



Jesús en las narrativas judías del primer milenio*

Rodrigo Laham Cohen

UBA / IMHICIHU-CONICET / UNSAM
r.lahamcohen@conicet.gov.ar

Resumen

En este trabajo se presentan y analizan las más significativas menciones directas a Jesús en la literatura judía de la Antigüedad Tardía. El estudio recae no solo en los textos rabínicos –principalmente en sus principales corpora– sino también en la siempre difícil de encuadrar narrativa Toldot Yeshu. A partir de tal análisis se revisan las motivaciones que llevaron a los judíos tardoantiguos –rabínicos y no rabínicos– a constituir diversas imágenes negativas sobre Jesús (y María) en los textos del período.

Palabras clave: Literatura rabínica – *Toldot Yeshu* – Polémica – Jesús

Abstract

The aim of this paper will be the analysis of a number of direct mentions to Jesus' figure, in particular those considered the most significant founded in the Jewish literature of Late Antiquity: the rabbinical texts – mainly in the main *corpora* – and the *Toldot Yeshu* narrative, being the latter a difficult text to categorize. Pondering these material, the object will be to re-examine the motivations that led late-ancient Jews – rabbinic and non-rabbinic – to develop negative images about Jesus (and Mary) in the texts of the period.

Key words: Rabbinic Literature – *Toldot Yeshu* – Polemic – Jesus

Recepción del original: 12/09/2018

Aceptación del original: 25/02/2019

* Este trabajo es el fruto de una profunda reelaboración de una conferencia presentada en el marco de las *Segundas Jornadas Nacionales de Historia de la Antigüedad Tardía*, llevadas a cabo en la Universidad Nacional de La Rioja el 12 y 13 de junio del año 2018. Representa la condensación de mis últimas investigaciones en torno a la temática.

Introducción

Mucho se ha debatido en torno al denominado *Testimonium Flavianum*.¹ cuánto fue originalmente escrito por Flavio Josefo; cuánto fue interpolado (y, en tal caso, cuándo); si la referencia es al Jesús neotestamentario o a otro sujeto del período, etc.² Más allá de la posición que tomemos, el testimonio de Josefo representa una de las pocas voces judías que refirieron a la figura central del cristianismo durante el primer milenio. Para encontrar al resto de menciones a Jesús provenientes de plumas judías del período debemos remitirnos indefectiblemente a la literatura rabínica y, en menor medida –cómo veremos en breve–, a otras tradiciones judías difíciles de clasificar.

En tal sentido, es menester comenzar por una brevísima descripción del contexto de las narraciones que estudiaremos en este artículo. La Antigüedad Tardía es, como la mayoría de los fenómenos históricos, una realidad compleja y multifacética. Si quisiéramos resumir en pocas palabras qué representó para los judíos, podríamos decir que fue el tiempo de construcción, desarrollo e imposición de un nuevo tipo de judaísmo: el rabínico. Este judaísmo rabínico, primero consolidado en Palestina y luego en Mesopotamia, no fue la única vertiente judía de la etapa pero sí fue la que terminó imponiéndose. Las restantes expresiones, lamentablemente, no han dejado rastros claros que permitan reconstituir su fisonomía, si bien podemos intuir algunas características diferentes al rabinismo.³

Ahora bien, el judaísmo rabínico tampoco puede ser reducido fácilmente a la unidad. Sus textos –de los cuales dependemos casi exclusivamente para reconstruir su historia y forma– se presentan como compilaciones de ideas, pensamientos y declaraciones de sujetos que abarcan un período que comienza en el siglo II a.C.⁴

¹ FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías*, 18, 3, 3.

² Un estudio completo sobre el tema en Alice WHEALEY, *Josephus on Jesus: The Testimonium Flavianum Controversy from Late Antiquity to Modern Times*, Nueva York, Peter Lang, 2003. Más actual y conciso, Louis FELDMAN, “On the Authenticity of the *Testimonium Flavianum* Attributed to Josephus”, Elisheva CARLEBACH y Jacob SCHACTER, J. (eds.), *New Perspectives on Jewish Christian Relations In Honor of David Berger*, Leiden, Brill, 2012, pp. 13-30.

³ Como veremos más adelante, tanto el registro epigráfico como el arqueológico evidencian la existencia de prácticas llevadas a cabo por judíos –en lo artístico por ejemplo– que no se condicen con la normativa rabínica. Incluso la literatura producida por los rabinos da cuenta de grupos alternativos, dentro del propio judaísmo, aunque tiende a caricaturizarlos y a no proveer información sobre ellos. Un buen resumen sobre estos “internal others” (así nominados por la propia Hayes) en Christine HAYES, “The Other in Rabbinic Literature”, Charlotte FONROBERT y Martin JAFFE (eds.) *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 243-269. Por último, ciertos textos –aquí veremos a la narrativa *Toldot Yeshu*, por ejemplo– si bien escritos por judíos, no pueden ser fácilmente asociados a la literatura canónica rabínica. Entre ellos resaltan ciertos *midrashim*, *targumim* y *piyyutim*, así como también obras como el *Sefer Zerubbabely Pirke de-Rabbi Eliezer*. Véase, en esta línea, a Philip ALEXANDER, “Using Rabbinic Literature as a Source for the History of Late Roman Palestine: Problems and Issues”, Martín GOODMAN y Philip ALEXANDER (eds.), *Rabbinic Texts and the History of Late Roman Palestine*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 7-24.

⁴ Los principales *corpora* rabínicos son: *Mishná* (ca. III d.C.); *Tosefta* (ca. III d.C.); *Talmud de Jerusalén* (= *Yerushalmi*) (ca. IV-V d.C.) y *Talmud de Babilonia* (= *Bavli*) (ca. VI-VII d.C.). Las

La construcción, por parte de la literatura rabínica, de rabinos antes del II d.C. muestra como el movimiento, constituido tardíamente, aspiró, desde sus textos, a rabinizar el pasado judío.⁵ Nos pone en guardia también en relación a la historicidad que se puede atribuir a las fuentes que abordaremos.

Antes de avanzar sobre los problemas relacionados con la compilación o edición de los principales *corpora* rabínicos, vale la pena resaltar que –como ha demostrado la crítica en los últimos decenios– los rabinos solo alcanzaron una posición importante dentro del judaísmo en el siglo IV d.C. y recién alcanzaron la hegemonía en el VI.⁶ Si seguimos estas posturas, debemos aceptar que los textos que llegaron a nosotros, sobre todo los tempranos –*Mishná*, *Tosefta*, primeros *midrashim*– fueron constituidos por un grupo minoritario. En esta línea, por ejemplo, se ha tendido a considerar que los rabinos de los primeros siglos eran periféricos a una institución cada vez más central en el judaísmo del período: la sinagoga.⁷ A nuestros fines basta con tener presente que las referencias a Jesús que veremos fueron creadas por un

dataciones son aproximadas y reflejan el momento en el que la mayor parte de la crítica acepta que fueron editados/compilados.

⁵ Vale recordar que la mera utilización del término rabino –tal como se puede ver, por ejemplo, en *Mc. 9, 5*– no implica la constitución del grupo rabínico tal como se dio posteriormente. El término, en contexto neotestamentario, debe ser interpretado como un título honorífico. Más aún, incluso en una temporalidad posterior, con el grupo rabínico ya desarrollado, Shaye Cohen consideró que la mayor parte de las apariciones epigráficas del término rabino correspondían al título honorífico y no a miembros del movimiento rabínico. Shaye COHEN, “Epigraphical Rabbis”, *The Jewish Quarterly Review*, Filadelfia, vol. 72, núm. 1, 1981, pp. 1-17. Si bien autores como Hayim Lapin continúan apoyando los postulados de Cohen, existen otros, como Catherine Hezser que han matizados sus afirmaciones. Hayim LAPIN, “Epigraphical Rabbis: A Reconsideration”, *The Jewish Quarterly Review*, Filadelfia, vol. 101, núm. 3, 2011, pp. 311-346. Catherine HEZSER, “Correlating Literary, Epigraphic, and Archaeological Sources”, Catherine HEZSER (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 9-27.

⁶ Entre los trabajos más representativos de esta línea resaltan Shaye COHEN, “Epigraphical Rabbis”, *The Jewish Quarterly Review*, Filadelfia, vol. 72, núm. 1, 1981, pp. 1-17; Seth SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society. 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton, Princeton University Press, 2001 y Hayim LAPIN, *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 CE*, Oxford, Oxford University Press, 2012. Ciertamente esta corriente, que se ha denominado *minimalista*, ha encontrado resistencia en parte de la historiografía contemporánea. Por nuestra parte consideramos que si bien en ocasiones se ha ido demasiado lejos en minimizar al movimiento rabínico, su aporte ha sido fundamental para entender que la constitución e imposición del grupo rabínico fue un proceso gradual.

⁷ No alcanzaría un libro completo, tanto desde lo arqueológico y lo epigráfico como desde lo textual, para recoger las evidencias y debates en torno a la consolidación de la sinagoga en la Antigüedad Tardía, sus características y su vinculación con el movimiento rabínico. Baste, a nuestros fines, recordar ciertos puntos vitales en relación a esto último: 1) La existencia de un tipo de arte que parece colisionar con lo afirmado por los rabinos en su literatura; 2) La casi total ausencia de inscripciones sinagogaes que mencionen a rabinos; 3) la aceptación, en la propia literatura producida por los rabinos, de cierta distancia respecto de la sinagoga y un contacto solo atestiguado en fuentes rabínicas tardías. Entre la amplia bibliografía sobre el tema, véase a Lee LEVINE, *The Ancient Synagogue. The first Thousand Years*, New Haven, Yale University Press, 2005; Steven FINE, *Art & Judaism in the Greco-Roman World. Toward a New Jewish Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; David MILSON, *Art and Architecture of the Synagogue in Late Antique Palestine. In the Shadow of the Church*, Leiden – Boston, Brill, 2007 y Rachel HACHLILLI, *Ancient Synagogues. Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*, Leiden – Boston, Brill, 2010.

grupo de individuos que solo ocupó un rol central en el judaísmo hacia fines del período.

Volviendo al problema de la edición de los textos rabínicos, esta ha suscitado infinidad de debates que, al día de hoy, distan de haber sido zanjados. El principal foco de la controversia pivotea en torno a la utilidad del material rabínico en tanto fuente histórica. Dado que, como adelantamos, los textos se presentan como compilaciones de eventos y declaraciones en un arco temporal amplio, dos grandes posturas se han delineado. Por una parte quienes aceptan la fidelidad de la transmisión oral y presentan al momento de escritura de cada corpus como un hecho sin implicancias sobre el contenido transmitido.⁸ En oposición, otra escuela ha impulsado la tesis de que cada corpus y, de hecho, cada tratado, es el fruto de un fuerte trabajo editorial que seleccionó, modificó, direccionó (e incluso creó) tradiciones con un fin ajustado a la propia temporalidad de la edición.⁹ Existen posiciones intermedias, que aceptan tanto el peso de la edición como la posibilidad de que esta haya respetado tradiciones previas, aunque no es tan claro, desde nuestro punto de vista, dirimir qué sección puede ser atribuida a una temporalidad previa y cuál fue afectada por los valores y tendencias de los editores.¹⁰

Más allá de los argumentos utilizados por los diversos especialistas, es pertinente aceptar que no se puede hablar de respuestas definitivas para el problema de la datación de la literatura rabínica. Por nuestra parte, como se verá en el desarrollo de este trabajo, consideramos que todos los *corpora* rabínicos, en mayor o menor medida, fueron fruto de una labor editorial que, cuanto menos, seleccionó el material que consideró valioso en el momento de la edición. Sin llegar a la postura que hace de la evidencia rabínica un producto casi escindido de su pasado, sí consideramos que la temporalidad de edición final del texto es un punto válido para realizar el análisis dado que, en ese preciso instante, los editores optaron por alguna de estas tres opciones: 1) considerar que la tradición que había llegado hasta ellos era digna de ser contada; 2) modificar la tradición acorde a las necesidades de su tiempo; 3) crear una historia anclada en el pasado para posicionar una idea de su presente. Cualquiera de las tres alternativas, entonces, torna a los editores finales – y a su tiempo– una variable central del texto que llegó hasta nuestros días. Esto no implica negar que las tradiciones no portaran un grado de sacralidad que impeliera

⁸ Por ejemplo, Richard KALMIN, *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia*, Atlanta, Scholars Press, 1994 y *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine: Decoding the Literary Record*, New York, Oxford University Press, 2006.

⁹ Jacob Neusner fue el principal impulsor de la denominada tesis documentaria, teoría que revolucionó – aunque no fue aceptada por toda la crítica – los estudios sobre material rabínico. Véase, entre la prolífica obra del autor, Jacob NEUSNER, *The Bavli and its Sources: The Question of Tradition in the Case of Tractate Sukkah*, Atlanta, Scholars Press, 1987 y *Building Blocks of Rabbinic Tradition: The Documentary Approach to the Study of Formative Judaism*, Lanham, University Press of America, 2008.

¹⁰ El autor más conocido de esta corriente es David Halivni, quien consideró la existencia de un grupo específico de editores anónimos del *Bavli*, los *stammaim*. Su posición, no obstante, no fue aceptada por el conjunto de los especialistas. David HALIVNI, *The Formation of the Babylonian Talmud*, Nueva York, Oxford University Press, 2013.

a los editores a incluir textos que iban contra sus puntos de vista. Pero, como bien han notado especialistas como Neusner o Halivni, los rabinos, en ocasiones, omitieron ciertas tradiciones o las incluyeron de modo tal que se alterara su sentido original.

Los problemas metodológicos, lamentablemente, no finalizan con la datación de eventos o sentencias. Si bien existe un consenso en torno al momento en el que los textos fueron editados, la tradición manuscrita que poseemos es muy posterior. Así, para dar solo un ejemplo, el único manuscrito completo que poseemos del *Yerushalmi* es de 1289 y, antes de él, solo contamos con pequeños fragmentos de la Genizá del Cairo. Similares panoramas se registran no solo en textos menores sino también en los otros grandes *corpora* rabínicos, entre ellos el monumental *Bavli*.

Peor aún, los textos rabínicos fueron producto de la censura cristiana y la posterior auto-censura judía destinada a evitar conflictos con tal religión. El blanco preferido de los censores fue, obviamente, todo fragmento que pudiera, directa o indirectamente, relacionarse con el cristianismo. Afortunadamente, los manuscritos más antiguos no fueron censurados de forma uniforme y, en ocasiones, pueden descifrarse las palabras tras las tachaduras. Es posible, sin embargo, que pasajes con referencias a Jesús hayan sido eliminados exitosamente sin dejar rastro. Sabemos, por otra parte, que en algunos casos los censores cambiaron palabras como גוים (*goyim*, pueblos no judíos) –con connotaciones cristianas para la Edad Media– por términos como עובדי כוכבים (adoradores de estrellas) y no siempre es fácil reponer el original. No obstante, la mayoría de los especialistas acepta que la diversidad de manuscritos, aunque escasos, nos permite obtener un panorama relativamente seguro de las menciones a Jesús en los principales textos rabínicos.¹¹

Por último, no menos importante, no se debe perder de vista que la literatura rabínica no se encuadra en un tipo de relato histórico. Posee un carácter claramente performativo y más que reflejar a la sociedad de su tiempo (o sus tiempos) proyecta la sociedad deseada por los rabinos. Ciertamente, tampoco estamos ante una construcción absolutamente artificial, pero quienes compilaron/editaron textos como la *Mishná* o el *Bavli*, no aspiraron a dejar como legado una historia, sino más bien a regular la sociedad en la que vivían. En tal sentido, como la crítica ha afirmado y veremos aquí en breve, el material rabínico suele caer en anacronismos, desatiende eventos históricos de gran significación para los judíos y construye normas para realidades que ya no estaban presentes.¹²

¹¹ Un buen resumen sobre la censura cristiana y la auto-censura judía en Amnon RAZ-KRAKOTZKIN, *The Censor, the Editor, and the Text. The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2007 y Yoel KAHN, *The Three Blessings: Boundaries, Censorship, and Identity in Jewish Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2011

¹² Un aún completo y válido resumen de la literatura rabínica en general en Hermann STRACK y Gunter STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis, Fortress Press, 1996.

Jesús en la literatura judía tardoantigua

Las referencias a Jesús en la literatura rabínica son escasísimas. Lo son en términos absolutos pero, sobre todo, en relación a la profusa producción de textos del período. Así, para dimensionar el fenómeno, las menciones a Jesús en los cuatro *corpora* rabínicos principales ascienden a 20, todas ellas breves.¹³ O sea 20 menciones en 63 tratados de la *Mishná* y otros tantos en la *Tosefta*, sumados a los 39 comentarios del *Yerushalmi* y a los 37 del *Bavli*. Existen, ciertamente, fragmentos que han sido interpretados como referencias indirectas. No obstante, no es claro si efectivamente se relacionan con Jesús.¹⁴ Vale la pena, también, comparar esta escasa presencia de referencias a Jesús (que se puede hacer extensiva a todo el cristianismo) con la profusa presencia de tópicos antijudíos en la literatura cristiana del mismo arco temporal.¹⁵

Párrafo aparte merece la tradición escrita conocida como *Toldot Yeshu*, historias específicamente orientadas a parodiar el nacimiento, la vida y la muerte de Jesús. Estas narraciones que, como veremos, en ocasiones encuentran eco en la literatura rabínica, no son fáciles de encuadrar. En efecto, existen intensos debates en torno a su lugar de origen así como también en relación a la datación. Por otra parte, no pueden ser consideradas simplemente como literatura rabínica ni evaluadas como completamente alógenas a esta. En cuanto a la tradición manuscrita no es de gran ayuda ya que solo contamos con fragmentos tardíos de la Genizá del Cairo y ediciones ya modernas realizadas, en general, por conversos¹⁶. Sí es importante recordar, no obstante, que figuras como Orígenes, Epifanio y, más tardíamente, Agobardo de Lyon, rescataron relatos de tal tipo, hecho que los inserta plenamente en el escenario de la Antigüedad Tardía. Sin embargo, se debe tener en cuenta que cuando hablamos de la narrativa *Toldot Yeshu* nos referimos a un tipo especial de

¹³ Son 20 porque incluimos los pasajes que, repetidos, aparecen en tratados diferentes. Si eliminamos las duplicaciones, nos quedamos solo con 9.

¹⁴ Más fructífero ha sido el señalamiento de temáticas compartidas como ser el martirio. No obstante, no existe acuerdo entre los historiadores en torno a la dirección de las influencias. Otros, directamente, consideran que existió un acervo común de tradiciones del que abrevaron ambos colectivos religiosos sin por ello representar ni influencia directa ni polémica. Entre los múltiples estudios sobre el martirio resaltan: Daniel BOYARIN, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Stanford University Press, 1999; Alyssa GRAY, "A Contribution to the Study of Martyrdom and Identity in the Palestinian Talmud", *Journal of Jewish Studies*, Oxford, vol. 54, núm. 2, 2003, pp. 242-272 y Shmuel SHEPKARU, *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

¹⁵ La historiografía sobre la literatura *adversus Iudaeos* es muy extensa. Un buen resumen del fenómeno en Paula FREDRIKSEN y Oded IRSHAI, "Christian anti-judaism: polemics and policies", Steven KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 977-1034.

¹⁶ Sobre *Toldot Yeshu* véase, en general, Riccardo DI SEGNI, *Il Vangelo del Ghetto. «Le Storie di Gesù»: Leggende e documenti della tradizione medievale ebraica*, Roma, Newton Compton editori, 1985; William HORBURY, *A Critical Examination of the Toledoth Yeshu*, Cambridge, 1971 (tesis doctoral no publicada); Peter SCHÄFER *et alii* (eds.), *Toledot Yeshu. ("The Life Story of Jesus") Revisited*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2011 y Michael MEERSON y Peter SCHÄFER (eds. y trads.), *Toledot Yeshu*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.

texto que pudo haber incluido, tardíamente, historias que circulaban en ámbitos judíos (e incluso no judíos). En otras palabras, no es lo mismo establecer el momento en el que ciertos escribas confeccionaron textos que recopilaban historias de Jesús, con el propio nacimiento de tales historias cuyo origen habrá sido, con toda probabilidad, oral.

Adelantemos que los textos que analizaremos (tanto los rabínicos como los no rabínicos) no nos permiten reconstruir –si es que es posible hacerlo a través de alguna fuente– al Jesús histórico. Como veremos en breve, los rabinos no aspiraron a recuperar al hombre tras la figura sino a establecer una imagen tendiente a desacralizar las ideas sobre el mesías cristiano que les llegaban, precisamente, por canales cristianos. Por lo tanto, no aspiramos a encontrar al Jesús histórico sino a comprender cómo y por qué los judíos del primer milenio erigieron una figura con determinadas características que, como se adivinará, son negativas.

Antes de lanzarnos sobre los textos, creemos pertinente realizar un breve derrotero historiográfico de este tipo de investigaciones. Si bien durante la Modernidad los ataques al cristianismo en general y a Jesús en particular por parte de los judíos llamaron la atención de ciertos eruditos, el tema comenzó a ganar relieve desde la constitución de la *Wissenschaft des Judentums* en el siglo XIX. Efectivamente el estudio de la literatura rabínica como fuente histórica, así como también de *Toldot Yeshu*, potenció las posibilidades de encontrar respuestas judías al movimiento cristiano.

Sin embargo, no fue hasta la segunda parte del siglo XX cuando se comenzó a enfatizar la virulencia judía (tanto la discursiva como la fáctica) frente a los cristianos,¹⁷ así como también el impacto que el incipiente cristianismo generó entre los rabinos. De ver al cristianismo como un mero heredero del judaísmo, se comenzó a pensar su surgimiento como un fenómeno contemporáneo y asociado al propio nacimiento del judaísmo rabínico.¹⁸ Autores como Israel Yuval, de hecho, afirmaron que la literatura rabínica debía ser comprendida como una respuesta a la literatura cristiana.¹⁹ El surgimiento de las sinagogas y el desarrollo del arte judío del período también fueron leídos en los últimos años como contestaciones al movimiento cristiano.²⁰

¹⁷ Un claro ejemplo de esta posición en Elliott HOROWITZ, *Reckless Rites. Purim and the Legacy of Jewish Violence*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

¹⁸ Al trabajo ya citado de Boyarin (*Dying for God...*), vale adicionar, del mismo autor, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2004. Véase también a Alan SEGAL, *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*, Cambridge, Harvard University Press y a Israel YUVAL, *Two Nations in Your Womb. Perception of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 2006.

¹⁹ Israel YUVAL, *Two Nations in Your Womb. Perception of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 2006. En una línea similar, aunque menos radical, se insertan los mencionados trabajos de Daniel Boyarin.

²⁰ Entre los múltiples ejemplos, véase a Seth SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society. 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

Ciertamente estas nuevas lecturas tienen el mérito de haber contribuido a dejar de lado la idea de un desarrollo rabínico aislado de su medio. No obstante, en algunos casos han ido, desde nuestra perspectiva, demasiado lejos en la afirmación de la influencia del cristianismo sobre el mundo rabínico.²¹ Del mismo modo que hoy en día se pone en tela de juicio la rápida expansión del rabinismo en el judaísmo del período, diversos autores han cuestionado la idea de que el cristianismo se posicionó rápidamente en Palestina como una minoría visible. Su presencia en los primeros siglos fue aún menos visible en Mesopotamia, el otro centro rabínico de la etapa. No menos importante, más allá del argumento de que la polémica puede ser soterrada y silenciosa, la escasez de referencias al cristianismo sigue siendo un elemento difícil de eludir.

Pero nuestro objetivo ahora no es tanto mensurar el peso del anticristianismo en la literatura rabínica en general, sino presentar los principales lineamientos de la figura de Jesús en esta. Pasemos, entonces, a los textos.

La imagen de Jesús en *Toldot Yeshu* y los grandes *corpora* rabínicos

Comencemos por uno de los textos de la tradición *Toldot Yeshu*. Se trata del manuscrito JTS 8998, en hebreo, y datado, no sin hesitaciones, en un período apenas posterior al siglo X²². Leemos en él:

ויתפוס אתו יהודה הפרדסי ויביא אתו לפניהם וישאלו את ישוע הרשע ויאמרו לו מאיזה מקום אתה ומאיזה אומה ויאמר להם יהודי אנכי וגם ממזר אני ויאמרו לו אביך מה היה שמו ומה מעשיו ומלאכתו ויאמר להם אבי פנדירא שמו ואיש נכרי בישר נכרי בישראל ואיש מנגן היה ואמך מה שמה ומעשה ענה להם מרים שמה והיא גודלת שער נשים גדולות ומת אבי ובא יוסף ע?רה ונשא אתה

Y Judá el hortelano lo capturó y lo trajo delante de ellos [de los jueces] e interrogaron a *Yeshua* el malvado y le dijeron: “¿De dónde vienes? ¿Y de qué nación?”. Y les dijo “Judío soy. Y yo también soy un bastardo”. Ellos le dijeron “¿Cuál es el nombre de tu padre, qué cosas ha hecho y de qué se ocupa?”. Les dijo: “El nombre de mi padre es Pandera, fue un extranjero; un extranjero en Israel y un músico”. “¿Y tu madre? ¿Cuál era su nombre y qué ha hecho?”. El

²¹ Bien marcado por Adiel SCHREMER, *Brothers Estranged. Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*, Nueva York, Oxford University Press, 2010. Véase también Alon GOSHEN-GOTTSEIN, “Jewish-Christian Relations and Rabbinic Literature – Shifting Scholarly and Relational Paradigms: The Case of Two Powers”, Marcel POORTHUIS *et alii* (eds.), *Interactions between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature*, Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 15-43.

²² JTS 8998 es el manuscrito en hebreo más antiguo de *Toldot Yeshu*. Meerson y Schäfer consideran que debe ser datado entre los siglos X y XIII, en una temporalidad apenas posterior al grupo arameo más temprano. A su vez, el momento de producción original del material contenido en los manuscritos en arameo ha sido objeto de debate aunque en general se suele aceptar una datación cercana a mediados del primer milenio. No obstante, como ya adelantamos, existen diversas posturas en torno a la datación. Michael MEERSON y Peter SCHÄFER (eds. y trads.), *Toledot Yeshu*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, vol. 1, p. 29.

respondió “Su nombre es Miriam y se dejaba crecer su pelo de mujer adulta. Cuando mi padre murió, vino José [¿la ayudó?] y se casó con ella”²³

Si bien este no es el texto más antiguo que poseemos de la narrativa *Toldot Yeshu* –los fragmentos en arameo son, como anticipamos, anteriores– hemos optado por presentarlo dado que es el que más se acerca a los pasajes rabínicos que analizaremos. De hecho, este texto se encuentra claramente relacionado con *b* (= *Bavllí*) *Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a, material que veremos en breve. Incluso entre los manuscritos arameos podemos detectar puntos de contacto con la tradición rabínica. Así, en Cambridge Univ. Lib. T.-S. Misc 35.87 se encuentra una narración sobre cinco discípulos de Jesús que también está presente en *b Sanedrín* 43a-b²⁴. No obstante, muchas otras historias no encuentran eco en la literatura rabínica canónica: el enterramiento de Jesús en un canal de agua y la demora en hallar su cuerpo; el juicio ante el emperador en el que Jesús promete que su hija tendrá un niño y, a causa de las oraciones de los judíos, solo engendra una piedra y por tanto Jesús es condenado; una batalla en el aire entre Jesús y un jardinero llamado Judá.²⁵ Estas historias han llevado a la crítica, con razón, a poner en tela de juicio la relación de la tradición *Toldot Yeshu* y la literatura rabínica.

Ahora bien, más allá de la posición que adoptemos en torno al vínculo entre textos rabínicos y *Toldot Yeshu*, existe en ellos un mismo objetivo: desacralizar a Jesús y a todo lo que lo rodea en la narrativa cristiana. Ello responde a la necesidad de dar respuestas al, aunque incipiente, avance del cristianismo. Como anticipamos, podemos recalibrar una y otra vez el impacto del cristianismo tanto en Palestina como en Mesopotamia en los primeros siglos, pero su existencia es innegable. Que no haya sido una urgencia para los rabinos –lo demuestra la escasez de contestaciones– no implica que, en algunos casos como los que estamos viendo, hayan ensayado respuestas que ponen en evidencia que conocían, cuanto menos parcialmente, al adversario religioso.

Volviendo a JTS 8998, Jesús es presentado como un bastardo, nacido de un padre extranjero y luego adoptado por José. De hecho, todos los datos son enunciados por él mismo, incluso su autoidentificación como judío. Es descripto, a su vez, como malvado. Se debe resaltar que el ataque a Jesús se asienta en la degradación de la imagen de su madre. La figura de María es puesta en entredicho desde dos ángulos. En primer término la referencia al pelo largo se asocia, en el relato talmúdico, a la falta de recato y a la conducta licenciosa. En segundo lugar, en clara contraposición a la narrativa neotestamentaria, se establece la figura de un padre biológico llamado Pandera, atacando la noción de concepción virginal. José solo ingresa en la historia al final. Vale recordar que es verdaderamente difícil datar

²³ Traducción propia. Texto tomado de la edición crítica de Michael MEERSON y Peter SCHÄFER (eds. y trads.), *Toledot Yeshuk*, vol. 2, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.

²⁴ *Ibid.*, pp. 52-56.

²⁵ *Ibid.*, pp. 49-62

el origen de este texto, por lo que no se pueden hacer apreciaciones sobre su contexto de producción. En general, no obstante, ha sido pensado como producido hacia mediados del primer milenio.

Mucho se ha escrito sobre el nombre Pantera y sus diversas versiones (Pandra, Pandira, Panitra, etc.).²⁶ Sin embargo, creemos que la indagación sobre la etimología y sus posibles orígenes no ha sido –y probablemente no llegue a serlo nunca– fructífera. Pantera, más allá de su origen, es el nombre que los judíos –rabínicos y no rabínicos– eligieron para desactivar la noción de concepción virginal de Jesús. Al parecer su difusión fue temprana ya que en Orígenes leemos que Celso, en el siglo II d.C., declaraba –poniéndolo en boca de un judío– a Pantera como el supuesto padre de Jesús.²⁷

Pasemos, ahora, a los pasajes estrictamente rabínicos sobre Jesús.²⁸ Comencemos, para seguir en línea con el texto que recién vimos, por *b Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a:

בן סטרא בן פנדירא הוא. אמ' רב חסדא בעל סטרא בועל פנדרא. בעל פפוס בן יהודה הוא אלא אמו סטרא. אביו פנדירא אמו מרים מגדלא נשיא. הואי כידאמרי בפום בדיתא סתת דא מבעלה

¿Ben Stará²⁹ fue el hijo de Pandira? Rab Hisdá dijo: “El marido fue Stará y el amante fue Pandra”. ¿Pero el marido no fue Pappos ben Yehuda y su madre

²⁶ Un buen estado de la cuestión en torno al nombre Pantera en Thierry MURCIA, *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 57-98.

²⁷ ORÍGENES, *Contra Celso* I, 32; I, 69. Otra referencia en EPIFANIO, *Panarion*, 78, 7. Eusebio, sin mencionar a los judíos, refería a la historia que consideraba que Jesús había sido el hijo de una pantera o de un hombre así llamado. Rechazaba la acusación sugiriendo, a partir de *Os.* 5, 14, que Jesús había sido la pantera en el mismo sentido en el que el texto citado de Oseas había utilizado la figura de una pantera en lugar de la del león. Véase a EUSEBIO, *Eclogae prophetae*, 3, 10.

²⁸ Si bien en los sucesivos pasajes citaremos algunas aproximaciones específicas a cada texto, vale aquí presentar un breve elenco de los libros más importantes que han tratado la problemática de Jesús en la literatura rabínica desde una mirada holística. Heinrich LAIBLE y Gustav DALMAN, *Jesus Christus im Talmud*, Berlín, Reuther, 1891; Robert TRAVERS HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres, Williams & Norgate, 1903; Bernhard PICK, *Jesus in the Talmud. His Personality, His Disciples and his Sayings*, Chicago, The Open Court Publishing Company, 1913; Morris GOLDSTEIN, *Jesus in the Jewish Tradition*, Nueva York, The Macmillan Company, 1950; Johann MAIER, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstat, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978; Peter SCHÄFER, *Jesus in the Talmud*, Princeton, Princeton University Press, 2007; Thierry MURCIA, *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*, Turnhout, Brepols, 2014.

²⁹ Ben Stadá (aunque en este manuscrito en particular aparece con *reish*) ha sido asociado por la crítica, en diversas ocasiones, con Jesús. Si bien en este caso no quedan dudas de que los compiladores referían a Jesús (por las menciones a Pantera, José, Miriam, etc.) no deben vincularse mecánicamente los nombres de Stadá y Jesús. Nótese, también, que –como el mismo pasaje aclara– Stadá conforma un juego de palabras que puede traducirse en clave de desviación o infidelidad. Reenviamos nuevamente a Thierry MURCIA, *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 319-376 para un actualizado estado de la cuestión en torno al nombre Ben Stadá.

Stará? Su padre fue Pandira y su madre Miriam *M'gad'la N'shaia*.³⁰ Esto es lo que se dice en Pumbedita acerca de ella: “Esta se desvió de su marido”.³¹

Como anticipamos, existen claros puntos de contacto entre este texto y el registrado en la narrativa *Toldot Yeshu*, de modo que no podemos descartar la influencia de uno sobre otro. Vuelve a aparecer la figura de Pandera/Pantera y María es nuevamente asociada al adulterio. Más aún, se la hace parte de un triángulo amoroso, esta vez con distintos nombres. En un trabajo anterior,³² hemos sugerido que aquello que el *Bavlí* presenta como falta de conocimiento sobre el origen de Jesús es, siempre desde nuestro punto de vista, una estrategia retórica para aumentar el efecto de caos asociado a la concepción del mesías cristiano. No solo Jesús es hijo de una relación ilícita sino que el comportamiento de su madre fue tal que no es claro, en la lógica rabínica, quién fue su verdadero padre. Encontramos, nuevamente, un intento por atacar la noción de concepción virginal y, de tal modo, debilitar uno de los pilares de la teología cristiana.³³

En cuanto a la datación del texto, el rabino mencionado en él –Hisdá– vivió, según el propio material rabínico, en la primera parte del siglo III d.C. Insistimos, no obstante, en la imposibilidad de obtener certezas en relación a la transmisión

³⁰ Las palabras מגדלה נשיא han sido interpretadas de diversa forma. Significaría, forzando la interpretación, dado que los términos son oscuros, “quien hace crecer a las mujeres”, ya que מגדלה proviene de la raíz גדל y por tanto se asocia a engrandecer, mientras que נשיא refiere a mujeres. En virtud de ello, Burton Visotzky lo ha traducido, en el marco de un artículo específico sobre este pasaje, como *raiser-of-woman*.³⁰ No obstante, la edición de Vilna, siguiendo el comentario de Rashi, agregó el término שער (*sear*, cabello) por lo que algunos se han volcado por la noción de “peluquera”.³⁰ Otros, en cambio, han reformulado la traducción, decantándose por “mujer que dejó crecer su pelo largo” expresión que —como vimos en el pasaje de *Toldot Yeshu*— suele asociarse a la falta de recato. También se ha considerado, más allá de estas explicaciones filológicas, que la referencia podría ser a María Magdalena, quien ya en el siglo IV era identificada por ciertos teólogos como una mujer pecadora. Estas últimas dos lecturas –falta de recato y pecado– refuerzan lo que ya hemos marcado: la tendencia a asociar a la madre de Jesús a actitudes libidinosas. Sobre los términos *M'gad'la N'shaia* véase, entre otros, a Burton VISOTZKY, “Mary Maudlin among the Rabbis”, Burton VISOTZKY (ed.), *Fathers of the World: Essays in Rabbinic and Patristic Literatures*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1995, pp. 85–92 y a Peter SCHÄFER, *Jesus in the Talmud*, Princeton, Princeton University Press, 2007, pp. 18-21.

³¹ *B Shabat* 104b. Tomado del ms. Oxford Opp. add. fol. 23 (ss. XIV-XV). Traducción propia. El pasaje puede hallarse también en los mss. Vaticano 108 (ss. XIII-XIV), Vaticano 487.8 (s. XIII) y Munich 95 (1348). El mismo texto se halla en *b Sanedrín* 67a, mss. Florencia II.1.9 (ss. XII-XIII); Reuchlin 2 (s. XIII); Munich 95 (1348), Klosterneuburg fragm. 128 (s. XIV) y Herzog I (posterior a 1565).

³² Rodrigo LAHAM COHEN, “La confusión como estrategia retórica. María y Jesús en *b Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a”, *Antiquité Tardive*, Turnhout, vol. 24, 2016, pp. 285-305.

³³ Además de los libros que hemos citado en la nota n. 28, los siguientes autores también trataron este pasaje: Joseph KLAUSNER, *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teachings*, Nueva York, The Macmillan Company, 1926 [1925], pp. 21-24; Jacob LAUTERBACH, “Jesus in the Talmud”, Jacob LAUTERBACH (ed.), *Rabbinic Essays*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1951; David ROKEAH, “Ben Stará es Ben Pantera — Hacia una clarificación de un problema histórico-filológico”, *Tarbiz*, Jerusalén, vol. 39, núm. 1, pp. 9-18 (en hebreo); Burton VISOTZKY, “Mary Maudlin among the Rabbis”, Burton VISOTZKY (ed.), *Fathers of the World: Essays in Rabbinic and Patristic Literatures*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1995, pp. 85–92.

oral de tales declaraciones. Por lo tanto, repetimos que es más seguro considerar este material desde el momento del cierre del *Bavli*, esto es, entre el VI y el VII. En tal período el cristianismo ya era una realidad dominante en Palestina pero también un fenómeno visible en Mesopotamia. Debemos recordar, por otra parte, que ambas regiones se encontraban fuertemente interconectadas y son muchísimos los rabinos que aparecen, en la literatura rabínica, viajando entre ambos puntos.

En el próximo texto, el eje se corre de María hacia Jesús y es justamente el comportamiento de este el que es puesto en primer plano y cuestionado:

תנו רבנן לעולם תהא שמואל דוחה וימין מקרבת לא כאלישע שדחפו לגחזי בשתי ידין ולא כיהושע
בן פרחיה שדחפו לישו בשתי ידין
[...]

יהושע בן פרחיה מאי היא דכי קטלינהו ינאי מלכא לרבנן אזל ר' יהושע בן פרחיה לכסנדריא של
מיצרים כי הוה שלמא שלח ליה שמעון בן שטח מיני ירושלים עיר הקודש ליכי אלכסנדריא של מיצרים
בעלי שרוי בתוכה ואני יושבת שומימה קא אתא איתרמי בההוא אושפיזא עבדו ליה יקרא טובא אמ' כמה
נאה אכסניא זו אמ' ל' ר' עיניה טרוטות אמ' לו רשע בכך אתה עוסק אפיק ארבע מאה שיפורי שמתיה
אתא לקמיה כמה זימני אמ' ל' קיבילי דלא הוה משגח ביה יומא חד הוה קא קרו קרית שמע סבר לקבולי
אחוי ליה בידא הוא סבר מידחא קא דחי ליה אזל זקף לבינתא וסגיד ליה אמ' ל' חזור בך אמ' ל' כך
מקובלני ממך כל החוטא ומחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה ואמ' מר ישו הנוצרי כישף
והסית והדיח את ישראל

Los rabinos enseñaron: Que la izquierda rechace y la derecha acerque; no como Eliseo que rechazó a Giezi con las dos manos ni como Yoshua Ben Perajjá que rechazó a Jesús con las dos manos.

[...]

¿Qué sucedió con Yoshua Ben Perajjá? Cuando el rey Janneo estaba matando a los rabinos, el Rabino Yoshua Ben Perajjá fue a Alejandría de Egipto. Cuando hubo paz, Shimon Ben Shetaj le envió [el siguiente mensaje]: “Desde Jerusalén, ciudad santa, para Alejandría en Egipto. Mi esposo está en tu interior y yo permanezco desolada”. [Yoshua ben Perajjá] se levantó y se fue. Se encontró en cierto hospicio en el cual lo sirvieron con gran honra. Dijo: “¿Qué bella posada/posadera!”³⁴. Él [Jesús] le dijo al rabino “Sus ojos son lagañosos”. [Yoshua ben Perajjá] le dijo “¡Malvado! ¿De estas cosas te ocupas?” Sonó 400 cuernos y lo excomulgó. [Jesús] fue frente a él [Yoshua Ben Perajjá] en muchas ocasiones y le dijo: “Recíbeme”. Pero [Yoshua] no le prestó atención. Un día ocurrió que [Yoshua Ben Perajjá] estaba pronunciando el *shemá*, pensando recibirlo [a Jesús]. Hizo un gesto con su mano y [Jesús] pensó que lo estaba alejando y rechazando. Se fue y erigió un ladrillo y lo adoró. [Yoshua Ben Perajjá] le dijo: “Retorna”. [Jesús] le dijo: “Así aprendí de vos: Todos los que

³⁴ Aquí el texto muestra ambigüedad, dado que אכסניא puede significar posada, posadera o, incluso, hospitalidad. Deriva del término griego ξενία. Es interesante que en la línea previa, la referencia es a אושפיזא, préstamo del latín *hospitium*. Esto llevó a Stephen Gero a considerar que no hay ambigüedad en la declaración de Yoshua ben Perajjá dado que, en el relato, se usa אושפיזא para referir al espacio físico. Stephen GERO, “The Stern Master and His Wayward Disciple: A ‘Jesus’ Story in the Talmud and in Christian Hagiography”, *Journal for the Study of Judaism*, Leiden, vol. 25, núm. 2, 1994, pp. 287-311. Sin embargo, consideramos –en línea con el resto de la crítica– que la referencia a la posada/pasadera sí era ambigua.

pecan y hacen pecar a muchos, no tienen en sus manos [la posibilidad] de arrepentirse”. Y dijo el maestro: “Jesús el nazareno practicó magia, tentó y corrompió a Israel”.³⁵

Este pasaje ha suscitado, como es esperable dada su riqueza, diversas y contradictorias lecturas. En primer lugar vale señalar su patente anacronismo, dado que Alejandro Janneo fue rey aproximadamente entre el 103 a.C. y el 76 a.C. y la puja con los fariseos se habría dado hacia el 87 a.C. Ello nos vuelve a demostrar la falta de interés, por parte de la literatura rabínica, en la precisión histórica. En relación a la figura de Jesús, hemos insistido, en otro trabajo,³⁶ en el que el relato construye una figura libidinosa, atada a la estética y a las interpretaciones literales y, por ende, distanciada a la espiritualidad. Estas características, precisamente, son aquellas que los cristianos volcaban sobre los judíos en la literatura *adversus Iudaeos*, hecho que, desde nuestra perspectiva, pone en evidencia el conocimiento rabínico de los tópicos contra los judíos. Porque si bien, como anticipamos, tal polémica no se refleja en extenso en la literatura de los rabinos, en las pocas ocasiones en las que sí se filtra el tema, se observa que los ataques contra el cristianismo fueron constituidos a partir del conocimiento tanto de las tradiciones cristianas como de los *topoi* contra judíos. Mediante esta mecánica, los rabinos no solo atacaban puntos nodales de la teología cristiana (virginidad de María, espiritualidad de Jesús) sino que revertían las acusaciones que se volcaban sobre ellos.³⁷

Es interesante el modo en el que el *Bavlí* construye a un Jesús incapaz de leer las señales de su contexto y, sobre todo, de su maestro. En lugar de responder sobre la belleza del lugar en el que se encuentran, centra la mirada en la posadera. Peor aún; la juzga desde una perspectiva absolutamente pedestre, poniendo el énfasis en la fealdad de sus ojos en vez de focalizarse –esperable en un ente divino– en su espiritualidad. Pero la falta de espiritualidad de este Jesús construido por los rabinos se revela nuevamente en su incapacidad de comprender el gesto de su maestro, quien ya habiendo decidido perdonarlo, tapa sus ojos en un acto ritual. Jesús no solo lee erróneamente la situación sino que tampoco puede prever que será perdonado. En resumen, es presentado como una persona común, sin poderes

³⁵ *b Sanedrín* 107b. Texto tomado del ms. Firenze II.1.9 (s. XII). Traducción propia. También en mss. Múnich 95, Reuchlin 2, y Herzog I. El mismo pasaje se encuentra en *b Sotá* 47a, mss. Múnich. 95, Oxford *Heb d.* 20 8(s. XIII), Vaticano *Ebr.* 110 del Vaticano (1380). También, aunque muy fragmentario, *Lehmann* FR I (ss. XIII-XIV).

³⁶ Rodrigo LAHAM COHEN, “La mirada atrevida. Jesús en *b Sanedrín* 107b y la tópica *Adversus Iudaeos*”, *Annali di storia dell'esegesi*, Bologna, vol. 34, núm 2, 2017, pp. 577-602.

³⁷ Hemos avanzado en esta idea sobre la reversión de la tópica *Adversus Iudaeos* en Rodrigo LAHAM COHEN, “La confusión como estrategia retórica. María y Jesús en *b Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a”, *Antiquité Tardive*, Turnhout, vol. 24, 2016, pp. 285-305 y Rodrigo LAHAM COHEN, “La mirada atrevida. Jesús en *b Sanedrín* 107b y la tópica *Adversus Iudaeos*”, *Annali di storia dell'esegesi*, Bologna, vol. 34, núm 2, 2017, pp. 577-602.

especiales, con serias dificultades para comprender los mensajes de su maestro y – no menos grave– con cierta postura libidinosa.³⁸

Para continuar con esta línea, vale resaltar un texto que, aunque más ambiguo, ha sido analizado en la misma clave. Se trata de *b Sanedrín* 103a y *b Berajot* 17b:

לא תמ(נ)א[צ] אשתך ספק בשעה שתבא מן הדרך. דבר אחר לא תאונה אליך רעה שלא יבעתוך
הלומות רעים והירהורים רעים. ונגע לא יקרב באהולידך שלא יהיה לך בן או תלמיד שמקדיח תו
תבשילו ברבים כגון ישו הנוצרי

Que no encuentres a tu mujer en un estado incierto de impureza al retorno de un viaje. Otra interpretación: *No te sobrevendrá mal*,³⁹ que no seas afectado por sueños y malos pensamientos; *ni plaga tocará tu morada*,⁴⁰ que no tengas un hijo o un discípulo que quemé la comida públicamente como Jesús el nazareno (*Ieshu hanotzri*).⁴¹

El pasaje, como se observa a primera vista, es oscuro. En un trabajo previo⁴² hemos considerado que, más allá de otras connotaciones subterráneas que pueda tener, el texto se orienta a realzar la noción de cristianismo como herejía. Han existido, sin embargo, otras lecturas. Por ejemplo Maier, en 1978, vinculó la mención a Jesús a un comportamiento sexual indebido⁴³. Para ello el autor expuso otros fragmentos del *Bavlí* en el que se asocia la comida al sexo. Años más tarde

³⁸ Además de los libros citados en la nota n. 28, estos pasajes fueron estudiados en los siguientes trabajos: George MEAD, *Did Jesus Live 100 years B.C.? An Enquiry into the Talmud Jesus Stories, The Toldoth Jeschu, and some Curious Statements of Epiphanius – being a Contribution to the Study of Christian Origins*, Londres, Theosophical Publishing Society, 1903; H. STOURDZÈ, “La fuite en Égypte de Josue Ben Perahya”, *Revue des études juives*, París, vol. 82, 1926, pp. 135-156; Jacob LAUTERBACH, “Jesus in the Talmud”, *Rabbinic Essays*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1951, 481-490; Stephen GERO, “The Stern Master and His Wayward Disciple: A ‘Jesus’ Story in the Talmud and in Christian Hagiography”, *Journal for the Study of Judaism*, Leiden, vol. 25, núm. 2, 1994, pp. 287-311; Richard KALMIN, “Christians and Heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity”, *The Harvard Theological Review*, Harvard, vol. 87, núm. 2, 1994, pp. 155-169; Raniero FONTANA, “Un discepolo di nome Gesù (Sanhedrin 107b)”, *Bibbia e oriente*, Bornato, vol. 45, núm. 3, 2003, pp. 165-175; Daniel BOYARIN, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 25 ss.; Thierry MURCIA, “Jésus adorateur d’une Brique? B. Sanhedrin 107B: l’épisode talmudique du séjour de Yeshu en Égypte”, *Revue des études juives*, París, vol. 170, núm. 3-4, 2011, pp. 369-398.

³⁹ *Sal.* 10, 91.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *b Sanedrín* 103a. Tomado del ms. Florencia II.1.9. Traducción propia. El texto también aparece en Munich 95, Reuchlin 2 y Herzog I. Para *b Berajot* 17b la referencia aparece, aunque a veces censurada, en Florencia II.1.7 (1177), París 671 (s. XV), Munich 95 y Oxford add. fol. 23.

⁴² Rodrigo LAHAM COHEN, “La construcción de la no santidad. Jesús en *b Sanedrín* 103a y *b Berajot* 17b”, *Temas Medievales*, Buenos Aires, vol. 21, 2013, pp. 181-220. Vale la pena resaltar que en tal artículo consideramos que el cristianismo de los primeros siglos poseía un alto nivel de visibilidad en los círculos rabínicos, postura que en este momento consideramos excesiva.

⁴³ Johann MAIER, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstat, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, p. 66. De todos modos Maier consideraba que la inserción del nombre de Jesús en el texto era tardía.

Schäfer potenció tal lectura, aduciendo que el texto adyacente a la mención de Jesús opera en la misma sintonía: la mujer impura al retorno de un viaje es un problema porque impide el contacto sexual; los sueños y malos pensamientos estarían asociados al sexo⁴⁴. Aunque no coincidimos plenamente con los planteos de Schäfer,⁴⁵ su mirada es verosímil, sobre todo si lo leemos a la luz de los otros testimonios que hemos visto, en los cuales el comportamiento sexual y moral, tanto de Jesús como de María, son cuestionados por los rabinos. Entendemos, no obstante, que aquí los rabinos optaron por resaltar principalmente la noción de desviación religiosa. Más allá de ello, el objetivo –insistimos– sigue siendo el mismo: desacralizar la imagen del mesías cristiano cuestionando sus características y creando un comportamiento ajeno a la obediencia, la comprensión, el recato y la espiritualidad, valores incuestionables de la época.

Si bien el modo en el que organizamos el trabajo nos ha llevado a comenzar por *Toldot Yeshu* y, en virtud de ello, a menciones contra Jesús halladas en el *Bavli*, existen referencias más cercanas a la temporalidad del Jesús histórico en dos de los *corpora* principales de la literatura rabínica temprana: la *Tosefta* y el *Yerushalmi*.

El texto de la *Tosefta* representa la primera mención a Jesús en la literatura rabínica. Leemos en *t Hulin*, 2.22-23:

מעשה בר' לעזר בן דמא שנשכו נחש ובה יעקב איש כפר סמא לרפאותו משום ישוע בן פניטרה ולא הניחו ר' ישמעאל אמרו לו אי אתה רשאי בן דמא. אמ' לו אני אביא לך ראיה שירפאני ולא הספיק להביא ראיה עד שמת. אמ' ר' ישמעאל אשריך בן דמא שיצאת בשלום ולא פרצת גדירן של חכמים שכל הפורץ גדירן של חכמים לסוף פורענות באה עליו. שני ופורץ גדר ישכנו נחש

Hay un hecho en relación a [E]leazar ben Damá que fue mordido por una serpiente y llegó Jacobo de Kfar-Sama a curarlo en nombre de Jesús [Yoshua] ben Panitra y el rabino Ishmael no lo permitió. [Ishmael] le dijo: “Ben Damá, no está permitido”. [Ben Damá] le dijo: “Te traeré una prueba de que él puede curarme”. No pudo traerla antes de morir. Le dijo el rabino Ishmael: “Bendito seas Ben Damá, que saliste en paz y no derribaste la cerca de los sabios”, como está escrito: *El que derriba la cerca será mordido por una serpiente*.⁴⁶

La perspectiva de este pasaje, a diferencia de los que vimos en *Toldot Yeshu* y en el *Bavli*, es diferente. No solo no se ataca en primera persona a Jesús –aunque vuelve a ser asociado a Pantera– sino que se reconoce –tácitamente– que su nombre puede llevar a una sanación (veremos, en el próximo pasaje, que una sanación es efectivamente realizada). Jesús, aquí, es un nombre mágico que, incluso, es

⁴⁴ Peter SCHÄFER, *Jesus in the Talmud*, Princeton, Princeton University Press, 2007, pp. 25-33.

⁴⁵ Cuando la referencia aparece en *b Berajot* 17b, lo hace aisladamente y, por lo tanto, no hay asociación allí con sexualidad. Reenviamos a Rodrigo LAHAM COHEN, “La construcción de la no santidad. Jesús en *b Sanedrín* 103a y *b Berajot* 17b”, *Temas Medievales*, Buenos Aires, vol. 21, 2013, pp. 181-220.

⁴⁶ Ecl.10, 8

aceptado por un miembro del grupo rabínico como un medio válido para evitar la muerte. En oposición, el rabino Ishmael rechaza la cura y declara que la muerte es mejor que la supervivencia si para lograrla se han violado las normas rabínicas. En este pasaje, entendemos, se expresa con claridad la preocupación rabínica por afirmar su autoridad frente a cualquier otra corriente alternativa, judía o no judía. La censura del nombre de Jesús es utilizada, en este caso, como una herramienta más dentro del arsenal de discursos rabínicos para imponerse como el grupo rector dentro del judaísmo. No se discute la posibilidad de realizar prodigios sino la autoridad para realizarlos. Que esta sea la única mención a Jesús en la *Tosefta* confirma, desde nuestro punto de vista, que el tema no era central para los rabinos del período.

Los personajes de este pasaje se inscriben entre fines del siglo I y principios del II. De hecho, diversos especialistas le han atribuido veracidad. Sin embargo, desde nuestro punto de vista –seguimos con la línea que hemos mantenido para los otros fragmentos– es más seguro interpretarlo como producto (por aceptación, modificación o creación) de la edición de la *Tosefta* en el siglo III d.C.

Este mismo texto fue retomado posteriormente por el *Yerushalmi*. Leemos en *y Avodá Zará* II, 2 (41a):

מעשה באלעזר בן דמא שנשכו נחש ובא יעקב איש כפר סמא לרפותו. אמ' לו נימא לך בשם ישו בן פנדרא. אמ' לו ר' ישמעאל אי אתה רשאי בן דמא. אמ' לו אני אביא ראיה שירפאיני. לא הספיק להביא ראיה עד שמת. אמ' לו רבי ישמעאל אשריך בן דמא שיצאת בשלום מן העולם ולא פרצת גדירן של חכמ' לקיים מה שנ' ופורץ גדר ישכנו נחש. ולא נחש נשכו. אלא שלא ישכנו לעתיד לבוא. ומה הוה ליה למימ' אשר יעשה אותם האדם וחי בהם

Hay un hecho en relación a Eleazar ben Damá. Cuando fue mordido por una serpiente, Jacobo de Kfar-Sama llegó a curarlo. Le dijo: “Te hablaré en nombre de Jesús [Yeshu] ben Pandera”. Le dijo el rabino Ishmael: “Ben Damá, no está permitido”. [Ben Damá] le dijo: “Te traeré una prueba de que él puede curarme”. No pudo traerla antes de morir. Le dijo el rabino Ishmael: “Bendito seas Ben Damá, que saliste del mundo en paz y no derribaste la cerca de los sabios”, como está escrito: *El que derriba la cerca será mordido por una serpiente. ¿Pero no lo mordió una serpiente? Pero ahora no lo morderá en el mundo por venir. ¿Qué pudo haber dicho [Ben Damá]? Los cuales haciendo el hombre, vivirá en ellos (Levítico 18:5).*⁴⁷

La riqueza del texto no radica en la repetición de la historia atestiguada en la *Tosefta*, sino en las palabras que se adicionan al final. Con ellas, el *Yerushalmi* intenta resolver la incoherencia que permanecía latente en el relato de la *Tosefta*: el hecho de que Ben Damá hubiese sido mordido antes de cometer el pecado por el cual, teóricamente, una serpiente debía morderlo. Muchas han sido, en efecto, las

⁴⁷ *y Avodá Zará* II, 2 (41a). Texto tomado del ms. Leiden Or. 4720 (1289 d.C.). Traducción propia.

interpretaciones sobre el pasaje.⁴⁸ Se ha argumentado, por ejemplo, que aquí el Talmud está intentando morigerar la violencia que conllevaba el pasaje de *Tosefta* al exponer qué cita bíblica hubiese sido válida para concretar la sanación.⁴⁹ No existen, sin embargo, respuestas categóricas dada la falta de evidencia. A nuestros fines, la situación del relato no cambia demasiado entre *Tosefta* y *Yerushalmi*: el nombre de Jesús sana pero la curación no es válida porque está por fuera de la autoridad rabínica.⁵⁰ Precisamente una sanación se registra en *y Avodá Zara II, 2 (40d)*:

בר בריה הוה ליה בלע אתא חד ולחש ליה בשמיה דישו בן פנדרא ואינשם. מי נפק אמ' ליה. מאי אמרת עליי אמ' ליה. למילת פלן. אמ' מה הוה ליה אילו מית ולא שמע הדא מילתא והוות ליה כן. כשגגה שיוצא מלפני השליט

Su [se refiere a Yoshua ben Levi] nieto se estaba ahogando y llegó alguien, susurró algo en nombre de *Yeshu* ben Pandera y [el nieto] respiró. Cuando el que lo había curado se fue, [Yoshua] le dijo: “¿Qué dijiste sobre él?”. Le dijo: “esto y esto”. [Yoshua] dijo: “Hubiese sido mejor para él haber muerto y no haber escuchado esas palabras”. Y así sucedió [el nieto murió]. Fue como un error que surgió de un gobernante.

⁴⁸ Entre los análisis más originales se encuentra el de Boyarin, quien, en relación al relato de la *Tosefta* había sugerido que, en la lógica de la narrativa, Ben Damá habría estado en contacto previo con el cristianismo y que en virtud de ello había sido mordido. Daniel BOYARIN, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 34-35 y n. 62, pp. 159-160. Vale aclarar que esta mirada fue rechazada por varios autores, entre los que resalta Schremer. Adiel SCHREMER, *Brothers Estranged. Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*, Nueva York, Oxford University Press, 2010, pp.88-91.

⁴⁹ Dan JAFFÉ, D. “Contrepoint: Le serpent de l’hérésie ou la présence de judéo-chrétiens parmi les sages du Talmud. Nouvelles considérations”, Jean-Marie AUWERS *et alii.* (eds.), *L’Antijudaïsme des pères. Mythe et/ou réalité?*, Beauchesne, Paris, 2017.

⁵⁰ Nuevamente, más allá de las obras que citamos en la nota n. 28, véase también a Markham GELLER, “Jesus Theurgic Powers: Parallels in the Talmud and Incantation Bowls”, *Journal of Jewish Studies*, Oxford, vol. 28, núm. 2, París, 1977, pp. 141-155; Lawrence SCHIFFMAN, *Who was a Jew. Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish Christian Schism*, Hoboken, Ktav, 1985; Ray PRITZ, *Nazarene Jewish Christianity. From the End of the New Testament Period Until Its Disappearance in the Fourth Century*, Leiden, Brill, 1988; Alyssa GRAY, “A Contribution to the Study of Martyrdom and Identity in the Palestinian Talmud”, *Journal of Jewish Studies*, Oxford, vol. 54, núm. 2, 2003, pp. 242-272; Shmuel SHEPKARU, *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006; Seth SCHWARTZ, “Martyrdom, the Middle Way, and Mediocrity (*Genesis Rabbah 82:8*)”, Lee LEVINE y Zeev WEISS (eds.), “Follow the Wise”. *Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2010, pp. 343-353; A. SCHREMER, *Brothers Estranged. Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*, Oxford University Press, Nueva York, 2010; Dan JAFFÉ, D., “Contrepoint: Le serpent de l’hérésie ou la présence de judéo-chrétiens parmi les sages du Talmud. Nouvelles considérations”, Jean-Marie AUWERS *et alii.* (eds.), *L’Antijudaïsme des pères. Mythe et/ou réalité?*, Beauchesne, Paris, 2017. Como se observa, el tema fue asociado al martirio por diversos autores, sin mucho asidero según nuestra perspectiva.

Aquí, efectivamente, el nombre de Jesús salva a un joven. Lo salva por un breve tiempo ya que la sanción rabínica es inmediata. Las palabras del abuelo revierten la curación y el nieto muere.⁵¹ Nuevamente la vida es puesta en segundo plano frente a la importancia de la autoridad rabínica. Del mismo modo que vimos con las oraciones que el *Yerushalmi* agregó a la historia de Ben Damá, parece existir cierta sanción a la rigidez de Yoshua, dado que sus palabras, que derivan en la muerte del niño, son asociadas al error. Sin embargo, el *Yerushalmi* mantiene, más allá de las sutilezas, la noción de que los rabinos son los únicos que portan la autoridad para intervenir en asuntos divinos. En cuanto a Yoshua, es usualmente datado en el s. III, pero recordemos que el cierre del *Talmud de Jerusalén* se ha estimado entre los siglos IV y V d.C.

Es pertinente insistir en el hecho de que tanto en la *Tosefta* como en el *Yerushalmi* el nombre de Jesús cura. Esta aceptación del poder del otro, que se verifica también en alguno de los relatos de *Toldot Yeshu* (Jesús volando; Jesús creando vida, etc.) no se registra en el *Bavli* donde, como vimos, Jesús aparece como un sujeto normal e, incluso, limitado. No es fácil explicar tal diferencia pero es posible ver cierto cambio en la posición rabínica. En tiempos previos al siglo IV, cuando el cristianismo era una realidad solo incipiente sin poder efectivo, los rabinos apenas nombraron el tema y, cuando lo hicieron, aceptaron, en parte, la lógica cristiana. Ya en tiempos de la consolidación del *Bavli*, ante un cristianismo más fuerte, el temor a la nueva religión llevó a los rabinos a desestimar cualquier grado de sacralidad por parte de los cristianos y a presentar a sus principales figuras como individuos pedestres, falibles y carnales.⁵² No se debe perder de vista, no obstante, que siempre hablamos de una preocupación secundaria.

No son estos las únicas referencias a Jesús en la literatura rabínica pero, por economía de espacio, nos detendremos aquí. El resto de las menciones, tanto directas⁵³ como indirectas⁵⁴ no alteran, sin embargo, las lógicas que hemos visto en el presente trabajo.

⁵¹ La interpretación del pasaje es, no obstante, compleja. La mayor parte de los estudiosos han optado por entender las dos últimas oraciones como representación de la muerte del nieto. Ciertos historiadores, en cambio, han ofrecido lecturas alternativas. Por ejemplo, Schäfer interpretó “error del gobernante” como una afirmación de la pérdida del mundo venidero y no de la muerte del joven. Vale aclarar que el mismo autor aceptó la existencia de una lectura que involucraba la muerte terrenal, señalando a Richard Kalmin como quien le recordara tal opción. SCHÄFER, *Jesus in the Talmud*, Princeton, Princeton University Press, núm. 63, 2007, p. 166.

⁵² Cfr. con Richard KALMIN, “Christians and Heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity”, *The Harvard Theological Review*, Harvard, vol. 87, núm. 2, 1994, pp. 155-169.

⁵³ Suministramos aquí un listado breve de las referencias directas: 1) Discípulo de Jesús que enseña Torá a Eliezer (*t Hulin* 2, 24 y *b Avodá Zará* 17a); Ejecución de Jesús en la víspera de *Pesaj* (*b Sanedrín* 43a-b); Ejecución de cinco discípulos de Jesús (*b Sanedrín* 43a-b); Castigo en el infierno de Jesús (*b Gitín* 57a).

⁵⁴ El elenco de referencias indirectas, dado que es polémico, no es fácil de desplegar. Ciertos autores han visto paralelismos entre la figura de Balaam y la de Jesús, así como también en una referencia a un hombre que dice ser Dios (*y Taanit* 2, 1, 24, 65b). Más segura es una mención a los evangelios (*b*

Consideraciones finales

Nos hemos propuesto, en este breve trabajo, presentar y analizar algunas de las imágenes de Jesús que construyeron los judíos del período tardoantiguo. Lo hemos hecho no con el objetivo de recuperar al Jesús histórico sino de ver cómo los rabinos (y los judíos no rabínicos, dentro de las posibilidades de la evidencia) receptaron y reelaboraron las tradiciones cristianas. Hemos intentado, así, comprender de qué modo y con qué fin fueron constituidas las imágenes de Jesús en la literatura judía. Si bien la datación de la literatura rabínica es problemática, creemos que hemos logrado ofrecer una mirada de conjunto a esta temática. No menos importante, hemos rastreado algunas tradiciones *Toldot Yeshu* que poseen puntos de contacto con los textos rabínicos canónicos que llegaron hasta nuestro tiempo. Vale la pena mencionar que, en cuanto a los textos producidos por los rabinos, nos hemos limitado a las referencias directas a Jesús.

Como es esperable, la figura de quien fuera considerado Dios y mesías por los cristianos es, si tomamos a la literatura rabínica en conjunto, negativa. Tal negatividad, no obstante, se registra principalmente en la literatura rabínica tardía, esto es, el *Bavlí*. En la *Tosefta* y en el *Yerushalmi*, aunque ni Jesús ni María aparecen interactuando, quienes compilaron los textos aceptaron tácitamente que el nombre de aquél poseía cualidades curativas en manos de sus seguidores. Esta mirada relativamente benigna del cristianismo – recordemos, atestiguada solo en dos pasajes en ambos *corpora*– refleja, por un lado, la escasa preocupación rabínica en el tema cristiano y, por el otro, la necesidad de los rabinos de imponerse sobre cualquier alternativa a su autoridad. Vale aclarar, en tal sentido, que en ambos *corpora* palestinos se observa, una y otra vez, como los rabinos debieron pugnar por triunfar frente a otros grupos (judíos y no judíos), siendo las referencias al cristianismo ejemplos de esta conducta.

En el *Bavlí* Jesús y María aparecen en más ocasiones, si bien continuamos frente a una presencia escasísima del fenómeno cristiano en tal monumental obra. Las apariciones de ambos íconos, por otra parte, reflejan un endurecimiento de la posición rabínica. Por una parte, los rabinos ya no se permiten otorgar a Jesús (o a su nombre) poderes curativos. Por la otra, su imagen (y la de su madre) son fuertemente denostadas. Estas narrativas, a su vez, muestran un mayor conocimiento por parte de los rabinos de las tradiciones cristianas. Del conocimiento de la actividad cristiana taumatúrgica en la *Tosefta* y en el *Yerushalmi*, pasamos a ataques concentrados en temas específicos de la teología cristiana: virginidad mariana; espiritualidad de Jesús; muerte de Jesús; seguidores de este, etc. Sin llegar a ser un problema nodal para los rabinos, los compiladores

Shabat, 116a-b). Más difíciles de comprobar son las asociaciones que se han realizado en torno a la multiplicidad de Dios, dos poderes en el cielo o al mismo concepto de herejía (*minut*).

del *Bavli* manifestaron mayor conocimiento y desdén hacia una religión que ya se había consolidado en el Imperio romano y aún más allá.

La presencia de Jesús en la literatura rabínica no solo creció sino que también mutó acorde el cristianismo ganaba espacio. El nacimiento de la tradición *Toldot Yeshu*—si aceptamos su datación hacia mediados de milenio— es parte, también, del mismo fenómeno. Si hacia el siglo III el adversario religioso no generaba alarma, en el VI ya encendía algunas luces en el judaísmo, tanto dentro como fuera del movimiento rabínico. Un movimiento que, no obstante, debía luchar primero por imponerse en el seno del judaísmo como el grupo autorizado para interpretar al *Tanaj*. Una vez logrado ello e impuesto el cristianismo, el diálogo y la polémica serían asiduos y, de algún modo, inevitables. Pero ello pertenece ya a la Edad Media y escapa a nuestros objetivos.