de la sociedad judía.

Este libro no es sólo un estudio sobre las relaciones entre los judeo-cristianos y los Sabios de los primeros siglos. Tiene igualmente como objetivo analizar ciertos pasajes talmúdicos relativos a Jesús de Nazaret o a Pablo de Tarso. No es necesario decir que no pretende en modo alguno llevar a cabo una investigación histórica exhaustiva de las fuentes del cristianismo en la literatura talmúdica. El lector encontrará aquí más bien ensayos históricos sobre textos escogidos, examinados con la intención de poner de relieve los aspectos polémicos que encierran. A este propósito se imponen dos notas metodológicas: estos textos son fruto de una literatura *ahistórica*, lo cual impone al historiador y al filólogo proceder con prudencia si quieren desvelar un *núcleo* de historicidad; los pasajes relativos al cristianismo se hallan a veces implícitos y se componen de aspectos alusivos más que de indicaciones precisas. El trabajo será necesariamente más arduo y deberá ser, por tanto, más minucioso.

Una última advertencia. Aparte de algunos estudios inéditos, esta obra retoma en parte trabajos ya publicados, pero que aquí serán objeto de modificaciones y nuevas aclaraciones. Estas investigaciones se relacionan directamente con las temáticas de nuestra obra anterior *Le Judaïsme et l'Avènement du christianisme. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle*, publicada en 2005 igualmente por las Éditions du Cerf, a quien hoy tengo el placer de dar las gracias. Me alegro de poder expresar más concretamente mi agradecimiento a Mme Andrée Thomas, mi editora, por su atención, sus consejos y el trabajo minucioso llevado a cabo por ella.

Quisiera expresar igualmente mi gratitud a mis amigos investigadores de las universidades francesas o israelitas con los que comparto la pasión por el estudio y la investigación de la literatura talmúdica y del cristianismo antiguo. Doy las gracias igualmente a mi familia, especialmente a mis padres, por su apoyo, su benévola ayu-

da y el afecto que me profesan. Finalmente, doy las gracias a mi esposa por sus palabras de ánimo, su comprensión y su amor, así como a mis hijos, que con frecuencia no pueden disponer de la presencia de su padre por estar ocupado con sus lectores.

A todos quiero ofrecer hoy el testimonio de mi más profundo agradecimiento.

## INTRODUCCIÓN

### **Revelación y autoridad del texto**

En la tradición judía se denomina al Talmud «Ley oral». Se define así, de entrada, una transmisión efectuada por vía oral. Esta tradición, puesta por escrito durante los primeros siglos de la era cristiana, es una aclaración de la Torá de Moisés, o «Ley escrita», en forma de exégesis. Al final del periodo del Segundo Templo, las diferentes vicisitudes a las que tuvieron que hacer frente los judíos, así como el miedo a que se olvidaran todas las enseñanzas anteriores, condujeron a la transcripción de estas tradiciones. Evidentemente, para hacer posible tal empresa, fue necesario elegir y seleccionar material. En el mundo judío se sintió la necesidad de conferir a esta «Ley oral» una legitimidad que la permitiese ser aceptada por el pueblo. Uno de los puntos de partida consistió en definir las dos tradiciones, escrita y oral, como si se tratase de una sola revelación. Lo que fue revelado en el monte Sinaí no fue sólo la Torá de Moisés, sino también, al mismo tiempo, la tradición de los Sabios, es decir, el Talmud. Así, para los Sabios, las dos tradiciones tenían el mismo origen y estaban dotadas del mismo estatuto, siendo por tanto indisolubles.

De esta forma, los Sabios se proponían como objetivo oponerse a cualquier cuestionamiento de la autoridad del texto talmúdico, es decir, de su propia literatura. Este elemento es capital, pues permite descubrir la autolegitimación que confirieron a su interpretación del texto bíblico y, en consecuencia, la exclusión de todas las que no cabían en su propio molde interpretativo. Un pasaje del Midrás

halaká Sifra *Beḥuqotay* 8,12 (redactado en torno al siglo III de la era cristiana) expresa claramente este proceso:

«He aquí las leyes, los decretos y las enseñanzas (Lv 26,46).»  
Las leyes son las interpretaciones (*midrashot*). Los decretos son las observancias rituales. Las enseñanzas testifican que dos Torot (dos Leyes divinas) fueron dadas a Israel, la Ley escrita y la Ley oral [...] en el monte Sinaí por mano de Moisés. Esto nos enseña que la Torá, sus leyes, sus profundizaciones y sus comentarios todos fueron revelados en el monte Sinaí.

Este pasaje, que podemos calificar de paradigmático en el pensamiento de los Sabios, pone muy bien de relieve el proceso de legitimación suprema de su interpretación de la Escritura. Sólo es válida su interpretación, pues proviene del Cielo; constituye el objeto de una revelación similar a la de la Torá de Moisés. Además, no es sólo la tradición oral lo que ha sido revelado por Dios, sino igualmente sus explicaciones, sus comentarios y su exégesis. Esta lectura retrospectiva de la Escritura y del comentario interpretativo del hombre que confiere sentido a la Ley divina se pone de relieve en otro punto: la revelación atemporal del dicho o sentencia *venideros*. No son sólo la Ley escrita y la Ley oral los elementos divinamente revelados, sino también los comentarios y las cuestiones que vean la luz con posterioridad. Concebir el Escrito revelado como algo que persiste y se concentra así en un punto original, vector de todas las futuras especulaciones, constituye un modo de conferir a la interpretación de los Sabios una base incommovible.

### **La asamblea de Yabne: la gran reforma del judaísmo<sup>1</sup>**

Tras la destrucción del Segundo Templo, el centro de la vida judía se reestructuró en Yabne. Esta reestructuración se llevó a cabo

1. N.T. Para la transliteración de las obras de la literatura rabínica (salvo en títulos de libros), hemos utilizado la de Miguel Pérez, *La lengua de los Sabios. I. Morfosintaxis* (Estella 1992).

recreando los fundamentos de un judaísmo privado de su Templo<sup>2</sup>. La reestructuración se organiza erigiendo una dirección judía independiente en lo relativo a las ordenanzas religiosas y dictando normas que sirvieran de elementos de substitución en el Templo<sup>3</sup>.

El final de la época del Segundo Templo se caracteriza por la multiplicidad de partidos y de fraternidades político-religiosas<sup>4</sup>.

- 
2. Sobre el modo en que los *tannaim* (Sabios de los dos primeros siglos) hicieron frente a la destrucción del Segundo Templo y sobre la voluntad de la reestructuración de la sociedad judía, ver el elocuente pasaje de T (Tosefta) *Sotah* XV,11-13 (ed. M.S. Zuckerman, p. 322): «Después de la destrucción del Templo, los *separados* se multiplicaron en Israel. No comían carne ni bebían vino. R. Yehoshúa les dice: Hijos míos, ¿por qué no coméis carne? Le respondieron: ¿Cómo íbamos a comer carne cuando el sacrificio cotidiano que se ofrecía sobre el altar ha sido ahora anulado? Les dijo: ¿Por qué no bebéis vino? Le respondieron: ¿Cómo íbamos a beber vino cuando el vino que se derramaba en libaciones sobre el altar ha sido ahora anulado? Les dijo: Entonces, deberíamos abstenernos igualmente de higos y de uvas, pues las primicias eran presentadas con ocasión de la fiesta de clausura (fiesta de las Semanas). Deberíamos abstenernos igualmente de pan, pues [en el Templo] se presentaban dos panes, así como los panes de la proposición. Deberíamos asimismo abstenernos de agua, pues se hacían libaciones [en el Templo] con ocasión de la fiesta de *Sukkot*. Ellos se callaron. Les dijo: No podemos evitar afligirnos del todo, pues el decreto ya ha sido dictado; pero afligirse más allá de lo razonable es igualmente imposible, pues los Sabios han dicho: Cada uno recubrirá su casa con cal, pero se tendrá cuidado en dejar un pequeño espacio sin cal, como recuerdo [de la destrucción del Templo] de Jerusalén.» Este pasaje, que aparece en una forma paralela más tardía en *Baba' Batra'* 60b, muestra de manera elocuente la actitud de ciertos Sabios frente a la desolación que representaba la destrucción del Templo. Observemos que esta perspectiva de reconstrucción fue acompañada de un impulso renovador concretado en la idea de una inmediata llegada de la reconstrucción del Templo. Sobre estas dos tendencias en el mesianismo judío, véase G. Scholem, *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, París 1974, pp. 23-66.
  3. Ver nuestra obra, D. Jaffé, *Le Judaïsme et l'Avènement du christianisme. Orthodoxy et hétérodoxie dans la littérature talmudique I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle*, París 2005, pp. 169-177; 361-368 y la bibliografía citada. Observemos que refutamos sin miramientos la tesis de D. Boyarin, «L'histoire de deux villes: Yabneh et Nicée», en L.I. Levine (ed.), *Entre la continuité et la mutation. Juifs et judaïsme en terre d'Israël byzantine et chrétienne*, Jerusalén 2004, pp. 301-332 [en hebreo], según la cual la asamblea de Yabne del siglo I no es más que un mito histórico; en realidad fue una reconstrucción literaria más tardía, fechable en los siglos IV-V.
  4. Aunque el término generalmente más utilizado para calificar estas corrientes sea el de "sectas", es preferible hablar de fraternidades político-religiosas. Considerando la connotación sociológica que presenta el término "secta", no nos parece que éste se adecua a los movimientos que caracterizan a la sociedad

Flavio Josefo enumera algunas de ellas en las *Antigüedades Judías* (13,289): fariseos, saduceos y esenios, a las que añade un cuarto movimiento o *cuarta filosofía*, derivado del de los fariseos después de la revuelta de Judas el Galileo. Este cuarto movimiento será denominado *zelota* después del año 66<sup>5</sup>. Los propios fariseos se escindieron en dos movimientos distintos: la escuela de Hillel y la escuela de Shammai. Algunas fuentes talmúdicas hablan también de vehementes enfrentamientos entre estas dos escuelas de pensamiento<sup>6</sup>.

En el plano político, los zelotas y los sicarios se opusieron ferozmente a los partidarios de la paz. Los esenios se congregaron en los confines del mar Muerto, sin vínculo alguno con Jerusalén y su santuario. Optaron por una vida reclusa de carácter monacal y con frecuencia ascética<sup>7</sup>. Para completar el cuadro, es necesario añadir otros grupos apocalípticos de tendencias pietistas, incluso quietistas.

Cada uno de estos grupos reconocía la autoridad suprema de sus propios maestros, poseía sus «sagradas escrituras» y se basaba en tradiciones orales particulares. En cierto modo, cada uno disponía de su propia *halaká*. Sin embargo, algunos factores de cohesión, así como ciertos fundamentos comunes, ponían en comunicación a

---

pluralista del final de la época del Segundo Templo. Ver M. Broshi, «La secte des esséniens et les mouvements religieux de l'époque du Second Temple: définitions sociologiques», en M. Bar-Asher y D. Dimant (eds.), *Meghillot. Études sur les rouleaux de la mer Morte*, Jerusalén 2006, pp. 13-23 [en hebreo].

5. Cf. *Antiquités juives* 18,15-25. Observemos que el vocablo griego que designa a todos estos partidos es el de *airesis*, que podemos traducir por “elección”, y que sólo mucho más tarde tomará el sentido de *herejía*. Ver a este respecto M. Hadas-Lebel, *Flavius Josèphe, le juif de Rome*, París 1989, pp. 33-53, especialmente p. 35.
6. I. Ben Shalom, *Beth Shamaï et la lutte des zélotes contre Rome*, Jerusalén 1994, pp. 252-272 [en hebreo].
7. Sería erróneo pensar que todos los judíos de esta época pertenecían a alguna de estas corrientes. Es incluso muy probable que la gran mayoría no se adhiriese a ninguna de ellas, pero formaban un grupo no uniforme, que no se destacaba y que no produjo ningún tipo de literatura. Puede ser que esta mayoría defina a los *'ammê-ha-areš* a quienes se refiere la literatura talmúdica, es decir, la tendencia dominante, lo que no nos permite saber cómo se definían a sí mismos.

estos diferentes movimientos<sup>8</sup>. En esta perspectiva, conviene subrayar que el judaísmo, más allá de sus diferentes manifestaciones, había vivido como un sistema cultural por lo que respecta a su relación con la divinidad<sup>9</sup>, un sistema en el que la circuncisión ocupaba un lugar predominante, pues era la condición *sine qua non* de pertenencia al pueblo judío<sup>10</sup>.

La destrucción del Segundo Templo el año 70 de nuestra era provocó importantes cambios en el seno de la sociedad judía. El hecho trajo consigo la desaparición de toda una realidad haláquica, que tenía múltiples implicaciones en la vida judía. Las instituciones dirigentes de la sociedad judía, que en su mayor parte estaban vinculadas al Templo, fueron entonces transferidas en parte a Yabne. Enfrentados a la desaparición del Templo y a la búsqueda de elementos de sustitución, los *Sabios de Yabne* (así se llamaban a sí mismos), reunidos en torno a Yohanán ben Zakai, modelaron la sociedad judía en función de este nuevo contexto.

- 
8. Estos puntos de contacto son suficientes para excluir la idea, frecuentemente evocada, de la existencia de *judaísmos*, más que de *judaísmo*, en el periodo del Segundo Templo. Ver al respecto J.D.G. Dunn, «Jesus and Factionalism in Early Judaism: How Serious was the Factionalism of the Late Second Temple Judaism?», en J.H. Charlesworth y L.L. Jonhs (eds.), *Hillel and Jesus. Comparative Studies of two Major Religious Leaders*, Mineápolis 1997, pp. 156-175; A.F. Segal, *The Other Judaism of Late Antiquity*, Atlanta 1987; J. Neusner, *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge 1987.
9. F. Schmidt, *La Pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân. Identité et lien social dans le Judaïsme ancien*, París 1994, pp. 14-15: «Más que las creencias, que son múltiples y controvertidas, son los ritos los que forman el tejido protector de la identidad judía. Los ritos clasifican e identifican. Trazan una línea de separación entre judíos y gentiles, entre los que forman parte de la comunidad y quienes son rechazados de ella. Forman un vínculo entre todos los sub-grupos, entre todos los componentes de la comunidad judía. Vinculando entre sí a las generaciones, perpetúan la identidad del grupo.»
10. C. Perrot, «La pluralité théologique du judaïsme au I<sup>er</sup> siècle de notre ère», en D. Marguerat, E. Norelli y J.-M. Poffet (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Ginebra 1998, pp. 157-176. Para una concepción distinta del concepto de *judaísmos*, ver P. Geoltrain, «Le judaïsme en sa diversité», en A. Houziaux (ed.), *Jésus, de Qumrân à l'Évangile de Thomas*, París 1999, pp. 41-48, especialmente p. 42: «Existe una infinita diversidad, fuente, al mismo tiempo, de riqueza y de conflictos; en suma, una diversidad inherente a todo colectivo humano de alguna importancia, que sin embargo no debe hacer olvidar los factores de cohesión que, más allá de las diferencias, hacen del judaísmo una entidad, y no una religión fragmentada.»

### La *halaká* y la exclusión progresiva de los judeo-cristianos

Uno de los corolarios significativos de este nuevo contexto es el estatuto concedido a la *halaká*. Como acaba de decirse, en la época del Templo el pueblo estaba fraccionado en diferentes corrientes, cada una con su propia *halaká* y la autoridad a la que se sentía vinculada. Es evidente que lo esencial de la vida cultural judía giraba en torno al Templo. Así pues, tras la destrucción del Templo, los Sabios se convirtieron progresivamente en el único poder autónomo de la nación. Exhortaron al estudio de la Torá, elevada al rango de elemento sustitutivo del culto sacrificial<sup>11</sup>. Bajo esta óptica, la elaboración de la *halaká* se convirtió en una especie de ideal en sí misma, que vinculaba a los diferentes miembros de la sociedad, y a la que todos debían hacer referencia<sup>12</sup>.

Una de las características del periodo de transición que representan los años 70 a 135 (fechas de las dos revoluciones judías contra Roma) fue seguramente la progresiva desaparición de los partidos político-religiosos que caracterizaron la época del Segundo Templo. Hay razones para hablar de cesura entre el periodo que precedió a la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén y el periodo que le siguió<sup>13</sup>.

Parece que las instancias dirigentes, los Sabios, que gobernaron al pueblo tras la destrucción del Templo, provocaron la desaparición de estas corrientes. Los Sabios quisieron unificar al pueblo bajo su férula, a fin de evitar cualquier forma de división en el seno

11. J. Neusner, «The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 19,2 (1979), pp. 3-42.

12. A. Oppenheimer, «L'élaboration de la *halakha* après la destruction du Second Temple», en *Annales. Histoire, sciences sociales*, 51 (1996) 1027-1055.

13. Precisamente bajo esta perspectiva, S.C. Mimouni, *Le Judéo-Christianisme ancien. Essais historiques*, París 1998, p. 486, escribe: «Esta cesura es, en el caso presente, la crisis religiosa creada en el judaísmo después del fracaso de la primera revuelta judía contra Roma, sobre todo por el vacío creado tras la desaparición del Templo de Jerusalén en el 70. Antes, el judaísmo puede ser percibido desde una cierta pluralidad. Después, el judaísmo debe ser percibido desde una cierta unicidad. El paso de una a otra forma no se realizó evidentemente en un solo día ni en un solo año, sino en el espacio de varias décadas y de varias generaciones.»

de la sociedad. Todo fraccionamiento interno era percibido como algo altamente perjudicial para la supervivencia de la sociedad judía. Fue gracias a esta decisión como los Sabios llegaron probablemente a implantar su propia *halaká*, con el objetivo de reunificar, bajo su exclusiva dirección, el judaísmo, que progresivamente irá apareciendo bajo un aspecto más monolítico<sup>14</sup>.

En estas circunstancias, sólo quienes se incorporaban a las normas de los Sabios situándose en la línea farisea pudieron subsistir. El proceso de normalización socio-religiosa establecida por los Sabios efectuará una auténtica poda por vía de exclusión, como consecuencia de la elaboración de una *halaká* frecuentemente innovadora e incluso reformadora. Ésta se presentaba como nueva precisamente a los ojos de quienes no pertenecían a la corriente dominante que empezó a imponerse y, al mismo tiempo, a dominar a todas las demás.

Este fenómeno es definido de forma muy pertinente por P.S. Alexander:

«El poder rabínico se constituye con las escuelas rabínicas. La batalla por los corazones y los espíritus fue trasladada a las sinagogas, a los tribunales judíos, a los mercados, a las casas y quizá a veces a los tribunales romanos. En todos estos ámbitos, los rabinos fueron presionando progresivamente para que la *halaká* rabínica fuese aceptada como la legítima ley de Israel. Al final, llegaron a marginar a todos los grupos opositores, comprendidos entre ellos los cristianos, y a hacerse admitir como dirigentes de la comunidad por la mayoría de los Judíos<sup>15</sup>.»

14. R.A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity. From the End of the New Testament Period until its Disappearance in the Fourth Century*, Jerusalén-Leiden 1992, p. 101: «Con Yabne comienza la consolidación del judaísmo. En la crisis posterior al 70, ya no quedó lugar para la diversidad que caracterizó el final de la época del Segundo Templo.» Ver igualmente S. Safrai, «Le pluralisme dans le judaïsme durant la période de Yabneh», en *Déot* 48 (1980) 166-170 [en hebreo].

15. P.S. Alexander, «“The Parting of the Ways” from the Perspective of Rabbinic Judaism», en J.D.G. Dunn (ed.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, Tubinga 1992, p. 22.

Así, en su diseño de restauración social y de normatividad religiosa, los Sabios eliminaron a los grupos percibidos como disidentes. Ciertamente, a finales del siglo I, en una coyuntura en la que los Sabios pusieron en práctica un proceso de reunificación en torno a ellos mismos, bajo su exclusivo gobierno y en función de su propia *halaká*, fueron excluidos de la sinagoga todo individuo o grupo sospechoso de fraccionamiento o bien de secesión.

Así pues, parece que, en la época de Yabne, los grupos judeo-cristianos representaban un peligro para el judaísmo que buscaba la forma de reconstituirse. Será, pues, en términos de *heterodoxia* como habrá que considerar a estos grupos disidentes, frente a un judaísmo *ortodoxo* en plena formación. Pero tengamos en cuenta que esta oposición de los Sabios a los judeo-cristianos (Judíos que respondían totalmente a los criterios de identidad del judaísmo de la época) se explica por motivos que no derivan principalmente de la *praxis*, en tanto que observancia de los preceptos rituales, sino de la *doxa*, de una enseñanza de corte doctrinal.

En esta dirección, la medida de exclusión más representativa tomada en relación a los judeo-cristianos fue probablemente la *Birkat ha-minim* (bendición de los heréticos); su formulación se presenta como una maldición incluida en la oración cotidiana de las «Dieciocho bendiciones». Según las antiguas versiones encontradas en la Gueniza de El Cairo, parece que esta maldición iba dirigida particularmente a dos categorías de Judíos, a saber, los *minim*, considerados en general como heréticos, y los *notsrin*, asimilados a los judeo-cristianos<sup>16</sup>.

Así, ciertamente a finales del siglo I, en una coyuntura en que los Sabios pusieron en práctica un proceso de reunificación en torno a ellos mismos bajo su exclusivo gobierno y en función de su propia *halaká*, fueron excluidos de la sinagoga todo individuo o grupo sospechoso de fraccionamiento o bien de secesión.

16. TB *Bérahkot* 28b; TJ *Bérahkot* V, 4, 9c. Para una aproximación a la *Birkat ha-minim* según sus versiones divergentes y en el contexto de las «Dieciocho bendiciones», ver S.C. Mimouni, «La “Birkat Ha-minim”»; une prière juive contre les judéo-chrétiens», en *Revue des sciences religieuses* 71 (1997) 275-298 (= S.C. Mimouni, *Le Judéo-Christianisme ancien*, pp. 161-188).

Pero precisemos que esta exclusión fue de algún modo indirecta: por su sola participación en el oficio religioso en el que se recitaba esta maldición, el *min* se maldeciría a sí mismo, o bien asentaría a la maldición pronunciada sobre él, sólo con responder *amén*<sup>17</sup>. Así, sin otra medida de rechazo formalmente tomada, el *min* se encontraba marginado y excluido. Esta bendición-maldición acabó constituyendo un obstáculo dirimente para los judeo-cristianos y a conducir a su evicción *de facto*. Tenemos derecho a pensar que, tras la introducción de esta maldición, muy pocos judeo-cristianos, entre los más adictos al judaísmo, siguieron frecuentando la sinagoga. Esta situación engendró evidentemente un clima general de desconfianza y hostilidad en las relaciones entre los Sabios y los judeo-cristianos<sup>18</sup>. Se desprende de aquí que, tras su exclusión de la

17. Esta constatación ha llevado a algunos críticos a definir la *Birkat ha-minim* como la puesta en práctica de un alejamiento social más que de una evicción formal o un decreto de excomunión. Véase especialmente S.T. Katz, «Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration», en *Journal of Biblical Literature* 103 (1984) 53-76. Este crítico se muestra poco radical y no duda en afirmar en p. 76: «No hubo ninguna política anticristiana oficial en Yabne y en ninguna otra parte antes de la insurrección de Bar Kokhbá.» No hace falta decir que tales afirmaciones carecen de fundamento y son difícilmente admisibles. Las palabras de S.T. Katz son además completamente rechazadas por P.S. Alexander, «“The Parting of the Ways” from the Perspective of Rabbinic Judaism», p. 21 n. 32; A. Oppenheimer, «L'élaboration de la halakha après la destruction du Second Temple», p. 1044, considera la *Birkat ha-minim* como un medio para desgajar a los judeo-cristianos de la sinagoga, en tanto que S. Safrai, «La restauration de la société juive durant la génération de Yabneh», en *À l'époque du Second Temple et de la Mishna. Essais d'histoire juive*, Jerusalén 1994, vol. I, p. 335 [en hebreo], propone una tesis absoluta, que define la maldición no sólo como exclusión de la sinagoga, sino también como separación total del pueblo judío.

18. W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965, pp. 146s, quien afirma, basándose principalmente en las palabras de Justino en *Diálogo* 17, que una antigua tradición, anterior a los años 70, confirmaría el envío de emisarios judíos encargados de poner en guardia a sus hermanos de los peligros que representarían las sectas judeo-cristianas, y, según decir de Justino, de injuriar a estos últimos. Además de la falta de apoyo de la que hace gala este crítico para sostener sus afirmaciones, es prácticamente imposible que, antes de la destrucción del Templo, los judeo-cristianos constituyesen algún peligro para el judaísmo. Ver, en esta misma dirección, P. Bobichon, *Justin Martyr; Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire*, Friburgo 2003, vol. I, pp. 91-92; P. Bobichon, «Persécutions, calomnies, “Birkat ha-minim” et émissaires juifs de propagande antichrétienne dans les écrits de Justin Martyr», en *Revue des études juives* 162 (2003) 403-419.

sinagoga, los judeo-cristianos se dividirían entre los de origen judío y los de origen pagano, en este caso entre arameófonos (los nazo-reos) y helenófonos (cristianos).

En esta perspectiva, W.D. Davies ha tenido en cuenta una relación histórica entre la exclusión de los judeo-cristianos de la sinagoga y la comunidad mateana. Según él, las invectivas del evangelio de Mateo contra los fariseos deben interpretarse como una consecuencia de la eliminación de los judeo-cristianos de la liturgia sinagoga. Las vehementes palabras de Mt 23 expresarían una disonancia entre los miembros de la comunidad mateana y los Sabios de Yabne<sup>19</sup>.

Por otra parte, según U. Luz, las discriminaciones y persecuciones que Mateo reprocha a los dirigentes judíos serían concomitantes a la exclusión de las sinagogas e incluso a la separación del judaísmo<sup>20</sup>. En este contexto, es un verdadero “desgarro” que se producirá entre los dos protagonistas<sup>21</sup>.

### Un tiempo de reestructuración

La época de Yabne se caracteriza por numerosas reformas relacionadas con todos los ámbitos de la existencia. Los Sabios de Yabne (70-135) supieron conservar los principios fundamentales del judaísmo adaptando ciertos preceptos, incluso dictando nuevos. El punto de partida básico consistió en asegurar a la sociedad judía un dinamismo y una creatividad que le permitiese limitar las consecuencias del desgarró causado por la destrucción del Segundo Templo.

19. W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Atlanta 1989, pp. 256-315.

20. U. Luz, «Le problème historique et théologique de l'antijudaïsme dans l'Évangile de Matthieu», en D. Marguerat (ed.), *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au I<sup>er</sup> siècle*, Ginebra 1996, pp. 127-150. Es difícil hablar de estos acontecimientos en términos de separación, pues ésta sólo tendrá lugar algunos años más tarde. Observamos que, de acuerdo con su título, esta contribución conjuga con frecuencia teología e historia.

21. D. Marguerat, «Matthieu et le judaïsme: une rivalité de frères ennemis», en *Cahiers Évangile* 108 (1999) 16-23.

Ya que uno de los objetivos de esta obra consiste en poner de relieve que esta reunificación en torno a directrices comunes se llevó a cabo mediante exclusiones de grupos considerados secesionistas, es importante analizar la situación de esta época, calificada justamente como bisagra, a fin de sacar a la luz las principales problemáticas. Es necesario subrayar que, en la perspectiva de los Sabios, la puesta en marcha de estas decisiones se comprende como un acto de supervivencia identitaria en un momento de crisis. Estaba en juego una cohesión socio-religiosa cuyo objetivo era la reestructuración de la vida judía tras la catástrofe nacional de la destrucción del Segundo Templo. En este sentido, puede afirmarse que fue la vida judía globalmente la que se reconstituyó tras el traumatismo del 70<sup>22</sup>.

Bajo la presidencia de R. Gamaliel II (ca. 96-115), fueron promulgadas algunas medidas que dieron forma al judaísmo rabínico—que se convertirá en el judaísmo más tardío—.

1. *La oración*. Antes del 70, la liturgia estaba organizada principalmente en torno a la lectura de la Torá los sábados o los días de fiesta<sup>23</sup>. Fue después de la destrucción del Segundo Templo cuando la oración fue instituida progresivamente bajo una nueva forma. El precepto religioso de la oración, en privado o en la sinagoga, cristalizó durante el periodo de Yabne<sup>24</sup>. Fue esta liturgia la que se convirtió en la base de la oración judía cotidiana.

2. *El canon bíblico del judaísmo*. El proceso de canonización de la Biblia hebrea fue largo y duró varios siglos. Se considera que la Torá o Pentateuco, que representa la primera parte de la Biblia, fue canonizada en la época de Esdras tras la vuelta de los desterrados en Babilonia, es decir, en el siglo VI antes de la era cristiana. Poco des-

---

22. S. Safrai, «La Période de la Mishna et du Talmud (70-640)», en H.H. Ben-Sasson (ed.), *Histoire du peuple juif*, Tel Aviv 1978, pp. 310-318 [en hebreo].

23. L.I. Levine, «The Second Temple Synagogue: The Formative Years», en L.I. Levine (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, Filadelfia 1987, pp. 7-31.

24. I. Elbogen, *La Prière juive et son Développement historique*, Tel Aviv 1972, pp. 185-195 [en hebreo]; J. Heinemann, *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*, Berlín 1977, pp. 15s; N.G. Cohen, «La nature de l'acte de Siméon ha-Pekuli», en *Tarbiz* 52 (1983) 547-555 [en hebreo].

pués se concedió el estatuto de escrito canónico a la segunda parte, es decir, a la literatura profética. Numerosos libros de la tercera parte, los “Hagiógrafos”, eran ya reconocidos como *escritos inspirados* desde el siglo I. Algunos de ellos (Ezequiel, Eclesiastés y Cantar de los Cantares) plantearon dificultades a los Sabios, pues ciertos pasajes no se correspondían con su forma de pensar. El estatuto de estos libros fue discutido durante el patriarcado de R. Gamaliel II, y, tras numerosos debates, fue admitida su canonicidad<sup>25</sup>.

3. *La codificación de la Ley judía*. La academia de Yabne reservó un lugar fundamental a la elaboración y desarrollo de la Ley oral, la *halaká*. Durante esta empresa se planteó una cuestión capital: ¿cómo hay que determinar la *halaká*, según la escuela de Hillel o según la de Shammai? Estas dos escuelas de interpretación fueron fundadas antes del año 70 –al menos teóricamente–, y las dos aspiraban a una idéntica legitimidad. Finalmente, de forma casi unánime, se optó por la escuela de Hillel para determinar la *halaká*<sup>26</sup>.

4. *Las fiestas*. También en este punto debieron hacer frente los Sabios de Israel al vacío dejado por la destrucción del Templo. Con

---

25. D. Barthélemy, «L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome», en J.D. Kaestli y O. Wermelinger (eds.), *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Ginebra 1984, pp. 9-45; R.T. Beckwith, «Formation of the Hebrew Bible», en M.J. Mulder y H. Sysling (eds.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Filadelfia 1988, pp. 58-61; S.Z. Leiman, «Inspiration and Canonicity: Reflections on the Formation of the Biblical Canon», en A.I. Baumgarten, A. Mendelson y E.P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self Definition. Aspect of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Filadelfia/ Londres 1981, vol. II, pp. 56-63; S.Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, Nueva York 1991. Sobre el canon como fundador de una comunidad textocéntrica, ver el libro de M. Halbertal, *Le Peuple du Livre. Canon, sens et autorité*, París 2005. En último análisis: Y.A.P. Goldman, «Le texte massorétique de Qohélet, témoin d'un compromis théologique entre les “disciples des sages” (Qo 7,23-24; 8,1; 7,19)», en Y.A.P. Goldman, A. van der Kooij y R.D. Weiss (eds.), *Söfer Mahän. Essays in Honour of Adrian Schenker, Offered by Editors of Biblia Hebraica Quinta*, Leiden-Boston 2006, pp. 69-93.

26. Y.D. Gilat, «Les processus de formation de la Halakha», en *Haouma* 28 (1969) pp. 465-468 [en hebreo]; S. Safrai, «Halakha», en S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages*, Filadelfia 1987, vol. I, pp. 185-200; A. Oppenheimer, «L'élaboration de la halakha après la destruction du Second Temple», pp. 1027-1055.

anterioridad al 70, las fiestas de Roš ha-šana (año nuevo) o incluso el Yom Kipur (día de la expiación) no tenían una función esencial en las comunidades judías fuera de Jerusalén. Las ceremonias relativas a estas fiestas eran celebradas principalmente en función del Templo. Tras su caída, los Sabios de Yabne tuvieron que elaborar una nueva liturgia de las fiestas. Nuevas temáticas, como el Reino de Dios, la memoria y la redención se convirtieron en los principales elementos, al tiempo que se compusieron oraciones y nuevas bendiciones. Lecturas específicas de la Escritura fueron introducidas con una ceremonia particular para el toque del *Sofar* (cuerno de carnero que se hacía sonar el día de Roš ha-šana). Se instituyó el día de Yom Kipur como jornada de ayuno, en la que cada cual debía orar implorando el perdón divino<sup>27</sup>. Se insistió de manera particular en la fiesta de *Pésaj* (la Pascua). Durante la época del Templo, esta fiesta se caracterizaba principalmente por el sacrificio pascual, en el que participaba cada familia, bien el Templo bien en el exterior del santuario. La situación cambió después del año 70; los Sabios instituyeron el *seder* de *Pésaj* (ceremonia familiar del atardecer pascual) a modo de sustitución. Este *seder* fue creado en Yabne durante el etnarcado de R. Gamaliel II<sup>28</sup>.

Podemos, pues, hablar de auténticas reformas llevadas a cabo por los Sabios de Yabne. Comenzaron con R. Yohanán ben Zakai y continuaron con R. Gamaliel II. Su objetivo consistía en configurar de nuevo la sociedad judía, adaptándola a las circunstancias del momento.

Durante la época de Yabne, se aclararon algunas reglas que anteriormente habían presentado ciertas dificultades. Aquí tendremos principalmente en cuenta dos de ellas, especialmente significativas para percibir el estado de ánimo de los Sabios de este

---

27. J. Tabory, *Les Fêtes juives à l'époque de la Mishna et du Talmud*, Jerusalén 2000, pp. 224-303 [en hebreo]

28. S. Stein, «The Influence of Symposia Literature on the Literary Form of the Pesah Haggadah», en *Journal of Jewish Studies* 8 (1957) 13-44; J. Tabory, *Les Fêtes juives à l'époque de la Mishna et du Talmud*, pp. 115-125; Idem, *Pessah dans les générations. Chapitres sur l'histoire de la nuit du Seder*, Tel Aviv 1996 [en hebreo].

periodo. Estas dos leyes abordadas por los Sabios de Israel correspondían a la nueva realidad histórica a la que tuvieron que hacer frente. Por otra parte, reflejan el dinamismo de la *halaká* y la preocupación por adaptarla a las fluctuaciones de los factores socio-religiosos. La primera de estas leyes es la relativa al valor de la vida, en tanto que la segunda pone de relieve la supremacía del estudio de la Torá.

**El valor de la vida.** Algunos pasajes de los libros de los Macabeos hablan de que era preferible morir antes que transgredir el sábadot. El texto más famoso es probablemente el pasaje de 1 Mac 2,29-38, que relata el rechazo de los refugiados del desierto a combatir durante el sábado y su ejecución masiva a manos del ejército real. Podrían también mencionarse la historia de Eleazar (2 Mac 6,18-31) y la de la madre de siete hijos (2 Mac 7,1-42), que rehusaron comer carne de cerdo y se dejaron torturar cruelmente.

Estas actitudes, que representan señales identitarias para sus protagonistas, serán repensadas durante el periodo de Yabne. Dentro de este espíritu, puede mencionarse este pasaje de *'Abodah Zarah* 27b, donde leemos<sup>29</sup>:

R. Ismael ha enseñado: «¿Cómo sabemos que, si se dice a alguien que practique la idolatría, lo hará antes que morir? Pues ha sido enseñado: “Tú vivirás por ellas” (Lv 18,5) y no que no muere por ellas. ¿Puede obrar también de este modo en público? Ha sido enseñado: “No profanéis mi Santo Nombre” (Lv 22,32).»

Esta ley pone de manifiesto que, con excepción de los periodos de persecución, está permitido transgredir la Ley para salvar la vida. Cuando uno se dedica a estudiar sinópticamente estos pasajes y los textos citados de los Macabeos, se da cuenta de lo que ha cambiado el interés por el valor de la vida. Con Yabne, la vida se sitúa por encima de la práctica incondicional de la Ley, y conviene pre-

29. Para los pasajes paralelos, véase T *Šabbat* XV, 17 (ed. Lieberman, p. 75); TJ *Sanhedrin* III, 5, 21b; *Yoma* 85b; *Sanhedrin* 74a, etc.

servarla, aun a riesgo de quebrantar los preceptos rituales. Subrayemos también que, en este punto, la forma de observancia religiosa incondicional no es señal de identidad, como pudo haber sido el caso en la época de los decretos de Antíoco IV Epifanes. La vida se convierte ahora en la preocupación suprema.

No es éste el momento de extendernos en considerar las causas que provocaron estos cambios, pero podemos conjeturar que las guerras y los sufrimientos soportados por los Judíos fueron seguramente determinantes en las decisiones de los Sabios de Yabne. Esta evolución manifiesta el espíritu pragmático que les animó en sus decisiones.

**El estudio de la Torá.** A propósito de la segunda ley, el estudio de la Torá durante el periodo de Yabne, mencionemos el pasaje de *Qiddušin* 40b<sup>30</sup>:

R. Tarfón y los antiguos (Sabios) estaban sentados en la subida a Bet Nitza, en Lod, cuando se plantearon esta cuestión: ¿Qué es más importante, el estudio o la práctica [religiosa]? R. Tarfón dijo: la práctica. R. Aquiba objetó: es el estudio, pues el estudio conduce a la práctica.

Este texto muestra explícitamente la importancia dada al estudio. No es una simple faceta de la vida judía, sino el elemento fundamental de unificación religiosa y de reunificación social. El estudio tiene el papel de factor constitutivo de la afiliación al mundo de los Sabios. El concepto de *talmud Torah* (estudio de la Torá) es una especie de piedra angular característica de esta época e imprimirá carácter a todo el judaísmo ulterior. El objetivo consistía en construir una sociedad que encontrase sus valores religiosos en el estudio del texto revelado.

En una contribución sobre el estudio de la Torá y el ascetismo en el mundo de los Sabios, M.L. Satlow pone de manifiesto que, para los Sabios, el *talmud Torah* tenía una función semejante a la filoso-

30. Ver igualmente *Megillah* 27a; *Baba' Qama'* 17a.

fía para los autores contemporáneos no judíos. El estudio de la Torá era el medio por el que el alma se purifica y establece una relación con lo divino; crea una forma de *condición espiritual*. Según Satlow, el estudio de la Torá requiere una disciplina psíquica y mental semejante a la exigida a un no-judío para el estudio de la filosofía. El cuerpo y el alma, al trabajar conjuntamente en los aspectos ascéticos de esta tarea, pueden vencer las inclinaciones del hombre al mal. El *talmud Torah* sería, pues, una forma de *askesis* rabínica, una actividad destinada especialmente a una elite deseosa de situarse en la proximidad de lo divino<sup>31</sup>.

No nos desagradaría constatar que la época de Yabne se caracteriza por una voluntad de democratización del estudio de la Torá; no es necesario, pues, considerar este estudio como patrimonio exclusivo de la elite. Los textos de este periodo dan testimonio precisamente del proceso inverso<sup>32</sup>. Esta preeminencia del estudio de la Torá por encima de cualquier otro precepto (*Pe'ah* I, 1) le es propia. Esta orientación fundamental del *talmud Torah* y la visión que de ella deriva suponen una ruptura con las formas de espiritualidad del judaísmo de finales de la época del Segundo Templo. A este respecto, M. Fishbane ha observado de forma muy juiciosa que los Sabios señalaron un *movement from a culture based on direct divine revelations to one based on their study and reinterpretation* [movimiento que pasa de una cultura basada en revelaciones divinas directas a una cultura basada en su estudio y reinterpretación]<sup>33</sup>. Esta idea representa efectivamente la gran tendencia de la época de Yabne.

31. M.L. Satlow, «“And on the Earth You Shall Sleep”: Talmud Torah and Rabbinic Ascetism», en *Journal of Religion* 83 (2003) 204-225.

32. Es difícil suscribir la tesis de S.J.D. Cohen, «The Place of the Rabbi in Jewish Society of the Second Century», en L.I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, Cambridge 1992, pp. 157-173, donde opina que los *tannaim* no crearon una estructura social que permitiese el acceso al estudio de la Torá. Ver igualmente S.J.D. Cohen, «The Rabbi in Second-Century Jewish Society», en W. Horbury, W.D. Davies y J. Sturdy (eds.), *The Cambridge History of Judaism. The Early Roman Period*, Cambridge 1999, vol. III, pp. 922-977.

33. M. Fishbane, *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington 1989, p. 65.

Subrayemos por fin que, de forma paradójica, fueron las controversias y la pluralidad de opiniones en el ámbito del estudio lo que dio forma, después de Yabne, a la relación interna en el seno del mundo de los Sabios<sup>34</sup>.

### **Yabne y el estudio de la Tora: controversias y pluralismo**

La gran novedad del periodo de Yabne es el específico papel otorgado a la controversia en el estudio del texto revelado, controversia que permite a todos tomar parte con su propia opinión. Tal innovación carece de precedentes. La característica de esta premisa intelectual es que el desacuerdo en la interpretación no implica, en modo alguno, fraccionamiento. La sociedad judía de finales de la época del Segundo Templo se caracteriza por una fragmentación socio-religiosa en la que diversos movimientos y grupos evolucionan de forma separada. Yabne, con el propio lugar concedido a la controversia intelectual, ofrece el modelo contrario: la pluralidad no crea sectas; ella misma es vector de unidad<sup>35</sup>. La idea es que, a pesar de las divergencias de opiniones, los Sabios forman una misma fraternidad. Podemos encontrar este concepto en un pasaje de Sifre *Deuteronomio* 96 sobre Dt 14,1: «No forméis fracciones (*agudot*), sino sed todos una misma fracción (*agudah*)»<sup>36</sup>. Esta frase traduce el proceso más representativo del periodo de Yabne: evitar escisiones internas y, por el contrario, crear un reagrupamiento dentro del grupo de los Sabios bajo la autoridad de su propia *halaká*.

34. Sobre la organización del estudio de la Torá en la tradición judía, véase el hermoso libro de M. Breuer, *Oholei Torah. La yeshiva, su estructura y su historia*, Jerusalén 2003 [en hebreo].

35. Como dice con fina ironía S.J.D. Cohen, «The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis and the End of Jewish Sectarianism», en *Hebrew Union College Annual* 55 (1984) p. 29: «Por primera vez, los Judíos se han puesto de acuerdo en no estar de acuerdo». Observemos, sin embargo, que este fenómeno no se corresponde con las palabras de D. Stern, *Midrash and Theory: Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*, Evanston 1996, pp. 15-38, quien opina que la pluralidad de interpretaciones y la polifonía son fruto de una política deliberada de los Sabios con el fin de asentar su ideología y afirmar su autoridad.

36. Sifre *Deuteronomio* 96 (ed. L. Finkelstein, p. 158).

El fraccionamiento en sectas, característico de la sociedad judía del final de la época del Segundo Templo, respondía al hecho de que cada grupo poseía la auténtica interpretación del texto bíblico, que en consecuencia anulaba la del *otro*. Es cierto, por ejemplo, en relación con los sectarios del mar Muerto o los saduceos. Cada uno estaba convencido de ofrecer el único mensaje de *verdad* del texto revelado. Los Sabios del Talmud practicaban una controversia que no dividía creando un *otro* radicalmente *otro*, sino un *otro* radicalmente *sí mismo*<sup>37</sup>. Así, la pluralidad de interpretaciones en el Talmud apunta a una verdad múltiple, no única. Estamos, pues, ante nuevos esquemas mentales: aceptar al *otro* para completar la propia interpretación del texto. Este sería el punto de partida de los Sabios del Talmud de esta época.

Parece que la controversia, tal como llegará a imponerse entre los *tannaim* después del 70, no tuvo carta de ciudadanía en el mundo fariseo antes del 70. Testigo de ello es este interesante pasaje de T *Hagigah* II, 9<sup>38</sup>:

R. Yosé enseña: «Al comienzo, las controversias (*maklokot*) sólo tenían lugar en un *bet din* (tribunal rabínico) de veintitrés [jueces]. Tres [tribunales] estaban en las ciudades de la Tierra de Israel y dos tribunales de tres [jueces] estaban en Jerusalén. Un tribunal se encontraba en la colina del Templo y otro en la muralla [del Templo]. Cuando un hombre necesitaba conocer una norma (*halaká*), se dirigía al *bet din* más próximo a su ciudad. Si ellos [los miembros de este *bet din*] lo sabían, se lo decían; si no, iba con el más sabio de ellos al *bet din* de la colina del Templo; si lo sabían, se lo decían; si no, iba con el más sabio de ellos al *bet din* de la muralla [del Templo]. Si ellos lo sabían, se lo decían; si no, iban juntos al gran *bet din* de de las piedras talladas (*lishkat ha-gazit*). [Este *bet din*] tiene setenta y un jueces, y no puede tener menos de

37. Evidentemente estos conceptos están tomados de las categorías de la filosofía de Lévinas, y no de representaciones puramente historicistas.

38. (Ed. M.S. Zuckerman, p. 235). Ver también T *Sanhedrin* VII, 1-2 (ed. M.S. Zuckerman, p. 425); *Sanhedrin* XI, 2; *Sanhedrin* 88b.

veintitrés jueces. Si uno de ellos tiene que salir, deberá mirar si quedan veintitrés [jueces]. Si es así, saldrá; si no, no saldrá hasta que haya veintitrés. Estaban allí desde el sacrificio matutino hasta el sacrificio de la tarde. Los días de shabat y los días de fiesta entraban en la casa de estudio de la colina del Templo. Si se planteaba una cuestión [de *halaká*] que ellos sabían responder, respondían; pero si no sabían, actuaban en función del número: si la mayoría declaraba una impureza, ellos la declaraban [igualmente]; si declaraba una pureza, ellos la declaraban [igualmente]. De allí salía la *halaká* y se divulgaba por Israel [en el seno del pueblo judío].

Tras la dispersión de los discípulos de Shammai y los de Hillel, que no sirvieron suficientemente [a sus maestros] (aprendieron de ellos), las controversias (*maklokot*) se multiplicaron en Israel. Así, buscaban e investigaban a cada persona sabia, humilde, sana de espíritu, temerosa del pecado, bienhechora y poseedora del espíritu de las creaturas [de otros hombres], y se la nombraba juez rabínico (*dayan*) en su ciudad».

Este texto pone de relieve dos aspectos importantes. Cada uno de ellos muestra de forma clara el cambio operado entre la época en que el Templo todavía era el centro de la vida judía y el momento en que ya no lo es.

En primer lugar, el texto precisa que la controversia no puede tener lugar más que en el seno de la institución; en el Templo si era el caso. Fuera de este lugar, en el que residen los jueces que *producen la halaká*, no se puede conceder valía intelectual a un individuo que, por su exploración del texto, permitiese que emergiera la Ley. La interpretación de la Ley implica, pues, un marco espacial y temporal, y no puede ser fruto de especulaciones fuera de ese espacio y ese tiempo. La institución que representa el Templo está dotada de la función suprema de resolver los problemas relativos a la Ley. El proceso de elaboración de la decisión halákica se desarrolla exclusivamente en función de la tradición. La tradición, transmitida de generación en generación, es el soporte en el que uno se basa para

determinar lo que dice la Ley. Tengamos en cuenta que, en esta perspectiva, si la tradición no existe o no está claramente establecida, habrá que recurrir a una toma de decisión en función de la mayoría. Este procedimiento presenta una importante característica: permite establecer algo categóricamente, sin dar lugar a alternativas. No hay lugar para otra voz, pues la mayoría ha decidido previamente lo que dice la Ley. Aparece aquí un elemento capital, que consiste en otorgar estatuto de tradición a la decisión de la mayoría. Esto quiere decir que la mayoría determinará la ley para las generaciones futuras y formará parte de la tradición. Y será en función de esta tradición así establecida como deberá decidirse en el futuro. Esta premisa, propia de la situación anterior a la dirección de los Sabios, pone de relieve dos aspectos: la voz alternativa no tiene cabida en el seno del *grupo autorizado*; no puede aportar una interpretación innovadora que ilumine nuevos aspectos en la Torá. El contexto será exactamente lo contrario con la aparición de los Sabios como poder autónomo de la nación después del año 70. Con los Sabios de Yabne será fundamental el *hidush*, la interpretación innovadora<sup>39</sup>.

En segundo lugar, suele decirse que la controversia se multiplicó en Israel entre los discípulos de Shammai y los de Hillel. Y la razón que se aduce es que sus alumnos carecían de un conocimiento adecuado de la formulación de la Ley. A este respecto puede observarse que la versión paralela del pasaje en *Sanhedrin* 88b dice: «Después de la dispersión de los discípulos de Shammai y los de Hillel, que no sirvieron suficientemente [a sus maestros], las controversias (*makhlokot*) se multiplicaron en Israel y la Torá *se constituyó en dos Torot*».

---

39. Para ilustrar este nuevo punto de partida, podemos citar este texto de *Hagigah* 3a: «Nuestros maestros han enseñado: Un día, R. Yohanán ben Beroká y R. Eleazar ben Hasmá fueron a Bekiin a visitar a R. Yehoshúa. Él les preguntó: ¿Qué hay de nuevo hoy en la casa de estudio? ¡Maestro, nosotros somos tus discípulos! A nosotros nos toca beber tu agua. *Sea lo que sea, no es posible que nada nuevo haya tenido lugar en la casa de estudio.* ¿De quién era el Shabat esta semana? Era el Shabat de R. Eleazar ben Azarías». Este pasaje pone de relieve la importancia del aspecto innovador en la interpretación de la Escritura que, en el caso presente, se efectúa oralmente.

En consecuencia, la fijación de la *halaká* dependía de la institución y del *grupo autorizado* que ejercía en el marco de esta institución, es decir, el Templo. Con la propagación de la pluralidad, ilustrada en este pasaje por los discípulos de la escuela de Shammai y la escuela de Hillel, se produjo una cesura en el seno de este sistema organizativo. Por lo que puede saberse, esta situación polifónica resultante de esas dos corrientes cesó en la época de Yabne<sup>40</sup>. Es interesante constatar lo difícil que resulta saber según qué criterios formales se dio preeminencia a una sobre la otra<sup>41</sup>. Un pasaje del Talmud de Jerusalén en *Yēbamot* I, 6, 3b cuenta que una voz divina declaró en Yabne que las dos escuelas habían conseguido la aprobación divina, pero que sólo la escuela de Hillel estaba habilitada para fijar la *halaká*. Hubo que recurrir a una voz divina para determinar la primacía de una escuela sobre la otra, como si lo humano, dada su subjetividad, fuese incapaz de decidir formalmente entre las dos opiniones. Sólo la intervención del Cielo puede ser decisiva.

Tuvo lugar una transición en una doble perspectiva. Por una parte, la polifonía de las escuelas interpretativas, bien se tratase, por ejemplo, de las escuelas de Shammai y de Hillel, bien de movimientos tales como los esenios o los saduceos, se disuelve para dejar paso a una voz monocorde, la de los Sabios. Por otra parte, en una perspectiva exactamente inversa y propia del mundo de los Sabios, se pasa de una voz monofónica, la de la institución (el Templo) y sus mandatarios autorizados, a una voz polifónica, la de los Sabios. La diferencia abismal que aparece en este proceso de transición se debe al hecho de que esta última voz, por muy polifónica

40. A. Guttmann, «The End of the Houses», en *Studies in Rabbinic Judaism*, Nueva York 1976, pp. 184-200.

41. Un interesante pasaje de T *Eduyyot* I, 1(ed. M.S. Zuckermann, p. 454) describe el sentimiento de urgencia que acompañó a la constitución de la asamblea de Yabne: «Cuando los sabios fueron reunidos en Kerem be-Yabne, dijeron: “Podría llegar un tiempo en que alguien buscara un artículo de la Torá o algunas palabras de los doctores de la Ley y no los encuentren [...]. Empecemos con Hillel y Shammai”. Sin duda, este texto registra el gran proceso de recopilación de la *halaká* iniciado en Yabne. Véase a este respecto M. Fisch, «Canon, controverse et réforme: une réflexion sur l'autre voix du judaïsme talmudique», en *Les Cahiers du judaïsme* 18 (2005) 61-75.

que sea, emana exclusivamente del mismo medio ambiente, el de los Sabios. Estamos en el momento histórico de la elaboración del corpus de la Misná<sup>42</sup>.

Durante la normalización sociorreligiosa emprendida por los Sabios de Yabne no podrán subsistir dos grupos: los que insisten en una autodefinición sectaria y los que rechazan unirse a la mayoría. Los primeros son, p.e., los judeo-cristianos que, desde el punto de vista doctrinal, se definen como adeptos al movimiento de Jesús. Esta designación mesiánica de Jesús no puede entrar en el *molde* que tratan de determinar los Sabios. En efecto, si la pluralidad intelectual es la característica de la literatura que elaboran, la uniformidad doctrinal es la norma de su ideología. Precisamente en este contexto es necesario situar la *Birkat ha-minim*, orientada a la exclusión de los judeo-cristianos de la sinagoga.

El segundo grupo, los que, entre los Sabios, rechazan unirse a la mayoría, serán igualmente excluidos de su sociedad. Esta sociedad, en plena gestación, no dudará en prescindir de discípulos que profesan ideas no necesariamente *heterodoxas* desde el punto de vista de la *doxa*, sino que simplemente son reacios a unirse a la mayoría. Se pueden también constatar ciertos casos que demuestran que una sociedad, por muy flexible que sea, debe fijar sus propios límites.

El primer caso es evocado en *'Eduyyot* V, 6-7. Es el de Aqabías ben Mahalaleel, que estaba en desacuerdo con la mayoría de los Sabios en cuatro puntos halákicos. Este Sabio mantuvo su postura y no pudo ser nombrado *Ab bet din* (director del tribunal rabínico). Tras

42. S.J.D. Cohen, «The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis and the End of Jewish Sectarianism», pp. 48-49. Conviene observar que los propios *tannaim* confirman que el corpus de la Misná comenzó en Yabne; cf. T *'Eduyyot* I, 1 (ed. M.S. Zuckerman, p. 454); para las citas de opiniones mayoritarias y minoritarias, cf. T *'Eduyyot* I, 4-5 (ed. M.S. Zuckerman, p. 455), Aunque la idea de la voz divina relativa a la victoria de la escuela de Hillel no aparece en las fuentes tannaíticas, una idea similar es mencionada en T *Sukkah* II, 3 (ed. M.S. Zuckerman, pp. 193-194). La idea de que el Sabio abandona su propio punto de vista en función de la opinión mayoritaria aparece claramente en T *Šabbat* XII, 12 (ed. M.S. Zuckerman, p. 127); TJ *Bēraḳot* I, 2, 3a; TJ *Giṭin* VII, 6, 49a y otros.

largos años de aislamiento, pidió a su hijo, antes de morir, que aceptase la opinión de la mayoría de los Sabios, pues prevalecía sobre la propia opinión, que en este caso era minoritaria<sup>43</sup>. El segundo caso es el de R. Eliezer ben Hircano, que fue expulsado del grupo de los Sabios por no haber aceptado la opinión de sus colegas y apelar a pruebas que trastrocaban el ciclo de la naturaleza<sup>44</sup>. El tercero y último caso es el de R. Gamaliel II, patriarca de Yabne durante los primeros años del siglo II, que fue destituido por haber querido imponer su voluntad a los otros Sabios de forma tiránica y desconsiderada<sup>45</sup>.

Todos estos ejemplos ponen de relieve el problema esencial del periodo de Yabne: la creación de una sociedad *abierta y plural* que aceptaba distintas opiniones, pero que, al mismo tiempo, deseaba mantener el orden impuesto por el grupo dirigente.

### **La sociedad de los Sabios tras la destrucción del Segundo Templo: ¿elite o grupo cerrado?**

Tras la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén el año 70, los Sabios fueron formando progresivamente un grupo independiente en el seno del pueblo. Según ellos, este turbulento periodo excluía los fraccionamientos socioreligiosos y la pluralidad de movimientos. Había llegado la hora de fomentar una mayor cohesión con el fin de asegurar la permanencia de la sociedad judía y, en

43. A.J. Saldarini, «The Adoption of a Dissident: Aqabya ben Mahalaleel in Rabbinic Tradition», en *Journal of Jewish Studies* 33 (1982) 547-556.

44. Cf. *Baba' Mešî'a'* 59b. Sobre este caso, ver nuestros análisis: D. Jaffé, *Le Judaïsme et l'Avènement du christianisme*, pp. 35-38.154-156; también sobre este Sabio, D. Jaffé, «Les relations entre les Sages et les judéo-chrétiens durant l'époque de la Mishna: R. Éliézer ben Hyrcanus et Jacob le *min*, disciple de Jésus de Nazareth», en S. Trigano (ed.), *Le Christianisme au miroir du judaïsme*, *Pardès* 35 (2003) 57-77.

45. R. Goldenberg, «The Deposition of Rabban Gamaliel II: an Examination of the Sources», en *Journal of Jewish Studies* 23 (1972) 167-190 (= W.S. Green ed., *Persons and Institutions in Early Rabbinic Judaism*, Missoula 1977, pp. 9-47); M. Cohen, «Les réformes socioreligieuses intervenues après la déposition de Rabban Gamaliel de la présidence de l'académie de Yabneh», en *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 76 (1996) 397-414; H. Shapira, «La déposition de Rabban Gamaliel – Entre histoire et légende», en *Zion* 64 (1999) 5-39 [en hebreo].

mayor medida, del judaísmo. Este puesta en marcha tuvo lugar en dos planos distintos: por una parte, convencer a quienes podían formar parte de su grupo o, al menos, aceptar sus exhortaciones; por otra parte, excluir a quienes rehusaban dicha puesta en marcha. Así, fueron excluidos los *minim*/judeo-cristianos. La principal preocupación de los Sabios consistía en llenar el vacío que suponía la pérdida del Templo, símbolo de toda la vida judía. Como hemos indicado, erigieron el *talmud Torá* en fundamento esencial de la vida judía y promulgaron *taqanot*. Una *taqaná* era una nueva *halaká* que reemplazaba a otra antigua en virtud de las nuevas circunstancias<sup>46</sup>. Hay que tener en cuenta que el estudio es entendido, sobre todo, como elemento de sustitución del Templo ya desaparecido.

En nuestra opinión, los Sabios constituían una elite dominante durante el periodo talmúdico. Una elite no es necesariamente un grupo institucional. A veces puede ser representada por un grupo social que influye decididamente sobre los demás, sin que por ello posea un cuerpo organizativo o jurisdiccional. Aunque pueda sorprender, el modelo de comportamiento representado por la elite era más importante para la sociedad de lo que podría serlo un documento escrito de naturaleza coercitiva. En este caso, puede decirse que la influencia ejercida nacía de una actitud social o una representatividad carismática más que de una estructura jerárquica acompañada de una jurisdicción formal<sup>47</sup>.

Este asunto se manifiesta en toda su crudeza en relación con los Sabios de los primeros siglos. ¿Refleja la literatura talmúdica una realidad *histórica* cuando evoca las maniobras y las intenciones de los Sabios? ¿Se trata de una representación puramente imaginativa, es decir, que relaciona esta literatura con un mundo utópico, o, por el contrario, constituyen los textos el reflejo de algo auténtico y tangible? Dicho de otro modo: ¿es la literatura talmúdica fruto de un «alístreamiento» de datos con fines ideológicos, a saber, la puesta

46. Véase a este respecto el estudio de M.S. Jaffee, «The Taqqanah in Tannaitic Literature: Jurisprudence and the Construction of Rabbinic Memory», en *Journal of Jewish Studies* 41 (1990) 204-225.

47. Cf. entre otros R.V. Presthus, *Elites in the Policy Process*, Cambridge 1974.

en evidencia del poder y la autonomía detentados por los Sabios? Si respondemos afirmativamente, habrá que concluir que esta literatura es ilusoria respecto a la realidad histórica de los hechos que narra. Esta disincronía entre imaginario y realidad es definida por las ciencias sociales como la paradoja de Nuer<sup>48</sup>. Aunque la imagen diseñada no sea «alistada» con fines ideológicos, no siempre debe ser identificada con la realidad, pero tampoco le es totalmente extraña. Lo que alguien se imagina está claramente influenciado por una determinada realidad. El ámbito de estudio que nos ocupa, a saber, la sociedad de los Sabios y el grado de realidad que expresan los textos talmúdicos, entra plenamente en estas categorías. Para los Sabios, la obediencia a sus amonestaciones y la puesta en práctica de sus enseñanzas eran algo vital. Dado que se consideraban depositarios de la Torá y representantes de la *halaká*, la desobediencia a sus preceptos era interpretada como un rechazo de la Torá y, al mismo tiempo, del ser divino. Recordemos que pasaban gran parte de su tiempo en la *casa de estudio* e iban evolucionando con sus colegas; en consecuencia, la obediencia a los preceptos, la deferencia hacia el maestro y el respeto a sus conocimientos formaban parte de su visión del mundo como una noción fundamental. Este último punto es importante, pues permite contextualizar ciertas declaraciones talmúdicas. Con mucha frecuencia, una declaración emanada de un Sabio iba destinada a otro Sabio y no a un simple miembro de la comunidad, lo que significa que una parte del Talmud responde significativamente a una realidad histórica, pero que concernía a un público muy restringido.

Los Sabios no se limitan a señalar una realidad histórica; desean al propio tiempo darle forma. El medio más eficaz para llevar a cabo este proyecto consiste en pintar la realidad con los trazos de una realidad parcial o de un hecho particular que tienen sólo valor para un número restringido de personas. Este desplazamiento per-

---

48. R.C. Kelly, *Etoro Social Structure: A Study in Structural Contradiction*, Ann Arbor 1974. A propósito de este fenómeno en relación con el mundo romano, cf. K. Hopkins, G. Burton, «Ambition and Withdrawal: The Senatorial Aristocracy under the Emperors», en K. Hopkins (ed.), *Death and Renewal*, Cambridge 1983, pp. 120-200.

mite reubicar la cuestión considerándola no con una visión objetiva, sino a través del prisma de un posicionamiento subjetivo.

Este último elemento es capital respecto al problema de las fuentes del cristianismo y de los judeo-cristianos en los escritos talmúdicos. Es evidente que los Sabios se consideraban la elite dominante única de la sociedad judía. Los textos talmúdicos no se preocupan de mencionar al *otro*, es decir, de manifestar, por ejemplo, su reacción o su capacidad de reaccionar. Sin embargo, una lectura atenta pone de manifiesto que la situación es más compleja de lo que pudiera parecer a primera vista. Es verdad que esta toma de posición del Talmud se inscribe en la definición de un imaginario subjetivo cuyo enraizamiento en la realidad histórica es relativo y cuyo aspecto ideológico resulta evidente. En consecuencia, dicha toma de posición estará al servicio de intereses particulares.

Uno de los elementos que hay que tener en cuenta para tratar de comprender si los Sabios representaban una elite dominante es la observancia de los preceptos religiosos en sus comunidades. H. Safrai y Z. Safrai han abordado estos problemas en un interesante estudio sobre la cuestión de la representatividad de los Sabios como elite en la sociedad judía de los primeros siglos<sup>49</sup>. Según estos críticos, las amonestaciones de los Sabios de las que habla la literatura talmúdica no implican en modo alguno la generalización de un fenómeno, ni dan a entender que la práctica religiosa era globalmente deficiente. Se trataría más bien de señalar algunos preceptos en particular, cuya observancia era deficiente. En todos los ejemplos aducidos por H. y Z. Safrai, las transgresiones sólo apuntan a nociones relativamente secundarias, no a puntos doctrinales básicos. Puede también constatar este fenómeno a propósito de los *'ammê-ha-'areš*, que, aunque vilipendiados por los Sabios, jamás son acusados de transgredir globalmente los mandamientos. Los preceptos en los que se muestran negligentes son claramente esti-

49. H. Safrai – Z. Safrai, «Les Sages étaient-ils une élite dominant?», en *Ohev Shalom. Études en l'honneur de Israel Friedman ben-Shalom*, Berseba 2005, pp. 373-440, especialmente pp. 379-385 [en hebreo].

pulados por los redactores del Talmud<sup>50</sup>. En esta línea, digamos igualmente que el Talmud menciona situaciones en que algunos individuos eran responsables notorios de tal o cual transgresión de la Ley. El hecho de que estos pasajes no hayan sido suprimidos del corpus talmúdico pone de relieve la intención de evitar toda forma de censura, a pesar de que estos textos manifiestan actitudes disconformes con el espíritu de los Sabios. La mención de estos pasajes en el texto talmúdico nos lleva a formular varios puntos:

- El hecho de que fueran ciertos individuos quienes transgredían estos preceptos en particular hace presumir que la gran mayoría del pueblo los cumplía.
- La literatura talmúdica no presenta tendencia alguna en querer disimular de la forma que fuese estos comportamientos. Es notorio el caso relativo a los judeo-cristianos y a algunos Sabios considerados como disidentes.
- Las enseñanzas de los Sabios parecen, pues, haber sido respetadas, a pesar de algunas excepciones notables.
- La mención de textos que (forzoso es constatar) no glorifican al grupo de los Sabios como preceptores de la nación demuestra en sí misma la veracidad del texto talmúdico como *fuentes histórica*.

En esta misma perspectiva, podemos igualmente hablar del sistema judicial, un ámbito al que los Sabios daban una importancia considerable. En efecto, no dudan en animar a la gente a recurrir a sus propios tribunales y a evitar otros que no estaban bajo su dirección. La literatura talmúdica es testigo, sin embargo, de que, en este ámbito, sólo obtuvieron un éxito parcial<sup>51</sup>. Sin embargo,

50. Sobre la cuestión de los *'ammê-ha-'areš*, véase D. Jaffé, «Les *amei-ha-aretz* durant le II<sup>e</sup> siècle. État des sources et des recherches», en *Revue des études juives* 161 (2002) 1-40 (= D. Jaffé, *Le Judaïsme et l'Avènement du Christianisme*, pp. 337-377).

51. Sobre este punto, véase G. Alon, «Ceux qui sont nommés par de l'argent», en *Essais d'histoire juive sur la période du Second Temple, de la Mishna et du Talmud*, Tel Aviv 1954, pp. 15-57 [en hebreo]; Z. Safrai, «Plus haut que haut et encore plus haut. Les Sages et les systèmes judiciaires durant la période talmudique», en Z. Safrai y A. Sagi (eds.), *Judaïsme dedans et dehors. Dialogue entre les mondes*, Jerusalén 2000, pp. 219-234 [en hebreo].

hay que poner de relieve que nada permite suponer que el sistema judicial no estaba en manos de los Sabios.

Siguiendo la línea de H. y Z. Safrai, digamos para concluir este punto que la literatura talmúdica parece presentar una imagen relativamente real de los hechos, incluso cuando constata lagunas importantes desde el punto de vista de la práctica religiosa. Esta última observación apoya nuestro razonamiento: debido precisamente a estos defectos (y al hecho de que sean claramente mencionados), podemos considerar al corpus talmúdico garante de cierta historicidad. No puede, pues, hablarse de un «alistamiento» de las fuentes talmúdicas con fines ideológicos<sup>52</sup>.

### **Los Sabios y los miembros de la sociedad judía en la fijación de la *halaká***

Numerosos textos de la literatura talmúdica confirman que los Sabios, como grupo o de forma individual, fijaron la *halaká* o establecieron diversas normas religiosas. Hacia el final de la época del Segundo Templo, estas fuentes son también testigo de la presencia de grupos paralelos al de los Sabios y de conflictos internos de autoridad respecto a la fijación de la *halaká*. Se puede comprobar la presencia de saduceos, betosenos y de un *bet din shel kohanim* (tribunal rabínico de sacerdotes). Al final de dicha época ya no se confirma la mención de estos grupos<sup>53</sup>. Puede inferirse de aquí que ya han desaparecido los movimientos ajenos al mundo de los Sabios.

Algunos pasajes talmúdicos son testigos de la presencia, en la época de Yabne, de un grupo, los *benê beterâ*, en conflicto con R. Yohanán ben Zakai a propósito de la fijación de la *halaká* respecto a una cuestión litúrgica<sup>54</sup>. El grupo de los *benê beterâ* no aparece en

52. H. Safrai – Z. Safrai, «Les Sages étaient-ils une élite dominante?», p. 385.

53. H. Safrai – Z. Safrai, «Les Sages étaient-ils une élite dominante?», pp. 385-386 y las referencias citadas por los autores.

54. Cf. M *Roš ha-šanah* IV, 1; *Roš ha-šanah* 29b. Se sabe también que los *benê beterâ* se hallaban también en conflicto con Hillel el Viejo. Es difícil, sin embargo, distinguir entre los elementos literarios y el aspecto realmente histórico de estos relatos.

el repertorio de quienes formaban parte de la comunidad de los Sabios, y es difícil decir si representaba un fenómeno recurrente de oposición, de lucha o de insurrección contra la *casa de estudio* de los Sabios. Otro modelo de enfrentamiento con los Sabios está atestigüado en relación con diferentes fraternidades sacerdotales; parece que el conflicto fue finalmente resuelto durante el periodo de Yabne. De hecho, en épocas posteriores, las fuentes ya no mencionan tales fricciones<sup>55</sup>. Hubo, pues, durante el periodo del Segundo Templo, movimientos mal circunscritos en ocasiones, que se alzaban contra el grupo de los Sabios.

Aunque ahora no se trate más que de elaborar un rápido estado de las fuentes, creemos posible adelantar varias connotaciones:

- Durante la época del Segundo Templo, el grupo de los Sabios no representaba en modo alguno un movimiento estructurado socialmente y organizado desde el punto de vista jurisdiccional.
- Existía cierta rivalidad cuando se trataba de hacer valer la propia interpretación del texto de la Escritura, y los debates se desarrollaban principalmente en el nivel de la *doxa*.
- Entre la pluralidad sociorreligiosa de finales de la época del Segundo Templo, los Sabios representan *uno* de los grupos de entonces, y *no* el único movimiento influyente.
- La *halaká*, todavía en gestación, será progresivamente elaborada bajo la sola tutela de los Sabios<sup>56</sup>.

Una baraita muy interesante evoca una controversia (¿ficticia?) entre un *'am-ha-'areš* y un Sabio. Dice este pasaje: «[...] Si tú [el Sabio] le llamas “impuro”, el *'am-ha-'areš* te dirá: lo mío es puro y lo

55. Véase al respecto R. Kimelman, «L'oligarchie des prêtres et les Sages durant l'époque talmudique», en *Zion* 48 (1983) 135-147 [en hebreo]; S.A. Cohen, *The Three Crowns: Structures of Communal Politics in Early Rabbinic Jewry*, Cambridge 1990.

56. Sobre otros factores que intervinieron en la fijación de la *halaká*, véase S. Safrai, «La communauté comme facteur dans la fixation de la *halakha*», en Z. Safrai – A. Sagi (eds.), *Entre l'autorité et l'autonomie dans la tradition juive*, Tel Aviv 1998, pp. 493-500 [en hebreo].

tuyo es impuro»<sup>57</sup>. Hagamos una primera observación: esta controversia falta en la versión paralela de la Tosefta<sup>58</sup>. Esta ausencia sugiere que el pasaje tiene un alcance teórico, y puede decirse que su naturaleza es más literaria que histórica<sup>59</sup>.

Podría ser añadida a esta lista la presencia de los *minim*, que podemos identificar con los judeo-cristianos. Esta identidad se manifiesta, por ejemplo, cuando nos referimos a la historia del encuentro de R. Eliezer ben Hircano y Jacob el *min*. El *min* Jacob propone una interpretación de Dt 23,19 que pone en evidencia que estaba al tanto de los métodos exegéticos a los que solían recurrir los Sabios. Por otra parte, la mención de Jesús como fuente inspiradora de su enseñanza revela su pertenencia al ámbito judeo-cristiano. Necesario es señalar que, como judío habituado a la exégesis que estaba en boga en el mundo de los Sabios, puede, sin sentirse mínimamente inquietado, hablar de la Ley con el maestro talmúdico más importante de su generación: R. Eliezer ben Hircano. Éste, a su vez, se siente impresionado por la reflexión de Jacob, ya que encuentra (literalmente hablando) *gracia a sus ojos*. La anécdota es significativa, pues evidencia que los judeo-cristianos podían ofrecer un modo de interpretación alternativo, y eventualmente rival, respecto al de los Sabios<sup>60</sup>.

57. *Ḥagigah* 22b.

58. T *’Ohōlot* V, 11-12 (ed. S. Zuckerman, pp. 602-603).

59. Es difícil pretender con seriedad que hubiese entre los *’ammē-ha-’areš* individuos que quisieran influir del modo que fuese sobre los Sabios en la fijación de la *halaká*. Sobre los *’ammē-ha-’areš*, remitimos a nuestros trabajos: D. Jaffé, «Les *amei-ha-aretz* durant le II<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle. État des sources et de recherches», pp. 1-40; Id., «Les synagogues des *amei-ha-aretz*. Hypothèses pour l’histoire et l’archéologie», en *Studies in Religion/Sciences religieuses* 32 (2003) 59-82; Id., «Les mouvements des dissidents aux Sages du Talmud et la rupture entre le judaïsme et le christianisme», en *Foi et Vie. Cahier d’études juives* 31 (2005) 7-19, especialmente pp. 12-13; Id., «La recomposition de la société juive après 70. Normativité et déviance; les cas des judéo-chrétiens et des *amei-ha-aretz*», en J.-M. Chouraqui – G. Dorival – C. Zytnicki (eds.), *Enjeux d’histoire, jeux de mémoire. Les usages du passé juif*, París 2006, pp. 263-274.

60. Véase D. Jaffé, *Le Judaïsme et l’Avènement du Christianisme*, 117-177. Aunque de una época posterior, podría citarse el caso de Jacob de Kefar Navuriyah en referencia al estudio de O. Irsh Shaï, «Jacob de Kefar Navuriyah – le Sage tombé dans l’hérésie», en *Essais de Jérusalem en pensée Juive* 2 (1983) 153-168 [en hebreo].

Conviene tener claro que los *minim* judeo-cristianos formaban un grupo unido en torno a un punto unificador común: una doctrina común. Es la creencia en el mesianismo o, para algunos, en la filiación divina de Jesús lo que condujo a estos judíos observantes de la *halaká* a cristalizar en un mismo grupo. Hay que subrayar aquí que los *minim* discutían con los Sabios sobre problemas de interpretación escriturística y quizá incluso sobre cuestiones de tradición haláquica<sup>61</sup>.

Podemos afirmar que las enseñanzas haláquicas de los Sabios eran relativamente bien aceptadas por el pueblo y, sobre todo, percibidas como exégesis *autorizadas* del texto revelado. Este último elemento es primordial, pues pone de relieve el carácter singular del grupo de los Sabios en cuanto sociedad no institucionalizada, en el sentido de una jerarquía sociorreligiosa que afiliaría a cada uno de sus miembros. Al funcionar de manera no coercitiva y sin modalidades de pertenencia o de adhesión formales, esta sociedad no podía ejercer poder de atracción más que en función de dos criterios principales: modelo de comportamiento y erudición. Se trata de dos nociones muy importantes, pues cada una de ellas vehicula dos aspectos fundamentales del efecto del grupo no institucional sobre el grupo representado por la masa indistinta del pueblo. El pueblo elige a su dirigente en función de sus aptitudes morales, es decir, de su comportamiento, y paralelamente por su capacidad de promulgar una enseñanza en la que el individuo reconocerá no sólo erudición, sino, al mismo tiempo, una estructura interna que le permite una cierta comprensión del texto y de la existencia. Esta comprensión, por parcial que sea, confiere al individuo el sentimiento de pertenencia al grupo o al sistema representativo.

---

61. Resulta difícil seguir a H. Safrai – Z. Safrai, «Les Sages étaient-ils une élite dominante?», p. 387, cuando afirman que los *minim* trataban de influir en la fijación de la *halaká*. En efecto, según nuestro punto de vista, los *minim* de la época de Yabne, que son principalmente judeo-cristianos, eran judíos exactamente como los demás, que observaban la misma *halaká* post-farisaica. No puede negarse, sin embargo, que existiesen entre los Sabios y los judeo-cristianos divergencias rituales, atestiguadas sobre todo por la *Didajé* a propósito de la *birkat ha-mazon* (acción de gracias tras la comida). Véase al respecto F. Manns, «Un recueil de halakot judéo-chrétiennes: la *Didachè*», en Id., *Essais sur le judéo-christianisme*, Jerusalén 1977, pp. 117-129.

En el mundo de los Sabios de los primeros siglos, aunque la *halaká* sea fijada por un grupo *elitista* muy restringido, los miembros del pueblo, al aceptar las interpretaciones halákicas, se adhieren directamente a este grupo. Para que este cuadro funcione, es absolutamente necesario que se lleve a cabo lo que podríamos llamar una *relación de fusión*, que se pone de manifiesto en la aceptación de la masa, pero sobre todo en la voluntad de la *elite* (los Sabios) de democratizar su enseñanza y de hacerla lo más accesible posible.

En esta perspectiva, uno de los pasajes más explícitos es éste de *Cantar Rabbah* II, 5:

Al final de las persecuciones, nuestros maestros se reunieron en Jusá. Eran Rabí Judá y Rabí Nehemías, Rabí Meir, Rabí Yosé, Rabí Simeón ben Yohaí, Rabí Eliezer, hijo de Rabí Yosi el Galileo, y Rabí Eliezer ben Jacob. Mandaron un recado a los ancianos de Galilea diciendo: el que haya estudiado, que venga y enseñe, y el que no haya estudiado, que venga y aprenda. Se reunieron, estudiaron e hicieron todo lo que necesitaban<sup>62</sup>.

Este texto pone de manifiesto la preocupación de los Sabios de aquella época (segunda mitad del siglo II) por divulgar su enseñanza y, sobre todo, por permitir una mayor accesibilidad al mundo del estudio gracias a la creación de “pasarelas” intelectuales. Esta *relación de fusión* favoreció entre la gente una mayor propensión a aceptar las orientaciones de los Sabios de la época de la Misná.

A propósito de esto, conviene subrayar que, si un grupo se hubiese opuesto sistemáticamente a los Sabios y, sobre todo, hubiese llegado a un grado tal de disidencia que constituía una rivalidad a su manera de fijar la *halaká*, la literatura talmúdica se habría hecho eco del asunto<sup>63</sup>. Podemos afirmar que, si hubiera existido un gru-

62. Cf. *Cantar Rabbah* 2,5 (ed. Makhon Ha-Midrash Hamevuar, pp. 269-270).

63. No viene al caso citar aquí a los *'ammê-ha-areš*, pues, aunque rehusaban el proceso de normalización sociorreligiosa impuesto por los Sabios, no representaban competencia alguna en la fijación de la *halaká* que llevaban a cabo los Sabios. En su estudio «Were the Pharisees and Rabbis the Leaders of Communal Prayer and Torah Study in Antiquity? The Evidence of the New Testament, Josephus and the Church Fathers», en W.G. Dever – J.E. Wright

po de estas características, tanto sus doctrinas como sus rituales habrían ocupado un lugar no desdeñable en esta literatura. Se sabe, por ejemplo, que las disensiones con los saduceos han dejado importantes huellas en la Misná y el Talmud. Las controversias con los *minim* han encontrado igualmente un importante eco en el Talmud, y precisamente a causa de las divergencias doctrinales. ¿Cómo podría entonces explicarse la ausencia de un grupo constituido que se hubiese desviado del grupo de los Sabios y hubiese representado un movimiento rival en la fijación de la *halaká*?

Es necesario, pues, admitir que esta ausencia es testigo de que los Sabios no se sentían en modo alguno amenazados por un grupo judío paralelo que tuviese una visión paralela del judaísmo y que hubiese podido suplantarlos en la fijación de la *halaká*. Es evidente que los Sabios debían justificar su posición de intérpretes *autorizados* del texto de la Escritura mediante la exégesis que utilizaban. Ahora bien, como acabamos de decir, los pasajes talmúdicos, bien sean de tipo halákico o hagádico, nada dicen de la presencia de un peligro proveniente de algún movimiento rival. Habrá que concluir con H. y Z. Safrai que, a diferencia del final del periodo del Segundo Templo, no existía ningún movimiento que se opusiese a la tarea de fijación de la *halaká* por parte de los Sabios. Esto no significa, sin embargo, que la gente aceptase unánimemente los preceptos religiosos propuestos por los Sabios. En efecto, encontramos en la literatura talmúdica pasajes que formulan el rechazo, a veces violento, de individuos que no aceptaban someterse a la férula de los Sabios. Sin embargo, este rechazo no presenta las características

---

(eds.), *The Echos of Many Texts – Reflections on Jewish and Christian Traditions. Essays in Honor of Lou H. Silberman*, Atlanta 1997, pp. 99-114, S.J.D. Cohen opina que, en el mundo fariseo anterior al año 70 y el mundo rabínico posterior a esta fecha, la sinagoga no representaba la institución central y la base de la piedad y la oración. Además, considera que los Sabios, sucesores de los fariseos, no fueron los dirigentes de la sociedad judía tras la destrucción del Segundo Templo. Una opinión contraria sobre el estatuto de los Sabios en A. Oppenheimer; «Le statut des Sages à l'époque de la Mishna: de la personnalité prodigieuse à la direction nationale et spirituelle», en I. Gafni (ed.), *Kehal Israel. L'autonomie juive durant l'histoire*, Jerusalén 2001, pp. 85-102 [en hebreo]. Por lo que a nosotros respecta, suscribimos esta segunda aproximación historiográfica.

de un fenómeno global propio de un grupo estructurado ideológicamente y organizado institucionalmente<sup>64</sup>.

Todas estas observaciones nos llevan a la conclusión de que el pueblo aceptaba la *halaká* fijada por los Sabios, y de que ningún movimiento se erigía en voz discordante deseosa de causar algún tipo de perjuicio a la tarea emprendida por los Sabios. Dicho de otro modo, los Sabios representaban una elite dominante en la sociedad judía de los primeros siglos de la era cristiana.

Otro punto que merece ser destacado es el concerniente a la propia literatura de la *halaká*. Desde un punto de vista estrictamente literario, la fijación de la *halaká* presupone que el destinatario o el *ejecutante* acepta y cumple la norma emitida. En este mismo orden de ideas, el legislador, en este caso los Sabios, considera recíprocamente que la norma emitida es observada y admitida. Así pues, en toda la parte halákica del Talmud, no encontramos diferencias entre las leyes concretas relativas, por ejemplo, a la vida cotidiana y las leyes teóricas relativas, por ejemplo, al Templo o a los sacrificios. Hay que matizar, sin embargo, que si nos dedicamos a comparar cuantitativamente el número de reglas halákicas (sin hacer distinción de ámbitos), nos daremos cuenta que los preceptos teóricos, tales como los relativos al Templo y al Jubileo, son claramente menos numerosos que otros preceptos. La razón es evidente: se tiene en cuenta el valor actual representado por estos preceptos. Después del año 70, las reglas sobre el sacerdocio y sobre el Templo carecían claramente de un auténtico uso concreto. Podemos, pues, aventurar la conjetura de que, al estar la mayor parte de los preceptos de la *halaká* talmúdica en relación con aspectos concretos de la vida judía, los Sabios tenían casi la certeza de que el pueblo los ponía en práctica, a excepción de algunos matices. Este punto es absolutamente capital: pone claramente de relieve que la autoridad de los Sabios era reconocida y aceptada por el pueblo. En efecto, desde un punto de vista estrictamente sociológico, la autoridad del dirigente no es reconocida en las medidas y las empresas que preconiza, sino en el asentimiento de la masa a estas mismas medidas

64. H. Safrai – Z. Safrai, «Les Sages étaient-ils une élite dominante?», p. 388.

y empresas. Esto quiere decir que, en el caso de los Sabios, no era tanto la fijación de la *halaká* lo que les confería autoridad cuanto el grado de aceptación de la *halaká* por parte del pueblo. Así, una regla halákica que fuese formulada parcial o exclusivamente en función de ciertas consideraciones (una costumbre ancestral o una práctica anclada en el pueblo) podía tener *fuera legal* lo mismo que un precepto proveniente *directamente* de los Sabios<sup>65</sup>.

Este aspecto es muy importante por lo que respecta a la temática que nos ocupa. ¿En qué medida eran aplicadas las decisiones de los Sabios a las relaciones con los judeo-cristianos? ¿En qué medida, por ejemplo, la *Birkat ha-minim* revestía un carácter redhibitorio para las comunidades judías? En la misma línea, y en relación con las medidas tomadas respecto a las enseñanzas paulinas, ¿eran fruto de una toma de posición meramente literaria o tenían implicaciones concretas en la realidad? Todo lo que hemos expuesto a propósito de la fijación de la *halaká* muestra que las gestiones de los Sabios deben ser consideradas como medidas concretas que implicaban un juicio sobre una parte del mundo judío de la época, en este caso con los discípulos judíos del movimiento de Jesús.

### **¿Eran los Sabios una *elite dominante*? Problemas de metodología**

En 1992, S.J.D. Cohen publicó un ensayo (todavía hoy de referencia) sobre el lugar que ocupaban los Sabios en la sociedad judía del siglo II. Aunque la forma de abordar la problemática y las conclusiones a las que llegó este importante crítico difieren de las nuestras, conviene presentarlas y discutir las<sup>66</sup>. Tenemos que tener

65. Puede igualmente añadirse que lo mismo ocurre con una costumbre extraña al Judaísmo o incluso proveniente de civilizaciones o grupos que le eran hostiles. Remitimos al estudio ya citado de S. Safrai: «La communauté comme facteur dans la fixation de la *halakha*», pp. 493-500.

66. S.J.D. Cohen, «The Place of the Rabbi in Jewish Society of the Second Century», pp. 157-173, e igualmente, aunque en menor medida, S.J.D. Cohen, «Were Pharisees and Rabbis the Leaders of Communal Prayer and Torah Study in Antiquity? The Evidence of the New Testament, Josephus and the Church Fathers», pp. 99-114.

en cuenta varios elementos metodológicos de este estudio para abordar una cuestión tan crucial como ésta.

- Es importante distinguir entre las fuentes de la época tannaítica (dos primeros siglos) y las fuentes amoraítas (del siglo III al V). Por otra parte, hay que distinguir bien entre los testimonios de la época tannaítica transcritos en la época amoraíta y los testimonios de la época tannaítica cuya redacción tuvo lugar ciertamente en su época.
- Cohen sólo tiene en cuenta los testimonios relativos a hechos que, a su juicio, tuvieron realmente lugar. En su opinión, sólo pueden ser testigos de la autoridad del grupo de los Sabios las fuentes que mencionan la decisión efectiva de un maestro. Sin embargo, hay que decir que estas decisiones no constituyen una prueba sistemática, pues es difícil saber cómo fueron recibidas entre la gente. Su recepción forma parte de lo que hemos denominado *relación de fusión*. Por otra parte, la opción de tener sólo en cuenta las fuentes que mencionan un hecho considerado real plantea problemas, pues una *halaká* puede ser fijada a partir de un hecho, o viceversa. La *halaká* es frecuentemente fijada en función de casos (¿reales?) expuestos a los Sabios; en consecuencia, la distinción entre hecho y *halaká* es a menudo artificial y responde más a una elaboración literaria que a una base histórica. Desde nuestro punto de vista, la fijación de una *halaká* que pudiese calificarse de *principio*, es decir, que no tuviese en la actualidad implicaciones en la realidad, da testimonio de la posición de los Sabios en cuanto elite. Finalmente, hemos de preguntarnos por la naturaleza de la exhortación: ¿se trata de una «regla proveniente de la Torá», es decir, de la divinidad, o de una «regla sólo de buena conducta», que evidentemente no posee el mismo valor?
- Cohen pone de relieve la diferencia existente entre las temáticas halákicas de las anécdotas (los hechos) de la época de Yabne y de Jusá (70-180 más o menos) y las temáticas halákicas de los hechos de la época de R. Judá el Príncipe (180-220 más o menos), etnarca de toda Judea. A este respecto, hay

que decir de entrada que la literatura talmúdica es fragmentaria y que no incluye todos los enunciados orales de las épocas precedentes. Además, las diferencias de temáticas halálicas entre la época de Yabne y Jusá y la de R. Judá pueden explicarse por razones históricas. La importancia dada a las leyes de pureza en la época de Yabne proviene del hecho de que estas leyes constituían una nueva temática. La idea de imponer estas leyes a todos corresponde a la época del Segundo Templo. En el periodo de Yabne, a causa de la destrucción del Templo o como reacción a este acontecimiento, se trataba de cumplir tal imposición, es decir, de hacer extensivas las leyes de pureza al mayor número posible de gente. Podemos igualmente suponer que estas leyes son fruto de una lucha contra el estatuto de los sacerdotes<sup>67</sup>.

- Cohen afirma que no existía odio entre los Sabios y algunos miembros del pueblo, y sobre todo que los Sabios no eran los dirigentes de la sociedad judía del siglo II. En realidad, el testimonio de los textos del Talmud de Babilonia, especialmente en *Pěsaḥim* 49a-b, demuestra lo contrario: que entre los *tannaim* y los *'ammê-ha-areš* existía una lucha virulenta e incluso un odio absolutamente singulares. Por otra parte, parece ya establecido que, después del año 70, los Sabios fueron convirtiéndose progresivamente en los dirigentes de la sociedad judía de Judea<sup>68</sup>.

Podríamos ampliar estas divergencias y deducir de ellas otros datos, pero parece que ya ha sido puesto de relieve lo esencial.

## **R. Gamaliel II de Yabne: Sabio y etnarca**

Después de habernos preguntado por el lugar que ocupaban los Sabios en la sociedad judía de los dos primeros siglos y por sus actividades características, llegamos a la conclusión de que su función

67. A. Aderet, *De la destruction à la restauration. La voie de Yabneh dans le rétablissement de la nation juive*, Jerusalén 1997, 361-362 [en hebreo].

68. D. Jaffé, «Les *amei-ha-aretz* durant le II<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle. État des sources et des recherches», pp. 1-31.

central (aunque no exclusiva) consistía en la fijación de la *halaká*. Entre las figuras de esta sociedad microcósmica representada por los Sabios, uno de ellos, R. Gamaliel II, merece especialmente nuestra atención por una razón esencial: fue durante su patriarcado, y ciertamente bajo su influencia, cuando se promulgó la *Birkat haminim*. Haremos una descripción a grandes rasgos de este personaje clave en el mundo judío de la Judea del siglo II, tratando de resaltar sus principales características y de poner de relieve sus acciones más significativas.

R. Gamaliel II de Yabne sucedió a R. Yohanán ben Zakai y fue etnarca de Judea en torno a los años 90 a 115 aproximadamente<sup>69</sup>. Bajo su etnarcado experimentó mutaciones radicales la asamblea de Yabne. No sólo la población judía, sino también las poblaciones no judías reconocieron a Yabne y su estatuto. La localidad se convirtió en un importante centro para numerosos Sabios que residían en ella. La ciudad acogió igualmente a otros Sabios durante estancias esporádicas. Algunas fuentes hablan de 85 Sabios reunidos en Yabne<sup>70</sup>; para otras, en cambio, su número alcanzó sólo los 38<sup>71</sup>. Yabne acogió cuestiones de orden halákico provenientes de lugares tan alejados como Asia Menor<sup>72</sup>. Aparte de la actividad que R. Gamaliel desplegó en Yabne en materia de *halaká*, es necesario prestar atención especialmente al examen de los testimonios textuales relativos a la neomenia, que forma parte del proceso de fijación del nuevo mes y de la intercalación del mes suplementario con ocasión de un año embolístico<sup>73</sup>. Recordemos que la fijación del

69. E.E. Urbach, «Statut et direction dans le monde des Sages de la terre d'Israel», en *Le Monde des Sages*, Jerusalén 2002<sup>2</sup>, pp. 306-329 [en hebreo], quien rechaza las tesis según las cuales R. Gamaliel pudo haberse convertido en *nassi* de R. Yohanán ben Zakai, y que éste preparó el camino del etnarcado a R. Gamaliel.

70. Cf. T *Kēlim Baba' Batra' II*, 4 (ed. M.S. Zuckerman, p. 592).

71. Cf. Sifre *Números*, *Huqat* 124 (ed. H.S. Horovitz, p. 158).

72. Cf. T *Kēlim Baba' Batra' V*, 6 (ed. M.S. Zuckerman, p. 595); T *Kēlim Baba' Meši'a' XI*, 2 (ed. M.S. Zuckerman, p. 589); T *Kil'ayim I*, 3-4 (ed. M.S. Zuckerman, p. 73); T *Niddah IV*, 3-4 (ed. M.S. Zuckerman, p. 644); M *Kēlim V*, 4.

73. Cf. T *Sanhedrin II*, 13 (ed. M.S. Zuckerman, pp. 417-418); *Šabbat* 11a. El año embolístico lleva un mes suplementario con el fin de hacer coincidir el año solar y el año lunar.

calendario reviste un carácter vital para la vida judía en general. En efecto, la definición del nuevo mes permite automáticamente la fijación de las fiestas, elemento capital para el buen desarrollo de la vida judía.

En compañía de otros Sabios, R. Gamaliel viajó en repetidas ocasiones. Durante sus desplazamientos visitó a discípulos y amigos para comentar con ellos temas relativos a la práctica religiosa o para darles consejos halákicos<sup>74</sup>. Algunos textos talmúdicos indican que viajó a Jericó, Lod y Ascalón en Judea<sup>75</sup>; Narbatá y «ciudades samaritanas» en Samaría<sup>76</sup>; Kefar Otnai (Legio) en el valle de Yizreel, e incluso Tiberias, San Juan de Acre, Akzib y otras ciudades de Galilea<sup>77</sup>. Encontramos también a R. Gamaliel en Roma en distintas ocasiones<sup>78</sup>.

Es importante la mención de todos estos lugares, pues muestran que los desplazamientos de R. Gamaliel fueron, al mismo tiempo, numerosos y distantes. Si tenemos en cuenta la enorme distancia entre estos diferentes lugares, podemos suponer que los viajes pudieron llevarse a cabo gracias a la notoriedad de R. Gamaliel y que, a la vez, reafirmaron esta notoriedad. Es difícil imaginar que R. Gamaliel hiciera estos viajes viviendo en la indigencia, sin beneficiarse de una posición social importante.

Parece, sin embargo, que los desplazamientos a lugares lejanos era una costumbre propia de ciertos Sabios de Yabne, posiblemente los más eminentes de ellos. Así, encontramos a R. Yehoshúa ben Ananías, un discípulo de R. Yohanán ben Zakai, en Alejandría para tratar temas de la *halaká*<sup>79</sup>, y a R. Aquiba ben Yosef en lejanas tierras de Arabia, de Galacia, de Capadocia y de Nahardea en Babilonia<sup>80</sup>.

74. Cf. T *Tērumot* II, 13 (ed. M.S. Zuckerman, p. 28).

75. Cf. T *Bērakot* IV, 15 (ed. M.S. Zuckerman, pp. 9-10); T *Pēsaḥim* III, 11 (ed. M.S. Zuckerman, p. 162).

76. Cf. M *Nēga'im* VII, 4; T *Dēma'i* V, 24 (ed. M.S. Zuckerman, p. 56).

77. Cf. M *Gīṭin* I, 5; M *'Erubin* X, 10; M *'Abodah Zarah* III, 4; *'Abodah Zarah* 32a; T *Pēsaḥim* II, 15-16 (ed. Zuckerman, p. 156).

78. Cf. M *Ma'āšer šeni* V, 9; *Deuteronomio Rabbah* II, 24; G. Alon, *The Jews in their Land in the Talmudic Age*, Jerusalén 1980, vol. I, pp. 124-131.

79. Cf. *Niddah* 69b-71a.

80. Cf. *Roš ha-šanah* 26a; M *Yēbamot* XIV, 5; *'Abodah Zarah* 34a; 39a y otros.

Estos numerosos viajes ponen de relieve dos puntos esenciales propios de la época de Yabne:

- La principal preocupación de los Sabios que efectuaban estos viajes era hablar de *halaká*. Estos desplazamientos, no exentos de aventura, tenían como fin promover el conocimiento de la regla *halákica* y de su aplicación en regiones alejadas de Judea.
- Yabne constituye una época clave en la elaboración de la *halaká*. Fue en esta época, tras la destrucción del Segundo Templo, cuando tuvieron lugar las grandes reformas del judaísmo. Los Sabios estaban preocupados por la transmisión y la aplicación de las reformas *halákicas* que, según ellos, podían asegurar la supervivencia del judaísmo, privado ahora de su Templo. En esta línea, resulta posible entender mejor las razones de sus desplazamientos.

Parece no haber dudas sobre el estatuto superior de R. Gamaliel respecto a los demás Sabios. En efecto, las fuentes talmúdicas describen cómo, al ocupar su puesto en el tribunal rabínico, los ancianos se sentaban a su derecha y a su izquierda<sup>81</sup>. Su poder le permitía deponer a ciertos personajes de funciones importantes, y su autoridad de *nassí* era reconocida por los demás Sabios. El pasaje de la Misná *Roš ha-šana* II, 8-9 es significativo desde este punto de vista. En efecto, este texto muestra a R. Yehoshúa ben Hananías discutiendo con R. Gamaliel a propósito de ciertos testigos que declaraban haber visto la luna nueva. Estaba en el candelero una de las cuestiones más delicadas, pues la discusión desembocaba en la fijación del Yom Kippur, la fiesta más solemne del año judío. Estamos en presencia de un desacuerdo típico, que refleja el espíritu talmúdico. La situación es percibida por R. Gamaliel como una falta de respeto a su autoridad de *nassí*. Así, ordenó a R. Yehoshúa que fuese a visitarle «con su bastón y su dinero» el día en que, según los cálculos de este último, fuese Yom Kippur. En otras palabras, pidió a R. Yehoshúa que transgrediese el Yom Kippur según los

81. T *Sanhedrin* VIII, 1 (ed. M.S. Zuckerman, p. 427).

cálculos que éste había efectuado y en los que creía firmemente. R. Gamaliel, que había llegado a conclusiones distintas siguiendo otro cómputo, quería imponer su voluntad de *nassí*. En efecto, en este orden de cosas se localiza el punto neurálgico del asunto: no se trata de un problema normal de *halaká*, sobre el que se debatiría a propósito de opiniones legítimamente divergentes, sino más bien de la voluntad de imponer la supremacía de la función, la del *nassí*. El pasaje talmúdico expresa además la idea (atribuida a R. Dosa ben Harqinas) de que poner en duda la autoridad de R. Gamaliel y de su *bet din* era poner en duda la autoridad de los *bet din* constituidos desde Moisés.

R. Gamaliel, consciente de la humillación que había causado a R. Yehoshúa, le abrazó por la cabeza y le acogió en estos términos: «Ven en paz, maestro y alumno mío. Maestro mío por la sabiduría y alumno mío por haber aceptado mis palabras». Con esta fórmula, R. Gamaliel reconocía la superioridad de R. Yehoshúa en cuanto a erudición y, al mismo tiempo, le felicitaba por someterse a la decisión de la función que él encarnaba, la de *nassí*<sup>82</sup>.

Este texto es interesante en más de un aspecto. Es un testigo literario del carácter inflexible de R. Gamaliel por lo que respecta a la función que le había sido conferida. Esta firmeza puede explicar su actitud con ocasión de la promulgación de la *Birkat ha-minim*<sup>83</sup>. Cuando el peligro fue irreversible y comprendió que los *minim*/judeo-cristianos ya no podían frecuentar la sinagoga, R. Gamaliel impuso su voluntad mediante esta maldición, que se convirtió en una auténtica oración contra los judíos discípulos del movimiento de Jesús.

La preeminencia del personaje se debe a dos factores constitutivos. El primero es de orden interno; el segundo es más bien exter-

82. Mencionemos también que fue R. Gamaliel quien decretó la exclusión de R. Eliezer ben Hircano (*Baba' Meši'a'* 59b).

83. Esta firmeza fue la causa de que fuese destituido y privado de estas funciones de *nassí*. Véase *Bėrakot* 27b-28a: TJ *Bėrakot* IV, 1, 7c-d; R. Goldenberg, «The Deposition of Rabban Gamaliel II: an Examination of the Sources», pp. 167-190.

no. R. Gamaliel pertenecía a una noble descendencia; era nieto de R. Gamaliel I, un personaje influyente durante el siglo I, especialmente en torno a los años 30/50. R. Gamaliel I, llamado por lo general R. Gamaliel el Viejo en las fuentes talmúdicas, ocupaba una importante posición en Jerusalén, especialmente en el Sanedrín durante este época. Según el célebre pasaje de Hch 5,34-39, fue él quien intervino ante los miembros saduceos del Sanedrín para abogar por los apóstoles, interpelados por haber enseñado en el Templo.

La genealogía de R. Gamaliel II es igualmente ilustre por parte de su padre R. Simeón ben Gamaliel. En efecto, este último jugó un activo papel durante los primeros momentos de la Gran Revuelta judía contra Roma el año 66. Fue él quien, entre los dirigentes de Jerusalén, trató de moderar el espíritu de lucha<sup>84</sup>.

Es difícil saber con precisión lo que le ocurrió a R. Gamaliel tras la destrucción del Templo de Jerusalén. Podemos suponer que, dado que su padre R. Simeón ben Gamaliel había participado activamente en la insurrección, se vio obligado a ocultarse a la espera de una situación política más favorable. Sea lo que sea, y tal como lo pone de relieve con razón L.I. Levine, la mirada que el mundo fariseo y gran parte de la población judía tenía fijada en la casa de Hillel (de la que provenía), tuvo necesariamente que garantizarle una función preeminente en Yabne<sup>85</sup>.

El segundo punto, al que nos hemos referido como externo, y que pudo dar cierto prestigio a Gamaliel, proviene del reconocimiento por parte de las instancias romanas. Roma lo consideraba interlocutor representativo de la comunidad judía de Judea *de fac-*

84. L.I. Levine, «Judaism from the Destruction of Jerusalem to the End of the Second Jewish Revolt: 70-135 C.E.», en H. Shanks (ed.), *Christianity and Rabbinic Judaism – A Parallel History of their Early Development*, Washington 1992, pp. 125-149 y 338-340, especialmente p. 137. Nuestro estudio le es altamente deudor.

85. L.I. Levine, «Judaism from the Destruction of Jerusalem to the End of the Second Jewish Revolt: 70-135 C.E.», pp. 138-139.

to, si no *de iure*<sup>86</sup>. Sin embargo, es difícil determinar por qué las instancias romanas le confirieron tal reconocimiento. Quizá ayudaba esto a su política, que consistía en establecer su poder nombrando para ciertas responsabilidades a los aristócratas de las poblaciones conquistadas. Esta posición fue ciertamente otorgada a R. Gamaliel poco antes de finales del siglo I. Sin embargo, difícilmente puede pensarse que la concesión de estas prerrogativas emanase de la dinastía de los Flavios, especialmente durante el reinado de su último representante, Domiciano. En efecto, se sabe que este emperador persiguió a los cristianos y a los judíos sospechosos de ser de ascendencia davídica<sup>87</sup>. Es, pues, cierto que, tras la muerte de Domiciano, los romanos establecieron un nuevo tipo de política cuyos jalones fueron colocados en Judea. Este cambio de política podría explicar la forma en que Roma consideraba a Gamaliel.

El reconocimiento de la autoridad de R. Gamaliel por las instancias romanas puede remontarse al acontecimiento de la muerte del rey Agripa II hacia mediados de los años 90. El rey Agripa II, que reinó en las regiones de Traconítida, Gaulanítida, Auranítida y Betanítida, pudo servir de intermediario entre los romanos y las comunidades judías de Judea. De ser esto así, la relación se habría establecido durante los dos decenios que siguieron a la destrucción del Segundo Templo. Tras la muerte de Agripa II, el poder romano trató de seguir con este tipo de relación y se volvió hacia la dirección de Yabne. Esta evolución, ciertamente conjetural, podría igualmente explicar el hecho de que Roma reconociese a R. Gamaliel.

Este pequeño retrato que acabamos de esbozar de la personalidad de R. Gamaliel, como Sabio que se alzó por encima de sus con-

---

86. Cf. M 'Eduyyot VII, 7, donde se dice que R. Gamaliel pidió la conformidad del gobernador romano de Siria para cierto asunto y que tardó en regresar a Judea. Aunque el texto de la Misná no precisa de qué asunto se trataba, L.I. Levine, «Judaism from the Destruction of Jerusalem to the End of the Second Jewish Revolt: 70-135 C.E.», p. 138, ha supuesto que podría tratarse del derecho a decidir la fijación del calendario. Hemos de decir, sin embargo, que nada permite aventurar tal afirmación.

87. E.M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976, pp. 376-385.

discípulos y como etnarca gobernador de toda la Judea, ha puesto de manifiesto diferentes facetas del personaje especialmente importantes para nuestro estudio por dos razones:

- Fue la figura central de la asamblea de Yabne a comienzos del siglo II.
- Se halla en el origen de la promulgación de la *Birkat ha-minim*.

### **Importancia paradigmática de los pasajes estudiados**

Para concluir esta introducción o, más bien, esta *entrada en materia* queda por presentar de forma resumida algunos pasajes que analizaremos en esta obra. Al poner de relieve los elementos más llamativos que los constituyen, indicaremos en qué medida son representativos estos diferentes textos de la difícil cuestión de las fuentes judías del cristianismo.

Antes de nada es necesario subrayar que todos estos pasajes se componen de elementos fundamentales para iluminar algunos problemas planteados en este trabajo. A nuestro entender, ninguno de estos textos tiene equivalentes en la literatura talmúdica, ni por su naturaleza ni por su contenido. Han sido escogidos porque ilustran de forma clara la visión que tenían los Sabios de los judeo-cristianos, de Jesús, de Pablo de Tarso, etc., y la postura en cuanto a relacionarse con ellos.

El primer pasaje relata el encuentro de R. Eliezer ben Hircano con Jacob el *min*, sus consecuencias y la detención de R. Eliezer por parte de la administración romana. Es esencial para la comprensión de las relaciones entre los Sabios y los judeo-cristianos.

En el mencionado encuentro, R. Eliezer escucha a Jacob no como *min*, es decir, como alguien que se ha desviado hacia concepciones heterodoxas, sino como otro judío capaz de enseñarle algún punto de *halaká*, una enseñanza proveniente de un maestro llamado Jesús de Nazaret. Este punto fundamental pone de relieve el hecho de que, en cierta época, en torno a los años 60, nada distinguía a un

judío de un judeo-cristiano, y sobre todo que se podía aprender de un rabí como Jesús de Nazaret. Encontramos aquí la idea de la interpretación ilimitada de la Ley, ofrecida a todos, y sobre todo la aceptación del *otro* como capaz de formular un sentido nuevo en relación a la comprensión del texto revelado.

Mucho más tarde, una vez que cambiaron las circunstancias y, con ellas, la consideración de los Sabios hacia los judeo-cristianos, R. Eliezer lamenta su encuentro con Jacob el *min* algunas décadas antes. La *transición* tuvo lugar de forma dramática: los romanos persiguen a los cristianos, R. Eliezer es sospechoso de pertenecer al grupo, R. Aquiba le recuerda aquel fatídico encuentro y le invita a deplorar su situación.

Se trata, pues, de una doble transición, una en función de la otra: de R. Eliezer “el joven” conversando con un judeo-cristiano y aprendiendo de él una *halaká* en nombre de Jesús, a R. Eliezer “el viejo”, sospechoso de ser cristiano, que lamenta amargamente aquel encuentro. Este pasaje pone de manifiesto cómo cambió de forma progresiva, pero radical, la disposición de los Sabios hacia los judeo-cristianos.

El segundo texto analizado se refiere también a un encuentro, el de R. Ismael ben Damá y otro *min*/judeo-cristiano llamado asimismo Jacob, una de cuyas actividades era cuidar a los enfermos.

Se trata de una curación mediante el recurso al encantamiento, concretamente a la invocación del nombre de Jesús. Sucedió que Ben Damá, *a priori* sobrino de R. Ismael, fue mordido por una serpiente y estaba a punto de entregar el alma. Interviene Jacob y le propone su terapia para salvarlo de una muerte segura. Ben Damá acepta y quiere citar un versículo de la Escritura para demostrar su derecho a ser curado por Jacob. Pero su tío R. Ismael se lo prohíbe. Ben Damá muere y R. Ismael le alaba por morir sin haber recurrido a las terapias del judeo-cristiano Jacob.

La situación ha cambiado dramáticamente: ya no se trata de conversar amigablemente con un judeo-cristiano, aun a riesgo de una ulterior detención, sino más bien de evitar cualquier forma de

contacto con los judeo-cristianos, aun a riesgo de su vida. Hay que subrayar que R. Ismael no condena el acto taumatúrgico en sí, sino más bien el hecho de que se haga en nombre de Jesús. Se trata, pues, de erradicar del mundo judío la presencia de judeo-cristianos, incluso en caso de peligro de muerte.

De esto podemos deducir que la vida era considerada menos importante que la falta implicada en el contacto con un judeo-cristiano. Ahora bien, dado que la tradición judía consideraba la vida como un don de Dios, se habían multiplicado lógicamente las leyes destinadas a asegurar su respeto y a evitar cualquier daño que perjudicase al cuerpo. Pero, en el caso presente, todas estas leyes son anuladas, pues la terapia es ejercida por un judeo-cristiano que cura invocando el nombre de Jesús.

Estamos, pues, en presencia de un radicalismo que afecta al interés por los judeo-cristianos; es la consecuencia de un estado de espíritu ejemplificado en la actitud respecto a R. Eliezer y generalizado entre los Sabios. Pone de relieve la situación a la que se había llegado a comienzos del siglo II: ni se hacen concesiones a los judeo-cristianos ni se permite contacto alguno con ellos.

En el tercer texto se trata de los *guilyonim* y de los *libros de los minim*. El pasaje analizado cita a varios Sabios del siglo II, que fustigan estos escritos y les niegan cualquier forma de santidad. R. Tarfón dice incluso que es necesario quemarlos con las menciones del nombre de Dios que contienen, si bien R. Yosi el Galileo se muestra más moderado y prevé conservar estas menciones recordándolas de los manuscritos.

Tras un estudio relativo a la etimología y al significado socio-histórico de estos términos, se ha llegado a la conclusión de que el término *guilyonim* designa ciertamente textos cristianos llamados “evangelios”, y que los *libros de los minim* pueden referirse a copias de la Torá hechas por *herejes*, especialmente por judeo-cristianos.

No se trata, pues, de alejarse de los judeo-cristianos en cuanto personas, sino de erradicar sus textos, es decir, su propio corpus

sagrado o las copias que habían hecho de la Torá. Cualquier escrito sagrado de proveniencia cristiana era rechazado sin más por los Sabios. Habían de ser proscritas las doctrinas de estos textos y, sobre todo, la influencia que podían ejercer en otros judíos, que podían escapar a la férula de los Sabios. En el proceso de recomposición de la sociedad judía durante las primeras décadas que siguieron a la destrucción del Templo, los textos mencionados representaban un peligro real. No podía permitirse una fragmentación ideológica como la conocida por la sociedad judía con anterioridad a la era cristiana. Según el sentir de los Sabios, dado que los judeo-cristianos representaban un peligro para ellos y para los miembros de la sociedad judía, era necesario suprimir sus escritos.

Asistimos aquí no sólo al extrañamiento de las personas, como en los dos textos precedentes, sino también al de sus textos sagrados, es decir, al de su identidad religiosa y sus vínculos sociales.

El cuarto texto describe el encuentro entre R. Gamaliel, su hermana Imma Shalom y un filósofo judeo-cristiano. Se distingue de los pasajes precedentes especialmente por el tono adoptado. Se trata de un relato en tono irónico y con una gran dosis de burla. Imma Shalom plantea la cuestión del derecho de la mujer a heredar; el filósofo judeo-cristiano responde que le corresponde una parte. Tras la intervención de Gamaliel contradiciendo su respuesta, explica que los Evangelios han sustituido a la Ley mosaica después de la destrucción del Templo, y que, según ellos, una mujer puede heredar. El filósofo se deja sobornar, se retracta y cita una versión recordada de Mt 5,17, proclamando el valor de la Ley mosaica.

El aspecto dramático de los pasajes precedentes da paso a una historia cuyo objetivo es ridiculizar la filosofía judeo-cristiana. Poniendo en su boca una cita del evangelio de Mateo, el filósofo es presentado como símbolo de la hipocresía y de la corrupción. El narrador del pasaje desea, por una parte, poner en evidencia la vacuidad de las concepciones de los judeo-cristianos y, por otra, mostrar su falta de fidelidad hacia la Ley mosaica y su falta de probidad moral.

El estudio de la *Birkat ha-minim* que presentamos es probablemente el más clásico de nuestro trabajo. En efecto, esta oración de maldición constituye la pieza más importante en el dossier de las relaciones entre los Sabios y los judeo-cristianos; constituye el elemento litúrgico que informa de la postura oficial adoptada por R. Gamaliel II de Yabne y su asamblea a propósito de los *minim*/ judeo-cristianos. Pone de relieve además dos puntos fundamentales: los *minim* son judíos que, en una época determinada y en circunstancias históricas precisas, constituyeron un peligro para la sociedad que los Sabios pretendían establecer. El problema era planteado por sus enseñanzas: la creencia en Jesús Mesías o en su filiación divina desembocaban en un rechazo absoluto por parte de los Sabios. Bajo esta misma óptica, la interpretación que los judeo-cristianos hacían de la Escritura constituía un factor redhibitorio para los Sabios. Desde nuestro punto de vista, estamos ante una medida de exclusión mediante el desgajamiento de los judeo-cristianos.

El pasaje relativo a Jesús mencionado en la baraita de *Sanhedrin* 107b constituye también una especie de *locus classicus* de la forma de considerar los judíos a Jesús. Este texto talmúdico nos ofrece un relato legendario que pone en relación a dos personajes: Josué ben Parahías y Jesús el Nazareno. Lo primero que hay que hacer es constatar el carácter anacrónico del pasaje; en efecto, los dos protagonistas no vivieron en la misma época. Josué ben Parahías se sitúa al final de la época del Segundo Templo, en el siglo II antes de la era cristiana, es decir, al menos ciento cincuenta años antes de Jesús el Nazareno. El aspecto propiamente ficticio del pasaje tiene por fin poner en evidencia dos puntos:

- La posición rabínica respecto a Jesús.
- Las actividades desviadas de este mismo Jesús.

La posición rabínica respecto al personaje de Jesús determinará la visión judía sobre Jesús. Será considerado como alguien que se apartaba de las normas de los Sabios, un sectario respecto a la Ley que desorientaba al pueblo. Practicaba la magia, como lo harían

después sus discípulos (p.e. Jacob el *min*), proponiendo terapias en su nombre. Jesús fue, pues, un personaje marginal que decidió fabricar su propio ídolo y darle culto.

No podemos, sin embargo, contentarnos con esta aproximación; es necesario también utilizar otro ámbito de lectura. El texto es testigo de la voluntad de Jesús de ganarse la confianza de su maestro Josué ben Parahías y de llegar así a formar parte del grupo de los Sabios. Ahora bien, es precisamente Josué quien, interpretando mal las intenciones de su discípulo, lo rechaza. Asistimos así no sólo a una acusación del personaje de Jesús y de todo lo que él representa; vemos también que habría sido posible su vuelta al seno de los Sabios, sus maestros. Extrapolándolo de algún modo, sabiendo que este texto es de redacción tardía, del siglo IV o V, podríamos considerar que este pasaje expresa la actitud judía hacia el cristianismo. Bajo esta óptica, podemos poner de relieve tres puntos importantes:

- Según los Sabios del Talmud, el cristianismo es el fruto del judaísmo, no una religión de raíces extranjeras.
- Jesús es un sabio entre otros sabios, que habría podido crecer en el seno de sus condiscípulos.
- El rechazo del cristianismo por parte del judaísmo podría haberse evitado.

Como se ve, este texto está recargado de múltiples facetas, que sobrepasan sin duda su marco estrictamente histórico.

El pasaje relativo a las enseñanzas de Pablo de Tarso presenta de entrada una originalidad: no menciona concretamente al apóstol. En este pasaje son mencionados ciertos comportamientos que invalidan o, más exactamente, se mofan de la Ley. Así, hay un elemento que llama especialmente nuestra atención: la acusación de hacer interpretaciones erróneas de la Ley. Este comportamiento va asociado a una actitud que pretende profanar las cosas sagradas y anular la alianza sagrada de Abrahán; cierra el acceso al mundo futuro. Tras un estudio filológico, literario, comparativo e histórico, proponemos ver en este pasaje alusiones a las enseñanzas paulinas.

Conviene advertir que la literatura talmúdica nunca menciona al apóstol Pablo, ni con su nombre judío (Saúl) ni de cualquier otra forma. Sin embargo, es difícil admitir que esta literatura, que menciona textos relativos a judeo-cristianos (algunos presentados como discípulos de Jesús) o al propio Jesús, no tuviese conocimiento alguno, ni siquiera imperfecto, de Pablo de Tarso, de su enseñanza o de sus discípulos. Si es correcto nuestro análisis del pasaje, se aclarará esta conjetura y podremos conocer la visión que tenían de Pablo los Sabios. Pondrá también de manifiesto que los Sabios consideraban a Pablo plenamente judío, lo mismo que a Jesús.

Nuestra obra termina con un estudio de la idea que tienen de Jesús los historiadores judíos de lengua francesa (o cuyos libros están traducidos al francés). Este estudio se centra en los historiadores o los autores judíos que tienen una visión propiamente histórica de Jesús. Aborda amplios textos del siglo XIX y sobre todo del XX. Nos ha parecido muy importante dedicar un capítulo a una temática ya no sólo filológico-histórica, sino también historiográfica. La historiografía nos muestra el modo de escribir la historia a través de las representaciones y de los esquemas mentales de los demás. En un ámbito como éste, relativo a la visión de Jesús y del cristianismo, es inútil subrayar lo importante que es esto para el mundo judío. En efecto, los historiadores, lo mismo que otros investigadores en el ámbito de las ciencias humanas, escriben con su propia subjetividad. Esta subjetividad podría ser percibida como una forma de *meta-historia*. Esta *meta-historia* es lo “no-dicho” que va dando forma a la obra del historiador, a su posicionamiento como historiador pero también como hombre, cargado de todas sus predisposiciones cuando escribe la historia.

Veremos, pues, que la visión que tienen sobre Jesús los historiadores judíos es importante para comprender la evolución de las mentalidades, de los prejuicios y de las ideas.

# 1

## LOS JUDEO-CRISTIANOS EN EL TALMUD PRIMICIAS DE LA RUPTURA

Las relaciones entre los Sabios y los judeo-cristianos encuentran su explicación histórica más completa en el pasaje del Talmud de Babilonia<sup>1</sup> que narra el encuentro entre Jacob el min y R. Eliezer ben Hircano. Muestra de manera muy elocuente los cambios que tuvieron lugar en el mundo de los Sabios respecto a los judeo-cristianos. Podemos considerarlo un texto fundamental entre los testimonios del corpus talmúdico que hablan de los judeo-cristianos.

Nuestros maestros han enseñado lo siguiente. Cuando R. Eliezer fue arrestado por *minut*, se le hizo comparecer ante un tribunal para ser juzgado. El procurador le dijo: «¿Tiene que ocuparse de tales tonterías un anciano como tú?». Él respondió: «Tengo confianza en quien me juzga». El procurador pensaba que hablaba de él, cuando en realidad hablaba de su Padre del cielo. El procurador le dijo: «Ya que has tenido confianza en mí, *Dimissus*, eres libre». Cuando volvió a su casa, sus discípulos acudieron a consolarle, pero no quiso aceptar sus condolencias. E. Aquiba le dijo: «Permite que te hable de una de las cosas que tú me has enseñado». Él respondió: «Habla». R. Aquiba le dijo: «Maestro, quizá has oído una palabra de *minut* que te ha causado placer, y por eso has sido detenido». Él respondió: «Aquiba, me has hecho recordar algo. Un

---

1. 'Abodah Zarah 16b-17a.

día en que paseaba por el mercado de arriba en Séforis, encontré a uno de los discípulos de *Yeshu ha-noşri*; se llamaba Jacob de Kefar Seh'anya. “Me dijo: Está escrito en vuestra Ley: ‘No llevarás a la casa de Dios, como ofrenda votiva de cualquier tipo, el salario de una cortesana...’ (Dt 23,19). ¿Qué hay que hacer? ¿Está permitido utilizarlo para construir lugares de desahogo para el sumo sacerdote?”. Yo me limité a no responder. Entonces me dijo: “*Yeshu ha-noşri* me ha enseñado esto: ‘Es el salario de una cortesana; volverá a la cortesana’ (Mi 1,7), lo que proviene de un lugar de inmundicia ha de volver a un lugar de inmundicia”. Estas palabras me gustaron, y por ellas he sido arrestado por *minut*. He transgredido lo que está escrito en la Ley: “Aleja tus pasos de esta extranjera, es la *minut*; no te aproximes a la entrada de su casa, es la autoridad”».

Observemos antes de nada que este pasaje reaparece en otras fuentes talmúdicas: Tosefta *Hulin* II, 24; Midrás *Qohelet Rabbah* 1,8, y en el corpus tardío de Yalqut Shimoni sobre *Miqueas* 1 y *Proverbios* 5,8.

Es importante señalar que Jacob el *min* transmite su enseñanza en el nombre de Jesús, mencionado bajo la forma hebrea *Yeshu ha-noşri* (Jesús el Nazareno).

### 1.1. Análisis histórico

Las versiones de este relato presentan dos secuencias muy distintas. La primera es el encuentro de R. Eliezer con Jacob el *min* y la discusión sobre la Ley. La segunda es la detención de R. Eliezer ante la autoridad romana y su proceso. R. Eliezer vivió a finales del siglo I y a comienzos del II; algunos textos lo presentan como discípulo oficial de R. Yohanán ben Zakai, un personaje influyente en el primer cuarto del siglo I. Es interpelado por los romanos a causa de *minut*, es decir, según la terminología talmúdica, por desviacionismo religioso. Si tenemos en cuenta las diferentes menciones de Jesús

el Nazareno en este pasaje, podemos inferir que, por parte romana, era sospechoso de querer cristianizar o, al menos, de tener familiaridad con los judeo-cristianos. Si creemos lo que dice el texto, tal afiliación religiosa era condenable. En consecuencia, hemos de preguntarnos si, a finales del siglo I o a comienzos del II, se había desatado algún tipo de persecución contra los judeo-cristianos, que, desde el punto de vista romano, eran totalmente cristianos. En este punto, gran parte de la investigación se orienta hacia el emperador Trajano, a comienzos del siglo II, especialmente hacia el año 109<sup>2</sup>. En efecto, sabemos por las menciones de los Padres de la Iglesia que, durante el reinado de este emperador, fueron ejecutados algunos cristianos. Es, por ejemplo, el caso del martirio de Simón hijo de Cleofás, segundo obispo de Jerusalén y sucesor de Santiago el Justo (hermano del Señor)<sup>3</sup>. En este dossier, hay que tener también en cuenta la célebre carta dirigida al emperador Trajano por Plinio el Joven, que fue legado en Bitinia entre los años 111 y 113. En este importante documento epistolar, Plinio solicita el consejo del emperador sobre la forma de juzgar a los cristianos. En efecto, no había sido aún definida la jurisprudencia romana sobre las prácticas rituales o los elementos doctrinales de los cristianos, y era necesario determinar jurídicamente caso por caso. En este contexto, Plinio declara lo siguiente: «Mientras esperaba, ésta es la norma que he seguido para los que me eran entregados como cristianos. Les he preguntado a ellos mismos si eran cristianos. A los que respondían afirmativamente les he preguntado una segunda y una tercera vez, amenazándolos con suplicios; he mandado ejecutar a los que perseveraban: cualquiera que fuese su confesión, estaba convencido de que era necesario castigar aquel empecinamiento y aquella obstinación tan inflexibles. Otros estaban poseídos por idéntica locura, pero decidí enviarlos a Roma por ser ciudadanos romanos. Como ocurre en

2. Cf. a modo de ejemplo M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, París 1983, pp. 140-142; L.H. Schiffman, *Who was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*, Hoboken 1985, p. 72.

3. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* III, 32, 1-3 («Sources Chrétiennes», trad. G. Bardy, París 1986, vol. I, p. 143). Véase igualmente Y. Lederman, «Les évêques juifs de Jérusalem», en *Revue Biblique* 104 (1997) 211-222.

asuntos de esta índole, al ampliarse la acusación conforme progresa la investigación, han ido presentándose algunos casos diferentes»<sup>4</sup>.

Estos documentos arrojan una luz no desdeñable sobre el dossier del arresto y el proceso de R. Eliezer. Seguramente fue interpelado por las autoridades romanas bajo sospecha de ser cristiano<sup>5</sup>.

Según J. Klausner, el arresto y el juicio de R. Eliezer habrían tenido lugar el año 95, bajo el reinado de Domiciano<sup>6</sup>. En efecto, sabemos que, al final de su reinado (entre los años 92 y 96), Domiciano mandó ejecutar a personas culpables «de costumbres judías», es decir, a cristianos que, como los judíos, debían el impuesto llamado *fiscus judaicus*. Además de los judíos, sometidos al pago de este impuesto tras la destrucción del Templo de Jerusalén el año 70, fueron igualmente obligados todos aquellos que estaban circuncidados y vivían conforme a las costumbres judías. Entre ellos, cabe sin duda mencionar a los judeo-cristianos<sup>7</sup>.

El testimonio de Eusebio sobre una persecución desencadenada contra los descendientes de la familia de Jesús está lleno de reminiscencias evangélicas y es difícil poder otorgarle credibilidad histórica. Mantendremos, pues, el reinado de Trajano como el periodo del arresto de R. Eliezer.

Por lo que respecta a la época del encuentro de los protagonistas del pasaje talmúdico, hay que suponer que tuvo lugar antes de la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén el año 70. Este postulado se basa en el propio contenido de su discusión halájica

4. Pline le Jeune, *Lettres. Panégyrique de Trajan*, Livre X, lettre 96 (tr. M. Durry), París 1947, pp. 73-75.

5. F. Blanchetière, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, París 2001, p. 200. Piensa el autor que la detención de R. Eliezer tuvo lugar antes del rescripto del emperador Trajano que figura en la carta de Plinio el Joven.

6. J. Klausner, *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine*, París 1933, pp. 42-44.

7. Notemos que Eusebio de Cesarea (*Histoire ecclésiastique* III, 17; «Sources Chrétiennes», p. 121) describe a Domiciano como el segundo, tras Nerón, que decretó persecuciones contra los cristianos. Hay que decir igualmente que Eusebio de Cesarea (*Histoire ecclésiastique* III, 19-20; «Sources Chrétiennes», p. 122-124) menciona las persecuciones de los descendientes de David, especialmente de los descendientes de Judas, hermano de Jesús.

(relativo a la Ley judía). Se trata de la fabricación de letrinas para el sumo sacerdote, una cuestión de actualidad en relación con el culto del Templo. Resulta realmente difícil creer que esta interpretación de Dt 23,19 sobre el salario de la cortesana, colocada en boca de Jesús, tenga un alcance teórico. Podemos sin duda suponer que esta parte del pasaje es fruto de los redactores tardíos del Talmud de Babilonia, y contiene una alusión polémica contra Jesús y sus relaciones con prostitutas. Hay que reconocer, sin embargo, que este argumento es totalmente especulativo y se encuentra algo desvinculado del contexto histórico propio del relato.

## 1.2. Jacob el *min*

Llegados a esta etapa de la investigación, contamos ya con dos conclusiones:

1. La discusión entre ambos personajes debe ser situada antes de la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén el año 70.
2. La comparecencia de R. Eliezer ante el procurador romano tuvo lugar en torno al año 109, durante el reinado de Trajano, con ocasión de la persecución de los cristianos.

Como ya hemos dicho, puede sin duda afirmarse que Jacob el *min* es un judeo-cristiano. Su razonamiento interpretativo es el del mundo fariseo. Podemos igualmente añadir que la naturalidad con la que R. Eliezer ben Hircano, uno de los maestros más ilustres del finales del siglo I y comienzos del II, discute con Jacob demuestra que no veía en éste peligro alguno. Ni el tipo de discurso de Jacob el *min* ni sus modos de interpretación plantean problemas al maestro talmúdico, que no tiene ningún reparo en dialogar con él. Todo esto no hace sino dar cuerpo a la identificación judeo-cristiana de Jacob el *min*.

J. Klausner ha identificado a Jacob el *min* con Santiago el Justo, «hermano del Señor». La observancia rigurosa de la Ley, así como la piedad, virtudes características del personaje, justificarían la identificación de los dos hombres. A ello hay que añadir el puesto

preeminente que ocupaba Santiago el Justo en la asamblea judeo-cristiana de Jerusalén tras la huida de Pedro en los años 43-44 e incluso la semejanza del nombre Jacob/Santiago<sup>8</sup>.

Sin embargo, los argumentos de Klausner no resisten la crítica.. En primer lugar, la piedad de Santiago y su rigor en el cumplimiento de los preceptos de la Ley judía eran compartidos por otros muchos judeo-cristianos. Por otra parte, la función de Santiago en el seno de la asamblea judeo-cristiana de Jerusalén no constituye prueba alguna para asimilar a los dos personajes. Finalmente, numerosos judíos discípulos del movimiento de Jesús se llamaban Jacob/Santiago.

La dificultad de identificar a Jacob el *min* ha llevado a muchos críticos a proponer tesis muy radicales. Citemos como ejemplo la opinión de J. Maier, para quien el nombre *Yeshu*/Jesús mencionado en los pasajes talmúdicos estudiados no se refiere al Jesús de los Evangelios, sino a un desconocido. Esta aproximación, al menos sorprendente, le lleva a poner en tela de juicio el carácter histórico de estos pasajes<sup>9</sup>.

Llegados a este punto, podemos concluir que Jacob el *min* es el único judeo-cristiano mencionado en la literatura talmúdica.

Si nos preguntamos en qué consiste la enseñanza de Jacob el *min* sobre el uso del salario de la cortesana, habrá que decir ante todo que los elementos que componen este aforismo pueden encontrarse en algunas páginas de la literatura neotestamentaria. Encontramos, por ejemplo, el tema del dinero proveniente de un acto inmoral como la corrupción, cuyo ejemplo arquetípico es el dinero de la traición de Judas que los sumos sacerdotes se negaron a echar en el tesoro del Templo porque era «precio de sangre» (Mt 27,6). Puede añadirse también que los temas de la doctrina de Jacob el *min* atribuidos a Jesús se encuentran en el Nuevo Testamento, que contiene, por ejemplo, menciones de la prostitución o de los lugares

8. J. Klausner, *Jésus de Nazareth, son temps, sa vie, sa doctrine*, pp. 46-51.

9. J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978, pp. 176 y 264-265.

de desahogo<sup>10</sup>. Observemos finalmente que el método de interpretación de Jacob el *min* no era en modo alguno extraño a R. Eliezer; la cuestión evocada podía llamar su atención. En efecto, puede fácilmente comprenderse que la construcción de letrinas para el sumo sacerdote era importante, pues éste tenía que permanecer durante todo el *Yom Kipur* en el Templo para evitar contraer alguna impureza. El asunto de si el «salario de la cortesana» podía ser utilizado para construir letrinas en uno de los atrios del Templo era, pues, susceptible de ser aceptado tanto desde el punto de vista de la *halaká* (Ley judía) como desde la moral<sup>11</sup>.

Tenemos, pues, razones para creer que el sesgo interpretativo del discípulo del movimiento de Jesús, Jacob el *min*, así como las conclusiones halákicas a las que llega, no representan en modo alguno algo reprochable desde el punto de vista de la Ley judía. El principal problema no está en el contenido de la enseñanza de Jacob el *min*, sino precisamente en el hecho de que salga de labios de un *min*, es decir, de un disidente de la doctrina y del espíritu de los Sabios.

### 1.3. Circunstancias históricas del relato talmúdico

El final de la época del Segundo Templo se distingue por la multitud de partidos y de fraternías político-religiosas. Cada uno de estos grupos reconocía la autoridad suprema de sus respectivos maestros, poseía sus «sagradas escrituras» y se basaba en tradiciones orales particulares. En cierta medida, cada uno disponía de su propia *halaká*. Este punto es importantísimo, pues pone de relieve el carácter entonces inconcluso de la elaboración de la Ley judía. Sin temor a equivocarnos, podemos decir que la *halaká* (Ley judía) estaba en gestación durante esta época.

10. Para la prostitución, Véase p.e. Mt 21,31; Lc 7,37-50. Sobre este tema en el Nuevo Testamento, consultar S. Légasse, «Jésus et les prostituées», en *Revue Théologique de Louvain* 7 (1976) 132-154.

11. S.C. Mimouni, *Les Chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, París 2004, p. 116, que, basándose en Mt 27,6, observa que el problema del dinero mal adquirido debió sin duda de preocupar a las primeras comunidades cristianas. Supone además que si el propósito de Jacob el *min* tenía una base auténtica, sufrió en seguida retoques en la polémica anticristiana.

La destrucción del Segundo Templo en el año 70 produjo importantes modificaciones en la sociedad judía. Con este acontecimiento desapareció una realidad halálica de múltiples implicaciones para la vida judía. Las instituciones dirigentes, vinculadas en su mayor parte a Jerusalén y al Templo, fueron transferidas en parte a Yabne.

Una de las principales consecuencias unidas a esta nueva configuración es el estatuto inherente a la *halaká*. Como ya hemos dicho, en la época del Templo el pueblo estaba fraccionado en diferentes corrientes, cada una con su propia *halaká* y con su autoridad de referencia. Es bien sabido que lo esencial de la vida cultural judía se centraba en el Templo. Tras la destrucción de éste, los Sabios se fueron convirtiendo en el único poder autónomo de la nación. Exhortaron al estudio de la Torá, considerada un sucedáneo del culto sacrificial. Así, la *halaká* llegó a ser una especie de ideal en sí misma, un punto en el que confluían decisivamente los miembros de la sociedad judía y al que cada cual debía referirse<sup>12</sup>.

Una de las características más importantes del periodo transitorio que representan los años 70 a 135 (fechas de dos revueltas judías contra Roma) es la desaparición de los partidos político-religiosos que caracterizaron la época del Segundo Templo. Parece que las instancias dirigentes, los Sabios, que progresivamente dirigieron al pueblo tras la destrucción del Templo, provocaron la desaparición de estas corrientes. En este contexto, cualquier fraccionamiento interno era percibido como algo altamente perjudicial para la supervivencia de la sociedad judía. Los Sabios quisieron así unificar al pueblo para evitar cualquier forma de división en la sociedad. Éste es aparentemente el motivo que les indujo a implantar su propia *halaká*, con el propósito de asegurar la supervivencia de un judaísmo ya sin Templo. En esta nueva coyuntura, sólo sobrevivieron los que se adhirieron a las normas y a la doctrina de los Sabios. El proceso de normalización sociorreligiosa puesto en marcha por los Sabios efectuó una auténtica selección por vía de exclusión, algo

12. A. Oppenheimer, «L'élaboration de la halaká après la destruction du Second Temple», en *Annales. Histoire, sciences sociales* 51 (1996) 1027-1055.

consecuente con la elaboración de su *halaká*, considerada como nueva por quienes no formaban parte del movimiento en el poder.

Así pues, a finales del siglo I, en una sociedad judía en la que los Sabios inician un proceso de reunificación en torno a su propia *halaká*, cualquier individuo o grupo definido como rupturista es fustigado sin miramientos. Conforme a su diseño de normatividad religiosa, excluyen a los grupos percibidos como disidentes. Ahora bien, en la época de Yabne, los grupos judeo-cristianos representaban un peligro para el judaísmo, que intentaba recobrar un nuevo dinamismo. Estos grupos deberán ahora ser definidos en términos de *heterodoxia* de cara a un judaísmo *ortodoxo* en plena elaboración. Es importante tener en cuenta que la oposición de los Sabios a los judeo-cristianos (judíos que respondían plenamente a los criterios de identidad del judaísmo de la época) se explica por motivos no relacionados con el primer plano de la *praxis*, con la observancia de los preceptos rituales, sino con la *doxa*, es decir, con la doctrina. En la sociedad judía posterior al año 70 no se pueden tolerar concepciones religiosas o creencias que hubiesen podido impedir la recomposición del judaísmo. Se trata, pues, de un auténtico problema doctrinal. En el caso de los judeo-cristianos, la creencia en el mesianismo de Jesús, o bien en su divinidad, planteaba en esta época un problema insoslayable<sup>13</sup>.

Es sin duda en esta encrucijada de circunstancias donde hay que situar el relato de R. Eliezer y Jacob el *min*. Cuando se analiza la cronología de los acontecimientos narrados, se ve que R. Eliezer se encuentra con Jacob el *min* en público, en la ciudad de Séforis. Aquél no sólo no se muestra reticente ante el encuentro, sino que conversa con Jacob y le gusta escuchar una enseñanza proveniente de Jesús.

Podemos, pues, sospechar que las relaciones e incluso los intercambios de ideas entre los Sabios y los judeo-cristianos debían de tener libre curso; y podemos presumir también que, en aquella misma época, incluso la gente mantendría a diario este tipo de relacio-

13. S.C. Mimouni, *Le Judéo-Christianisme ancien. Essais historiques*, París 1998, p. 23.

nes<sup>14</sup>. También podemos pensar que estos contactos continuaron tras la exclusión de los judeo-cristianos de la sinagoga. Las repercusiones de tal medida no fueron evidentemente inmediatas.

Muchos años después de este encuentro (ciertamente con Trajano, a comienzos del siglo II), R. Eliezer es arrestado por la autoridad romana bajo sospecha de ser cristiano. Cuando se queja de haber sido aprehendido injustamente, R. Aquiba le invita a rebuscar en su memoria el antiguo recuerdo de un contacto con un judeo-cristiano. R. Eliezer rememora el encuentro con Jacob el *min* y comprende el motivo de la sospecha que planea sobre él.

El relato evoca, pues, dos periodos que conviene distinguir, pues cada uno responde a un estado de ánimo distinto. Con ocasión del encuentro en Séforis, R. Eliezer no muestra malestar alguno por conversar con un judeo-cristiano. Tras la destrucción del Templo y las medidas innovadoras de Yabne, la situación cambia y le lleva a reprobado su actitud.

Siguiendo el esquema evolutivo diseñado por A. Oppenheimer, R. Eliezer «el joven» no vio nada malo en el encuentro con un judeo-cristiano, si bien más tarde, durante la época de Yabne, R. Eliezer «el viejo» ya no puede concebir relación alguna *fuera* de la sinagoga con un judío perteneciente a un movimiento repudiado<sup>15</sup>. Bajo esta perspectiva hemos de considerar las palabras de Trifón en *Diálogo* 38, donde explica que los doctores desaconsejaban las conversaciones con los cristianos.

## Conclusión

El pasaje talmúdico estudiado aquí, en el que se relata el encuentro entre R. Eliezer ben Hircano y Jacob el *min*, es una pieza narrativa muy importante del dossier de las relaciones entre los Sabios y los judeo-cristianos en la época de la Misná.

14. J.T. Sanders, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants. The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, Londres 1993, p. 63.

15. A. Oppenheimer, «L'élaboration de la halaká après la destruction du Second Temple», p. 1046. La definición de estos dos periodos es indispensable si queremos entender la transición histórica de la que se hace eco este relato.

Este relato ofrece una información original sobre la situación histórica de la que es testigo. En efecto, como acabamos de ver, pone de relieve dos situaciones distintas tanto en el tiempo como en las mentalidades:

- El encuentro entre R. Eliezer y Jacob el *min*.
- El arresto de R. Eliezer por las autoridades romanas.

Estos dos acontecimientos, separados entre sí por algunas décadas, permiten ver la transición operada entre dos situaciones: un periodo en el que los contactos entre los Sabios y los judeo-cristianos no planteaban ningún problema y otro, posterior, en el que fue proscrito este género de contactos.

Esta constatación implica dos aspectos muy importantes:

- Durante el primer periodo, los judeo-cristianos no fueron en modo alguno definidos como disidentes por los Sabios del Talmud.
- Durante el segundo periodo, los judeo-cristianos fueron definidos como nefastos, y la actitud adecuada consistía en alejarse de ellos.

Por otra parte, tal como lo sugiere muy a propósito J.T. Sanders, si en un determinado momento fueron frecuentes las relaciones entre los Sabios y los judeo-cristianos, debieron serlo todavía más entre la gente y estos mismos judeo-cristianos<sup>16</sup>.

Ciertas situaciones históricas obligaron a los Sabios a modificar su postura hacia los judeo-cristianos e hicieron que el *min* (en el relato un judeo-cristiano) fuese considerado disidente respecto a las normas religiosas de los Sabios y definido como heterodoxo.

En este contexto, el pasaje manifiesta claramente el cambio de actitud de los Sabios respecto a los judeo-cristianos, señalando la transición entre un *antes* y un *después* del proceso de expulsión.

---

16. J.T. Sanders, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants. The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, pp. 62-63.

Este proceso se concretó en la *Birkat ha-minim*, que excluía a los judeo-cristianos de la sinagoga<sup>17</sup>.

Al término de este análisis podemos afirmar que, a partir de los años 80-90, los judeo-cristianos constituyeron, en opinión de los Sabios, un factor de peligro doctrinal.

---

17. D. Jaffé, «Les relations entre les Sages et les judéo-chrétiens durant l'époque de la Mishna: R. Éliezer ben Hyrcanus et Jacob le *min*, disciple de Jésus de Nazareth», en S. Trigano (ed.), *Le Christianisme au miroir du Judaïsme. Pardès* 35 (2003) 57-77.

## 2

### LOS JUDEO-CRISTIANOS EN EL TALMUD LA RUPTURA ANUNCIADA

En otro pasaje de la Tosefta *Hulin*, así como en textos paralelos más tardíos, se menciona también a un Jacob el *min*. Ésta es la versión más antigua de la Tosefta *Hulin* II, 22-23, según el manuscrito de Erfurt<sup>1</sup>:

En cierta ocasión, una serpiente mordió a R. Eleazar ben Dama. Jacob de Kefar Sama vino a curarle en nombre de *Yeshua ben Pantera*, pero R. Ismael no se lo permitió. Le dijeron: «No te está permitido, ben Dama». Él [ben Dama] dijo: «Voy a darte una prueba [tomada de la Escritura, tengo derecho] para que él me cure». Pero, antes de que adujese la prueba, murió. R. Ismael declaró: «Dichoso tú, ben Dama, que has salido en paz [de este mundo] sin haber transgredido las ordenanzas de los Sabios, pues quien rompe la barrera de los Sabios, el castigo llega sobre él, como está escrito: “Quien rompe la barrera, la serpiente le muerde” (Eclesiastés 10,8)».

#### 2.1. Circunstancias históricas del relato

El contexto que desembocó en la exclusión de los judeo-cristianos tuvo lugar después de los años 70; y se agravó algunas décadas después, cuando los judeo-cristianos representaban un peligro para

---

1. Tosefta *Hulin* II, 22-23 (ed. S. Zuckerman, p. 503).

el judaísmo post-farisaico, en vías de consolidación. Así, la famosa *Birkat ha-minim* (bendición/maldición de los herejes) fue formulada para excluir de la liturgia de la sinagoga a los judíos que consideraban a Jesús de Nazaret como el redentor, o bien le otorgaban filiación divina. Cualquier forma de sincretismo era fustigada. Los Sabios no toleraban ningún tipo de secesionismo que pudiese cuestionar el proyecto de restauración sociorreligiosa que habían puesto en marcha<sup>2</sup>.

La oposición de los Sabios a los judeo-cristianos no era de orden ritual, pues éstos eran fieles a la práctica de las principales ordenanzas mosaicas. Es importante tener en cuenta que, en el siglo I, e incluso más tarde, los judeo-cristianos vivían el judaísmo como el resto de los judíos. Su práctica religiosa y su asistencia a la sinagoga no diferían en nada de las de los demás judíos. A este respecto, podría decirse que la denominación historiográfica contemporánea de «judeo-cristiano» no los define bien. Desde su punto de vista, su identidad y su filiación religiosa eran judías, sin más. Sólo la creencia en el mesianismo, o bien en la divinidad, de Jesús planteará un problema a los Sabios. Este problema, que es necesario resituar en su contexto histórico, *no fue de ningún modo el suyo*. Fueron los Sabios quienes, tras la catástrofe que supuso la destrucción del Templo el año 70, redefinieron los criterios y las modalidades de la identidad judía. En este nuevo contexto fueron descartados los judeo-cristianos, o más bien los judíos adeptos al movimiento de Jesús. Como ya hemos puesto de relieve, esta exclusión se llevó a cabo de forma pasiva, pues el solo hecho de responder *amén* a la *Birkat ha-minim* habría supuesto una automaldición. Se trataba, pues, de una separación pasiva, de un fenómeno de exclusión *indirecto*. Esta marginación no era formal, pues estaba intrínsecamente ligada a la práctica del ritual y a la vida judía justo en su epicentro: la sinagoga<sup>3</sup>. La

2. Cf. las ilustrativas observaciones de A. Oppenheimer, «L'élaboration de la halaká après la destruction du Second Temple», en *Annales. Histoire, sciences sociales* 51 (1996) 1043-1048.

3. Sobre la cuestión de la exclusión pasiva a propósito de los judeo-cristianos mediante la *Birkat ha-minim*, véase D. Jaffé, *Le Judaïsme et l'avènement du Christianisme. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle*, París 2005, pp. 38-41.

oposición de los Sabios hacia los judeo-cristianos fue de orden doctrinal, y quizá incluso cristológico. Bajo este aspecto será precisamente considerada condenable la concepción de los judeo-cristianos, pues constituía un factor de riesgo para quienes se creían los representantes de la ortodoxia judía. Y sólo en este sentido puede además hablarse de heterodoxia.

Según F. Blanchetière, la oposición de los Sabios a los nazarenos, en su mayor parte judíos que respondían a los criterios de identidad de la época, se explica por motivos que no respondían al ámbito superior del orden de las ideas o teológico (por retomar el vocabulario cristiano más reciente)<sup>4</sup>. Según este autor, después de que los cristianos rehusasen tomar parte en la gran revuelta judía contra Roma del 66 refugiándose en Pella, la situación se deterioró hasta desembocar en la exclusión de las comunidades judeo-cristianas por parte de los Sabios, lo que él considera una excomunión *de iure*.

A la luz de los datos que poseemos, podemos pensar que los judíos adeptos al movimiento de Jesús representaban para los Sabios (impulsores de la restauración sociorreligiosa de Judea después del 70) un factor de serio peligro, capaces de poner en peligro a la sociedad judía, y ello desde finales del siglo I. Por otra parte, el periodo entre la primera revuelta judía contra Roma y la insurrección de Bar-Kokhá debe ser considerado un momento crucial en las relaciones entre Sabios y judeo-cristianos. En efecto, éstos son marginados y se convierten en objeto de rechazo por parte de la autoridad de los Sabios. Es necesario insistir en este punto: se trata de judíos a los que se decide excluir deliberadamente de la comunidad normativa a causa de sus concepciones subversivas. Hay que comprender, pues, que la situación era fatídica y muy importante lo que estaba en juego: los Sabios pretendían, ni más ni menos, asegurar la supervivencia de la sociedad judía tras el descalabro que representó la destrucción del Templo.

---

4. F. Blanchetière, «Comment le *meme* est-il devenu *l'autre*, o comment *juifs* et *nazaréens* se sont-ils séparés?», en *Revue des Sciences Religieuses* 71 (1997) 9-32, esp. p. 24.

Es seguramente en este contexto donde debemos identificar la formulación de la *Birkat ha-minim* como maldición contra los judeo-cristianos. Esta maldición formaba parte del proceso de organización del judaísmo en torno a la Torá, que adoptó como autoridad suprema la *halaká* de los Sabios.

Por lo que respecta al pasaje relativo a la historia de R. Eleazar ben Dama y de Jacob de Kefar Sama, expresa ciertamente el *terminus ante quem* para la Ley de los Sabios en contra de los tratamientos terapéuticos efectuados por los judeo-cristianos. Esta ley debe situarse a finales del siglo I y a comienzos del II, es decir, durante la época de Yabne. Fue además en este época cuando aumentaron diversas prohibiciones relativas a las relaciones con los *minim*/ judeo-cristianos. Este fenómeno muestra claramente que los judíos tenían contactos, ciertamente cotidianos, con los judeo-cristianos, especialmente en Galilea<sup>5</sup>. Jacob de Kefar Sama era claramente uno de ellos. Practicaba una forma de medicina en la que hacía intervenir el nombre de Jesús. Esta apertura en las relaciones con los judeo-cristianos puede encontrarse también en la reacción de R. Eleazar ben Dama. En efecto, es importante subrayar que éste se dispone a aceptar el tratamiento propuesto por Jacob a sabiendas de que iba a ser hecho en nombre de Jesús. La cosa debió de parecerle lícita, tanto más cuanto que se trataba de salvar su vida. Destaquemos finalmente que R. Eleazar ben Dama no era en modo alguno considerado por sus contemporáneos un *marginal*. Así que fue con conocimiento de causa como consintió ser curado mediante un encantamiento en el que se invocaban los poderes inherentes al nombre de Jesús.

Por otra parte, ciertos Sabios se mostraban sin duda reticentes respecto a la aplicación de tal o cual decreto relativo a la actitud que había que adoptar con los judeo-cristianos. Éste fue probablemente el caso de R. Eleazar ben Dama, que estaba dispuesto a beneficiarse de la terapia propuesta por Jacob de Kefar Sama. Podemos, pues, suponer legítimamente que estas actitudes diferentes constituían

---

5. J.T. Sanders, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants. The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, Londres 1993, p. 61.

factores de tensión en el grupo de los Sabios. Es posible también que la prescripción de mantenerse alejado de los judeo-cristianos era fuente de desentendimiento en el grupo de los Sabios.

Todos estos elementos permiten inferir que, desde finales del siglo I y ciertamente a comienzos del II, el judeo-cristianismo dejó de ser percibido por los Sabios como una corriente judía *entre tantas otras*, sino como un grupo del que había que alejarse para evitar su influencia e impedir su propagación. Se trataba de un nuevo sistema halákico que respondía a la coyuntura del momento. Este punto es muy importante: los Sabios debieron de adoptar nuevas disposiciones en sus ordenanzas religiosas para prevenir a los judíos de cualquier contacto con los judeo-cristianos y, paralelamente, para evitar la influencia de éstos en los miembros de la comunidad judía.

Según R. Kalmin, si R. Ismael hubiese autorizado a R. Eleazar ben Dama a aprovecharse de la terapia de Jacob de Kefar Sama, la piedad de ciertos judíos, o bien de ciertos Sabios, podría haberse resentido. Además, según este autor: «R. Eleazar ben Dama murió justo antes de haber tenido el tiempo necesario para suministrar la prueba, con lo que se demuestra que la mano divina interviene precisamente en el momento en que surge la tentación de seguir [las vías de] la herejía»<sup>6</sup>.

## **2.2. Los Sabios del Talmud y los encantamientos terapéuticos en nombre de Jesús**

Ciertos informes testifican que las terapias practicadas por los judeo-cristianos perduraron durante un prolongado periodo. Es, sin embargo, interesante observar que la reacción de los Sabios no

---

6. R. Kalmin, «Christians and Heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity», en *Harvard Theological Review* 87 (1994), p. 161. S.C. Mimouni, *Les Chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, París 2004, p. 108, entiende la prohibición de R. Ismael de recurrir al tratamiento de Jacob como temor de que después R. Eleazar ben Dama se hiciese cristiano. Parecería más bien que esta prohibición responde a la nueva jurisdicción halákica en vigor entre los Sabios, que, aunque radical, correspondía a su actual consideración de los judeo-cristianos.

hizo concesión alguna. El pasaje del Talmud de Jerusalén *Šabbat* XIV, 4, 14d (*‘Abodah Zarah* II, 2, 40d) confirma el estado de ánimo que estaba en vigor a comienzos del siglo II<sup>7</sup>:

Su nieto [de R. Yehoshúa ben Leví] se había tragado algo. Vino un hombre y le murmuró [algo] en nombre de *Yeshu ben Pandira*, y se curó. Cuando hubo salido, [R. Yehoshúa ben Leví] le dijo: «¿Qué le has murmurado?». Él contestó: «Tal palabra». Él [R. Yehoshúa ben Leví] le dijo: «Habría sido preferible que muriese antes que esto». Y así fue (murió), [como está dicho] «Como un error que emana de la autoridad [Eclesiastés 10,5]».

R. Yehoshúa ben Leví, eminente sabio de Judea a finales del siglo III, desea curar a su nieto (o hijo) de un hueso incrustado en la garganta. El estado de salud del muchacho necesitaba la intervención de un profesional, y un curandero/médico se entrega a encantamientos y, gracias a sus poderes de taumaturgo, consigue curar al niño. Una vez repuesto el enfermo, R. Yehoshúa ben Leví expresa su desasosiego al enterarse del método utilizado y prefiere la muerte de su niño antes que la curación que ha tenido lugar.

Hay que observar que R. Yehoshúa ben Leví admite una terapia al permitir la intervención del curandero; incluso se desplaza para ir en su busca (según la versión de *Eclesiastés Rabbah* 10,5). Sólo fue después de la sesión cuando condenó los métodos de encantamiento utilizados, pues en ellos interviene el nombre de Jesús.

Puede decirse que, a finales del siglo III, lo mismo que a comienzos del II, son rechazados con la misma tenacidad los tratamientos terapéuticos propuestos por curanderos judeo-cristianos<sup>8</sup>. Por otra parte, tales prácticas eran fruto de una larga tradición en ambientes judeo-cristianos<sup>9</sup>.

7. Ver igualmente Midrás *Eclesiastés Rabbah* 10,5.

8. Esta actitud aparece en Tosefta *Hulin* II, 21 (ed. M.S. Zuckerman, p. 503), donde se prohíbe dejarse curar por *minim*/judeo-cristianos.

9. Cf. *‘Abodah Zarah* 28a, donde se narra que R. Abahu (sabio de Judea de finales del siglo III) se dejó curar por un *min*/judeo-cristiano llamado también Jacob; ahora bien, éste le envenena y R. Abahu es salvado *in extremis*.

Observemos también que R. Yehoshúa ben Leví recurre a los servicios de este curandero sin conocer antes sus creencias religiosas. Sólo después de la terapia cayó en la cuenta que el encantamiento había sido pronunciado en nombre de Jesús. No debía de tener ningún prejuicio respecto al sanador de su nieto (o hijo) y ciertamente ignoraba que fuese judeo-cristiano.

Hay que añadir sin duda a este dossier el pasaje de la Misná *Sanhedrin* X, 1 relativo a «los que murmuran encantamientos» al pronunciar el verso de Ex 15,26: «(...) ninguna de las plagas con las que he castigado a Egipto te alcanzará, pues yo, el Eterno, te preservaré de ellas». En efecto, según ciertos críticos, este verso concierne precisamente a los tratamientos mediante ensalmos, efectuados por judeo-cristianos con fines terapéuticos. Insistimos en que, desde comienzos del siglo II, fueron condenados (exclusión del mundo futuro) por sus prácticas médicas y sus intervenciones de carácter mágico.

Esta identificación es corroborada por otras fuentes paralelas, por ejemplo Tosefta *Sanhedrin* XII, 10, donde puede leerse la misma frase contra los que se entregan a actos similares. Además, este pasaje añade *weroqeq* («y que escupa»), es decir que el encantamiento habitual, compuesto por Ex 15,26, iba acompañado de la acción de escupir.

Esta ceremonia debió de ser, al parecer, una tradición perpetuada durante un largo periodo de tiempo, como lo atestiguan algunas fuentes donde aparecen Sabios. Una versión babilónica de la Misná *Sanhedrin* X, 1, estipula en nombre de R. Yohanán que está prohibida cualquier mención del Nombre divino yuxtapuesto a un salivazo. El pasaje continúa precisando que será proscrita cualquier mención de la Escritura con fines terapéuticos. R. Hanina (Sabio judaíta del siglo III) añade incluso, en *Sanhedrin* 101a, que la prohibición afecta a cualquier lectura del citado verso que no vaya unida a un acto de curación.

R. Yehoshúa ben Leví ilustra su forma de ver las cosas en un pasaje de *Šebu'ot* 15b, donde aparece leyendo la Escritura antes de

dormir. Se precisa, sin embargo, que la recitación de los versos se llevaba a cabo con fines preventivos, no curativos. Por otra parte, R. Yehoshúa ben Leví reitera explícitamente la prohibición de recitar versos de la Escritura con fines terapéuticos. Todo esto puede ayudarnos a entender mejor el radicalismo con el que este Sabio reacciona ante la situación concreta de la enfermedad de su nieto (o hijo)<sup>10</sup>.

### 2.3. Curaciones en nombre de Jesús

En la antigüedad, la invocación del nombre expresaba la esencia de un ser o el conocimiento de una realidad superior al hombre. Con frecuencia, se pensaba que la invocación del nombre de una divinidad aseguraba cierto poder sobre ella. Así, el nombre se convierte en posesión de quien hace uso de él, es decir, permite, según la mentalidad antigua, una magia y una manipulación del nombre en sí.

Las comunidades judeo-cristianas perpetuaron algunos tipos de prácticas siguiendo el modelo de las curaciones efectuadas por Jesús y como testimonio de su mensaje cristológico. Bajo esta óptica podemos leer en el Nuevo Testamento que los enfermos solicitaban su curación a algunos apóstoles e incluso la intervención de presbíteros<sup>11</sup>.

Los enfermos que se dirigían a los apóstoles eran curados a menudo mediante la invocación del nombre de Jesús, y su curación significaba su presencia. Parece que los apóstoles que actuaban en el nombre de Jesús recordaban, como forma modélica, sus actitudes y sus palabras en presencia de los enfermos. Sin embargo, lo que la enseñanza cristológica de los apóstoles pone sobre

10. Otras referencias y análisis más completos sobre estas cuestiones en D. Jaffé, *Le Judaïsme et l'avènement du Christianisme*, pp. 198-205.

11. La epístola de Santiago (5,14-16) describe una forma de rito basada en el poder de la oración: el enfermo recibía una unción hecha «en el nombre del Señor». En consecuencia, podía esperar ser «salvado» o «perdonado» por esta oración. Es difícil, sin embargo, determinar si esta práctica tuvo lugar para sanar o más bien para reconfortar.

todo de relieve a través de una curación es la obra de salvación que Jesús llevó a cabo y que sólo él posee<sup>12</sup>.

Precisemos que la curación que propone Jacob de Kefar Sama a R. Eleazar ben Dama comporta, en todas las versiones judaítas, la invocación del nombre de Jesús.

Esta cuestión, considerada con frecuencia por la literatura crítica desde la perspectiva de la exégesis o de la teología, más que desde la historia, hace intervenir de forma recurrente la dimensión crítica de Jesús.

En un estudio sobre los Hechos de los Apóstoles, D. Marguerat ha desarrollado una síntesis sobre la utilización del nombre de Jesús en las prácticas terapéuticas de sus discípulos.

Según esta crítica<sup>13</sup>:

- El nombre de Jesús puede ser operante en la medida que remite a la resurrección. De hecho, la curación se produce en tanto que efecto de esta resurrección en la historia. Se trata, pues, de una teología del nombre, en la que dar una orden en nombre de Jesús no significa usar de un poder sobre Jesús, sino más bien actualizar su poder de intervención en la curación.
- La curación es atribuida al nombre de Jesús y efectuada por el poder de la fe que suscita este nombre. En consecuencia, va unida a la cristología más que a la pneumatología.

## Conclusión

Es necesario que contextualicemos el pasaje talmúdico de R. Eleazar ben Dama y Jacob el *min* en una época en que los Sabios deseaban ardientemente desvincularse de los grupos judeo-cristianos. El encuentro entre Jacob el *min* y R. Eleazar ben Dama pone de

12. Sobre el tema de los discípulos de Jesús curando en su nombre, véase Mt 10,1-8; Mc 6,7; 16,17-18; Lc 9,1-2.6; 10,8-9; Hch 4,30; 5,15-16; 8,7; 19,12; 28,8-9; 1 Cor 12,9.28-30. Sobre las curaciones de paralíticos realizadas por Pedro y Pablo, véase Hch 3,2.6-10.12.16; 4,7.9-10.14.21-22; 9,33-34; 14,8-11.

13. D. Marguerat, *La Première Histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, París 1999, p. 179.

relieve que era preferible morir antes que ser curado por un *min*/ judeo-cristiano discípulo de Jesús. Como ya hemos observado, es un caso excepcional respecto a las normas de los Sabios, según las cuales la conservación de la vida predomina sobre las observancias religiosas. Podemos suponer que los encuentros de este tipo eran normales entre la gente del pueblo y los otros judíos discípulos del movimiento de Jesús, algunos de los cuales practicaban una medicina de rasgos mágicos. Los Sabios, como en el caso de R. Ismael, se mostraron tan radicales quizá también con el fin de obstaculizar estos contactos. Los judeo-cristianos estaban en vías de convertirse no ya en una corriente judía entre otras, como a finales del Segundo Templo, sino en una *secta* de la que era necesario alejarse cuanto antes para impedir su difusión. Hemos de considerar esta radicalización de las convicciones como consecuencia de la *Birkat ha-minim*. Ciertamente, esta maldición contra los judeo-cristianos no tuvo efecto inmediato; puede incluso admitirse que fue fruto de un proceso relativamente largo. Sin embargo, obstaculizó progresivamente la presencia de estos últimos en la sinagoga y, por tanto, en las asambleas comunitarias. La sinagoga no era sólo un lugar de celebraciones litúrgicas; la gente podía reunirse en ella para otras actividades de carácter social o educativo. La exclusión de la sinagoga debía de tener bastante importancia en la sociedad que los Sabios trataban de establecer. Puede también añadirse que, aparte del aspecto formal que representaba la *Birkat ha-minim*, fue promulgado todo un conjunto de prescripciones contra los *minim* por iniciativa de los Sabios, orientadas a excluirlos progresivamente de la sociedad judía. En este contexto es donde habrá que ubicar seguramente el trágico encuentro entre Jacob el *min* y R. Eleazar ben Dama.

### 3

## LOS LIBROS DE LOS MINIM Y LOS EVANGELIOS EN EL TALMUD LA RUPTURA CONSUMADA

En este capítulo nos proponemos analizar los pasajes del Talmud que tratan de los *guilyonim* y de los *libros de los minim*. Nuestro objetivo consiste en definir los términos talmúdicos que designan a los *guilyonim*, a los *libros de los minim* y otros textos de la misma naturaleza estigmatizados por los Sabios; trataremos de comprender en qué aspectos evocan un delito en opinión de los Sabios del Talmud. Con este fin, procederemos a un análisis minucioso de tales términos. En esta perspectiva, se plantean diversas cuestiones. Pare empezar, ¿cómo podemos identificar las realidades que recubren los oscuros términos que emplea la literatura talmúdica a propósito de estos libros *heréticos*? ¿Qué conocimiento podían tener los *tannaim* (Sabios de los Misná) del contenido de los Evangelios? Finalmente, ¿qué grado de peligrosidad podían tener para los *tannaim* los escritos judeo-cristianos?

Nuestro estudio se basa en el pasaje siguiente: Tosefta *Šabbat* XIII, 5, donde podemos leer:

[En caso de incendio], no hay que salvar a los *guilyonim* y los libros de los *minim*; arderán donde estén con las menciones [del Nombre de Dios que contienen]. R. Yossi el Galileo dice: «Los días de la semana, se leen las menciones [del Nombre de Dios] y se las pone a resguardo, mientras que se quema el resto». R. Tarfón declara: «Sea yo privado de mis hijos si [estos libros] cayesen de mis manos sin quemarlos, ellos y las men-

ciones [del Nombre de Dios que contienen], pues si soy perseguido entraré en un lugar de idolatría, pero no entraré en sus casas, pues los idólatras (servidores de dioses extranjeros) no Le conocen y reniegan de Él cuando no le conocen». Y de ellos dice el versículo: «Detrás de la puerta y los dinteles has instalado tu memorial» (Is 57,8). R. Ismael dice: «Ya que para establecer la paz entre un hombre y su mujer Dios dice: “Que mi Nombre escrito en la santidad sea borrado con agua”, con mayor razón podrá destruir los libros de los *minim* y las menciones [del Nombre de Dios que contienen], que conducen a la enemistad, a los celos y las disensiones entre el pueblo judío y su Padre que está en el cielo». De ellos dice el versículo: «Ciertamente odio a los que te odian y detesto a los que se alzan contra ti. Los odio infinitamente, los considero como enemigos» (Sal 139,21-22). Y del mismo modo que no se les salva de un incendio, tampoco se les salva de un derrumbamiento, de una inundación o de cualquier cosa que pudiera perderles.

### 3.1. Definición de los *guilyonim*

En realidad, la definición del término *guilyonim* parece oscilar en función de su contexto. De algún modo, se trata de un criptograma del que, en un primer momento, habrá que intentar definir su sentido esencial, para después descubrir las diferentes definiciones que encierra. Dicho de forma esquemática, la búsqueda de la realidad que designa el término se despliega en tres grandes categorías. Una primera aproximación define el término como una transliteración hebrea del vocablo griego *euaggelion*, etimología de la palabra «evangelio». Una segunda aproximación estima que *guilyonim* es la forma plural del sustantivo *guilayon*, y que carece de relación con el griego. Finalmente, una tercera escuela propone otras explicaciones. Analicemos estas tres aproximaciones.

*Los guilyonim designan a los Evangelios*

Algunos críticos, como C.C. Torrey, opinan que existe una relación entre *guilyonim* y «Evangelios», y que sólo un estudio filológico

y semántico puede permitir aclarar el origen del término. Torrey se pregunta por qué el vocablo griego *euaggelion* designaría a los Evangelios en la literatura talmúdica. En efecto, a primera vista, parece poco verosímil que los Sabios escogiesen un vocablo propio de una lengua extranjera para designar a los Evangelios. También parece impensable que los judíos discípulos del movimiento de Jesús empleasen un término helenófono para designar sus textos sagrados, los Evangelios. Una vez planteadas estas dos cuestiones, C.C. Torrey desarrolla su tesis, según la cual la versión aramea de los Evangelios empleaba el término *besora* («buena noticia») donde el griego utiliza *euaggelion*. De hecho, ciertos pasajes de los Setenta emplean este término griego donde el arameo utiliza *besora*, por ejemplo LXX 2 R 18,19-27 (= 2 S 18,19-27). Por otra parte, la versión aramea del evangelio de Marcos comienza con las palabras *reš besorata di yešua meshiḥa* (literalmente «Comienzo de la buena noticia de Jesús el Mesías»), donde el texto griego dice: *arché tou euaggeliou tou Iesou Christou*. Desde un punto de vista histórico, los judeo-cristianos debieron de utilizar ciertamente el término arameo *besora* («buena noticia») para designar a los Evangelios. Según Torrey, los Sabios, por el contrario, rechazaron radicalmente el empleo de un término hebreo-arameo para denominar un corpus literario desviacionista respecto a sus creencias. En consecuencia, cuando los judeo-cristianos fueron considerados *oficialmente* disidentes, los Sabios prefirieron optar por el término griego *euaggelion* transliterado en hebreo, en lugar de usar el vocablo *besora*, cargado de profundas resonancias bíblicas<sup>1</sup>.

G.F. Moore, por su parte, aclara el sentido original del término *guilyonim*, relacionado con partes no escritas o con espacios en blanco de un pergamino. Muestra que la traducción más plausible de este criptograma sería simplemente «margen». Supone así que la literatura talmúdica amplió el significado inicial de este término para hacerle designar el mensaje que los Sabios querían transmitir a propósito de los Evangelios. La idea consistía en poner en paralelo

1. C.C. Torrey, *Documents of the Primitive Church*, Nueva York/Londres 1941, pp. 100-101.

los espacios en blanco de los pergaminos y el carácter vacío de los Evangelios. Se trataría, pues, de un auténtico deslizamiento semántico llevado a cabo por los Sabios con la intención de insistir en el aspecto fútil de los Evangelios y su contenido carente de importancia. Por otra parte, según G.F. Moore, los *amoraim* (Sabios del Talmud, siglos III-V) del pasaje de *Šabbat* 116a ignoraban el origen del empleo del criptograma *guilyonim*. Conocían, sin embargo, el sentido inicial de «márgenes» o «espacios en blanco», y lo habrían relacionado con los Evangelios para resaltar que los «Evangelios no eran más que un espacio en blanco»<sup>2</sup>.

En efecto, podemos preguntarnos con razón en qué medida conocían el origen primero del empleo del criptograma *guilyonim* los *amoraim* del pasaje del Talmud de Babilonia *Šabbat* 116a y del Talmud de Jerusalén *Šabbat* XVI, 1, 15c. Todo induce a pensar que no lo conocían, sobre todo si tenemos en cuenta una cuestión de la que informa la *baraita* (pasaje talmúdico no incorporado a la *Misná*, pero de la misma época) que se pregunta si se habla de los *guilyonim* de un rollo de la Torá. De hecho, podemos conjeturar que este término fue sin más transcrito en las versiones judaítas y babilonias de los Talmud, cuando los *amoraim* ya no captaban su sentido<sup>3</sup>. Si aceptamos esta interpretación, habremos de concluir que la yuxtaposición de *guilyonim* y de *libros de los minim* no significa que cada uno de estos términos posee su propio significado, sino más bien que fueron mencionados por las dos versiones del tratado talmúdico *Šabbat* partiendo de la versión más antigua de la *Tosefta*.

S. Lieberman piensa, por el contrario, que el sentido de *guilyonim* era conocido por los *amoraim* de la *baraita* de *Šabbat* 116a. Basa su afirmación proponiendo una lectura diferente del pasaje talmúdico; no *los guilyonim* y *los libros de los minim*, sino *los guilyonim de los libros de los minim*. Esta lectura le lleva a pensar que *guil-*

2. G.F. Moore, «The Definition of the Jewish Canon and the Repudiation of Christian Scriptures», en S.Z. Leiman (ed.), *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible. An Introductory Reader*, Nueva York 1974, pp. 115-141.

3. L. Ginzberg, «Some Observations on the Attitude of the Synagogue towards the Apocalyptic-Eschatological Writings», en J.B. Agus (ed.), *Judaism and Christianity Selected Accounts 1892-1962*, Nueva York 1973, pp. 122-123, n. 19.

*yonim* se refiere a los Evangelios unidos a la Torá. En consecuencia, los Sabios, que conocían el significado de este criptograma, habrían tomado decisiones sobre los *guilyonim*/Evangelios: no salvarlos de un incendio durante un sábado, aunque contuviesen menciones del Nombre de Dios. Finalmente, la actitud halákica respecto a los *libros de los minim* es idéntica a la relativa a los *guilyonim*/Evangelios unidos a la Torá. En cualquiera de los casos, no se salvan ni los unos ni los otros<sup>4</sup>.

En otro de sus estudios, G.F. Moore añade algunas observaciones interesantes sobre esta cuestión. Comienza con la observación de que, en la literatura talmúdica, no se encuentra ningún término hebreo para definir los Evangelios. Contrariamente a C.C. Torrey, afirma que el vocablo *guilyonim* no traduce una expresión semítica, sino que es la perpetuación de un nombre originalmente no hebreo transmitido por los Sabios<sup>5</sup>.

En un estudio sobre la elaboración de los cánones bíblicos judíos y cristianos, J. Genot-Bismuth se detiene igualmente en el significado del término *guilyonim* y pone de relieve el papel del bilingüismo hebreo y griego. También para ella, el término *guilyonim* es exclusivamente empleado para designar los textos sagrados nazarenos. Añade que fue con Pablo de Tarso cuando la transliteración del hebreo/araméo *besora* por el griego *euaggelion* entró en la fraseología de los primeros cristianos, y que los Sabios conocían dicha fraseología<sup>6</sup>.

Aunque podamos manifestar ciertas reservas a propósito de la influencia de Pablo de Tarso en estas expresiones, hay que reconocer que las conclusiones de J. Genot-Bismuth merecen consideración. En efecto, el proceso que ella elabora parece indicar correctamente el modo en que entró el término *guilyonim* en el vocabulario de los Sabios. Sin embargo, resulta difícil determinar si los *guilyo-*

4. S. Lieberman, *Tosefta Ki-Fshutah. A Comprehensive Commentary on the Tosefta*, Nueva York/Jerusalén 1995, p. 206, n. 16.

5. G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, Londres 1962<sup>6</sup>, vol. III, p. 67, n. II.

6. J. Genot-Bismuth, *Un homme nommé Salut. Genèse d'une hérésie à Jérusalem*, París 1995<sup>2</sup>, p. 206.

*nim* designan simplemente los textos sagrados nazarenos. Parece que si este vocablo define textos cristianos, lo hace de forma más precisa: se trata del corpus de las primeras redacciones de los Evangelios (quizá en hebreo-araméo)<sup>7</sup>.

A pesar de todo, resulta difícil ofrecer una respuesta definitiva sobre el significado de este término. En cualquier caso, podemos formular algunas observaciones globales a estas alturas de nuestro estudio:

1. El empleo de este término es distinto en la Tosefta y en la baraita de la versión babilónica de *Šabbat* 116a. Este supuesto se desprende del hecho de que esta última versión se pregunta por la identificación de los *guilyonim* (¿se habla de los *guilyonim* de un rollo de la Torá?).
2. Los *amoraim* de esta versión ya no conocían probablemente el empleo inicial del criptograma.
3. El término «*guilyonim*» no es mencionado ni en el Sifre *Nasso* ni en la versión del Midrás *Tanḥumah*, en los que sólo se habla de los *libros de los minim*.
4. A diferencia de la versión babilónica, la versión judaíta de la baraita del Talmud de Jerusalén es presentada de forma aislada; en consecuencia, la acepción de *guilyonim* en la baraita no permite confusión alguna con su acepción en la Tosefta.

Por lo que respecta a la identificación de los *guilyonim* con los Evangelios, no se puede ni aceptar ni rechazar con certeza en este punto de la investigación. La relación es posible, pero no puede ser confirmada taxativamente.

#### *Los guilyonim no designan a los Evangelios*

En esta segunda perspectiva, antes de presentar las principales posturas de la investigación sobre el término *guilyonim*, habremos de detenernos en la definición propia del término. Para empezar, hay que decir que la palabra hebrea *guilayon* designa en la literatura

7. Es la misma conclusión a la que llega J. Lauterbach, *Rabbinical Essays*, Cincinnati 1951, p. 570.

talmúdica los espacios en blanco de un pergamino cuyo texto tiene carácter sagrado, es decir, sus partes no escritas. En consecuencia, podemos ofrecer dos definiciones relativamente cercanas:

1. Los *guilyonim* están directamente al servicio de la escritura, como espacios en blanco bajo las letras, entre las letras o entre las líneas.
2. Los *guilyonim* no están en relación directa con la escritura; representan los espacios de la parte superior o de la inferior de una hoja, los que hay entre los párrafos, entre las páginas, y al comienzo y al final de un libro. En este caso, podrían ser traducidos como «márgenes»<sup>8</sup>.

Observemos que, según la concepción talmúdica, los espacios en blanco situados bajo las letras, entre las letras o entre las líneas son considerados santos únicamente en función de los caracteres escritos que enmarcan.

En esta perspectiva, R.T. Herford opina que los *guilyonim* no son otra cosa que márgenes sin escritura. Observa que los márgenes de los antiguos manuscritos (lo mismo que en los libros actuales) eran utilizados para hacer anotaciones. Puede suponerse que estos márgenes debían de incluir textos de la Escritura, así como ilustraciones. La cuestión es saber en qué medida se confería a estos márgenes cierto grado de santidad, cuando se sabía que los libros que los contenían se desviaban de las normas de los Sabios. Según Herford, los *guilyonim* no eran rechazados más que en función del soporte que los contenía. Así pues, lo que planteaba problemas no eran los *guilyonim* en cuanto tales. Por otra parte, eran las citas de la Escritura que los componían lo que podía evitar su exclusión<sup>9</sup>.

K.G. Kuhn rechaza igualmente la tesis según la cual los *guilyonim* pueden identificarse con los Evangelios. De entrada afirma que los *amoraim* de Šabbat 116a entendían este vocablo según su forma singular de *guilayon*, es decir, espacio en blanco, no Evangelio. Se

8. Ver p.e. M *Yadayim* III, 4; *Měnahot* 30a; Maseket *Sofrim* II, 4 (ed. M. Higger, p. 113).

9. R.T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres 1903, p. 155.

opone a la idea de una transliteración del griego al hebreo y no cree posible que los Sabios amputasen el término griego *euaggelion* para conservar sólo su segunda parte. Esto equivaldría a suponer que sólo se retendría un segmento de la palabra, al que se añadiría una desinencia plural. Para dar fuerza a su argumentación, Kuhn indica que este uso contravendría la conocida costumbre de adoptar vocablos extranjeros por entero. Y parece poco plausible que los Sabios añadiesen el sufijo hebreo plural *im* al sustantivo «*guilyon(im)*», pues la forma plural griega *ta euaggelia* que designa a los cuatro Evangelios no aparece hasta la época de Ireneo de Lyon, es decir, durante la segunda mitad del siglo II. Hasta esta época era corriente sólo la forma singular *euaggelion*. Para Kuhn es, pues, imposible que el término fuese mencionado con este significado en la Tosefta. Por otra parte, sugiere la lectura *los márgenes de los libros de los minim*, no *los márgenes y los libros de los minim*<sup>10</sup>.

Puede aceptarse el primer argumento de Kuhn, aunque hay que mostrar ciertas reservas hacia el segundo. Para empezar, la forma plural griega *ta euaggelia*, que se considera que designa a los Evangelios, aparece ya en Justino (*I Apología* 66,3)<sup>11</sup>, es decir, algunos años antes que Ireneo. Es, sin embargo, difícil admitir que, en este pasaje, la expresión designa efectivamente a los Evangelios en su forma actual. En cuanto al empleo de esta forma en el *Adversus Haereses* de Ireneo de Lyon, observemos que la forma plural *ta euaggelia* sólo aparece en siete ocasiones<sup>12</sup>, mientras que el vocablo singular *euaggelion* es mencionado unas cien veces. Podemos añadir que Ireneo de Lyon utiliza con más frecuencia la forma singular para designar a los Evangelios<sup>13</sup>. Finalmente, es muy probable que Tosefta

10. K.G. Kuhn, «Giljonim und sifre minim», en *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias*, Berlín 1960, pp. 24-61, esp. 33-35.50.

11. Justino, *Grande Apologie*, 66,3 (trad. G. Archambault y L. Pautigny, París 1994, p. 89).

12. Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies*, II, 22, 3; III, 11, 7; III, 11, 8 (dos veces); III, 11, 9 (tres veces), (trad. A. Rousseau, París 1991<sup>3</sup>, pp. 216, 313-314, 316 respectivamente).

13. A. Yoshiko Reed, «EYATTEAION: Orality, Textuality, and the Christian Truth in Irenaeus' *Adversus Haereses*», en *Vigiliae Christianae* 56 (2002) 17-21.

*Šabbat* XIII, 5, que es la versión más antigua de nuestro pasaje, fue redactado con posterioridad a la época de Justino y de Ireneo.

También G. Alon adopta esta segunda aproximación al problema para explicar el criptograma *guilyonim*. Basa su argumentación principalmente en el pasaje de Tosefta *Yadayim* II, 11, donde podemos leer, en nombre de R. Judá, que el *guilayon* que está al comienzo de un libro (como todo lo que sirve para enrollarlo completamente) mancha las manos. Según Alon, se trata pues de los márgenes de la hoja de pergamino<sup>14</sup>.

En conclusión, reconocemos que es extremadamente difícil pronunciarse de forma definitiva sobre la cuestión de si los *guilyonim* de los pasajes talmúdicos citados están en relación sólo con los espacios en blanco o con los márgenes. Es cierto que inicialmente el término *guilayon* tenía este sentido. Sin embargo, hay que subrayar al mismo tiempo que la yuxtaposición de *guilyonim* y *libros de los minim* no es fruto del azar. En consecuencia, habrá que pensar que es plausible otra explicación del criptograma *guilyonim*.

#### *Los guilyonim están en relación con la literatura gnóstica o apocalíptica*

Esta tercera aproximación al problema rechaza la ecuación *guilyonim*-Evangelios. En efecto, algunos críticos proponen una relación entre los *guilyonim* y los libros gnósticos o apocalípticos. Sólo presentaremos las tesis más significativas.

En un estudio publicado en 1898, M. Friedländer se basaba en el sentido que tiene *guilayon* en Is 8,1 para sugerir la identificación de los *guilyonim* con tablillas. Estas tablillas estarían en relación, según Friedländer, con el diagrama de los ofitas<sup>15</sup>.

Se sabe que los ofitas practicaban un culto a la serpiente divinizada, imagen de la fuerza telúrica y sexual, de donde su nombre de *nahasenos*, derivado de la raíz trilítera NHS, que expresa en todas las lenguas semíticas la idea de «serpiente». Podemos además supo-

14. G. Alon, *The Jews in their Land in the Talmudic Age*, Jerusalén 1980, vol. I, pp. 276-277.

15. M. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Gotinga 1898, pp. 81-89.

ner un carácter originalmente judío de los nahasenos, que conferirían a la serpiente un papel redentor. Es posible incluso percibir rasgos sincretistas en los que el *ophis-christos*, el Mesías-Serpiente, habría sido identificado con Jesús entre los grupos judeo-cristianos de finales del siglo I.

La tesis sugerida por este crítico es ciertamente original, aunque no es posible suscribirla. Para empezar, es difícil discernir el origen y los aspectos doctrinales de los grupos que polemizaban con los Sabios en la literatura talmúdica. Además, es difícil imaginar el grado de conocimiento que tenían los Sabios de la secta de los ofitas-nahasenos, y sobre todo en qué medida les planteaba problemas, hasta el punto de tener que establecer normas relativas a sus diagramas culturales. Finalmente, ¿por qué elegir el vocablo *guilyonim* para calificar sus diagramas?

Según H.P. Chajes, los *guilyonim* estarían en relación con la apocalíptica, debido sobre todo al hecho de que el término siríaco utilizado para denominar el Apocalipsis de Juan es *guilyona*. Existiría, por tanto, una cercanía filológica entre *guilyona* y *guilyonim*<sup>16</sup>.

También otros críticos han interpretado el vocablo *guilyonim* en referencia a la literatura apocalíptica. Sin embargo, hay que reconocer que estas tesis no siempre están sustentadas por argumentos sólidos.

A. von Schlatter, por ejemplo, se suma a esta tendencia y acepta también que el término siríaco *guilyona* designa al apocalipsis. Por otra parte, opina que *guilyonim* puede ser una trasposición del latín *volumina*, forma plural de *volumen* («libro»)<sup>17</sup>.

Bien es verdad que estas hipótesis no carecen de interés, pero plantean algunos problemas. Para empezar, es difícil imaginar que los Sabios empleasen *guilyonim* con referencia a la literatura apocalíptica en general. Desde el punto de vista talmúdico, se trataría más bien del apocalipsis cristiano gnóstico, pues es inconcebible que los

16. H.P. Chajes, *La lingua ebraica nel cristianesimo primitivo*, Florencia 1905, p. 9.

17. A. von Schlatter, «Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70-130», en *Beiträge zu Förd. Chr. Theol.* II/3 (1898) p. 16.

Sabios se manifestasen contra la literatura apocalíptica judía, a menudo repleta de enseñanzas éticas, y que les resultaba ciertamente más cercana.

Algunos críticos han interpretado los *guilyonim* como lo márgenes no escritos que contenían textos bíblicos modificados y corregidos. Tales correcciones habrían sido fustigadas por los Sabios, que no admitían modificaciones del texto masorético.

Por su parte, J. Maier observa de entrada el carácter desviado de los *guilyonim*. Opina además que su contenido se parece al de las colecciones de testimonios de la Escritura relativos a creencias heréticas. En consecuencia, propone considerar los *guilyonim* como simples hojas de cuero que contenían uno o varios textos bíblicos<sup>18</sup>.

No estamos en una disposición de perfilar definitivamente el significado del término *guilyonim*. Sin embargo, reconocemos que los elementos que permitirían orientar la investigación hacia la tercera pista que acabamos de desbrozar son casi inexistentes. Por tanto, si queremos proponer una explicación adecuada, habremos de tener en cuenta las dos primeras aproximaciones.

### 3.2. ¿Son mencionados los Evangelios en la literatura talmúdica?

Al final del pasaje talmúdico de *Šabbat* 116a figuran, a propósito de R. Meir y de R. Yohanán, otras expresiones relativas a los *guilyonim*. Así, podemos leer: «R. Meir les llamaba *aven-guilyon*, y R. Yohanán *avon-guilyon*».

Señalemos de entrada que esta mención está ausente de las ediciones corrientes del Talmud de Babilonia, a causa de la censura cristiana ejercida durante la Edad Media. Esas expresiones son comentarios cacofémicos, difamatorios, del término *guilyonim*. Parece tratarse de una distorsión del vocablo griego *euaggelion*, transliterado en dos grupos de palabras hebreas: *aven-guilyon* y *avon-guilyon*. La glosa de Rashi (célebre exegeta judío francés del siglo XI) sobre este

18. J. Maier, *Jüdische Auseinandersetzung mit Christentum in der Antike*, Darmstadt 1982, pp. 19-114, donde se extiende en una amplia discusión de esta problemática.

pasaje indica que se trataba de los libros de los *minim*, llamados por R. Meir *aven-guilyon*, dado que «los cristianos los llamaban *evangila*». Podemos pensar que Rashi, queriendo explicar la intención de R. Meir, habría retranscrito el término para formar una glosa en francés. No hay duda de que aquí el término *evangila* hace referencia a los evangelios.

En consecuencia, intentaremos saber si las intenciones de R. Meir y R. Yohanán pueden ser explicadas en esta línea. A tal efecto, nos preguntaremos antes de nada por el significado de los prefijos hebreos *aven* y *avon* desde el punto de vista lexicográfico.

En la literatura bíblica, el sustantivo *aven* puede expresar el mal, la iniquidad, la mentira, el engaño, la calamidad, el castigo, la injusticia, la decepción y el culto idolátrico. El término *avon* designa asimismo la iniquidad, pero también la transgresión, la culpabilidad causada por ésta y el castigo consecuente con la falta o crimen. En la literatura talmúdica, el término *aven* designa algo hueco, vacío, pero tiene también el sentido de mentira y vanidad. En cuanto a *avon*, sugiere la idea de error o bien de perversión.

Según R.T. Herford, R. Yohanán (finales del s. III) se habría inspirado en la frase de R. Meir (siglo II) para hacer su propia lectura. Para Herford, es innegable que el «juego de palabras» inicial de R. Meir, así como el de R. Yohanán, designa al Evangelio. De ahí deduce que el término *euaggelion* era conocido en las respectivas épocas de estos Sabios, y que era incluso de uso común. Habría tenido, pues, un sentido genérico para designar a los *libros de los minim* y referirse a varios corpus diferentes<sup>19</sup>.

D. Sperber propone una tesis semejante. Para él, los juegos de palabras satíricos de R. Meir y R. Yohanán demuestran que el término *guilyonim* se refiere al Evangelio. Y propone traducir *avon-guilyon* como «rollo de la mentira» y *aven-guilyon* como «rollo de la transgresión». Esto explica que, para los Sabios, a pesar de las menciones del Nombre de Dios que contienen, estos rollos no podían ser salvados de un incendio un día de sábado<sup>20</sup>.

19. R.T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, pp. 163-164.

20. D. Sperber, art. «Sifrei ha-minim», en *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalén 1971, vol. XIV, p. 1521.

Si, por lo que respecta a la lectura de los pasajes mencionados con anterioridad, sigue habiendo dudas sobre la identificación de los *guilyonim* en relación con los Evangelios, no hay dudas de tal identificación en las expresiones de R. Meir y R. Yohanán. Sin embargo, no hay que llegar a la conclusión precipitada de que los *guilyonim* expresan sistemáticamente una relación con los Evangelios. De hecho, puede postularse un deslizamiento semántico entre los dos sentidos del término. Se habría llevado a cabo una especie de transición desde el sentido inicial de *guilyonim*/márgenes o espacios en blanco hacia el segundo de *guilyonim*/Evangelios.

Propondremos, pues, el esquema siguiente: en los susodichos pasajes, los *guilyonim* hacen referencia a los Evangelios, mientras que originalmente este vocablo significaba «márgenes» o «espacios en blanco». Ahora, la cuestión es conocer el porqué del deslizamiento entre los dos términos. Antes de nada hay que decir que las distorsiones del término griego *euaggelion*, llevadas a cabo por R. Meir y R. Yohanán, aclaran el significado del término *guilyonim*, hasta entonces críptico. R. Meir se basa en el sentido inicial de márgenes o espacios en blanco, y opina que los Evangelios no son más que un rollo vacío de significado, es decir, un rollo de mentira. Para R. Yohanán, los Evangelios son un rollo de transgresión. Con éste se da un paso más, pues se pasa de la idea de vaciedad a la de transgresión religiosa, con todas las consecuencias que ello implica.

Llegados al final de este análisis, creemos que es posible aventurar que los redactores del pasaje de la Tosefta debían de conocer las frases de R. Meir donde se usa el término *guilyonim*. En consecuencia, este término se hallaba ya cargado del sentido ofrecido por R. Meir.

Para resumir este estudio, proponemos la lectura siguiente del pasaje de T *Šabbat* XIII, 5: «[En caso de incendio] no hay que salvar los Evangelios, pues no tienen valor alguno e incluso están llenos de mentiras».

Esta tendencia a definir los Evangelios en tales términos deberá llevarnos a preguntarnos por la actitud de los Sabios respecto a los (judeo-)cristianos.

### 3.3. Definición de la expresión *libros de los minim*

La expresión *libros de los minim* puede ser traducida por «libros de los heréticos». En el Talmud se encuentra a menudo yuxtapuesta al término *guilyonim*. Ciertamente, esta yuxtaposición no es fortuita. Puede incluso suponerse que la vinculación de las dos expresiones comporta la idea de un carácter heterodoxo semejante. Sin embargo, dada la conclusión de que los *guilyonim* de nuestros pasajes se pueden identificar con los Evangelios (o con el corpus correspondiente), se impone un punto de vista metodológico: habremos de partir de la idea de una definición diferente a propósito de los *libros de los minim*.

También aquí sobresalen tres aproximaciones críticas. Por decirlo de manera esquemática, algunos críticos definen los *libros de los minim* como libros que incluían escritos cristianos; otros consideran que se trata de rollos de la Torá escritos por *minim*; hay quienes los relacionan con libros de magia próximos a la brujería.

#### *Los escritos cristianos y los libros de los minim*

Esta primera aproximación cuenta, entre sus más notables representantes, con R.T. Herford. A pesar de considerar ambigua la naturaleza de la fórmula, cree sin reservas que los *libros de los minim* incluían escritos cristianos, si bien no se trataba de los escritos cristianos en su totalidad, sino sólo de una parte de ellos<sup>21</sup>.

En un estudio general sobre los Evangelios primitivos, C.C. Torrey ha propuesto definir los *guilyonim* y los *libros de los minim* como un corpus literario conocido por los Sabios. Este corpus habría estado integrado por los siguientes documentos:

- Escritos arameos de inspiración profética.
- Escritos mesiánicos que expresaban una nueva revelación divina y completaban los antiguos libros sagrados del judaísmo.

21. R.T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, pp. 156-157.

Basándose en el Evangelio de los Nazarenos, para el que supone un origen arameo y una circulación a partir de la primera mitad del siglo II, C.C. Torrey supone que los *libros de los minim* estaban relacionados con los evangelios de Mateo y de Marcos en su lengua original<sup>22</sup>.

Dado que supone que, desde finales del siglo I, los Sabios tenían un conocimiento relativamente preciso de los escritos (judeo-)cristianos, la tesis de Torrey plantea una seria cuestión. Por aquella época, los *libros de los minim* todavía no eran fustigados; lo serán en la época en que fueron redactados los pasajes que estamos examinando, es decir, en los siglos II y III. Si los Sabios conocían ciertas partes de los evangelios primitivos de Mateo y Marcos, habrá que pensar que los habían estudiado y que los consideraban textos judíos; y eso antes de finales del siglo I, antes de que empezaran a mirar de forma hostil a los *minim*/judeo-cristianos. De esta hostilidad dan testimonio precisamente los pasajes relativos a los *guilyonim* y a los *libros de los minim*.

El origen cristiano de estos escritos mencionados en el Talmud no cae de su propio peso. En efecto, los Sabios se preocupaban únicamente de los textos provenientes de grupos judíos, bien proviniesen de ámbitos cristianos bien de ambientes gnósticos. No les interesaba directamente un corpus literario de carácter totalmente pagano.

J.D.G. Dunn define los *libros de los minim* como rollos de la Torá pertenecientes a cristianos. No se trataría, pues, de textos del Nuevo Testamento, sino más bien de textos de la Biblia judía. Sin embargo, dada su naturaleza impropia para este uso, los Sabios prohibían la lectura pública de estos rollos. El hecho de que los Evangelios no fuesen leídos públicamente planteaba un serio problema a los judeo-cristianos que frecuentaban la sinagoga.

Llegados aquí, hemos de tener en cuenta un punto esencial: tratando de erradicar la presencia de judíos en sinagogas o asambleas judeo-cristianas, los Sabios prohibieron la lectura de todo rollo de la Torá que perteneciese a un judeo-cristiano. Se operaba, pues, una

22. C.C. Torrey, *Documents of the Primitive Church*, p. 111.

verdadera separación entre los cultos judíos de obediencia rabínica y los cultos judeo-cristianos. A este propósito, J.D.G. Dunn subraya que tales leyes implicaban que algunos judíos, a pesar de la prohibición de los Sabios, leían tales rollos. Podemos presumir que los Sabios quisieron evitar la influencia de los judeo-cristianos en el resto de los judíos que frecuentaban la sinagoga y que podían considerar como canónicos estos escritos<sup>23</sup>.

En una perspectiva semejante se sitúa P.S. Alexander. Para este crítico, los *libros de los minim* pueden designar dos corpus distintos: escritos cristianos considerados sagrados, pero distintos de los Evangelios, y rollos de la Torá en posesión de judeo-cristianos. En cualquier caso, no parece que los Sabios concedieron carácter sagrado alguno a tales escritos, aunque en ellos fuese mencionado el Nombre divino. El uso litúrgico de estos rollos estaba prohibido por los Sabios, que los consideraban impropios para tales fines. Hay que observar que esta invalidación decretada por los Sabios no estaba en relación con el contenido de los rollos, sino con su proveniencia. P.S. Alexander subraya igualmente el aspecto dirimente de tal actitud hacia los judíos que manifestaban cierta tendencia a frecuentar asambleas o sinagogas judeo-cristianas. Hay testimonios de que, en una época antigua, ya en el siglo I, los judeo-cristianos utilizaban algunos pasajes de los Evangelios como *haftarot* (textos de la literatura profética) en la lectura pública de la Torá<sup>24</sup>. Finalmente pone de relieve que estos rollos de la Torá, aunque eran idénticos a los de los Sabios, no podían en modo alguno ser salvados de un incendio o de una situación que pudiera destruirlos, a causa precisamente de su naturaleza judeo-cristiana<sup>25</sup>.

23. J.D.G. Dunn, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, Londres 1991, p. 236.

24. M.D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, Londres 1974, pp. 218-219. 227-229, que propone un desglose del evangelio de Mateo en varias secciones, siguiendo las etapas del año judío.

25. P.S. Alexander, «The Parting of the Ways from the Perspective of Rabbinic Judaism», en J.D.G. Dunn (ed.), *Jews and Christians, the Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, Tubinga 1992, pp. 13-15.

Aparte del texto de Tosefta *Šabbat* XIII, 5 que estudiamos en este capítulo, conviene ahora preguntarse por otros pasajes en los que figura la expresión *libros de los minim*. En *Sanhedrin* 100b leemos en referencia a R. Aquiba: «“Lo mismo el que lee los libros de fuera”. Se ha enseñado [que se trata] de los libros de los *minim*». Este lacónico pasaje no está exento de dificultades. Para empezar, la expresión «libros de fuera» es oscura, y sorprende la yuxtaposición de «libros de fuera» y *libros de los minim*<sup>26</sup>.

Las palabras de R. Aquiba se refieren al grupo de quienes no formarán parte del mundo futuro y de quienes leen los «libros de fuera». Al yuxtaponer «libros de fuera» y *libros de los minim*, se trata de poner de relieve el carácter delictivo propio de ambos corpus.

Veamos ahora un interesante comentario de Rashi. Explica este Sabio que la palabra *minim* se define por el término *guelahim*, cuya raíz significa «afeitar» o «rasurar». Con esta enigmática imagen, Rashi hace referencia a la tonsura de los monjes cristianos. Sin duda conocía el afeitado circular de la parte superior de la cabeza, que indicaba la pertenencia de un hombre a la clerecía. Si designa de este modo a los *minim* en este pasaje, habrá que deducir que los *libros de los minim* mencionados en él están, a su juicio, relacionados con la literatura cristiana<sup>27</sup>.

Como conclusión de esta presentación, es posible formular las siguientes observaciones:

1. La yuxtaposición *guilyonim/libros de los minim* no es fortuita. Indica a todas luces que se trata de corpus literarios idénticos, entre otros textos judeo-cristianos.
2. Los sentimientos de los Sabios respecto a los *libros de los minim* eran ciertamente agrios, como lo atestiguan las palabras de R. Ismael.

26. Sobre la expresión «libros de fuera», véase nuestra obra D. Jaffé, *Le Judaïsme et l'avènement du christianisme. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique I<sup>er</sup> y II<sup>e</sup> siècle*, París 2005, pp. 285-296.

27. Añadamos que en *Šabbat* 111b emplea Rashi igualmente este término para designar a los monjes cristianos.

Los términos en que se expresa R. Ismael hacen pensar que existía un clima de odio entre los Sabios y los *minim*, poseedores de tales libros. Como consecuencia de este odio, no había excepciones, durante la observancia del sábado, que permitiesen salvar dichos textos en caso de incendio.

*Los libros de los minim son copias de la Torá llevadas a cabo por minim*

En 1899, W. Bacher publicó un sucinto estudio sobre los matices cristianos que encierra el término *minim* en la literatura talmúdica. Según una de sus conclusiones, los *libros de los minim* hacen referencia a copias de la Biblia hechas por *minim* y a su uso. Por otra parte, consideraba a los *minim* que poseían estas copias como «secrarios cristianos de Palestina que se servían de biblias hebreas»<sup>28</sup>.

K.G. Kuhn se ha interesado igualmente por la espinosa cuestión de los *libros de los minim*. Sitúa en paralelo la evolución de esta expresión y la evolución del término *minim*. Y llega a la conclusión de que, a finales del siglo I y en la primera mitad del II (una época en la que los Sabios luchaban por imponer sus propias normas y trataban de desgajar del tronco del judaísmo el resto de las tendencias), este término sirvió para tachar de *herejes* a los miembros de tales movimientos. En esa época, los *minim* eran judíos que reclamaban su pertenencia al judaísmo, pero que se oponían a los Sabios y a sus directrices. Siguiendo esta línea de pensamiento, los *libros de los minim* serían en su origen rollos de la Torá usados en los grupos considerados *herejes* por los fariseos, p.e. los saduceos y los esenios. Sólo más tarde, a partir del siglo III, la expresión *libros de los minim* habría sido aplicada a textos de otras religiones, especialmente al cristianismo<sup>29</sup>. En esta línea, Kuhn opina que en el siglo III los *minim* ya no son judíos, sino más bien no-judíos, como era el caso de los cristianos.

28. W. Bacher, «Le mot “minim” dans le Talmud désigne-t-il quelquefois des chrétiens?», en *Revue des études juives* 38 (1899) p. 42.

29. K.G. Kuhn, «Giljonim und sifre minim», pp. 35-50.

La línea argumentativa de Kuhn puede parecer convincente, pero hay que tener en cuenta un punto: todavía en el siglo III, el término *minim* designa a judeo-cristianos en los escritos talmúdicos.

Según L.H. Schiffman, los *libros de los minim* eran copias de la Biblia judía en manos de judeo-cristianos, designados con el término *minim*. Por parte de los Sabios, se sintió la necesidad de tomar medidas para evitar la propagación de estos textos en Judea. En efecto, según Schiffman, las primeras recensiones de los Evangelios estaban ya en circulación a comienzos del siglo II. Y los Sabios establecieron normas sobre su carácter *herético*, con la finalidad de evitar la influencia que podían ejercer los judeo-cristianos sobre los demás judíos<sup>30</sup>.

No hay duda de que estos *libros de los minim* eran inadmisibles para los Sabios, pues pertenecían a grupos definidos como desviados respecto a sus normas. Es difícil saber quiénes eran estos grupos, así como establecer el contenido de estos libros. Sin embargo, parece que hay que abandonar la tesis que los define como copias de la Torá y considerarlos más bien como textos judeo-cristianos. Esta aproximación crítica puede ser sustentada por las siguientes observaciones:

- La expresión *libros de los minim* acompañada del término *guilyonim* para designar a escritos cristianos revela un vínculo entre estos dos corpus.
- Es difícil pensar que, si fueran rollos de la Torá, R. Ismael dijera de ellos que «engendran la enemistad, los celos y las disensiones entre el pueblo judío y su Padre que está en el cielo».
- El hecho de que, tras la insurrección de Bar-Kokbá, los *libros de los minim* no sean ya mencionados en la literatura talmúdica revela un cambio en las concepciones de los Sabios. Podemos suponer que, durante el siglo II, los textos judeo-cristianos representaban un peligro que ya no existía a finales del siglo III y durante el siglo IV.

30. L.H. Schiffman, *Who was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*, 1985, p. 63.

*Los libros de los minim como corpus de la literatura mágica*

También se ha tratado de entender la delicada cuestión de los *libros de los minim* poniéndolos en relación con la literatura mágica de tendencia sincretista. Los textos utilizados aquí por la investigación son un pasaje de la Tosefta *Hulin* II, 20 y del Talmud de Babilonia *Hulin* 13a. En estos textos son mencionados alimentos de los *minim* (carne, pan, vino y fruta), que como tales los Sabios prohibían comer a todos. Según ciertas indicaciones, los niños de los *minim* eran considerados ilegítimos, y sus libros definidos como «libros de magia». Es difícil saber lo que se pretendía decir con «libros de magia». En todo caso, se trata de un elemento nuevo que viene a sumarse al dossier, pues el hecho de relacionar la expresión «libros de magia» con los *libros de los minim* debe ser considerado importante en la problemática que tenemos entre manos.

El segundo pasaje que podemos citar proviene del Talmud de Babilonia *Hagigah* 15b; está relacionado con el célebre personaje talmúdico Eliseo ben Abuya, arquetipo de la heterodoxia. En este texto sobresalen dos características:

- el hecho de canturrear cantos griegos;
- el hecho de leer *libros de los minim*.

No se trata aquí de abrir el espinoso dossier de Eliseo ben Abuya. Limitémonos a decir que es identificado con frecuencia con un gnóstico y que, por tanto, los libros mencionados en este pasaje podrían estar relacionados con cierta literatura de tendencia gnóstica.

En 1966, M. Margalioth publicó una edición crítica del *Sefer ha-Razim* (*Libro de los secretos*). Este libro del periodo talmúdico es considerado una referencia en el campo de la literatura judía mágica de tendencia sincretista. Se trata de un documento que forma parte del arsenal de los libros místéricos; revela influencias de encantamientos tomados del mundo griego y egipcio. Encontramos en él prácticas ajenas a las normas de los Sabios, como la prosternación ante algunos astros e incluso plegarias dedicadas a la divinidad

solar Helios. Según M. Margalioth, los Sabios estarían pensando en textos de este tipo cuando empleaban la expresión «libros de *minim*» o «libros de magia». En consecuencia, deseaban erradicar la difusión de estos textos y evitar que influyeran en el resto de los judíos<sup>31</sup>.

Esta sugerencia es ciertamente original, pero no lo suficientemente argumentada; además, la datación de este documento en los siglos III y IV no puede ser confirmada.

M. Friedländer considera que los *minim* practicaban habitualmente la magia. Sus escritos serían libros de magia repletos de fórmulas mágicas, exorcismos e invocaciones diversas, compuestos a partir de versículos de la Escritura y de nombres místicos de Dios. Estos escritos incluirían también bendiciones particulares, lo cual impediría que fueran salvados de un incendio un día de sábado, a pesar de contener nombres divinos. Según Friedländer, tales textos mágicos serían parecidos a los libros de magia quemados públicamente con ocasión del incidente de los exorcistas judíos relatado en Hch 19,19<sup>32</sup>.

Una vez más expresamos nuestras reservas respecto a esta tesis, sobre todo por su carencia de argumentos serios.

### 3.4. Los Sabios del Talmud y los escritos de los judeo-cristianos

Llegados a esta etapa de nuestro análisis, debemos preguntarnos en qué medida tenían conocimiento de los textos judeo-cristianos los Sabios talmúdicos de los dos primeros siglos.

Según G.F. Moore, el factor determinante para la fijación del canon bíblico judío fue el peligro que representaban los judeo-cristianos. Según este crítico, la polémica con los judeo-cristianos cesó durante la segunda mitad del siglo II, pues los cristianos se hallaban por entonces mezclados con los paganos y ya no había que temer

31. M. Margalioth (ed.), *Sepher ha-Razim. A Newly Recovered Book of Magic from the Talmudic Period*, Jerusalén 1966, pp. XV.23-28.

32. M. Friedländer, «Encore un mot sur *minim*, *minout* et *guillionim* dans le Talmud», en *Revue des études juives* 38 (1899) 202-203.

confusiones con el judaísmo. En dos palabras, sería el auge de los grupos judeo-cristianos lo que engendró la radicalización de las instancias judías hacia ellos<sup>33</sup>.

Podemos aceptar esta argumentación de Moore siempre y cuando matemos sus observaciones sobre el proceso de canonización de la Biblia judía. En efecto, esta canonización fue fruto de un largo proceso que acabó ciertamente antes del año 70 y que cristalizó mucho más tarde. Respondía a factores internos nada desdeñables, al margen de los conflictos con los judeo-cristianos.

Según J. Bloch, los Sabios temían que los textos (judeo-)cristianos ocuparan progresivamente un lugar equiparable al de la Torá. Esta situación les habría llevado a excluir estos textos del corpus de la literatura judía y a negarles cualquier forma de santidad. Sin embargo, aunque este corpus fuese considerado pernicioso y erróneo, eso no impidió a los judeo-cristianos predicar entre los judíos basándose en la pasajes de la Biblia judía, con el fin de mostrar la veracidad de sus creencias mesiánicas. La ruptura sólo se consumaría tras la revuelta de Bar-Kokbá, a la que los judeo-cristianos rehusaron asociarse<sup>34</sup>.

Recordemos que, a comienzos de la era cristiana, los primeros cristianos estaban completamente integrados en el judaísmo, y que sólo constituían objeto de debates algunos elementos doctrinales. Por otra parte, estos primeros discípulos no eran numerosos, y sus escritos estaban en plena gestación. En cambio, en el siglo II ya circulaban versiones griegas de la Biblia, así como los propios escritos judeo-cristianos en hebreo, arameo y griego. Estos textos, que por entonces se multiplicaban, representaban una amenaza en opinión de los Sabios, hecho que explica sus comentarios sobre los *guilyonim* y los *libros de los minim*. Fue en este momento cuando se constituyó el canon bíblico judío, como reacción a la propagación de los escritos judeo-cristianos.

33. G.F. Moore, «The Definition of the Jewish Canon and the Repudiation of Christian Scriptures», pp. 122-124.

34. J. Bloch, «Outside Books», en M. Davis (ed.), *M.M. Kaplan Jubilee Volume*, Nueva York 1953 (sección inglesa), pp. 94-108.

La tesis de Bloch presupone, por una parte, que la literatura cristiana primitiva era ya considerada canónica por los judeo-cristianos a partir de finales del siglo I; y, por otra parte, que el canon judío ya estaba establecido por esta época. Sin embargo, sobre este último punto hay que tener en cuenta que las discusiones de los Sabios del siglo II sobre la recepción de tal o cual libro permiten pensar que el canon judío todavía no estaba cerrado. En cambio, podemos aceptar la posición del autor respecto a las reacciones de los Sabios a propósito de los escritos cristianos. En efecto, las tomas de posición de los Sabios respondían seguramente a la difusión de tales escritos en el mundo judío, una circunstancia percibida como altamente peligrosa. Este punto es importante, pues permite formular la hipótesis de que la lectura de los Evangelios estaba relativamente difundida entre los judíos.

Debemos añadir también que el problema era aún más espinoso respecto a los judeo-cristianos, pues, siendo todavía judíos, predicaban creencias contrarias a las de los Sabios. Tengamos siempre presente que sus convicciones sobre el carácter mesiánico o bien divino de Jesús no podían ser aceptadas por los Sabios.

Resumiendo, puede decirse que los Sabios querían:

1. evitar que la literatura cristiana primitiva se implantase en la literatura judía de manera *formal y firme*;
2. tomar decisiones sobre esta literatura desde el punto de vista de la *halaká* (Ley judía);
3. poner de relieve que esta literatura (judeo-cristiana) no poseía autoridad escriturística ni santidad que pudieran ser reconocidas como tales por las instancias judías;
4. evitar su propagación e influencia en el mundo judío.

El problema se presentaba tanto más urgente cuanto que las antiguas recensiones de los Evangelios y las primeras epístolas contenían numerosas citas bíblicas. La cuestión de la santidad de estos fragmentos debía ser determinada desde el punto de vista de la *halaká*. Precisamente en esta perspectiva hay que entender las palabras de los *tannaim* de nuestro pasaje sobre las menciones del Nom-

bre de Dios. A este respecto, la posición de R. Tarfón es sin duda la más radical; para él, no hay que hacer distinciones entre el texto y las menciones del Nombre de Dios que hay en él: hay que quemar todo.

R. Tarfón considera que los judeo-cristianos son aún más dignos de condena que los paganos idólatras. Puede comprenderse que un pagano abrace la nueva fe, pero no un judío. Aquí la distinción entre judío y judeo-cristiano es evidente; este último debe ser arrancado y excluido. Desde el punto de vista histórico, este punto es capital.

Digamos también que no hay indicios de que se negase a un judeo-cristiano su identidad judía; este punto es asimismo muy importante. Uno de los objetivos de estas normas debió de ser evitar que judíos y judeo-cristianos participasen juntos en un mismo oficio litúrgico, pues en tal caso los escritos cristianos serían empleados para la lectura cultual. El objetivo consistía, pues, en disuadir de la práctica de tales ritos y del uso litúrgico de tales escritos en las sinagogas regidas por Sabios. Como puede deducirse de la opinión de R. Tarfón, la diferenciación se apoya en la *halaká*, y responde al hecho de que la idolatría politeísta había dejado de representar un peligro para los judíos de esta época, mientras que los Sabios temían la influencia de los judeo-cristianos<sup>35</sup>.

Sin embargo, L.H. Schiffman tiene razón al considerar que, al menos hasta finales del siglo I, los *tannaim* seguían viendo (sin reserva alguna) en los judeo-cristianos a judíos como los demás. Ciertamente, en esta época los pagano-cristianos ya constituían la mayoría de los adeptos a la nueva religión, pero no se sintió en Judea hasta la revuelta de Bar-Kokbá. En efecto, hasta esta época los judeo-cristianos siguieron predominando en Judea. La llegada de paganos al cristianismo aceleró la difusión de sus escritos entre los judíos de Judea. Pero los Sabios se pronunciaron generalmente en contra de los judeo-cristianos, no de los pagano-cristianos; como éstos no eran judíos, las normas halálicas no les concernían directamente.

35. Una opinión divergente en E. Friedheim, *Rabbinisme et paganisme en Palestine romaine: étude historique des realia talmudiques (I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> siècle)*, Leiden 2006. En este excelente estudio, Friedheim demuestra que los Sabios del Talmud conocían ampliamente los cultos paganos de la Palestina romana, y opina que el politeísmo suponía una atracción real para el mundo judío de los primeros siglos de la era cristiana.

Conviene que nos detengamos un momento en el estado de ánimo de los ámbitos cristianos respecto a los judíos a finales del siglo I. La reacción cristiana a la destrucción del Templo el año 70 y al exilio subsiguiente fue considerar que se trataba de un castigo divino porque los judíos habían rehusado aceptar la revelación de Jesús. Mencionemos igualmente la afirmación cristiana del rechazo de Israel como pueblo de Dios; se puede encontrar un eco implícito de esta actitud en el juicio de R. Ismael sobre «los *libros de los minim* que conducen a la enemistad, a los celos y a las disensiones entre el pueblo judío y su Padre que está en el cielo». En esta perspectiva, la alusión de R. Tarfón a «los que conocen a Dios y le niegan» resulta también bastante clara. Podemos añadir el enfrentamiento sobre el concepto de elección del pueblo judío, puesto en tela de juicio por los cristianos tras los trágicos acontecimientos de la destrucción del Segundo Templo. En efecto, ciertos pasajes talmúdicos confirman la existencia de vivos enfrentamientos entre judeo-cristianos y algunos eminentes Sabios del comienzo del siglo II respecto a esta temática<sup>36</sup>. El cuestionamiento del concepto de elección divina por los distintos disidentes del judaísmo (principalmente por los judeo-cristianos) representaba ciertamente una amenaza para los Sabios, dispuestos a preservar esta noción de toda agresión o usurpación, dado que constituía uno de los fundamentos esenciales del judaísmo, al menos desde la época de la Gran Asamblea, es decir, desde el siglo VI antes de la era cristiana.

Otro aspecto de esta polémica concierne al reconocimiento de la profecía. Los Sabios pensaban que el espíritu profético se había interrumpido durante la época del Segundo Templo y que, en adelante, a ellos correspondía interpretar la Ley divina. Este cambio es muy importante, pues significa esquemáticamente que tuvo lugar una transición de la pre-*halaká* de tipo profético a la formación de una *halaká* rabínica.

Según el espíritu talmúdico, tras la destrucción del Segundo Templo, la manifestación divina ya no pasa por los profetas, en tan-

36. Cf. *Ḥagigah* 5b; *Yēbamot* 102b a propósito del abandono de los judíos por parte de Dios tras la caída del Templo.

to transmisores de la palabra divina, sino por los Sabios que interpretan la Torá y le confieren sentido. Este cambio en el mundo judío fue capital, al menos por dos importantes razones. En primer lugar, porque afecta a la idea de inspiración, concepto preeminente en toda tradición religiosa. En el mundo judío posterior al año 70, la inspiración tiene lugar exclusivamente mediante la interpretación y la exégesis del texto bíblico; el Sabio es el nuevo depositario de la palabra divina. El Sabio que aclara la Letra se convierte ahora en paso obligado de la manifestación de la palabra divina. Según esta idea, Dios ya no está en la palabra del profeta o en el oráculo profético, sino en la formulación de la opinión del Sabio en la casa de estudio. Dios y el texto forman una sola cosa, y es tarea del hombre saber *extraer* a Dios del Libro. Un pasaje talmúdico expresa perfectamente el estado de ánimo de los Sabios tras la destrucción del Templo y el proceso de reforma que se establece bajo su férula. Se trata de una frase del Talmud de Babilonia *Běrakot* 8a, que dice: «Desde el día de la destrucción del Templo, Dios no tiene en su mundo más que los cuatro codos de la *halaká*». Este aforismo, ciertamente metafórico, enuncia una idea central que pone de relieve de la forma más clara posible la actitud de los Sabios después del año 70. Consiste en restaurar la sociedad judía exclusivamente a través del estudio de la Torá y el cumplimiento de los preceptos. De esta bipolaridad emergen dos perspectivas: por una parte, un valor religioso manifestado en el ritual y en el apego al texto revelado; por otra, un valor social que pasa por el reagrupamiento en el seno de un mismo colectivo. Podríamos, pues, hablar de dos polos establecidos por los Sabios: el polo de la tradición, cuyo objetivo será trascender el acontecimiento de la historia, y el polo de la cohesión social, que pasa por la dimensión societaria<sup>37</sup>.

Las ideas de los primeros cristianos eran distintas, pues creían que el espíritu profético animaba de nuevo a los apóstoles e inspiraba los libros sagrados. Desde este punto de vista, Jesús era en cierta manera depositario de una forma de *halaká* profética cuyo modelo

37. Sobre estas cuestiones, Véase D. Jaffé, *Le Judaïsme et l'avènement du Christianisme*, pp. 35-38.

hemos de buscar entre los Sabios carismáticos y taumaturgos de la tradición talmúdica. Podemos mencionar aquí a R. Hanina ben Dosa y a Honi, el trazador de círculos, cuyas formas de expresión para dirigirse a Dios, sus actos de taumaturgia, sus curaciones y prácticas que desafiaban el curso de la naturaleza suelen ser frecuentemente comparados con los de Jesús. No cabe duda que los Sabios intentaban luchar contra estos modelos judeo-cristianos de *halaká* profética<sup>38</sup>.

## Conclusión

En este capítulo hemos abordado las reacciones de los Sabios ante los escritos judeo-cristianos. Los textos utilizados por los judeo-cristianos para extraer sus doctrinas tienen una importancia capital para entender sus concepciones y creencias. A pesar de las dificultades que entraña precisar de qué textos puede tratarse, lo cierto es que los Sabios se manifestaron duramente contra los que provenían de círculos judeo-cristianos. No puede saberse con precisión el grado de conocimiento que tenían de este corpus los Sabios, por el hecho de que tampoco se puede determinar con exactitud el estado de la literatura cristiana a comienzos del siglo II. Así, la cuestión de la formación de los Evangelios en cuanto Escritura cristiana autoritativa se ha convertido en objeto de discusión entre los críticos. La idea más ampliamente difundida es que antes de Ireneo de Lyon, es decir, antes de la segunda mitad del siglo II, no puede considerarse que existiera un corpus equivalente al Nuevo Testamento que conocemos. Los primeros Padres de la Iglesia utilizaban las Escrituras recibidas de la tradición judía según la versión griega de los Setenta; son las únicas sagradas Escrituras a las que hacen referencia. La novedad cristiana no consistía todavía en producir un texto inédito al lado de las Escrituras judías, sino en interpretar éstas con espíritu cristológico, según un método de confrontación binaria, que muestra toda su amplitud en la exégesis tipológica de los Padres apologetas.

38. Sobre estos personajes y sus prácticas, véanse análisis y bibliografía en nuestra obra D. Jaffé, *Le Judaïsme et l'avènement du Christianisme*, pp. 205-209.

Con Ireneo de Lyon evoluciona considerablemente la situación, con aspectos semejantes a los que actualmente se conocen. Fue el primer autor cristiano que da fe de la existencia de un Nuevo Testamento, es decir, de una Biblia cristiana con dos partes: la noción de Escritura sigue aplicándose prioritariamente a los textos de la tradición judía, pero designa igualmente a las tradiciones apostólicas recibidas a través de escritos.

Los Sabios se vieron obligados a reaccionar de forma radical con el fin de frenar la difusión de los escritos judeo-cristianos entre la población judía. Hay que añadir además que, a comienzos del siglo II, tal actitud se manifiesta en el rechazo, incluso la exclusión, de los judeo-cristianos. Al convertirse el judeo-cristianismo en un peligro inmediato, los Sabios tomaron diversas medidas para prevenir a las poblaciones judías de cualquier tipo de contactos con los judeo-cristianos. La *Birkat ha-minim* fue una medida formal que trataba de impedir la propagación de estos movimientos judeo-cristianos; y hay que suponer que su promulgación abrió el camino a la evicción lenta y progresiva de los judeo-cristianos y su literatura de los ámbitos judíos.

## 4

### UN VERSÍCULO DEL EVANGELIO DE MATEO EN EL TALMUD

En este nuevo capítulo analizaremos un pasaje del Talmud de Babilonia que presenta a un juez judeo-cristiano ejerciendo en un asunto de corrupción. Como se sabe, las relaciones entre los Sabios y los judeo-cristianos se establecían a menudo a través de confrontaciones verbales sobre la interpretación de versículos de la Escritura o a propósito de prácticas condenadas por los Sabios. Cada cual tendía a demostrar la autenticidad de su interpretación, la única válida.

El pasaje de *Šabbat* 116a-b es elocuente al respecto, pues constituye el testimonio talmúdico de un diálogo entre un Sabio y un judeo-cristiano sobre la burla. Los aspectos narrativos y literarios, así como el género del pasaje, hacen de él un testigo singular. Leemos:

Imma Shalom era la mujer de R. Eliezer y la hermana de R. Gamaliel. Había en su barrio un filósofo que tenía fama de no dejarse nunca corromper. Y quisieron burlarse de él. [Imma Shalom] le llevó una lámpara de oro. Ellos [R. Gamaliel e Imma Shalom] fueron a su casa. Ella le dijo: «Quiero que se me dé una parte de los bienes familiares». Él les dijo: «Compartid». R. Gamaliel le dijo: Está escrito: «Cuando hay un hijo, la hija no hereda». Él le respondió: Desde el día en que os exiliasteis de vuestra tierra, la ley de Moisés ha sido tomada<sup>1</sup>

---

1. En el manuscrito de Oxford se dice: «la ley de Moisés ha sido tomada de vosotros [= se os ha quitado] y os ha sido dada la ley del Evangelio».

y la ley del Evangelio ha sido dada<sup>2</sup> [la ha reemplazado]; así, pues, está escrito [en esta ley]: «el hijo y la hija heredarán a partes iguales». Al día siguiente, R. Gamaliel le llevó un burro de Libia. Él [el filósofo] les dijo: «He consultado el final del Evangelio<sup>3</sup>, donde está escrito: “No he venido para suprimir la ley de Moisés, ni para añadir nada a la ley de Moisés”<sup>4</sup>, y está escrito [en esta ley]: “Cuando hay un hijo, la hija no hereda”». [Imma Shalom le dijo]: «Que tu luz brille como una lámpara». R. Gamaliel le dijo: «El burro ha venido y ha dado una coz a la lámpara».

#### 4.1. Estudio textual y narrativo

Digamos, para empezar, que este pasaje no aparece en ningún otro lugar de la literatura talmúdica; es la única versión que poseemos.

El objetivo del relato es evidente: Imma Shalom y R. Gamaliel quieren mofarse de un juez. La burla de la que es objeto no es gratuita, pues quiere poner en evidencia su carácter corrupto y cuestionar su reputación. No buscan, pues, obtener de él una sentencia sobre un problema jurídico, sino orientar el rumbo de una polémica en la que se juegan cosas de gran importancia. Así, lo que interesa a Imma Shalom y a R. Gamaliel no es la persona del juez en calidad de jurista, sino más bien su representatividad (de la que no se sabe todavía qué la caracteriza). Será, por tanto, cuestión de ridiculizar no sólo a un personaje, sino al grupo identitario al que pertenece.

2. En ciertos manuscritos puede leerse: «y otra ley ha sido dada». En las ediciones impresas se lee: «y otro libro ha sido dado». La palabra *Evangelio* aparece en las antiguas ediciones del Talmud, así como en el manuscrito de Múnich. Da la impresión de que las otras versiones corresponden a textos censurados.

3. También aquí, en las ediciones impresas, leemos: «el final del libro».

4. En las ediciones antiguas del Talmud encontramos *sino* en lugar de *ni*. Esta corrección es importante, pues cambia la lectura de la cita. Así, habrá que leer: No he venido para suprimir la ley de Moisés, sino para añadir a la ley de Moisés. Observemos que esta corrección es a menudo considerada como la versión primitiva.

Bajo esta óptica, antes de cualquier diálogo, antes incluso de que se formule el problema, le llevan una lámpara de oro, objeto de corrupción. Por su naturaleza y su posición en el texto, este objeto ilustra la falta de rectitud del juez, un rasgo de su carácter que el relato pondrá de relieve continuamente. Este rasgo proporcionará incluso la trama principal del relato. Una vez planteado el problema y conseguida la respuesta del juez, interviene la contrarréplica de R. Gamaliel, que se basa en la prioridad del hijo sobre la hija en la herencia familiar. Este argumento se opone a la decisión del juez, que permite que herede la hija lo mismo que el hijo.

A decir verdad, la cita de R. Gamaliel no aparece en la Biblia de esa forma; más bien parece ser una deducción por vía de extrapolación a partir de Nm 27,8: «[...] Si un hombre muere sin dejar hijos, haréis que su herencia pase a su hija». Hay que subrayar que, al ser hermanos Imma Shalom y R. Gamaliel, el caso propuesto puede tener valor real desde el punto de vista de la *halaká*. Sin embargo, todo concuerda para considerar que sólo la forma del relato presenta una realidad casuística concreta, y que la cuestión no sirve más que de soporte casual abstracto.

En esta etapa del relato, el juez propone un argumento que, en un primer momento, no se apoya en una cita o una interpretación escriturística. Trata más bien de mostrar la caducidad de la Ley sobre la que se apoya R. Gamaliel, y así rechazar su argumentación. La frase «Desde el día en que os exiliasteis de vuestra tierra, la ley de Moisés ha sido tomada y la ley del Evangelio ha sido dada» implica que ha tenido lugar una transición en la revelación divina, con sus repercusiones sobre el pueblo judío, *antiguo* depositario de la Ley. El exilio de la tierra de Israel llevó consigo el desuso de la Ley mosaica, a la que sustituyó el Evangelio. El juez se basa en esta *nueva ley* para pronunciarse sobre la herencia «a partes iguales» de la hija.

En este momento de nuestro examen, observemos que el pasaje menciona algunos puntos doctrinales esenciales en las primeras polémicas entre judíos y cristianos. Podemos resaltar al menos tres ideas, en este orden:

- el exilio de los judíos de la tierra de Israel como castigo divino;
- la caducidad de la Ley de Moisés y su anulación;
- la sustitución de esta Ley por el Evangelio, que se convierte en la *nueva alianza* de una *nueva ley* revelada.

En la segunda parte del relato ya no es Imma Shalom, sino R. Gamaliel quien lleva al juez un burro de Libia para corromperle, y este regalo, como puede suponerse, influirá en su juicio. El juez consulta el final del Evangelio (la *nueva ley*) y finalmente se adhiere a la opinión de R. Gamaliel, según la cual un hijo tiene preferencia sobre una hija en un asunto de herencias. En este nivel del relato, el texto sugiere que el juez prefiere el objeto de R. Gamaliel al de su hermana Imma Shalom. Así, tras haber decidido a favor de ella, da preferencia al hermano. Imma Shalom hace gala de ironía cuando dice: «Que tu luz brille como una lámpara», ironía que su hermano apostilla diciendo: «El burro ha venido y ha dado una coza a la lámpara». El objetivo es mostrar que el juicio se efectúa en función del valor del objeto de corrupción; en consecuencia, nadie puede fiarse en absoluto de tal juez y de lo que representa. Se da a entender que la consulta del Evangelio no es válida, pues el Evangelio no puede ser considerado una fuente fiable; su consulta sólo habrá servido para modificar el juicio influido por la corrupción. El pasaje talmúdico trata, pues, de convertir en objeto de burla al personaje y al texto que le inspira.

Detengámonos un momento en las palabras del juez, cuando dice: «No he venido para suprimir la ley de Moisés, ni para añadir nada a la ley de Moisés». Es importante constatar que este versículo aparece en los manuscritos y en las ediciones primitivas bajo la forma: «No he venido para suprimir la ley de Moisés, *sino* para añadir a la ley de Moisés». Este matiz hace que la frase sea percibida como una retranscripción de Mt 5,17: «No vayáis a pensar que he venido a suprimir la ley o los profetas; no he venido a suprimir, sino a dar cumplimiento». Puede constatar una gran semejanza sintáctica y terminológica entre las dos citas.

Observemos finalmente que la cita del versículo del evangelio se Mateo que sirve de base escriturística al juez para decidir sobre el caso de Imma Shalom y su hermano («He consultado el final del

Evangelio, donde está escrito [...]») permite afirmar la identidad judeo-cristiana de este juez. El hecho es corroborado por el argumento de que el exilio de la tierra de Israel y la interrupción de la Ley de Moisés determinaron el don de la *nueva ley* personificada por el Evangelio, que reemplaza a la *antigua Ley* de Moisés<sup>5</sup>.

Hay que situar, pues, este relato en la perspectiva de una polémica entre los representantes de dos tradiciones que se hallan *todavía* en el seno del judaísmo, pero divergentes y opuestas en su forma de leer la Escritura y de opoynarse en ella.

#### 4.2. El aspecto polémico operativo en el texto

Sigamos con el desarrollo del relato. Después que R. Gamaliel le lleva el burro para corromperlo, el juez modifica su decisión y cita la siguiente frase: «No he venido para suprimir la ley de Moisés, ni para añadir nada a la ley de Moisés». Detengámonos en este apotegma, que parece a todas luces una cita de la Escritura. Sorprende su semejanza con el célebre versículo evangélico de Mt 5,17: «No he venido a suprimir, sino a dar cumplimiento».

Este versículo es interpretado a menudo por la exégesis cristiana como significando el cumplimiento de la ley judía. Ya hemos observado que, a diferencia de las ediciones corrientes del Talmud, el «*ni*» no se encuentra en los manuscritos y versiones más antiguos, que,

---

5. La identidad judeo-cristiana del juez es igualmente sugerida por el término *filósofo*, mencionado en el texto. Este vocablo aparece en el Midrás sobre *Salmos* 10, bajo esta forma: «Es lo que dice el versículo: “Con sus ovejas y vacunos irán en busca de Yahvé, pero no lo encontrarán; se ha retirado de ellos” (Os 5,6). Un filósofo preguntó a R. Gamaliel: “Vosotros esperáis que Dios os salve”. Él le respondió: “Sí”. El otro añadió: “¿Pero no está escrito: Se ha retirado de ellos”? ¿puede una mujer (prometida a su cuñado), rescatada por sus cuñados, volver a su marido? [R. Gamaliel] le respondió: “No”. Él [el filósofo] le dijo: “De aquí [se deduce] que Dios no volverá a vosotros”. R. Gamaliel le preguntó: “¿Quién renuncia (al levirato), el hombre o la mujer?”. Él le respondió: “La mujer”. R. Gamaliel le dijo: “Dios se ha retirado, pero nosotros no nos hemos retirado de Él; de la misma manera, una mujer [prometida a su cuñado] que ha sido rescatada por sus cuñados no tiene ninguna obligación”». En el pasaje paralelo de *Yēbamot* 102b, también es mencionado R. Gamaliel, pero debatiendo con un *min*. Estos dos textos son, pues, dos versiones de un episodio similar, que evoca una controversia entre R. Gamaliel y un judeo-cristiano que trata de demostrar que Dios ha abandonado al pueblo judío.

en su lugar, dicen «*sino*». Así, la lectura del pasaje arameo-babilónico del texto talmúdico era: «No he venido a suprimir la ley de Moisés, *sino* a añadir a la ley de Moisés». La cita parece así estar en conformidad con Mt 5,17.

Es evidente que la intención de Imma Shalom y de R. Gamaliel es ridiculizar al juez judeo-cristiano y a los textos en los que se apoya. Y es significativo que el Evangelio es consultado en dos ocasiones para extraer soluciones contradictorias.

Ciertos críticos sugieren que en las palabras de Imma Shalom y R. Gamaliel se perciben alusiones satíricas a los versículos de Mateo. Esto puede afirmarse principalmente de los dos proverbios formulados al final del pasaje: «Que tu luz brille como una lámpara» y «El burro ha venido y ha dado una coza a la lámpara». Aquí los términos «lámpara» y «burro» no parecen anodinos; al contrario, están cargados de un claro sentido alusivo.

Para M. Güdemann, ambas expresiones han de ser leídas en relación con Mt 5,14-17. Según él, no hay duda de que pueden extraerse paralelismos entre los dos textos. Para entender bien la argumentación, citemos previamente estos dos versículos:

Mt 5,15: «No se enciende una lámpara (*lychnon*) para ponerla debajo del celemín (*ton modion*), sino sobre el candelabro, donde alumbrará a todos los que están en la casa».

Mt 5,16: «Vuestra luz debe brillar así ante los hombres, para que vean las buenas obras que hacéis y alaben a vuestro Padre que está en el cielo».

Según M. Güdemann, el término griego *modion* del v. 15, traducido como «celemín», debe corresponder al vocablo hebreo *homer*, que designa una antigua medida de capacidad; el griego *modion* hace también referencia a una antigua medida de capacidad de aproximadamente un decalitro. Ahora bien, el término empleado por R. Gamaliel sería el término arameo *hamra*, que en hebreo tiene la forma *hamor* y designa al burro<sup>6</sup>. Se advierte la posibilidad de

6. M. Güdemann, *Religionsgeschichtliche Studien*, Viena 1876, pp. 80-85. Este análisis es retomado por R.T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres 1903, pp. 151-152.

una proximidad o confusión de los dos términos, o bien un juego de palabras. Así, el término que designa al celemín en Mt 5,15 habría sugerido hacer una relectura irónica del pasaje evangélico bajo la forma: «No se enciende una lámpara para ponerla *debajo de un burro*, sino sobre el candelabro, donde alumbraba a todos los que están en la casa». Esta relectura armonizaría perfectamente con las palabras de R. Gamaliel: «El burro (*hamra/homer*) ha venido y ha dado una coz a la lámpara».

Las menciones talmúdicas de la lámpara y el asno disimularían, pues, alusiones a versículos del evangelio de Mateo. La lectura se lleva a cabo pasando de la representación metafórica del celemín a la del burro como medida de capacidad. Esta sugerencia permite hacer, al menos, tres importantes observaciones:

1. R. Gamaliel e Imma Shalom (al comienzo del siglo II) conocían algunos elementos de los vv. 15 y 16 del capítulo 5 del evangelio de Mateo;
2. Emplearon términos de estos versículos para mofarse de las ideas que expresan;
3. R. Gamaliel transformó conscientemente la palabra *homer* en *hamor* para poner en evidencia el carácter vano de las palabras evangélicas y la importancia que les daban los judeo-cristianos.

Esta observación puede ser corroborada por el lenguaje arameo del pasaje *Šabbat* 116a-b, fruto ciertamente de una redacción tardía. Así, resulta plausible suponer que eran conocidos los versículos de Mateo. El carácter de burla manifiesta todo su sentido cuando ella hace una lectura del v. 16 a contrapié: la luz que debe brillar ante los hombres queda totalmente extinguida si la lámpara es coceada por el burro; así no se puede glorificar al «Padre que está en el cielo». De esta forma quedan desacreditados las creencias judeo-cristianas y el mesianismo de Jesús<sup>7</sup>.

7. B.L. Visotzky, «Overturning the Lamp», en *Journal of Jewish Studies* 38 (1987) pp. 72-80, que aborda el análisis de esta cuestión y considera que, en los años 90 del siglo I, los versículos de Mateo tenían más o menos la misma forma que hoy.

Podemos, pues, decir que R. Gamaliel e Imma Shalom emplearon deliberadamente los términos «lámpara» y «burro» en este proverbio, pues su objetivo consistía en poner de manifiesto la vacuidad del mensaje de los versículos del evangelio de Mateo y convertirlos en objeto de burla.

Desde un punto de vista retórico, Mt 5,17 funciona como tesis para establecer el carácter cristológico de Jesús. Se trata del cumplimiento de la Ley judía, a la que Jesús se entrega y cuyas modalidades él determina: la reinterpretación del Jesús del evangelio de Mateo no anula la Torá *stricto sensu*, sino que la conduce a su plenitud. Es necesario constatar aquí la paradoja de poner juntas la autoridad incondicional de la Torá en su globalidad (Mt 5,18) y una relectura que la trastoca, que fuerza su letra. Mt 5,17 forma parte de una unidad literaria que va hasta Mt 5,48. A lo largo de esta unidad, el escritor trata de llevar la Torá hasta su verdad última hablando contra su letra (primera paradoja); y, a la inversa, declara obsoleto el carácter de ciertos preceptos precisamente para afirmar su autoridad (segunda paradoja).

La credibilidad de la argumentación se basa en la identidad de Jesús, cuya autoridad es establecida en torno a dos polos: la vocación crística y el «yo» que hace frente a Moisés.

Subrayemos que en estos versículos se pone de manifiesto la particularidad de Jesús:

- Se posiciona no en función de las enseñanzas de los maestros que le precedieron, sino en función de la Torá.
- Establece su «yo» como una autoridad no derivada.
- No funda una nueva *halaká* (la relectura de la Torá en Mt 5,21-48 sigue siendo paradigmática, no exhaustiva).

En el evangelio de Mateo, la Torá ya no tiene una validez integral en sí misma; la recibe de Jesús, que la declara. Es posible decir que se opera una ruptura entre Jesús y la tradición de los fariseos; la autoridad de la Ley ya no se basa en sí misma. Jesús proclama su autoridad sobre la Torá reinterpretándola y confirmándola. El fac-

tor regulador en la interpretación de la Torá no hay que buscarlo en la propia Torá, sino en la obra de Jesús<sup>8</sup>. La idea consiste en decir que Jesús ha venido a revelar el contenido *real* y, en consecuencia, el *sentido* de la Ley y de los profetas, es decir, la voluntad de Dios.

Esto significa, entre otras cosas, que quien ha puesto en práctica todas las observancias de la Ley no ha cumplido la voluntad de Dios, pues no ha vivido en la justicia *tal como Jesús la entiende*. Es esta distinción la que establece la diferencia entre la interpretación que Jesús hace de la Ley y la concepción de la Ley que defendían «los escribas y los fariseos».

El verbo «dar cumplimiento» tiene también en Mateo un sentido más global. Tiene en perspectiva el cumplimiento de la Escritura *actualizada* en la revelación de Jesús e interpretada a la luz de este acontecimiento; queda desvelado así un sentido *nuevo* del texto de la Escritura. Jesús no cumple los preceptos tal cuales, sino que va más allá y les confiere un sentido *nuevo*. En cierto modo, puede decirse que esta toma de postura interpretativa se inscribe en la línea justa del judaísmo de obediencia farisaica, pero con una importante diferencia: donde los Sabios elaboran sentidos innovadores en la literatura talmúdica, los evangelistas fuerzan el texto para darle una impronta mesiánica que, con el tiempo, será portadora de una nueva religión. En Mateo, la *nueva justicia* va más allá: Jesús da cumplimiento a la Ley desvelando su intención profunda, velada hasta entonces.

Para concluir, citemos las palabras de P. Tomson en una obra sobre las relaciones entre Jesús, los autores del Nuevo Testamento y el judaísmo. Dice así:

---

8. Subrayemos que la posición de la Torá bajo la autoridad de Jesús no se reduce a una simple transmisión de poderes: en esta operación, es modificada la Ley. Véase D. Marguerat, «Pas un iota ne passera de la loi» (Mt 5,18). La loi dans l'Évangile de Matthieu», en C. Focant (ed.), *La loi dans l'un et l'autre Testament*, París 1997, pp. 140-174, a quien debe mucho nuestro estudio.

En lo que precede hemos citado la palabra de Jesús de que «no ha venido a abolir, sino a dar cumplimiento» a la ley y a los profetas (Mt 5,17). Los cristianos siempre se han extrañado e irritado antes estas palabras. Así, Marción, un teólogo del siglo II, que rechazó tanto el Antiguo Testamento como gran parte del Nuevo por demasiado «judío», pensaba que Jesús sólo podía haber dicho lo contrario: que no había venido para *dar cumplimiento* a la ley, sino para *abrogarla*. Del mismo modo, uno de los exegetas más influyentes del siglo XX, Rudolf Bultmann, pensaba que tales palabras no podían ser de Jesús, sino que le habían sido atribuidas por cristianos *judaizantes*. Los dos partían de la presunción de que Jesús había descartado fundamentalmente la ley judía<sup>9</sup>.

#### 4.3. Contexto histórico del pasaje talmúdico

En un estudio de este pasaje, H. Laible sugiere la hipótesis de que R. Gamaliel e Imma Shalom no veían con buenos ojos las relaciones amistosas entre R. Eliezer (esposo de Imma Shalom) y los judeo-cristianos. Recordemos el célebre encuentro de R. Eliezer con Jacob el *min*, donde éste le cita una enseñanza en nombre de Jesús que aquel recibió con agrado. R. Gamaliel e Imma Shalom trataban de ridiculizar al juez judeo-cristiano y su texto inspirado, y también de hacer ver a R. Eliezer que este juez era corrupto y carente de equidad<sup>10</sup>.

En su análisis, S. Zeitlin no admite que R. Gamaliel pudiese ir a consultar a un juez judeo-cristiano sobre una cuestión relativa a la *halaká* (Ley judía). Según él, es más probable que hubiese recurrido a un juez judío o incluso romano, si hubiese sido necesario. En

9. P. Tomson, *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme*, París 2003, p. 141.

10. H. Laible, *Jesus Christus im Talmud*, Leipzig 1900<sup>2</sup>, p. 63. J. Klausner, *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine*, París 1933, p. 52, añade que el objetivo de R. Gamaliel y de Imma Shalom era alejar a R. Eliezer de influencias provenientes de judeo-cristianos.

el clima de tensiones que reinaba entre judíos y judeo-cristianos tras la destrucción del Segundo Templo, es difícilmente imaginable tal encuentro.

Por otra parte, S. Zeitlin rechaza la autenticidad del hecho, so pretexto de que es inconcebible que R. Gamaliel transgrediese el mandato bíblico de no poner obstáculos en el camino a un ciego (Lv 19,14), en este caso, de someter tal cuestión a un marginado. Según él, el texto refleja ciertamente realidades más tardías<sup>11</sup>.

Los análisis de Zeitlin manifiestan una clara carencia de discernimiento. En efecto, no establece diferencia alguna entre los aspectos históricos del pasaje y sus motivos literarios. Ahora bien, es importante discernir entre estas dos aproximaciones si se quiere llegar a una visión de conjunto correcta. Por ejemplo, se puede poner de relieve que la consulta al juez judeo-cristiano no tenía como finalidad obtener su asentimiento sobre una cuestión relacionada con la ley judía; se trataba más bien de ridiculizarle. El objetivo era, pues, llegar a las doctrinas religiosas de los judeo-cristianos y, sobre todo, mostrar que su apoyo en los Evangelios era erróneo. La decisión de consultar a este juez se inscribe, pues, en una totalidad, no en una discusión puramente académica sobre un punto de *halaká*.

La mayor parte de los críticos ha considerado esta anécdota como históricamente real, especialmente porque pone en escena al *Nassí* (presidente de la comunidad judía de Judea): R. Gamaliel II. En efecto, parece poco plausible que tal personaje, cuyas acciones son con frecuencia conocidas por la mayoría de la gente, aparezca en una historia irreal.

El juez judeo-cristiano apela al Evangelio y formula una clara distinción entre el grupo al que pertenece y los otros «exiliados de su tierra», y puede decirse que se sitúa *fuera* del grupo de Sabios al que pertenecen R. Gamaliel e Imma Shalom. Pero no podemos sacar ninguna conclusión sobre el grado de conocimiento que los Sabios tenían de los Evangelios.

11. S. Zeitlin, «Jesus in the Early Tannaitic Literature», en V. Aptowitzer y A.Z. Schwarz (eds.), *Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Perez Chajes*, Viena 1933, pp. 304-308.

## Conclusión

Este pasaje es singular porque relata un encuentro entre uno de los Sabios más eminentes de comienzos del siglo II y un notable judeo-cristiano. Recordemos que la controversia no gira en torno a la interpretación alegórica de la Biblia. Se trata más bien de un diálogo talmúdico sobre la interpretación halákica de una cuestión bíblica. El caso es ciertamente muy raro. Nos permite reconstruir el origen de esta anécdota, que sin duda proviene de círculos rabínicos. Permite igualmente situar este diálogo en una fecha bastante antigua, cuando los judeo-cristianos *todavía* evolucionaban en el seno del judaísmo. En efecto, la naturaleza de la discusión deja entrever cierta apertura en las relaciones.

Alguien podría objetar diciendo que R. Gamaliel fue el instigador de la famosa *Birkat ha-minim*, una maldición litúrgica pronunciada contra los judeo-cristianos. Sin embargo, ciertos testimonios talmúdicos posteriores a la promulgación de esta oración indican que algunos judeo-cristianos frecuentaban *todavía* la sinagoga y tenían relaciones con los judíos. Es necesario, pues, colocar el pasaje de *Šabbat* 116a-b en un contexto *aún no cerrado*, es decir, en una coyuntura en la que judíos y judeo-cristianos se siguen encontrando, aun conociendo las concepciones y doctrinas de cada uno.

Este pasaje sugiere, al mismo tiempo, apertura y cerrazón. Apertura, porque R. Gamaliel e Imma Shalom todavía pueden ir a casa de un judeo-cristiano, aunque su objetivo no fuese plantearle la cuestión jurídica. Las relaciones entre los dos grupos no estaban herméticamente bloqueadas, como ocurrirá más tarde. La cerrazón es ilustrada por la intención de R. Gamaliel e Imma Shalom: recurren a este juez sólo para ridiculizarle, para poner de manifiesto su falta de virtud y su espíritu corrupto. A través de su persona, son convertidos en objeto de burla los judeo-cristianos y sus escritos. Desde un punto de vista histórico, la separación no se ha consumado todavía, aunque las fronteras ya están delimitadas y el cinismo se convierte en el único diálogo que puede percibirse.

## LA *BIRKAT HA-MINIM* Y LA EXCLUSIÓN DE LOS JUDEO-CRISTIANOS DE LA SINAGOGA

La decisión formal más significativa llevada a cabo por los Sabios en relación con los judeo-cristianos fue sin duda la *Birkat ha-minim*. Esta oración de maldición es la parte más significativa del dossier de sus relaciones mutuas. En su origen, la *Birkat ha-minim* no fue probablemente compuesta contra los judeo-cristianos. Sólo hacia finales del siglo I fue utilizada contra todos cuantos se oponían al grupo de los Sabios, por tanto también contra los judeo-cristianos. El objetivo de esta oración era excluir a los judeo-cristianos de las sinagogas. Recordemos que, en el plano histórico, por esta época (años 80-90), el conflicto entre judíos y judeo-cristianos tuvo lugar en el seno del judaísmo; cristianismo y judaísmo todavía no se habían separado.

### 5.1. La *Birkat ha-minim* en las fuentes talmúdicas

La *Birkat ha-minim* fue probablemente una de las manifestaciones más importantes de la ruptura entre los Sabios y los judeo-cristianos. La ruptura todavía no había tenido lugar en la época de la promulgación de esta oración, pero ésta fue una de las causas de aquella. Era una maldición incorporada a la oración judía cotidiana, que cada uno tenía que pronunciar personalmente como miembro de la asamblea.

La mención aparentemente más antigua de la *Birkat ha-minim* aparece en este pasaje de la Tosefta *Běrakot* III, 25:

Las dieciocho bendiciones evocadas por los Sabios están en relación con las dieciocho menciones [del Nombre divino en el Salmo 29]. Estas [dieciocho bendiciones] integran la bendición de los *minim* (herejes) en la de los *perushim* (separados), la de los *guerim* (prosélitos) en la de los *zeqenim* (ancianos), y la de David en la de Jerusalén. Si alguien pronuncia cada una de ellas independientemente, está libre de su obligación<sup>1</sup>.

Uno de los elementos dignos de atención es la yuxtaposición de las tres categorías de bendiciones. Observemos de entrada que la *Birkat ha-minim* está asociada a la bendición de los *perushim*, es decir, de los *separados* o *disidentes*. Los *minim* están, pues, integrados en un grupo más genérico, el de los *perushim*, tipificados como *disidentes*. Éstos no deben ser identificados con los fariseos del final de la época del Segundo Templo.

La segunda mención de la *Birkat ha-minim* se encuentra en el Talmud de Jerusalén, en *Běrakot* V, 4, 9c:

Samuel ha-Qatán dirigió el oficio y se olvidó del final de la bendición «que somete a los desvergonzados». Él se volvió y miró a la asamblea (para saber si le tendrían por sospechoso de herejía, de *minut*). Le dijeron: «los Sabios no han sospechado de ti».

El elemento importante de este breve pasaje reside en la sospecha de los Sabios respecto a un olvido en la práctica litúrgica. Este olvido es capital, pues tiene lugar en la duodécima bendición, precisamente la relativa a los *minim*.

Una baraita del Talmud de Babilonia relata el asunto de manera sensiblemente distinta:

Nuestros maestros enseñan: Simeón ha-Paqoli pone en orden las dieciocho bendiciones en presencia de R. Gamaliel, en Yabne. R. Gamaliel le dijo: «¿Habría alguien que supiera com-

1. Cf. T *Běrakot* III, 25 (ed. M.S. Zuckerman, p. 8).

poner la *Birkat ha-minim*?». Samuel ha-Qatán se levantó y la compuso. Un año después fue olvidada. Él reflexionó (a fin de acordarse de ella) dos o tres horas, pero no lo logró<sup>2</sup>.

Es interesante observar que el Talmud de Babilonia, *Běrakot* 28b-29a, atribuye la redacción del «Shenoneh-esreh» (la oración global que contiene la *Birkat ha-minim*) a R. Gamaliel II, mientras que *Běrakot* 33a la relaciona con los miembros de la «Gran Asamblea», es decir, con la generación de la vuelta del destierro de Babilonia, durante la ocupación persa de Judea. Pero no parece haber contradicción entre *Běrakot* 28b-29a y *Běrakot* 33a. El primer pasaje, que proviene de los *tannaim* (siglo II), pone en orden una tradición. El segundo pasaje, de origen amoraíta (siglos III-IV), instituye una tradición. Estos dos textos pertenecen, pues, a dos épocas distintas y se corresponden con objetivos diferentes<sup>3</sup>.

En efecto, en la época de R. Gamaliel de Yabne, es decir, a finales del siglo I, cuando todo fue examinado para determinar la jurisprudencia en materia de liturgia, Simeón ha-Paqli organizó los elementos de oración que la tradición relacionaba con la «Gran Asamblea» (o sea, tres siglos antes), mientras que Samuel ha-Qatán *retocó* igualmente un texto más antiguo, que, en su versión judaíta, fue encontrado en la Gueniza de El Cairo, según cuatro formulaciones sensiblemente distintas, de las que la más sencilla es la siguiente:

Que no haya esperanza para los apóstatas, y que el reino de la impertinencia sea arrancado de nuestros días, y que los *no rim* y los *minim* desaparezcan en un instante. Que sean borrados del libro de la vida y no sean inscritos con los justos. Bendito seas, Señor, que sometes a los desvergonzados<sup>4</sup>.

2. Cf. *Běrakot* 28b-29a. Véase igualmente *Měgillah* 17b.

3. S.C. Mimouni, «La "Birkat ha-minim"; une prière juive contre les judéo-chrétiens», en *Revue des sciences religieuses* 71 (1997) p. 278 (= S.C. Mimouni, *Le Judéo-Christianisme ancien. Essais historiques*, París 1998, p. 165.

4. Esta versión ha sido editada respectivamente por S. Schechter, «Genizah Specimens», en *Jewish Quarterly Review* 10 (1898) pp. 654-659 y J. Mann, «Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service», en *Hebrew Union College Annual* 2 (1925) pp. 306-308.

En esta maldición son contempladas cuatro categorías políticas o religiosas. Los judíos que colaboran con los romanos, mencionados con el término *meshumadim*. Después el Imperio Romano es vilipendiado con la expresión «reino de la impertinencia (o de la arrogancia)»<sup>5</sup>. A continuación, los judeo-cristianos son mencionados con el término *nošrim*. Finalmente, los judíos disidentes en general son calificados de *minim*.

Según D. Flusser, esta *Birkat ha-minim* iría dirigida a todos los que no se habían mostrado solidarios con el pueblo judío, es decir, los *minim*. Dataría de un periodo anterior a la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén (antes del año 70) y podría incluso remontarse a la época asmonea. Se puede incluir entre los *minim* a los apóstatas y a todos los que habían seguido el camino de la secesión, comenzando por los esenios<sup>6</sup>. El término *minim*, ambiguo sin duda alguna, sufrió, según R. Kimelman, una evolución semántica. Sin embargo, en la literatura talmúdica de época tannaítica (Misná, Tosefta, Midrasim halákicos) designa exclusivamente a judíos<sup>7</sup>.

Como ya se ha dicho en la introducción general, un sospechoso de *minut* (heterodoxia) o de *našrut* (judeo-cristianismo) no podía pronunciar esta oración, pues, si lo hacía, la pronunciaba contra él mismo y se convertía en un maldito. En consecuencia, se encontraba *indirectamente* excluido de la oración colectiva y, por tanto, de la comunidad. Este elemento es fundamental para entender el fenómeno de la exclusión *pasiva* llevado a cabo contra los judeo-cristianos. Podemos leer, bajo esta perspectiva, la continuación del pasaje de *Bérahkot* 28b-29a mencionado más arriba:

- 
5. Observemos que, en la antigua literatura judía, el término *zadon* (impertinencia o arrogancia) servía frecuentemente para designar a los enemigos no judíos. Por ejemplo, en Jr 50,31-32, es el sobrenombre de Babilonia; en Si 32,22-23 (versión hebrea) es mencionado el «cetro de la arrogancia», una expresión que puede aludir bien a los Lágidas, bien a los Seléucidas, bien a sus paisanos judíos de cultura helenística.
  6. D. Flusser, «Quelques-uns des préceptes de la Torah de Qoumran (4QMMT) et la Birkat ha-minim», en *Tarbiz* 61 (1992) 331-374 [en hebreo].
  7. R. Kimelman, «Birkat ha-minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity», en E.P. Sanders, A.I. Baumgarten y A. Mendelson (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition. Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Filadelfia-Londres 1981, vol. II, pp. 226-244.391-403.

No se le hace subir al estrado [para oficiar]. R. Judá ha dicho en nombre de Rab: «Cuando alguien se equivoca en una de las bendiciones [del Shemoneh esreh], no es interrumpido. Al contrario, si alguien se equivoca en la *Birkat ha-minim*, es interrumpido, pues se sospechará que es un *min*».

Este ilustrativo pasaje pone de manifiesto la actitud de los Sabios para con los judeo-cristianos. No se trataba de excluirlos mediante un decreto oficial; tal decisión habría llevado a legislar contra una parte indistinta de la sociedad judía que, después de todo, observaba los ritos del judaísmo. Era necesario, pues, establecer un procedimiento que permitiese una exclusión lenta y sistemática, y que emanase de la propia voluntad de aquél a quien se deseaba excluir. Prácticamente, un judeo-cristiano que frecuentaba la sinagoga no habría aceptado maldecirse a sí mismo recitando la oración, y se veía excluido del grupo de pertenencia sin que hubiese sido pronunciado contra él un decreto *directo*.

Podemos entender así por qué la *Birkat ha-minim* llegó a constituir un obstáculo dirimente para los judeo-cristianos, que los condujo a su expulsión *de facto*. En el momento en que los Sabios trataron de reducir al máximo las relaciones entre judíos y cristianos, en el momento en que pusieron manos a la obra para reunificar al pueblo en torno a ellos, bajo su exclusiva autoridad y en función de su *halaká*, cualquier individuo (o grupo) denunciado como rupturista, o incluso como secesionista, es decir, *singularizado* como *min*, no estaba en disposición (en virtud de la mentalidad de la época) de pronunciar sobre él esta maldición. Así, sin necesidad de otra medida de exclusión formal, el judeo-cristiano se encontraba marginado y rechazado<sup>8</sup>. Podemos pensar con razón que muy pocos de ellos continuarían frecuentando la sinagoga.

---

8. Véase W. Horbury, «The Benediction of the minim and Early Jewish-Christian Controversy», en *Journal of Theological Studies* 33 (1982) 19-61; L.H. Schiffman, «La réponse de la *halakha* à l'ascension du christianisme», en S. Trigano (ed.), *Le Christianisme au miroir du judaïsme, Pardès* 35 (2003) 13-30.

## 5.2. La *Birkat ha-minim* en las fuentes cristianas

Examinemos las repercusiones que tuvo la *Birkat ha-minim* en los dirigentes espirituales de la comunidad cristiana más tardía. Algunos testimonios aclaran cómo fue percibida esta medida judía en un momento en que puede hablarse de dos religiones distintas.

Las primeras alusiones a la *Birkat ha-minim* se encuentran en el evangelio de Juan, donde se dice que «si alguno reconociese a Jesús como el Cristo, sería excluido de la sinagoga» (9,22), o que un buen número de quienes creían en Jesús no lo declaraban «por miedo a ser excluidos de la sinagoga»<sup>9</sup> (12,42).

En el *Diálogo con el judío Trifón*, Justino evoca las imprecaciones pronunciadas en las sinagogas contra los que creían en Cristo<sup>10</sup>, o también a «los que en las sinagogas han anatematizado y anatematizan todavía a quienes creen en este Cristo a fin de salvarse y evitar el suplicio del fuego»<sup>11</sup>.

El interés de este pasaje radica en la actualización de la *Birkat ha-minim* en la época de Justino, es decir, en los años 160/170. Si podemos creer a este apologeta, esta oración seguía siendo usada, pero es importante sobre todo porque revela el comportamiento hacia los (judeo-)cristianos algo menos de un siglo después de su promulgación.

9. Cf. igualmente Jn 16,2, donde se habla de la exclusión de la sinagoga en el largo pasaje de despedida de Jesús. Sobre estos pasajes, se puede consultar con provecho el estudio de K.L. Carroll, «The Fourth Gospel and the Exclusion of Christians from the Synagogues», en *Bulletin of the John Rylands Library* 40 (1957/58) 19-32.

10. Cf. Justin de Naplouse, *Dialogue avec le juif Tryphon*, 16 (trad. G. Archambault; L. Pautigny), París 1994, p. 124; P. Bobichon, *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire*, Friburgo 2003, vol. I, p. 225; vol. II, p. 631 n. 18.

11. Cf. Justin de Naplouse, *Dialogue avec le juif Tryphon*, 47 (trad. G. Archambault; L. Pautigny, p. 170; P. Bobichon, *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon*, vol. I, pp. 91-92.303). Véase igualmente *Dialogue* 93, *op. cit.*, pp. 248.266-267; P. Bobichon, *op. cit.*, vol. I, pp. 441.475. Sobre estos textos y las imprecaciones anticristianas contenidas en el *Dialogue*, véase asimismo P. Bobichon, «Persécutions, calomnies, "Birkat ha-minim" et émissaires juifs de propagande antichrétienne dans les écrits de Justin Martyr», en *Revue des études juives* 162 (2003) 403-419.

Esta observación se llena de sentido cuando se examinan otras menciones de esta oración en el corpus patrístico. En efecto, podemos leer otras alusiones en Orígenes (siglo III), quien, comentando Jr 12,8 (*Homilías sobre Jeremías* 10, 8, 2), dice:

Esta heredad que había recibido en la tierra se ha revuelto contra él como una bestia salvaje, y su heredad se ha convertido en judíos furiosos contra él como un león en la selva. Nada de extraño que su heredad haya llegado a ser como un león en la selva. Todavía ahora sigue habiendo leones en la selva que quieren lanzar el anatema contra Jesús, que blasfeman contra él y conspiran contra los que creen en él<sup>12</sup>.

Aquí no es mencionada explícitamente la *Birkat ha-minim*, pero se dice que los judíos lanzaban el anatema contra Jesús blasfemando y conspirando contra él. Digamos que estas frases son reiteradas con expresiones casi análogas en otros pasajes de la obra de Orígenes, sobre todo en *Homilías sobre Jeremías* 19, 12, 13, o en *Homilías sobre los Salmos* 37, 2, 8.

Descubrimos otras menciones de la *Birkat ha-minim* en la obra de Epifanio de Salamina *Panarion* (= *la Caja de los remedios*) 29, 9, 2 (siglo IV):

Sin embargo, son muy odiados por los judíos, pues no sólo los niños judíos se alimentan de odio contra ellos, sino que también el pueblo, al levantarse por la mañana, a mediodía y a la tarde, tres veces al día, pronuncian injurias y maldiciones contra ellos cuando rezan en sus sinagogas. Tres veces al día los anatematizan diciendo: «Que Dios maldiga a los nazoreos».

No hay duda de que se trata de un testimonio sobre la *Birkat ha-minim*. Es evidente que Epifanio sabía que los nazoreos eran maldicidos por los judíos tres veces al día cuando rezaban diariamente en la sinagoga. El término «nazoreos» corresponde al griego *nazoraioi* de las fuentes cristianas y al hebreo *nošrim* de las fuentes judías.

12. Traducción francesa de S.C. Mimouni, *Les Chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, París 2004, p. 79.

Un segundo testimonio concerniente a la *Birkat ha-minim* se encuentra en Jerónimo (siglo IV), que escribe en una de sus cartas a Agustín (la 112):

Éste es el fondo de la cuestión, o más bien de tu opinión: según el Evangelio de Cristo, los judíos creyentes (*credentes iudaei*) obran bien si observan los mandamientos de la Ley, es decir, si ofrecen sacrificios como ofreció Pablo, si hacen circuncidar a sus hijos, si guardan el sábado, como Pablo en el caso de Timoteo, y como todos los judíos lo han observado. Si esto es verdad, caemos en la herejía de Cerinto y Ebión, que, creyendo en Cristo, han sido anatematizados por los Padres por haber llevado las ceremonias de la Ley al Evangelio de Cristo, profesando así una nueva ley sin renunciar a la antigua. ¿Qué diré yo de los ebionitas que fingen ser cristianos? Hasta la actualidad, en todas las sinagogas de Oriente, hay entre los judíos una secta llamada de los *minim* (*minaeorum*) que hasta el momento ha sido condenada por los fariseos. Generalmente son llamados *nazarenos* (*nazaraeos*); creen en Cristo, hijo de Dios, nacido de la Virgen María, y dicen que fue él quien, bajo Poncio Pilato, sufrió y resucitó; también nosotros creemos en él; pero, al querer ser al mismo tiempo judíos y cristianos, ni son judíos ni cristianos<sup>13</sup>.

En este pasaje, muy importante, podemos constatar que el monje de Belén conocía el término *minim*. Verdad es que ofrece una transliteración en latín, pero lo conocía lo suficientemente bien como para citarlo para identificar una secta judía condenada por los fariseos. Sabe, pues, que los *minim* son disidentes con relación a los Sabios (a los que llama anacrónicamente «fariseos», ciertamente en referencia a los textos evangélicos). Por otra parte, distingue entre el apelativo judío *minim* y el apelativo común *nazareos*. No hay duda de que los «*minaeorum*» y los «*nazaraeos*» son los *minim* y los *no rim* de la *Birkat ha-minim*.

13. J. Labourt, *Saint Jérôme. Lettres*, París 1958, vol. VI, pp. 31-32.

Lo que llama particularmente la atención es la descripción de los nazoreos que ofrece Jerónimo y que no deja de plantear algunos problemas. Para empezar, define a estos judeo-cristianos como verdaderos cristianos: la fe en Cristo y la creencia en su Pasión son elementos comunes a todos, pero *quieren ser al mismo tiempo judíos y cristianos*. Jerónimo reprocha aquí a estos judíos (que comparten sus propias creencias) su observancia de los preceptos de la Torá. Y es en este punto donde se sitúa la dificultad capital: el problema de la identidad.

La cuestión de la identidad de estos judeo-cristianos, en una época en la que el cristianismo se halla separado del judaísmo, se plantea en toda su complejidad. Ni las autoridades cristianas ni las autoridades judías institucionales reconocen que forman parte integrante de su grupo; de ahí que, rechazados de todas partes, carecen de identidad *oficial y reconocida*: «no son judíos ni cristianos».

Finalmente, observemos que Jerónimo parece mencionar la fórmula cristológica del Concilio de Nicea, cuando define la fe de los judeo-cristianos de los que habla. Ésta es la razón por la que muchos críticos han visto en esta mención una identificación entre los nazoreos de Epifanio y los de Jerónimo, y han subrayado su perfecta ortodoxia para con la «Gran Iglesia»<sup>14</sup>. Podemos concluir diciendo que los judeo-cristianos del siglo IV se caracterizan por una verdadera ambivalencia: son rechazados por la Iglesia a causa de su ritual judío y por la sinagoga a causa de sus doctrinas cristianas<sup>15</sup>.

Podemos, pues, formular al menos dos notas importantes:

- la Birkat ha-minim no consiguió acabar con la «doble fidelidad» de los judeo-cristianos, en todo caso con su vínculo con el judaísmo;
- los judeo-cristianos perduraron hasta el siglo IV y fueron excluidos tanto por las autoridades cristianas como por las autoridades judías.

14. S.C. Mimouni, *Le Judéo-Christianisme ancien*, pp. 147-149.

15. Notemos que esta característica puede ser válida también a partir del siglo II, pero de manera menos institucionalizada.

Los testimonios patrísticos presentan, pues, cierta progresión en la mención más o menos explícita de la *Birkat ha-minim*. En efecto, a partir de Justino, Orígenes, Epifanio de Salamina y Jerónimo dan testimonio, cada cual de forma distinta, de que los judíos pronunciaban imprecaciones contra los (judeo-)cristianos<sup>16</sup>.

### 5.3. La *Birkat ha-minim*: análisis y metodología

Como ya se ha dicho, la *Birkat ha-minim* era una maldición litúrgica que funcionaba según el modelo de la autoexclusión. Entre otros grupos, está dirigida a los judeo-cristianos y pone de manifiesto la voluntad de los Sabios de excluirlos de la sinagoga. Esta voluntad de exclusión está relacionada, a todas luces, con las circunstancias históricas posteriores a la destrucción del Templo el año 70 y se corresponde con una progresiva normalización socio-religiosa puesta en marcha por los Sabios, que querían reconstruir la sociedad judía según la regla exclusiva de la *halaká*. Testimonios talmúdicos y patrísticos confirman que la composición de la *Birkat ha-minim*, así como su inserción en la oración de las «Dieciocho bendiciones», son posteriores a la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén. Fue compuesta o recompuesta ciertamente en la época de R. Gamaliel II y de la asamblea de Yabne, es decir, en los años 90/100.

Algunas tesis se oponen a esta datación basándose en el hecho de que los antiguos testigos textuales de la *Birkat ha-minim* no son anteriores al siglo IX y, sobre todo, en que los testimonios directos de esta maldición no se remontan más allá de la segunda mitad del siglo II. Podemos, sin embargo, rechazar esta argumentación a partir de piezas literarias tales como los pasajes del evangelio de Juan o incluso de las afirmaciones de Justino, en las que se alude implícita-

16. Cf. las interesantes observaciones de M. Orfali, *Talmud y Cristianismo. Historia y causas de un conflicto*, Barcelona 1998, pp. 45-50, que estudia los pasajes talmúdicos sobre los *minim*/judeo-cristianos previamente analizados y propone una recensión de los textos patrísticos relativos a la *Birkat ha-minim*.

mente a la *Birkat ha-minim*<sup>17</sup>. Podemos igualmente recordar la mención de los *no rim* en la versión judaíta del documento de la Gueniza de El Cairo, que hace referencia a judeo-cristianos. Finalmente, no podemos dejar de contextualizar el dossier sobre la *Birkat ha-minim* en función de la época de la asamblea de Yabne, cuando los Sabios ponen en marcha una especie de repliegue, que va acompañado de la exclusión de grupos tales como los judeo-cristianos, que no forman parte de sus filas. Podemos también postular un origen judaíta, no babilónico, de esta oración, especialmente por las afirmaciones en contra del mundo romano. Finalmente, hay que subrayar que esta oración de maldición no puede ser posterior al siglo IV, pues, a partir de este momento, los cristianos ejercen su dominio sobre las instancias imperiales romanas y no nos imaginamos a los judíos en una posición ofensiva contra tales instancias, especialmente si tenemos en cuenta las agresiones de las que fueron víctimas con Constantino y los emperadores que les sucedieron.

Desde un punto de vista metodológico, hay que basarse en las dos versiones (judaíta y babilónica) para analizar la *Birkat ha-minim*. Pero, para estudiar las relaciones entre los Sabios sucesores de los fariseos y los judíos adeptos al movimiento de Jesús, basta con tener en cuenta la versión judaíta.

## Conclusión

Reconocemos que la *Birkat ha-minim* es un elemento fundamental para el estudio de las relaciones entre judaísmo y cristianismo durante los dos primeros siglos de la era cristiana. Esta pieza literaria se manifiesta particularmente importante para comprender las relaciones entre los Sabios de la época de la Misná y los judíos discípulos del movimiento de Jesús, a quienes generalmente denominamos *judeo-cristianos*, una denominación que es una expresión his-

17. Rechazamos la tesis de L. Vana, «La *Birkat ha-minim* est-elle une prière contre les judéo-chrétiens?», en N. Belayche y S.C. Mimouni (eds.), *La Formation des communautés religieuses dans le monde gréco-romain*, Turnhout 2003, pp. 201-241, que piensa que la *Birkat ha-minim* no tuvo en perspectiva a los judeo-cristianos más que a partir del siglo IV.

toriográfica más que una realidad histórica. En efecto, los judíos que consideraban a Jesús como una figura mesiánica, o bien le atribuían una filiación divina, nunca se han definido de otra forma que no sea como judíos. La idea de una doble pertenencia identitaria o religiosa es inexacta en una época en que el cristianismo no existe todavía como religión *totalmente formada*. Es necesario, por tanto, tener bien claro que la exclusión de los judeo-cristianos por obra de la *Birkat ha-minim* deriva de la voluntad de los Sabios/*tannaim* de descartar a otros judíos a causa de creencias no aceptables tras la catástrofe del año 70, y que constituye el proceso iniciado por ellos a tal efecto. Recordemos que los judeo-cristianos representaron un problema exclusivamente doctrinal. Sus prácticas rituales no eran *a priori* para nada dirimentes.

Conviene igualmente subrayar que la *Birkat ha-minim* no tenía directamente por objeto decretar la separación entre Sabios y judeo-cristianos, si bien constituye un elemento no despreciable de ella, pues se convierte en la causa de una divergencia profunda en la percepción y la interpretación de la *halaká*.

Y recordemos una vez más que los efectos de la *Birkat ha-minim* sólo se materializaron de forma progresiva. Los Sabios no impusieron su *halaká* inmediatamente, sino a través de un largo proceso. Por otra parte, algunos textos talmúdicos son testigos de las relaciones entre Sabios y *minim*/judeo-cristianos hasta épocas tan tardías como el siglo IV.

**Anexo:**  
**Los Minim: Definición e historiografía**

La palabra *minim* es la forma plural de *min*, que significa «especie». En griego, el singular *min* es traducido, de forma exacta y recurrente, por *genos*. Al ser trasladado al plano religioso, se tiñe de un matiz particular y designa la especie que se diferencia, que se destaca, es decir, la *mala especie*. Puede, pues, aplicarse de forma variable a los individuos o grupos que se apartan del camino de los Sabios, que se transforman en secesionistas o disidentes. El término define a quienes constituyen, o tienden a constituir, *al margen* de los Sabios, una categoría particular, una *secta*. La forma plural *minim* designa, pues, a un grupo cualquiera de sectarios, mientras que el abstracto *minut* cualifica la actitud o la doctrina *heterodoxas* que oponen dicho grupo a la comunidad normativa.

Por sí mismo, el vocablo *min* no caracteriza a ningún grupo en particular: define simplemente a un movimiento religioso (cuyos aspectos pueden ser múltiples) que se desvía del pensamiento *ortodoxo* o de la observancia del judaísmo. No puede hablarse del *minut* como de un sistema particular o incluso de una tendencia precisa, como lo eran el fariseísmo o el esenismo. Podría traducirse *min* por *heterodoxo*, y *minut* por *heterodoxia*. El término *min*, como etiqueta, es bastante fluido; según circunstancias de lugar y tiempo, puede referirse a realidades relativamente distintas y difíciles de delimitar. Al no poder conocer el medio en el que es empleada esta etiqueta, y en ausencia de criterios seguros, hay que resignarse a la incertidumbre la mayor parte de las veces. *Min* no denuncia una corriente *heterodoxa* determinada; significa simplemente *heterodoxo*. Y, para descubrir la naturaleza de lo que trata de definir, no hay otro criterio que el examen del contexto en el que es mencionado el término.

El estudio de este dossier se complica cuando tenemos en cuenta la censura cristiana de los textos talmúdicos. Éste fue el caso especialmente en el siglo XII-XIII para los manuscritos, y en el siglo XVI para las ediciones impresas. Una de las consecuencias de esta cen-

sura es la sustitución de *saduceo* o *epicúreo* por el término *min*, que era tenido por una designación de los (judeo-)cristianos<sup>18</sup>.

El análisis de estos contextos plantea varias cuestiones relativas a la identidad de los grupos definidos por este sustantivo. Sobre este punto se han ofrecido varias hipótesis, que pueden ser agrupadas en torno a cuatro ejes principales:

- gnósticos judíos antinomistas<sup>19</sup>;
- gnósticos judíos o no judíos<sup>20</sup>;
- judeo-cristianos<sup>21</sup>;
- judeo-cristianos, cristianos de la gentilidad y, más generalmente, heterodoxos<sup>22</sup>.

Otro punto que merece consideración: el corpus del que procede el pasaje en cuestión. En efecto, una idea que no carece de fundamento es la que considera a los *minim* de los textos judaítas (Tosefta; Baraita; Midrás; Talmud de Jerusalén) como judeo-cristianos o incluso cristianos, y a los de los textos de proveniencia babilónica (Talmud de Babilonia) como cristianos, pero también como maniqueos o incluso mazdeístas. Otro elemento para identificar a los *minim* es el Sabio que pronuncia (o a quien se le atribuye) un dicho. Finalmente, hay que tener en cuenta otras denominaciones abarcadas por los tér-

18. J. Le Moyne, *Les Saducéens*, París 1972, pp. 97-102, que ofrece la lista de los pasajes en los que se da la sustitución de estos términos.

19. M. Friedländer, *Der Vorchristliche jüdische Gnostizismus*, Gotinga 1898, pp. 43-123; Id., «Encore un mot sur minim, minout et Guilionim dans le Talmud», en *Revue des études juives* 38 (1899) 194-203; Id., *Die Religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlín 1905, pp. 169-234.

20. A. Büchler, «Ueber die minim von Sepphoris und Tiberias im 2. und 3. Jahrhundert», en *Festschrift für Hermann Cohen*, Berlín 1912, pp. 271-295 (= «The minim of Sepphoris and Tiberias in the Second and Third Centuries», en *Studies in Jewish History*, Londres-Oxford 1956, pp. 245-274).

21. R.T. Herford, «The minim», en *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres 1903, pp. 361-397; Id. «Minim», en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, pp. 657-659.

22. M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, París 1983<sup>2</sup>, pp. 214-238.500-503. Según el autor, el término *minim* engloba a cristianos de la gentilidad, pues no implica necesariamente un vínculo étnico con el pueblo judío. Así, este término de naturaleza de criptograma habría designado a judíos apóstatas, pero sobre todo a cristianos de origen pagano, considerados apóstatas por excelencia.

minos *min* o *minim*, por ejemplo: saduceos, samaritanos, dualistas judíos y no-judíos, milagreros, idólatras, paganos, romanos, etc. La lista es larga, pero hay que darse cuenta que los Sabios nunca dan noticias o indicaciones detalladas relativas a estos grupos; los términos genéricos *min* y *minim* aparecen sin datos rituales o doctrinales que permitieran definirlos de forma más precisa<sup>23</sup>.

El esquema evolutivo que ahora ofrecemos parece ser el que mejor responde a los datos con los que contamos. En el siglo I y durante el II, los *minim* designan a judíos disidentes, especialmente a judeo-cristianos, al menos hasta el año 135, es decir, durante el periodo de Yabne. Tras este periodo, los *minim* podrían ser identificados con todas las tendencias judías, incluso no judías en ciertos casos. Los Sabios de Yabne consideraban a los judeo-cristianos como un peligro para el judaísmo y multiplicaban las medidas de exclusión. Estas medidas, frecuentemente oficiosas, dependían de la iniciativa privada de maestros (y de sus discípulos) en circunstancias concretas.

Para terminar esta breve exposición, nos preguntaremos por la noción de heterodoxia en la literatura talmúdica de los dos primeros siglos. Uno de los pasajes más importantes a este respecto es el de Tosefta Sanhedrin XIII, 5:

Pero los *minim*, los *meshumadim* (apóstatas), los *mesorot* (traidores), los *apiqorsin* (epicúreos), los que reniegan de la Torá, los que se apartan de los caminos de la comunidad, los que niegan la resurrección de los muertos, y todos los que pecan y hacen pecar a los demás [...], la Gehenna se cierra ante ellos y son juzgados de generación en generación<sup>24</sup>.

Este importante pasaje enumera a los que padecen un castigo eterno debido a sus doctrinas ilícitas. No se trata de extenderse aquí sobre las características sociorreligiosas y los elementos doctrinales

23. M. Orfali, *Talmud y Cristianismo*, pp. 51-55, que ofrece los grandes ejes de la historia de la investigación sobre los *minim*.

24. T *Sanhedrin* XIII, 5 (ed. M.S. Zuckerman, p. 434).

de cada grupo mencionado en el texto. Observemos, sin embargo, la presencia de una variante más tardía de este pasaje, propuesta en el Talmud de Babilonia (*Roš ha-šanah* 17a), en la que la glosa de Rashi define a los *minim* como «discípulos de Jesús el Nazareno, que han transformado en mal las palabras del Dios vivo».

Completemos este pasaje con otro texto considerado un *locus classicus* sobre la heterodoxia en el Talmud. Se encuentra en la Misná *Sanhedrin* X, 1, donde aparece un repertorio de quienes no tendrán parte en el mundo futuro:

Todo Israel tiene una parte en el mundo futuro, como está dicho: «Y tu pueblo estará compuesto sólo de justos, que poseerán para siempre este país; son el esqueje que he plantado, obra de mis manos, en los que me honro» (Is 60,21). Y éstos son los que no tendrán parte en el mundo futuro: los que dicen que la resurrección de los muertos [no tiene origen] en la Torá, que la Torá no es celeste; y los *apiqoros*.

Los dos textos que acabamos de mencionar nos sitúan en una perspectiva ya evocada varias veces a propósito de los *minim*: los *minim*/judeo-cristianos, así como otros grupos citados en estos dos pasajes son condenados por sus doctrinas desviadas, pero nunca a causa de deficiencias en la práctica ritual. Son exclusivamente sus creencias lo que constituye para los Sabios una forma de *delito de pensamiento* (o *de creencia*). Por este motivo, los *minim* acabaron en los márgenes de una sociedad que se veía a sí misma como normativa y que se había organizado bajo la férula única de los Sabios. Debían ser alejados, pues cualquier contacto con ellos engendraría la sospecha de formar parte de su grupo y, por tanto, de merecer con justicia la denominación peyorativa de *min*.

## JESÚS DISCÍPULO DE LOS SABIOS DEL TALMUD

### ESTUDIO DEL PASAJE TALMÚDICO DE SAHEDRIN 107b<sup>1</sup>

En la literatura talmúdica, los pasajes explícitos o implícitos relativos al cristianismo son bastante numerosos. Tales es el caso de los textos que mencionan claramente a *Yeshu ha-nošri* (Jesús el Nazareno)<sup>2</sup>. Para explicar esta situación, podemos adelantar al menos tres razones distintas: los autores del Talmud se refieren generalmente a acontecimientos históricos sólo cuando estos elementos se insertan en una discusión sobre la Ley judía (la *halaká*) y su elaboración. La aparición de Jesús tuvo lugar en un periodo de turbulencias y pasó casi desapercibida para la mayoría de los judíos de su generación. En el siglo IV, cuando el cristianismo se convirtió en una religión oficial y poderosa, el recuerdo de Jesús era demasiado lejano y confuso. Una vez que el cristianismo se convirtió en una religión hostil que engendraba desconfianza hacia el mundo judío, la imagen de Jesús se expresó en forma de relatos populares o bien de bromas.

En este capítulo hablaremos sólo de uno de estos textos, considerado con frecuencia como especialmente importante para entender la visión que los Sabios del Talmud tenían de Jesús de Nazaret. El pasaje figura en el Talmud de Babilonia (*Sanhedrin* 107b) e igual-

- 
1. Este capítulo es una versión ligeramente retocada de D. Jaffé, «Jésus dans le Talmud: le texte sur Josué ben Parahyah et son disciple Jésus réexaminé», en S. Trigano (ed.), *Le Christianisme au miroir du judaïsme*, Pardès 35 (2003) 79-92.
  2. Sobre los textos de la literatura talmúdica relativos a Jesús, remitimos a las obras de R.T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres 1903, pp. 35-95 y de H. Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig 1910, pp. 18-46.

mente, con algunas variantes, en *Sotah* 47a. Como estas dos versiones paralelas son tan cercanas entre sí, citaremos sólo la primera. Leemos:

Nuestros maestros han enseñado: «“Que siempre tu izquierda rechace y tu derecha acerque”. No como Eliseo, que rechazó a Guejazí con las dos manos, ni como Josué ben Parahyah, que rechazó a Yeshu ha-noşri (Jesús el Nazareno) con las dos manos».

Tras un largo comentario explicativo sobre Guejazí, el texto arameo prosigue deteniéndose en Jesús:

¿Qué decir de Josué ben Parahyah? Cuando el rey Janneo asesinó a los maestros, Josué ben Parahyah y Jesús<sup>3</sup> huyeron a Alejandría de Egipto. Cuando se restableció la paz, Simeón ben Shetah envió [un mensaje]: De mí, Jerusalén, la ciudad santa, a ti, Alejandría de Egipto: Hermana mía, mi marido reside en ti, y yo me encuentro en la aflicción. [Así], partieron y encontraron una posada (*ushpiza*), donde fueron recibidos con muchos honores. Él [Josué ben Parahyah] dijo: «¡Qué bella es esta posada (*ahsanía*)!». Él [Jesús] le dijo<sup>4</sup>: «Sus ojos son redondos (tienen mal aspecto)». Él [Josué] le dijo: «¡Descreído! ¿De eso te ocupas?». Hizo sacar cuatrocientas trompetas y lo puso en entredicho. Jesús volvió varias veces donde él y le decía: «Repréndeme»; pero él no le hacía caso. Un día, cuando recitaba el *Shema*, él [Jesús] se puso ante él; [Josué ben Parahyah] pensó recibirle y le hizo una señal con la mano. Él [Jesús] pensó que era rechazado. Salió, erigió un ladrillo (*lebeinta*) y se prosternó ante él. Josué ben Parahyah le dijo: «¡Arrepiéntete!». Él [Jesús] le dijo: «Yo he aprendido de ti: El que peca y hace pecar a otros no recibirá los medios para arrepentirse». Mar dijo: «Jesús ha practicado la brujería, ha seducido y ha desorientado a Israel».

3. En el manuscrito de Múnich se encuentra la mención *Yeshu ha-noşri* (Jesús el Nazareno).

4. En la versión de *Sotah* 47a, se menciona explícitamente a Jesús bajo la forma: «*Yeshu ha-noşri* [Jesús el Nazareno] le dijo».

Notemos de entrada que, como fruto de la censura cristiana, este texto no aparece en las ediciones corrientes del Talmud ni en la de Bâle (1578-1581), pero podemos leerlo en los manuscritos antiguos, especialmente en los de Múnich, Florencia y Karlsruhe<sup>5</sup>.

Una forma radicalmente distinta de este pasaje es propuesta en el Talmud de Jerusalén (*Hagigah* II, 2, 77d). He aquí el texto:

La gente de Jerusalén quería nombrar a Judá ben Tabai presidente [del Sanedrín] de Jerusalén. Él huyó y se fue a Alejandría. Los hijos de Jerusalén escribieron de Jerusalén la Grande a Alejandría la Pequeña: «¿Hasta cuándo mi amado va a residir entre vosotros mientras yo le espero con tristeza?» Él se embarcó. Él dijo: «¿Qué le faltaba a Débora, la dueña de la casa que nos ha recibido?» Uno de sus alumnos le dijo: «Rabí, uno de sus ojos está herido». Él le dijo: «Has cometido dos faltas. La primera es haber sospechado de mí y la segunda es haberla mirado. ¿He dicho acaso que era hermosa? Yo sólo he hablado de sus acciones». Él [el alumno] se enfadó y se fue.

Detengámonos un poco ahora para examinar los elementos literarios de los dos textos.

### 6.1. Aproximación narrativa

El pasaje de Sanhedrin 107b propone un relato singular que pone en relación a dos personajes: Josué ben Parahyah y Jesús. Sin entrar por el momento en los problemas de orden cronológico, digamos que todo el pasaje está construido en torno a estos dos protagonistas. El maestro y el discípulo huyen de una persecución. Tras la calma y el regreso, sobreviene un incidente: los dos se detienen en una posada y no llegan a entenderse entre sí, situación que provoca la tragedia que surgirá entre ellos y de la que Jesús será la principal

5. En algunas ediciones modernas se encuentra la expresión «uno de sus alumnos» en lugar de «Jesús el Nazareno». Cf. R. Rabbinovicz, *Diqduqé Sopherim. Variæ Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum*, Múnich 1867-1886, v. XI, pp. 339-340.

víctima. En esta etapa del análisis, hagamos dos importantes observaciones. Por una parte, el término *ahsanía* puede tener dos significados: posada o posadera. Josué ben Parahyah dice que «la posada» es bella, pero Jesús entiende que habla de «la posadera»; de ahí la reacción violenta del maestro. No es necesario decir que este giro anfibológico es totalmente voluntario y que fundamenta la articulación de todo el texto<sup>6</sup>. Por otra parte, cabe pensar que las palabras introductorias «Que siempre tu izquierda rechace y tu derecha acerque» ponen de relieve la incomprensión de la que Jesús es víctima y la clemencia que el maestro debería manifestar hacia él. Dicho de otro modo, aunque Jesús haya sido rechazado por su maestro (símbolo de la izquierda), sería deseable que su arrepentimiento fuese aceptado y que se suprimiese un rigor tan extremo (símbolo de la derecha que acerca).

El pasaje tiene algo de fluido en sus diferentes componentes estructurales y transmite la sensación de algo inacabado. Así, cuando Jesús se acerca a su maestro para obtener su compasión, éste le rechaza. Pero, en el momento en que el maestro está dispuesto a acceder a la petición del discípulo, su gesto es mal interpretado y el discípulo es definitivamente perdido. El texto oscila entre dos aspectos que le confieren toda su tensión interna: la injusticia de la que es víctima Jesús y el rigorismo del maestro, actitud rigorista que no acepta compromiso alguno hasta un cambio total que no llegará. De hecho, la tensión nace de una paradoja: por una parte, se desea recuperar al pecador Jesús y se sugiere además que la naturaleza de su falta no justifica en modo alguno la reacción de la que ha sido objeto; por otra, y al mismo tiempo, no se desea tal recuperación. En este pasaje la tensión pasa entre dos polos: Josué ben Parahyah, que acepta el arrepentimiento de su alumno mediante un gesto de clemencia, y las palabras finales, que señalan la ruptura irreversible: «Jesús ha practicado la brujería, ha seducido y ha desorientado a Israel».

---

6. Sobre los diferentes empleos de este vocablo, véase S. Gero, «The Stern Master and his Wayward Disciple: A "Jesus" Story in the Talmud and in Christian Hagiography», en *Journal for the Study of Judaism* 25 (1994) p. 302 n. 37 y la abundante documentación recogida.

Notemos que en el segundo texto citado, tomado del Talmud de Jerusalén, la estructura interna es semejante a la de la versión babilónica. Sin embargo, algunos elementos difieren. Por ejemplo, el discípulo es anónimo; más aún: en el diálogo entre los dos personajes, la reacción del maestro es correlativa a las «dos faltas» cometidas por su discípulo. Se reprocha a éste haber supuesto que su maestro hubiera podido mirar a la posadera y haberla mirado él mismo. También aquí hay que observar que la pregunta «¿Qué le faltaba a Débora, la dueña de la casa que nos ha recibido?» se presta a confusión; en efecto, se puede suponer que el discípulo ha respondido ingenuamente a la pregunta de su maestro. Lo que desencadena la desavenencia no es la ambivalencia entre *posada* y *posadera*, sino entre la *belleza* de la dueña de la casa y sus *acciones*. De nuevo, el discípulo abandona al maestro sin que antes haya habido una tentativa de arreglo.

En los dos pasajes encontramos el mismo clima de confusión, sea en la causa que origina el castigo del discípulo (en este caso Jesús), sea en la reacción más apropiada con la que haya que responder. En la versión del Talmud de Jerusalén no aparece la formulación final «Jesús ha practicado la brujería, ha seducido y ha desorientado a Israel»<sup>7</sup>.

## 6.2. Aproximación comparativa

El relato del Talmud de Jerusalén es más sobrio y más conciso que el de las versiones babilónicas. En efecto, en la versión de Jerusalén se trata simplemente de una confusión en la interpretación de las palabras de Judá ben Tabai y de una incorrección por parte de su anónimo discípulo; en las versiones babilónicas, sin embargo, la palabra *ahsanía*, empleada con doble sentido, hace al texto más prolijo e incluso le confiere un carácter más fantasioso.

---

7. Es difícil entender por qué H. Stourdzé, «La fuite en Égypte de Josué b. Parahya et l'incident avec son prétendu disciple Jésus», en *Revue des études juives* 82 (1926) p. 135, dice: «Cuando Jesús se ha descarriado, el propio maestro, según nuestro pasaje, trata de reconducir al discípulo extraviado al camino recto». En efecto, es difícil ver en qué «se ha descarriado» el discípulo; por otra parte, parece, a juzgar por la lectura del texto, que el discípulo ha hecho más esfuerzos que el maestro para volver al «camino recto».

Si tenemos en cuenta el marco de dependencias y vínculos que existen entre las diferentes versiones, podemos observar que, en las versiones babilónicas, el comentario en arameo no pertenece a la *baraita* (texto de la época de la Misná; los dos primeros siglos), sino a la *Guemará*, es decir, a un periodo más tardío, el de los *amoraim*. Por otra parte, en la versión conservada de TJ *Ḥagigah* II, 2, 77d, el episodio es formulado en términos generales; el discípulo no es identificado con Jesús y el maestro no es Josué ben Parahyah, sino Judá ben Tabai.

La última frase, que hace referencia, entre otras cosas, a la acusación de brujería está relacionada con una tradición tardía, ciertamente de época amoraita, es decir, a partir del siglo III. Ha nacido en ambientes babilónicos más que judaítas<sup>8</sup>.

Según Klausner, la presencia de nombres diferentes en una y otra versión de este pasaje, así como la confusión que originan, se explica por las siguientes razones:

- Josué ben Parahyah y Judá ben Tabai vivieron aproximadamente en la misma época, y como este último formaba una «pareja de Sabios» con Simeón ben Shetah (*'Abot* I, 5-9), éste es igualmente mencionado en la versión babilónica;
- el nombre *Yeshu/Yeshua* (Jesús) se parece al nombre *Yehoshúa* (Josué) ben Parahyah;
- el relato recuerda tradiciones cristianas mencionadas en los Evangelios. Por ejemplo, la crueldad del rey Janneo, que en la versión babilónica obliga a Jesús a huir a Egipto con su maestro, tiene un paralelo en los Evangelios, cuando se habla de la crueldad del rey Herodes, que obligó a la familia de Jesús a huir a Egipto.

Según Klausner, el relato, en sus versiones babilónicas, está alterado y presenta huellas de redacción tardía. Además, también la

---

8. J. Klausner, *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine*, París 1933, pp. 24-25.

conclusión de la baraita («No como Eliseo, que rechazó a Guejazí con las dos manos, ni como Josué ben Parahyah, que rechazó a Jesús el Nazareno con las dos manos») es una adición posterior, pues el texto de la baraita decía solamente: «Que siempre tu izquierda rechace y tu derecha acerque», un antiguo proverbio puesto en circulación probablemente por R. Eliezer el Grande<sup>9</sup>. Además, numerosos críticos que se han interesado en este pasaje consideran que las versiones babilónicas se basan en la versión del Talmud de Jerusalén.

De hecho, las versiones más elaboradas del Talmud de Babilonia parecen ser sólo un desarrollo de la versión primitiva de Jerusalén<sup>10</sup>. Tanto por su contenido cuanto por su lenguaje y estilo, demuestran conocer esta versión primitiva de Jerusalén. Así, la apariencia física de la posadera (de la dueña de la casa) se manifiesta en «los ojos redondos» en las versiones babilónicas y en la simple formulación «el ojo herido» en la versión de Jerusalén<sup>11</sup>. La interdependencia de Josué ben Parahyah, de la primera versión babilónica, y de Judá ben Tabai, de la segunda, es el resultado de una misma tradición que se remonta a la época del Segundo Templo y que está basada en el rechazo a aceptar la función de presidente del Sanedrín (*Nassí*). Así se explican las huidas comunes a los dos personajes, relatadas por el redactor tardío de estos pasajes en dos textos distintos contruidos sobre una base común<sup>12</sup>.

9. J. Klausner, *Op. cit.*, pp. 25-27.

10. Cf., a título de ejemplo, R.T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, pp. 52-54; J.Z. Lauterbach, *Rabbinical Essays*, Cincinnati 1951, p. 486.

11. Parece pertinente suponer que el término *trutot*, que define el defecto de los ojos de la posadera, proviene del griego *deros* (largo) o del latín *teres* (forma oval, elíptica). Sobre los distintos tipos de enfermedades de los ojos en la literatura bíblica y talmúdica, véase J. Preuss, *Biblisch-talmudische Medizin*, Berlín 1911, pp. 309-311. Digamos igualmente que J. Levy, *Neuhebräische und chaldäische Wörterbuch über die Talmudim und Midrashim*, Leipzig 1879, t. II, p. 188, sugirió un paralelo entre *trutot* y el árabe *tarita*. Sin embargo, J. Preuss, *op. cit.*, p. 309 n. 6, observa que este verbo del árabe clásico es muy raro y está relacionado más bien con el aspecto estrecho o delgado de los párpados, estado, por otra parte, característico de los ojos de Lía según el relato bíblico (Gn 29,17).

12. S. Gero, *The Stern Master and his Wayward Disciple: «A “Jesus” Story in the Talmud and in Christian Hagiography»*, pp. 303-304.

### 6.3. Aproximación contextual

Para empezar, pongamos de relieve el anacronismo contenido en el relato. Al menos es sorprendente que Jesús aparezca en un texto en el que se habla del monarca asmoneo Alejandro Janneo y de los doctores fariseos Josué ben Parahyah y Judá ben Tabai, que vivieron en el siglo I anterior a la era cristiana, por tanto mucho antes del nacimiento de Jesús. El rey Janneo se impuso a los fariseos, que habían luchado con él durante seis años (hacia el 88 a.C.), mató a ochocientos y obligó a exiliarse a ocho mil. La frase introductoria alude a estos acontecimientos: «Cuando el rey Janneo asesinó a los maestros».

Este evidente anacronismo ha impulsado a ciertos críticos a arriesgar la hipótesis de que Jesús vivió realmente en la época de Alejandro Janneo y de Josué ben Parahyah, y que los Evangelios lo habrían confundido con algún falso profeta ajusticiado por Poncio Pilato<sup>13</sup>. No hace falta decir que esta hipótesis, basada en una sola frase del Talmud, no merece que se le preste atención<sup>14</sup>.

Según H. Stourdzé, no es inverosímil que Judá ben Tabai abandonase Judea a causa de los disturbios políticos y que un discípulo malinterpretase una de sus palabras, provocando así la cólera del maestro<sup>15</sup>.

Para J.Z. Lauterbach, el Jesús de nuestro relato no es otro que Jesús ben Sira, nieto de Sira el antiguo, que llegó a Egipto en torno al 132 a.C. (aproximadamente en la época de Josué ben Parahyah) y tradujo al griego el libro de su abuelo Ben Sira. Los redactores tardíos del relato talmúdico habrían, pues, confundido a los dos perso-

13. S. Mead, *Did Jesus live 100 B.C.?*, Londres 1903. Véase igualmente A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesus-Forschung*, Tubinga 1906, p. 326.

14. S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlín 1902, pp. 246-257, propuso colmar la laguna sobre la vida de Jesús entre los doce y los treinta años con el relato talmúdico de la huida a Egipto, al que añade además el episodio relatado por Celso, según el cual Jesús se habría vendido allí como esclavo.

15. H. Stourdzé, «La fuite en Égypte de Josué b, Parahya et l'incident avec son prétendu disciple Jésus», pp. 137-144.

najes. Para confirmar su tesis, este crítico se basa en tradiciones comunes a Jesús ben Sira y Jesús de Nazaret. En conclusión, los autores babilónicos se habrían apoyado en leyendas relativas a Jesús ben Sira asociándolas con Jesús<sup>16</sup>.

Pero esta perspectiva plantea más problemas de los que resuelve. Es difícil imaginar que los redactores babilónicos de las fuentes talmúdicas, algunos siglos después de la llegada del cristianismo, confundiesen a Jesús ben Sira con Jesús de Nazaret. Parece más juicioso pensar que la relación entre los personajes responde más a motivos literarios e ideológicos que a cualquier verosimilitud histórica.

En primer lugar, el objetivo de los redactores fue añadir a la baraita la frase «Que siempre tu izquierda rechace y tu derecha acerque» y crear así el paralelismo entre Eliseo/Guejazí y Josué ben Parahyah (= Judá ben Tabai)/Jesús el Nazareno. «Que siempre tu izquierda rechace y tu derecha acerque». En segundo lugar, todo hace pensar que quisieron transmitir (en una época ciertamente posterior a los acontecimientos narrados) una imagen negativa de Jesús. Tal actitud se entiende fácilmente en una época en que el cristianismo se había convertido en una religión oficial, hostil al judaísmo.

En esta línea interpretativa hay que considerar también la frase de época amoraíta «Jesús ha practicado la brujería, ha seducido y ha desorientado a Israel», que se hace eco de una antigua tradición, que puede encontrarse en otros lugares de la literatura talmúdica. Dada la connotación negativa que comporta la acusación de magia para los Sabios, se ve con claridad qué imagen de Jesús se quiso transmitir<sup>17</sup>. Hay que mencionar también una tradición talmúdica que hace residir a Jesús en Egipto, donde se habría iniciado en la brujería y en las prácticas de encantamiento<sup>18</sup>. En realidad, como

---

16. J.Z. Lauterbach, *Rabbinical Essays*, p. 489. Véase igualmente en esta línea M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, Nueva York 1950, p. 77.

17. Sobre la tradición de Jesús mago, véase la obra de M. Smith, *Jesus the Magician*, Londres 1978.

18. Cf. Tosefta *Šabbat* XI, 15 (ed. M.S. Zuckermann, p. 126); TJ *Šabbat* XII, 4, 13d; *Šabbat* 104b; *Sanhedrin* 67a.

ha observado muy justamente J.Z. Lauterbach, este relato trataba de ofrecer una imagen negativa de Jesús, la de un descreído que ha aprendido a andar por malos caminos<sup>19</sup>.

En este sentido hay que entender también la expresión «Hizo sacar cuatrocientas trompetas y lo puso en entredicho». Esta fórmula, que aparece solamente en la versión babilónica, se encuentra en *Mo'ed Qaṭan* 16a a propósito del entredicho decretado por Baraq, general de la profetisa Débora, contra Meroz: «hizo sonar cuatrocientas trompetas (*šofar*)» (Jc 5,23). En ambos casos se trata del entredicho o marginación de un personaje concreto, Meroz o Jesús. La continuación del pasaje talmúdico (*Mo'ed Qaṭan* 17b) explica también el sentido de la expresión «cuatrocientas trompetas», como puesta en entredicho de la comunidad. Dicho con otras palabras, el sonido de las trompetas (*šofar*) anuncia la expulsión de un individuo de la comunidad. Esta interpretación puede ser corroborada por un pasaje de *Sanhedrin* 7b, en el que R. Huna (Sabio babilónico del siglo III) afirma que, cuando se dirige al tribunal, va provisto de su *šofar*. El pasaje es comentado por Rashi, que explica que se utiliza el *šofar* para proclamar un entredicho.

Partiendo de estos ejemplos selectos, podemos suponer que el *šofar* (trompeta) servía, según las fuentes amoraítas, para decretar la expulsión de un individuo. Este elemento es capital, pues nos ayuda a entender con mayor precisión la expresión «cuatrocientas trompetas», que parece apuntar claramente a la puesta al margen de Jesús. Evidentemente estos elementos tienen carácter legendario. Sin embargo, la intención del pasaje es evidente: poner de manifiesto que Jesús, y el cristianismo a través de él, fueron excluidos por los Sabios y por la tradición judía<sup>20</sup>.

La imagen de *Jesús idólatra* es ilustrada en nuestro texto con la frase «Salió, erigió un ladrillo (*lebeinta*) y se prosternó ante él». Esta frase es por lo menos enigmática. En efecto, como escribía J. Klaus-

19. J.Z. Lauterbach, *Rabbinical Essays*, p. 487, se basa en la forma aramea *azal* (ha salido), explicando que connota también la idea de desenfreno (salir hacia un mal camino).

20. Otras referencias en J.Z. Lauterbach, *Rabbinical Essays*, pp. 484-485.

ner: «¡Jesús adorando un ladrillo! ¿Puede concebirse mayor absurdo?»<sup>21</sup>. A pesar de todo, la crítica ha ofrecido algunas explicaciones para interpretar tal formulación.

Ya R. Yehiel de París, con ocasión de la célebre controversia de París del año 1240, hizo referencia a esta frase, viendo en ella una alusión al culto de la cruz, ante la que se habría prosternado Jesús<sup>22</sup>. Sin embargo, como subraya H. Stourdzé, dado que el ladrillo no tiene forma de cruz, es más probable que haga referencia a las cruces de barro de las fachadas de las iglesias, y que la expresión «erigió un ladrillo y se prosterno ante él» no sea más que un modo de ridiculizar el símbolo de la cruz<sup>23</sup>.

A.S. Kamenetzki, que percibía también en el criptograma «erigió un ladrillo» una alusión a la cruz y al cristianismo, sugirió otra lectura. Propuso corregir *lebeinta* en *elibta*, que literalmente significa en arameo «cruz»<sup>24</sup>. Pero esta hipótesis no responde a ninguna documentación ni a ningún manuscrito.

Para aclarar la frase en cuestión, mencionemos la original sugerencia de S.T. Lachs. En una publicación consagrada únicamente a su interpretación, propuso ver en ella una referencia a los primeros milagros de Jesús. Se basaba en un pasaje del Evangelio del Pseudo-Mateo incorporado en el Evangelio de Tomás, donde se cuenta que Jesús, a los cinco años, tenía poderes sobre el agua, y que había dado vida a doce gorriones hechos de barro. Ante la cólera de su padre,

21. J. Klauner, *Jésus de Nazareth*, p. 26.

22. R. Margulies (ed.), *La Controverse de notre maître Yehiel de Paris* (= *Viquah Rabbenu Yehiel me-Paris*), Lemberg, sin fecha, p. 17 [en hebreo].

23. H. Stourdzé, «La fuite en Égypte de Josué b. Parahya et l'incident avec son prétendu disciple Jésus», p. 149. Parece que en sus preguntas «But how could Jesus worship the cross before he was crucified? Had the cross some significance before the crucifixion?», J.Z. Lauterbach, *Rabbinical Essays*, p. 484, no ha procedido a una distinción fundamental: los motivos literarios del relato y su historicidad. En efecto, este relato, aunque tiene un carácter totalmente legendario, procede siguiendo esquemas de pensamiento y mecanismos ideológicos que aparecerán en el Judaísmo rabínico posterior a propósito del Cristianismo.

24. A.S. Kamenetzki, recensión de la obra de J. Klausner, *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine*, Jerusalén 1922 (primera edición en hebreo), en *Ha-tequfa* 18 (1923), p. 511 [en hebreo].

por haber sido transgredidas las normas del sábado, Jesús soltó los gorriones, que se fueron volando y llorando. S.T. Lachs veía en estos gorriones de barro el ladrillo del que habla el pasaje talmúdico. Los *amoraim* babilónicos habrían transmitido esta identificación cuando el sentido inicial de la expresión se había ya perdido<sup>25</sup>.

La explicación más pertinente del vocablo *lebeinta* (ladrillo) es probablemente la ofrecida por H.J. Zimmels en un estudio sobre esta cuestión publicado en 1953<sup>26</sup>. Según él, habría que leer *le-beinta*, interpretando la letra hebrea *lámed* (*le*) como un prefijo de acusativo, construcción corriente en hebreo y en arameo. Así, esta primera letra no formaría parte de la raíz de la palabra. Desde el punto de vista ortográfico, habría que leer *le-beinta* como *le-beinita*, que designa en arameo al pez. Tendríamos así la lectura siguiente: «Salió, dispuso el pez y se prosternó ante él». Esta lectura se vincula al conocido hecho de que, para los primeros cristianos, el pez simbolizaba a Jesús, pues el vocablo griego IXΘΥΣ<sup>27</sup> (*ichthys*) forma el acróstico de las palabras *Iesous Christos Theou Uios Soter* (= Jesús Cristo hijo de Dios salvador). Es evocada aquí la idea misma de mesianismo y de filiación divina de Jesús, que servía de símbolo para los primeros cristianos.

Si damos por buena esta sugerencia, estamos en presencia de un texto talmúdico de redacción tardía, que revela cierto conocimiento de un importante símbolo cristiano. Por otra parte, el texto cualificaría alusivamente el culto cristiano y lo asociaría a la persona de Jesús<sup>28</sup>. Podemos suponer, por tanto, que los Sabios utilizaron el término *beinita* y no el hebreo *dag* o el arameo *nun* (ambos designan al pez), pues forma parte de un proverbio mencionado en algunas

25. S.T. Lachs, «A “Jesus Passage” in the Talmud re-examined», en *Jewish Quarterly Review* 59 (1969) 244-247. Este crítico se basa igualmente en un pasaje de *Toldot Yeshu*, donde se habla de pájaros de lodo a los que da vida Jesús (pp. 246-247).

26. H.J. Zimmels, «Jesus and “Putting up a Brick”. The Meaning of *zaqaf lebeinta*», en *Jewish Quarterly Review* 43 (1953) 225-228.

27. N.T. El autor dice erróneamente IXΘΤΥΣ.

28. Sobre la palabra *beinita* (pez), ver las fuentes etimológicas y las referencias literarias ofrecidas por M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan 2002, p. 203.

fuentes talmúdicas: «Si una persona tiene un ahorcado en su familia, no pedirá a su prójimo que le cuelgue un pescado». Dicho de otro modo, no habrá que pasar por la vergüenza de tener que recordar un acontecimiento penoso que tiene un aspecto semejante al de colgar pescado (el ahorcamiento)<sup>29</sup>. En consecuencia, los Sabios habrían utilizado deliberadamente este proverbio, que definiría a Jesús con la imagen del ahorcado<sup>30</sup>.

Finalmente, E. Bammel ha considerado la expresión «erigió un ladrillo» como una forma alegórica para indicar que Jesús habría abrazado el culto lunar. Esto supone un cambio etimológico de *lebeinta* (ladrillo) en *lebana* (luna). Tal hipótesis, muy poco documentada, carece de bases sólidas<sup>31</sup>.

Nos falta preguntarnos por el empleo del ladrillo para invocar el culto al que se entrega Jesús. Podemos remitir a los pasajes del tratado *‘Abodah Zarah* 46a y 53b, en los que se afirma claramente que el ladrillo sirve para el culto. Podemos leer: «Un judío que ha erigido un ladrillo (*lebena* en la forma hebrea) para prosternarse ante él, si un no-judío se prosterna [delante], [el ladrillo] está prohibido [para que un judío lo use]». Según estas palabras, resulta comprensible que el pasaje de Sanhedrin 107b termine así: «Jesús ha hecho pecar a Israel»<sup>32</sup>.

Digamos también que numerosos elementos de nuestro pasaje se encuentran en el clásico medieval *Toldot Yeshu* (Historia de Jesús), que hace suyas tradiciones talmúdicas sobre Jesús. Así, en diferentes versiones de esta obra, encontramos a Josué ben Parah-

29. Sobre este proverbio, véase *Baba’ Meši’a’* 59b.

30. S. Gero, «The Stern Master and his Wayward Disciple: A “Jesus” Story in the Talmud and in Christian Hagiography», p. 305 n. 41, que rechaza esta interpretación.

31. E. Bammel, «Jesus and “Setting up the Brick», en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 20 (1968), p. 366 (= E. Bammel, *Judaica. Kleine Schriften I*, Tübinga 1986, p. 305s). Es necesario subrayar que esta tesis ya había sido desarrollada por R. Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ*, Heidelberg 1929, v. I, p. 492 n. 2. Notemos igualmente que J. Neusner, *The Rabbinical Traditions about the Pharisees before 70*, Leiden 1971, v. III, p. 334, considera que el término «ladrillo» se refiere a tablillas grabadas.

32. J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978, pp. 122s.

yah como maestro de Jesús<sup>33</sup>. También es presentado como alguien que desempeñó un importante papel en el proceso, ejecución e inhumación de Jesús. Según algunos críticos, el *Toldot Yeshu*, fechado generalmente en el siglo X, tendría un núcleo literario que se remontaría al siglo VII en un ambiente judío babilónico<sup>34</sup>. Nuestra historia habría sido la raíz a partir de la cual se habría elaborado el relato posterior del *Toldot Yeshu*. El aspecto polémico de este relato medieval encontraría, pues, su fuente en el relato talmúdico que proponía una mirada judía sobre Jesús, transmitida y reelaborada a través de generaciones. No es necesario decir que sólo alcanzará todo su sentido en las dramáticas relaciones entre judíos y cristianos durante la Edad Media.

Antes de concluir este dossier, parece oportuno que nos preguntemos por las teorías relativas a la simbólica de este relato. Algunos han querido ver en esta historia talmúdica la representación de un conflicto entre el espíritu rígido de la ortodoxia rabínica de Judea y la concepción mística y espiritual que prevalecía en Alejandría<sup>35</sup>. Otros han entendido este episodio como un reflejo de la crítica radical de Jesús a Jerusalén; así, su observación sobre el defecto físico de la posadera se referiría de hecho a la Ciudad Santa<sup>36</sup>.

S. Gero opina que, sea cual sea la lectura que hagamos de este relato, está claro que sirve de vehículo a ciertas tradiciones propias

33. Según el manuscrito de Huldreich, Jesús estudió con Josué ben Parahyah y adquirió el conocimiento de nociones esotéricas (J.J. Huldreich, *Historia Jeschuae Nazareni*, Leiden, sin fecha, p. 14). Según un texto cabalístico tardío, Josué ben Parahyah sería un místico del que era discípulo Jesús, hijo de María, un «hombre piadoso y justo» (S. Krauss, «Un texte cabalistique sur Jésus», en *Revue des études juives* 62 (1911) 240-247). Sobre Josué ben Parahyah como maestro de Jesús en el *Toldot Yeshu*, véase S. Krauss, «Une nouvelle recension hébraïque du Toldot Yésu», en *Revue des études juives* 103 (1938) 65-88.

34. S. Gero, «The Stern Master and his Wayward Disciple: A "Jesus" Story in the Talmud and in Christian Hagiography», p. 307.

35. J.Z. Lauterbach, *Rabbinical Essays*, p. 488; R.S. Mead, *Did Jesus live 100 B.C.?*, pp. 146s.

36. E. Bammel, «Christian Origins in Jewish Tradition», en *New Testament Studies* 13 (1966/67) 317-322. Este autor observa justamente que esta historia no es sólo una confrontación entre dos hombres, sino más bien una controversia con el Cristianismo.

de la literatura evangélica. Ciertamente, algunas de ellas son deformadas, pero subsiste en ellas una parte nada despreciable de autenticidad<sup>37</sup>. En este orden de ideas, Gero cita dos tradiciones cristianas tomadas de las crónicas armenias del siglo V, que dan un testimonio casi idéntico al de nuestro pasaje talmúdico. Como subraya Gero, estos testimonios muestran claramente que algunas tradiciones eran comunes a diferentes grupos religiosos y que ciertamente no estaban estancadas<sup>38</sup>.

## Conclusión

Del examen de este relato, bien sea desde el punto de vista histórico bien desde su valor intrínseco, se saca la clara impresión de que estamos en presencia de un texto legendario sin una pizca de autenticidad<sup>39</sup>. Sin embargo, puede pensarse que algunos elementos que lo componen son testigos de acontecimientos que sucedieron realmente. Así, podemos suponer que, en el siglo I a.C., Josué ben Parahyah y Judá ben Tabai habrían huido de Jerusalén con uno de sus discípulos para dirigirse a Alejandría. Podemos imaginar también que este discípulo tuvo un malentendido con su maestro durante el viaje que les conducía de vuelta a Jerusalén. Si consideramos que estos elementos que forman el esqueleto del pasaje sucedieron realmente, se comprenderá mejor el proceso redaccional de sus autores. Podemos igualmente pensar con J.Z. Lauterbach que éstos introdujeron el personaje de Jesús en las versiones babilónicas, enmarcado en elementos ya conocidos, mientras que la versión de Jerusalén conservaba la mención anónima «uno de sus discipu-

37. Podemos referirnos, por ejemplo, a la huida a Egipto e incluso a la relación de Jesús con las mujeres. Véase S. Gero, «The Stern Master and his Wayward Disciple: A “Jesus” Story in the Talmud and in Christian Hagiography», pp. 291-292.

38. S. Gero, «The Stern Master and his Wayward Disciple: A “Jesus” Story in the Talmud and in Christian Hagiography», pp. 292-300.

39. Tal es la opinión de numerosos especialistas, por ejemplo J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, pp. 25-26; S. Zeitlin, «Jesus in the Early Tannaitic Literature», en V. Aptowitz y A.Z. Schwarz (eds.), *Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Perez Chajes*, Viena 1933, pp. 303-304; J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, pp. 29-38.

los». Las versiones babilónicas, más tardías, mencionan ciertamente a Jesús a partir de un conocimiento del episodio de la huida a Egipto relatado en Mt 2,13-15. Es necesario añadir la tradición del Jesús que «practicaba la brujería, seduciendo y descarriando a Israel», bien conocida por las fuentes talmúdicas, así como la mención de *Bérakot* 17b y de *Sanhedrin* 103a, según la cual «Jesús ha pecado y descarriado a mucha gente». Con estas mismas intenciones, las versiones babilónicas identificaron a Jesús con el discípulo anónimo de la versión de Jerusalén<sup>40</sup>.

Puede verse aquí la forma en que ha sido elaborada una verdadera tradición judía sobre Jesús. Ciertamente, sólo si admitimos que, desde las fuentes talmúdicas, se ha ido constituyendo progresivamente cierta visión judía sobre Jesús, resulta comprensible la acusación de idolatría lanzada contra él. La idolatría representaba para los Sabios una de las faltas más graves, la del alejamiento de los caminos divinos. En el caso de Jesús, su falta se convirtió en un estereotipo para calificar su apostasía<sup>41</sup>. Y resulta tanto más evidente cuanto que Josué ben Parahyah, de quien se dice que era maestro de Jesús, es concebido por la tradición talmúdica como mago, exorcista y curandero. Resultaba lógico que Jesús, que «practicaba la brujería», fuese su discípulo<sup>42</sup>. Desde el punto de vista literario hay que subrayar que los autores de las versiones babilónicas quisieron establecer un paralelismo entre Eliseo y su mal discípulo Guejazí y Josué ben Parahyah (o Judá ben Tabai) y Jesús el Nazareno.

En el mundo judío, la imagen de Jesús era la del discípulo que se había extraviado y que había hecho pecar a los demás. A través de él se fue forjando una visión del cristianismo como religión proveniente del judaísmo, pero opuesta y hostil a él. De esta visión da testimonio el pasaje talmúdico estudiado en este capítulo.

40. J.Z. Lauterbach, *Rabbinical Essays*, pp. 486-489, a quien deben mucho nuestras observaciones.

41. G. Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and the Liturgy of the Synagogue*, Nueva York 1973, p. 52.

42. Sobre la cuestión de Josué ben Parahyah como mago y taumaturgo, véase la documentación y los análisis de S. Gero, *The Stern Master and his Wayward Disciple: A "Jesus" Story in the Talmud and in Christian Hagiography*, p. 309 n. 52.

## LAS ENSEÑANZAS DE PABLO DE TARSO EN EL TALMUD<sup>1</sup>

Desde hace más o menos un siglo, la visión que la crítica tenía sobre Jesús de Nazaret ha evolucionado mucho. El interés se ha centrado en los orígenes del cristianismo en una perspectiva histórico-crítica y la investigación sobre el Jesús histórico se ha llevado a cabo independientemente de las creencias. Esta búsqueda de la identidad del Jesús histórico ha llevado a reconstruir el contexto en el que Jesús evolucionó y a recrear los elementos constitutivos de su sociedad, con sus problemáticas y sus características. Por el contrario, la visión crítica judía sobre Pablo sigue siendo desafiante, incluso hostil. En efecto, Pablo de Tarso ha sido considerado desde hace tiempo el verdadero fundador del cristianismo, desviado de las realidades judías de su tiempo y disidente en relación con su pueblo. Incluso se han juzgado algunos de sus textos hostiles a los judíos y al judaísmo. Ahora bien, desde hace unas décadas, la comunidad científica se ha orientado hacia otras perspectivas. Sobre todo, el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto ha echado por tierra la imagen de una sociedad judía de la Antigüedad homogénea, que evolucionó bajo la férula de una sola autoridad y sometida a las exigencias de un único código religioso. Esta imagen ha sido relegada por el esquema de una sociedad diferente, más fragmenta-

---

1. Este capítulo es una versión retocada de D. Jaffé, «Les réactions des Sages aux doctrines de Paul de Tarse dans la littérature talmudique», en S. Trigano (ed.), *Le Christianisme au miroir du judaïsme*, *Pardès* 35 (2003) 31-50.

da, con movimientos político-religiosos diversos y tendencias pluralistas. El estudio de los diferentes grupos que componían la sociedad judía del siglo I ha puesto el acento en los factores identitarios divergentes, en las características sociorreligiosas distintas y en la definición de la autoridad en una época en la que el judaísmo rabínico estaba en plena gestación. La investigación ha llegado a la conclusión de que la *halaká* (Ley judía) respondía a lecturas interpretativas del texto bíblico que divergían según las tendencias. Ciertamente, tanto los esenios y saduceos como las diversas agrupaciones dentro del fariseísmo respondían a la denominación de judíos; sin embargo, las preocupaciones exegéticas, así como la observancia de las prescripciones rituales, diferían de un grupo a otro. Dicho de otro modo, la ideología religiosa parecía disonante entre los miembros de la sociedad judía del final de la época del Segundo Templo (siglo I a.C. – siglo I d.C.)<sup>2</sup>.

Los expertos en judaísmo antiguo y en cristianismo de los orígenes han repensado progresivamente el personaje de Pablo en esta perspectiva. Es cierto que muchas veces la definición de su identidad no ha estado exenta de aspectos confesionales y de fundamentos ideológicos; sin embargo, forzoso es reconocer que, de forma general, la crítica matiza más cuando se trata de Pablo el apóstol, especialmente en lo concerniente a sus orígenes judíos.

En este capítulo trataremos de recontextualizar el personaje en la sociedad judía de su tiempo, poniéndolo en relación con el movimiento fariseo (su grupo de pertenencia) y con otros movimientos judíos de la época, entre ellos con el de los discípulos de Jesús. Obtendremos así una imagen de Pablo más auténtica: un judío de su tiempo, aunque en desacuerdo con otros fariseos respecto a cuestiones fundamentales, como la abrogación de la Ley con la lle-

---

2. Remitimos, por ejemplo, a los trabajos de A.F. Segal, *The Other Judaisms of Late Antiquity*, Atlanta 1987, y de J.D.G. Dunn, «Jesus and Factionalism in Early Judaism: How Serious was the Factionalism of Late Second Temple Judaism?», en J.H. Charlesworth y L.L. John (eds.), *Hillel and Jesus. Comparative Studies of two Major Religious Leaders*, Mineápolis 1997, pp. 156-175.

gada del Mesías u otros puntos doctrinales. Nuestra metodología no pretende minimizar la importancia de las disensiones entre Pablo y otros judíos de su generación; intenta situar a Pablo en el judaísmo de su época y enmarcar sus controversias en un contexto *intra muros*, es decir, en el judaísmo de su tiempo, en una época en la que el movimiento de los discípulos de Jesús evolucionaba todavía en el seno del judaísmo y estaba integrado por distintas tendencias, pues tampoco él presentaba una imagen monolítica.

Tendremos, pues, que ubicar a Pablo en las problemáticas de la sociedad judía anterior a la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén el año 70 y, en consecuencia, distinguirla de las representaciones que hizo de ella el cristianismo a finales del siglo I y comienzos del II, en especial en lo concerniente a aspectos doctrinales y rituales<sup>3</sup>. Esta presentación sumaria parece necesaria en el estudio de este personaje tan controvertido, sobre el que la investigación no ha agotado todavía sus objetivos<sup>4</sup>.

- 
3. Las publicaciones sobre Pablo están en constante progresión, tanto en cantidad como en calidad. Citemos en primer lugar la obra de E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Filadelfia/Londres 1977. Este trabajo, una de las primeras investigaciones provenientes del mundo cristiano que ofrece una apreciación positiva del Judaísmo del siglo I, ha marcado sin lugar a dudas un giro en la investigación sobre el personaje de Pablo. Véase, siguiendo la estela de Sanders, T. Eskola, «Paul et le judaïsme du Second temple. La sotériologie de Paul avant et après E.P. Sanders», en *Recherche de science religieuse* 90 (2002) 377-398.
  4. Para la investigación que trata de reconsiderar el aspecto judío del personaje de Pablo y la sociedad en la que evolucionó, podemos mencionar, entre otros, a H.J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tubinga 1959 (= H.J. Schoeps, *Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Filadelfia 1961); J. Méléze-Modrzejewski, «Les tourments de Paul de Tarse», en J.-L. Harouel (ed.), *Histoire du droit social. Mélanges en hommage à Jean Imbert*, París 1989, pp. 379-412; A.F. Segal, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven/Londres 1990 (= A.F. Segal, *Paul le converti. Apôtre ou apostat*, París 2003); S. Ben-Chorin, *Paul. Un regard juif sur l'apôtre des Gentils*, París 1999; C. Kessler, «Saint Paul. Un point de vue juif», en *Lumière et Vie* 242 (1999) 7-25; S.C. Mimouni, «Paul de Tarse. Éléments pour une réévaluation historique et doctrinale», en S.C. Mimouni (ed.), *Le Judéo-Christianisme dans tous ses états*, París 2001, pp. 97-125; A.F. Segal, «Paul et ses exégètes juifs contemporains», en *Recherche de science religieuse* 94 (2006) 413-441.

Puede decirse que la expansión ulterior del cristianismo tuvo lugar gracias a discípulos de la enseñanza paulina; su papel fue capital para la constitución progresiva de la Iglesia tras la expulsión de los judeo-cristianos de la sinagoga mediante la *Birkat ha-minim* en el último cuarto del siglo I<sup>5</sup>. Fueron sus discípulos más tardíos quienes difundieron las doctrinas de su maestro y permitieron, al mismo tiempo, su rehabilitación en el mundo cristiano. En efecto, ejecutado por las autoridades romanas, Pablo muere en la soledad más completa, abandonado incluso por las comunidades que él mismo había evangelizado.

En este capítulo nos preguntaremos sobre todo por los discípulos de Pablo y por las repercusiones que tuvieron sus enseñanzas en el mundo judío. Si los Sabios de su tiempo no vieron en Pablo un elemento subversivo, todo cambió en relación con la perennidad de sus enseñanzas.

Es difícil apreciar el grado de peligro que representaron para los Sabios de los siglos I y II esta enseñanza y las actividades que la acompañaban. Podemos preguntarnos cuándo empezaron a conocer los Sabios la enseñanza del apóstol Pablo y en qué medida lucharon contra sus consecuencias en el mundo judío. Desde idéntica perspectiva, podemos inquirir sobre si Pablo y sus principios doctrinales son mencionados en la literatura talmúdica. Con vistas a sugerir algunos elementos de reflexión, trataremos aquí de detectar en el corpus talmúdico doctrinas paulinas mencionadas en tono alusivo, de proponer un análisis de ellas y de situarlas en las circunstancias históricas de los primeros siglos de la era cristiana. Finalmente, nos preguntaremos por las conclusiones que pueden deducirse de todo ello. Sin embargo, antes de abordar estas problemáticas, parece oportuno preguntarse por los motivos paulinos que pudieron plantear problemas a los Sabios. Para empezar, estudiaremos sobre todo el concepto de Ley.

---

5. Ver la presentación que hace S.C. Mimouni, «La "Birkat ha-Minim", une prière juive contre les judéo-chrétiens», en *Revue des sciences religieuses* 71 (1997) 275-298 (= S.C. Mimouni, *Le Judéo-Christianisme ancien. Essais historiques*, París 1998, 161-188) y la bibliografía citada por el autor.

### 7.1. La concepción de la Ley en Pablo de Tarso

La posición de Pablo respecto a la Ley es sin duda el aspecto más complejo de su pensamiento. En el marco de este estudio podremos hacer una breve presentación de los grandes ejes que articulan sus concepciones<sup>6</sup>.

Desde un punto de vista metodológico, puede decirse que la idea que se hace Pablo de la Ley está condicionada por el acontecimiento de Jesús Mesías, que substituye a la Ley y se convierte en el único medio de redención. Sin embargo, conviene distinguir en sus afirmaciones dos facetas que a menudo difieren entre sí, según se dirija a los judeo-cristianos o a los cristianos de origen pagano. Por otro lado, su concepción de la Ley varía en función de los textos de su corpus. En algunos textos como Rm 7,12 y Rm 7,16, Pablo afirma que «la Ley es buena» o que «la Ley es santa». Según los Hechos de los Apóstoles (24,14), afirma con rotundidad en su alegato ante el gobernador romano Félix, en Cesarea: «Según el Camino, que ellos llaman secta, yo sirvo al Dios de mis padres, conservando mi fe en todo lo que está escrito en la Ley y en los Profetas». En otros textos parece considerar la Ley como objeto de maldición, por ejemplo cuando declara en Rm 7,7: «Yo no he conocido el pecado más que por la Ley (...), pues sin la Ley el pecado sólo es un muerto». En Ga 2,19 afirma: «Pues si la justicia viene de la Ley, entonces Cristo ha muerto por nada». Según estos últimos textos, la Ley como tal carece de valor para Pablo; debe ser abolida tras la revelación mesiánica de Jesús. El acontecimiento de Jesús Mesías permite la «liberación de la Ley». Tras la aparición en el camino de Damasco, Pablo sostiene

---

6. La literatura crítica sobre este dossier es muy abundante; así que citaremos algunos de los trabajos más importantes, que remiten a una bibliografía más exhaustiva. Se puede consultar: H. Räisänen, *Paul and the Law*, Tubinga 1983; E.P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, Filadelfia 1983; J.D.G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, Tubinga 1996. En lengua francesa: A. Rakotoharintsifa, «Paul aux prises avec le judaïsme: la question de la loi et l'exemple de Romains 10,1-4», en *Judaïsme et christianisme: deux identités en débat au I<sup>er</sup> siècle. Foi et Vie (Cahier biblique)* 32 (1993) 89-100; D. Luciani, «Paul et la Loi», en *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) 40-68; J. Massonet, «Paul et la Torah», en J. Schlosser (ed.), *Paul de Tarse*, París 1996, pp. 195-206; J.-N. Aletti, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, París 1998.

ne que el «Reino de Dios» está ya inaugurado y que la Ley ya no desempeña un papel mediador de salvación. En consecuencia, denuncia los preceptos religiosos del judaísmo, como las normas alimenticias, la circuncisión e incluso «los meses, las estaciones y los años» (Ga 4,10-11), que sin embargo representan una santificación del tiempo, noción esencial en el judaísmo.

Según Pablo, la creencia en el mesianismo de Jesús (su muerte expiatoria y su resurrección) está confirmada en la Biblia. Afirma explícitamente en 1 Co 15,3-4: «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; fue enterrado y resucitó el tercer día según las Escrituras». Para él, existe continuidad entre la Ley (Torá) y el Mesías. El corolario de esta afirmación es que toda creencia en el Mesías no hace sino confirmar, o bien cumplir (por emplear una fórmula con una fuerte connotación teológica cristianas), la Ley (Torá). El Mesías inaugura una era que da fin a la Ley, pues «Cristo es el fin de la Ley, para que todo el que tenga fe pueda ser justificado» (Rm 10,4).

## 7.2. Las reacciones de los Sabios del Talmud a las doctrinas paulinas

Pablo hace uso de la alegorización de la Biblia para demostrar la veracidad y autenticidad de la revelación cristiana; habla claramente de la abolición de la Ley; e incluso recurre a temas escatológicos para confirmar dicha abolición. Pues bien, ¿encontramos en la literatura talmúdica reacciones a estos presupuestos? Parece que, de haberlas, están manifestadas de forma implícita. La primera está atribuida a R. Eleazar ha-Modai (comienzos del siglo II) y se encuentra en el tratado tannaíta *'Abot* III, 11:

R. Eleazar ha-Modai ha dicho: El que profana las cosas sagradas, el que desprecia las fiestas [religiosas], el que descubre rostros (sentidos) de la Torá<sup>7</sup>, [el que hace interpretaciones erróneas de la Torá], el que anula la alianza de Abrahán nues-

7. En las versiones impresas se lee: «el que descubre rostros de la Torá sin conformidad con la halaká».

tro padre, el que hace enrojecer a su prójimo, aunque tenga en su mano [incluso si posee] buenas acciones, no tendrá parte en el mundo futuro<sup>8</sup>.

R. Eleazar ha-Modai fue contemporáneo de R. Gamaliel; pertenece a la época de Yabne (70-135), considerada como una era de restauración de la vida judía en Judea tras la destrucción del Templo.

Vamos a examinar los diferentes elementos mencionados en este pasaje. En primer lugar, destaquemos la profanación de las cosas sagradas y el menosprecio de las épocas de las solemnidades del calendario judío. Sabemos que, en sus argumentos doctrinales de Ga 4,10-11, Pablo dice claramente que la observancia «de los días, de los meses, de las estaciones y de los años» le hace temer que se haya fatigado inútilmente en su misión evangelizadora. Ahora bien, rechazar la observancia de las fiestas es cuestionar la validez del año judío, que señala el tiempo y marca el ritmo de la vida religiosa.

La expresión «descubrir rostros de la Torá» es susceptible de varias interpretaciones. El sentido primero de esta fórmula es «quien descubre un sentido nuevo de la Torá». Sin embargo, el contenido de nuestro pasaje significa más bien descubrir un sentido no conforme, un sentido que invalida el objeto mismo de la Torá, es decir, un sentido desviado<sup>9</sup>. Así, después de esta expresión, pueden leerse en algunas ediciones las palabras: «sin conformidad con la halaká». Aunque sobreañadidas, estas palabras explicitan la interpretación que subyace a este pasaje: el que descubre sentidos no conformes con la Torá, que acaba anulando las fiestas, menospreciando las cosas sagradas o anulando la alianza de nuestro padre

8. Este pasaje es citado según el manuscrito Kaufmann (*Mischnacodex Kaufmann A 50*, Jerusalén 1968, p. 341).

9. En su edición crítica del tratado 'Abot, C. Taylor, *Sayings of the Jewish Fathers*, Nueva York 1969, p. 51, traduce: «and acts barefacedly against the Torah», literalmente «y actúa con descaro contra la Torá». Observemos que Taylor se basa en el *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabanicum* de J. Buxtorf, que, a propósito de la palabra *galeh* (descubre) dice: «Revelat faciem contra legem, id est, proterve, impudenter agit vel insurgit contra eam». Por otra parte, Taylor establece un vínculo entre esta expresión y 2 Co 3,18: «Y todos nosotros que, con el rostro descubierto, reflejamos como en un espejo la gloria del Señor».

Abrahán no tendrá parte en el mundo futuro<sup>10</sup>. Los temas mencionados en este pasaje nos orientan hacia una lectura que percibe aquí una respuesta a las doctrinas paulinas. Según el espíritu talmúdico, Pablo y sus discípulos utilizaban versos de la Escritura y se basaban en ella, pero su lectura interpretativa no tenía los mismos objetivos que la de los Sabios; mientras los primeros trataban de buscar las bases de la creencia en la revelación crística y de la abolición de la Ley, los segundos, de forma antitética, se afanaban por establecer las normas de la Ley y de su observancia. En este sentido podemos entender la expresión «hacer enrojecer a su prójimo», que ciertamente implica la idea de la deshonra infligida a su semejante, pero puede también encerrar la idea de confusión, de estado indistinto o de turbación de espíritu que alguien puede inocular a otro<sup>11</sup>. Probablemente hayamos de relacionar el sentido de este aforismo con las enseñanzas del apóstol Pablo, tal como las percibían los Sabios. En efecto, podemos pensar que los Sabios, y principalmente R. Eleazar ha-Modai, consideraban a los adeptos a la enseñanza paulina como desviados en relación a los preceptos del judaísmo rabínico, y sobre todo como portadores de influencias nefastas para los miembros de la sociedad judía. Podemos estar de acuerdo con E.E. Urbach cuando dice que R. Eleazar ha-Modai conocía a los grupos cristianos procedentes del paganismo, que se identificaban con las doctrinas de Pablo. Este crítico propone también relacionar estos grupos, a los que denomina *minim-nošrim* (herejes cristianos que no son de origen judío), con quienes se apartan de los caminos de la comunidad poniéndola en peligro<sup>12</sup>.

10. Observemos que estas palabras ya no aparecen en el manuscrito de Cambridge ni en la versión de *Abot de Rabbí Natán 26/a* (ed. S. Schechter, p. 82). Se puede conjeturar que han sido objeto de la censura cristiana, por cierta sospecha que planeaba sobre ellas. Esto no haría sino confirmar las alusiones al Cristianismo de las que da testimonio este pasaje.

11. Así, en la traducción de este aforismo en E.E. Urbach, *Les Sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, París 1996, pp. 308-309, podemos leer: «y provoca la confusión de su semejante».

12. E.E. Urbach, *Les Sages d'Israël*, p. 309, según T *Bērakot* III, 25 (ed. M.S. Zuckerman, p. 9). Véase igualmente S. Lieberman, *Tosefta ki-Fshutah. A Comprehensive Commentary on the Tosefta*, Jerusalén 1992, v. I, p. 54, que habla de la relación entre estos grupos y del peligro que representaban para la comunidad judía.

La sospecha de que la frase de R. Eleazar ha-Modai va dirigida alusivamente a los discípulos de Pablo es corroborada por el pasaje de T *Sanhedrin* XII, 9, que dice así: «quien rechaza el yugo de los mandamientos, quien rompe la alianza, quien descubre rostros (sentidos) de la Torá y pronuncia el tetragrama con sus letras no tiene parte alguna en el mundo futuro»<sup>13</sup>. Este texto sirve de base a un pasaje más tardío, de época amoraíta (siglo IV-V), que se encuentra en el Talmud de Jerusalén, *Sanhedrin* X, 1, 27c (= TJ *Pe'ah* I, 1, 16b):

El que descubre los rostros de la Torá, hace alusión a quien dice que la Torá no es divina, [...] y a quien transgrede las palabras de la Torá públicamente.

Este breve pasaje da a entender que el hecho de hacer interpretaciones erróneas de la Torá (descubrir rostros de la Torá) tiene como consecuencia la proclamación de palabras vanas, la puesta en duda de los fundamentos de su origen divino y, finalmente, la transgresión pública de sus ordenanzas, lo que, según el pensamiento talmúdico, equivale a manchar el nombre de Dios.

Hay otro texto que explicita igualmente el pasaje de *'Abot* III, 11 y pone de relieve un nuevo elemento. Se trata de una exégesis de época tannaíta tomada del *Sifré* sobre Números *Shelah* 112<sup>14</sup>:

«Pues ha despreciado la palabra de Dios» (Nm 16,31) alude a quien descubre rostros de la Torá [quien hace interpretaciones erróneas de la Torá], «y ha violado sus mandamientos» (id.) alude a quien rompe la alianza de la carne. Así, R. Eleazar ha-Modai dijo: «Quien profana las cosas sagradas, quien menosprecia las fiestas [religiosas], quien anula la alianza de Abrahán nuestro padre, aunque tenga en sus manos muchas acciones buenas, es deseable que sea expulsado de este mundo».

El elemento nuevo aparece en la expresión «quien rompe la alianza de la carne». Lo que está en el candelero es un total cuestionamiento de la circuncisión en cuanto alianza sellada entre Dios y Abrahán, y condición esencial de las *señas* de identidad judías. Como

13. T *Sanhedrin* XII, 9 (ed. M.S. Zuckerman, p. 433).

14. Cf. *Sifré* Números 112 (ed. H.S. Horovitz, p. 121).

antes, también aquí aparece una alusión, en forma de invectiva, a la doctrina paulina que anula la circuncisión. Es necesario interpretarlo a la luz de las palabras de Pablo, especialmente en Rm 2,28-29: «Pues no está en el exterior el ser judío, ni es circuncisión la externa, la de la carne. El verdadero judío lo es en el interior, y la verdadera circuncisión, la del corazón, según el espíritu y no según la letra. Ése es quien recibe de Dios la gloria y no de los hombres». A esta concepción hay que oponer el criterio de los Sabios, para quienes la circuncisión es fundamental, encuentra su fuente en la propia Biblia y cuyo rechazo es dirimente para la adquisición de la identidad judía.

Destaquemos ahora que el texto citado es más claro en sus versiones babilónicas, más tardías. En efecto, el pasaje recurre en *Sanhedrin* 99a y *Šebu'ot* 13a, con algunas variantes. En el primero de estos dos textos podemos leer:

Otra explicación: «Pues él ha despreciado la palabra de Dios» (Nm 16,31) alude a quien descubre rostros de la Torá, «y ha violado su mandamiento» (id.) alude a quien anula la alianza de la carne. ¡Suprímelo! Suprímelo en este mundo y suprímelo en el mundo futuro. Por eso, R. Eleazar ha-Modai ha dicho: «Quien profana las cosas sagradas, quien menosprecia las fiestas, quien anula la alianza de Abrahán nuestro padre, quien descubre rostros de la Torá en disconformidad con la *halaká*, y quien avergüenza en público a su prójimo, aunque tenga en sus manos la Torá y buenas acciones, no tiene parte alguna en el mundo futuro».

El segundo pasaje es una baraita que introduce la noción de arrepentimiento y perdón divino bajo la siguiente forma:

Se ha enseñado: Rabí dijo: «Todas las transgresiones de la Torá son perdonadas el *yom kipur*, se haya arrepentido o no. El *yom kipur* permite obtener el perdón, excepto a quien rechaza el yugo de los mandamientos, a quien descubre rostros de la Torá y a quien anula la alianza de la carne. Para estas transgresiones, si se arrepiente, obtendrá el perdón el *yom kipur*; si no, no lo obtendrá».

Este pasaje, interesante por más de un motivo, presenta una de las características más fundamentales de la tradición talmúdica: la posibilidad incondicional de arrepentirse (*teshuba*). Como se ve, el momento crucial para proceder a un examen personal es el *yom kipur*, día culminante del calendario judío. Ahora bien, este pasaje declara que el perdón es accesible incluso si el pecador no se ha arrepentido, salvo en tres supuestos, que son enumerados precisamente en 'Abot III, 11, atribuido a R. Eleazar ha-Modai. Hay que subrayar que el perdón divino es concedido a condición de que haya tenido lugar un proceso de reflexión individual acompañado de una progresión que sólo el pecador está en condiciones de cumplir.

Desde un punto de vista histórico, hay que observar que estas palabras son atribuidas a Rabí (R. Judá el Príncipe), que era etnarca de Judea (finales del siglo II a comienzos del III); por tanto, uno de los últimos *tannaim*. Si «el que rechaza el yugo de los mandamientos» designa a Pablo, puede pensarse que las consecuencias de las actividades de los discípulos de Pablo fueron nefastas para la sociedad judía que los Sabios querían dirigir y para la que dictaban sus normas. La única posibilidad que le quedaba a Pablo era arrepentirse, es decir, conforme al espíritu de los Sabios, volver al seno del judaísmo y de su Ley.

Según E.E. Urbach, los cristianos, discípulos de Pablo, que adoptaban una actitud despreciativa hacia el Templo y sus cosas sagradas o hacia la observancia de los ritos del judaísmo, se ocultan bajo la expresión «el que rompe la alianza». Urbach supone que las expresiones «el que hace enrojecer a su prójimo» y «quien profana las cosas sagradas y menosprecia las fiestas» no pertenecían a las palabras originales de R. Eleazar ha-Modai. El carácter tajante del aforismo estaría sólo en el hecho de negar su incorporación al mundo futuro a «quien descubre rostros de la Torá», es decir, a quien la interpreta de forma subversiva, y a «quien anula la alianza de Abrahán nuestro padre». En este caso, la intención es precisamente luchar contra la doctrina de Pablo, que desembocaba en la anulación de la Ley y de la circuncisión. Así serían percibidas las nuevas interpretaciones paulinas de la Torá, en una época en que todavía podían tener consecuencias nefastas para la sociedad judía<sup>15</sup>.

15. Cf. E.E. Urbach, *Les Sages d'Israël*, p. 310.

I.H. Weiss, interesado igualmente en las alusiones relativas a Pablo de Tarso contenidas en la literatura talmúdica, propone leer el pasaje de 'Abot I, 17 «Lo más importante no es el estudio, sino el cumplimiento [de los preceptos religiosos]» a través del prisma de la lucha antipaulina. Se trataría de un ataque a las doctrinas de Pablo, según las cuales el acceso a la salvación no tendría lugar mediante la Ley, sino por la fe. Bajo esta misma óptica, los *tannaim* de finales del siglo I habrían definido las observancias religiosas como decretos ininteligibles para el espíritu humano con el fin de contrarrestar las ideas de Pablo, que tendía a reconocerles un contenido racional y las definía como medidas de compasión<sup>16</sup>.

Aunque la idea de una oposición entre Ley y Fe pueda deducirse de ciertos fragmentos conservados en los textos de época tannaítica, hay que reconocer que los elementos que permitirían suponer una lucha antipaulina en este texto son muy escasos. Dada la importancia de este tema, parece «más oportuno no citar más que los textos de los que estemos más seguros que reflejan una reacción de los Sabios contra Pablo o contra sus discípulos.

En el plano histórico, habrá que dirigir la vista especialmente a la época amoraíta (a partir del siglo III) para encontrar textos que parecen ser testigos de una lucha contra las concepciones paulinas. Fue la época en que el cristianismo se iba cristalizando ideológicamente según el espíritu de la enseñanza paulina, y se expandía y difundía entre las masas. Leída en este contexto, una exégesis de R. Yehoshúa ben Leví (primera mitad del siglo III), mencionada en *Pěsaḥim* 118a, parece dirigida contra la idea paulina de sustituir la Torá por la gracia:

¿A qué corresponden estos veintiséis versículos de *hodu* (= Demos gracias)? A las veintiséis generaciones que Dios ha creado en su mundo y a las que no ha dado la Torá, y que él alimenta por su gracia.

Este comentario desarrolla la idea de que la gracia era necesaria mientras no había sido dada la Torá. Con la revelación sinaítica desaparece una realidad: la de la gracia, sustituida por el don de la Torá.

16. I.H. Weiss, *Dor Dor ve-Dorshav*, Nueva York 1922, pp. 237-238 [en hebreo].

Según el análisis que propone E.E. Urbach, en la época talmúdica se produjo un desarrollo del concepto de Torá en dos perspectivas. Por una parte, una de las concepciones pretendía mantener la Torá al abrigo de todas las dependencias no naturales, como la profecía inspirada por el espíritu santo o la voz celeste. El profeta no profetizaba más que el contenido de lo que ya había sido proclamado en la revelación del Sinaí; no hacía más que divulgar una enseñanza previamente revelada, pero destilada a lo largo de la historia según las circunstancias propias de cada generación. No hay, pues, novedad alguna en la profecía; sólo sobreviene en un momento determinado, según una necesidad coyuntural. Por otra parte, también hay que definir desde una perspectiva semejante las leyes enunciadas por los Sabios a lo largo de las generaciones; también ellos no hacen sino retomar, aunque modelándolas coyunturalmente, las enseñanzas de la «Voz del Sinaí»<sup>17</sup>.

Con este mismo espíritu enseña R. Yehoshúa ben Leví:

La Escritura (*miqra'*), la Misná, el Talmud y la Hagadá, y todo lo que un antiguo alumno debe enseñar en el futuro ante su maestro, ya fue dicho a Moisés en el Sinaí<sup>18</sup>.

La única diferencia está en el hecho de que las palabras de los profetas han sido transmitidas por escrito, mientras que las palabras de los Sabios lo han sido oralmente, lo cual no indica una superioridad de las primeras. De hecho, según la visión talmúdica, el acto profético sólo tuvo lugar en función de las transgresiones del pueblo. Así, R. Ada ben Hanina (comienzos del siglo IV) enseña en *Nēdarim* 22b (Midrás *Eclesiastés Rabbah* 1,13):

Si el pueblo judío no hubiese pecado, sólo les habrían sido revelados los cinco libros de Moisés y el libro de Josué, que describe la distribución de la tierra de Israel [entre las tribus]. ¿Por qué esto? Porque «Mucha sabiduría, mucha cólera».

17. Cf. E.E. Urbach, *Les Sages d'Israël*, p. 317 y las referencias que ofrece en p. 823 n. 59; B.J. Bamberger, «Revelations of Torah after Sinai», en *Hebrew Union College Annual* 16 (1941) 97-113.

18. TJ *Pe'ah* II, 6, 17a; *Mēgillah* 19b.

La idea desarrollada en estos textos es que las palabras de los profetas sólo han llegado *a posteriori*, porque el pueblo judío pecó. Sin el pecado, las palabras de los profetas habrían sido vanas. Es interesante observar que esta idea difiere singularmente respecto de los comentarios de los Sabios. En efecto, éstos poseen una autoridad específica y son considerados de igual valor que la Torá de Moisés. Incluso pueden sobrepasarla («Torá escrita» a diferencia de «Torá oral», compuesta por las enseñanzas de los Sabios). Así, R. Yohanán (finales del siglo III) no duda en afirmar que la alianza fue sellada en el Monte Sinaí únicamente en razón de la Torá oral, la Ley de los Sabios (*Giṭin* 60b; *Šebu'ot* 39a). La dependencia de la Torá de Moisés en relación a la Torá oral de los Sabios es afirmada en una frase rotunda por R. Simeón ben Laquish (finales del siglo III): «Muchos versículos de la Torá deberían ser quemados, si bien forman su cuerpo» (*Hulin* 60b).

Todos estos textos demuestran que los *amoraim* de los siglos III y IV expresaron la necesidad de luchar contra las enseñanzas paulinas difundidas por el cristianismo de origen pagano, predominante por entonces. Trataron de refutar los «grandes ejes» del pensamiento del apóstol Pablo enunciando los principios siguientes:

- primacía de la revelación no por mediación de la profecía, sino de la enseñanza de los Sabios;
- vinculación de estas enseñanzas y comentarios a la manifestación sinaítica, concebida como elemento paradigmático;
- la profecía vivida no como revelación, sino como actividad coyuntural, corolario de un acto de transgresión;
- la enseñanza del hombre (el Sabio) que da forma a la Ley, único mediador de la salvación con primacía sobre la revelación divina.

Parece que los Sabios elaboraron los elementos que acabamos de mencionar brevemente para adecuar una respuesta a las doctrinas paulinas. No es difícil comprender en qué se oponían estas afirmaciones a la enseñanza de Pablo. En efecto, para éste la revelación divina había sido expresada en Cristo, profeta inspira-

do y realizador de la redención. Con el desvelamiento de Jesús Mesías, la Ley dejaba de ser mediadora de la salvación. La Ley quedaba así tocada de caducidad, o bien abrogada, para dejar paso a una nueva alianza, sellada no con la Ley, sino con la revelación crística.

Por el lado opuesto, los Sabios subrayaron en particular el concepto de Ley, concebida como revelación divina manifestada a través de expresiones humanas. Bajo esta óptica, puede citarse el pasaje mencionado en TJ *Pe'ah* II, 4, 17a, atribuido a R. Samuel ben Nahmán, uno de los principales Sabios de Judea en el siglo III:

Algunas enseñanzas han sido transmitidas por escrito y otras oralmente, y no sabemos cuáles son más preciosas. Pero, ya que está escrito «Conforme a estas palabras, Yo he hecho una alianza contigo y con Israel», debemos comprender que las enseñanzas orales son las más preciosas.

Este pasaje expresa sin rodeos el hecho de que lo esencial de la alianza reside en la Ley oral, la de los Sabios. La idea de preeminencia otorgada a la Ley oral es igualmente formulada por un Sabio judaíta del siglo IV:

R. Judá bar Shalom ha dicho: «Cuando Dios dijo a Moisés: '¡Escribe!', Moisés mandó que la Misná fuese consignada por escrito. Pero, dado que Dios vio de antemano que las naciones del mundo traducirían y leerían la Torá en griego y que dirían: 'Nosotros somos Israel; hasta hoy los platillos de la balanza estarían equilibrados'. Así que Dios les dijo: 'Decís que sois mis hijos, pero no sé nada de eso. Sólo los que poseen mis misterios son mis hijos. ¿Y cuáles son estos misterios? La Mishna'»<sup>19</sup>.

19. Cf. Midrás Tanḥumah, *Ki tissa'* 34 (ed. S. Buber, pp. 116-117). Sobre este pasaje, véase M. Orfali, *Talmud y Cristianismo. Historia y causas de un conflicto*, Barcelona 1998, pp. 11-12. Véase igualmente E.E. Urbach, «Halakha et prophétie», en *Tarbiz* 18 (1947), p. 7 n. 50 (= E.E. Urbach, *Le Monde des Sages*, Jerusalén 2002, p. 27 n. 50 [en hebreo], para un análisis más profundo de este pasaje. Últimamente J. Dan, «La fin de la prophétie et sa signification pour l'histoire de la pensée juive», en *Alpayim* 30 (2006) 257-288.

Este pasaje pone de relieve la actitud de los Sabios frente a la pretensión de las «naciones del mundo» de acaparar la Torá y ser el *Verus Israel*. Hay pocas dudas de que la expresión «Nosotros somos Israel» remite directamente a los cristianos de origen pagano, discípulos de Pablo, que proclamaban la preeminencia de la Iglesia, verdadera heredera de Israel. Usando una alegoría de Pablo (cf. Ga 4,21-31), podría decirse que este pasaje, atribuido a R. Judá bar Shalom, pretende cuestionar la conceptualización paulina del hijo nacido de la mujer libre *en virtud de la promesa* (representación del cristianismo) y del hijo nacido de la mujer esclava *según la carne* (representación de Israel). En esta línea, los Padres de la Iglesia, desde Justino a Agustín, pretendieron que la Biblia ya no era patrimonio y herencia de Israel. Por otra parte, los autores de los escritos apostólicos y de la literatura patrística se basaron esencialmente en los profetas, considerados a menudo como sus predecesores espirituales. *A contrario*, los maestros talmúdicos de los siglos III y IV elevaron la enseñanza de los Sabios y de la Ley oral al nivel de los profetas y les concedieron la misma importancia que a éstos, a fin de poner de relieve el carácter inauténtico de las pretensiones cristianas. A finales del siglo III, R. Avdimi de Jaifa afirmaba: «Desde el día en que el Templo fue destruido, la profecía les fue retirada a los profetas y entregada a los Sabios» (*Baba' Batra' 12a*). Podemos igualmente citar un texto anónimo en el que los *amoraim* polemizan contra ciertos grupos a propósito de las enseñanzas de los profetas:

Quando vino Asaf, proclamó: «Escucha, pueblo mío, mi Torá» (Sal 78,1)... Israel dijo a Asaf: «¿Existe otra Torá, ya que dices “Escucha, pueblo mío mi Torá”? Nosotros ya la hemos recibido en el Monte Sinaí». Él les dijo: «Los infieles de Israel (*poshei Israel*) dicen que los Profetas y los Hagiógrafos no son la Torá y no creen en ellos, como está escrito: “Hemos rehusado obedecer la voz del Eterno, nuestro Dios, siguiendo las instrucciones que Él nos había dado por boca de sus siervos los profetas” (Dn 9,10). Así, los Profetas y los Hagiógrafos son la Torá. Es la razón por la que está escrito: “Escucha, pueblo mío, mi Torá”»<sup>20</sup>.

20. Cf. Midrás Tanḥumah *Reeh 1* (ed. S. Buber, p. 19). En un fragment proveniente de la Gueniza de El Cairo podemos leer: «Así habló el Eterno. No digáis que

Según E.E. Urbach, la polémica del comentarista iba dirigida contra un grupo de judeo-cristianos que identificaba a Jesús con Moisés. Este grupo se oponía a las concepciones antinomistas de Pablo, que desembocaban en una minusvaloración de los profetas que sucedieron a Moisés, porque sus palabras eran utilizadas por los discípulos de Pablo para justificar el rechazo de la Torá<sup>21</sup>. Es interesante observar que el autor de la *Epístola a Bernabé* procede de manera inversa: trata de realzar las enseñanzas de la Torá situándolas al nivel de la profecía, para hacer ver que las nociones relativas a la Ley, que Pablo ha desprestigiado, son palabras proféticas que encierran alusiones a Jesús y sus acciones<sup>22</sup>. No es éste el lugar para extenderse sobre esta epístola, pero podemos decir que tiene su origen en medios judeo-cristianos que minimizaban la observancia de la Ley, y que puede ser fechada en la primera mitad del siglo II<sup>23</sup>.

El comentario talmúdico previamente citado se muestra siempre en desacuerdo con estas dos concepciones y afirma que los Profetas y los Hagiógrafos deben ser considerados parte integrante de la Torá<sup>24</sup>.

Así, la lucha contra la argumentación paulina se llevó a cabo al menos desde dos perspectivas. Se trataba sobre todo de demostrar que la revelación se encuentra en el texto de la Torá, y no en boca de un profeta que comunica la salvación. De forma paralela, no era necesario por tanto desacreditar la visión profética, sino considerar que forma parte de la Sagradas Escrituras, con los mismos derechos que cualquier otro texto. Como elemento concomitante, era necesario elevar la Ley, su estudio y su aplicación a las cimas más

---

Dios no nos ha dado más que una Torá en el Sinaí; los Profetas y los Hagiógrafos me son tan preciosos como esta [Torá] escrita»; véase A. Marmorstein, «Ein Fragment einer neuen Piska zum Wochenfest und der Kampf gegen das mündliche Gesetz», en *Jeschurun* 12 (1925), pp. 34s.

21. Véase A. Marmorstein, «Judaism and Christianity in the Middle of the Third Century», en *Hebrew Union College Annual* 10 (1935) 223-263, en especial pp. 226.229.259.

22. G. Alon, «La halakha dans l'Épître à Barnabé», en *Tarbiz* 11 (1940) 23-38 (= G. Alon, *Essais sur l'histoire juive à l'époque du Second Temple, de la Mishna et du Talmud*, Tel Aviv 1957, pp. 295-312 [en hebreo]).

23. Más detalles en S.C. Mimouni, *Le Judéo-Christianisme ancien*, pp. 231-255.

24. Cf. E.E. Urbach, *Les Sages d'Israël*, pp. 320-321.

altas, para poner así de relieve que es la única mediadora de la salvación. En este sentido hay que entender el texto de la *Pesiqta* de Rab Kahana, *Pará* 7: «Maestro del universo, tú eres el soberano de las creaturas de arriba y de abajo, y estás sentado y citando una *halaká* en nombre de un hombre»<sup>25</sup>. El acercamiento del hombre a Dios sólo puede hacerse a través del estudio de la Ley y su cumplimiento. A diferencia de las ideas paulinas, no es un hombre, cuya muerte es expiatoria, quien permite obtener la redención (o la justificación, según la terminología paulina), sino más bien el estudio de la Ley, al que el propio Dios contribuye. Así es como hay que percibir este breve pasaje del Midrás Deuteronomio *Rabbah* 8, 6, en el que Moisés previene a Israel:

No digáis: «Surgirá otro Moisés y nos traerá de los Cielos otra Torá». Yo os anuncio esto: «No está en los Cielos. Nada de ella ha quedado en los Cielos».

E.E. Urbach observa que este aforismo anónimo merece ser tenido en cuenta, toda vez que habla de «otro Moisés» portador de «otra Torá». Ahora bien, conviene saber que algunas fuentes de los orígenes cristianos describían a Jesús como un *Moses redivivus* o un *Moses novus*<sup>26</sup>.

En 1992, D.R. Schwartz publicó un trabajo sobre las implicaciones literarias e históricas de Lv 18,5: «Observaréis mis leyes y mis estatutos, pues el hombre que los cumple [obtiene] por ellos la vida. Yo soy el Eterno»<sup>27</sup>. Este versículo, cuya traducción y explicación son difíciles, plantea, entre otros problemas, la interpretación de la segunda parte: la obtención de la vida mediante el cumplimiento de los mandamientos. Tras haber rechazado la explicación según la cual este pasaje afirma que la vida prevalece sobre la observancia en caso de peligro de muerte (pues no se adecua a la hermenéutica del

25. Ed. B. Mandelbaum, p. 73.

26. E.E. Urbach, *Les Sages d'Israël*, p. 321.

27. D.R. Schwartz, «Qu'avait-il à dire? "Et tu obtiendras la vie"», en I.M. Gafni y A. Ravitzky (eds.), *La Sanctification de la vie et le martyr. Essais en l'honneur de Amir Yekutiél*, Jerusalén 1992, pp. 69-83 [en hebreo].

verso), Schwartz propone otra interpretación, que consiste en entender la expresión «obtener la vida» como la recompensa por la observancia de los preceptos religiosos, es decir, la vida eterna en el mundo futuro. Tras poner de relieve que esta segunda interpretación encuentra su sentido en diferentes fuentes talmúdicas, observa que se trata de un pensamiento antagónico a la concepción de Pablo, a saber, que la debilidad del hombre le impide llevar a la práctica los preceptos religiosos, lo que los convierte en objeto de maldición («Yo viví un tiempo sin Ley, pero en cuanto sobrevino el precepto revivió el pecado, y yo me encuentro muerto. Y resultó que el precepto, dado para la vida, me condujo a la muerte», Rm 7,9-10). Cuando Pablo cita Lv 18,5 (cf. Ga 3,12), lo entiende en un sentido más general, relacionado con la obtención de la vida exclusivamente por la Fe, no por la Ley (Ga 3,1-12). La Ley es portadora de maldición y de muerte, mientras que la fe permite obtener la justificación (según Ha 2,4). Pablo cita también Lv 18,5, en una perspectiva exegética parecida, en Rm 10,5-6<sup>28</sup>. Desarrolla la idea de la Ley como noción deletérea porque la Ley engendra la corrupción moral y el conocimiento del pecado (Rm 3,20; 7,7). En la epístola a los Gálatas (3,21-22), la intención es todavía más evidente: «En efecto, si se nos hubiese dado una ley capaz de comunicar la vida, entonces verdaderamente la justicia procedería de la Ley. Pero de hecho la Escritura ha encerrado todo bajo el pecado, a fin de que la promesa fuera otorgada a los creyentes mediante la fe en Jesucristo».

D.R. Schwartz considera que el pasaje de la Misná del tratado *Makkot* III, 16 es una respuesta de los Sabios a las concepciones de Pablo:

R. Hanina ben Aqashia dijo: «Dios ha querido hacer merecer a Israel, por eso les ha multiplicado la Torá y los mandamientos, como está dicho: Dios ha deseado su justicia; así ha acrecentado la Torá y la ha sublimado».

28. Cf. W.R. Stegner, «The Parable of the Good Samaritan and Leviticus 18:5», en D.E. Groh y R. Jewett (eds.), *The Living Text: Essays in Honor of Ernest W. Saunders*, Maryland 1985, pp. 27-38; E.P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, p. 54 n. 30.

Este texto indica sobre todo que la intención divina fue la de acrecentar la recompensa del pueblo judío. La explicación de este pasaje es, pues, que la «obtención de la vida» deriva no sólo del cumplimiento de los preceptos, sino también del hecho de abstenerse de cometer una transgresión. Además, la multiplicación de los mandamientos que hay que cumplir permite llevar a la práctica al menos algunos de ellos, que justamente contribuirán a la redención. Los méritos están en relación con la observancia de los preceptos religiosos, que permiten la adquisición de la vida eterna, del mundo futuro.

Finalmente, el último parámetro que hay que considerar es el de la acumulación de méritos, gracias precisamente a su mención en la Ley. Dicho de otro modo: todo hombre cumple ciertos mandamientos con una finalidad *no religiosa*, es decir, que su sola realización (buenas obras, caridad, etc.) cuenta como mérito.

Esta perspectiva desarrollada por los Sabios sobre el valor de la Ley y de los ritos que le son inherentes es probablemente una respuesta a la concepción paulina de la Ley y el pecado<sup>29</sup>. R. Ananías ben Aqashia, un Sabio de la época de la Misná (siglo II), pronunció deliberadamente este adagio para responder a las concepciones de Pablo sobre temas religiosos tan fundamentales como la noción de vida eterna, de pecado y de recompensa futura. Por otro lado, el hecho de que el nombre de Pablo no sea mencionado y que la controversia no sea explícita, no empaña para nada la plausibilidad de esta sugerencia<sup>30</sup>.

En los años 1940, H. Hirschberg publicó dos trabajos sobre las menciones de Pablo de Tarso en la literatura talmúdica. Presentó un grupo de textos que, según él, contenía ciertas alusiones que eran ataques a sus doctrinas. Aunque no sea posible presentar toda su argumentación, pongamos algunos ejemplos<sup>31</sup>.

En el tratado *Běrakot* IX, 5 se habla de las eulogías, es decir, fórmulas que se introducían en las bendiciones recitadas durante el

29. Cf. D.R. Schwartz, «Qu'avait-il à dire? "Et tu obtiendras la vie"», pp. 72-73.

30. Esta hipótesis ha sido también mantenida por A. Marmorstein, «Judaism and Christianity in the Middle of the Third Century», pp. 250-251.

31. H. Hirschberg, «Allusions to the Apostle Paul in the Talmud», en *Journal of Biblical Literature* 62 (1943) 73-87; Id., «Once Again – The Minim», en *Journal of Biblical Literature* 67 (1948) 305-318.

culto del Templo. El pasaje dice: «En todas las bendiciones recitadas en el Templo se decía “desde el mundo” (*min ha'olam*); cuando los *minim* pervirtieron [estas leyes] diciendo que sólo hay un mundo, se determinó que [en adelante] se dijera: “desde el mundo hasta el mundo” (*min ha'olam we'ad ha'olam*)». En este texto, bastante enigmático, H. Hirschberg entiende el término «mundo» (*'olam*) en el sentido de eón, de donde deduce una relación con el advenimiento de una nueva era: el tiempo mesiánico de la revelación crística, sobre la que Pablo basa su doctrina de la justificación por la Fe. Según este crítico, los *minim* mencionados en el texto serían primero los judeo-cristianos, y después los discípulos de Pablo. Serían ellos quienes habrían pervertido las euloguías del Templo proclamando «que sólo hay un mundo», el del desvelamiento de Cristo<sup>32</sup>.

Hay que reconocer, sin embargo, que esta tesis plantea más problemas de los que resuelve, pues nada permite suponer que el pasaje pueda hacer referencia a la enseñanza paulina. Menos evidente todavía es que su autor haya pensado en los judeo-cristianos y en los posteriores discípulos de Pablo. Dado que este texto trata de realidades propias del culto del Templo, parece más juicioso considerar que se refiere a los saduceos, muy cercanos a los ambientes sacerdotales<sup>33</sup>. Se sabe además que los saduceos negaban la creencia en la resurrección del cuerpo y en la vida futura, lo que puede corresponderse con la expresión empleada en el pasaje citado: «sólo hay un mundo».

Para concluir, podemos citar otro texto estudiado por H. Hirschberg. Está tomado de la *Misná* en *Mégillah* IV, 8, que dice así:

El que hace su *tefilá* (estuche de la filacteria del brazo) redonda, se pone en peligro y no [cumple] el mandamiento. Poner [su filacteria] en la frente (entre los ojos) o sobre la palma de la mano es el camino de la *minut* (herejía). Dorar sus filacterias (*tefillim*) y ponerlas en la manga de su vestimenta es el camino de los *hisonim* (exteriores).

32. H. Hirschberg, «Allusions to the Apostle Paul in the Talmud», pp. 83-85; Id., «Once Again – The Minim», p. 306.

33. Es además la conclusión a la que había llegado J. Lehmann, «Les sectes juives mentionnées dans la Mischna de Berakhot et de Meguilla», en *Revue des études juives* 31 (1895) 31-46.

Sin entrar en la complejidad de este oscuro pasaje, que exigiría un detallado estudio tanto por sus características lingüísticas como por sus perspectivas históricas, podemos deducir al menos tres elementos: llevar filacterias esféricas, ponerlas en la frente (entre los ojos) y sobre la palma de la mano, cubrirlas de oro y colocarlas en la manga del vestido son prácticas condenadas por los Sabios.

H. Hirschberg piensa que estas prácticas son características del sacerdote y que el pasaje de la Misná se refiere a esta función, cuando es ejercida por individuos que no han nacido sacerdotes. Según una antigua tradición, en la unción del sumo sacerdote se vertía aceite entre sus ojos y se formaba el signo de la letra griega X. Ahora bien, esta letra es la primera del vocablo griego *Christos* (Cristo). Por extensión, el sacerdote sin filiación al que haría alusión el texto de *Měgillah* IV, 8 sería, pues, Jesús, sacerdote-mesías. Basándose en algunas fuentes patrísticas y papirológicas, Hirschberg cree que los primeros cristianos, provenientes del judaísmo, consideraban las filacterias (*tefillim*) como amuletos e identificaban la letra griega X con la cruz. Así, la cruz habría tenido para aquellos cristianos el mismo significado que las filacterias para los judíos<sup>34</sup>.

La interpretación del citado pasaje es relativamente difícil. Las fuentes con las que podría estar relacionado son poco numerosas y, por añadidura, poco explícitas. Es, por tanto, difícil aceptar las tesis de Hirschberg: carecen de los soportes que permitirían la identificación sugerida. Por otra parte, cuesta imaginar a los cristianos de origen pagano y a los discípulos de Pablo fijándose en la colocación de las filacterias, cuando Pablo había decretado su abolición, junto con otras normas judías.

En sus trabajos sobre las sectas judías mencionadas en los tratados *Běrakot* y *Měgillah*, J. Lehmann propuso identificar a los sectarios de los que habla este pasaje con los esenios. Éstos, que admiraban a Moisés casi hasta la veneración, habrían deseado manifestar su ardor por sus mandamientos haciendo uso de una práctica demasiado aparatosa, muy «exterior». Podría tomarse en serio esta con-

34. H. Hirschberg, «Once Again – The Minim», pp. 309-318.

jetura si se aceptase, como hace este crítico, que el vocablo hebreo *ḥiṣonim* (exteriores) fuese una transliteración del término griego *essenoi*, que designa a los esenios en los escritos de Flavio Josefo y de Filón de Alejandría.

## Conclusión

Si aceptamos las hipótesis presentadas en este capítulo, podemos afirmar que, a partir del siglo II, los Sabios sintieron la necesidad de luchar contra las doctrinas paulinas. Desde finales del siglo I, los *tannaim* intentaron frenar la importancia y evolución de los judeo-cristianos dentro de la sinagoga. El ejemplo más significativo de la medida de exclusión adoptada contra ellos fue la *Birkat ha-minim*, de la que hemos hablado ya en un capítulo precedente. Recordemos que, tras la destrucción del Segundo Templo, cuando la sociedad judía vivió un auténtico traumatismo, los Sabios fueron reuniendo paulatinamente a la gente bajo su férula, estableciendo su *halaká* como norma de referencia. Al término de este capítulo podemos estar seguros de que también los *tannaim* combatieron las tesis de Pablo y sus discípulos, cierto que a su manera y sin que tal actitud fuese algo sistemático. Esta constatación nos conduce a una importante observación: también los adeptos a las doctrinas de Pablo constituyeron, en cierta medida, un peligro para la sociedad judía dirigida por los Sabios. Dicho de otro modo, este fenómeno, que es cierto por lo que respecta a los judeo-cristianos que evolucionaron en el seno del judaísmo, lo es también (aunque en términos diferentes) por lo que se refiere a los cristianos provenientes del paganismo, discípulos de Pablo de Tarso.

Es arriesgado pronunciarse sobre el grado de peligro que podían representar las enseñanzas paulinas para los Sabios; sin embargo, si queremos abrir pistas fiables de investigación, habrá que tener en cuenta dos parámetros fundamentales. El primero es que, tras la destrucción del Segundo Templo, la sociedad judía se reconstituyó progresivamente cuando sus dirigentes, los Sabios, procedieron a una verdadera normalización sociorreligiosa excluyendo por vía de

poda a los grupos que no aceptaban sus normas. El segundo es que Pablo de Tarso, al ser judío y pertenecer al movimiento fariseo, la lucha entre él y el judaísmo se desarrolló *intra muros*; sólo mucho más tarde se ampliará *extra muros*, bajo el efecto de circunstancias que sobrepasan el marco de este estudio.

## UNA MIRADA JUDÍA SOBRE JESÚS LA OPINIÓN DE LOS HISTORIADORES<sup>1</sup>

Durante siglos, los judíos se han abstenido de publicaciones sobre Jesús o sobre el cristianismo. Tal situación no significa en modo alguno que el tema no les interesase; en realidad estaban convencidos de que tal empresa era demasiado delicada, dadas sus condiciones de vida bajo dominio cristiano. Querían evitar todo debate público, pues con frecuencia las circunstancias no lo permitían. Las disputas de la Edad Media son un ejemplo significativo. Como las polémicas religiosas de esta época no permitían un diálogo abierto y sin peligro, los pensadores judíos prefirieron abstenerse de debates doctrinales. Verdad es que encontramos trabajos polémicos, como los *Toldot Yeshu* (historia de Jesús de época medieval cargada de elementos polémicos), obra de autores judíos, pero no representan en modo alguno una tendencia establecida. Así, los judíos hubieron de participar de mal grado en la *disputatio* organizada por el papa Gregorio IX y el rey Luis XIV, llamado el Santo, en la ciudad de París en junio de 1240. Fue ésta la primera de una serie de polémicas públicas sobre temas teológicos organizadas por el mundo cristiano. El punto paroxístico de estos debates lo ocupa seguramente la controversia de Tortosa, celebrada entre febrero de 1413 y noviembre de 1414 bajo los auspicios del papa cismático Benedicto XIII.

---

1. Este capítulo es una versión retocada de D. Jaffé, «Les historiens juifs face à Jésus. Entre ouverture et inclusion», en J.-M. Aveline y C. Salenson (eds.), *Au Carrefour des Écritures. Hommage amical à Paul Bony*, Marsella 2004, pp. 219-238.

Fue necesario esperar a la época moderna y, con ella, al amanecer de una nueva era intelectual, que se mantenía a distancia de la institución religiosa tradicional, fuese ésta judía o cristiana. Así, a partir del siglo XVII, asistimos a cierta apertura hacia la fe y la cultura del otro. Sobre este punto, pueden mencionarse los escritos de Spinoza (1632-1677) y de Mendelssohn (1729-1786), que fueron de los primeros en hablar de Jesús y de los orígenes del cristianismo. Los dos opinaban que Jesús no se propuso anular la Ley mosaica y que incluso había manifestado respeto y deferencia hacia la tradición judía. En las obras de estos dos intelectuales encontramos la idea de que Jesús no habría estado en el origen de la ruptura con el judaísmo. Ésta habría tenido lugar más tarde, cuando los cristianos, al aceptar la entrada de paganos en la nueva fe, minimizaron la importancia de los preceptos de la Ley judía y acabaron por marginarla<sup>2</sup>.

Al ser relativamente abundantes los trabajos de autores judíos sobre Jesús, evitaremos hacer un análisis exhaustivo en este capítulo. Nos circunscribiremos a los historiadores o a las obras más importantes que se sitúan en el campo de la investigación histórica. Por otra parte, sólo serán presentados los trabajos escritos en francés o traducidos a esta lengua, que representen además un giro en la investigación histórica judía sobre Jesús.

### 8.1. Los historiadores judíos del siglo XIX y Jesús

En el siglo XIX, Joseph Salvador (1796-1873), librepensador y médico de profesión, publicó un libro enteramente consagrado a Jesús y al cristianismo. Este personaje, influido por la filosofía de la Ilustración y los principios de la Revolución Francesa, rechazó la línea de pensamiento de la escuela de Tubinga, que consistía en poner en duda la autenticidad de los Evangelios y de las doctrinas de Jesús. La obra, en dos volúmenes, publicada en París en 1838, lleva el título programático de *Jésus-Christ et sa doctrine. Histoire de la*

2. Cf. B. Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, Hamburgo 1976, p. 81; M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Stuttgart 1971, v. VIII, p. 196.

*naissance de l'Église, de son organisation et de ses progrès pendant le 1<sup>er</sup> siècle.* Salvador opinaba que Jesús nunca proclamó un solo principio de moral que no pudiese encontrarse en los profetas o en la literatura de los Sabios judíos de su época. Por otra parte, el «Sermón de la Montaña» tendría su manantial en el libro de Ben Sira. Por el lado opuesto, constata numerosas divergencias entre el espíritu de Jesús y las doctrinas fariseas. En primer lugar, según él, el fariseísmo permitía a los hombres cierta plenitud terrestre siempre y cuando ésta no fuese incompatible con la vida espiritual. Por el contrario, la preocupación esencial de Jesús no era la vida social; el objetivo supremo de su enseñanza fue la vida religiosa y moral. En segundo lugar, Salvador muestra que los fariseos interpretaban la Torá para reglamentar la actividad humana minuciosamente y que daban una importancia capital al cumplimiento de los preceptos, pues esto permitía la preservación de la identidad de la nación. Por el contrario, Jesús prestaba atención a la vida religiosa y moral del individuo; no se centraba en la importancia de las leyes sociales y las prácticas rituales de la Torá. Según Salvador, estas dos ideas constituyen la profunda diferencia entre la doctrina de Jesús y el judaísmo tradicional de su tiempo. Por otra parte, esta diferencia fue la causa de que la mayor parte de los judíos se negase a ver en Jesús al mesías esperado.

A lo largo de su obra, el autor expresa su convicción de que el cristianismo fue el fruto de un compromiso entre judaísmo y paganismo. En la época de Jesús, el paganismo agonizante no podía garantizar a sus adeptos una vía moral. Así, el cristianismo pudo adaptarse a sus antiguos principios y atraer a numerosos paganos.

La obra de Joseph Salvador inaugura un punto de partida que, aunque plantea numerosos problemas de metodología histórica, constituye un indiscutible jalón en la investigación judía sobre Jesús<sup>3</sup>.

---

3. Como dice con sutileza J. Darmesteter, *Les Prophètes d'Israël*, París 1895, p. 332, Salvador escribió «no la historia humana de Dios», sino «la historia divina del hombre». Para una biografía de Joseph Salvador y una presentación de sus libros, véase la obra de uno de sus parientes: G. Salvador, *Joseph Salvador, sa vie, ses oeuvres et ses critiques*, París 1881; también la obra de Darmesteter

La otra obra importante del siglo XIX sobre Jesús es sin duda alguna el estudio de H. Graetz, cuya traducción fue publicada en París en 1867 con el título *Sinai et Golgotha, ou les origines du judaïsme et du christianisme suivi d'un examen critique des Évangiles anciens et modernes*. La traducción francesa es de Moïse Hess, célebre autor de *Rome et Jerusalem*<sup>4</sup>. Partiendo de la idea de que todos los evangelios son tardíos, Graetz opina que los elementos propios de la vida de Jesús sólo tienen un valor hipotético. Según él, la única certeza es que el cristianismo tiene su fuente en el esenismo, que él llama con frecuencia «esenismo mezclado con elementos extraños». El autor ve en Juan Bautista (que preparaba los caminos de Jesús) a un esenio, y lo mismo en Santiago, el hermano de Jesús, cuyo comportamiento deja entrever también esa afiliación. Según Graetz, Jesús proclamaba los grandes principios esenios, como la vida de pobreza, la comunidad de bienes, el celibato, el horror al juramento y la facultad de exorcizar. Sin embargo, parece que pasó por alto otras prácticas fundamentales de la secta esenia, como los ritos de purificación levítica, las abluciones, etc.

Graetz consideraba evidente otro elemento: que Jesús nunca y en modo alguno deseó abolir las prácticas rituales del judaísmo, y que los textos evangélicos que van en esa dirección son adiciones posteriores provenientes de los discípulos de Pablo. Si Jesús hubiese querido abolir las prácticas judías, Santiago, el hermano del Señor, y Pedro no las habrían cumplido. Además, Pablo, que las abrogó, habría podido invocar como precedente la intención de Jesús al respecto; pero no fue así. En efecto, según el autor, es exactamente lo contrario lo que puede constatarse, según el contenido de la epístola a los Gálatas, considerada por él el documento más antiguo sobre el

---

citada arriba, pp. 323-342. Cf. igualmente la presentación que hace de él M. Graetz, «Les lectures juives de Jésus au XIX<sup>e</sup> siècle», en D. Marguerat – E. Norelli y J.-M. Poffet (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Ginebra 1998, pp. 489-492.

4. Este libro, escrito originalmente en alemán, nunca vio la luz en esta lengua. Podemos suponer que se debió a que ya se encontraba casi íntegramente en la monumental *Histoire des juifs* de H. Graetz (Leipzig 1905<sup>5</sup>, v. III, pp. 271-313).

cristianismo y la única epístola auténtica de Pablo<sup>5</sup>. El «Sermón de la Montaña» nunca habría sido pronunciado, como lo demuestra el hecho de su ausencia en los evangelios de Marcos y Juan, y en Lucas sólo aparece bajo la forma de máximas aisladas.

Según Graetz, el mensaje de Jesús y, de forma genérica, el cristianismo no ofrecieron una doctrina moral distinta de las contenidas en la tradición del judaísmo. Jesús sólo se distinguió por sus curaciones o sus exorcismos, que el autor considera innovaciones. Bajo cualquier consideración, Jesús «fue un maestro venerado en su círculo, como pudo serlo Hillel en el suyo; sus enseñanzas marcaron la memoria y la conciencia de sus discípulos, que transmitieron lo que les había enseñado»<sup>6</sup>. Por otra parte, desde un punto de vista estrictamente halákico, Jesús estaba más cerca de las ideas de Hillel que de las de Shammai.

Finalmente, conviene subrayar que Graetz no aporta críticas sobre Jesús, pues considera que eso sería rebajar la tradición judía, a la que él estaba plenamente vinculado. Es igualmente importante decir que Graetz no percibe en ninguna de las palabras de Jesús protestas contra el judaísmo de su tiempo o deseos de introducir en él modificaciones o reformas. Concibe el origen de éstas como consecuencia posterior de la opresión política bajo la soberanía romana y de las esperanzas mesiánicas tan fuertes que suscitó.

En su valoración de la figura de Jesús, Graetz no duda en compararlo con R. Judá el Príncipe, redactor de la Misná. Para él, «dos galileos, Judá y Jesús, estaban destinados a fecundar dos doctrinas para que nacieran de ellas dos nuevas formas de la religión judía: el judaísmo y el cristianismo. El primero surgió del fariseísmo de Judá el Príncipe y el segundo provino del esenismo de Jesús el Cristo»<sup>7</sup>.

Tal comparación es una cosa más bien rara. Sin embargo, si se acepta la contextualización del personaje de Jesús en un mundo

---

5. H. Graetz, *Sinai et Golgotha*, pp. 314-318; 400-402; 416-417.

6. H. Graetz, *Id.*, p. 382.

7. Citado en M. Graetz, «Les lectures juives de Jésus au XIX<sup>e</sup> siècle», p. 494.

judío que nunca dejó de ser el suyo, se puede comprender fácilmente lo que dice Graetz. Podemos destacar también la expresión «nueva forma de religión judía» empleada por el autor para designar al cristianismo naciente. También puede entenderse el uso de esta expresión si se tiene en cuenta el contexto histórico del acontecimiento del cristianismo en el seno del judaísmo al menos durante un siglo.

Graetz nos presenta, pues, un Jesús totalmente judío, que se movió exclusivamente en el seno del judaísmo o, en cualquier caso, en uno de los movimientos del siglo I, el esenismo. El autor jamás se plantea la posibilidad de una ruptura entre Jesús y su pueblo, o bien la fundación de una nueva religión.

## 8.2. Los historiadores judíos del siglo XX y Jesús

La obra proveniente de una pluma judía que imprimió un giro decisivo a la investigación histórica sobre Jesús fue sin duda el estudio de Joseph Klausner, *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine*, que apareció en hebreo por primera vez en 1922 y fue publicada después en francés en París en 1933. En esta importante obra, Klausner, profesor de literatura hebrea contemporánea y, más tarde, de historia del pueblo judío durante la antigüedad clásica en la universidad hebrea de Jerusalén, propone una visión de conjunto de los diferentes problemas que pueden plantearse en el estudio del Jesús histórico. Así, en un importante primer capítulo, presenta las fuentes relativas a Jesús, para pasar después a presentar y comprender el personaje en su época, sus primeros años, sus relaciones con Juan Bautista, su ministerio, su carácter mesiánico y su presencia en Jerusalén con ocasión de su proceso y de su muerte. Finalmente, en un último capítulo, se pregunta por la cuestión de la doctrina de Jesús<sup>8</sup>.

Ya en la introducción, el autor pone de manifiesto el tono de su libro:

---

8. Una presentación del *Jésus* de Klausner en D. Jaffé, «Regards israéliennes sur le christianisme», en S. Trigano (ed.), *Le Christianisme au miroir du judaïsme, Pardès* 35 (2003), pp. 185-186.

Si podemos ofrecer a los lectores judíos una noción exacta del Jesús *histórico*, una noción que no sea la de la teología cristiana ni la de la teología judía, y que sea al propio tiempo lo más científica y objetiva posible; si podemos darles una idea de la naturaleza de esta doctrina, a la vez tan próxima y tan alejada del judaísmo, y una idea de las condiciones políticas, económicas y espirituales en las que se desenvolvía la vida de los judíos en la época del Segundo Templo, condiciones que hicieron posible la aparición de Jesús y la propagación de esta nueva doctrina, entonces habremos llenado una página en blanco de la historia de Israel, escrita hasta entonces únicamente por cristianos<sup>9</sup>.

A nivel metodológico, el autor acepta sin reservas el valor histórico de los Evangelios; las palabras y acciones de Jesús recuerdan «en general por confirmación y a veces por contradicción, la Palestina de su tiempo, la vida de los judíos y la doctrina farisaica durante el periodo del Segundo Templo»<sup>10</sup>. En esta óptica, considera que las palabras de Jesús confirmando o invalidando las afirmaciones contenidas en la literatura talmúdica no pueden ser entendidas sin un profundo conocimiento de esta literatura. La idea central de la obra de Klausner es que Jesús nació del judaísmo, que no fue en modo alguno influido por las concepciones paganas y que nunca salió de este judaísmo de obediencia farisaica. Como galileo, Jesús estaba repleto del «patriotismo judío más exaltado» y, aunque los evangelios que poseemos fuesen redactados en una época en que la asamblea cristiana estaba compuesta por un gran número de paganos, parece que Jesús nunca pretendió ser un profeta o un Mesías para los no-judíos. Por otra parte, la lectura misma de los evangelios deja entrever que cumplió las observancias de la Ley judía y que predicó exclusivamente para «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,6). Haciendo un estudio detallado de los textos evangélicos, Klausner muestra que Jesús estaba en los antípodas de la doctrina de la encarnación y que no tenía de sí mismo una idea próxima a la de filiación divina. La naturaleza de algunas de sus enseñanzas se parece a la de las enseñanzas de Hillel o de Rabí Aquiba, al tiempo que sus ataques a los

---

9. J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, p. 10.

10. J. Klausner, *Id.*, p. 184.

escribas y fariseos del célebre capítulo 23 del evangelio de Mateo iban sólo dirigidas a ciertos grupos fariseos, no a los fariseos en general. Además, estas diatribas son fruto de una redacción posterior, hecha en una época en la que los judeo-cristianos eran excluidos de la sinagoga por los Sabios, es decir, en los años 80-90 del siglo I<sup>11</sup>. Para el autor, Jesús critica ciertamente a los judíos cuya práctica ritual predominaba sobre las reglas morales; sin embargo, no abroga bajo ningún pretexto la primera en beneficio de las segundas.

Aunque Klausner se muestra elogioso respecto a Jesús, no deja de observar que algunas de sus enseñanzas sirvieron de base a Pablo en su voluntad de abolir las prácticas rituales. Así, pone de relieve algunas divergencias entre las doctrinas farisaicas y las prácticas de Jesús: por ejemplo, el hecho de que comiese y bebiese con publicanos y pecadores sin preocuparse de las imposiciones de la Ley mosaica al respecto ni de las reglas relativas a la pureza e impureza. Igualmente, las curaciones en sábado de enfermedades que no ponían en peligro de muerte a las personas que las padecían (caso éste para el que la Ley judía autorizaba el no cumplimiento del precepto sabático). O incluso su actitud a propósito de las espigas arrancadas en sábado, etc. El autor concluye que Jesús «trata a la ligera la observancia del sábado»<sup>12</sup>. Klausner opina igualmente que la actitud de Jesús a propósito de las abluciones de manos y del consumo de alimentos prohibidos plantea problemas halákicos. En todo esto ve Klausner «un cambio fundamental, y no modificaciones progresivas y parciales, como ocurría entre los fariseos, que, para salvaguardar la autoridad de la Torá, interpretaban la Escritura de forma muy libre, acomodando así la Ley a las exigencias de la vida»<sup>13</sup>. Podría parecer que Klausner oscila un poco en cuanto a la definición de la actitud de Jesús respecto a la Ley judía, como se deduce de este interesante pasaje<sup>14</sup>:

11. Klausner no deja de mencionar en este contexto Mt 23,2-3, que habla de la cátedra de Moisés en la que se sientan los escribas y los fariseos, que él considera una «magnífica introducción» a los ataques que vienen a continuación (p. 527).

12. Véase J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, p. 531 y más en general la cuestión de Jesús y la Ley judía, pp. 531-542.

13. *Ibid.*, p. 532.

14. *Ibid.*, pp. 533-534.

Tal es la actitud interior de Jesús respecto al judaísmo de la época y a la tradición de los antepasados. Sin ser claramente consciente de ello y como por un impulso instintivo, niega la importancia de las prácticas religiosas, hasta tal punto que llegan a ser para él accesorias respecto a las obligaciones morales, accesorias hasta ser totalmente suprimidas. Esta actitud queda expresada en sus parábolas, en su indulgencia respecto a las libertades que se tomaban sus discípulos con las prácticas, y algunas veces en sus propias acciones (curaciones de enfermedades no graves en sábadó), en el paralelismo de fórmulas simétricamente opuestas: «se ha dicho» (en la Ley escrita u oral) y «pero yo os digo» [...]. Sin embargo, Jesús no llevó sus principios hasta sus últimas consecuencias. Observó las prácticas en verdad, sin los escrúpulos y las minucias de los fariseos, hasta su última noche. La abolición de las prácticas religiosas y sus consecuencias, así como la admisión de los gentiles fue obra de otro fariseo. Pablo de Tarso, cuando se convirtió en Pablo el Apóstol. Si Jesús no hubiese hecho posible tal actitud respecto a las prácticas y a toda la tradición religiosa que era transmitida de generación en generación, desde Moisés hasta los fariseos, Pablo no habría podido apoyarse en Jesús para sofocar el «Judaísmo nazareno» fundado por Simón Pedro y Santiago, el hermano del Señor.

Según Klausner, el judaísmo no pudo acomodarse a tal concepción reformadora, pues entre los judíos se hallaba sólidamente anclado su sentido de la Ley.

Según el autor, la fuerza del hombre de Nazaret residía en su moral. En efecto, si suprimiésemos de los Evangelios los relatos de milagros y cierto número de expresiones místicas tendentes «a la deificación del Hijo del hombre», quedándonos con los preceptos morales y las parábolas, estos Evangelios «serían uno de los más maravillosos códigos de moral de la humanidad»<sup>15</sup>.

---

15. Ibid., p. 549.

En la conclusión de su obra, donde podemos decir que enuncia la quintaesencia de sus ideas, Klauner declara que «Jesús no era cristiano, sino que se transformó en cristiano». Observa con razón que un trabajo riguroso sobre la sociedad judía del final de la época del Segundo Templo no puede ignorar la cuestión de Jesús y de los primeros cristianos. Define a Jesús como «luz para los gentiles», cuyos discípulos transportaron la antorcha de la Ley de Israel, si bien la mutilaron y dieron de ella una forma incompleta. Observa también, sin embargo, que, desde el punto de vista «nacional hebreo», es difícil apreciar el valor del personaje. Finalmente, tras haber puesto de relieve que Jesús no puede en modo alguno ser visto por los judíos como fruto de una filiación divina, escribe<sup>16</sup>:

Pero Jesús es, para la nación judía, un gran moralista y un artista de parábolas [...]. Hay en esta moral una riqueza y una originalidad de forma que no se encuentra en ninguna otra moral hebrea [...]. El día en que sea desprovisto de los relatos de milagros y del misticismo, el Libro de Moral de Jesús será una de las más preciadas joyas de la literatura judía de todos los tiempos.

Con estas palabras acaba la obra de Klausner. No es posible reproducir aquí la metodología y la aproximación histórica del autor. Nos contentaremos con observar que su *Jesús* ha suscitado numerosos comentarios (no siempre favorables) y que ha orientado sin duda alguna la investigación científica. Sin embargo, su mérito reside especialmente en la valentía del autor en hacer públicas sus ideas en una época en que las mentes no estaban todavía tan abiertas como lo están ahora.

David Flusser, profesor de historia del pueblo judío en la universidad hebrea de Jerusalén, fue un gran especialista en judaísmo de la época del Segundo Templo y en cristianismo primitivo. Publicó numerosos trabajos sobre los manuscritos de Qumrán y las fuentes del cristianismo primitivo, así como sobre las doctrinas paulinas.

16. Ibid., pp. 594-595.

En 1970 aparece la traducción francesa de una importante obra suya titulada Jesús<sup>17</sup>. Este trabajo, que se sitúa en el campo de la investigación histórica, trata de cuestiones tan diversas como los orígenes de Jesús, su bautismo, la relación con la Ley, la moral, el reino, la idea de hijo y de «hijo del hombre», su llegada a Jerusalén y su muerte. El libro, muy denso, ofrece al final una bibliografía de las publicaciones más fundamentales en aquella época.

En el prefacio que le dedica, escribe Bernard Dupuy: ¿Quién es, pues, Jesús? Actualmente puede hacerse esta pregunta cualquiera. Es más que evidente que este Jesús de Nazaret, a quien los cristianos creen conocer bien, podrá aparecer ante ellos tal como fue, cuando los judíos les hayan enseñado a reconocerle mejor. Este Jesús de Nazaret, a quien los judíos han creído durante tanto tiempo alejado de su tradición, opuesto a los fariseos e infiel, resultará ahora que está más próximo a ellos de lo que podrían imaginarse<sup>18</sup>.

A lo largo de su obra, Flusser se esfuerza por resituar a Jesús en el contexto histórico en el que le tocó vivir, es decir, en la sociedad judía del siglo I. Al definir la relación de Jesús con la Ley judía, escribe<sup>19</sup>:

Los investigadores y pensadores cristianos que reconocen que su fundador fue un judío fiel a la Ley y que nunca se preocupó por conformar su judaísmo al estilo de vida europeo, están en lo cierto. Entonces, si Jesús adoptó frente a la Ley una posición adecuada, el judío creyente que toma en serio su judaísmo debe examinarla también. Por lo demás, en los evangelios, la posición de Jesús frente a la Ley ha sido deformada hasta hacerse irreconocible, debido a un nuevo punto de vista o a falsificaciones posteriores. Pero los evangelios sinópticos, leídos bajo la óptica de su época, conservan todavía de Jesús la imagen de un judío fiel a la Ley.

---

17. Esta obra ha sido recientemente reeditada y completada con un importante aparato crítico y con estudios inéditos en lengua francesa: París, éditions de l'Éclat 2005. Aquí citamos la edición de 1970.

18. D. Flusser, *Jésus*, París 1970, pp. 19-20.

19. *Ibid.*, p. 50.

De este pasaje se desprenden dos ideas esenciales: Jesús fue un judío observante de la Ley y los Evangelios han sufrido una deformación debida a relecturas posteriores, aunque hayan conservado la imagen de la fidelidad de Jesús a la Ley. Según el autor, una lectura de los Evangelios a la luz del corpus talmúdico muestra que Jesús respetó escrupulosamente la Ley judía, con una excepción: arrancar espigas en sábado. Flusser observa, sin embargo, que la práctica de frotar espigas con la mano estaba tolerada en la tradición halákica galilea a la que pertenecía Jesús; algunos fariseos le criticarían porque seguía la tradición de la región de la que era originario: Galilea. El traductor griego del relato primitivo (Lc 6,1-5 sería el más cercano, según el autor), ignorando ciertas reglas judías y «queriendo dar vida a la escena», añadió al frotamiento de las espigas la acción de arrancarlas, sin pensar que introducía así una transgresión de la Ley judía. Por otra parte, es la única transgresión mencionada en los Evangelios. En efecto, basándose en textos talmúdicos antiguos, Flusser demuestra que las abluciones antes de las comidas no constituían en modo alguno una obligación halákica. Era más bien una costumbre relativa a la pureza que no tenía fuerza de ley para todos<sup>20</sup>.

El autor entiende las invectivas de Jesús contra los fariseos como ataques contra un grupo que imponía ciertos preceptos normalmente no obligatorios en materia de pureza ritual. Recuerda que Jesús no era el único que fustigaba a los fariseos; los esenios no eran menos vehementes que él en sus críticas. Y el Talmud, literatura proveniente por excelencia de círculos fariseos, no se priva paradójicamente de formular críticas acervas contra los fariseos (por ejemplo en *Sotah* 22b). Paradójicamente también, los fariseos «que están sentados en la cátedra de Moisés», representantes de «un judaísmo universal no sectario», son la principal fuente de influencia de Jesús. Sin embargo, no se puede pretender, según Flusser, que fuese él mismo fariseo «en el sentido amplio del término», pues encuentra igualmente su inspiración entre los esenios.

Según el autor, Jesús no apreciaba a los paganos y rehusaba curarles. Los Evangelios sólo mencionan dos curaciones en su favor

20. Ibid., pp. 50-51.

(Mt 8,5-13; Lc 7,1-10)<sup>21</sup>: el relato de la mujer sirofenicia que le pidió que curase a su hija y a la que respondió que sólo había sido enviado «a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15,24) y el del siervo del centurión de Cafarnaúm, a quien Flusser, a tenor de Lc 7,5, considera un temeroso de Dios<sup>22</sup>. Subraya que, en estos dos episodios de curación de no-judíos, la palabra no emana del propio Jesús, sino del pagano; y es además esta palabra la que impresiona a Jesús y desencadena la curación. Por otra parte, Flusser observa que ningún pasaje de las fuentes rabínicas habla de la prohibición de curar a un no-judío.

Finalmente, tras haber considerado la relación de Jesús con la Ley y su carácter intrínsecamente judío, Flusser concluye así su capítulo<sup>23</sup>:

La imagen de Jesús, tal como la han conservado los tres primeros evangelios, no deja lugar a dudas: Jesús el judío ejerce una actividad entre otros judíos y sólo quiere ejercerla entre ellos. Pablo, apóstol de los paganos, no hace sino confirmarlo cuando nos dice: «Jesús estuvo sometido a la Ley» (Ga 4,4); «Él se puso al servicio de la circuncisión en honor de la veracidad divina, para dar cumplimiento a las promesas hechas a los patriarcas» (Rm 15,8). ¿Consideraron justo las diferentes sectas judeo-cristianas pensar que vivir a la manera judía era cumplir la voluntad de Jesús? Ni la sinagoga, que los consideraba herejes, ni la Iglesia, que los tenía por desviados, pudieron arrancar a estos hombres judíos la convicción de que eran los únicos que salvaguardaban la herencia del maestro, y por tanto de que abrazaban el verdadero judaísmo. Superados por la evolución de la historia, acabaron amargados y su predicación de Jesús fue cambiando gradualmente en una apologética rígida y caricaturesca.

---

21. N.T. El autor quizá no ha advertido que Mt 8,5-13 y Lc 7,1-10 no son «dos curaciones». Se trata de dos relatos paralelos de la misma curación: la del siervo de un centurión. Véase a continuación.

22. Expresión talmúdica que designa a los paganos que han adoptado la práctica de ciertas observancias judías y están, de hecho, cercanos al judaísmo.

23. D. Flusser, *Jésus*, p. 68.

Según el autor, el elemento revolucionario del personaje no aparece en su relación con la Ley, sino en otras enseñanzas que no emanaban de él. La brecha que abrió se manifiesta en tres puntos: el mandamiento más radical del amor, su predicación de una moral renovada y su concepción del Reino de los cielos. Flusser ve en la enseñanza de Jesús sobre el amor la expresión de una nueva sensibilidad que encuentra algunos de sus fundamentos en los círculos judíos de su época. Jesús es percibido como próximo a la escuela farisaica de Hillel, que predicaba el amor de Dios más que su temor. Sin embargo, Jesús eleva el concepto de amor a un nivel incondicional, especialmente el amor al enemigo y el amor al pecador.

Por lo que respecta a su predicación de la moral, Flusser opina que la consideración del aspecto social sobresalía más en Jesús que en los Sabios; constituía incluso el núcleo de su mensaje. La posesión de bienes era un obstáculo para la salvación, al tiempo que la pobreza, la sencillez, la humildad y la pureza de corazón eran valores religiosos esenciales, tanto para los esenios como para Jesús. Los esenios y Jesús consideraban que los débiles y los perseguidos heredarán el Reino de los cielos en un futuro próximo y determinado por Dios. Flusser percibe en estas concepciones no un sentimentalismo sin más, sino un discurso sincero preñado de altruismo. Así, los manuscritos del Mar Muerto han permitido comprender el sentido de la expresión «pobres de espíritu», que constituye un título de honor para la comunidad de los esenios. En esta perspectiva, la percepción que tiene Jesús de la justicia divina es inconmensurable para el entendimiento humano; es profundamente moral, más allá del bien y del mal. Flusser establece, a este respecto, una comparación entre Sócrates, que consideraba el aspecto intelectual de la persona humana, y Jesús, que planteaba la cuestión desde la moralidad. No hace falta recordar que los dos fueron ejecutados<sup>24</sup>.

A propósito de su concepción del Reino de los cielos, Flusser observa que Jesús quiso revelar el amor incondicional de Dios para

---

24. *Ibid.*, p. 93.

todos y romper las fronteras entre pecadores y justos. Sin embargo, el elemento preponderante de su mensaje sobre la proximidad del Reino de los cielos no se encuentra en su aspecto social, sino en el trastocamiento total de los valores tradicionales. Flusser considera que, incluso desprovista de su mensaje escatológico, la enseñanza moral de Jesús pudo muy bien haber girado en torno a su mensaje concerniente al Reino.

El libro de Flusser, tan sólido como sugerente, constituye un elemento indispensable en la investigación sobre el Jesús histórico. Presenta un plus que muchos otros trabajos no tienen: el autor lee los Evangelios desde un profundo conocimiento de la literatura talmúdica y de los manuscritos del Mar Muerto. Esto constituye, sin lugar a dudas, una importante baza para acercarse a la persona de Jesús y al medio ambiente en el que vivió<sup>25</sup>.

En 1973, G. Vermes publicó su libro *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*, cuya traducción francesa apareció en París cinco años más tarde con el título *Jésus le juif. Les documents évangéliques à l'épreuve d'un historien*<sup>26</sup>. En 2003 apareció traducida al francés otra obra del mismo autor, titulada *Enquête sur l'identité de Jésus. Nouvelles interprétations* (título inglés: *The changing Faces of Jesus*, 2000). En este trabajo, Vermes declara en actitud de ponerse en guardia<sup>27</sup>:

Los rasgos más destacados del Jesús de los sinópticos (sanador carismático, exorcista, maestro y ardiente defensor del Reino de Dios) dependen fundamentalmente de la figura histórica de Jesús, la que los otros autores del Nuevo Testamento han enmascarado progresivamente. La admiración o las sospechas que Jesús ha podido provocar como potencial

---

25. Sería demasiado simplista hacer del Jesús de Flusser un modelo de rabino, como puede leerse en las obras de ciertos críticos. Al contrario, es importante tener en cuenta las matizaciones sugeridas por Flusser, que propone pistas de investigación más que un Jesús paradigmático.

26. N.T. Traducción española: *Jesús el judío. Los evangelios leídos por un historiador*, Barcelona 1994.

27. G. Vermes, *Enquête sur l'identité de Jésus. Nouvelles interprétations*, París 2003, p. 223.

Mesías han iniciado todo un complejo proceso de especulaciones teológicas. Así, en el espacio de tres siglos, el carpintero de Nazaret se encontró promovido al rango de segunda persona de una Deidad trina, la Santísima Trinidad. En otros términos, se corre el riesgo de que incluso el historiador más perspicaz nunca consiga encontrar (a pesar incluso de un análisis profundamente crítico del Nuevo Testamento) en el Cristo de los evangelios (incluso en el Jesús de Marco, que es el menos oculto) la persona de carne y sangre que recorría los pedregosos y polvorientos caminos de la Galilea rural del siglo I.

La originalidad de la *Enquête* de Vermes reside, entre otras cosas, en la metodología empleada. En efecto, no se trata de un estudio general sobre Jesús, sino un esfuerzo por entender la forma específica en que presenta al personaje cada uno de los corpus de la literatura cristiana canónica. Así, encontramos un análisis de la vida y el mensaje de Jesús en los sinópticos, en el evangelio de Juan, en Pablo, etc.

Vermes relaciona a Jesús con la tradición de los *ḥasidim* (piadosos), que representa una forma específicamente judía de pietismo y devoción. Más en concreto, relaciona al hombre de Nazaret con varias figuras carismáticas del judaísmo galileo, que vivieron en torno a los años 70, especialmente con Honi, el trazador de círculos, y Hanina ben Dosa. Estos hombres, que daban más importancia a la acción que al estudio y que acentuaban especialmente la piedad, se destacaban por una preocupación cargada de compasión. Fueron admirados «como liberadores de los judíos que padecían penuria, enfermedad y sometimiento a las fuerzas de las tinieblas, sin contar con que algunos fueron también maestros de religión y moralidad»<sup>28</sup>. Para el autor, los Evangelios dejan entrever la imagen de un Jesús parecido a Honi y a Hanina. Cuando oraban, estos hombres se dirigían sencillamente a Dios como padre; no dudaban en expresar su descontento si su oración no era escuchada; podían curar enfer-

28. Ibid., pp. 249-250.

mos y sobre todo (especialmente en el caso de Honi) no dudaban, movidos por su piedad, en recurrir al milagro. La confianza que depositaban en Dios llegaba al extremo de no dar importancia al peligro de determinadas situaciones. En resumen, encontramos entre los *ḥasidim* la oración insistente, la predicación, una vida de pobreza, curaciones y exorcismos. En la práctica terapéutica, el *modus operandi* de Jesús difiere del de Hanina: mientras Jesús habitualmente mediante el tacto o la palabra, Hanina lo hace mediante una oración milagrosa. Sin embargo, sus actuaciones coinciden en su aspecto irracional y sobrenatural. Al margen de que pueda ser considerado un maestro galileo carismático, Jesús es «un maestro insuperable en el arte de revelar la base de la verdad espiritual, reconduciendo cada cuestión a la esencia misma de la religión, es decir, a la relación existencial entre hombre y hombre y entre el hombre y Dios»<sup>29</sup>.

Como observa D. Marguerat, el trabajo de Vermes es importante sobre todo porque introduce a Jesús en la corriente del profetismo mesiánico que precedió a la gran revuelta judía contra los romanos el año 66. Incluso se atribuye a Vermes »el mérito de haber sido el primero en llamar la atención sobre el movimiento de mesianismo popular al inicio de la era cristiana»<sup>30</sup>. Podría añadirse que la cercanía sugerida entre los *ḥasidim*, como los casos de Honi y Hanina, y Jesús arroja una nueva luz sobre la influencia de la tradición de origen galileo y las prácticas taumatúrgicas populares de Jesús<sup>31</sup>. La idea es, pues, que no se puede llegar hasta el personaje del Nazareno más que a través del medio ambiente que le era propio.

29. *Ibid.*, p. 253.

30. D. Marguerat, «La "troisième quête" du Jésus de l'histoire», en *Recherche de sciences religieuses* 87 (1999), pp. 407-408.

31. Respecto a Hanina ben Dosa, remitimos a las dos monografías que le dedica G. Vermes, «Hanina ben Dosa. A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era», en *Journal of Jewish Studies* 23 (1972) 28-50; 24 (1973) 51-64. Subrayemos igualmente que la idea de ver en Jesús un *ḥasid* es rechazada en los interesantes trabajos de S. Safrai. Véase S. Safrai, «Teaching of Pietists in Mishnaic Literature», en *Journal of Jewish Studies* 16 (1965) 15-33; *Id.*, «Hassidim et hommes d'action», en *À l'époque du Temple et de la Mishna*, Jerusalén 1994, v. II, pp. 518-539 [en hebreo].

## Conclusión

Recordemos que este capítulo no pretendía ofrecer una visión crítica de los diferentes autores y aproximaciones que hemos abordado. Su objetivo era más modesto: hacer una presentación de las principales concepciones de la investigación judía circunscritas exclusivamente al campo de la historia de las religiones a propósito de Jesús de Nazaret.

No hace falta decir que cada autor habría exigido una crítica metodológica, histórica e historiográfica que el marco de este capítulo no nos ha permitido<sup>32</sup>. Sería un tema interesante la cuestión del origen de los esquemas mentales y conceptuales, es decir, de la disposición subjetiva de cada autor en su lectura de Jesús; quizá sería también importante rastrear la consecuencia de sus aproximaciones en la progresión de las percepciones identitarias y del posicionamiento judío a propósito de Jesús. Por otra parte, las comprobaciones y los métodos podrían igualmente servir de temática a numerosos comentarios. Si intentamos ahora resumir muy brevemente las citadas aproximaciones, nos encontramos con las siguientes observaciones:

- Jesús fue judío y no puede ser entendido más que a través del judaísmo de su tiempo;
- los añadidos posteriores y las relecturas cristológicas han de ser separados del núcleo histórico de cada relato;
- los principios doctrinales y las enseñanzas que conforman el mensaje de Jesús son fruto, en gran medida, de la literatura judía precedente o contemporánea.

Finalmente, como subraya G. Vermes, en la actualidad, la legitimidad de la investigación judía sobre Jesús y sobre los orígenes del cristianismo es universalmente reconocida<sup>33</sup>.

32. Véase también nuestro artículo D. Jaffé, «Jésus et les Évangiles sous la plume des historiens juifs», en *Le Monde de la Bible* 170 (2006) 22-27.

33. G. Vermes, *Enquête sur l'identité de Jésus*, p. 267. Con la expresión «investigación judía» no queremos decir que haya una aproximación específica y exclusivamente judía; nos referimos simplemente a trabajos sobre Jesús cuyos autores son críticos judíos.

## CONCLUSIÓN GENERAL

No hay ninguna duda de que los Sabios de los dos primeros siglos mantuvieron unas relaciones ásperas con los judeo-cristianos de su época. Para convencerse de ello, basta con leer y analizar los numerosos pasajes que, de forma implícita o explícita, son testigos de relaciones conflictivas entre las dos partes.

Al ser tan arduo abordar el contenido de la literatura talmúdica y al estructurarse según modelos literarios poco comunes, no siempre es fácil sacar a la luz los esquemas mentales y los elementos doctrinales que la caracterizan. Podemos observar, por ejemplo, que, a diferencia de la literatura patrística, los Sabios no confeccionan listas heresiológicas donde son mencionados los *herejes* según sus criterios identificativos y sus características religiosas. Como hemos tratado de hacer ver en este trabajo, los pasajes talmúdicos relativos a Jesús, a Pablo o al (judeo-)cristianismo son con frecuencia crípticos. Con mucha frecuencia, no se trata más que de alusiones que requieren esfuerzo para extraer cierto *núcleo histórico*. Por otra parte, el corpus talmúdico no es, propiamente hablando, una literatura *histórica* en el sentido en que puede entenderse a partir del siglo XIX. Es, ante todo, un corpus narrativo y legalista, que en modo alguno pretende ser histórica. En consecuencia, el lector puede, en determinados momentos, tropezar con inverosimilitudes o bien con anacronismos.

Desde un punto de vista histórico, hay motivos para subrayar que, tras la destrucción del Segundo Templo, fue necesario recons-

truir una sociedad judía en ruinas. Después del año 70, los Sabios llegaron a la conclusión de que el judaísmo debía ser reconstituido, y toda la sociedad junto con él. En este proceso de reconstrucción, no podía tolerarse la multiplicidad de corrientes que caracterizaban a la época del Segundo Templo; las consecuencias de la crisis del 70 fueron la reunificación en torno a una misma autoridad y una misma *halaká*, la de los Sabios. Así, impusieron cierto número de reglas con el fin de reducir no sólo las relaciones entre judíos y paganos, sino también entre judíos de su tendencia y judíos de otros movimientos. En este orden de cosas, puede pensarse sobre todo en las relaciones de los Sabios con los judeo-cristianos y con los *'ammê ha-areš*<sup>1</sup>. Aquí, el conflicto tiene lugar en el seno del judaísmo; estamos en presencia de un grupo que se constituye como autoridad (los Sabios) y en contra de otros grupos definidos como disidentes.

Los judeo-cristianos no se solidarizaron con los otros judíos con ocasión de la gran revuelta judía contra los romanos el año 66. Prefirieron huir a Pella, en Transjordania, en lugar de quedarse a combatir en Jerusalén. Por otra parte, sus pretensiones de al Mesías en la persona de Jesús chocaban con las aspiraciones más materiales de los Sabios en este periodo de crisis. El momento no era propicio para especulaciones mesiánicas, sino más bien para la reconstrucción nacional de la sociedad judía<sup>2</sup>. La creencia en el mesianismo de Jesús, o bien en su filiación divina, fue seguramente mal acogida por los Sabios en este periodo de turbulencias. Ahora ya no se trataba de una falta de solidaridad frente al enemigo, o bien de concepciones a contracorriente del rumbo impuesto por los acontecimientos, sino más bien de divisiones doctrinales que podían tener consecuencias en el conjunto de la sociedad judía. En este clima de reagrupación en torno a una misma autoridad, no se podía tolerar a grupos que creaban escisiones. El principal temor de los Sabios era

1. Véase D. Jaffé, «Les mouvements des dissidents aux Sages du Talmud et la rupture entre le judaïsme et le christianisme», en *Foi et Vie. Cahiers d'études juives* 31 (2005) 7-19.

2. En esta perspectiva hay que leer las frases de R. Yohanán ben Zakai (segunda mitad del siglo I): «Si tienes una planta en la mano y viene alguien a decirte: ¡El Mesías está allí! Planta primero la planta y después irás a recibirla» (*Abot de Rabbí Natán* 31/b, ed. S. Schechter, p. 67).

la influencia que podían tener los judeo-cristianos en los restantes miembros de la sociedad judía. No hay que olvidar que, en esta época, en nada se distinguía un judío de un judeo-cristiano. Los dos frecuentaban la sinagoga y respetaban las observancias rituales del judaísmo. En este clima de contactos cotidianos, hemos de suponer que había influencias doctrinales, aquellas mismas contra las que los Sabios intentaban luchar.

Desde un punto de vista político y social, podemos finalmente subrayar que los judeo-cristianos van saliendo progresiva e ineluctablemente del marco de la sociedad judía, embarcándose en una ascensión hacia la autonomía y la búsqueda de poder en el Imperio. En consecuencia, la continuidad judía adopta necesariamente una figura de tipo minoritario y cerrado.

En el caso presente, es necesario poner de relieve un doble fenómeno: el *alejamiento* y la *pasividad*. Los judeo-cristianos de alejaron de la instancia de los Sabios de forma pasiva. Según el análisis de textos que hemos presentado, nos damos cuenta que fueron rechazados por los Sabios en un periodo de crisis, si bien estos mismos textos no revelan ninguna agresividad ni invectiva de las que se pensase que podrían causar un perjuicio a los Sabios. Ciertamente, la literatura estudiada es la de los Sabios: refleja su medio ambiente, su espíritu y sus actitudes; podemos, pues, comprender que no dejase expresarse al *otro*. En cualquier caso, son los Sabios quienes se expresan contra el *otro*.

Digamos, a modo de resumen, que los judeo-cristianos se separaron (o fueron separados) del proceso de normalización emprendido por los Sabios tras el año 70; tal alejamiento engendró su exclusión. Las consecuencias de esta situación no tendrán remedio: si los *'ammê ha-areš* fueron más tarde reintegrados en el judaísmo monolítico de los Sabios, no volvió a ser éste el caso con los judeo-cristianos.

Así se abre una gran página de la historia, compleja y las más de las veces trágica, entre judíos y cristianos, donde las raíces comunes serán durante mucho tiempo olvidadas, dando paso a odios y prejuicios.



## BIBLIOGRAFÍA

- ADERET, A., *De la destruction à la restauration. La voie de Yabneh dans le rétablissement de la nation juive*, Jerusalén 1997 [en hebreo].
- ALETTI, J.-N., *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris 1998.
- ALEXANDER, P.S., «“The Parting of the Ways” from the Perspective of Rabbinic Judaism», en J.D.G. Dunn (ed.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, Tubinga 1992, p. 1825.
- ALON, G., «Ceux qui sont nommés par de l'argent», en *Essais d'histoire juive sur la période du Second Temple, de la Mishna et du Talmud*, Tel Aviv 1954, pp. 15-57, vol. I [en hebreo].
- «La halakha dans l'Épître à Barnabé», en *Tarbiz* 11 (1940) 23-38 (= G. Alon, *Essais d'histoire juive sur la période du Second Temple, de la Mishna et du Talmud*, Tel Aviv 1954, pp. 295-312, vol. I [en hebreo]).
- *Histoire des juifs en Palestine durant la période de la Mishna et du Talmud*, Tel Aviv 1961, vols. I-II [en hebreo].
- *Essais d'histoire juive durant la période du Second Temple, de la Mishna et du Talmud*, Tel Aviv 1978<sup>3</sup>, vols. I-II [en hebreo].
- *The Jews in their Land in the Talmudic Age*, Jerusalén 1980, vols. I-II.
- BACHER, W., «Le mot “minim” dans le Talmud désigne-t-il quelquefois des chrétiens?», en *Revue des études juives* 38 (1899) 38-46.
- BAMBERGER, J., «Revelations of Torah after Sinai», en *Hebrew Union College Annual* 16 (1941) 97-113.

- BAMMEL, E., «Christian Origins in Jewish Tradition», en *New Testament Studies* 13 (1966/67) 317-322.
- «Jesus and “Setting up the Brick”», en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 20 (1968) p. 366 (= E. Bammel, *Judaica. Kleine Schriften I*, Tübinga 1986, pp. 305ss.
- BARTHÉLEMY, D., «L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome», en J.D. Kaestli y O. Wermelinger (eds.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Ginebra 1984, pp. 9-45.
- BAUR, F.C., «Die Christuspartei in der Korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Paulus in Rom», en *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 4 (1831) 61-206.
- BECKWITH, R.T., «Formation of the Hebrew Bible», en M.J. Mulder y H. Sysling (eds.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Filadelfia 1988, pp. 58-61.
- BEN SHALOM, I., *Beth Shamai et la lute des zélotes contre Rome*, Jerusalén 1994 [en hebreo].
- BEN-CHORIN, S., *Paul. Un regard juif sur l'apôtre des Gentils*, París 1999.
- BERNHEIM, P.A., *Jacques, frère de Jésus*, París 1996.
- BLANCHETIÈRE, F., «Comment le même est-il devenu l'autre, ou comment juifs et nazaréens se sont-ils séparés?», en *Revue des sciences religieuses* 71 (1997) 9-32.
- *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, París 2001.
- *Les Premiers Chrétiens étaient-ils missionnaires? (30-135)*, París 2002.
- BLOCH, J., «Outside Books», en M. Davis (ed.), *M.M. Kaplan Jubilee Volume*, Nueva York 1953 (sección inglesa), pp. 94-108.
- BOBICHON, P., «Persécutions, calomnies, “Birkat ha-minim” et émissaires juifs de propagande antichrétienne dans les écrits de Justin Martyr», en *Revue des études juives* 162 (2003) 403-419.
- *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire*, Friburgo 2003, vols. I-II.

- BOYARIN, D., «L'histoire de deux villes: Yabneh et Nicée», en L.I. Levine (ed.), *Entre la continuité et la mutation. Juifs et judaïsme en terre d'Israël byzantine et chrétienne*, Jerusalén 2004, pp. 301-332 [en hebreo].
- *Mourir pour Dieu. L'invention du martyr aux origines du judaïsme et du christianisme*, París 2004.
- BREUER, M., *Oholei Torah. La yeshiva, sa structure et son histoire*, Jerusalén 2003 [en hebreo].
- BROSHI, M., «La secte des esséniens et les mouvements religieux de l'époque du Second Temple: définitions sociologiques», en M. Bar-Asher y D. Dimant (eds.), *Meghillot. Études sur les rouleaux de la mer Morte*, Jerusalén 2006, pp. 13-23 [en hebreo].
- BÜCHLER, A., «The Minim of Sepphoris and Tiberias in the Second and Third Centuries», en I. Brodies y J. Rabinowitz (eds.), *Studies in Jewish History. The Adolph Büchler Memorial Volume*, Nueva York/Londres/Oxford 1956, pp. 245-274.
- *Der Galiläische "Am ha'Aretz" des Zweiten Jahrhunderts*, Viena 1906 (equivalente francés de la traducción hebrea: *Le am-ha-aretz galiléen*, Jerusalén 1964).
- CAROLL, K.L., «The Fourth Gospel and the Exclusion of Christians from the Synagogues», en *Bulletin of the John Rylands Library* 40 (1957/58) 19-32.
- CHAJES, H.P., *La lingua ebraica nel cristianesimo primitivo*, Florencia 1905.
- COHEN, M., «Les réformes socio-religieuses intervenues après la déposition de Rabban Gamaliel de la présidence de l'académie de Yabneh», en *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 76 (1996) 397-414.
- COHEN, N.G., «La nature de l'acte de Siméon ha-Pekuli», en *Tarbiz* 52 (1983) 547-555 [en hebreo].
- COHEN, S.A., *The Three Crowns: Structures of Communal Politics in Early Rabbinic Jewry*, Cambridge 1990.
- COHEN, S.J.D., «The Significance of Yabneh; Pharisees, Rabbis and the End of Jewish Sectarianism», en *Hebrew Union College Annual* 55 (1984) 27-53.

- «The Place of the Rabbi in Jewish Society of the Second Century», en L.I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, Cambridge 1992, pp. 157-173.
- «Were Pharisees and Rabbis the Leaders of Communal Prayer and Torah Study in Antiquity? The Evidence of the New Testament, Josephus and the Church Fathers», en W.G. Dever y J.E. Wright (eds.), *The Echos of Many Texts – Reflections on Jewish and Christian Traditions. Essays in Honor of Lou H. Silberman*, Atlanta 1997, 99-114.
- «The Rabbi in Second-Century Jewish Society», en W. Horbury, W.D. Davies y J. Sturdy (eds.), *The Cambridge History of Judaism. The Early Roman Period*, Cambridge 1999, vol. III, pp. 922-977.
- *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Los Angeles/Londres 1999.
- CUVILLIER, E., «Matthieu et le judaïsme: chronique d'une rupture annoncée», en *Foi et Vie* 92 (1993) 41-54.
- DALMAN, G., *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and the Liturgy of the Synagogue*, Nueva York 1973.
- DAN, J., «La fin de la prophétie et sa signification pour l'histoire de la pensée juive», en *Alpayim* 30 (2006) 257-288 [en hebreo].
- DANIÉLOU, J., *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1991<sup>2</sup>.
- DARMESTETER, J., *Les Prophètes d'Israël*, Paris 1895.
- DAVIES, W.D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Atlanta 1989.
- DUNN, J.D.G., *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, Londres 1991.
- *Paul and the Mosaic Law*, Tubinga 1996.
- «Jesus and Factionalism in Early Judaism: How Serious was the Factionalism of Late Second Temple Judaism?», en J.H. Charlesworth y L.L. Jonhs (eds.), *Hillel and Jesus: Comparative Studies of two Major Religious Leaders*, Mineápolis 1997.
- EISLER, R., ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ, Heidelberg 1929, v. I.
- ELBOGEN, I., *La Prière juive et son développement historique*, Tel Aviv 1972 [en hebreo].

- ESKOLA, T., «Paul et le judaïsme du Second Temple. La sotériologie de Paul avant et après E.P. Sanders», en *Recherche de science religieuse* 90 (2002) 377-398.
- FISCH, M., «Canon, controverse et réforme; une réflexion sur l'autre voix du judaïsme talmudique», en *Les Cahiers du judaïsme* 18 (2005) 61-75.
- FISHBANE, M., *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington 1989.
- FLUSSER, D., *Les Sources juives et le christianisme antique*, Tel Aviv 1989 [en hebreo].
- «Quelques-uns des préceptes de la Torah de Qoumran (4QMMT) et la Birkat ha-minim», en *Tarbiz* 61 (1992) 331-374 [en hebreo].
- *Le Judaïsme de la période du Second Temple. Ses Sages et sa littérature*, Jerusalén 2002, vols. I-II [en hebreo].
- *Jésus*, Paris 1970 [2005].
- FREND, W.H.C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965.
- FRIEDHEIM, E., *Rabbinisme et paganisme en Palestine romaine: étude historique des realia talmudiques (I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> siècle)*, Leiden 2006.
- FRIEDLÄNDER, M., *Der vorchristliche jüdische Gnostizismus*, Göttinga 1898.
- «Encore un mot sur minim, minout et guilyonim dans le Talmud», en *Revue des études juives* 38 (1899) 194-203.
- *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlin 1905.
- GENOT-BISMUTH, J., *Un homme nommé Salut. Genèse d'une hérésie à Jérusalem*, Paris 1995.
- GEOLTRAIN, P., «Le judaïsme en sa diversité», en A. Houziaux (ed.), *Jésus, de Qumrân à l'Évangile de Thomas*, Paris 1999, pp. 41-48.
- GERO, S., «The Stern Master and his Wayward Disciple: A "Jesus" Story in the Talmud and in Christian Hagiography», en *Journal for the Study of Judaism* 25 (1994) 287-311.
- GILAT, Y.D., «Les processus de formation de la Halakha», en *Haouma* 28 (1969) 465-468 [en hebreo].

- GINZBERG, L., «Some Observations on the Attitude of the Synagogue towards the Apocalyptic-Eschatological Writings», en J.B. Agus (ed.), *Judaism and Christianity Selected Accounts 1892-1962*, Nueva York 1973, pp. 115-136.
- GOGUEL, M., *La Naissance du christianisme*, París 1946.
- GOLDENBERG, R., «The Deposition of Rabban Gamaliel II: an Examination of the Sources», en *Journal of Jewish Studies* 23 (1972) 167-190 (= W.S. Green [ed.], *Persons and Institutions in Early Rabbinic Judaism*, Missoula 1977, pp. 9-47).
- GOLDMAN, Y.A.P., «Le texte massorétique de Qohélet, témoin d'un compromis théologique entre les "disciples des sages" (Qo 7,23-24; 8,1; 7,19)», en Y.A.P. Goldman, A. van der Kooij y M.D. Weiss (eds.), *Sôfer Mahîn. Essays in Honour of Adrian Schenker, Offered by Editors of Biblia Hebraica Quinta*, Leiden-Boston 2006, pp. 69-93.
- GOLDSTEIN, M., *Jesus in the Jewish Tradition*, Nueva York 1950.
- GOULDER, M.D., *Midrash and Lecture in Matthew*, Londres 1974.
- GRAETZ, H., *Sinai et Golgotha, ou les origines du judaïsme et du christianisme*, París 1867.
- GRAETZ, M., «Les lectures juives de Jésus au 19<sup>e</sup> siècle», en D. Marguerat, E. Norelli y J.-M. Poffet (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Ginebra 1998, pp. 489-499.
- GRAPPE, C., *D'un temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem*, París 1992.
- GÜDEMANN, M., *Religionsgeschichtliche Studien*, Viena 1876.
- GUTTMANN, A., «The End of the Houses», en *Studies in Rabbinic Judaism*, Nueva York 1976, pp. 184-200.
- HADAS-LEBEL, M., *Flavius Josèphe, le juif de Rome*, París 1989.  
— *Jérusalem contre Rome*, París 1990.
- HALBERTAL, M., *Le Peuple du Livre. Canon, sens et autorité*, París 2005.
- HEINEMANN, J., *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*, Berlín 1977.
- HERFORD, R.T., «Minim», en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, pp. 657-659.  
— *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres 1903.

- HEZSER, C., *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübinga 1997.
- HIRSCHBERG, H., «Allusions to the Apostle Paul in Talmud», en *Journal of Biblical Literature* 62 (1943) 73-87.
- «Once Again – The Minim», en *Journal of Biblical Literature* 67 (1948) 305-318.
- HOPKINS, K. – G. BURTON, «Ambition and Withdrawal: The Senatorial Aristocracy under the Emperors», en K. Hopkins (ed.), *Death and Renewal*, Cambridge 1983, pp. 120-200.
- HORBURY, W., «The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy», en *Journal of Theological Studies* 33 (1982) 19-61.
- *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edimburgo 1998.
- IRSH SHAÏ, O., «Jacob de Kefar Navuriyah - le Sage tombé dans l'hérésie», en *Essais de Jérusalem en pensée juive* 2 (1983) 153-168 [en hebreo].
- JAFFÉ, D., «Les *amei-ha-aretz* durant le II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle. État des sources et des recherches», en *Revue des études juives* 161 (2002) 1-40.
- «Les réactions des Sages aux doctrines de Paul de Tarse dans la littérature talmudique», en S. Trigano (ed.), *Le Christianisme au miroir du Judaïsme, Pardès* 35 (2003) 31-50.
- «Les relations entre les Sages et les judéo-chrétiens durant l'époque de la Mishna: R. Éliézer ben Hyrcanus et Jacob le *min*, disciple de Jésus de Nazareth», en S. Trigano (ed.), *Le Christianisme au miroir du Judaïsme, Pardès* 35 (2003) 57-77.
- «Jésus dans le Talmud: le texte sur Josué Ben Parahyah et son disciple Jésus réexaminé», en *Le Christianisme au miroir du Judaïsme, Pardès* 35 (2003) 79-92.
- «Regards israéliens sur le christianisme», en *Le Christianisme au miroir du Judaïsme, Pardès* 35 (2003) 179-202.
- «Les Synagogues des *amei-ha-aretz*. Hypothèses pour l'histoire et l'archéologie», en *Studies in Religion/Sciences religieuses* 32 (2003) 59-82.

- «Les historiens juifs face à Jésus. Entre ouverture et inclusion», en J.-M. Aveline – C. Salenson (eds.), *Au carrefour des Écritures. Hommage amical à Paul Bony*, Marsella 2004, pp. 219-238.
- *Le Judaïsme et l'Avènement du christianisme. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècle*, París 2005.
- «On vous exclura des synagogues. Le difficile statut des judeo-chrétiens», en *Biblia* 35 (2005) pp. 28-29.
- «Les mouvements des dissidents aux Sages du Talmud et la rupture entre le judaïsme et le christianisme», en *Foi et Vie. Cahiers d'études juives* 31 (2005) 7-19.
- «Entre Jésus et le judaïsme rabbinique: de la relecture de l'histoire à la falsification», en G. Rabinovitch (ed.), *Antijudaïsme et barbarie*, Pardès 38 (2005) 225-240.
- «Jésus et les Évangiles sous la plume des historiens juifs», en *Le Monde de la Bible* 170 (2006) 22-27.
- «La recomposition de la société juive après 70. Normativité et déviance: le cas des judéo-chrétiens et des *amei-ha-aretz*», en J.-M. Chouraqui, G. Dorival y C. Zytnicki (eds.), *Enjeux d'histoire, jeux de mémoire. Les usages du passé juif*, París 2006, pp. 263-274.
- JAFFÉ, M.S., «The Taqqanah in Tannaitic Literature: Jurisprudence and the Construction of Rabbinic Memory», en *Journal of Jewish Studies* 41 (1990) 204-225.
- KAESTLI, J.-D., «Où en est le débat sur le judéo-christianisme?», en D. Marguerat (ed.), *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Ginebra 1996, pp. 243-272.
- KALMIN, R., «Christians and Heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity», en *Harvard Theological Review* 87 (1994) 155-169.
- KAMENETZKI, A.S., recensión de la obra de J. Klausner, *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine*, Jerusalén 1922 (primera edición en hebreo), en *Ha-tequfa* 18 (1923) 511 [en hebreo].
- KATZ, S., «Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration», en *Journal of Biblical Literature* 103 (1984) 53-76.
- KELLY, R.C., *Etoro Social Structure: A Study in Structural Contradiction*, Ann Arbor 1974.

- KESSLER, C., «Saint Paul. Un point de vue juif», en *Lumière et Vie* 242 (1999) 7-25.
- KIMELMAN, R., «L'oligarchie des prêtres et les Sages durant l'époque talmudique», en *Zion* 48 (1983) 135-147 [en hebreo].
- «Birkat ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity», en A.I. Baumgarten, A. Mendelson y E.P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition. Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Filadelfia/Londres 1981, vol. II, pp. 226-244.391-403.
- KLAUSNER, J., *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine*, París 1933.
- KLIJNE, A.F. – G.J. REININK, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden 1973.
- KRAUSS, S., «Un texte cabalistique sur Jésus», en *Revue des études juives* 62 (1911) 240-247.
- Une nouvelle recension hébraïque du Toldot Yésu, en *Revue des études juives* 103 (1938) 65-88.
- *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlín 1902.
- KUHN, K.G., «Giljonim und sifre minim», en *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias*, Berlín 1960, pp. 24-61.
- LABOURT, J., *Saint Jérôme. Lettres*, vol. VI, París 1958.
- LACHS, S.T., «A "Jesus Passage" in the Talmud reexamined», en *Jewish Quarterly Review* 59 (1969) 244-247.
- LAIBLE, H., *Jesus Christus im Talmud*, Leipzig 1900<sup>2</sup>.
- LAUTERBACH, J.Z., *Rabbinical Essays*, Cincinnati 1951.
- LE MOYNE, J., *Les Sadducéens*, París 1972.
- LEGASSE, S., «Jésus et les prostituées», en *Revue théologique de Louvain* 7 (1976) 132-154.
- LEHMANN, J., «Les sectes juives mentionnées dans la Mischna de Berakhot et de Meguilla», en *Revue des études juives* 31 (1895) 31-46.
- LEIMAN, S.Z., «Inspiration and Canonicity: Reflections on the Formation of the Biblical Canon», en A.I. Baumgarten, A. Mendelson y E.P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition. Aspects*

- of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Filadelfia/Londres 1981, vol. II, pp. 56-63.
- *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, Nueva York 1991.
- LEVINE, L.I., «The Second Temple Synagogue: The Formative Years», en L.I. Levine (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, Filadelfia 1987, pp. 7-31.
- «Judaism from the Destruction of Jerusalem to the End of the Second Jewish Revolt: 70-135 C.E.», en H. Shanks (ed.), *Christianity and Rabbinic Judaism – A Parallel History of their Early Development*, Washington 1992, pp. 125-149.338-340.
- LUCIANI, D., «Paul et la Loi», en *Nouvelle revue théologique* 115 (1993) 40-68.
- LUZ, U., «L'évangéliste Matthieu: un judéo-chrétien à la croisée des chemins. Réflexions sur le plan narratif du premier évangile», en D. Marguerat y J. Zumstein (eds.), *La Mémoire et le Temps*, Ginebra 1991, pp. 77-92.
- «Le problème historique et théologique de l'antijudaïsme dans l'Évangile de Matthieu», en D. Marguerat (ed.), *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au I<sup>er</sup> siècle*, Ginebra 1996, pp. 127-150.
- MAIER, J., *Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978.
- *Jüdische Auseinandersetzung mit Christentum in der Antike*, Darmstadt 1982.
- MANN, J., «Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service», en *Hebrew Union College Annual* 2 (1925) 306-308.
- MANNS, F., *Essais sur le judéo-christianisme*, Jerusalén 1977.
- «Un recueil de halakot judéo-chrétiennes: la *Didachè*», en Id., *Essais sur le judéo-christianisme*, Jerusalén 1977, pp. 117-129.
- *L'Israël de Dieu. Essais sur le christianisme primitif*, Jerusalén 1996.
- *Une approche juive des sources chrétiennes*, París 1998.
- *Le Judéo-Christianisme. Mémoire ou prophétie?*, París 2000.
- *Les Enfants de Rébecca. Judaïsme et christianisme aux premiers siècles de notre ère*, Montreal 2002.

- MARGALIOH, M. (ed.), *Sepher ha-Razim. A Newly Recovered Book of Magic from the Talmudic Period*, Jerusalén 1966.
- MARGUERAT, D., «“Pas un iota ne passera de la loi” (Mt 5,18). La loi dans l’Évangile de Matthieu», en C. Focant (ed.), *La Loi dans l’un et l’autre Testament*, París 1997, pp. 140-174.
- «La “troisième quête” du Jésus de l’histoire», en *Recherche de sciences religieuses* 87 (1999) 397-421.
- «Matthieu et le judaïsme: une rivalité de frères ennemis», en *Cahiers Évangile* 108 (1999) 16-23.
- *La première Histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, París 1999.
- MARGULIES, R. (ed.), *La Controverse de notre maître Yehiel de Paris (= Viquah Rabbenu Yehiel me-Paris)*, Lemberg, sin fecha.
- MARMORSTEIN, A., «Ein Fragment einer neuen Piska zum Wochenfest und der Kampf gegen das mündliche Gesetz», en *Jeschurun* 12 (1925), p. 34.
- «Judaism and Christianity in the Middle of the Third Century», en *Hebrew Union College Annual* 10 (1935) 223-263.
- MASSONET, J., «Paul et la Torah», en J. Schlosser (ed.), *Paul de Tarse*, París 1996, pp. 195-206.
- MEAD, S., *Did Jesus live 100 B.C.?*, Londres 1903.
- MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, J. «Les tourments de Paul de Tarse», en J.-L. Harouel (ed.), *Histoire du droit social. Mélanges en hommage à Jean Imbert*, París 1989, pp. 397-412.
- MEYERS, E., *Les Rabbins et les premiers chrétiens. Archéologie et histoire*, París 1984.
- MIMOUNI, S.C., «La “Birkat Ha-Minim: une prière juive contre les judéo-chrétiens», en *Revue des sciences religieuses* 71 (1997) 275-298.
- *Le Judéo-Christianisme ancien. Essais historiques*, París 1998.
- «Paul de Tarse. Éléments pour une réévaluation historique et doctrinale», en S.C. Mimouni (ed.), *Le Judéo-Christianisme dans tous ses états*, París 2001, pp. 97-125.
- «Pour une histoire de la séparation entre les communautés “chrétiennes” et les communautés “pharisiennes” (ca. 70-135 de notre ère)», en *Henoch* 26 (2004) 145-171.

- *Les Chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, París 2004.
- MOORE, G.F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, Londres 1962<sup>6</sup>, vols. I-III.
- «The Definition of the Jewish Canon and the Repudiation of Christian Scriptures», en S.Z. Leiman (ed.), *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible. An Introductory Reader*, Nueva York 1974, pp. 115-141.
- NEUSNER, J., *The Rabbinical Traditions about the Pharisees before 70*, Leiden 1971, vol. III.
- «The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100», en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 19, 2 (1979) 3-42.
- *Le Judaïsme à l'aube du christianisme*, París 1986.
- NEUSNER, J. – W.S. GREEN – E.S. FRENICHS (eds.), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge 1987.
- OPPENHEIMER, A., *The Am ha-aretz. A study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Leiden 1977.
- «L'élaboration de la halakha après la destruction du Second Temple», en *Annales. Histoire, sciences sociales* 51 (1996) 1027-1055.
- «Le statut des Sages à l'époque de la Mishna: de la personnalité prodigieuse à la direction nationale et spirituelle», en I. Gafni (ed.), *Kehal Israel. L'autonomie juive durant l'histoire*, Jerusalén 2001, pp. 85-102 [en hebreo].
- ORFALI, M., *Talmud y Cristianismo. Historia y causas de un conflicto*, Barcelona 1998.
- OSIER, J.-P., *L'Évangile du ghetto*, París 1984.
- PARKES, J., *The Conflict of the Church and the Synagogue*, Londres 1934.
- PERROT, C., «La pluralité théologique du judaïsme au I<sup>er</sup> siècle de notre ère», en D. Marguerat, E. Norelli y J.-M. Poffet (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Ginebra 1998, pp. 157-176.

- POZNANSKI, L., *La Chute du Temple de Jérusalem*, Bruselas 1997.
- PRESTHUS, R.V., *Elites in the Policy Process*, Cambridge 1974.
- PRITZ, R.A., *Nazarene Jewish Christianity. From the End of the New Testament Period until its Disappearance in the Fourth Century*, Jerusalén/Leiden 1992.
- RABBINOVICZ, R. *Diqduqé Sopherim. Variæ Lectiones in Mishnam et in Talmud Babylonicum*, Múnich 1867-1886.
- RÄISÄNEN, H., *Paul and the Law*, Tubinga 1983.
- RAKOTOHARINTSIFA, A., «Paul aux prises avec le judaïsme: la question de la loi et l'exemple de Romains 10,1-4», en *Judaism et christianisme: deux identités en débat au I<sup>er</sup> siècle, Foi et Vie (Cahier biblique)* 32 (1993) 89-100.
- SAFRAI, H. – Z. SAFRAI, «Les Sages étaient-ils une élite dominante», en *Ohev Shalom. Études en l'honneur de Israel Friedman ben-Shalom*, Berseba 2005, pp. 373-440 [en hebreo].
- SAFRAI, S., «Teaching of Pietists in Mishnaic Literature», en *Journal of Jewish Studies* 16 (1965) 15-33.
- «La Période de la Mishna et du Talmud (70-640)», en H.H. Ben-Sasson (ed.), *Histoire du peuple juif*, Tel Aviv 1978, pp. 310-318 [en hebreo].
- «Le pluralisme dans le judaïsme durant la période de Yabneh», en *Déot* 48 (1980) 166-170 [en hebreo].
- «Halakha», en S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages*, Filadelfia 1987, vol. I, pp. 185-200.
- «La restauration de la société juive durant la génération de Yabneh», en *À l'époque du Second Temple et de la Mishna. Essais d'histoire juive*, Jerusalén 1994, vol. II, pp. 319-340 [en hebreo].
- «Hassidim et hommes d'action», en *À l'époque du Second Temple et de la Mishna. Essais d'histoire juive*, Jerusalén 1994, vol. II, pp. 518-539 [en hebreo].
- *À l'époque du Second Temple et de la Mishna. Essais d'histoire juive*, Jerusalén 1994, vols. I-II [en hebreo].
- «La communauté comme facteur dans la fixation de la halakha», en Z. Safrai y A. Sagi (eds.), *Entre l'autorité et l'autonomie dans la tradition juive*, Tel Aviv 1998, pp. 493-500 [en hebreo].

- SAFRAI, Z., «Plus haut que haut et encoré plus haut. Les Sages et les systems judiciaries durant la période talmudique», en Z. Safrai y A. Sagi (eds.), *Judaïsme dedans et dehors. Dialogue entre les mondes*, Jerusalén 2000, pp. 219-234 [en hebreo].
- SALDARINI, A.J., «The Adoption of a Dissident: Aqabya ben Mahalaleel in Rabbinic Tradition», en *Journal of Jewish Studies* 33 (1982) 547-556.
- SALVADOR, G., *Joseph Salvador, sa vie, ses oeuvres et ses critiques*, París 1881.
- SANDERS, E.P., *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Filadelfia/Londres 1977.
- *Paul, the Law and the Jewish People*, Filadelfia 1983.
- SANDERS, J.T., *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants. The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, Londres 1993.
- SATLOW, M.L., «“And on the Earth You Shall Sleep”: *Talmud Torah* and Rabbinic Ascetism», en *Journal of Religion* 83 (2003) 204-225.
- SCHECHTER, S., «Genizah Specimens», en *Jewish Quarterly Review* 10 (1898) 654-659.
- SCHIFFMAN, L.H., «At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism», en A.I. Baumgarten, A. Mendelson y E.P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition. Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Filadelfia/Londres 1981, vol. II, pp. 115-156.338-352.
- *Who was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*, Hoboken 1985.
- «La réponse de la halakha à l'ascension du christianisme», en S. Trigano (ed.), *Le Christianisme au miroir du judaïsme*, Pardès 35 (2003) 13-30.
- SCHLATTER, A. von, «Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70-130», en *Beiträge zu Förd. Chr. Theol.* 3 (1898) 16-17.
- SCHMIDT, F., *La Pensée du Temple. De Jérusalem à Qumrân. Identité et lien social dans le judaïsme ancien*, París 1994.
- SCHOEPS, H.J., *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tubinga 1959 (= H.J. Schoeps, *Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Filadelfia 1961).

- *Jewish Christianity: Factional Disputes in Early Church*, Filadelfia 1969.
- SCHOLEM, G., *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, París 1974.
- SCHÜRER, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. –A.D. 135)*, nueva versión inglesa editada, revisada y anotada por G. Vermes, F. Millar, M. Black y M. Goodman, Edimburgo 1973-1987, vols. I-III.
- SCHWARTZ, D.R., «Qu'avait-il à dire? "Et tu obtiendras la vie"», en I.M. Gafni y A. Ravitzky (eds.), *La Sanctification de la vie et le martyr. Essais en l'honneur de Amir Yekutiel*, Jerusalén 1992, pp. 69-83 [en hebreo].
- SCHWEITZER, A., *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga 1906.
- SEGAL, A.F., *The Other Judaism of Late Antiquity*, Atlanta 1987.
- *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven/Londres 1990 (= A.F. Segal, *Paul le converti. Apôtre ou apostat*, París 2003).
- SEGALA, A.F., «Paul et ses exégètes juifs et contemporaines», en *Recherche de science religieuse* 94 (2006) 413-441.
- SHAPIRA, H., «La déposition de Rabban Gamaliel – Entre histoire et légende», en *Zion* 64 (1999) 5-39 [en hebreo].
- SIMON, M. – A. BENOIT, *Le Judaïsme et le Christianisme antique, d'Antiochus Épiphane à Constantin*, París 1994.
- SIMON, M., *Les Sectes juives au temps de Jésus*, París 1960.
- «Problèmes du judéo-christianisme», en M. Simon (ed.), *Aspects du judéo-christianisme*, París 1965, pp. 1-17.
- *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, París 1983.
- SMALLWOOD, E.M., *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976.
- SMITH, M., *Jesus the Magician*, Londres 1978.
- SOKOLOFF, M., *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan 2002.
- SPERBER, D., art. «Sifrei ha-minim», en *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalén 1971, vol. XIV, p. 1521.

- STEGNER, W.R., «The Parable of the Good Samaritan and Leviticus 18:5», en D.E. Groh y R. Jewett (eds.), *The Living Text: Essays in Honor of Ernest W. Saunders*, Maryland 1985, pp. 27-38.
- STEIN, S., «The Influence of Symposia Literature on the Literary form of the Pesah Haggadah», en *Journal of Jewish Studies* 8 (1957) 13-44.
- STERN, S., *Midrash and Theory: Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*, Evanston 1996.
- STOURDZÉ, H., «La fuite en Égypte de Josué b. Parahya et l'incident avec son prétendu disciple Jésus», en *Revue des études juives* 82 (1926) 137-144.
- STRACK, H., *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig 1910.
- TABORY, J., *Les Fêtes juives à l'époque de la Mishna et du Talmud*, Jerusalén 2000, pp. 224-303 [en hebreo].
- , *Pessah dans les générations. Chapitres sur l'histoire de la nuit du Seder*, Tel Aviv 1996 [en hebreo].
- TAYLOR, C., *Sayings of the Jewish Fathers*, Nueva York 1969.
- TAYLOR, J.E., «The Phenomenon of Early Jewish Christianity: Reality or Scholarly Invention», en *Vigiliae Christianae* 44 (1990) 313-334.
- TOMSON, P., *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme*, París 2003.
- TORREY, C.C., *Documents of the Primitive Church*, Nueva York/Londres 1941.
- URBACH, E.E., «Halakha et prophétie», en *Tarbiz* 18 (1947) 1-10 [en hebreo].
- , *Les Sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, París 1996.
- , «Statut et direction dans le monde des Sages de la terre d'Israël», en *Le Monde des Sages*, Jerusalén 2002<sup>2</sup>, pp. 306-329 [en hebreo].
- VANA, L., «La Birkat ha-minim est-elle une prière contre les judéo-chrétiens?», en N. Belayche y S.C. Mimouni (eds.), *La Formation des communautés religieuses dans le monde gréco-romain*, Turnhout 2003, pp. 201-241.

- VERMES, G., «Hanina ben Dosa. A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era», en *Journal of Jewish Studies* 23 (1972) 28-50; 24 (1973) 51-64.
- *Jésus le juif. Les documents évangéliques à l'épreuve d'un historien*, París 1978.
- *Enquête sur l'identité de Jésus. Nouvelles interpretations*, París 2003.
- VISOTZKY, B.L., «Overturning the Lamp», en *Journal of Jewish Studies* 38 (1987) 72-80.
- WEISS, I.H., *Dor Dor ve-Dorshav*, Nueva York 1922.
- YOSHIKO REED, A., «ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ: Orality, Textuality and the Christian Truth in Irenaeus's *Adversus Haereses*», en *Vigiliae Christianae* 56 (2002) 11-46.
- ZEITLIN, S., «Jesus in the Early Tannaitic Literature», en V. Aptowitzer y A.Z. Schwarz (eds.), *Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Perez Chajes*, Viena 1933, pp. 295-308.
- ZIMMELS, H.J., «Jesus and Putting up a Brick. The Meaning of *zaqaflebeinta*», en *Jewish Quarterly Review* 43 (1953) 225-228.



## ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS

- Aderet, A.: 51  
Agus, J.B.: 90  
Aletti, J.-N.: 163  
Alexander, P.S.: 21, 23, 102  
Alon, G.: 41, 53, 95, 175  
Apowitz, V.: 125, 157  
Aveline, J.-M.: 183  
Bacher, W.: 104  
Bamberger, B.J.: 171  
Bammel, E.: 155-156  
Barthélemy, D.: 26  
Baumgarten, A.I.: 26, 130  
Beckwith, R.T.: 26  
Belayche, N.: 137  
Ben Chorin, S.: 161  
Ben-Sasson, H.H.: 25  
Ben-Shalom, I.: 40  
Blanchetière, F.: 68, 79  
Bloch, J.: 108-109  
Bobichon, P.: 132  
Boyarin, D.: 17  
Breuer, M.: 31  
Broshi, M.: 18  
Büchler, A.: 140  
Bultmann, R.: 124  
Burton, G.: 39  
Buxtorf, J.: 165  
Caroll, K.L.: 132  
Chajes, H.P.: 96, 125, 127  
Charlesworth, J.H.: 160  
Cohen, M.: 37  
Cohen, N.G.: 25  
Cohen, S.A.: 43  
Cohen, S.J.D.: 30-31, 36, 47, 49  
Dalman, G.: 158  
Dan, J.: 173  
Darmesteter, J.: 185  
Davies, M.: NO  
Davies, W.D.: 24, 30  
Dever, W.G.: 46  
Dunn, J.D.G.: 101-102, 160, 163  
Dupuy, B.: 193  
Eisler, R.: 155  
Elbogen, I.: 25  
Eskola, T.: 161  
Fisch, M.: 35  
Fishbane, M.: 30  
Flusser, D.: 130, 192-197  
Focant, C.: 123  
Frend, W.H.C.: 23  
Friedheim, E.: 110  
Friedländer, M.: 95, 107, 140  
Gafni, I.: 176  
Genot-Bismuth, J.: 91  
Geoltrain, P.: 19  
Gero, S.: 146, 149, 155-158

- Gilat, Y.: 26  
 Ginzberg, L.: 90  
 Goldenberg, R.: 37, 55  
 Goldman, Y.A.P.: 26  
 Goldstein, M.: 151  
 Goulder, M.: 102  
 Graetz, H.: 186-188  
 Graetz, M.: 186-188  
 Green, W.S.: 37  
 Groh, D.E.: 177  
 Güdemann, M.: 120  
 Guttmann, A.: 35  
 Hadas-Lebel, M.: 18  
 Halbertal, M.: 26  
 Harouel, J.-L.: 161  
 Heinemann, J.: 25  
 Herford, R.T.: 93, 98, 100, 120,  
 140, 143, 149  
 Hess, M.: 186  
 Hirschberg, H.: 178-180  
 Hopkins, K.: 39  
 Horbury, W.: 131  
 Houziaux, A.: 19  
 Irsh Shaï, O.: 44  
 Jaffé, D.: 76, 78, 84, 103, 112, 143,  
 159, 183, 188, 200, 202  
 Jewett, M.S.: 177  
 Jonhs, L.L.: 19  
 Kaestli, J.D.: 26  
 Kalmin, R.: 81  
 Kamenetzki, A.S.: 153  
 Katz, S.T.: 23  
 Kelly, R.C.: 39  
 Kessler, C.: 161  
 Kimelman, R.: 130  
 Klausner, J.: 68-70, 124, 148-149,  
 153, 157, 188-192  
 Krauss, S.: 150, 156  
 Kuhn, K.G.: 93-194, 104-105  
 Labourt, J.: 134  
 Lachs, S.T.: 153-154  
 Laible, H.: 124  
 Lauterbach, J.Z.: 92, 149-154,  
 157- 158  
 Le Moyne, J.: 140  
 Lederman, Y.: 67  
 Légasse, S.: 71  
 Lehmann, J.: 179-180  
 Leiman, S.Z.: 90  
 Levine, L.I.: 17, 25, 30, 56-57  
 Levy, J.: 149  
 Lieberman, S.: 28, 90-91, 166  
 Luciani, D.: 163  
 Luz, U.: 24  
 Maier, J.: 70, 97, 155, 157  
 Mann, J.: 129  
 Manns, F.: 45  
 Margalioth (Margulies), M.:  
 106-107  
 Marguerat, D.: 85, 123, 186, 199  
 Marmorstein, A.: 175, 178  
 Massonet, J.: 163  
 Mead, S.: 150, 156  
 Méléze-Modrzejewski, J.: 161  
 Mendelson, A.: 130  
 Mendelssohn, M.: 184  
 Mimouni, S.C.: 71, 73, 81, 129,  
 133, 135, 137, 161-162, 175  
 Moore, G.F.: 89-91, 107-108  
 Mulder, M.J.: 26  
 Neusner, J.: 155  
 Norelli, E.: 186  
 Oppenheimer, A.: 72, 74, 78  
 Orfali, M.: 136, 141, 173  
 Perrot, C.: 19  
 Poffet, J.-M.: 186  
 Presthus, R.V.: 38  
 Preuss, J.: 149  
 Pritz, R.A.: 21  
 Rabbinoicz, R.: 145

- Räisänen, H.: 163  
Rakotoharintsifa, A.: 163  
Ravitzky, A.: 176  
Safrai, H.: 40, 42, 45, 47-48  
Safrai, S.: 21-26, 43, 49, 199  
Safrai, Z.: 40-42, 45, 47-48  
Sagi, A.: 41, 43  
Saldarini, A.J.: 37  
Salenson, C.: 183  
Salvador, J.: 154, 184-185  
Sanders, E.P.: 130, 161, 163, 177  
Sanders, J.T.: 74-75, 80  
Satlow, M.L.: 29-30  
Schechter, S.: 129, 166, 202  
Schiffman, L.H.: 67, 105, 110, 121  
Schlosser, J.: 163  
Schmidt, F.: 19  
Schoeps, H.J.: 161  
Scholem, G.: 17  
Schwartz, D.R.: 176-178  
Schwartz, A.Z.: 177  
Schweitzer, A.: 150  
Segal, A.F.: 160, 161  
Shanks, H.: 56  
Shapira, H.: 37  
Simon, M.: 67, 140  
Smallwood, E.M.: 57  
Smith, M.: 151  
Sokoloff, M.: 154  
Sperber, D.: 98  
Spinoza, B.: 184  
Stegner, W.R.: 177  
Stein, S.: 27  
Stern, D.: 31  
Stourdzé, H.: 147, 150, 153  
Strack, H.: 143  
Sturdy, J.: 30  
Sysling, H.: 26  
Tabory, J.: 27  
Taylor, C.: 165  
Tomson, P.: 123-124  
Torrey, C.C.: 88-89, 91, 100-101  
Trigano, S.: 76, 131, 143, 159, 188  
Urbach, E.E.: 166, 169, 171, 173,  
175-176  
Vana, L.: 137  
Vermes, G.: 197-200  
Visotzky, B.L.: 121  
Von Schlatter, A.: 96  
Weiss, I.H.: 170  
Wermelinger, O.: 26  
Wright, J.E.: 46  
Yoshiko Reed, A.: 94  
Zeitlin, S.: 124-125, 157  
Zimmels, H.J.: 154



## ÍNDICE DE AUTORES ANTIGUOS

- Abrahán: 63, 164-169  
Agripa II: 57  
Agustín de Hipona: 134, 174  
Antíocho IV Epifanes: 29  
Aqabya ben Mehalaleel: 37  
Asaf: 174  
Baraq: 152  
Bênê beterâ: 42  
Benedicto XIII: 183  
Celso: 150  
Cerinto: 134  
Constantino: 137  
David (rey): 68, 128  
Débora: 145, 147, 152  
Domiciano: 57, 68  
Ebión: 134  
Eleazar: 28  
Eliseo: 144, 149, 158  
Eliseo ben Abuya: 106  
Epifanio de Salamina: 133, 135-136  
Félix: 163  
Filón de Alejandría: 181  
Guejazí: 144, 149, 151, 158  
Gregorio IX: 183  
Helios: 107  
Herodes (el Grande): 148  
Hillel: 160, 187, 189, 196  
Honi: 113, 198-199  
Imma Shalom: 61, 115-126  
Ireneo de Lyón: 94-95, 113-114  
Jacob de Kefar Sama: 77, 80-81, 85  
Jacob de Kefar Seh'anya: 66  
Jacob el *min*: 65-77, 85-86, 124  
Janneo: 144, 148, 150  
Jerónimo: 134-136  
Jesús ben Sira: 150-151  
Jesús el Nazareno: 62, 142-145, 149, 151, 158, 166-167  
Josefo (Flavio): 19, 181  
Josué: 147, 171  
Josué ben Parahyah: 143-158  
Juan Bautista: 186, 188  
Judas (el Apóstol): 70  
Judas el Galileo: 19, 68  
Justino: 23, 94-95, 132, 136, 174  
Lía: 149  
Luis IX: 183  
Mar: 144  
María (madre de Jesús): 134, 156  
Meroz: 152  
Moisés: 15-16, 55, 115-120, 122, 171-176, 180, 190-191, 194  
Nerón: 68  
Orígenes: 133, 136  
Pablo de Tarso: 91  
Pedro: 70, 85, 186, 191

- Plinio el Joven: 67-68  
 Poncio Pilato: 134, 150  
 R. Abahu: 82  
 R. Ada ben Hanina: 171  
 R. Aquiba: 29, 53, 59, 65, 74, 103, 189  
 R. Avdimi de Jaifa: 174  
 R. Dosa ben Harqinas: 55  
 R. Eleazar ben Azarías: 34  
 R. Eleazar ben Dama: 77, 80-81, 85-86  
 R. Eleazar ben Hasmá: 34  
 R. Eleazar ha-Modai: 164-167  
 R. Eliezer (ben Jacob): 46  
 R. Eliezer (ben R. Yosi el Galileo): 46, 60  
 R. Eliezer ben Hircano: 37, 55, 58-59 65-69, 71, 73-74  
 R. Gamaliel I: 115-126, 165  
 R. Gamaliel II (de Yabne): 125, 129  
 R. Hanina: 83, 113, 171  
 R. Hanina ben Aqashia: 177  
 R. Hanina ben Dosa: 198-199  
 R. Huna: 152  
 R. Ismael: 77, 81, 86, 88, 103-105, 111  
 R. Judá (bar Ezequiel): 46, 50-51  
 R. Judá (el Príncipe/ha-Nassí): 169, 187  
 R. Judá bar Shalom: 173-174  
 R. Meir: 46, 97-99  
 R. Nehemías: 46  
 R. Samuel ben Nahmán: 173  
 R. Simeón ben Gamaliel: 56  
 R. Simeón ben Laquish: 172  
 R. Simeón ben Yohai: 46  
 R. Tarfón: 29, 60, 87, 110-111  
 R. Yehiel de París: 153  
 R. Yehoshúa (ben Ananías): 53-54  
 R. Yehoshúa ben Leví: 82-84, 149, 171-172  
 R. Yohanán (bar Nafaha): 83, 97-99, 172, 202  
 R. Yohanán ben Beroká: 34  
 R. Yohanán ben Zakai: 19, 27, 42, 52-53, 66, 202  
 R. Yosé: 32, 46  
 R. Yosi el Galileo: 46, 60  
 R. Rashi: 97-98, 103, 142, 149, 152  
 Rab: 131  
 Samuel ha-Qatán: 128-129  
 Santiago el Justo: 67, 69-70  
 Shammai: 18, 26, 33-35, 187  
 Simeón bar-Kokbá: 79, 105, 108, 111  
 Simeón ben Shetah: 144, 148  
 Simeón ha-Peqoli: 128-129  
 Simón hijo de Cleofás: 67  
 Sira el Antiguo: 150  
 Sócrates: 196  
 Trajano: 67-69, 74  
 Trifón: 74, 134  
 Yeshu ben Pandira: 82  
 Yeshu ha-no ri: 66, 143-144  
 Yeshua ben Pantera: 77, 82, 148

## ÍNDICE DE LAS FUENTES

### LITERATURA BÍBLICA

Génesis  
29,17: 149

Éxodo  
15,26: 83

Levítico  
18,5: 28, 176-177  
19,14: 125  
22,32: 28  
26,46: 16

Números  
16,31: 167-168  
27,8: 117

Deuteronomio  
14,1: 31  
23,19: 44, 69

Jueces  
5,23

Isaías  
8,1: 95  
57,8: 88  
60,21: 142

Jeremías  
12,8: 133  
50,31-32: 130

Oseas  
5,6: 119

Miqueas  
1,7: 66

Habacuc  
2,4: 177

Salmos  
29: 128  
78,1: 174  
139,21-22: 88

Eclesiastés  
10,8: 77

Daniel  
9,10: 174

**LITERATURA DEUTEROCANÓNICA**

1 Macabeos	2 Macabeos
2,29-38: 28	6,18-31: 28
	7,1-42: 28

**SETENTA (LXX)**

2 Reyes (= Samuel)
18,19-27: 89

**LITERATURA TALMÚDICA**

<i>Tosefta</i>	Kělim Baba' Meši'a'
Děma'i	XI, 2: 52
V, 24: 53	
Běrakot	Kělim Baba' Batra'
III, 25: 127-128	II, 4: 52
IV, 15: 53	V, 6: 52
Šabbat	Sanhedrin
XI, 15: 151	II, 13: 52
XII, 12: 36	VII, 1-2: 32
XIII, 5: 87, 95, 99, 103	VIII, 1: 54
XV, 17: 28	XI, 2: 32
Pěsaḥim	XII, 9: 167
II, 15-16: 53	XII, 10: 83
III, 11: 53	XIII, 5: 141
Ḥagigah	Ḥulin
II, 9: 32	II, 20: 106
Niddah	II, 21: 82
IV, 3-4: 52	II, 22-23: 77
Sotah	II, 24: 66
XV, 11-13: 17	'Eduyyot
Sukkah	I, 1: 35-36
II, 3: 36	I, 4-5: 36
	Kil'ayim
	I, 3-4: 52

- Těrumot  
II, 13: 53
- 'Ohölot  
V, 11-12: 44
- Yadayim  
II, 11: 95
- Misná**  
Pe'ah  
I, 1: 30
- Ma'ášer šeni  
V, 9: 53
- Běrakot  
IX, 5: 178
- Roš ha-šanah  
II, 8-9: 54  
IV, 1: 42
- Měgillah  
IV, 8: 179-180
- Giṭin  
I, 5: 53
- Yěbamot  
XIV, 5: 53
- 'Erubin  
X, 10: 53
- Sanhedrin  
X, I: 83, 142  
XI, 2: 32
- 'Abodah Zarah  
III, 4: 53
- 'Abot  
I, 5-9: 148  
I, 17: 170  
III, 11: 164, 167, 169
- Makkot  
III, 16: 177
- 'Eduyot  
V, 6-7: 36  
VII, 7: 57
- Něga'im  
VII, 4: 53
- Kělim  
V, 4: 52
- Yadayaim  
III, 4: 93
- Midrás halaká**  
Sifra  
Baḥuqotay 8,12: 16
- Sifre Números  
Huqat 124: 52  
Shelah 112: 167
- Sifri Deuteronomio  
96: 31
- Midrás Haggadá  
y otros textos midrásicos**  
Deuteronomio Rabbah  
8,6: 176
- Cantar Rabbah  
II, 5: 46
- Qohélet (Eclesiastés) Rabbah  
1,8: 66  
1,13: 171  
10,5: 82
- Midrás Salmos (Shohar tob)  
10: 119
- Midrás Tanḥumah  
Ki Tissa' 34: 173  
Reeh 1: 174

Yalqut Šimoni	<i>Talmud de Babilonia</i>
Miqueas 1: 66	Běrakot
Proverbios 5,8: 66	8a: 112
	17b: 158
<b><i>Tratados extratalmúdicos</i></b>	27b-28a: 55
Abot de Rabbí Natán	28b: 22
26/a: 166	28b-29a: 129
31/b: 202	33a: 129
Pesiqta de Rab Kahana	Šabbat
Para' 7: 176	11a: 52
Maseket Sofrim	104b: 151
II, 4: 93	111b: 103
	116a: 90, 92, 93, 97
<i>Talmud de Jerusalén</i>	116a-b: 115, 121, 126
Pe'ah	Pěsaḥim
I, 1: 30, 167	46a-b: 51
II, 4,17a: 173	118a: 170
II, 6,17a: 171	
Běrakot	Yoma'
I, 2, 3a: 36	85b: 28
IV, 1, 7c-d: 55	Měgillah
V, 4, 9c: 22, 128	17b: 129
Šabbat	19b: 171
XII, 4, 13d: 151	27a: 29
XIV, 4, 14d: 82	Ḥagigah
XVI, 1, 15c: 90	3a: 34
Ḥagigah	5b: 111
II, 2, 77d: 145, 148	15b: 106
	22b: 44
Giṭin	Mo'ed Qaṭan
VII, 6, 49a: 36	16a: 152
Yěbamot	17b: 152
I, 6: 35	Roš ha-šanah
Sanhedrin	17a: 142
III, 5, 21b: 28	26a: 53
X, 1, 27c: 167	29b: 42
'Abodah Zarah	Qiddušin
II, 2, 40d: 82	40b: 29

Giṭin	88b: 34
60b: 172	99a: 168
	100b: 103
Sotah	101a: 83
22b: 194	103a: 158
47a: 144	107b: 143, 145
Niddah	'Abodah Zarah
69b-71a: 53	16b-17a: 65
Yēbamot	27b: 28
102b: 119	28a: 82
	32a: 53
Nēdarim	34a: 53
22b: 171	39a: 53
Baba' Qama'	46a: 155
17a: 29	53b: 155
Baba' Meṣi'a'	Šēbu'ot
59b: 37, 55, 155	13a: 168
	15b: 83
Baba' Batra'	39a: 172
12a: 174	
60b: 17	Ḥulin
	13a: 106
Sanhedrin	60b: 172
7b: 152	
67a: 151	Mēnaḥot
74a: 28	30a: 93

**LITERATURA CRISTIANA PRIMITIVA**

<i>Literatura neotestamentaria</i>	8,5-13: 195
Evangelio de Mateo	10,1.8: 85
2,13-15: 158	10,6: 189
5,14-17: 120	15,24: 195
5,15: 120, 121	21,31: 71
5,16: 120, 121	23: 24, 190
5,17: 119, 120, 121	23,2-3: 190
5,18: 122	27,6: 70
5,21-48: 122	Evangelio de Marcos
5,48: 122	6,7.13.16.17-18: 85

- Evangelio de Lucas  
 6,1-5: 194  
 7,1-10: 195  
 7,5: 195  
 7,37-50: 71  
 9,1-2.6: 85  
 10,8-9: 85
- Evangelio de Juan  
 9,22: 132  
 12,42: 132  
 16,2: 132
- Hechos de los Apóstoles  
 3,2.6-10.12.16: 85  
 4,7.9-10.14.21-22: 85  
 4,30: 85  
 5,15-16: 85  
 5,34-39: 56  
 8,7: 85  
 9,33-34: 85  
 14,8-11: 85  
 19,12: 85  
 19,19: 107  
 24,14: 163  
 28,8-9: 85
- Epístola a los Romanos  
 2,28-29: 168  
 3,20: 177  
 7,7: 163, 177  
 7,9-10: 177  
 7,12: 163  
 7,16: 163  
 10,4: 164  
 10,5-6: 177  
 15,8: 195
- Epístola a los Gálatas  
 2,19: 163  
 2,21: 163  
 3,1-12: 177  
 3,12: 177
- 3,2-22: 177  
 4,4: 195  
 4,10-11: 165  
 4,21-31: 174
- 1 Corintios  
 12,9.28-30: 85  
 15,3-4: 164
- Epístola de Santiago  
 5,14-16: 165
- Literatura patristica***
- Justino Mártir  
*Diálogo con Trifón*  
 16: 132  
 17: 23  
 38: 74  
 47: 132  
 93: 132
- Gran Apología*  
 66,3: 94
- Ireneo de Lyon  
*Contra los herejes*  
 II, 22, 3: 94  
 III, 11, 7: 94  
 III, 11, 8: 94  
 III, 11, 9: 94
- Orígenes  
*Homilía sobre Jeremías*  
 10, 8, 2: 133  
 19, 12, 13: 133
- Homilías sobre los Salmos*  
 37, 2, 8: 133
- Eusebio de Cesarea  
*Historia Eclesiástica*  
 III, 17: 68  
 III, 19-20: 68  
 III, 32, 1-3: 67

Epifanio de Salamina  
*Panarion*  
29, 9, 2: 133

Jerónimo  
*Cartas a Agustín*  
112: 134

***Literatura Pagana***

Plinio el joven  
*Cartas*

Libro X, carta 96: 68

# Biblioteca Manual Descléé

1. LA BIBLIA COMO PALABRA DE DIOS. Introducción general a la Sagrada Escritura, por Valerio Mannucci (6ª edición)
2. SENTIDO CRISTIANO DEL ANTIGUO TESTAMENTO, por Pierre Grelot (2ª edición)
3. BREVE DICCIONARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, por Paul Christophe
4. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN I, por Joseph Moingt
5. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN II, por Joseph Moingt
6. EL DESEO Y LA TERNURA, por Erich Fuchs
7. EL PENTATEUCO. Estudio metodológico, por R. N. Whybray
8. EL PROCESO DE JESÚS. La Historia, por Simón Légasse
9. DIOS EN LA ESCRITURA, por Jacques Briand
10. EL PROCESO DE JESÚS (II). La Pasión en los Cuatro Evangelios, por Simón Légasse
11. ¿ES NECESARIO AÚN HABLAR DE «RESURRECCIÓN»? Los datos bíblicos, por Marie-Émile Boismard
12. TEOLOGÍA FEMINISTA, por Ann Loades (Ed.)
13. PSICOLOGÍA PASTORAL. Introducción a la praxis de la pastoral curativa, por Isidor Baumgartner
14. NUEVA HISTORIA DE ISRAEL, por J. Alberto Soggin (2ª edición)
15. MANUAL DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES, por Carlos Díaz (5ª edición)
16. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN I, por René Laurentin
17. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN II, por René Laurentin
18. EL DEMONIO ¿SÍMBOLO O REALIDAD?, por René Laurentin
19. ¿QUÉ ES TEOLOGÍA? Una aproximación a su identidad y a su método, por Raúl Berzosa (2ª edición)
20. CONSIDERACIONES MONÁSTICAS SOBRE CRISTO EN LA EDAD MEDIA, por Jean Leclercq, o.s.b.
21. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN I, por Horst Dietrich Preuss
22. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN II, por Horst Dietrich Preuss
23. EL REINO DE DIOS. Por la vida y la dignidad de los seres humanos, por José María Castillo (5ª edición)
24. TEOLOGÍA FUNDAMENTAL. Temas y propuestas para el nuevo milenio, por César Izquierdo (Ed.)
25. SER LAICO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO. Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y Christifideles Laici, por Raúl Berzosa
26. NUEVA MORAL FUNDAMENTAL. El hogar teológico de la Ética, por Marciano Vidal (2ª edición)
27. EL MODERNISMO. Los hechos, las ideas, los personajes, por Maurilio Guasco
28. LA SAGRADA FAMILIA EN LA BIBLIA, por Nuria Calduch-Benages
29. DIOS Y NUESTRA FELICIDAD, por José Mª Castillo
30. A LA SOMBRA DE TUS ALAS. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos, por Norbert Lohfink
31. DICCIONARIO DEL NUEVO TESTAMENTO, por Xavier Léon-Dufour
32. Y DESPUÉS DEL FIN, ¿QUÉ? Del fin del mundo, la consumación, la reencarnación y la resurrección, por Medard Kehl
33. EL MATRIMONIO. ENTRE EL IDEAL CRISTIANO Y LA FRAGILIDAD HUMANA. Teología, moral y pastoral, por Marciano Vidal

34. RELIGIONES PERSONALISTAS Y RELIGIONES TRANSPERSONALISTAS, por Carlos Díaz
35. LA HISTORIA DE ISRAEL, por John Bright
36. FRAGILIDAD EN ESPERANZA. Enfoques de antropología, por Juan Masiá Clavel. S.J.
37. ¿QUÉ ES LA BIBLIA?, por John Barton
38. AMOR DE HOMBRE, DIOS ENAMORADO, por Xabier Pikaza
39. LOS SACRAMENTOS. Señas de identidad de los Cristianos, por Luis Nos Muro
40. ENCICLOPEDIA DE LA EUCARISTÍA, por Maurice Brouard, s.s.s. (Dir.)
41. ADONDE NOS LLEVA NUESTRO ANHELO. La mística en el siglo XXI, por Willigis Jäger
42. UNA LECTURA CREYENTE DE ATAPUERCA. La fe cristiana ante las teorías de la evolución, por Raúl Berzosa (2ª edición)
43. LAS ELECCIONES PAPALES. Dos mil años de historia, por Ambrogio M. Piazzoni
44. LA PREGUNTA POR DIOS. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión, por Juan A. Estrada
45. DECIR EL CREDO, por Carlos Díaz
46. LA SEXUALIDAD SEGÚN JUAN PABLO II, por Yves Semen
47. LA ÉTICA DE CRISTO, por José M. Castillo (5ª edición)
48. PABLO APÓSTOL. Ensayo de biografía crítica, por Simon Légasse
49. EL CRISTIANISMO EN UNA SOCIEDAD LAICA. Cuarenta años después del Vaticano II, por Juan Antonio Estrada (2ª edición)
50. LITURGIA Y BELLEZA. Nobilis Pulchritudo, por Piero Marini
51. TRANSMITIR LA FE EN UN NUEVO SIGLO. Retos y propuestas, por Raúl Berzosa (2ª edición)
52. LOS ESCRITOS SAGRADOS EN LAS RELIGIONES DEL MUNDO, por Harold Coward (Ed.)
53. ORIENTACIONES ÉTICAS PARA TIEMPOS INCIERTOS. Entre la Escila del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo, por Marciano Vidal
54. PALABRAS DE AMOR. Guía del amor humano y cristiano, por Xabier Pikaza
55. ¿QUÉ SENTIDO TIENE SER CRISTIANO? El atisbo de la plenitud en el devenir de la vida cotidiana, por Timothy Radcliffe (2ª edición)
56. EL DON DE LA VIDA, por José Vílchez
57. LA BIBLIA ANTES DE LA BIBLIA. La gran revelación de los manuscritos del mar Muerto, por André Paul
58. INTRODUCCIÓN AL NUEVO TESTAMENTO. Su historia, su escritura, su teología, por Daniel Marguerat (Ed.)
59. CELEBRAMOS LA VIDA. "Contemplando y predicando" 1206-2006, por Sor Lucía Caram
60. FUNDAMENTALISMO BÍBLICO, por Felipe Fernández Ramos
61. INTRODUCCIÓN AL ANTIGUO TESTAMENTO, por Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi y Christophe Nihan (Eds.)
62. LA BIBLIA. Introducciones y meditaciones de Anselm Grün, por Anselm Grün
63. LOS DIEZ MANDAMIENTOS. Entre el precepto y la sabiduría. Conversaciones con Richard Schneider, por Eugen Drewermann
64. PARA LEER LOS PADRES DE LA IGLESIA. Nueva edición revisada y aumentada por Guillaume Bady, por Adalbert-G. Hamman
65. EL TALMUD Y LOS ORÍGENES JUDÍOS DEL CRISTIANISMO. Jesús, Pablo y los judeo-cristianos en la literatura talmúdica, por Dan Jaffé



Este libro se terminó de imprimir  
En los talleres de RGM, S.A., en Urduliz,  
El 9 de octubre de 2009.



Esta obra es un estudio histórico. Tiene por objeto comprender y analizar diferentes textos de la literatura talmúdica de los primeros siglos de la era cristiana, como el Talmud de Jerusalén, el Talmud de Babilonia, la literatura midrásica, etc. En el campo de la cronología histórica, esta literatura está vinculada a los Sabios del Talmud llamados tannaim y amoraim, es decir los maestros, del siglo I al V. La literatura talmúdica comprende, sobre todo, la Mishná. En consecuencia, habrá que situar este trabajo en el campo de la investigación histórica relativa específicamente a la sociedad judía de la Antigüedad clásica de los dos primeros siglos de la era cristiana. Sin embargo, nuestra atención no se centrará únicamente en la sociedad judía y en el judaísmo; se dirige igualmente a los orígenes judíos del cristianismo. En efecto, nuestro propósito consiste en analizar las fuentes judías en las que se habla del cristianismo. Con la caída del Templo de Jerusalén, los Sabios llevaron a cabo lo que podría llamarse repliegue identitario, tomando como norma exclusiva su halaká, erigida en valor absoluto. Así fue como los discípulos judíos del movimiento de Jesús, conocidos comúnmente como "judeo-cristianos", se vieron rechazados del culto de la sinagoga de manera progresiva.

Este libro no es sólo un estudio sobre las relaciones entre los judeo-cristianos y los Sabios de los primeros siglos. Tiene igualmente como objetivo analizar ciertos pasajes talmúdicos relativos a Jesús de Nazaret o a Pablo de Tarso. No es necesario decir que no pretende en modo alguno llevar a cabo una investigación histórica exhaustiva de las fuentes del cristianismo en la literatura talmúdica. El lector encontrará aquí más bien ensayos históricos sobre textos escogidos, examinados con la intención de poner de relieve los aspectos polémicos que encierran.

**Dan Jaffé**, es Doctor en Historia de las Religiones. Actualmente es profesor de Historia de las Relaciones entre el Judaísmo Rabínico y el Cristianismo primitivo en la Universidad Bar-Ilan (Israel).

ISBN: 978-84-330-2353-7



9 788433 023537

[www.edesclée.com](http://www.edesclée.com)

**Biblioteca Manual Desclée 65**