

# ANNALI

di storia dell'esegesi

34/2  
2017

## THE EPISTLE OF JAMES THEOLOGY, ETHICS AND RECEPTION

EDB

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Rodrigo Laham Cohen

# La mirada atrevida Jesús en *b Sanedrín* 107b y la tópica *adversus Iudaeos*

## I. INTRODUCCIÓN

ועיני לאה רכות ורחל היתה  
יפת תאר ויפת מראה

Y los ojos de Lea eran delicados, pero Raquel era de bella figura y de bella apariencia.<sup>1</sup>

Los narradores del Antiguo Testamento repararon en los ojos de Lea. No hubo escándalo en ello y la información sobre la apariencia física de cada una de las hermanas fue presentada como un simple dato. En el siglo I a.C. el *Libro de los Jubileos*, incluso, hizo recaer la predilección de Jacob por la menor en tal característica: los ojos de Lea eran débiles mientras que los de Raquel eran bonitos.<sup>2</sup> Josefo, en sus *Antigüedades judías*, fue más crudo aún y consideró, simplemente, que Lea estaba desprovista de belleza.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Gn. 29, 17. La *LXX* utilizó el adjetivo ἀσθενής –“débil”– para referirse a los ojos de Lea. Jerónimo, en la *Vulgata*, se decantó por *lippus*, “legañoso”. Todas las traducciones en este trabajo son propias.

<sup>2</sup> *Libro de los Jubileos*, 28, 5. Aunque existen fragmentos en hebreo, siríaco, latín y griego, este pasaje en particular solo llegó a nosotros en la versión etíope. James Kugel afirmaba, irónicamente, que la decisión de Jacob, según esta obra, dependía “on ophthalmological grounds alone”. Remarcaba, en efecto, que en el pasaje se sugiere que la decisión de Jacob pasaba exclusivamente por los ojos de las hermanas dado que, si bien Raquel poseía una “bella figura”, Lea portaba, incluso, “una muy bella figura”. Véase a J. Kugel, *A Walk Through Jubilees. Studies in the Book of Jubilees and the World of its Creation*, Leiden – Boston, Brill, 2012, 139-140.

<sup>3</sup> Flavio Josefo, *Antigüedades I*, 301. Véase a J. Bailey, “Josephus Portrayal of the Matriarchs”, en L. Feldman y L. Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Leiden, Brill, 1987, 133-153.

A los compiladores del *Talmud* sí llamó la atención que el narrador mencionara un aspecto físico negativo para hablar de una matriarca. La razón, entendieron, radicaba en la debilidad de los ojos a causa del llanto producido por su supuesta predestinación a Esaú.<sup>4</sup> Fuera del *Bavli* pero dentro de la literatura rabínica, *Génesis Rabbá* presentó la misma explicación.<sup>5</sup>

Los pensadores cristianos, desde los primeros siglos, se detuvieron en el pasaje de *Génesis* para realizar lecturas alegorizantes. Justino Mártir consideró que las dos hijas de Jacob representaban a la Sinagoga y a la Iglesia. Lea –la Sinagoga– poseía ἄσθενεῖς ὀφθαλμοί porque los judíos tenían los ojos de la mente débiles.<sup>6</sup> Cipriano realizó la misma operación exegética, refiriendo a *oculi infirmi*.<sup>7</sup> Sulpicio Severo –sin apelar a alegorías– describió los ojos de Lea como *deformes*.<sup>8</sup> Jerónimo retomó la idea de Lea –en este caso de ojos lagañosos– como representación de la Sinagoga en oposición a la bella Raquel.<sup>9</sup>

En *b Sanedrín* 107b y en *b Sotá* 47a la referencia a una característica negativa de los ojos de una mujer deviene, también, centro de la narración. En este caso, no obstante, hablar de los ojos de una posadera se convierte en motivo de repudio e, incluso, ruptura entre maestro y discípulo. La atrevida mirada del discípulo, ישו הנוצרי (*Ieshu ha-Notzri*, Jesús el nazareno), opera como explicación talmúdica del origen del cristianismo.

El pasaje completo fue objeto de diversos análisis que desplegaremos a lo largo de este trabajo. No obstante, nuestro énfasis estará en el primer hito de la narración: la construcción talmúdica de un Jesús mundano, que pone su mirada en las características estéticas de la mujer en lugar de observar su espiritualidad. Aspiramos a demostrar que, en este constructo discursivo, los compiladores tardíos del *Talmud* utilizaron el *topos* multiseccular de inmoralidad con el fin de desprestigiar al cristianismo, asignándole los mismos extravíos –literalidad, carnalidad, lascivia– que la literatura *adversus Iudaeos* atribuía al judaísmo.

Debemos aclarar que el foco de nuestro interés no estará en encontrar al Jesús histórico en el *Talmud*. Aspiramos a comprender la lógica que subyace tras el discurso así como también a reconstituir el contexto de contacto y polémica que generó las condiciones de posibilidad para que el Jesús díscolo que construyeron los sabios judíos en la Antigüedad

<sup>4</sup> *B Bava Batra*, 123a. En el pasaje solo se utiliza el adjetivo ךך.

<sup>5</sup> *Génesis Rabbá*, LXX, 16. También se apela exclusivamente al adjetivo ךך.

<sup>6</sup> Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, 134. El adjetivo usado por Justino descansa, sin dudas, en la traducción de la LXX.

<sup>7</sup> Cipriano, *Ad Quirinum*, I, 20.

<sup>8</sup> Sulpicio Severo, *Chronica*, I, 9.

<sup>9</sup> Jerónimo, *Epistulae*, CXXIII, 12. Utiliza, al igual que en la *Vulgata*, el adjetivo *lippus*.

Tardía viera la luz. No buscamos, entonces, al temprano Jesús histórico, sino al tardío Jesús rabínico.<sup>10</sup>

No debemos perder de vista que la datación de cada tratado en general y cada pasaje en particular es difícil en el *Talmud*.<sup>11</sup> En este caso, además, el texto no refiere quién narra el relato, el cual, a su vez, es absolutamente anacrónico.<sup>12</sup> En línea con la mayoría de los historiadores que veremos en breve consideramos que la historia que aquí analizamos es una creación tardía, por lo que debe ser datada entre los siglos V y VI. Pero incluso si se sostuviera que estos pasajes fueron creados previamente, se debe reconocer que cuando el *Bavlí* fue compilado, hacia el siglo VI, los rabinos decidieron que el pasaje debía ser repetido. Porque el *Talmud* –otro aspecto que también ha sido debatido– no es una mera compilación caótica, sino un proyecto pensado y reflexionado.

Veamos, ahora sí, los textos que analizaremos a través de los manuscritos en los que la censura cristiana y la autocensura judía no operaron.<sup>13</sup>

## II. B SANEDRÍN 107B Y B SOTÁ 47A:

### LA EVIDENCIA MANUSCRITA Y SUS ALTERNATIVAS

Ante todo, aunque nos centraremos solo en una parte de él, presentaremos el pasaje completo sobre el que trabajaremos. Veamos el testimonio más antiguo de *b Sanedrín 107b*: el manuscrito II.1.9 de la *Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, datado en una fecha cercana al siglo XII.<sup>14</sup> Con el fin de lograr un acercamiento concreto al texto del

---

<sup>10</sup> Un buen resumen, actualizado, de las investigaciones en torno a Jesús en el *Talmud*, en T. Murcia, *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*, Turnhout, Brepols, 2014, 30-48.

<sup>11</sup> Buenas aproximaciones a la problemática en R. Kalmin, *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia*, Atlanta, Scholars Press, 1994; H. Strack y G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis, Fortress Press, 1996, 56-62; D. Halivni, *The Formation of the Babylonian Talmud*, Oxford – Nueva York, Oxford University Press, 2013.

<sup>12</sup> En efecto, el conflicto entre Janneo y los fariseos es usualmente datado en el 87 a.C.

<sup>13</sup> Sobre la censura véase, entre otros, A. 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.

<sup>14</sup> La datación de este manuscrito no es sencilla. La pieza II.1.7, también en la biblioteca de Florencia, posee una marca temporal que la ubica, con toda certeza, en 1177. En cuanto a II.1.9, posee un estilo similar, por lo que, a pesar de no portar una fecha explícita, la mayoría de los especialistas lo ubica en el mismo período o en un segmento temporal apenas posterior. La imagen del manuscrito es accesible a través del *Online Treasury of Talmudic Manuscript* ([www.jnul.huji.ac.il/dl/talmud](http://www.jnul.huji.ac.il/dl/talmud)). Se trata de un texto prolijo y fácilmente legible. Otra alternativa, que cuenta con material digitalizado y motores de búsqueda, es la base digital *Sol and Evelyn Henkind Talmud Text*

manuscrito, realizaremos una traducción literal, a riesgo de sacrificar aspectos estilísticos:

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<sup>15</sup> 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 זקא 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 Perajia que rechazó a Jesús con las dos manos.

[...]

¿Qué sucedió con YOSHUA Ben Perajia? Cuando el rey Janneo estaba matando a los rabinos, el rabino YOSHUA Ben Perajia fue a Alejandría de Egipto. Cuando hubo paz, Simón Ben Shetaj le envió [el siguiente mensaje]: “Desde Jerusalén, ciudad santa, para Alejandría en Egipto. Mi esposa está en tu interior y yo permanezco desolada”. [YOSHUA ben Perajia] se levantó y se fue. Se encontró en cierto hospicio en el cual lo sirvieron con gran honra. Dijo: “¡Qué bella posada/posadera!”<sup>16</sup>. Él [Jesús] le dijo al rabino “Sus ojos son lagañosos”<sup>17</sup>. [El rabino] le dijo “¡Malvado! ¿De estas cosas te ocupas?” Sonó 400 *shofarot* y lo excomulgó. [Jesús] fue frente a él [YOSHUA Ben Perajia] en muchas

*Database del Saul Lieberman Institute of Talmudic Research del Jewish Theological Seminary (www.lieberman-institute.com).*

<sup>15</sup> Debería ir una ם. Pero claramente es una ם. En la traducción, usamos קם que, a su vez, coincide con el resto de los manuscritos así como también la lógica del texto. Ciertamente que podríamos estar ante la partícula קא que suele ser utilizada para enfatizar. Sin embargo, no parece la opción más verosímil.

<sup>16</sup> 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*.

<sup>17</sup> Jaffé sugiere, sin demasiado sustento, que el término טרוט proviene del griego δηρός – “extenso”, aunque en sentido temporal– o del latín *teres* – “redondeado”, pero también “delicado”–. D. Jaffé, “Jésus dans le Talmud. Le texte sur Josué ben Parahyah et son disciple Jésus réexaminé”, *Pardès* 35 (2003) 90, n. 14. Gero consideró que el uso del adjetivo טרוט era un intento de los redactores babilonios por mejorar el sentido de dos pasajes del *Yerushalmi*, que veremos luego, donde el defecto de la mujer no era claro. Basaba su lectura en pasajes como *b Shabat* 31a, *b Nedarim* 66a y *b Taanit* 24a, donde טרוט aparece relacionado con una característica negativa de los ojos. S. Gero, “The Stern Master and His Wayward Disciple: A ‘Jesus’ Story in the Talmud and in Christian Hagiography”, *Journal for the Study of Judaism* 25/2 (1994) 301-302, n. 36. Podemos agregar, a la lista dada por Gero, el caso de *b Bekorot* 44a. Entre las traducciones posibles nos hemos decantado por “lagañosos”. Existen, no obstante, otras como “llorosos”, “húmedos”, “débiles”, “caídos”. Para *Rashi* remitía a ojos redondos.

ocasiones y le dijo: “Recíbeme”. Pero no le prestó atención. Un día ocurrió que [Yoshua Ben Perajia] estaba pronunciando el *shemá*, pensando recibirlo [a Jesús]. [Yoshua Ben Perajia] hizo un gesto con su mano y [Jesús] pensó que lo estaba alejando y rechazando. [Jesús] se fue y erigió un ladrillo y lo adoró. [Yoshua Ben Perajia] le dijo: “Retorna”. [Jesús] le dijo: “Así aprendí de vos: Todos los que pecan y hacen pecar a muchos, no tienen en sus manos [la posibilidad] de arrepentirse”<sup>18</sup>. Y dijo el maestro: Jesús el nazareno practicó magia, tentó y corrompió a Israel.

Los manuscritos Múnich 95,<sup>19</sup> Reuchlin 2,<sup>20</sup> y Herzog I<sup>21</sup> presentan variantes que, sin embargo, no alteran el sentido general del texto. Por otra parte, el material manuscrito de *b Sotá* 47a tampoco exhibe cambios sustanciales en la narrativa.<sup>22</sup>

Es pertinente, no obstante, centrarnos en las diferencias que presentan los manuscritos en el fragmento que nos proponemos estudiar específicamente, esto es, el primer malentendido entre Yoshua ben Perajia y Jesús en la posada. En primer término, algunas tradiciones manuscritas utilizan el adjetivo יפה<sup>23</sup> y otras גאה.<sup>24</sup> Ambos poseen un significado similar, siendo, en general, intercambiables. De hecho, en un mismo manuscrito (Múnich 95), יפה aparece en *b Sanedrín* 107b y גאה en *b Sotá* 47a. En Oxford *heb. d.* 20, incluso, aparecen ambos en el mismo folio de *b Sotá* 47a, גאה en el cuerpo del texto y יפה en el

<sup>18</sup> Esta última expresión aparece también en *m Pirkei Avot*, 5, 18.

<sup>19</sup> *Cod. Hebr.* 95 de la *Bayerische Staatsbibliothek* es el manuscrito completo del *Bavli* de mayor antigüedad que se ha conservado. Fue confeccionado en París en 1342. Puede accederse a él a través del *Online Treasury*.

<sup>20</sup> El manuscrito Reuchlin 2 de la *Badische Landesbibliothek Karlsruhe* ha sido datado, no sin debates, en el siglo XV. No hemos podido acceder al propio manuscrito por lo que, en este caso, nos fiamos de la base *Sol and Evelyn Henkind*.

<sup>21</sup> El manuscrito I del Instituto *Yad Harav Herzog*, yemenita, fue escrito con toda probabilidad en una fecha apenas posterior al 1565. No obstante lo tardío de su datación, la crítica suele considerar que preservó tradiciones antiguas de modo fiel. Se encuentra disponible en *Online Treasury*.

<sup>22</sup> Para el caso de *b Sotá* 47a, encontramos la narración sobre Jesús en: *Cod. Hebr.* 95 de Múnich (a diferencia de *b Sanedrín* 107b, censurado en el mismo manuscrito, aquí el nombre de Jesús ha sido conservado); *Heb d.* 20 de Oxford, datado hacia el siglo XIII, hallado en la Genizá del Cairo y accesible a través de las *Bodleian Libraries* de la *Oxford University* (<http://genizah.bodleian.ox.ac.uk>); *Ebr.* 110 del Vaticano, datado en 1380 y asequible a través del *Online Treasury*. Aunque con la primera parte trunca (la comparación entre Jesús y Giezi) y con varias lagunas en el texto, también es valioso FR I de la colección privada *Lehmann* de Nueva York, datado entre los siglos XIII y XIV y proveniente del ámbito sefaradí. Se puede acceder al texto a través de la base *Sol and Evelyn Henkind*.

<sup>23</sup> *B Sanedrín* 107b (Múnich 95; Reuchlin 2; Herzog I); *b Sotá* 47a (Lehmann FR I). Stourdzé remarcaba la disonancia del término hebreo יפה en el relato arameo de *Sanedrín*. H. Stourdzé, “La fuite en Égypte de Josue Ben Perahya”, *Revue des études juives* 82 (1926) 136.

<sup>24</sup> *B Sanedrín* 107b (Florenia II.1.9); *b Sotá* 47a (Vaticano 110, Múnich 95).

margen.<sup>25</sup> Sendos adjetivos se hallan diseminados en el *Talmud*, tanto para significar la belleza humana como para resaltar la de un objeto o lugar. Existe, no obstante, un matiz: נאה tiene un significado principalmente estético mientras que יפה permite una mayor flexibilidad ya que involucra una gama más amplia de sentidos positivos que incluyen ponderaciones morales.<sup>26</sup>

En la ontología del relato, la respuesta de Jesús es más repudiable si la exclamación del maestro hubiera sido יפה אכסניא dado que, incluso entendiendo por אכסניא a la posadera y no a la posada, no hay, en el adjetivo יפה una connotación estética ineluctable. Es, de hecho, como veremos luego, el sentido que se da a la narración –que no involucra a Jesús pero representa un antecedente– en y *Jaguigá* 2, 2 (77d) e y *Sanedrín* 6, 8 (23c).

Aunque sea una obviedad afirmarlo, no existe posibilidad de confusión entre נאה y יפה en el marco de una transcripción. Por lo tanto, en algún punto de la tradición, los copistas optaron por un término u otro. ¿Cuál fue el primero en ser utilizado? ¿La mutación implicó el intento de aumentar o reducir la culpabilidad de Jesús en el relato? Ambas respuestas son esquivas a causa de la imposibilidad de tener certezas sobre qué manuscrito –más allá de su datación precisa– arrastra tradiciones más antiguas. En efecto muchos especialistas han considerado que Herzog I, si bien más tardío que Florencia II.1.9 o Múnich 95, porta elementos de mayor antigüedad que estos últimos.<sup>27</sup>

Una segunda diferencia, que ya hemos resaltado en la traducción, es el adjetivo utilizado por Jesús en su respuesta: טרוטות o תרוטות. El primero aparece en Herzog I (*b Sanedrín* 107b), Reuchlin 2 (*b Sanedrín* 107b), Oxford 20 (*b Sotá* 47a) y Lehmann FR 1 (*b Sotá* 47a) mientras que Florencia II.1.9 (*b Sanedrín* 107b), Múnich 95 (*b Sanedrín* 107b y *b Sotá* 47a) y Vaticano 110 (*b Sotá* 47a) presentan la variante תרוטות. Si bien esta última surge como la opción más lógica, dado que es un adjetivo vinculado directamente a los ojos, תרוטות también aparece, en

<sup>25</sup> Folio 59b de la colección. Cuerpo del texto: כמה נאה אכסניא זו. Comentario al margen: גיד קם מקמיהו ביקרא שפיר איר יהושי מה אכסניא זו יפה.

<sup>26</sup> Hemos hecho el rastreo en los manuscritos de *b Sanedrín* en donde aparecen las menciones a Jesús, con el fin de mantenernos en el mismo plano. Todos los ejemplos citados, excepto cuando se especifica, aparecen en Florencia II.1.9, Múnich 95 y Herzog I. Respecto de נאה encontramos: “vivienda bella” (דירה נאה, 38a); “mujer bella” (אשה נאה, 38a); “cabello bello” (נאה שיערה, 45a); “pecho bello” (לבה נאה, 45a); “huerto bello” (פדרס נאה, 91a. No aparece en Herzog I). Las menciones a יפה son más abundantes por lo que nos limitaremos a citar algunos ejemplos que dan cuenta de la mayor amplitud semántica del término: como comparativo, en el sentido de “es mejor” (יפה, 5b); “corte eminente” (בית דין יפה, 32b); “buen presagio” (סימן יפה, 47a); “Día bueno / propicio” (יום יפה, 65b); “Mujer bella / buena” (אשה יפה, 100b).

<sup>27</sup> P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2007, 142.

diversos contextos, asociado a estos. En algunos casos, se puede hallar, en un mismo manuscrito, la utilización de ambos adjetivos referidos a los ojos. Así, el escriba de Múnich 95 utilizó *טרוטות* en los dos casos aquí estudiados, pero en *b Nedarim* 66b se decantó por *תרוטות*. En este pasaje, a su vez, queda claro el contraste entre belleza y fealdad expresado en el par *תרוטות/נאה*.<sup>28</sup> El contexto es el de una serie de preguntas acerca de la belleza de una mujer:

שמ' עיניה באו' אמ' לו תרוטות<sup>29</sup>

“¿Tal vez sus ojos son bellos?”. Le dijo: “No, son abruptos”

Otro ejemplo de este tipo puede ser hallado en *b Taanit* 24a. Aquí *טרוטות/תרוטות* está directamente asociado a la fealdad, dado que se recomienda, antes de aceptar el compromiso con una mujer, revisar sus ojos. En la edición de Vilna, si son bellos (*יפות*) no hay que revisar el resto del cuerpo; si son *טרוטות*, sí hay que hacerlo. En Múnich 95 o Herzog I, en cambio, aparece *עיניה יפות* aparece directamente como *טרוטות* (“no tiene ojos bellos”). Más allá de las discusiones técnicas, debe quedar en claro que el objetivo de los sabios del *Talmud* fue remarcar, de uno u otro modo, que Jesús estaba resaltando un rasgo estético negativo de la posadera.

Es importante recordar que aunque el nombre de Jesús está presente en todos los manuscritos que hemos citado, la cantidad de veces que aparece en cada uno varía. Así, solo en *b Sanedrín* 107b de Herzog I y en *b Sotá* 47a de Oxford 20, lo encontramos en la primera parte del pasaje (la comparación con Eliseo), en el medio del relato (cuando Jesús responde a la afirmación del maestro sobre la posada/posadera) y en el final (cuando se afirma que corrompió a Israel). En otros manuscritos hay variaciones. Por ejemplo, en *b Sanedrín* 107b de Múnich 95 el nombre de Jesús está borrado en la introducción y no aparece en ninguna otra parte del relato. En el mismo manuscrito, pero en *b Sotá* 47a, aparece en la introducción y en la conclusión del pasaje.

Por último –aunque no entraremos de lleno al tema por economía de espacio– es necesario señalar, en línea con lo indicado por la mayoría de los investigadores, que los relatos del *Bavlí* que acabamos de ver tienen un antecedente en el *Yerushalmi*, aunque sin nombrar a Jesús. Se trata de *y Jaguigá* 2, 2 e *y Sanedrín* 6, 8.<sup>30</sup> En el primero de estos pasajes –de

<sup>28</sup> Estas líneas fueron señaladas ya por Ludwig Blau, quien, como veremos, intentó desestimarlas como adjetivo orientado a expresar fealdad dado que, en su lógica, la referencia a los ojos apuntaba a acusar a la mujer de brujería. L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Budapest, Trübner, 1898, 35, n. 17.

<sup>29</sup> *B Nedarim* 66b (Múnich 95). La edición de Vilna, en cambio, optó por *טרוטות*.

<sup>30</sup> Para el estudio de *y Jaguigá* 2, 2, contamos, además de las actuales versiones del *Yerushalmi*, con el manuscrito más antiguo conservado íntegramente, *Or.* 4720 de la *Universitet Leiden*, datado hacia 1289 d.C. En cuanto a *Sanedrín* 6, 8 fue reveladora

una estructura muy similar a los que observamos en el *Bavli*– Yohua ben Perajia es reemplazado por Judá ben Tabbai. Allí, en el camino de retorno a Jerusalén, también existe una discusión con un discípulo, en este caso anónimo. Judá hace un comentario sobre la anfitriona –difícil de reconstruir–<sup>31</sup> y el discípulo responde marcando un defecto en un ojo.<sup>32</sup> En este caso, no hay ambigüedad ya que el término מרתא דבייתה es transparente y refiere ineluctablemente a la posadera. El maestro acusa al discípulo de, por una parte, mirar a la mujer y, por la otra, hacerlo sospechoso a él mismo de cometer tal acto. Agrega –aquí deja en claro la crítica– que no se refería a la belleza (בריוא) sino a los actos (עובדא).

El texto de y *Sanedrín* 6, 8 que encontramos en las versiones actuales del *Talmud* finaliza abruptamente luego de la carta enviada desde Jerusalén. No obstante, Moshe Assis, hace ya más de 30 años, descubrió un manuscrito del siglo XII donde existía una versión larga, similar al relato de y *Jaguigá* 2, 2.<sup>33</sup> Jesús, de todos modos, tampoco aparece en la narración. El consenso, insistimos, afirma que estos relatos fueron el material a partir del cual el *Bavli*, cambiando los personajes y parte del sentido, construyó la historia de Jesús.<sup>34</sup>

### III. INTERPRETACIONES PREVIAS

Muchos han sido los autores que se han dedicado a analizar este pasaje, aunque la mayoría se centró en el porqué de la datación errónea

---

–dado que el texto aparece trunco incluso en el manuscrito de Leiden– la edición del fragmento de un manuscrito datado hacia el siglo XII y publicado por M. Assis, “A Fragment of Yerushalmi Sanhedrin”, *Tarbiz* 46 (1976) 82-83.

<sup>31</sup> Gero presentó una alternativa en torno a lo afirmado por Judá ben Tabbai, apelando a la comparación con el fragmento sacado a la luz por Assis en 1976: “La anfitriona que nos recibió tan bien y fue amable, debe ser recordada”. Esta versión es superadora, entendemos, del texto que llegó a nuestros días que inserta, sin lógica, un nombre propio: “¿Acaso a Débora, la anfitriona que nos recibió, le faltaba algo?”. Gero, “The Stern Master”, 299-300, n. 32.

<sup>32</sup> Gero también exploró la declaración del discípulo, dado que las versiones no coinciden. En efecto, el texto que hoy poseemos es עיינה הוות שברה (“su ojo está dañado / pestañea”) mientras que la versión de Assis refiere a עיינה הוות שוורה (“su ojo sobresale”). *Ibidem*, 300, n. 34. Sobre la versión que llegó a nuestros días, Jastrow se inclinaba por “pestañar” pero también podemos estar ante el uso del verbo “romper” por lo que es aceptable traducir “dañado”. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim*, Nueva York, Pardes, 1950, 1618. Murcia, por su parte, optó por traducir “il lui manquait un œil”, aclarando, sin embargo, que literalmente el texto sostiene “un de ses yeux était ‘brisé’”. T. Murcia, “Jésus adorateur d’une Brique? B *Sanhedrin* 107B: l’épisode talmudique du séjour de Yeshu en Égypte”, *Revue des études juives* 170/3-4 (2011) 380.

<sup>33</sup> Assis, “A Fragment”, 82-83.

<sup>34</sup> Sobre este episodio, véase también a P. Schäfer, “‘From Jerusalem the Great to Alexandria the Small’: The Relationship between Palestine and Egypt in the Graeco-Roman Period”, en P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Tübingen, Mohr Siebeck, I, 1998, 129-140.

de Jesús o en el extraño hecho de que adorara un ladrillo. Se trata, según el consenso, de un pasaje tardío, cercano al cierre del *Bavlí*. En general, se ha omitido el análisis discursivo y se ha puesto el énfasis en denegar –con razón, claro– la utilidad del pasaje como medio para reconstruir al Jesús histórico. Por nuestra parte resaltaremos las apreciaciones que se hicieron sobre la confusión entre maestro y discípulo en la posada.

Comencemos con Heinrich Laible, quien consideró que el relato de y *Jaguigá 2*, 2 era previo. Se preguntó, también, cuándo habría sido insertado el nombre de Jesús en los paralelos del *Bavlí*. En torno al malentendido, resaltó diversos aspectos. Entre ellos, la construcción de un personaje que faltaba el respeto a su maestro a la vez que incurría en conductas censurables ante mujeres.<sup>35</sup> Ludwig Blau, por su parte, se decantó por una tesis no corroborada en las fuentes. Sostuvo que la declaración de Jesús sobre los ojos de la mujer era una acusación soterrada de hechicería.<sup>36</sup>

George Mead, ya en el siglo XX, argumentó, sin sustento alguno, que la posada representaba una comunidad esenia.<sup>37</sup> También en 1903, pero con una argumentación más sólida, Travers Herford resaltó, en *b Sanedrín 107b* y *b Sotá 47a*, la falta de respeto a la figura del rabino. Sobre la mirada de Jesús, consideró que podía ser un tiro por elevación a los vínculos entre este y algunas seguidoras en el Nuevo Testamento.<sup>38</sup>

Joseph Klausner también intentó comprender la razón de la inserción del nombre de Jesús en la historia aquí analizada y trazó paralelismos con la narrativa evangélica (Alejandro Janneo/Herodes; huida a Egipto de Jesús en ambos relatos). En la línea de Laible, consideró que la reacción del discípulo en la posada había sido construida por los rabinos como respuesta a que Jesús, en los textos evangélicos, había poseído seguidoras femeninas e, incluso, había perdonado a una adúltera en *Jn. 8, 2-11*.<sup>39</sup>

En 1926 H. Stourdzé dedicó un artículo específico al tema donde se explayó en cuestiones de datación, rechazando todo uso histórico del pasaje. Marcó, como los autores previos, el vínculo con la narrativa de y *Jaguigá 2, 2* y sugirió que el objetivo final del relato –inventado en

---

<sup>35</sup> H. Laible y G. Dalman, *Jesus Christus im Talmud*, Berlín, Reuther, 1891, 43-44.

<sup>36</sup> Blau, *Das altjüdische*, 35.

<sup>37</sup> G. 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, 147.

<sup>38</sup> R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres, Williams & Norgate, 1903, 53.

<sup>39</sup> J. Klausner, *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teachings*, Nueva York, The Macmillan Company, 1926 [1925], 26.

fecha tardía— era desacreditar a Jesús por no comprender el mensaje de su maestro y tener una posición libertina.<sup>40</sup>

Ya en 1950, Morris Goldstein consideró que el pasaje aquí analizado refería originalmente a otro Jesús.<sup>41</sup> Un año más tarde, Jacob Lauterbach también estimó que la historia confundía a Jesús con otra figura. Resolvió, por otra parte, que la narración podría haber representado una crítica a la rígida ortodoxia de Judea en relación a la más espiritual Alejandría.<sup>42</sup>

En la óptica de Ernst Bammel, la posada se encontraba en Jerusalén y, de hecho, la representaba. Por tanto, la expresión de YOSHUA BEN PERAJIA habría referido a la ciudad santa, siendo la respuesta de Jesús una crítica a ella.<sup>43</sup> Bammel rescataba, por otra parte, que en el pasaje se observaba que una línea dentro del propio judaísmo rabínico poseía una mirada menos negativa de Jesús, más allá de la ambigüedad que presentaba el texto.<sup>44</sup>

En 1978, Johann Maier consideró que Giezi era el verdadero protagonista, siendo el nombre de Jesús un agregado posterior, en línea con su desestimación del *Talmud* como fuente de información sobre el Jesús histórico.<sup>45</sup>

Ya en los 90, Richard Kalmin, apeló al ejemplo de *b Sanedrín* 107b para demostrar que una de las diferencias más importantes en el trato que recibe Jesús en el *Yerushalmi* y en el *Bavli* es que en el primero nunca aparece representado como un rabino mientras que en la compilación producida en la tierra del Éufrates, sí.<sup>46</sup> En el mismo año Stephen Gero enfatizó, principalmente, los paralelismos de la historia aquí analizada con dos textos cristianos del período.<sup>47</sup> Tales narraciones versan sobre discusiones entre maestros y discípulos en torno a los ojos de una mujer y, ciertamente, dan a entender la existencia de un sustrato común que

---

<sup>40</sup> Stourdézé, “La fuite en Égypte”, 133-156.

<sup>41</sup> M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, Nueva York, The Macmillan Company, 1950, 76. No se conocía, aún, que en otros manuscritos como Herzog I (*b Sanedrín* 107b) y Lehmann FR 1 (*b Sotá* 47a) también aparecía ישו הנוצרי.

<sup>42</sup> J. Lauterbach, “Jesus in the Talmud”, en *Rabbinic Essays*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1951, 481-490.

<sup>43</sup> E. Bammel, “Christian origins in Jewish Tradition”, *New Testament Studies* 13/4 (1967) 321.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 324. No obstante, también afirmaba que Jesús era presentado en el *Talmud* al estilo de Mr. Hyde.

<sup>45</sup> Véase a J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, 114-129.

<sup>46</sup> R. Kalmin, “Christians and Heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity”, *The Harvard Theological Review* 87/2 (1994) 156.

<sup>47</sup> Gero, “The Stern Master”. El autor tomó una crónica armenia —que abrevaría en Fausto de Bizancio— datada, aunque de modo incierto, en el siglo V, y un relato de Cirilo de Scythopolis sobre Sabás, perteneciente al VI.

el autor definía como anónimo y oral.<sup>48</sup> La historia, entonces, no era exclusivamente judía. Sin embargo, es cuestionable la idea de Gero en relación a la anterioridad del material cristiano respecto del talmúdico, dado que, como hemos visto, la datación de la narrativa talmúdica dista de ser clara. Por otra parte, se centró en los relatos del *Yerushalmi*, sin hacer hincapié en *b Sanedrín* 107b ni en *b Sotá* 47a. Consideró, sin embargo, que la lógica del relato del *Bavli* implicaba que el maestro refería en todo momento a la posadera, por lo que no había malentendido sino prueba. Para realizar tal afirmación recordaba, en primer lugar, la propia estructura de las narrativas paralelas del *Yerushalmi* (*Jaguigá* 2, 2 y *Sanedrín* 6, 8) y de los relatos cristianos que él mismo presentaba. En segundo término, sostuvo que en la línea previa a la afirmación sobre la אכסניא el texto presentaba otra alternativa: אושפיזא. Si bien esta posición no puede ser descartada, consideramos, junto a la mayoría de los investigadores previos y posteriores, que el pasaje es deliberadamente anfibológico, con el objetivo de potenciar el efecto del malentendido. Cierto es que el texto del *Yerushalmi* no posee tal ambigüedad, pero ello no anula la posibilidad de que los editores del *Bavli* la hayan insertado deliberadamente. Por otra parte, si nos ceñimos a los manuscritos aquí estudiados, encontramos diversos usos para אכסניא que exceden la referencia a posadera.<sup>49</sup>

Raniero Fontana, en 2003, sugirió que los rabinos de Babilonia habían readaptado la historia de *y Jaguigá* 2, 2 e *y Sanedrín* 6, 8 con el fin de socavar las bases del ideal de ascetismo cristiano.<sup>50</sup> La mirada de Jesús deviene, entonces, en la pérdida de legitimidad del concepto cristiano de espiritualidad, en oposición incluso a pasajes evangélicos como *Mt.* 5, 27-28 donde el propio Cristo equipara el mirar a una mujer con el propio acto de adulterio. En el mismo año Dan Jaffé centró su análisis en la noción de malentendido, en la mala interpretación de las señales y los gestos del maestro. Remarcó, incluso, que Yohua ben Perajia también fue presentado como responsable por reaccionar excesivamente ante una falta menor y, luego, con la situación ya consumada, actuar tardíamente. Jesús, dice, fue construido como víctima aunque —radica aquí la tensión del relato— también se proyectó una imagen negativa de él.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> El autor sugería que la historia había nacido en medios ascéticos cristianos. Aclaraba, no obstante, que podía remitir a una tradición oral aún más antigua y aceptaba que el tema debía ser profundizado. Gero, "The Stern Master", 297-298 y n. 28.

<sup>49</sup> Para dar dos ejemplos, en *b Berakhot* 63a (Múnich 95) la referencia es a hospitalidad en general. En *b Bava Metziá* 85a se vincula a hogar/casa (Florenia II.1.8 y Múnich 95).

<sup>50</sup> R. Fontana, "Un discepolo di nome Gesù (Sanhedrin 107b)", *Bibbia e oriente* 45/3 (2003) 165-175.

<sup>51</sup> Jaffé, "Jésus dans le Talmud" y *Studies in Rabbinic Judaism and early Christianity*, Leiden – Boston, Brill, 2010, 54-56.

Daniel Boyarin afrontó tangencialmente la narración sobre Yohua ben Perajia y Jesús. Según su lógica, la narración era parte de la ingeniería judía al momento de construir una identidad en contraste con otras religiones, en este caso la cristiana.<sup>52</sup> En relación a la mirada, agregó que, según su parecer, el relato adjudicaba a Jesús la acusación de inmoralidad usualmente atribuida a los heréticos.<sup>53</sup> Peter Schäfer, a su vez, enfatizó la noción de contranarrativa judía. Las parodias al cristianismo son, en su lógica, relecturas polémicas de los textos cristianos.<sup>54</sup> En el capítulo destinado a los pasajes aquí trabajados resaltó la idea de magia asociada a Yohua ben Perajia como elemento probatorio del origen babilonio de la última parte de la narración.<sup>55</sup> En relación al malentendido en la posada, consideró que lo que se resaltaba eran los pensamientos frívolos del discípulo.

Thierry Murcia, en 2011 y en 2014, volvió a remarcar la responsabilidad compartida entre Jesús y el maestro en el malentendido. Rechazó la teoría de Gero sobre la no ambigüedad del término אכסניא en el contexto del pasaje ya que, afirmaba, ארשפיה se usa en la narración y אכסניא en el diálogo.<sup>56</sup> Ya en 2013, Tal Ilan se aproximó al análisis de los pasajes aquí estudiados en el marco de su relación con los cuencos mágicos hallados en Nippur y en otras ciudades de la región.<sup>57</sup> Para el autor, la resignificación de los relatos del *Yerushalmi* y la inserción de las figuras de Jesús y Yohua ben Perajia en la narración paralela del *Bavlí* tenían por objetivo resolver la competencia entre quienes aparecían invocados en los cuencos mágicos como individuos con capacidad de alejar a los demonios. Mediante *b Sanedrín* 107b y *b Sotá* 47a, los rabinos del *Bavlí* construyeron no solo el par maestro/discípulo sino, sobre todo, la dicotomía sabio/mago. De esta forma, entendía Ilan, el Jesús mago servía para desacreditar al cristianismo mostrando que el camino correcto era el seguido por el sabio judío.

Hemos presentado, aquí, los principales trabajos que analizaron y *Jaguigá* 2, 2, y *Sanedrín* 6, 8, *b Sanedrín* 107b y *b Sotá* 47a. Otras obras, como hemos anticipado, también se enfocaron en estos pasajes pero dirigieron su mirada a otros aspectos. En resumen, podemos afirmar que si bien los textos aquí propuestos han sido frecuentemente investigados, la mayoría de los autores no indagó las razones que llevaron a los editores

---

<sup>52</sup> D. Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Stanford University Press, 1999, 25 ss.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 152, n. 18.

<sup>54</sup> Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 8-9.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 34-40.

<sup>56</sup> Murcia, “Jésus adorateur”, 387 y *Jésus dans le Talmud*, 377-422.

<sup>57</sup> T. Ilan, “Jesus and Joshua ben Perahia. A Jewish-Christian Dialogue on Magic in Babylonia”, en R. Boustán *et alia* (eds.), *Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Tübingen, Mohr Siebeck, II, 2013, 985-995.

del *Bavli* a utilizar –o a replicar, si seguimos a Gero– el relato sobre el malentendido en la posada.

#### IV. LA DISPUTA POR LA ESPIRITUALIDAD

La disputa teológica entre judíos y cristianos se asentó –desde los primeros siglos– en la capacidad interpretativa de cada grupo en relación a las Sagradas Escrituras. El conflicto involucraba dos movimientos por parte del emergente cristianismo. En primer lugar, la apropiación de los textos judíos como piedra basal de la teología cristiana. Ciertamente, no todas las ramas del cristianismo optaron por esta estrategia y Marción, por ejemplo, decidió que las Antiguas Escrituras debían ser desechadas. Pero el cristianismo que terminó por imponerse fue aquel que, en palabras de Stephen Wilson, tomó los símbolos y atacó al pueblo judío por no comprenderlos.<sup>58</sup> Asociado a esto, el segundo movimiento del cristianismo que devendrá ortodoxia fue arrogarse la exclusividad interpretativa del *corpus* veterotestamentario poniendo en tela de juicio la facultad judía de aprehender el mensaje divino.

El resultado de estas acciones fue, tal como se evidencia a lo largo de la patrística, una profusa literatura antijudía. Ante tal realidad, surgió la pregunta acerca del motor principal de los ataques al judaísmo. Para Marcel Simon la respuesta estaba en el conflicto –real y concreto– entre un judaísmo aún vital y un cristianismo en acelerada expansión. No obstante, sus tesis fueron atacadas en reiteradas ocasiones, sobre todo desde los 70. Rosemary Radford Ruether cuestionó, con claridad, la noción de conflicto como estímulo principal del antijudaísmo. Para la teóloga, la principal generadora de *topoi adversus Iudaeos* era una necesidad intrínseca de la teología cristiana. Explicar por qué el Dios que había elegido a Israel y le había entregado la Ley había previsto una nueva interpretación de esta y el abandono del pueblo elegido, era lo que generaba, una y otra vez, los ataques discursivos al judaísmo.<sup>59</sup>

Ambos modelos, entendemos, no son excluyentes. Existen textos en los cuales los ataques al judaísmo –incluyendo algunos tópicos– responden, claramente, al intento de frenar la capacidad de influencia del judaísmo en medios cristianos. En otros casos, los ataques a Israel parecen disociados del contexto socio-religioso inmediato, permane-

---

<sup>58</sup> S. Wilson, “Marcion and the Jews”, en S. Wilson. (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity, II: Separation and Polemic*, Ontario, Canadian Corporation for Studies in Religion, 1986, 58.

<sup>59</sup> R. Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Nueva York, Seabury Press, 1974. Sus ideas fueron profundizadas en M. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden – Nueva York – Colonia, Brill, 1995.

ciendo en el plano heurístico. Otras obras, por su parte, fusionan ambas motivaciones. Un aspecto, sin embargo, es insoslayable: la combinación de ambas variables –conflicto concreto y necesidades teológicas– potenció una proliferación de *topoi adversus Iudaeos* omnipresente en la literatura cristiana.

Los tópicos antijudíos fueron muchos, pero una gran parte de ellos –como ya advertimos– se orientó a desestimar la aptitud judía para comprender el mensaje divino, no solo después de Jesús sino antes de él. Así, las críticas de los profetas fueron citadas como ejemplo del carácter rebelde del pueblo otrora elegido. El rechazo a Jesús fue visto, a su vez, como muestra palpable de la reticencia hebrea a comprender el verdadero significado de las Escrituras. Ciegos, lentos, tontos, carnales, estáticos: acusaciones que la patrística del primer milenio repitió una y otra vez. El énfasis estaba en resaltar que, en la lógica cristiana, lo espiritual había sido siempre esquivo a los judíos, quienes nunca habían logrado salir de lo literal.

Podemos encontrar cientos de ejemplos, durante el primer milenio y aún más allá –tanto en Oriente como en Occidente– en los cuales voces cristianas afirmaron que los judíos carecían de inteligencia espiritual. Pero no solo se enfatizaba esto; se los acusaba, también, de ser carnales, literales e, incluso, lascivos. Los judíos, al igual que los paganos, no podrían controlar su cuerpo. Tertuliano se montaba en una de las tradiciones acerca de Demócrito, para marcar el contraste:

Demócrito, cegándose a sí mismo por no poder mirar sin concupiscencia a las mujeres y sufrir por no poder poseerlas, declara su incontinencia a través de tal enmienda. En cambio, el cristiano –con sus ojos intactos– no ve a las mujeres porque, en el alma, está ciego contra la libido.<sup>60</sup>

El cristiano, alega Tertuliano, no necesita cercenar sus ojos para centrarse en el mundo espiritual. Sabe dirigir la mirada; su ceguera se limita a lo estético. Esta posición, claramente, se encuentra en las antípodas del Jesús que construyó el *Talmud* en *b Sanedrín* 107b y *b Sotá* 47a. Orígenes también enfatizó la necesidad de controlar la vista, apelando a la noción de circuncisión de los ojos:

Que sea circuncidado el ojo también; que no desee cosas que pertenecen a otro; que no vea para “codiciar a una mujer”<sup>61</sup>. Porque ese hombre cuya mirada, lasciva y curiosa, deambula en torno a las figuras de las mujeres, es incircunciso en los ojos.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Tertuliano, *Apologeticum*, XLVI, 11. Texto latino tomado de E. Dekkers (ed.), *Tertulliani opera. Apologeticum*, Turnhout, Brepols, 1954.

<sup>61</sup> *Mt.* 5, 28.

<sup>62</sup> Orígenes, *Homiliae in Genesim*, III, 6. El texto latino fue tomado de W. Baherens (ed.), *Origenes Werke, VI: Homilien zum Hexateuch*, Leipzig, Hinrichs, 1920.

Nuevamente, el cristiano ideal controla su cuerpo y evita el vagar de sus ojos. La mirada es puerta de la lujuria y, por tanto, debe estar siempre constreñida.<sup>63</sup>

Los judíos, a diferencia de los cristianos, eran, para una parte importante de la patrística, carnales y literales. ¿Los ataques discursivos al judaísmo, más allá de las razones que los motivaran, llegaban a oídos de los rabinos? Nuestra respuesta es afirmativa. Es posible debatir si las narraciones de los autores cristianos son verídicas en cuanto a reproducción de argumentos, pero es difícil negar la existencia de intercambios discursivos entre ambos colectivos religiosos. En todas las temporalidades del primer milenio encontramos ecos de discusiones interreligiosas, tanto en Oriente como en Occidente. Aquí, nos centraremos, dada la geografía del *Bavlí*, en autores que, en contexto oriental, reflejan un vivo debate, al menos entre las ortodoxias de ambos colectivos religiosos. Ciertamente, esto no implica aceptar la totalidad de la información brindada por estas fuentes que, como marcamos, en muchos casos es tópica. Entendemos, no obstante, que en reiteradas ocasiones el texto refleja una controversia real.

Debemos insistir, no obstante, en que son escasas las referencias a Jesús y al cristianismo en el cúmulo textual de ambos *talmudim*, hecho que podría implicar que la discusión, si existió –como creemos– no obsesionó a los rabinos. En este punto, debemos recordar que el judaísmo no necesitaba del anticristianismo simbólico para justificar su propia existencia, aspecto que, entendemos, limitó la presencia de la temática en la literatura judía.

Ahora bien, aunque escasas, encontramos referencias a Jesús y al cristianismo en el *Bavlí*. Se podría argumentar que la disputa en Palestina pudo reflejarse en el mundo babilónico. En efecto, cuando se terminó de compilar, hacia el siglo VI, existía ya una clara tensión entre un judaísmo firme en Galilea y un cristianismo que contaba con los resortes del poder del Imperio romano.<sup>64</sup> En este sentido, el contacto entre Palestina y Babilonia nunca se interrumpió, existiendo continuas referencias a rabinos que se desplazaban entre ambos puntos.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Sobre Orígenes y su visión negativa del judaísmo en términos de literalidad y sexualidad, es valioso S. Drake, *Slandering the Jew. Sexuality and Difference in Early Christian Texts*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2013, 38-58.

<sup>64</sup> Entre la inmensa bibliografía, véase S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society. 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton, Princeton University Press, 2001; G. Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood. Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Berkeley – Los Ángeles – Londres, University of California Press, 2003; H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2008; H. Lapin, *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 CE*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

<sup>65</sup> Véase, entre otros, a R. Kalmin, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine: Decoding the Literary Record*, Nueva York, Oxford University Press, 2006; C. Hezser, *Jewish Travel in Antiquity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 311-364.

Pero la explicación más simple es la presencia del cristianismo tanto en el orbe persa como en la móvil frontera oriental del Imperio romano. Autores cristianos como Afraates,<sup>66</sup> Efrén,<sup>67</sup> Narsai<sup>68</sup> y Jacobo de Sarug<sup>69</sup> dan cuenta de la vitalidad de la religión de Cristo y reflejan debates con los judíos. Si bien en un número limitado, los cristianos de la región —sobre todo en zonas fronterizas— representaban un grupo alternativo al judaísmo, ante el cual los rabinos habrían sentido algún tipo de tensión. Daniel Boyarín reconoció la atracción que ejercía el cristianismo, incluso en el grupo rabínico más selecto.<sup>70</sup> Minoría contra minoría, el judaísmo babilonio poseía más herramientas de acción allí que en el espacio romano, donde —desde Teodosio— el cristianismo contaba con un utillaje legal para imponerse.

Ciudades como Edesa y Nisibis son claros ejemplos de espacios donde los intercambios religiosos, tanto pacíficos como hostiles, dejaron rastros en la literatura.<sup>71</sup> Efrén, habiendo vivido en ambas ciudades

---

<sup>66</sup> Neusner consideraba que Afraates no había discutido con grupos rabínicos, sino con judíos a los cuales la influencia de los rabinos aún no había llegado. En oposición, Naomi Koltun-Fromm sostuvo que los interlocutores de Afraates pertenecieron al movimiento rabínico y apeló, incluso, a la noción de conversación. Eliyahu Lizorkin-Eyzenberg, por otra parte, consideró que la polémica había incluido a segmentos judíos cercanos a la influencia rabínica (los denomina, en efecto, grupos para-rabínicos). J. Neusner, *Aphrahat and Judaism: the Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Leiden, Brill, 1971; N. Koltun-Fromm, *Aphrahat and the Rabbis on Noah's Righteousness in Light of the Jewish-Christian Polemic*, Lovaina, Peeters, 1997 y *Jewish-Christian Conversation in Fourth-Century Persian Mesopotamia. A Reconstructed Conversation*, Piscataway, Gorgias Press, 2012; E. Lizorkin-Eyzenberg, *Aphrahat's Demonstrations. A Conversation with the Jews of Mesopotamia*, Lovaina, Peeters, 2012.

<sup>67</sup> Si bien autores como Christine Shepardson consideraron que la disputa antiairiana fue la que impulsó su antijudaísmo, la mayor parte de los especialistas —incluso la propia Shepardson— reconocen que, al menos parcialmente, el contacto intercomunitario y el subsecuente temor a las influencias judaicas en la población cristiana atizó la utilización de *topoi adversus Iudaeos* por parte de Efrén. Elena Narinskaya, en cambio, relativizó el concepto de antijudaísmo en el autor oriental. C. Shepardson, *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy. Ephrem's Hymns in Fourth-Century Syria*, Washington, The Catholic University of America Press, 2008; E. Narinskaya, *Ephrem, a 'Jewish' Sage: A Comparison of the Exegetical Writings of St. Ephrem the Syrian and Jewish Traditions*, Turnhout, Brepols, 2010.

<sup>68</sup> J. Frishman, "Narsai's Homily for the Palm Festival—Against the Jews", en H. Drijvers et alia (eds.), *IV Symposium Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature*, Roma, Institutum Studiorum Orientalium, 1987, 217-229.

<sup>69</sup> M. Albert, "Mimro de Jacques de Saroug sur la Synagogue et l'Église", *L'Orient Syrien* 7 (1962) 143-162; F. Graffin (ed.), *Jacques de Saroug. Homélie contre les Juifs* (PO 38.1), Turnhout, Brepols, 1976, 9-36.

<sup>70</sup> Boyarín, *Dying for God*, 26-41.

<sup>71</sup> Véase, entre la amplia bibliografía, A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, Lovaina, Secrétariat du Corpus SCO, 1965; H. Drijvers, "Edessa und das jüdische Christentum", *Vigiliae Christianae* 24/1 (1970) 4-33; J. Segal, *Edessa "The Blessed City"*, Oxford, Clarendon Press, 1970; S. Ross, *Roman Edessa: Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114-242 CE*, Londres, Routledge, 2001; A. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and*

—aunque en sus refutaciones cargó las tintas contra otras expresiones religiosas como maniqueos y marcionitas— cerró su discurso con la siguiente expresión:

Aquel que reza con los maniqueos, reza con Satán; el que reza con los marcionitas, reza con una legión de malvados; el que reza con los seguidores de Bardaisán reza con Belcebú y el que reza con los judíos reza con Barrabás el ladrón.<sup>72</sup>

Pero no fue solo Efrén. También Afraates, Narsai y Jacobo de Sarug tuvieron en sus agendas la necesidad de repudiar la celebración del *Shabat*, de las fiestas y de ayunos judíos, prácticas que atraían a la población cristiana. Crisóstomo, en la Antioquía romana, evidencia, del mismo modo, las influencias judías en su feligresía.<sup>73</sup> Entonces —más allá de los matices que se puedan sugerir— es innegable la existencia de vasos comunicantes entre los grupos religiosos, en los cuales se filtraban anécdotas, temores, estrategias exegéticas, prácticas, ideas y conceptos. Los cuencos mágicos, que incluyen tanto a Yoshua ben Perajia como a Jesús, son otra muestra de la permeabilidad de las fronteras religiosas en el período.

En vista de todo lo expuesto, no dudamos de que los judíos conocieron las acusaciones que se vertían sobre ellos. Es pertinente recordar que para Schäfer las referencias talmúdicas a Jesús representan una sofisticada contranarrativa respecto del texto neotestamentario. Nosotros, no obstante, sin desestimar su posición, creemos que fueron el debate, la polémica y la discusión los que motivaron respuestas —si bien limitadas— entre los judíos, tanto palestinos como babilonios.<sup>74</sup>

## V. ¿QUIÉN ES EL CARNAL?

Gero, dijimos, vio en la narrativa de *y Jaguigá* 2, 2 e *y Sanedrín* 6, 8 la existencia de una tradición oral, probablemente creada en ámbitos

---

*Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2006.

<sup>72</sup> Efrén, *Refutaciones*, V. Texto siríaco tomado de M. Mitchel, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*, Londres – Oxford, William and Norgate, 1912, 185.

<sup>73</sup> Véase, entre otros, R. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4<sup>th</sup> Century*, Berkeley, University of California Press, 1983; J. Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; I. Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007; C. Shepardson, *Controlling Contested Places: Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*, Berkeley, University of California Press, 2014.

<sup>74</sup> En efecto, Murcia critica la posición de Schäfer y enfatiza la noción de conocimiento indirecto e imperfecto del cristianismo por parte de los rabinos. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, 671-673.

cristianos, que habría sido retomada por los sabios judíos de Palestina y reformulada, más tarde, por sus correligionarios de Babilonia. Si bien la idea encuentra fundamento en las fuentes –sobre todo porque los pasajes que cita incluyen también las figuras de discípulo y maestro– creemos que la estructura de los relatos responde a un patrón común –ni exclusivamente cristiano ni judío– tendiente a estigmatizar al otro vinculándolo a la carnalidad, a la lascivia y a la falta de espiritualidad. Estas acusaciones eran reorientadas, según el emisor, a los diversos adversarios religiosos o políticos. En efecto, hostilizar discursivamente a un enemigo por falta de control sobre su cuerpo era una estrategia ya vigente en el orbe grecorromano clásico.

También en el judaísmo, tanto pre-rabínico como rabínico, se rechazaba la concupiscencia. Si bien el ideal de la virginidad nunca se plasmó en el mundo judaico, sí existieron tendencias a celebrar la continencia y a rechazar la sexualidad desenfrenada.<sup>75</sup> Esta, en efecto, se asoció a los no judíos en diversas ocasiones, como por ejemplo en *b Yebamot* 103b:

Yohanan afirmó: “Cuando la serpiente copuló con Eva, la insufló con lujuria. La lujuria de los israelitas que estuvieron en el Monte Sinaí, llegó a su fin; la lujuria de los adoradores de estrellas que no estuvieron en el Sinaí no llegó a su fin”.<sup>76</sup>

Pero los judíos también debían controlar sus cuerpos. *B Nidá* 16b prohibía, por ejemplo, tener relaciones sexuales con luz diurna.<sup>77</sup> Incluso, si nos remontamos en el tiempo, podemos hallar, dentro de la literatura judía pre-rabínica, un pasaje que se acerca al tipo de referencia que observamos en *b Sanedrín* 107b y *b Sotá* 47a. Se trata de la cuarta

<sup>75</sup> Para Drake el cristianismo tardoantiguo construyó una imagen sexualizada del judío. Boyarin, en oposición, consideró que los padres de la Iglesia habían detectado, en el judaísmo rabínico, una noción positiva de la sexualidad. Más allá del debate, ciertamente el grupo rabínico poseía una mirada menos negativa del sexo que la gran mayoría de las corrientes cristianas. Drake, *Slandering the Jew*; D. Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley, University of California Press, 1993. Sobre la sexualidad en el mundo rabínico véase también, entre otros, M. Satlow, *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetorics of Sexuality*, Atlanta, Scholars Press, 1995; N. Koltun-Fromm, *Hermeneutics of Holiness. Ancient Jewish and Christian Notions of Sexuality and Religious Community*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

<sup>76</sup> *B Yebamot* 103b:

דא"ר יוחנן בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן עובדי כוכבים שלא עמדו בהר סיני לא פסקה זוהמתן

Vale la pena recordar que en manuscritos previos a la censura, en lugar de עובדי כוכבים (“adoradores de estrellas”), aparece גוים (*goyim*, “no judíos”) concepto que, hacía el Medioevo, abarcaba implícitamente a los cristianos. En general los censores cambiaban גוים por עובדי כוכבים, dado que este último era genérico y estaba vinculado abiertamente al politeísmo.

<sup>77</sup> *B Nidah* 16b: א"ר יוחנן אסור לאדם שישימש מטתו ביום.

pieza de los *Salmos de Salomón*, datados aproximadamente en el I a.C. y producidos, casi con certeza, en Palestina.<sup>78</sup>

Él es culpable de una multitud de faltas y de *incontinencia*. *Sus ojos están promiscuamente en cada mujer*. Y su lengua miente cuando hace contratos bajo juramento.<sup>79</sup>

Estamos, claramente, ante un pasaje donde la mirada atrevida de un hombre es fuente de críticas a este. Si bien no hay aquí discípulo y maestro, sí hay un individuo que, como el Jesús que se plasmó en el *Talmud*, busca en las mujeres lo estético y no lo espiritual. En el caso de este salmo, además, es explícito el comportamiento lascivo del sujeto.

Es innegable, no obstante, que en el cristianismo este tipo de críticas se exacerbaban de la mano de un mayor ataque al vínculo sexual, del ascenso del ascetismo como pilar de la sacralidad y de la acentuación del mérito de la virginidad y la castidad. De hecho, diversas ramas cristianas enfatizaron la continencia absoluta en nombre de la espiritualidad.<sup>80</sup> La vertiente que se desarrolló tanto dentro como en las cercanías del Imperio sasánida no fue ajena a tal realidad e, incluso, desarrolló particulares formas de ascesis. En este marco, entendemos que las respuestas judías no solo aspiraban a desarticular la acusación de carnalidad en el judaísmo sino también –como sugirió Fontana– a atacar el ideal cristiano de continencia y espiritualidad denigrando a la figura de Jesús.

Existen diversos pasajes de la literatura *adversus Iudaeos* donde los judíos son directamente asociados a un comportamiento inadecuado frente a las mujeres. Nos centraremos, como hemos anticipado, en autores cristianos que actuaron, entre los siglos III y V, en regiones cercanas a la zona que vio nacer el *Bavlí*.

Podemos comenzar con Afraates. Entre otros aspectos, discutió con los judíos sobre el matrimonio, rechazando la noción de reproducción como aspecto positivo. La *Demonstratio XVIII* es, de hecho, una polémica sobre la virginidad y la santidad. El autor señala, en tres oportunidades, lo que considera impudicia judía:

(1) En efecto, a causa del desenfreno y la impudicia de sus cuerpos, el pueblo de los judíos tropieza delante de ella.

---

<sup>78</sup> Véase, entre otros, a K. Atkinson, *I Cried to the Lord: A Study of the Psalms of Solomon's Historical Background and Social Setting*, Leiden, Brill, 2004.

<sup>79</sup> *PsSol*, IV, 3-4. La cursiva es nuestra. Traducido desde la edición griega de R. Wright (ed.), *The Psalms of Solomon*, Nueva York, T & T Clark, 2007. Si bien fueron escritos originalmente en hebreo, contamos, al día de la fecha, con versiones griegas y siríacas.

<sup>80</sup> Véase, entre la ingente bibliografía, a K. Harper, *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2013.

(4) Y si nos das un argumento falaz, ~ mío, yo no me dejaré abatir por tu enredo, porque tú quieres manchar al Santo<sup>81</sup> a causa de tu impudicia.  
(12) Y, con esto que te he escrito, replica a los judíos que es a causa de su impudicia que no alcanzan la virtud de la virginidad y de la santidad.<sup>82</sup>

Es la falta de control sobre el cuerpo –expresada en el desenfreno y la impudicia– el elemento que obtura el pensamiento judío y lo lleva a tropezar. Los judíos son carnales, a diferencia de los cristianos, y no tienen la voluntad de aceptar la continencia.

En la Nisibis Romana y, luego de la caída de esta en manos sasánidas, en Edesa, Efrén plasmó líneas fuertemente hostiles contra los judíos. Enfatizó, también, la continencia cristiana y, sobre todo, la virginidad. Sostuvo:

En el nombre de su circuncisión, el circunciso fornicar. Con la copa de su pureza, bebe lodo. A través de un corazón circunciso, el no-circunciso deviene sagrado.<sup>83</sup>

Pero Crisóstomo es el que muestra un perfil más hostil en este punto. Un pasaje de sus *Homilías contra los judíos* afirma que el ayuno de los judíos debería denominarse “la borrachera de los judíos”.<sup>84</sup> La ebriedad, agrega, no depende exclusivamente del alcohol; cualquier obstinada pasión del hombre lo lleva a un estado de embriaguez. Quien se ha embriagado con lujuria, por ejemplo, no puede despegar su pensamiento de la mujer que desea:

A la [mujer] que desea violentar la tiene siempre en su imaginación, como alguien que ha enloquecido y está fuera de sí. Como aquel que, en las reuniones y en los simposios, en cualquier circunstancia y en cualquier lugar, parece alienado y no escucha a los muchos que le dirigen la palabra. Sus pensamientos se dirigen solo hacia esa mujer y sueña con el pecado.<sup>85</sup>

El ebrio ve pero no observa, está perdido en sus pensamientos. Más allá del contexto, solo ve a la mujer que desea. La ve, además, desde la libido y no desde su espiritualidad, más allá de cualquier circunstancia.

---

<sup>81</sup> Referencia a Moisés, dado que Afraates consideraba que se había alejado de la vida sexual una vez establecido el contacto directo con Dios. Misma afirmación en *Demonstrationes*, VI, 5.

<sup>82</sup> Afraates, *Demonstrationes*, XVIII, I. El texto siriano pertenece a la edición de J. Parisot (ed.), *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* (PS 1), París, Firmin-Didot, 1894.

<sup>83</sup> Efrén, *Himnos a la virginidad*, 44, 17-20. Un pasaje similar se encuentra en *Himnos sobre los ázimos*, 44, 17-19. A lo largo de su obra, Efrén nombra a los judíos frecuentemente como “el pueblo” o “los circuncisos”. Texto tomado de E. Beck, *Hymnen de Virginitate*, Lovaina, Secrétariat du CorpusSCO, 1962.

<sup>84</sup> Crisóstomo, *Adversus Iudaeos*, VIII, 1 (PG 48, 927).

<sup>85</sup> *Ibidem*.

La equiparación entre judíos y borrachera no es casual. De este modo, se clarifica, en la lógica del antioqueno, que el antiguo Israel no haya comprendido las Escrituras ni entendido que Jesús era el Mesías. En la primera homilía también había vinculado judaísmo, embriaguez y lascivia:

En un tiempo, [los judíos] ayunaban y eso los llevaba a la separación y a la lucha. Ahora, llegan a la lascivia y al máximo libertinaje, bailando con sus pies desnudos en las ágoras. Se supone que están ayunando, pero se conducen como borrachos.<sup>86</sup>

Es de remarcar que aquí el autor asocia directamente a los judíos con la ἀκολασία y la ἀσέλγεία. Estos conceptos vuelven a aparecer en la misma homilía, donde el hombre de Iglesia hace explícita su creencia en la concupiscencia de los judíos.<sup>87</sup> El libertinaje y el desenfreno son, para Crisóstomo, características de los judíos. Lejos de la espiritualidad y atados a los placeres de la carne, los judíos son una compañía peligrosa para los cristianos. Su acercamiento literal a la Ley y su incompreensión del plan divino son parte de su carnalidad innata y de la subsecuente falta de espiritualidad.

Este tipo de declaraciones, entendemos, no permaneció en el plano estrictamente escriturario. Es inverosímil que los conceptos vertidos en estas obras, que muchas veces llegaban a la población, principalmente a través de sermones y homilías, no fueran replicados en discusiones cotidianas. Desde esta perspectiva, existe un contexto que habilita la posibilidad de pensar que los rabinos que participaron en la constitución del *Talmud* conocieron diversos *topoi adversus Iudaeos*. Nuestra hipótesis es que sus declaraciones anticristianas, aunque escasas, operaron como respuestas a este tipo de acusaciones.

## VI. LA MIRADA ATREVIDA COMO RESPUESTA A LA TÓPICA *ADVERSUS IUDAEOS*

Galit Hasan-Rokem resaltó, en su libro acerca de la Galilea tardoantigua, el concepto de *Narrative Dialogue*.<sup>88</sup> Judaísmo y cristianismo, lejos de ser entidades cerradas y autosuficientes, constituían identidades móviles en constante reconfiguración. En una línea similar, como ya advertimos, Schäfer vio en la construcción judía de Jesús una respuesta al Nuevo Testamento.<sup>89</sup> Koltun-Fromm, trabajando en paralelo Afraates

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, I, 2 (PG 48, 846). En IV, 3 vuelve a relacionar a los judíos con borrachos dados a las orgías.

<sup>87</sup> *Ibidem*, I, 6 (PG 48, 853).

<sup>88</sup> Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood*, 1-27.

<sup>89</sup> Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 8-9.

y textos rabínicos, apeló al concepto de *conversation* y dejó en claro que, más allá de las limitaciones de la evidencia, judíos y cristianos debatían.<sup>90</sup> Gero, específicamente sobre los pasajes aquí vistos, detectó narraciones paralelas a *b Sanedrín* 107b y *B Sotá* 47a<sup>91</sup> en la literatura cristiana de zonas cercanas al contexto de producción talmúdico. En vista de los abundantes trabajos actuales a los que hemos referido, es innegable que, tanto en Palestina como en Babilonia, los judíos interactuaron con otros grupos religiosos, intercambiando –voluntaria e involuntariamente– conceptos e historias.

Diálogo, como conversación y como controversia. Las poblaciones conversaban más y discutían menos. Las élites religiosas conversaban, también, pero polemizaban más. Son, en efecto, dos caras de la misma moneda. Volvemos, aquí, a la idea de Marcel Simon: una porción importante del antijudaísmo de las ortodoxias cristianas es producto del contacto diario y fluido de cristianos con judíos. Pero si, como advertimos, la tópica *adversus Iudaeos* se explicaba también por razones estrictamente teológicas, en el caso del anticristianismo judío tal variable está ausente. Aquí la ecuación es clara: la población judía estaba en contacto con cristianos y, por tal motivo, las autoridades rabínicas intentaron evitar o, al menos, minimizar el intercambio.

Ambos grupos, entonces, aspiraron a neutralizar las potenciales influencias del otro. Afraates, Efrén, Narsai y Jacobo de Serug muestran, tanto en el orbe sasánida como en sus cercanías, la tensión que generaba el judaísmo en las propias filas cristianas. En una Antioquía permeable a las influencias de Oriente, Crisóstomo evidencia, también, un alto nivel de virulencia frente a los judíos a causa de la posible judaización de algunos de sus feligreses.

La falta de espiritualidad fue, en los citados autores, una crítica habitual a los judíos. El cristianismo oriental enfatizó aún más el vínculo entre al pueblo de Israel y una actitud carnal, anclada en la lascivia. La falta de espiritualidad, que tenía como contraparte la carnalidad, era una pieza esencial del conflicto que protagonizaban judíos y cristianos en torno a la disputa por la correcta comprensión de las Escrituras.

Los textos cristianos que han llegado hasta nosotros y destilan la polémica nos sugieren algún tipo de respuesta por parte de los judíos. Crisóstomo, por ejemplo, se preguntó: “¿Aún sostendréis que [Cristo] es un impostor y lo seguiréis llamando transgresor de la ley?”<sup>92</sup> Afraates, más directo aún, enumeraba argumentos supuestamente esgrimidos por

---

<sup>90</sup> Koltun-Fromm, *Aphrahat and the Rabbis y Jewish-Christian Conversation*.

<sup>91</sup> Gero, “The Stern Master”.

<sup>92</sup> Crisóstomo, *Adversus Iudaeos*, VI, 3 (PG 48, 907).

los judíos.<sup>93</sup> Es innegable que podríamos estar ante debates inventados que tenían por objetivo explicitar las posturas teológicas cristianas. Ello no anula, sin embargo, la verosimilitud de las pugnas discursivas.

En la literatura judía del período la polémica también se filtró. En el caso que analizamos aquí, el incipiente movimiento rabínico decidió enfatizar la imagen de un Jesús que no podía controlar su mirada. Este Jesús mundano, entendemos, es una respuesta directa al tópico *adversus Iudaeos* que, construyendo un par espiritual/carnal, colocaba al judaísmo en el segundo término. Es una respuesta, sobre todo, al cristianismo que reflejan Afraates y Efrén, quienes ponían el foco en la virginidad y la continencia utilizando la figura del judío como aquel que había permanecido en la literalidad, la carne e, incluso, la libidinosidad.

En *b Sanedrín* 107b y *b Sotá* 47a el carnal es Jesús. Si bien también se cargan tintas sobre Yoshua ben Perajia, quien es demasiado severo y –tal vez– ambiguo, Jesús aparece como un sujeto que, frente a un enunciado anfibológico, se vuelca a una respuesta estética y, de algún modo, literal. La acusación tiene, entonces, una estructura similar a los *topoi adversus Iudaeos*. Los judíos no pudieron ver más allá de lo literal; Jesús tampoco. Los judíos, atados a tal literalidad, tuvieron actitudes libertinas; Jesús, atado a su incompreensión, se atrevió a mirar a una mujer y a juzgarla según parámetros estéticos. Los judíos no son espirituales; Jesús no fue espiritual. Los judíos no entendieron el mensaje divino; Jesús no entendió el mensaje de su maestro y, por ende, el de la tradición judaica.

No es la única oportunidad en la que Jesús es presentado bajo esta luz en el *Talmud*. *B Sanedrín* 103a y *b Berajot* 17b también fueron relacionados con una conducta sexual inapropiada.<sup>94</sup> En *b Shabat* 104b y en *b Sanedrín* 67a se puso en tela de juicio la propia concepción de Jesús, haciendo caer en María la acusación de adulterio.<sup>95</sup> Gran parte de la narrativa de *Toledoth Yeshu* descansa, de hecho, en parodiar el nacimiento virginal del Mesías cristiano.<sup>96</sup>

La acusación sobre libertinaje, insistimos, no era novedosa. No era cristiana ni judía. Pero su elección no fue casual y cumplió una función

---

<sup>93</sup> En la *Demonstratio* XVIII, 1 (c. 817), por ejemplo, afirma: “Así, ellos [los judíos] dicen: ‘Cuando Dios creó a Adam, lo bendijo y le dijo: *Creced y multiplicaos, ~ tened hijos y poblad la tierra*’. A Noé, también, le dijo de la misma manera...”

<sup>94</sup> Un buen resumen de estos pasajes en Schäfer, *Jesus in the Talmud*.

<sup>95</sup> En ambos pasajes se vincula a María con un amante llamado Pantera. Tal historia ya había sido registrada por Orígenes en *Contra Celsum*, I, 28 y I, 32.

<sup>96</sup> La concepción de Jesús, vinculando a María con el adulterio, fue explotada en muchas versiones de *Toledot Yeshu*. Debe resaltarse, también, que diversos relatos de tal tipo mencionan a Yoshua ben Perajia. De circulación interna y muy extendidos en el mundo medieval, es difícil datar la aparición de la tradición *Toledot Yeshu*. Para una aproximación a este tipo de literatura, véase a P. Schäfer *et alia*, *Toledot Yeshu* (“*The Life Story of Jesus*”) *Revisited*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

en la polémica. Para los cristianos, la libidinosidad judía era una arista más de su incapacidad para comprender la Ley. Para los judíos, la lascivia de Jesús y sus antecesores operaba como un arma orientada, por una parte, a rechazar su aptitud para interpretar el mensaje divino y, por la otra, a destruir el ideal de continencia y espiritualidad que se arrogaba el cristianismo. De este modo, hacer de Jesús un discípulo irrespetuoso era atacar a uno de los núcleos formativos de la teología cristiana. Enfatizar un supuesto carácter mundano y poner en duda su comprensión del judaísmo que lo vio nacer, apuntó a desacralizar su figura y, de tal modo, evitar la atracción que pudiera ejercer el cristianismo frente a los judíos, no solo en Palestina sino también en Babilonia, donde ambos monoteísmos eran minoría. Es pertinente volver a mencionar aquí la perspectiva de Boyarin quien, a través del análisis de varios textos talmúdicos, afirmaba que el cristianismo había ejercido algún tipo de atracción sobre el medio rabínico.<sup>97</sup>

Surge, no obstante, un último interrogante que, aunque excede los objetivos de este trabajo, merece ser mencionado. Si los diversos grupos rabínicos tenían la influencia cristiana en la población judía, tanto babilónica como palestinense, ¿por qué entre ambos *talmudim* hay tan pocas referencias directas a Jesús? Es decir, si los vínculos eran fluidos entre los grupos religiosos, ¿por qué no se observa en el *Talmud* una preocupación equivalente a la vislumbra en los Padres de Iglesia orientales? Ya hemos anticipado, a lo largo de esta presentación, las respuestas a estas preguntas. En primer lugar, insistimos, el anticristianismo judío solo depende de situaciones concretas. En tal punto, si el cristianismo precisaba un judío hermenéutico para construirse a sí mismo, el judaísmo rabínico no necesitó un cristiano hermenéutico para erigir su identidad. Es lógico, desde esta perspectiva, que los judíos hayan producido una cuantía menor de material anticristiano que el antijudaísmo generado por la religión de Cristo.

El estímulo para el anticristianismo talmúdico es, entonces, el intento de evitar la sangría de feligreses hacia el monoteísmo alternativo. Pero este desafío no alcanzó una dimensión que impulsara a los grupos rabínicos palestinenses y babilónicos a expresarse en extensión sobre el cristianismo. Tal realidad tiene que ver, entendemos, con los contextos espaciotemporales en los que se cerraron ambos *talmudim*. En la Palestina del siglo IV, el cristianismo, si bien una realidad, aún no se

---

<sup>97</sup> Más lejos aún fue Israel Yuval, quien sugirió que todo el *Talmud* operó como una respuesta al cristianismo. Si bien consideramos pertinente su mirada centrada en analizar la interacción entre ambas religiones, creemos que sus conclusiones son demasiado optimistas en relación al impacto del cristianismo en el judaísmo rabínico. I. Yuval, *Two Nations in Your Womb. Perception of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley – Los Ángeles – Londres, University of California Press, 2006 [2001].

había consolidado de modo tal que representara un adversario temible para un judaísmo rabínico que, a su vez, debía centrar sus energías en consolidarse y conseguir la hegemonía entre la propia población judía de la región. En la Babilonia del VI, el cristianismo, si bien dinámico, era una minoría aún más débil que los propios conglomerados rabínicos.<sup>98</sup> Drijvers afirmó, incluso, que eran más los cristianos que se sentían atraídos por el judaísmo que los judíos que asimilaban prácticas cristianas.<sup>99</sup> En la misma línea, Gavin y Koltun-Fromm sostuvieron que la situación del judaísmo en tierra sasánida invitaba a algunos cristianos a acercarse a la religión de Moisés para evitar las persecuciones.<sup>100</sup> Estos dos contextos, entonces, no representaron escenarios en los cuales la profilaxis discursiva frente a las posibles influencias cristianas fuera percibida como un objetivo primordial. Si a ello adicionamos que no existía la necesidad teológica de atacar al cristianismo, el resultado es apenas un puñado de dispersas y no sistemáticas hostilizaciones.

La narración sobre la mirada atrevida de Jesús es, entonces, uno de los escasos ataques que el judaísmo rabínico vertió en su obra más extensa. Representa el intento de poner en tela de juicio la espiritualidad del mesías cristiano. Apunta a responder, con el mismo tipo de golpe, la acusación cristiana de literalidad, carnalidad y lascivia judía. Judíos y cristianos, aunque en distinta medida, apuntaron a anular a su adversario, impugnando su capacidad de comprender el mensaje divino. A la acusación de libidinosidad y falta de inteligencia espiritual, los judíos opusieron un Jesús que centraba su mirada en la apariencia física de la posadera. Nada bueno podía surgir de un individuo así.

Rodrigo Laham Cohen  
Universidad de Buenos Aires  
r\_lahamcohen@hotmail.com

---

<sup>98</sup> Véase, entre otros textos, a Kalmin, *Jewish Babylonia* y I. Gafni, *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era. A Social and Cultural History*, Yale, Yale University Press, 2007.

<sup>99</sup> H. Drijvers, "Syrian Christianity and Judaism", en J. Lieu *et alia* (eds.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Londres – Nueva York, Routledge, 1992, 141.

<sup>100</sup> F. Gavin, "Aphraates and the Jews", *Journal of the Society of Oriental Research* 7 (1923) 30-31 y N. Koltun-Fromm, "A Jewish-Christian Conversation in fourth Century Persian Mesopotamia", *Journal of Jewish Studies* 47 (1996) 52.