

# ANTIQUITÉ TARDIVE

**Antigüedad Tardía – Late Antiquity  
Spätantike – Tarda Antichità**

Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s.)  
*publiée par l'Association pour l'Antiquité Tardive*

**La revue internationale *Antiquité Tardive* (sigle : *AnTard*)**  
est éditée dans les langues scientifiques usuelles par les Éditions Brepols  
sous le patronage de l'« Association pour l'Antiquité Tardive »

**Brepols Publishers – Begijnhof 67, B-2300 Turnhout**  
Tél. +32 14 44 80 35 – Fax +32 14 42 89 19 – e-mail <info@brepols.net>  
Site Web : www.brepols.net

Association pour l'Antiquité Tardive : c/o Bibliothèque d'Histoire des Religions de l'Université de Paris IV  
Maison de la Recherche – 28 rue Serpente – F-75006 Paris  
– tél : 33/1/53 10 58 77 / fax : 33/1/53 10 58 76 – Site Web : www.antiquite-tardive.com.

Secrétariat de rédaction de la Revue : F. Dugast – CNRS, UMR 8167 – 27 rue Paul Bert – F-94200 Ivry-s/Seine  
e-mail : <fabienne.dugast@cnrs.fr>

Envoi des comptes rendus : S. Janniard <sylvain.janniard@univ-tours.fr>  
Envoi des ouvrages pour compte rendu à l'Association.

– Toute correspondance commerciale (commandes, abonnements  
autres que ceux des membres de l'Association) est à adresser aux éditions Brepols –  
– Ne pas envoyer manuscrits et livres pour comptes rendus à l'éditeur –

\* \* \*

Fondateurs de la Revue : Noël **Duval**, professeur à l'Université Paris-Sorbonne, président ; Paul-Albert **Février**,  
professeur à l'Université de Provence, président du Comité éditorial († 1991) ;  
Jean-Charles **Picard**, professeur à l'Université Paris-Ouest, secrétaire († 1992).

#### COMITÉ ÉDITORIAL

Président : François **Baratte**  
Directeur : Jean-Pierre **Caillet**

Comité de rédaction : Fabienne **Dugast**, CNRS, UMR Orient & Méditerranée, Secrétaire de rédaction ; Sylvain **Janniard**,  
Université François-Rabelais de Tours, Responsable des comptes rendus.

Conseillers scientifiques : Gisella **Cantino Wataghin** ; Jean-Michel **Carrié** ; Simon **Corcoran** ; Jutta **Dresken-Weiland** ; Denis **Feissel** ; Hervé **Inglebert** ; Gisela **Ripoll** ; Jean-Pierre **Sodini**.

Comité de lecture : M. Bonifay, P. Chevalier, E. Destefanis, A.S. Esmonde Cleary, B. Flusin, A. Giardina, G. Greatrex, M. Heijmans, H. Hellenkemper, P. Maraval, P. Périn, St. Ratti, P. Reynolds, J.-M. Salamito, J.-M. Spieser, J. Terrier, P. Van Ossel, I. Velázquez Soriano, V. Zarini.

#### CONSEIL D'ADMINISTRATION DE L'ASSOCIATION POUR L'ANTIQUITÉ TARDIVE (2011)

Président : F. **Baratte**, professeur d'archéologie de l'Antiquité tardive, Université Paris-Sorbonne.

Vice-présidente : G. **Cantino Wataghin**, professoressa di Archeologia Cristiana e Medievale, Università del Piemonte Orientale, Vercelli.

Secrétaire : Th. **Rechniewski**.

Trésorier : M. **Heijmans**, ingénieur de recherches au CNRS, Centre Camille Jullian (Aix-en-Provence).

Membres : J.-P. **Caillet**, professeur d'histoire de l'art du Moyen Âge, Université Paris Ouest-Nanterre ; J.-M. **Carrié**, directeur d'études, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris ; E. **Destefanis**, docente all'Università del Piemonte Orientale, Vercelli ; J. **Dresken-Weiland**, Priv. Doz., Universität de Göttingen ; A. S. **Esmonde Cleary**, professor, Department of Archaeology, University of Birmingham ; S. **Janniard**, maître de conférence à l'Université François-Rabelais, Tours ; M. **Jurković**, professeur à l'Université de Zagreb ; G. **Ripoll**, profesora titular de arqueología, Universitat de Barcelona ; J. **Terrier**, archéologue cantonal, Genève.

L'adhésion de 25 € à l'Association donne droit à un Bulletin annuel et à une réduction de 20% sur la Revue  
ainsi que sur les autres publications de Brepols / paiement possible pour trois années : 55 € ;  
cotisation « familiale » (couple, par personne) ou étudiant : 15 €.

La souscription à la Revue n'est pas comprise dans la cotisation.  
La souscription 2011 à la Revue papier est de 67 € ; avec l'édition électronique, 94 €,  
payable par chèque au nom de l'Association à adresser au trésorier.  
– Ne pas envoyer d'argent, le paiement se fait à réception de la facture de Brepols –

If you pay directly in France with a foreign cheque or Eurocheque (better to avoid), add 8 € for charges.

If you pay in your country, please send the subscription to your national correspondent:  
– Canada (33 \$) : G. Greatrex, Ottawa. – Deutschland : J. Dresken-Weiland, Regensburg.  
– España : G. Ripoll Lopez, Barcelona. – Italia : G. Cantino Wataghin, Torino.

# ANTIQUITÉ TARDIVE

**Antigüedad Tardía – Late Antiquity  
Spätantike – Tarda Antichità**

Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s.)  
*publiée par l'Association pour l'Antiquité Tardive*

**Tome 24 - 2016**

**LE VOYAGE DANS L'ANTIQUITÉ TARDIVE  
RÉALITÉS ET IMAGES**



BREPOLS

## PRINCIPALES ABRÉVIATIONS\*

|            |   |                 |  |
|------------|---|-----------------|--|
| AA         | = <i>Archäologischer Anzeiger</i>   | EPRO            | = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain   |
| AA.SS.     | = <i>Acta Sanctorum</i>   | FIRA            | = <i>Fontes Iuris Romani Anteiustiniani</i> , 2 <sup>e</sup> éd. Florence, 1940-1943                           |
| AAAd       | = <i>Antichità altoadriatiche</i>   | ICVR            | = <i>Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores</i>                                     |
| AE         | = <i>L'Anné épigraphique</i>  | IG              | = <i>Inscriptiones graecae</i>   |
| AEArq      | = <i>Archivo español de Arqueología</i>   | IGLS            | = <i>Inscriptions grecques et latines de la Syrie</i>  |
| AJA        | = <i>American Journal of Archaeology</i>  | ILAlg           | = <i>Inscriptions latines de l'Algérie</i>   |
| AnBoll     | = <i>Analecta Bollandiana</i>   | ILCV            | = E. Diehl, <i>Inscriptiones Latinae Christianae Veteres</i> , Berlin / Dublin / Zurich, 1925-1967             |
| ANRW       | = <i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i>                                 | JACHr           | = <i>Jahrbuch für Antike und Christentum</i>   |
| AntAfr     | = <i>Antiquités africaines</i>  | JDAI            | = <i>Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts</i>  |
| Ath. Mitt. | = <i>Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Athenische Abteilung</i> | JÖAI            | = <i>Jahreshefte des österreichischen archäologischen Instituts</i>  |
| BAR        | = <i>British Archaeological Reports</i>   | JRA             | = <i>Journal of Roman Archaeology</i>  |
| BCH        | = <i>Bulletin de correspondance hellénique</i>                                      | JRS             | = <i>The Journal of Roman Studies</i>  |
| BCTH       | = <i>Bulletin archéologique du Comité des Travaux historiques et scientifiques</i>  | Kair. Mitt.     | = <i>Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Abteilung Kairo)</i>                                |
| BÉFAR      | = <i>Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome</i>                    | LIMC            | = <i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i>  |
| Bj         | = <i>Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums in Bonn</i>                    | MAMA            | = <i>Monumenta Asiae Minoris Antiqua</i>   |
| BM         | = <i>Bulletin Monumental</i>  | MÉFRA           | = <i>Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité</i>  |
| BMGS       | = <i>Byzantine and Modern Greek Studies</i>   | MGH AA          | = <i>Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi</i>  |
| ByzSlav    | = <i>Byzantinoslavica</i>   | Monuments Piot  | = <i>Monuments et mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (Fondation Piot)</i>      |
| BSNAF      | = <i>Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France</i>                 | ND              | = <i>Notitia Dignitatum</i>  |
| BSS        | = <i>Bibliotheca Sanctorum</i>  | Nov. Iust.      | = <i>Novellae Iustiniani</i>   |
| Byz.       | = <i>Byzantion. Revue internationale des études byzantines</i>                      | PBSR            | = <i>Papers of the British School at Rome</i>  |
| ByzZ       | = <i>Byzantinische Zeitschrift</i>  | PG              | = <i>Patrologiae cursus completus, series graeca</i>   |
| C&M        | = <i>Classica et Mediaevalia</i>  | PL              | = <i>Patrologiae cursus completus, series latina</i>   |
| CA         | = <i>Cahiers archéologiques</i>   | PLRE            | = <i>Prosopography of the Later Roman Empire</i>   |
| CCSG       | = <i>Corpus Christianorum. Series graeca</i>  | PO              | = <i>Patrologia orientalis</i>   |
| CCSL       | = <i>Corpus Christianorum. Series latina</i>  | RA              | = <i>Revue Archéologique</i>   |
| CÉFR       | = <i>Collection de l'École française de Rome</i>                                    | RAC             | = <i>Rivista di archeologia cristiana</i>  |
| CIAC       | = <i>Congresso internazionale di Archeologia Cristiana</i>                          | RACHr           | = <i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>  |
| CIG        | = <i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i>   | RbK             | = <i>Reallexikon zur byzantinischen Kunst</i>  |
| CIL        | = <i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>   | RE              | = <i>Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft</i>   |
| CJ         | = <i>Codex Iustinianus</i>  | RÉA             | = <i>Revue des études anciennes</i>  |
| CMGR       | = <i>Colloque de la mosaïque grecque et romaine</i>                                 | RÉAug           | = <i>Revue des études augustiniennes</i>   |
| CorsiRav   | = <i>Corsi di cultura sull'Arte Bizantina e Ravennate</i>                           | RÉByz           | = <i>Revue des études byzantines</i>   |
| CPL        | = <i>Clavis patrum latinorum</i>  | RÉG             | = <i>Revue des études grecques</i>   |
| CRAI       | = <i>Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres</i>            | RIC             | = <i>Roman Imperial Coinage</i>  |
| CSCO       | = <i>Corpus scriptorum christianorum orientalium</i>                                | RIDA            | = <i>Revue internationale des droits de l'antiquité</i>  |
| CSEL       | = <i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum</i>                               | Röm. Mitt.      | = <i>Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Römische Abteilung</i>                              |
| CTh        | = <i>Codex Theodosianus</i>   | RömQ            | = <i>Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte</i>                      |
| CUF        | = <i>Collection des Universités de France (Association Guillaume Budé)</i>          | SB              | = <i>Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten.</i>   |
| DAcl       | = <i>Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie</i>                       | SC              | = <i>Sources chrétiennes</i>   |
| Dam. Mitt. | = <i>Damaszener Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts</i>            | Settimane CISAM | = <i>Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo</i>   |
| Dessau     | = H. Dessau, <i>Inscriptiones Latinae Selectae</i> , Berlin, 1892-1916              | SHA             | = <i>Scriptores Historiae Augustae</i>   |
| DHGE       | = <i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques</i> , Paris           | T&Mbyz          | = <i>Travaux et mémoires du Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance (Collège de France)</i> |
| Dig.       | = <i>Digesta</i>  | ZPE             | = <i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i>  |
| DOP        | = <i>Dumbarton Oaks Papers</i>  | ZRG             | = <i>Zeitschrift für Rechtsgeschichte</i>  |
| EAA        | = <i>Enciclopedia dell'Arte antica classica e orientale</i>                         |                 |  |
| EAM        | = <i>Enciclopedia dell'Arte medievale</i>   |                 |  |

\* Pour les **titres moins courants**, éviter les abréviations ou donner la liste des abréviations propres à l'article.

Pour les abréviations d'usage en papyrologie, voir J. F. Oates, R. S. Bagnall, W. H. Willis, K. A. Worp, *Checklist of editions of greek and latin papyri, ostraca and tablets*, BASP Suppl. 7, Atlanta, 4<sup>e</sup> éd., 1992, continuée sur : <http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html>.

ANTIQUITÉ TARDIVE – TOME 24  
LE VOYAGE DANS L'ANTIQUITÉ TARDIVE : RÉALITÉS ET IMAGES

|                 |   |
|-----------------|---|
| Éditorial ..... | 9 |
|-----------------|---|

**Le voyage dans l'Antiquité tardive : réalités et images**

|  |     |
|--|-----|
| G. Cantino Wataghin, J.-P. Caillet, <i>Introduction</i> .....  | 13  |
| <br>   |     |
| 1 – Comment voyage-t-on ? –  |     |
| • Itinéraires et <i>cursus publicus</i>  |     |
| R.J.A. Talbert, <i>Visions of travel and their realization</i> .....<br><i>La perception du voyage et son entreprise</i>   | 21  |
| P. Basso, <i>La viabilità tardoantica: riflessioni e problemi aperti</i> .....<br><i>Late Antique road networks: a reflection and outstanding problems</i>   | 35  |
| S. Guédon, <i>Passer la frontière. L'exemple africain</i> .....<br><i>Crossing the Roman frontier. The African case</i>  | 47  |
| L. di Paola, <i>Il cursus publicus in età tardoantica: storia di un servizio di stato tra conservazione e mutamento</i> .....<br><i>The Cursus publicus in Late Antiquity: a story of a state service, between conservation and change</i>   | 57  |
| <br>   |     |
| • Les haltes   |     |
| E. Zanini, <i>I luoghi di sosta: funzioni, spazi, contesti</i> .....<br><i>The post stations: function, space and context</i>  | 81  |
| C. Corsi, <i>Sulle vie dell'Impero tra IV e VI secolo. Il ruolo della Chiesa nel sistema tardoantico di mobilità</i> .....<br><i>On the roads of the Roman Empire between the 4<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> centuries: the role of the Church in managing the transport system</i> | 91  |
| S. Gelichi, C. Beltrame, <i>I porti nel Mediterraneo tardo-antico. Alcune riflessioni</i> .....<br><i>Harbours in the Late Antique Mediterranean: some reflections</i>   | 109 |
| <br>   |     |
| • Les moyens de transport et les aléas du voyage   |     |
| A. Cristina, <i>Les équipements spécifiques des chevaux pour la monte et les attelages (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle)</i> .....<br><i>Specific horse equipment for the saddle, stirrups and harness</i>  | 125 |
| B. Pottier, <i>Les dangers du voyage : banditisme et insécurité sur les routes au IV<sup>e</sup> siècle et au début du V<sup>e</sup> siècle</i> .....<br><i>The dangers of travel: crime and insecurity on the roads (4<sup>th</sup>-5<sup>th</sup> c.)</i>                            | 137 |
| <br>   |     |
| 2 – Les protagonistes du voyage, leurs motivations, leurs équipements –  |     |
| J. Arce, <i>Imperial journeys in the 4<sup>th</sup> century: burdens and utilitas publica</i> .....<br><i>Les voyages de la cour impériale au IV<sup>e</sup> siècle : charges et utilitas publica</i>  | 149 |
| S. Destephen, <i>La naissance de Constantinople et la fin des voyages impériaux (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle)</i> .....<br><i>The foundation of Constantinople and the end of the imperial journeys (4<sup>th</sup>-5<sup>th</sup> c.)</i>                                     | 157 |
| B. Riba, <i>Le voyage des pèlerins chrétiens dans le Proche-Orient Antique au témoignage de l'archéologie (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles)</i> ...<br><i>The journey of Christian pilgrims in the late antique Near East according to archaeological evidence</i>              | 171 |
| <br>   |     |
| 3 – Images du voyage –   |     |
| • Récits de voyage : expérience vécue ou rhétorique  |     |
| S. Ratti, <i>Le De reditu suo de Rutilius Namatianus : élégie ou voyage vers l'au-delà ?</i> .....<br><i>Rutilius Namatianus De Reditu suo: an elegy or a journey to the afterworld?</i>   | 185 |
| É. Wolff, <i>Sidoine Apollinaire voyageur</i> .....<br><i>Sidonius Apollinaris the traveller</i>   | 193 |
| V. Zangara, <i>Itinerari di viaggio nella Vita Germani di Costanzo di Lione</i> .....<br><i>Travel itineraries in the Vita Germani of Constantius of Lyon</i>  | 203 |

|   |     |
|---|-----|
| G. <b>Herbert de la Portbarré-Viard</b> , La thématique du voyage et la figure du poète-voyageur dans l'œuvre de Venance Fortunat : entre rhétorique, poétique et construction de soi ..... | 219 |
| <i>The theme of the journey and the figure of the poet-traveller in the work of Venantius Fortunatus: between rhetoric, poetic and self-building</i>  |     |
| I. <b>Wood</b> , Columbanus's journeys .....  | 231 |
| <i>Les voyages de Colomban</i>  |     |
| • Symbolique et iconographie  |     |
| A. <b>Ferrari</b> , La simbologia del viaggio .....   | 237 |
| <i>The symbolism of travel</i>  |     |
| J.-P. <b>Caillet</b> , La représentation figurée du voyage dans l'Antiquité tardive : le fort ascendant de la volonté divine .....  | 245 |
| <i>Representing travel in Late Antiquity: the great influence of divine will</i>  |     |

### Varia

|  |     |
|--|-----|
| J.-F. <b>Nardelli</b> , <i>Historia Augusta contra Christianos II</i> . Nouvelles considérations sur la παιδεία païenne et sur l'ambiance antichrétienne dans l' <i>Histoire Auguste</i> .....   | 257 |
| <i>Historia Augusta contra christianos II. New considerations on the pagan παιδεία and the anti-Christian atmosphere of the HA</i>   |     |
| R. <b>Laham Cohen</b> , La confusión como estrategia retórica. María y Jesús en b Shabat 104b y b Sanedrín 67a .....   | 285 |
| <i>Confusion as a rhetorical strategy. Mary and Jesus in b Shabbat 104b and b Sanhedrin 67a</i>  |     |
| A.P. <b>Encuentra Ortega</b> , Estudios sobre la <i>Hamartigenia</i> de Prudencio II: lectura y análisis de su Prefacio .....  | 305 |
| <i>Studies on Prudentius' Hamartigenia II: a reading of its Preface</i>  |     |
| A. <b>Lichtenberger</b> , R. <b>Raja</b> , C. <b>Eger</b> , G. <b>Kalaitzoglou</b> , A. <b>Højten Sørensen</b> , A newly excavated private house in Jerash. Reconsidering aspects of continuity and change in material culture from Late Antiquity to the early Islamic period ..... | 317 |
| <i>La récente fouille d'un habitat privé à Jerash : nouvelles considération sur les permanences et les changements de la culture matérielle de l'Antiquité tardive au début de la période islamique</i>  |     |
| R. <b>Colardelle</b> , Circulation aux abords de Cularo et de Gratianopolis .....  | 361 |
| <i>Going around Cularo and Gratianopolis</i>   |     |
| I. <b>Popović</b> , Porphyry sculptures from Sirmium .....   | 371 |
| <i>Les sculptures en porphyre trouvées à Sirmium</i>   |     |
| D. <b>Vera</b> , <i>Signum dei</i> o <i>signum deae</i> nel panegirico del 313? Costantino, l' <i>imitatio Augusti</i> e l'Italia istituzionale nel IV secolo .....  | 391 |
| <i>Signum dei</i> ou <i>signum deae</i> dans le <i>Panégryrique</i> de 313 ? Constantin, l' <i>imitatio Augusti</i> et l'Italie institutionnelle du IV <sup>e</sup> siècle   |     |
| A.G. <b>Lopez</b> , Christianity and local culture in late antique Egypt .....   | 411 |
| <i>Christianisme et culture locale dans l'Égypte tardo-antique</i>   |     |
| U. <b>Roth</b> , <i>Slavery and the Church in Visigothic Spain: the donation and will of Vincent of Huesca</i> .....   | 433 |
| <i>L'esclavage et l'Église dans l'Espagne wisigothique : la donation et le testament de Vincent de Huesca</i>  |     |
| A. <b>Kazaryan</b> , The seventh-century six-foil church of Aragats in Armenia: origin of the plan and its role in the architectural development of eastern Christianity.....  | 453 |
| <i>L'église de plan exafoilé d'Aragats en Arménie au VII<sup>e</sup> siècle : origine et rôle de son plan dans le développement de l'architecture de l'Orient chrétien</i>   |     |
| G. <b>Barrett</b> , G. <b>Woudhuysen</b> , Remigius and the 'Important News' of Clovis rewritten .....   | 471 |
| <i>Rémi et la « nouvelle importante » de Clovis réécrits</i>   |     |



### Chronique

|   |     |
|---|-----|
| S. <b>Ratti</b> , Jeu de l'allusion dans l' <i>Histoire Auguste</i> ou vide de l'interprétation ? À propos de David Rohrbacher, <i>The Play of Allusion in the Historia Augusta</i> ..... | 501 |
| <i>The play of allusion in the Historia Augusta or a gap in the interpretation? About David Rohrbacher, The Play of Allusion in the Historia Augusta</i>                                  |     |

## Bulletin critique

## Histoire et archéologie de l'Antiquité tardive

- Silke-Petra BERGJAN, Beat NÄF, *Märtyrerverehrung im frühen Christentum. Zeugnisse und kulturelle Wirkungsweisen* (Sylvain Destephen) ; Marco BUONOCORE (dir.), *Gaetano Marini (1742-1815). Protagonista della cultura europea. Scritti per il bicentenario della morte* (Isabelle Mathian) ; R.W. BURGESS, M. KULIKOWSKI, *Mosaics of Time. The Latin Chronicle Traditions from the First Century BC to the Sixth Century AD, Volume I: A Historical Introduction to the Chronicle Genre from its Origins to the High Middle Ages* (Vivien Essoussi) ; Gereon SIEBIGS, *Kaiser Leo. Das oströmische Reich in den ersten drei Jahren seiner Regierung* (Sylvain Destephen) ; Ville VUOLANTO, *Children and Asceticism in Late Antiquity. Continuity, Family Dynamics and the Rise of Christianity* (Sylvain Destephen) ..... 513

## Régions

- François BARATTE *et al.*, *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord, II, Monuments de la Tunisie* (Jean-Pierre Caillet) ; Sabine FIALON, Jean MEYERS (dir.), *La Passio sanctae Salsae (BHL 7467). Recherches sur une passion tardive d'Afrique du Nord* (Éric Fournier) ; Christina MARANCI, *Vigilant Powers: Three Churches of Early Medieval Armenia* (Patrick Donabédian) ; Dietrich WILLERS, Bettina NIEKAMP, *Der Dionysosbehang der Abegg-Stiftung* (François Baratte) ..... 529

## Philologie et sources

- Pauline ALLEN, Bronwen NEIL (dir.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (Sylvain Destephen) ; JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur l'impuissance du diable*, introduction, texte critique, traduction et notes par Adina PELEANU (Sylvain Destephen) ; Marie-France GUIPPONI-GINESTE (dir.), *La Renaissance de l'épigramme dans la latinité tardive, actes du colloque de Mulhouse* (Laury-Nuria André) ; D. HOLLARD, F. LÓPEZ SÁNCHEZ, *Le Chrisme et le Phénix. Images monétaires et mutations idéologiques au IV<sup>e</sup> siècle* (Jean-Marc Doyen) ; Joshua LOLLAR, *To see into the life of things: the contemplation of nature in Maximus the Confessor and his predecessors* (Pascal Mueller-Jourdan) ..... 546

|   |     |
|---|-----|
| Comité de rédaction de la Revue et Conseil d'administration de l'Association pour l'Antiquité tardive ..... | 2   |
| Principales abréviations de la Revue .....  | 4   |
| Publications reçues en 2015 .....   | 558 |
| Instructions aux auteurs .....  | 560 |
| Recommendations to authors .....  | 561 |
| Volumes de la Bibliothèque de l'Antiquité Tardive .....   | 562 |

Couverture : *Vergilius Vaticanus* (Biblioteca Apostolica Vaticana, Lat. 3225), fol. 31 v :  
débarquement des Troyens à Drepanum en Sicile (ca. 400).

© 2016 Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium  
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,  
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,  
electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise,  
without the prior permission of the publisher.

D/2016/0095/257  
ISBN 978-2-503-57157-7  
Printed on acid-free paper





## ÉDITORIAL

Après deux numéros focalisés sur la personnalité et l'œuvre de deux auteurs appartenant, respectivement, au milieu oriental des débuts de l'Empire chrétien et au cercle de l'une des monarchies d'Occident au seuil même du Moyen Âge, nous revenons avec le présent dossier à une thématique plus « transversale », géographiquement et chronologiquement parlant. C'est Gisella Cantino Wataghin qui a eu l'initiative de cette investigation du voyage, en précisant bien qu'il s'agissait de l'envisager tant sous l'entière diversité de ses aspects matériels que quant à ce qu'il a souvent pu recouvrir dans l'imaginaire de l'époque. Ce n'est pas ici le lieu de détailler les articulations de l'ensemble : une introduction spécifique y pourvoira, tout en s'attachant à souligner les principaux traits par lesquels l'approche de ce sujet permet de cerner des caractères tout à fait majeurs de l'évolution qui, conjuguant de forts ancrages dans le passé classique à certaines innovations décisives, s'opère progressivement au cours des siècles qui nous concernent. Déclarons toutefois d'emblée que si, comme d'ordinaire, les textes d'ordre administratif ou juridique et les multiples données de l'archéologie se trouvent amplement mis à contribution, une attention toute particulière devait cette fois être accordée aux apports de la littérature proprement dite : en effet, c'est là que les valeurs symboliques du voyage – tant dans une perspective profane et à l'occasion païenne encore vivace, que dans l'optique chrétienne désormais dominante – se manifestent très clairement. Plus encore que dans beaucoup de nos dossiers précédents, c'est donc une prise en compte véritablement globale des réalités et de la culture de l'époque qui s'est avérée indispensable.

Notre section de *varia* n'est pas moins étoffée que d'habitude ; car, de nouveau, il faut relever que les propositions continuent à affluer, signe d'une attractivité de notre revue qui ne se dément guère. Nous présentons ici trois contributions dédiées à des points d'histoire plus spécifiquement religieuse : cela à travers l'examen de certains textes où la rhétorique joue un rôle essentiel dans l'argumentation (R. Laham Cohen, A. P. Encuentra Ortega), ou en revenant sur la teneur anti-chrétienne de l'*Histoire Auguste* (J.-F. Nardelli). Mais les aspects religieux ne sont pas absents non plus de l'article de A. G. Lopez sur la véritable césure culturelle intervenant en Égypte avec la diffusion du christianisme ; et ils affleurent également dans l'étude de U. Roth sur l'attitude de l'Église à l'égard de l'esclavage dans l'Espagne wisigothique. Pour sa part, D. Vera détourne du religieux pour valoriser le politique, dans sa réinterprétation d'un panégyrique exaltant Constantin ; et c'est aussi en termes d'orientation politique que G. Barrett et G. Woodhuysen proposent la relecture d'une lettre de Remi de Reims à Clovis.

L'archéologie se trouve représentée à un degré certes un peu moindre, mais assez substantiellement toutefois. On disposera là d'une mise au point sur la circulation aux abords de la cité de l'actuelle Grenoble (R. Colardelle). I. Popović propose quant à elle l'interprétation d'une cinquantaine de fragments de sculpture en porphyre découverts dans le secteur du palais impérial de *Sirmium*. A. Lichtenberger et R. Raja livrent les résultats de la fouille d'un habitat privé de Jerash, riche d'informations sur la phase de transition entre les époques protobyzantine et omeyyade. Enfin, A. Kazaryan produit une étude sur la diffusion arménienne d'un type de plan d'église bien particulier, de probable origine constantino-politaine.

Comme de coutume, ce numéro inclut une chronique. S. Ratti y développe ses réflexions – assez critiques, comme on le constatera – sur une récente publication consacrée à l'*Histoire Auguste*. C'est évidemment une source déjà largement évoquée dans nos numéros antérieurs ; mais son importance et les débats que son interprétation suscite justifient que nous en suivions les développements.

Grâce au patient et efficace travail de Sylvain Janniard, nous sommes à nouveau en état d'offrir un bulletin critique assez substantiel. Relevons que l'entreprise s'en avère de plus en plus ardue, à la mesure du nombre accru des publications et du manque de disponibilité des reценseurs potentiels – d'autant que, rappelons-le, notre but a toujours été de privilégier des comptes-rendus assez développés, réellement à même de stimuler la réflexion de nos lecteurs sur les problèmes aujourd'hui débattus. Mais en dépit de la difficulté qu'engendre cette option, c'est un cap que nous entendons bien nous efforcer de maintenir.

Le signataire de cet éditorial tient par ailleurs à souligner que, comme pour les numéros des années précédentes, la mise au point de celui-ci a bénéficié des soins les plus attentifs de notre secrétaire de rédaction, Fabienne Dugast ; et les membres du conseil scientifique de notre Association lui en sont, à nouveau, infiniment redevables. Il convient aussi d'ajouter qu'Anne Cavé a bien voulu s'investir dans la relecture de tous les textes ; et nous exprimons donc, à son égard également, tous nos remerciements.

Le dernier mot sera consacré, suivant l'usage, à l'état de notre Bibliothèque. L'année écoulée a vu la parution de l'ouvrage d'Elisabetta Neri traitant de la production et de la mise en œuvre des tesselles de mosaïque en pâte de verre à la fin de l'Antiquité et au haut Moyen Âge (avec un particulier accent sur ce qu'offre la riche documentation milanaise), très importante étude dans la perspective de l'évolution des techniques aux temps qui nous occupent. A d'autre part vu le jour, grâce aux soins de Sylvie Balcon-Berry, Pascale Chevalier et Brigitte Boissavit-Camus, le volume de mélanges en l'honneur de notre collègue médiéviste Christian Sapin ; ce qui a trait à notre période – ou à ses prolongements les plus immédiats – y tient une place notable, qui justifiait parfaitement l'accueil dans notre collection. Indépendamment de ces deux titres, les mois qui viennent devraient s'avérer extrêmement productifs : sont en effet à ce jour sous presse – et sans doute leur sortie interviendra-t-elle avant même celle du présent numéro – le volume de mélanges dédié à notre autre collègue Jean-Michel Carrié, ainsi que l'étude consacrée par Cecilia Proverbio aux programmes figurés des nefs de Saint-Pierre et Saint-Paul-hors-les-murs à Rome ; et à échéance non trop lointaine devraient suivre les ouvrages d'Anastasia Drandaki (objets métalliques du musée Benaki d'Athènes), de Bénédicte Brandenburg (baptistère du Puy-en-Velay), de Bertrand Riba (fouille du village syrien de Kafert Aqab), de Domenico Vera (recueil de ses articles essentiels sur l'histoire de notre période) et d'Euthymios Rizos associé à Alessandra Ricci (villes nouvelles de l'Antiquité tardive), dont le processus de fabrication est d'ores et déjà lancé. Avec, donc, une diversité de thématiques correspondant somme toute fort bien à la largeur du spectre de ce que nous nous efforçons de couvrir, cela témoigne à nouveau de la vitalité des entreprises de notre Association.

Jean-Pierre Caillet



LE VOYAGE DANS L'ANTIQUITÉ TARDIVE :  
RÉALITÉS ET IMAGES



## LA CONFUSIÓN COMO ESTRATEGIA RETÓRICA. MARÍA Y JESÚS EN B SHABAT 104B Y B SANEDRÍN 67A

RODRIGO LAHAM COHEN

### *Confusion as a rhetorical strategy. Mary and Jesus in b Shabbat 104b and b Sanhedrin 67a*

*Discussions on Jesus' family have led to animated debates both in Antiquity and in contemporary historiography. Due to the paucity of sources, historians have resorted to the wide range of materials available on that subject, including the tale about Mary in the Babylonian Talmud found in Shabbat 104b and in Sanhedrin 67a. Throughout the 20<sup>th</sup> century, scholars have sought to understand in those texts the role of prominent figures, such as Ben Stada, Pantira or Pappos ben Yehuda; some of them have even tried to find trails of the historical Jesus. Recently, however, other historians have focused the analysis not on the historical Mary, but on Mary's image in the Bavli, its motivations and its aims. Nevertheless, most scholars have held that the confusion that appears in the Talmudic text when explaining Jesus' family was the result of rabbinical ignorance.*

*In this paper, we seek to demonstrate that the confusion apparent in b Shabbat 104b and in b Sanhedrin 67a is not a consequence of ignorance. It is, in fact, a discursive device oriented to: 1/ desacralize Mary's figure and, accordingly, that of Jesus; 2/ invert the accusations of carnality and impudicity that had constructed the Adversus Iudaeos' literature. Such position implies rabbinical knowledge of the Christian narrative, not only through the New Testament but also through direct interaction. This view is supported by the existence of an important degree of contact between Jews and Christians in the formative centuries of both talmudim, in agreement with current studies on the relations between both religious communities in the east of the Roman Empire and in the Sasanian Empire during Late Antiquity. [Author]*

*Era esperable que quienes no aceptaran el nacimiento milagroso de Jesús se inventaran una mentira<sup>1</sup>.*

Era de esperar, razonaba Orígenes, que los judíos crearan historias *ad hoc* en torno al nacimiento de Jesús. Si el cristianismo debía explicar qué Jesús era el mesías anunciado en el Antiguo Testamento, los judíos necesitaban, a su vez, dejar en claro por qué no lo era. No obstante, aunque la estrategia de deslegitimar a la

religión adversaria fue común a ambos monoteísmos, la cantidad de esfuerzos que dedicó cada grupo fue diversa. La cuantía de referencias antijudías en la literatura cristiana del primer milenio es absolutamente superior a las menciones anticristianas presentes en los textos judíos de igual período.

Se podría considerar que la censura cristiana y la autocensura judía, tanto en tiempos medievales como modernos, eliminaron gran parte de los ataques a Jesús en particular y al cristianismo en general. En efecto, cientos de hojas del *Talmud* fueron expurgadas, tanto por censores cristianos como por editores judíos. Sin embargo, los manuscritos de siglos previos a la censura – con los cuales trabajaremos aquí – evidencian que la existencia de referencias anticristianas era baja, incluso

1. Orígenes, *Contra Celso*, I, 32: Καὶ ἀκόλουθόν γε τοὺς μὴ συγκαταθεμένους τῇ παραδόξῳ γενέσει τοῦ Ἰησοῦ πλάσαι τι ψεῦδος. Traducción propia. Texto griego tomado de Markovich 2001, p. 34.

antes de las intervenciones modernas a los textos<sup>2</sup>. Los manuales destinados a delimitar los pasajes que debían ser censurados tampoco señalan más ataques al cristianismo que los que conocemos en la actualidad<sup>3</sup>.

Las razones de la limitada existencia de discurso anticristiano en el judaísmo de los primeros mil años de la Era Común, entendemos, responden a dos cuestiones básicas. La primera es la ausencia de la necesidad teológica de apelar al cristianismo a la hora de explicar la propia religión y definir la identidad<sup>4</sup>, diferencia clara con el antijudaísmo cristiano<sup>5</sup>. La segunda es que en el principal espacio de producción literaria judío, esto es, el mundo sasánida, el cristianismo no poseyó una estructura que llevara a los rabinos a un estado de alarma. El mismo criterio se aplica a Palestina, al momento de la conclusión del *Talmud yerushalmi* a finales del siglo IV, donde si bien el cristianismo se había impuesto a nivel estatal, aún no había adquirido la visibilidad y el poder efectivo que alcanzaría en los siglos posteriores.

Pero no es este el lugar para ingresar en el debate sobre las diferencias entre el anticristianismo judío y el antijudaísmo cristiano. El objetivo de este breve trabajo es analizar una de las escasas referencias a Jesús en el *Talmud bavli*, presente tanto en *b Shabat* 104b como en *b Sanedrín* 67a. Se trata, precisamente, de una mención indirecta a su familia. Indirecta porque el nombre de Jesús no aparece formulado explícitamente, excepto en un agregado al margen en Vaticano 108,

manuscrito que presentaremos en breve. No obstante ello, la mención a María/María Magdalena, sumada a la figura de Pantera<sup>6</sup> y, en menor medida, a Ben Stadá<sup>7</sup>, llevaron a los investigadores, no sin razón, a sostener que los editores del *Talmud* referían al mesías cristiano.

Nuestra hipótesis de trabajo es que la confusión que presentan los textos que analizaremos no es, como ha sostenido gran parte de la crítica, producto del mero desconocimiento de los rabinos babilonios sino, más bien, una estrategia discursiva orientada a parodiar la figura de María, no solo acusándola de adulterio sino también sembrando la confusión en relación a los hombres que la rodearon. Este mecanismo aspiraba a defenestrar la genealogía de Jesús rompiendo con la idea de virginidad y pureza e impulsando la de deslealtad e hibridación. Este tipo de accionar, representaría, además, una respuesta judía frente a la literatura *adversus Iudaeos* que construía un judaísmo carnal a la vez que realizaba, en Jesús, en su madre y en el cristianismo en general, el aspecto espiritual. La historia caótica de la familia de Jesús sería, entonces, una contestación calculada en el marco de dos religiones que se conocían más de lo que el texto talmúdico pretende mostrar.

Debemos conceder – en línea con la mayor parte de las investigaciones en torno a la literatura rabínica – que, dadas las características del tópico y las limitaciones de las fuentes<sup>8</sup>, nuestra hipótesis es especulativa. No obstante ello, consideramos que el cúmulo de evidencias, sumado a los diversos contextos analizados y a las últimas pesquisas sobre el tema, tornan altamente plausibles las nociones aquí presentadas.

Pasemos, ahora sí, a los textos.

2. Sobre la censura de textos rabínicos véase, en general, a Fishburn 2001, pp. 50-60, Raz-Krakotzkin 2007 y Kahn 2011. Aunque ya superados, continúan siendo referencia: Sacerdote 1895, pp. 257-283 y Popper 1968 [1899].

3. El más importante de tales índices es sin dudas el confeccionado hacia principios del siglo XVI por Domenico Yerushalmi, cristiano convertido desde el judaísmo. El libro, escrito en hebreo y denominado *Sefer Ha-zikkuk*, fue editado en 2008 por Gila Prebor. Debemos recordar que Israel Yuval 2006 sostuvo que no es necesaria una polémica explícita para reflejar respuestas a la religión adversaria. De hecho, para el autor todo el judaísmo rabínico se construyó en oposición al cristianismo. Volveremos, sobre Yuval, más adelante.

4. En palabras de David Berger (1979, p. 7): "One reason for this disparity is that Jews had no internal motivation for writing polemics against Christians; in times or places where Christianity was not a threat, we cannot expect Jews to be concerned with a refutation of its claims". Tal posición, con la que acordamos, entra en conflicto con miradas como las de Daniel Boyarin o Israel Yuval, quienes sostienen que el judaísmo rabínico dependió del cristianismo para constituir su identidad, incluso en sus primeros siglos de existencia. Insistiremos, luego, sobre este aspecto.

5. Ha existido un largo debate, aún no concluido, entre quienes consideran que el antijudaísmo cristiano del primer milenio proviene de un conflicto real entre judíos y cristianos y quienes han visto en la literatura *adversus Iudaeos* un mero accionar discursivo, de raíz teológica, tendiente a explicar la separación entre ambos monoteísmos. Más allá de la discusión en torno a qué factor fue más importante en cada contexto, consideramos que ambas variables, según cada autor y cada geografía, influyeron en la constitución de un gran acervo de referencias antijudías. Buenos resúmenes de las discusiones en Stroumsa 1996, Jacobs 2007 y Déroche 2012.

6. En los medios judíos circulaba – ya atestiguado por Orígenes en *Contra Celso* I, 32 y I, 69 y por Epifanio en *Panarion*, 78, 7 –, la idea de que el padre de Jesús había sido un soldado denominado Pantera o, según los diversos manuscritos, Pantira, Pantiri, Pandira o Pandera. Tal figura fue utilizada, también, por las diversas versiones de *Toledot Yeshu*, narrativas sobre Jesús de las que hablaremos luego. Todos los autores que presentaremos cuando analicemos *b Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a han intentado explicar la etimología y el origen de Pantera. Un valioso análisis, aunque escrito hace más de 50 años, de las diversas posiciones en torno a las figuras de Ben Stadá y Pantera, en Rokeah 1969. En contra de esta posición, Murcia 2013, 2014b. Un breve resumen en Schäfer 2007, pp. 98-99.

7. Ben Stadá es un personaje aún más controversial. En efecto, algunos autores lo han considerado sinónimo de Jesús mientras que, para otros – muchos apoyándose en los pasajes que aquí analizaremos – se trataría de un sujeto sin vínculo con el cristianismo. Dado que no es nuestro objetivo develar el rol ocupado, tanto histórica como narrativamente, por los personajes presentados en *b Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a, no profundizaremos en el debate. Reenviamos, para una mirada general del problema a Rokeah 1969, Schwartz 1990 y Murcia 2014a.

8. Un buen resumen de los problemas metodológicos que este tipo de investigaciones acarrea, en Morgenstern 2013, pp. 189-194.

### B Shabat 104b y b Sanedrín 67a

Como anticipamos, el pasaje que estudiaremos aparece tanto en *b Shabat* 104b como en *b Sanedrín* 67a. En el primer caso el contexto es la discusión en torno a las directivas de la *Mishná* sobre las limitaciones para escribir en *shabat*<sup>9</sup>. Cuando se menciona el hecho de marcar la piel, Eliezer<sup>10</sup> afirma que tal acto representa una falta, mientras que el resto de los rabinos se opone. Este, entonces, trae el ejemplo de Ben Stadá quien, afirma, se había tatuado encantamientos en su carne. Le responden que el ejemplo no era válido dado que Ben Stadá era un idiota. A continuación, las versiones no censuradas pasan al discurso sobre la identidad de Ben Stadá que veremos en breve.

En *b Sanedrín* 67a, aunque el pasaje que aquí nos convoca es idéntico, el preludeo cambia. En este caso, La *Guemará* desentraña y analiza los castigos que debe recibir un *mesit* (*mesit*, instigador<sup>11</sup>). Para poder condenarlo a muerte, se sugiere – a quien es instado a ejercer la idolatría – llevar al instigador a un lugar cerrado en el cual hubiera testigos ocultos. Una vez que los testigos escuchan como el idólatra invita a alguien a adorar a otros dioses, puede ser sentenciado y ajusticiado. Es allí donde, en las versiones que no fueron expurgadas, se lee que tal mecanismo había sido aplicado en Lod con Ben Stadá, quien había sido colgado en la víspera de Pascua<sup>12</sup>. Luego, el *Talmud* busca dirimir quién era el personaje.

Podemos pasar, ahora, al relato en cuestión, que es idéntico en ambos tratados. Para *b Shabat* 104b poseemos testimonios de Vaticano 108 (ss. XIII-XIV)<sup>13</sup>, Vaticano

487.8 (s. XIII)<sup>14</sup>, Munich 95 (1348)<sup>15</sup> y Oxford Opp. add. fol. 23 (ss. XIV-XV)<sup>16</sup>. Esta última pieza es representativa – aunque apela al nombre Stará en lugar de Stadá – de la mayoría de los manuscritos:

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

¿Ben Stará fue el hijo de Pandira?<sup>17</sup> Rab Hisdá dijo: “El marido fue Stará y el amante fue Pandera”. ¿Pero el marido no fue Pappos ben Yehuda y su madre Stará? Su padre fue Pandira y su madre Miriam *M'gad'la N'shaia*<sup>18</sup>. Esto es lo que se dice en Pumbedita acerca de ella: “Esta se desvió de su marido”<sup>19</sup>.

Vaticano 108 presenta algunas variantes interesantes, sobre todo a partir de comentarios insertos en los márgenes:

בן סטרא בן פנדירא הוא בעל סטרא בועל פנדירא ב[ן] על פפוס בן  
יהודה הוא אמו סטרא היא [הוא ישו הנוצר<sup>20</sup>] אמו מרים ואבויא  
נשיא היא<sup>21</sup>. כדאמ' (למימ' קמ' הוא<sup>22</sup>) כדא' בפומבדיתא סטר דא<sup>23</sup>  
מבעלה<sup>24</sup>

¿Ben Stadá fue el hijo de Pandira? El marido fue Stadá y el amante fue Pandira. ¿Pero el amante no fue Pappos ben Yehuda y su madre Stadá? [¿y él, Jesús

9. La discusión también aparece en *t shabat* 11, 15.

10. Eliezer ben Hyrcanus perteneció al grupo de los *tanaím* y vivió entre los siglos I y II d.C. En torno a su figura se han escrito diversos estudios. Vale la pena destacar, entre ellos, a Neusner 1973, Gilat 1984, Schwartz, Tomson 2012. Tanto Daniel Boyarin (1999, pp. 26-41) como Peter Schäfer (2007, pp. 41-51) han visto en Eliezer la construcción de un individuo en contacto con el cristianismo. El primero, de hecho, consideró que través de la figura de este rabino podía observarse la influencia de la religión de Jesús en los medios rabínicos.

11. La palabra, en el *Talmud*, se asocia a *Dt. XIII, 6-7* y, por ende, a la instigación a la idolatría.

12. Mucho se ha debatido sobre este aspecto del pasaje, dada la evidente cercanía temática con la muerte de Jesús. En efecto, todos los autores que se han dedicado a indagar a Jesús en el *Talmud* – y que citaremos en breve – se han detenido en el episodio de Lod para estudiarlo. Por economía de espacio, no analizaremos aquí esta parte del texto.

13. 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)), iniciativa de la Biblioteca Nacional de Israel, el proyecto *David and Fela Shapell Family* y la Universidad Hebrea de Jerusalén, en conjunto con las diversas universidades que albergan los principales manuscritos. Otra alternativa, que cuenta con material digitalizado y motores de búsqueda es la base digital *Sol and Evelyn Henkind Talmud Text Database* del *Saul Lieberman Institute of Talmudic Research of the Jewish Theological Seminary* ([www.lieberman-institute.com](http://www.lieberman-institute.com)).

14. El manuscrito se encuentra incompleto. Luego de la introducción que se puede hallar en los *talmudim* actuales, se introduce el nombre de Ben Stadá – בן סטרא – (Ben Sitdá), en este caso – anticipando la pregunta que vemos en el resto de los textos no censurados. No obstante, es la última palabra de la página y la siguiente no ha llegado hasta nuestros días. No podría asegurarse que se trate de censura dado que faltan diversas páginas del escrito, muchas de ellas en las cuales no hay referencias que pudieran haber instado a la censura o a la autocensura. La imagen del manuscrito es accesible a través del *Online Treasury of Talmudic Manuscript*.

15. Manuscrito accesible a través del *Online Treasury of Talmudic Manuscript*.

16. Manuscrito disponible en la *Bodleian Library* de Oxford. El texto es accesible a partir del *Sol and Evelyn Henkind Talmud Text Database*.

17. Rokeah (1969, p. 16) sugirió que esta pregunta pudo haber sido una afirmación, producto de una tradición previa a Hisdá que equiparaba a ambos hombres. Aceptó, no obstante, la dificultad de arribar a conclusiones precisas en torno a Pantera y Ben Stadá. Con otra perspectiva, Murcia (2013).

18. Las palabras נשיא מגדלא han sido interpretadas de diversa forma. Nos explayaremos sobre esto más adelante.

19. La referencia es a desvío en el sentido de infidelidad. Como ya han notado diversidad de autores, el *Talmud* juega aquí con el concepto de desviación para construir el nombre Stadá aunque asociado, en este caso, a María.

20. Comentario adicionado a la derecha del manuscrito, el cual posee un llamado luego del *היא*.

21. Segundo comentario agregado al manuscrito, en este caso, a la izquierda. Lo ubicamos en el mismo espacio que el anterior dado que posee el mismo llamado.

22. Estas palabras entre paréntesis están tachadas con una línea en el manuscrito. Son, no obstante, visibles.

23. Nótese como aquí se utiliza la construcción סטר דא, en lugar de סטת דא.

24. Hemos reconstruido el texto a partir de la imagen del *Online Treasury of Talmudic Manuscript*.

el nazareno?]. [Su madre fue Miriam y su padre(?)<sup>25</sup> un príncipe(?)<sup>26</sup>]. Esto es lo que se dice en Pumbedita acerca de ella: “Esta se desvió de su marido”.

En cuanto a *b Sanedrín* 67a contamos con referencias en Florencia II.1.9 (ss. XII-XIII)<sup>27</sup>; Reuchlin 2 (s. XIII)<sup>28</sup>; Munich 95 (1348), Klosterneuburg fragm. 128 (s. XIV)<sup>29</sup> y Herzog I (posterior a 1565)<sup>30</sup>. Bastará aquí con citar Herzog I, dado que, además, en algunas palabras sensibles el copista agregó signos vocálicos:

בן סטרא בן פנדירא הוא אמ' רב חסדא בעל סטרא בועל פנדירא בעל  
פפוס בן יהודה הוא אלא אימא אמו סטרא אמו מרים מגדלא נשיא  
הוא' לעולם אמו כדאמרי בפום בדיא סתת דא מבעלה

¿Ben Stará fue el hijo de Pandira? Dijo Rab Hisdá: “El marido fue Stará y el amante fue Pandira”. ¿Pero en realidad el marido no fue Pappos ben Yehuda y su madre Stará? Su madre fue Miriam *M'gad'la N'shaia*. Así, indefectiblemente, esto es lo que se dice de su madre en Pumbedita: “Esta se desvió de su marido”.

Si bien el copista de Herzog I, al menos para *Sanedrín*, utiliza los signos vocálicos en algunas ocasiones, no es común que lo haga. Por lo tanto, que se haya centrado en aclarar el nombre de María responde, entendemos, a la necesidad de enfatizar y clarificar tales sintagmas.

Ahora bien, más allá de las variantes de los manuscritos, hay elementos comunes a todos ellos. En primer término, la confusión – insistimos, deliberada – de los roles de los protagonistas. Tal aspecto, como intentaremos confirmar luego, fue una estrategia discursiva orientada a enfatizar lo que el judaísmo rabínico concebía como carácter turbio y promiscuo del nacimiento de Jesús. Muchas de las narrativas tardías de *Toledot Yeshu*, se centran – precisamente – en los padres del mesías<sup>31</sup>.

En segundo lugar, debemos mencionar que algunos manuscritos incluyen a Rab Hisdá, quien realiza una de las afirmaciones sobre la familia de Jesús. Como bien resaltó Peter Schäfer, Hisdá también aparece en otras historias talmúdicas sobre el cristianismo. En cuanto a este rabino, las evidencias intratalmúdicas – las únicas de las que disponemos más allá de testimonios tardíos como la *Iggeret sherira Hagaón* – indican que habría nacido hacia el 217 y muerto en 309 d.C. Se inscribe, entonces, en la tercera generación de *amoraim*. Según la *Iggeret* llegó a dirigir la academia de Sura y estuvo presente, ateniéndonos al *Bavli*, en diversas intervenciones<sup>32</sup>.

Ahora bien, no debemos exagerar las posibilidades que ofrece el *Talmud* en términos de datación y biografías<sup>33</sup>. Tal como han señalado diversidad de autores, existen serias dificultades para datar cada segmento del *Talmud*. Que Hisdá esté en diversos relatos relacionados con Jesús, es un dato a tener en cuenta. Pero los debates en torno a cuánto influyeron los compiladores finales del *Bavli* en las tradiciones que dicen evocar, continúan abiertos<sup>34</sup>. No poseemos evidencias extratalmúdicas que nos permitan corroborar el rol protagónico de Hisdá en relación a su posición frente al cristianismo. Si bien es verosímil que tanto en Palestina como en la Babilonia del III y principios del IV existieran roces y contactos con los cristianos, no es posible asegurar que la historia pertenezca a Hisdá. Por tanto podríamos estar ante una creación posterior erróneamente adjudicada al rabino de la tercera generación.

En efecto, la datación de las menciones a Jesús en particular y al cristianismo en general ha sido relacionada con tres momentos. En primer lugar hay quienes han sostenido que estas reflejaban una polémica temprana, ya atestiguada – como veremos luego – en autores como Tertuliano, Orígenes, Eusebio y Epifanio. Es la línea que ha seguido la mayor parte de los investigadores que trataron los pasajes que aquí analizamos, atribuyéndoles una datación cercana a Hisdá. Otra posición – apoyándose en la idea de una fuerte intervención editorial al momento de cerrar el *Bavli* – enfatizó la inserción tardía de los pasajes referidos a Jesús, sugiriendo una datación cercana al siglo VI. La más radical de las posiciones, no obstante, fue la de Johann Maier (1978) quien consideró que las referencias a Jesús habían sido insertadas muy tardía-

25. La palabra אבויא no está atestiguada. Por su raíz y el contexto en el que aparece, parecería implicar “padre”.

26. Si bien una de las traducciones posibles es “príncipe”, la posibilidad más verosímil es que el copista haya insertado la palabra, también confusa, ואבויא, entre la construcción נשיא מגדלא ונשיא מרים, elidiendo, a su vez, la palabra מגדלא. Este error proviene, entendemos, de la dificultad de decodificar la construcción *María M'gad'la N'shaia*.

27. Manuscrito accesible a través del *Online Treasury of Talmudic Manuscript*.

28. Manuscrito disponible en la *Badische Landesbibliothek Karlsruhe*. Texto accesible a partir del *Sol and Evelyn Henkind Talmud Text Database*.

29. La imagen del manuscrito es accesible a través de la colección online del *Österreichischen Bibliotheken* (<http://www.ksbm.oew.ac.at/hebraica/index.php>)

30. Manuscrito accesible a través del *Online Treasury of Talmudic Manuscript*.

31. La concepción de Jesús, vinculando a María con el adulterio, fue explotada en las versiones tardías de *Toledot Yeshu*. Este tipo de texto está constituido por relatos tendientes a parodiar diversos aspectos del nacimiento, la vida y la muerte de Jesús. De circulación interna y muy extendidos en el mundo medieval, es difícil datar su aparición. Así, por ejemplo, Willem Smelik (2009) afirmó que las primeras versiones de *Toledot Yeshu* habrían aparecido en la Palestina del III d.C. mientras que Michael Sokoloff (2011), basado en el mismo tipo de evidencia, esto es, el arameo presente en las copias de la *Genizá*, consideró que el lugar de origen había sido la Babilonia de mediados de milenio. Para una aproximación a este tipo de literatura, véase a Krauss 1902, Horbury 1970, Osier 1984, Di Segni 1985, Stökl Ben Ezra 2009 y Schäfer et al. 2011.

32. Sobre el rol de Hisdá en particular, véase a Florsheim 1972-1973, Konovitz 1977 y Herman 1997-1998. Con diversas referencias a Hisdá, Neusner 1968.

33. Algunos textos en los que se han explorado los alcances y las limitaciones de las biografías y las atribuciones en el *Talmud*: Scott Green 1978, Neusner 1984, Kraemer 1989, Stern 1994, Neusner 1995. Para un rápido panorama: Strack, Stemmerger 1996, pp. 56-62.

34. Un buen y reciente ejemplo de ello en Halivni, Rubenstein 2013. Buenos resúmenes de las diversas posturas en Kalmin 1994, Avery-Peck 1995; Strack, Stemmerger 1996, pp. 56-62.



mente, en una temporalidad posterior al primer milenio. Esta última tesis, no obstante, ha sido desestimada por la mayor parte de la crítica.

Ante estas posibilidades, decantarse por un tiempo específico es un ejercicio arduo y, en algunos casos, destinado al fracaso dado que las variables a tener en cuenta son muchas y la evidencia, escasa. Existen, no obstante, determinados datos sólidos a partir de los cuales avanzar en la investigación. 1/ El *Talmud Bavli* fue finalizado aproximadamente hacia el siglo VI; 2/ hay indicios claros, en las fuentes cristianas, de una polémica temprana con los judíos sobre temas similares a los que el *Talmud* revela. A partir de estas dos realidades podemos considerar que los editores finales del *Bavli*, o bien retomaron críticas previas al cristianismo, o bien las crearon. Ambas posibilidades, no obstante, son operativas para la tesis que aquí consideramos. Porque si hacia el siglo VI los editores inventaron la historia que aquí narramos, esta podría estar reflejando un contexto de polémica entre judíos y cristianos. En cambio, si simplemente compilaron y repitieron lo que las generaciones previas habían sostenido, decidieron, de todos modos, mantenerlo. Tal decisión, entendemos, no fue ingenua y puede ser relacionada con un cosmos de interacciones, tensiones y polémica en el siglo VI. Por otra parte, si bien la virginidad de María pudo ser atacada en los primeros siglos – nuevamente tenemos el testimonio de Celso a través de Orígenes –, podemos concebir que algunos grupos judíos – ante la baja visibilidad del cristianismo en tal período – no conocieran a la religión de Jesús. Es mucho más difícil, en cambio, creer que los editores del siglo VI pasaran por alto un dato tan sensible y – para la época – difundido. En esta línea, no debe sobredimensionarse el impacto del cristianismo en el judaísmo durante los primeros cuatro siglos, así como tampoco la magnitud del movimiento rabínico en igual período. Volveremos sobre estos aspectos cuando analicemos los contextos de interacción en la última sección del artículo.

Retornando a los elementos comunes en los manuscritos, otro de ellos es el juego de palabras entre בעל<sup>35</sup> y בועל<sup>36</sup> para presentar a los hombres que estuvieron, en el relato judío, con María. Más allá del análisis morfológico, el *Talmud* aspira a enfatizar, en su lógica, que la madre del mesías cristiano tenía un marido legal y un amante ilícito. Esta infidelidad que, como veremos, pretende mancillar indirectamente a Jesús, se repite al final del pasaje.

Como hemos advertido, gran parte de la crítica destinó ingentes esfuerzos a dilucidar el rol y la razón de los nombres Pandira, Stadá y Pappos Ben Yehuda en este

relato. Estos debates, válidos sin dudas, no contribuyen al tipo de estudio que aquí planteamos. No nos interesa, aquí, cómo llegó la tradición talmúdica a utilizar tales nombres o a asociarlos; más bien buscamos comprender con qué objetivo y en qué contexto se construyó el relato que terminó siendo plasmado en los textos presentados.

Resta aclarar el problema de las palabras מגדלה נשיא (*M'gad'la N'shaia*) cuya traducción, como ya anticipamos, dista de ser simple. Literalmente, significaría, forzando la interpretación “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 (1995) lo ha traducido, en el marco de un artículo específico sobre este pasaje, como *raiser-of-woman*<sup>37</sup>. No obstante, la edición de Vilna, siguiendo el comentario de Rashi<sup>38</sup>, agregó el término שער (*sear*, cabello)<sup>39</sup> por lo que algunos se han volcado por la noción de “peluquera”<sup>40</sup>. Otros, en cambio, han reformulado la traducción, decantándose por “mujer que dejó crecer su pelo largo” expresión que – nuevamente, el mismo tópico – suele asociarse a la falta de recato<sup>41</sup>. También se ha considerado, más allá de estas explicaciones filológicas, que la referencia podría ser a María Magdalena. Esta yuxtaposición respondería a distintas causas, según las lecturas que hicieron del contexto los diferentes autores. Así, muchos han considerado una simple confusión producto de la ignorancia de los rabinos<sup>42</sup>, mientras que

37. No obstante ello, concluyó que la referencia apuntaba a María Magdalena. Utilizó, para enriquecer el panorama, una mención similar a María en *b Haguigá* 4b.

38. Visotzky (1995, pp. 86-87).

39. מרים מגדלה שער נשיא.

40. Laible y Dalman (1891, pp. 9-10) y Lauterbach (1951, p. 530). Lauterbach, en efecto, afirmaba que existían tradiciones cristianas que asociaban a María con el cuidado del pelo. No otorgaba, sin embargo, apoyatura documental a su afirmación.

41. Maier (1978, pp. 241-242) y Schäfer (2007, pp. 18-21). El *Talmud yerushalmi* celebra el recato de la mujer en relación a su pelo, por ejemplo, en *Yomá* 38d. Un buen análisis de este aspecto en Sivan (2008, pp. 275-301). Es pertinente recordar aquí el manuscrito JTS 8998 de *Toledoth Yeshu*, texto posterior al siglo XIII (Schäfer y Meerson 2014, 1, p. 29) que, no obstante, puede ser asociado al grupo más antiguo y, por ende, contener material perteneciente al primer milenio. En él hay una referencia al pelo de María, vinculándolo a falta de recato. En el marco de un interrogatorio sobre su familia, leemos: ואמך מה שמה ומעשה ענה להם מרים שמה והיא גדלת שער שנים גדולות ומא רבי ובה יוסף עזרה ונשא אתה

“¿Y tu madre? ¿Cuál era su nombre y qué ha hecho?”. El respondió ‘Su nombre es Miriam y se dejaba crecer su pelo de mujer adulta. Cuando mi padre murió/se fue, José ¿la ayudó? y se casó con ella’”. Traducción propia. Es válido recordar que las primeras versiones de *Toledot Yeshu* no refieren, en general, a la concepción de Jesús ni a su familia sino, principalmente, a su vida y muerte. Debemos conceder, como ya advertimos, que la datación de este tipo de material es muy difícil y podríamos estar frente a una inserción tardía, posterior, incluso, a Rashi. Hemos tomado el texto de la edición crítica de Schäfer y Meerson (2014, 2, p. 60). Más bibliografía sobre *Toledot Yeshu* en nota n. 31.

42. Así, por ejemplo, en Herford 1903, pp. 40-41, Pick 1913, pp. 13-14, Goldstein 1950, p. 59. Sugerido por Klausner 1926 [1921], p. 22.

35. “Esposo” o “marido”. También puede ser traducido como “señor”.

36. De difícil traducción, puede ser entendida como “amante” o “compañero ocasional” dado que utiliza la misma raíz que el verbo copular.

otros han creído observar aquí la reproducción de la propia confusión que tenían ciertos círculos cristianos respecto de las Marías neotestamentarias<sup>43</sup>. Por otra parte, se ha sostenido que los rabinos eran conscientes de ciertas tradiciones que hacían de María Magdalena una pecadora<sup>44</sup>, razón por la cual su solapamiento con la madre de Jesús no habría sido inocente<sup>45</sup>.

Pero si el lector aún dudaba de la actitud de María, el pasaje se cierra con aquello que, afirma la voz del *Talmud*, se decía en Pumbedita: “María se desvió de su marido”. El verbo desviarse, postulado como infidelidad, es presentado aquí como סטת דא (*Stat dá*), hecho que otorga un nuevo grado de confusión al pasaje, dado que juega con el nombre *Stadá*, tornando aún más intrincada la comprensión de los personajes que confluyen en el texto analizado.

Es momento de presentar las lecturas que se han hecho sobre *b Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a, enfatizando no los intentos por descifrar las raíces de los nombres, tal como hemos visto en las notas referidas a la traducción del texto, ni por rescatar datos históricos, sino más bien las explicaciones sobre la funcionalidad del pasaje en un marco más amplio, específicamente en el contexto del conflicto, real y discursivo, entre judíos y cristianos.

### Interpretaciones previas

Heinrich Laible (1891) destinó varias páginas al estudio de *b Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a. Realizó, más allá de sus intentos por comprender las etimologías de los nombres, dos difusas afirmaciones que nos interesa retomar (1891, pp. 9-10). La primera, que expandiremos

Lauterbach (1951, p. 530) consideraba la existencia de múltiples solapamientos: la virgen María habría sido confundida no solo con María Magdalena sino también con otra María, aquella de cabello largo que lloró a los pies de Jesús en Jn.11, 2. El autor (p. 531) también sugería otra alternativa: que *M'gad'la* sea una referencia a la mala reputación que tenía, según el Talmud, la ciudad de Magdala.

43. Afirmación hecha por Visotzky (1995, p. 87), apoyándose en Robert Murray (2006 [1975], pp. 146-147 y pp. 329-335) quien detecta, en la literatura siríaca en general, pero sobre todo en Efrén, la fusión entre la virgen María y María Magdalena. También Boyarin (1999, p. 146, n. 45) consideró esta opción, refiriendo a Karen King, experta en el análisis de los fragmentos del *Evangelio de María Magdalena*.

44. Existían tradiciones, por ejemplo, que vinculaban a María Magdalena con la pecadora de Lc. 7, 36-50. De tal solapamiento da cuenta Gregorio Magno en una homilía pronunciada en 591 d.C. Si bien el Papa presenta la versión como propia, es verosímil que tal vinculación no fuera novedosa en la época. Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, XXXIII, 1.

45. Pick 1913, pp. 13-14; Schäfer 2007, pp. 28-30. Este autor no basa el paralelismo en los pasajes aquí estudiados sino en el supuesto comportamiento inmoral de Jesús en *b Sanedrín* 103a y *b Berajot* 17b. Schäfer también recuerda los evangelios apócrifos que consideraban a María Magdalena una compañera de Jesús (por ejemplo el *Evangelio de Felipe*). Sobre María Magdalena, en general, véase Chilton 2005 y Ehrman 2006, pp. 179-256.

en este trabajo, es que, para los rabinos, tanto *Stadá* como *Pantera* eran nombres válidos, dado que lo central del mensaje era la ilegitimidad de Jesús. La otra idea, que fue repetida por diversos autores e intentaremos rebatir aquí es que la utilización de diversos nombres en relación al origen de Jesús demostraba la incertidumbre de los judíos sobre el tema, al menos para el período formativo del *Talmud*.

Travers Herford (1903, pp. 35-41) dató el texto aquí analizado en un período apenas posterior al siglo IV, dando crédito también, a la presencia de *Hisdá* en el pasaje. Más allá de las páginas en las cuales recorrió las posibles explicaciones del nombre *Pantera*, así como también la extraña referencia a *M'gad'la N'shaia*, sostuvo que solo el nombre María había sido preservado correctamente en la tradición judía del nacimiento de Jesús, afirmando, como Laible, que los rabinos poseían conocimientos vagos de la religión cristiana. Es válido remarcar que el objetivo del autor era rescatar al Jesús histórico detrás del *Talmud*, por lo que intentaba separar lo verídico de lo inventado, generando taxonomías que, al día de la fecha, parecen ociosas.

Joseph Klausner (1926 [1921], pp. 21-24), en el marco de un estudio completo sobre la vida de Jesús en el que visitó, tangencialmente, las fuentes judías, apenas trató *b Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a. Resaltó, en línea con los autores previos, la ignorancia de los rabinos en relación al nacimiento de Jesús. Morris Goldstein (1950, pp. 59-60; 118-120) siguió remarcando la confusión de los *amoraím* en la temática.

Jacob Lauterbach (1951, pp. 529-532) también a mediados del siglo XX, sostuvo que los talmudistas habían intentado, en los textos aquí estudiados, armonizar las distintas tradiciones que existían entre los rabinos en torno Jesús, aumentando, inconscientemente, el grado de confusión. Recordó, también, que fuentes tardías como el tosafista Rabenu Tam, ya habían considerado incoherente, por cuestiones cronológicas, esta narrativa del *Talmud*.

David Rokeah (1969) intentó, como tantos otros, entender las raíces de los nombres sugiriendo, por ejemplo, que *Stará* provenía de σταυρός, cruz. En relación a los pasajes que aquí nos convocan afirmó que el *Talmud* presentó diversas teorías en torno al origen de Jesús, en el marco de la incertidumbre que reinaba entre los judíos.

Johann Maier (1978, p. 198), decididamente centrado en desacreditar el uso histórico al *Talmud* – al menos en relación al cristianismo – rechazó, para el período de los *tanaím*, todo vínculo entre *Stadá* y Jesús. En tiempos de formación del *Talmud*, sostenía, los *amoraím* solo tenían una vaga idea del cristianismo y apenas recolectaron tradiciones difusas (pp. 238-243).

Ya cerca del fin del siglo, Visotzky (1995, p. 85 y 89) presentó un interesante artículo en relación a las implicancias del constructo *M'gad'la N'shaia*. Afirmó, en línea

con la crítica, que en el *Talmud* primaba la incertidumbre y la confusión en torno a los orígenes del cristianismo. Sostuvo, en efecto, que los judíos solo habrían conocido rumores del cristianismo bizantino y romano, mientras que apenas habrían tenido contacto con el cristianismo oriental en Ctesifón<sup>46</sup>. No obstante consideró, brevemente, que en el propio mundo siríaco existía cierto nivel de confusión entre María y María Magdalena y que los rabinos podrían haber intentado contribuir a tal indefinición, deliberadamente, a través de la parodia<sup>47</sup>. Tal realidad implicaría, contra lo afirmado por el propio Visotzky, la existencia de contacto o, cuanto menos, conocimiento de la religión adversaria<sup>48</sup>.

Peter Schäfer (2007) enfatizó la idea de que el *Talmud* centraba su ataque en la moralidad de María y aspiraba a mostrar a Jesús como un ממוזר (*mamzer*, bastardo)<sup>49</sup>. Según el autor, los rabinos habían aprovechado algunas inconsistencias de los Evangelios para atacar la noción cristiana del nacimiento virginal. Que José haya dudado en Mt. 1, 18-21, razona, pudo ser usado como una herramienta para poner en tela de juicio la conducta sexual de María. Misma estrategia, potenciada, se ve en versiones tardías de *Toledot Yeshu*. Volveremos, más adelante, sobre esta idea de contranarrativa. Thierry Murcia (2014a) presentó un actualizado estado de la cuestión que, en la línea del libro de Schäfer, presenta las principales problemáticas en torno al análisis de cada pasaje talmúdico, deteniéndose también, en los núcleos aquí analizados.

Presentados ya los principales estudios en torno al análisis de *b Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a resaltan, por su repetición, dos ideas centrales<sup>50</sup> 1/ Entre los rabinos que dieron forma al *Talmud* primaba la confusión en torno al origen de Jesús. 2/ *b Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a aspiraban a atacar la imagen de María, y por elevación, la de Jesús, rechazando el postulado cristiano del nacimiento virginal. Coincidimos con esta segunda perspectiva aunque, como veremos, creemos que la posición judía se constituyó, también, como una

respuesta a la polémica *adversus Iudaeos*. En cuanto al primer punto, no consideramos que el pasaje refleje desconocimiento o confusión sino más bien el intento deliberado de presentar el nacimiento de Jesús como un conjunto de relaciones confusas y caóticas, en oposición a la más popular historia cristiana sobre María, la cual era conocida por los rabinos. En las próximas secciones desarrollaremos ambos nodos argumentales.

### De pura a incontinente

Luego de dar a luz a partir de una violación, la vestal Rea Silvia – narra Tito Livio – declaró a Marte como padre de sus hijos, o bien porque lo creía, o bien para moderar el peso de la afrenta<sup>51</sup>. A diferencia del comentario liviano, donde se puede detectar el intento por comprender una historia de la cual se dudaba, la Antigüedad fue testigo también de ocasiones en las cuales se construyó adrede un discurso ofensivo contra una mujer con el fin de agraviarla. El objetivo podía ser un político prominente al que se desacreditaba poniendo en tela de juicio la conducta de su madre o de su esposa, o bien, de modo directo, una mujer que ocupara espacios de poder. Existen casos paradigmáticos como el de Mesalina – tercera esposa de Claudio – cuyo comportamiento sexual fue sin dudas amplificado y exagerado por historiadores como Suetonio y Tácito<sup>52</sup> en el marco de narrativas orientadas a poner de relieve los errores y debilidades del emperador<sup>53</sup>. Si bien los romanos no se caracterizaron por una obsesión en relación a la paternidad biológica<sup>54</sup>, un hombre podía ser denostado por no controlar los impulsos de su mujer con otros sujetos. Así, Marcial se burlaba en un epigrama de un tal Cinna cuya esposa había engendrado siete hijos con siete esclavos diferentes<sup>55</sup>.

El judaísmo no era ajeno a tales posiciones. En el Antiguo Testamento la mala mujer suele asociarse a la traición, la inmoralidad sexual y la idolatría<sup>56</sup>. De hecho,

46. La afirmación en torno a la confusión la hizo en relación a *b Hagigá* 4b.

47. Para este aspecto, reenviamos a la nota n. 43.

48. En efecto, como veremos más adelante, el propio Visotzky detectó conocimiento judío del Nuevo Testamento en la literatura talmúdica.

49. El término incluye una amplia gama de sentidos que cristalizan, no obstante, en la idea de un hijo producto de relaciones que el Antiguo Testamento entendía como ilegítimas. Sobre este recaen importantes limitaciones que el *Talmud*, en efecto, recorta. De hecho, considera que el *mamzer* debe recibir un trato igualitario. Sin embargo, no debe perderse de vista que el término siempre poseyó una connotación negativa e implicó ciertas restricciones. Un *mamzer*, por ejemplo, no podía casarse con un judío distinguido. Sobre el tema en general véase a Touati 1985, Bar-Ilan 2000 y Hayes 2002, pp. 107-198.

50. Existen otros análisis sobre *b Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a que se han acercado al tema de modo tangencial. Entre ellos: Strack 1910, p. 34, Zeitlin 1933, Bammel 1966-1967, Smith 1978, p. 47, Hoffmann 1984, Twelftree 1986, pp. 316-319, Freund 1997, pp. 203-204, Van Voorst 2000, p. 117, Jaffé 2003, p. 85, 2005 y 2008 y Murcia 2011.

51. Tito Livio, *Ad Urbe Condita*, 1, 4.

52. Para un breve resumen sobre la vida de Mesalina, véase a Bauman 1992, pp. 166-179.

53. Bien resaltado por Joshel 1995.

54. Edwards 2002, pp. 49-53. Confrontese esta posición con la de Sivan 1999.

55. Marcial, *Epigramas*, 6, 39. Como bien resalta Edwards (2002, pp. 52-53), aquí es doble la falta dado que no solo la mujer había sido infiel sino que lo había sido en repetidas oportunidades y, sobre todo, con esclavos. La bibliografía sobre la sexualidad en el mundo grecorromano es inmensa. Algunos puntos altos de esta: Dover 1974, Cohen 1991, Corrington 1992, Richlin 1992, Rouselle 1993, Pinsent 1998, Hawkes 2004, pp. 24-41 y Skinner 2005. Continúa siendo inevitable recordar los tomos II y III de Foucault 1976-1984.

56. Algunos ejemplos: las hijas de Lot; la mujer de Potifar; Dalila; Jezabel. Véase, para un panorama general, a Bar-Ilan 1978, Bach 1999 y Davidson 2007. En general sobre la sexualidad y la impureza en el Antiguo Testamento, véase a Klawans 2000, pp. 21-62.

los profetas, en sus críticas a Israel, lo acusan en repetidas ocasiones de conductas lascivas, comparándolo con la prostitución femenina<sup>57</sup>. En el *Talmud* se puede detectar la misma tendencia<sup>58</sup>, si bien Daniel Boyarin (1992 y 1993) enfatizó que, a diferencia del judaísmo helenístico, la mujer y la sexualidad no fueron sistemáticamente atacadas. No obstante, la esposa debía conservar su integridad moral, era pasible de sospecha y podía ser denunciada – a partir de la mera duda de una conducta errónea – por su marido<sup>59</sup>. En *b Baba Batrá* 58a, para dar un ejemplo, el *Talmud* muestra las consecuencias – en términos de herencia – de no repudiar a una mujer infiel: se narra una historia en la cual una madre confiesa a su hija que de los 10 hijos que tenía, solo uno era de su marido. Nótese, aquí, la cercanía con el epigrama de Marcial al que ya referimos.

En relación a la paternidad de un niño, el *Talmud* es más riguroso que la literatura clásica dado que estigmatiza tanto a los hombres cuyos hijos, se suponía, habían sido engendrados por otro padre, como a los propios hijos, considerados, como ya hemos visto, *mamzerim*. Un buen ejemplo de esta perspectiva se ve en *b Baba Metziá* 87a donde los rabinos afirman que Isaac había nacido con el rostro de Abraham para que nadie dudara de su paternidad ya que el patriarca había embarazado a su mujer a una edad mayor a los 100 años y podrían existir dudas, sobre todo porque Sara había vivido en las casas de Abimélec y el Faraón<sup>60</sup>.

Crear un Jesús cuyo nacimiento es fruto de la infidelidad es una operación discursiva destinada – aquí hay consenso entre los historiadores – a deslegitimarlo. Lo hubiese sido, incluso, si el cristianismo no se hubiera apoyado en la noción de nacimiento virginal. Pero en el caso de Jesús, el ataque poseía connotaciones adicionales por el rol que ocupaba la historia de su generación en la teología cristiana. Así, a la concepción inmaculada, los rabinos opusieron una trama de confusión e infidelidad. Los relatos tardíos de *Toledot Yeshu* irán aun más

allá<sup>61</sup>: en ciertas narrativas María no solo engaña a su marido (consciente o inconscientemente, según cada versión) sino que también concibe al mesías cristiano en el periodo menstrual, hecho que aumenta el grado de impureza de su accionar<sup>62</sup>. Tampoco es casual la aparición de Pappos Ben Yehuda en el relato aquí analizado. Según *b Gittin* 90a su mujer poseía un comportamiento repudiable, razón por la cual Pappos, al salir, la dejaba encerrada en la casa<sup>63</sup>. Se trata de otro guiño, entendemos, a quienes conocían los relatos rabínicos.

Se podría objetar, en línea con parte de la crítica previa, que el intento de armonizar diversas tradiciones era habitual, desde Heródoto, en la literatura Antigua<sup>64</sup>. La práctica, ciertamente, también se observa en el *Talmud*. Lauterbach (1951, p. 529) creyó ver, en los pasajes que aquí analizamos, tal fenómeno. Ahora bien, ya sea que los rabinos replicaron o crearon estos pasajes en el siglo VI, ¿es verosímil que no conocieran la historia de María tal como la expresaba el grupo mayoritario dentro del cristianismo? ¿Es inocente presentar varias vertientes silenciando la del adversario religioso? Por supuesto, insistimos, la respuesta es esquivada. Creemos, no obstante, que es verosímil afirmar que los rabinos – sabiendo más de lo que afirmaban – yuxtapusieron diversas historias potenciando el efecto de confusión con un fin deliberado.

Los ataques sobre la figura de María, como anticipamos, ya se registran tempranamente. Orígenes y Epifanio sostuvieron que los judíos adjudicaban la paternidad de Jesús a un soldado llamado Pantera<sup>65</sup>. Tertuliano, a su vez, deslizó la idea de que ciertos individuos – probablemente judíos, según la lógica

57. Son paradigmáticos los casos de Ahola y Aholiba, figuras que representan a Samaria y a Jerusalén en *Ez.* 23, donde el profeta utiliza un lenguaje casi vulgar para representar las irrefrenables pasiones de ambas mujeres, quienes terminan siendo asociadas a la prostitución. La vinculación entre Babilonia y la figura de la prostituta es, por su parte, de sobra conocida. Un buen análisis de estos tópicos en Davidson 2007, pp. 297-335.

58. Existe una amplia gama de estudios sobre el rol de la mujer y la sexualidad en el *Talmud*, la mayoría producidos a partir de la década del '90. Entre ellos Hauptman 1974, Lachs 1992; Biale 1992a, pp. 33-59 y 1992b, Satlow 1995, 1998, pp. 135-144 y 2001, Poorthuis 1998, Valler 1999, Fonrobert 2000, Klawans 2000, pp. 92-117, Koltun-Fromm 2000, 2007 y 2010, Hayes 2006; Sivan 2008 y Secunda 2012. Un buen resumen de la explosión de estudios sobre el cuerpo y la sexualidad en el *Talmud* en Fonrobert 2005.

59. Sobre el adulterio véase, entre otros, a Sivan 1999.

60. Este aspecto, así como interpretaciones sucesivas, han sido correctamente abordadas en Kessler 2009, pp. 80-83.

61. Reenviamos, para bibliografía sobre *Toledot Yeshu* a la nota n. 31.

62. Así, por ejemplo, en el manuscrito de la *Bibliothèque nationale et universitaire* de Estrasburgo (Ms. 3974 - Heb. 4), publicado en Krauss 1902, pp. 38-50. Sobre el concepto de menstruación en el judaísmo rabínico reenviamos a Fonrobert 2000.

63. *B Gittin* 90a:

רבי מאיר אומר כשם שהדעות במאכל כך דעות בנשים. יש לך אדם שזוהב נופל לתוך כוסו וזורקו ואינו שותהו וזו היא מדה פסוס בן יהודה שהיה נועל בפני אשתו ויוצא

“R. Meir solía decir: ‘Así como los hombres difieren en sus gustos sobre la comida, así difieren en los gustos sobre las mujeres’. Hay hombres que, cuando cae una mosca dentro de su copa, la hacen a un lado y dejan de beber como Pappos ben Yehuda que, cuando salía, dejaba a su mujer encerrada”. Traducción propia. El pasaje citado ya se encontraba en *t Sotá* 5, 9. Lauterbach (1951, p. 529), citando a Paulus Cassel, consideraba que Pappos podría haber sido el nombre abreviado de José (en su vertiente latina, *Josephus*). La mayoría de los autores ha desestimado esta línea.

64. Un valioso y ameno trabajo que roza este tópico en Veyne 1983.

65. Orígenes, *Contra Celso*, I, 32 y I, 69. 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. Eusebio, *Eclgae propheticae*, 3, 10.

del relato – equiparaban a la madre de Jesús con una meretriz<sup>66</sup>. Es el propio Celso, al que replica Orígenes, quien trae el argumento de Pantera poniéndolo en boca de un judío. Haya sido o no un discurso producido en medios mosaicos, lo cierto es que llegó a los politeístas.

La reacción era, como el propio Orígenes sostenía en el texto citado al comienzo de este breve artículo, lógica. El nacimiento virginal implicaba un nivel de sacralidad que podía generar atracción a los judíos. Neutralizar tal idea era una forma eficiente de atacar uno de los puntos basales del cristianismo y, así, evitar que los propios judíos se interesaran en la religión adversaria. Ciertamente el culto mariano aún no había alcanzado las cotas que adquiriría en períodos posteriores, pero la figura de María ya se asociaba a la pureza y a la virginidad, al menos en el sector mayoritario de la Iglesia.

Además, debemos tener presente que diversos grupos cristianos, sobre todo en Oriente, habían erigido como pilares fundamentales el ascetismo y la continencia<sup>67</sup>. No es casual que Afraates, en una de sus *Demonstrationes*, afirmara que un judío había polemizado con él bajo el argumento de que los cristianos eran impuros por no reproducirse<sup>68</sup>. Al hacer de María una mujer infiel el ataque era doble: atentaba contra el ideal de ascesis a la vez que construía una imagen inmoral. Aunque aceptáramos la idea de Boyarin acerca de una ponderación positiva de la sexualidad en el judaísmo rabínico, esta – como el mismo autor reconoció – debía ser absolutamente controlada<sup>69</sup>.

La acusación, entonces, distó de ser inocente; fue calculada y estuvo claramente orientada. Si bien contaba con antecedentes, es en el momento de cierre del *Talmud* – con el cristianismo ya desarrollado y altamente visibilizado – donde la crítica a María pudo ser más deliberada, astringente y efectiva. En los siglos previos los rabinos podrían haber desconocido el relato cristiano; en el VI tal opción es inverosímil. Pero no solo era, como afirmamos, el intento de deconstruir un aspecto central del cristianismo; se trataba, también, de una respuesta a la ya multisecular tópica *adversus Iudaeos*. Porque si bien Schäfer consideró que los pasajes del *Talmud* sobre el cristianismo se constituyeron como una contranarrativa del texto evangélico, consideramos que las respuestas judías iban más allá del conocimiento del Nuevo Testamento. Tornar a María una mujer infiel pone en la madre del cristianismo la carnalidad que la nueva religión adjudicaba a la religión matriz.

No alcanzarían las páginas para citar las referencias cristianas sobre la carnalidad judía durante los primeros seis siglos de la Era Común. Carnalidad en dos acepciones. En primer término, en lo que se consideraba comprensión literal del Antiguo Testamento y, asociado, la incapacidad de elevarse espiritualmente para captar el mensaje *real*. En segundo lugar, carnalidad como la tendencia a ser presa de pasiones humanas reprobables. Los judíos, en el entramado textual cristiano – discurso que solía traspasar el texto a través de sermones y, probablemente, debates – eran sujetos incapaces de alcanzar altos niveles de espiritualidad. Individuos, también, sometidos al imperio de la carne.

La atribuida carnalidad judía puede ser, a su vez, leída desde dos perspectivas. Susanna Drake (2013), por ejemplo, consideró, en base a las razones que acabamos de enumerar, que el cristianismo tardoantiguo había impuesto una imagen sexualizada del judío. Boyarin (1999), en cambio, afirmó que las acusaciones reflejaban el conocimiento cristiano de un posicionamiento rabínico positivo frente al sexo. Sea cual fuere la razón<sup>70</sup>, los judíos recibían, tanto a través de textos como de debates reales, la imputación de falta de espiritualidad y apego a la carne. Podemos apelar a Crisóstomo, en una Antioquía romana que de todas formas irradiaba influencias tanto hacia Palestina como hacia Mesopotamia, para poner

66. Tertuliano, *De spectaculis*, 30, 6: *Hic est ille, dicam, fabri aut quaestuariae filius, sabbati destructor, Samarites et daemonium habens.* “Este es él, diré, ‘el hijo de un carpintero o de una meretriz; el destructor del *shabat*, el samaritano, el que posee al demonio’”. Traducción propia. Texto latino tomado de Turcan 1986, pp. 325-326. El mismo apartado menciona, luego, que el cuerpo de Jesús fue retirado por un hortelano para que quienes lo visitaban no arruinaran su huerta (*...uel hortulanus detraxit ne lactucae suae frequentia commeatium laederentur*). Strack (1910, p. 14) había revelado que gran parte de este texto se construía con tópicos del Nuevo Testamento. En relación al hortelano, consideraba que refería a aquel de Jn. 20, 15. William Horbury (1998, pp. 176-179), con gran tino, afirmó que la acusación de conducta inmoral por parte de María y la referencia al jardinero – aspecto que aparece en las narrativas tempranas de *Toledot Yeshu* – permiten afirmar que el hombre de Iglesia estaba reflejando la polémica real con los judíos de su Cartago. Debemos resaltar, no obstante, que si bien el pasaje, por la referencia al *shabat*, parece implicar una polémica con judíos, el texto se relaciona con el juicio final, involucrando también a paganos. De hecho, el autor habla de filósofos en las líneas previas.

67. La bibliografía sobre el tema es inmensa. Algunas obras de referencia: Vööbus 1958-1988, Brock 1973, Brown 1988, Elm 1994, Clark 1999, Finn 2009, Harper 2013.

68. Afraates, *Demonstrationes*, 18, 1. Las afirmaciones de Afraates en relación al debate con los judíos por la sexualidad han sido brillantemente tratadas en Koltun-Fromm 2000 y 2010. Otro valioso análisis sobre el vínculo entre la polémica contra los judíos visualizada en Afraates y las referencias del *Talmud* a la virginidad y al matrimonio, en Morgenstern 2013.

69. Si bien consideramos que la perspectiva de Boyarin (1992 y 1993) es correcta en líneas generales, creemos que el autor subestima ciertas voces del *Talmud* que imprimen una mirada negativa al sexo

o ensalzan posiciones ascéticas. Boyarin conoce estas tradiciones pero opera historiográficamente para minimizarlas. En esta línea, una válida crítica en Poorthuis 1998. Ello no implica negar la validez del planteo que pone de relieve que, frente a una mirada casi monolíticamente negativa del sexo en el cristianismo mayoritario, el judaísmo rabínico presentaba una posición ambivalente. En relación al ascetismo judío en tiempos rabínicos, véase a Fraade 1986, Satlow 2003, Diamond 2004 y 2008 y Koltun-Fromm 2010.

70. Por nuestra parte consideramos, en línea con gran parte de la crítica, que el *topos* de la carnalidad judía dependió, principalmente, de razones teológicas.

de manifiesto los ataques sobre el comportamiento sexual judío<sup>71</sup>. Pero podemos ir más allá y detectar en Afraates, ya en territorio más cercano a los rabinos que formaron el *Bavli*, diversas referencias a la impudicia y el desenfreno de los judíos en sus *Demonstrationes*<sup>72</sup>.

La réplica fue simétrica. La María impúdica no responde solo a la estrategia de deslegitimar a través de la acusación moral, ya sea respondiendo al Evangelio o simplemente desarticulando las versiones que habían escuchado los judíos sobre la madre de Jesús. La María impúdica es, también, la reversión de una serie de *topoi adversus Iudaeos* que otorgaban a los judíos el rol de impuros y carnales y a los cristianos el de puros y espirituales. Que esta referencia aparezca en el *Bavli* no es casual: el cristianismo oriental fue, sin dudas, quien más enfatizó los ideales de ascesis. Los judíos que discutieron con Afraates o con Efrén habrán escuchado, una y otra vez, lo que tales padres de la Iglesia consideraban como superioridad de la continencia por sobre el matrimonio y la reproducción. Por otra parte, la tardía constitución del *Talmud* de Babilonia abre un mayor abanico de probabilidades para que información obtenida en Palestina llegara a las academias talmúdicas de Oriente.

Ciertamente, la polémica *Adversus Iudaeos* ya llevaba varios siglos al momento del cierre del *Bavli*. Por lo tanto, podría afirmarse que la respuesta judía no se enmarca en el siglo VI sino que pertenece a un estadio previo del conflicto. Nuestra respuesta se relaciona con lo aseverado sobre la datación de los pasajes aquí estudiados. Si los rabinos inventaron los pasajes sobre María en el siglo VI, estamos ante una respuesta inmediata al contexto. Pero incluso si aceptamos que la crítica a María fue previa y que los judíos del VI simplemente la repitieron, tal acción no puede disociarse de su propio contexto. Nuevamente, creer que los rabinos repetían sin mensurar las impli-

cancias de sus palabras es, entendemos, subestimar la capacidad de los editores finales del *Bavli*.

Pero la hipótesis aquí planteada posee, claramente, un postulado implícito: los judíos sabían más de lo que escribieron en el *Talmud*; conocían el texto evangélico y los tópicos *adversus Iudaeos*. Y si sabían es porque los hombres que compilaron el *Talmud* hacia el VI – o incluso, los sujetos previos nombrados en él – interactuaron con cristianos. No solo ello, los rabinos también viajaban a distintas regiones – Palestina, sobre todo<sup>73</sup> – donde la realidad cristiana era ineluctablemente visible, sobre todo en los siglos posteriores al IV. Este implícito, no obstante, se opone al que se deduce de quienes han sostenido que en *b Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a se vislumbra la confusión que imperaba en el judaísmo rabínico en relación al origen de Jesús. Para que haya desconocimiento y confusión no debe haber interacción y, por tanto, se deben concebir comunidades judías aisladas en su medio babilonio. La historia de la concepción de María no fue un aspecto marginal del cristianismo y desconocerlo hubiese implicado no haber entrado en contacto con los grupos cristianos. Es pertinente, entonces, analizar qué elementos existen para corroborar la posible interacción entre grupos religiosos en el cosmos persa así como también detectar cuáles han sido las últimas investigaciones en relación a la temática.

### ¿Aislamiento o interacción?

El debate sobre el grado de aislamiento de las comunidades judías no solo ha existido en torno a Babilonia sino también en relación a la propia Palestina y, en general, al resto de la diáspora. La particularidad de algunas creencias y prácticas judías, sumada a la persistencia de los colectivos en diversos entornos atizó, una y otra vez, la pregunta sobre el grado de apertura de los colectivos mosaicos. Aquí, por razones de espacio, nos centraremos en los casos palestino y babilonio.

En rigor de verdad, es posible hallar tanto a investigadores que han abonado la idea de grupos rabínicos aislados como a quienes han aspirado a realzar el contacto entre las comunidades de creyentes. Así, cuando Goldstein (1950, p. 137) debió explicar por qué había tan pocas e imprecisas referencias a Jesús en el *Talmud*, consideró que los judíos posteriores a la caída del Segundo Templo se habían centrado en el judaísmo y habían dejado de lado el interés por cualquier movimiento externo. Jacob Neusner (2007 [1987], pp. 4-11) concluyó, categóricamente, que en el período de la *Mishná* quienes compilaron tal obra prácticamente desconocían al cristianismo. Pero incluso los judíos con

71. Baste un ejemplo para graficar la virulencia del antioqueno. Juan Crisóstomo, *Adversus Iudaeos*, I, 6: Ἀλλὰ ἀσελγείας ἔνεκεν οὐχὶ καὶ τὰ λαγνότατα τῶν ἀλόγων ἀπέκρυψαν; Ἄκουσον τοῦ προφήτου, τί φησι περὶ τῆς ἀκολασίας αὐτῶν. Ἰπποθηλυμανεῖς ἐγένοντο ἕκαστος ἐπὶ τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον αὐτοῦ ἐχρημέτιζεν. Οὐκ εἶπεν, ἕκαστος τῆς γυναικὸς τοῦ πλησίον ἐπεθύμει, ἀλλ' ἐμφαντικώτατα τῆ τῶν ἀλόγων φωνὴ τὴν ἐκ τῆς ἀσελγείας ἐγγινομένην αὐτοῖς μανίαν ἐνέφηνεν (PG. 48, 853). “¿Es que su carácter libertino [el de los judíos] ha ensombrecido al de los seres irracionales? Escuchen lo que dice el profeta sobre su desenfreno: ‘Ellos devinieron sementales lujuriosos; cada uno relinchaba por la mujer de su vecino’. En lugar de decir: ‘Cada uno deseaba la mujer de su vecino’ expresamente muestra su locura innata y el carácter desenfrenado usando el sonido de los animales”. Traducción propia. La referencia bíblica es a *Jeremías* 5, 8. Infinidad de estudios sobre Crisóstomo han dejado en claro su conocimiento del judaísmo y su hostilidad frente a las prácticas judaizantes de su feligresía. Algunos textos de referencia sobre la temática en: Meeks y Wilken 1978, Wilken 1983, Rutgers 1998, Maxwell 2006, Sandwell 2007 y Shepardson 2014.

72. Afraates, en *Demonstrationes*, XVIII, 1 (PS. 1.1.817) asocia a los judíos a *لُصَوْنِي* (lascivia) y a *لُصَوْنِي* (carácter licencioso). Similares referencias en XVIII, 4 y XVIII, 12.

73. Hezser 2011, pp. 311-364.

los que dialogó Afraates, siguiendo con Neusner (1970 y 1971), no eran rabínicos. Richard Kalmin (2006a y 2006b) sugirió que los rabinos babilonios debían ser visualizados, al menos hasta el siglo IV, como sujetos que tendían a evitar contactos con la realidad externa, dejando fuera de su órbita, incluso, a los judíos que no eran parte del movimiento.

Los ejemplos podrían multiplicarse. La mayor parte de las investigaciones más recientes, no obstante, adoptan una línea que apunta a otra dirección. Como ya referimos, Schäfer (2007) veía en los ataques a Jesús una contranarrativa, realidad que involucra conocimiento del texto cristiano. Galit Hasan-Rokem (1998, 2003) fue más allá y habló, directamente, de diálogo entre ambos grupos religiosos. Ciertamente es que la autora basó su análisis en Galilea pero, como ya advertimos y como es consenso entre los expertos, existían fluidos contactos entre tal región y el orbe babilonio, hecho que posibilitaba el trasvase de ideas y conocimientos<sup>74</sup>. Daniel Boyarin (1999, 2000, 2004) también ha abordado la interacción entre judíos y cristianos a partir del *Talmud*. Para el autor existió un contacto frecuente que generó un proceso de construcción identitario que afectaba no solo al naciente cristianismo sino también al nuevo judaísmo de cuño rabínico. La interacción, que Boyarin da por descontada, no es simplemente factual: judaísmo y cristianismo representan una misma familia semántica, cuyos sentidos se construyen en un marco de mutua dependencia. Ambas religiones, en su lógica, se interplayaron e influenciaron mutuamente.

Pero sin dudas fue Israel Yuval (2006 [2000]) quien llevó más lejos el planteo de la interacción entre judíos y cristianos ya en tiempos tempranos. Para el historiador, judaísmo rabínico y cristianismo eran religiones hermanas, ambas hijas del judaísmo del Segundo Templo<sup>75</sup>. Más aun, en un polémico giro, consideró que cualquier similitud entre el judaísmo mishnaico y el cristianismo debía ser interpretada, *a priori*, como la respuesta del judaísmo rabínico a la gravitación de la religión de Jesús. Judaísmo rabínico y cristianismo, entonces, habían construido sus identidades espejándose uno con otro<sup>76</sup>. Si bien las conclusiones de Yuval son, a nuestro entender, algo extremas dado que sobreestimó, al menos durante los primeros siglos del milenio, la influencia del cristianismo en la consti-

tución de la identidad rabínica, sí consideramos válida su perspectiva de rastrear el conocimiento mutuo que existía<sup>77</sup>. La interacción se potenció, aquí si hay consenso, en tiempos posteriores al siglo IV.

En relación al área mesopotámica específicamente, Adam Becker bregó – luego de presentar el panorama documental – por romper con los modelos que distanciaban en exceso las trayectorias de judíos y cristianos en los siglos iniciales del milenio. Haciéndose eco de autores como Afraates y de actas martiriales siríacas, puso en primer plano la interacción, textual y real, entre judíos y cristianos<sup>78</sup>.

Precisamente en fuentes como Afraates, Efrén o, en tiempos posteriores, Narsai o Jacobo de Serugh, encontramos ecos de controversias entre los grupos religiosos. Los trabajos de Naomi Koltun-Fromm (1996, 2000 y 2010), Christine Shepardson (2008a y 2008b) o Matthias Morgenstern (2013), para dar ejemplos claros, insisten en los contactos y las disputas que pueden observarse tras las diatribas *adversus Iudaeos* de estos autores<sup>79</sup>.

En relación a espacios geográficos particulares, Han Drijvers (1970, 1985 y 1997) afirmó en reiteradas oportunidades que en Edesa había existido un fuerte grado de interacción entre judíos y cristianos<sup>80</sup>. Vööbus (1965), entre otros, subrayó que la cercana Nisibis fue otro de los centros en el cual los miembros de ambas religiones interactuaron<sup>81</sup>. Desde lo arqueológico es más difícil detectar los vínculos, aunque han existido intentos, valiosos (Ilan, 2013), de poner en evidencia el contacto entre judíos y cristianos en Babilonia.

Existen trabajos, incluso, en los cuales no solo encontramos indicios de interacción sino también pruebas explícitas de intercambios textuales. Stephen Gero (1994), en un brillante artículo, reveló que uno de los pasajes del *Talmud bavlí* donde se nombra a Jesús, poseía una estructura argumentativa muy similar a una crónica

74. La autora centró su atención en los paralelismos rastreables en textos judíos, cristianos y “paganos” de la Palestina del siglo V. La principal obra judía que analizó, en esta línea, fue *Vaikrá Rabbá* (*Leviticus Rabbá*).

75. Se apoyaba, para esta idea, en las líneas sugeridas por Alan Segal 1986.

76. En sus palabras: “Hence, the literature of the Talmudic Sages should be read not only as a source for Christian ideas and ceremonies, but also as a response to the challenge posed by Christianity to Judaism, for the Oral Torah is, in the deepest sense, a Jewish answer to the Christian Torah, the New Testament” (p. 90).

77. Críticas válidas a la posición de Yuval fueron planteadas por Adiel Schremer 2010.

78. Vale la pena citar directamente al autor (2007, p. 392): “Our assumptions about the lack of any interrelationship between the Jewish and Christian communities in late antique Mesopotamia have too often limited our capability of imagining how to use our wealth of textual evidence in new ways”. Véase también Becker 2002, 2006 y 2010.

79. Véase también, sobre estos autores de lengua siríaca y en líneas similares, a Brock 1979, Gafni 1982, Hayman 1985, Frishman 1987 y 2009, Visotzky 1991, Drijvers 2013 [1992], Cerbelaud 1995, Narinskaya 2010 y Lizorkin-Eyzenberg 2012.

80. Sobre Edesa, véase también: Segal 1964 y 1970, Oppenheimer 1983, pp. 133-134, Weitzman 2013 [1992] y Ross 2001. El autor anónimo de la *Doctrina Addai* también destiló, en sus líneas sobre la mítica fundación de la comunidad cristiana de Edesa, pasajes antijudíos que dejan entrever la interacción entre grupos religiosos. Véase, además de los artículos que ya hemos citado, a llet 2007 y Ramelli 2009.

81. Véase también Oppenheimer 1983, pp. 319-334 y Becker 2006.

armenia dependiente de Fausto de Bizancio y, también, a un relato de Cirilo de Scythopolis<sup>82</sup>.

También se ha rastreado en el *Talmud*, aunque dificultosamente y no sin polémica, el conocimiento judío del texto neotestamentario. Visotzky (1990b y 2008) creyó detectar, por ejemplo, una cita de I Cor. 11, 11 en y *Berajót* 9, 1<sup>83</sup>. El autor (1987) también observó una parodia de Mt. 5, 14-17 en las versiones no censuradas de *b Shabat* 116a-116b. Precisamente este pasaje del *Talmud* es una prueba ineluctable, entendemos, del conocimiento rabínico de ciertas ideas cristianas y, en este caso, del propio texto evangélico. De hecho, Holger Zellentin (2012, pp. 137-166) puso de manifiesto, en un análisis pormenorizado de los manuscritos previos a la censura, que existen, en *b Shabat* 116a-116b, varias parodias a distintos pasajes de los evangelios<sup>84</sup>. El autor no dudó del conocimiento rabínico del texto neotestamentario, al cual los rabinos habrían accedido tanto a través de la vía oral como de la lectura de las versiones siríacas o de comentarios al Nuevo Testamento realizados por sujetos como Efrén. Sin ir más lejos y para no abundar en este ejemplo, baste mencionar que en *b shabat* 116a los rabinos refieren al אבן גליון o אבן גליון, en tono paródico, jugando con la sonoridad de εὐαγγέλιον y adjudicándole significados peyorativos<sup>85</sup>.

Establecer el grado de interacción entre judíos y cristianos en el orbe persa hacia el siglo VI es, sin dudas, una tarea difícil que ha llevado, como vimos, a conclusiones dispares. No disponemos de espacio, aquí, para realizar un análisis completo del material documental disponible. Baste, a nuestros fines, dejar en evidencia que una lectura atenta a autores como Afraates y Efrén o de documentos como la *Doctrina Addai*, *Leviticus Rabbá* o pasajes del *Talmud* como los que acabamos de mencionar, ponen de manifiesto un universo común que involucró no solo el intercambio de estrategias exegéticas sino también el conocimiento de las perspectivas de los diversos grupos religiosos con los que cada colectivo debió convivir. No es solo nuestra conclusión sino también la de los historiadores actuales más reconocidos en el área.

82. Se trata del relato sobre Jesús como discípulo díscolo en *b Sanedrín* 107b y *b Sotá* 47a. Allí Jesús, que aparece acompañando a su maestro en un viaje, interpreta erróneamente las palabras de este en relación a los ojos de una mujer, hecho que desencadena el malentendido entre ambos hombres. Gero demostró que, tanto en la crónica armenia como en el relato de Cirilo, existía un malentendido de similares características.

83. En oposición a esta identificación véase a Kister 2001, n. 105. Visotzky 1990a y 2003 también halló indicios de polémica anticristiana, aunque no tan contundentes, en *Vaikrá Rabbá*.

84. La temática también había sido explorada, con éxito, en Murcia 2010.

85. En el pasaje, Meir lo llama אבן גליון, términos que significan, literalmente, "margen" o "espacio en blanco" "de opresión" o "de falsedad". Yojanán, por su parte, lo denomina אבן גליון, literalmente, "margen" o "espacio en blanco" "de perversión" o "de error".

De hecho, son escasísimos los expertos que consideran verosímil que, para el siglo VI, el judaísmo babilonio no hubiera adquirido conocimientos del cristianismo, ya sea a través de la interacción directa con grupos cristianos orientales, ya sea a través de la información provista desde Palestina. Incluso Kalmin, escéptico para el período anterior al IV, acepta que en siglos tardíos el judaísmo babilonio ya había adquirido un perfil más abierto. Por otra parte, la línea que deja de manifiesto que en los primeros tres siglos de la Era Común el judaísmo rabínico era un movimiento reducido y de escaso alcance, considera que hacia el cierre del *Bavli* el grupo ya se había consolidado y poseía un papel preponderante en el escenario judío local<sup>86</sup>.

Tales aspectos nos llevan a otro gran debate, que ya hemos mentado, en torno al *Talmud*: las dudas sobre el papel de los compiladores finales. ¿Qué grado de injerencia tuvieron sobre el material que compilaron? Las visiones, nuevamente, se multiplican y nos recuerdan que estamos ante evidencias difíciles de manejar<sup>87</sup>. No es este el lugar para dirimir la cuestión, pero sí vale aclarar que nuestra visión, al menos en lo que a nuestro tema de investigación respecta, es que la edición final del texto no fue una mera compilación y conllevó decisiones editoriales que alteraron el material previo. La labor de quienes dieron forma final a la obra distó de ser neutral. Hay voces que preponderan y voces que fueron colocadas en un lugar secundario. Aquellos hombres que compilaron el *Bavli* hacia el VI decidieron que los pasajes que vimos aquí sobre Jesús presentarían un alto grado de confusión. Es realmente difícil aceptar que no tuvieran en claro cuál era la historia cristiana en torno a la concepción y al nacimiento de Jesús si, como vimos, conocían porciones del Evangelio e inconsistencias de este. Ello no implica negar, como reafirmaremos en breve, que el cristianismo haya sido un aspecto de segundo orden en las preocupaciones de los rabinos. Pero sí considerar que el relativo silencio judío sobre Jesús responde a variantes que exceden el mero desconocimiento. La confusión que presentan *b Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a es, desde tal perspectiva, un constructo que posee un objetivo específico: presentar el nacimiento del mesías cristiano como un hecho enrevesado con connotaciones inmorales.

### La confusión como herramienta de descrédito

Los rabinos, ya sea del IV o del VI, sabían más de lo que decían, no solo del cristianismo sino también del resto de los cultos de Palestina y Babilonia<sup>88</sup>. El *Talmud*, es una obviedad

86. Schwartz (2001) y Lapin (2012).

87. Bibliografía sobre estas problemáticas en las notas n. 33 y 34.

88. Joshua Levinson (2013, p. 102) partió del mismo postulado: "I am going to assume that although the rabbis and the local Jewish population



afirmarlo, no refleja la totalidad de los conocimientos del grupo rabínico ni del judaísmo en general. El texto no aspiró a ser histórico ni a relevar detalles teológicos de otros grupos religiosos; fue escrito por judíos y para judíos. Su objetivo era performativo: tendía a construir una sociedad, a regularla, a controlarla. El *Bavli* habló muy poco de Jesús. Y cuando lo hizo, se orientó a desacralizar su imagen, ya sea atacando a su figura directamente, ya sea defenestrando a su madre o a sus seguidores. Esa es la clave a partir de la cual deben interpretarse las escasas referencias a Jesús en ambos *talmudim*.

En lugar de intentar descifrar quién es quién en *b Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a debemos afrontar el cuadro general que presentan los pasajes: la imagen de una María desleal y de un hijo bastardo cuyo padre se desconoce. Es absolutamente secundario, desde nuestra perspectiva, buscar razones al nombre *Stadá* o conexiones con *Pappos ben Yehuda*. Lo era, también, para los redactores del *Talmud*. Es probable que existieran diversas tradiciones alternativas en torno a Jesús en el marco del judaísmo. No obstante, es seguro que los judíos conocían la historia que postulaban los grupos cristianos ortodoxos. Precisamente frente a tal versión opusieron un texto deliberadamente confuso.

Confusión voluntaria que tiene por objetivo aumentar el grado de ignominia que recae sobre la madre del mesías de una religión que, sobre todo en Oriente, propugnaba los ideales de continencia y control del cuerpo. Ataque que, a su vez, revierte las acusaciones de carnalidad y literalidad que los judíos recibían en sermones y polémicas abiertas o leían en los tratados cristianos.

El *Talmud* carnaliza a María. La torna humana y pasional en un movimiento que, a su vez, carnaliza

y humaniza a Jesús. No le interesa la verdad sobre la concepción del mesías rival sino, más bien, dejar en claro que fue concebido en una situación caótica que ni los sabios podían dirimir. La maniobra, insistimos, no era casual ni partía de la ignorancia. Provenía, de hecho, del conocimiento de la versión cristiana mayoritaria y tenía por objetivo desarticularla. Si Afraates enaltecía la pureza de María, la divinidad de Jesús y la continencia de los cristianos a la vez que asociaba a los judíos a la literalidad, la ceguera espiritual y la impudicia, el *Talmud* respondía invirtiendo los términos: los carnales eran los cristianos, incluyendo a quien había dado a luz a Jesús.

Tales afirmaciones dependen, claramente, de contextos de interacción e intercambio. Hemos visto, en la última sección, que las líneas historiográficas más actuales han enfatizado, precisamente, los contactos. Coexistencia y competencia entre judíos y cristianos de los espacios palestino y persa inspiraron y motivaron las diatribas de los judíos.

Las causas que llevaron a los cristianos a generar un cúmulo mayor de literatura antijudía responden, como ya advertimos, a la conjunción de estas razones contextuales, por una parte, y de una necesidad discursiva interna por la otra. En el caso del judaísmo, la ausencia de una preocupación central en relación a la minoría cristiana en el mundo sasánida sumada a la carencia de móviles discursivos endógenos que impulsaran a hablar de cristianos hermenéuticos, llevó a la escritura de una baja cuantía de ataques a la religión adversaria.

Algunos rastros del debate, no obstante, se filtraron en el entramado discursivo del *Bavli*. La confusa historia de la María impúdica en *b Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a no es, entonces, el intento de clarificar las dispersas tradiciones judías en torno al pasado cristiano; es una respuesta, premeditada, a una religión que hacía de la pureza y la continencia un valor central.

---

may have responded differently, they were very much cognizant of what was going around them". Robert Goldenberg (1994) afirmó, para dar otro ejemplo, que los rabinos conocían los cultos gentiles de sus regiones y, a partir de tal conocimiento, construían sus parodias.

## BIBLIOGRAFÍA

- Avery-Peck A.  
1995 "The Mishna, Tosefta, and the Talmuds. The problem of Text and Context", en J. Neusner (dir.), *Judaism in Late Antiquity*, 1, Leiden / Nueva York / Boston, pp. 174-212.
- Bach A. (dir.)  
1999 *Women in the Hebrew Bible*, Nueva York.
- Bammel E.  
1966-1967 "Christian Origins in Jewish Tradition", *New Testament Studies* 13, pp. 317-335.
- Bar-Ilan M.  
1978 "Witches in the Bible and in the Talmud", en W. Scott Green et alii (dir.), *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*, Missoula, pp. 7-32  
2000 "The attitude toward mamzerim in Jewish Society in Late Antiquity", *Jewish History* 14, pp. 125-170.
- Bauman R.  
1992 *Women and Politics in Ancient Rome*, Londres / Nueva York.
- Becker A.  
2002 "Anti-Judaism and care for the poor in Aphrahat's Demonstration 20", *Journal of Early Christian Studies* 10, 3, pp. 305-327.  
2006 *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Filadelfia.  
2007 "Beyond the spatial and temporal limes: questioning the 'Parting of the Ways' outside the Roman Empire", en A. Becker, A. Yoshiko Reed (dir.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Minneapolis, pp. 373-392.  
2010 "The comparative study of 'Scholasticism' in Late Antique Mesopotamia: Rabbis and East Syrians", *AJS Review* 34, 1, pp. 91-113.
- Berger D.  
1979 *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the "Nizzahon Vetus"*, Filadelfia.
- Biale D.  
1992a *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*, Nueva York.  
1992b *From Intercourse to Discourse: Control of Sexuality in Rabbinic Literature*, San Anselmo.
- Boyarin D.  
1992 "'Behold Israel according to the Flesh': on anthropology and sexuality in Late Antique Judaism", *Yale Journal of Criticism* 5, 2, pp. 27-57.  
1993 *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley / Los Angeles / Oxford.  
1999 *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford.  
2000 "On stoves, sex, slave-girls: Rabbinic orthodoxy and the definition of Jewish identity", *Hebrew Studies* 41, pp. 169-188.
- 2004 *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Filadelfia.
- Brock S.  
1973 "Early Syrian Asceticism", *Numen* 20, 1, pp. 1-19.  
1979 "Jewish traditions in Syriac sources", *Journal of Jewish Studies* 30, 2, pp. 212-232.
- Brown P.  
1988 *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York.
- Cerbelaud D.  
1995 "L'antijudaïsme dans les hymnes de Pascha d'Éphrem le Syrien", *Parole de l'Orient* 20, 1995, pp. 201-207.
- Chilton B.  
2005 *Mary Magdalene. A Biography*, Nueva York.
- Clark E.  
1999 *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton.
- Cohen D.  
1991 *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge.
- Corrington G.  
1992 "The defense of the body and the discourse of appetite: continence and control in Greco-Roman world", *Semeia* 57, pp. 65-74.
- Davisdon R.  
2007 *Flame of Yahweh. Sexuality in the Old Testament*, Peabody.
- Déroche V.  
2012 "Forms and functions of Anti-Jewish polemics: polymorphy, polysémy", en R. Bonfil et alii. (dir.), *Jews in Byzantium. Dialects of Minority and Majority Cultures*, Leiden / Boston, pp. 535-548.
- Di Segni R.  
1985 *Il Vangelo del Ghetto. «Le Storie di Gesù»: Leggende e documenti della tradizione medievale ebraica*, Roma.
- Diamond E.  
2004 *Holy Man and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture*, Nueva York.  
2008 "The way of Torah as Askesis. An ascetic conceptualization of the life of Mitzvah", *Cross Currents* 57, 4, pp. 563-577.
- Dover K.  
1974 *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley.
- Drake S.  
2013 *Slandering the Jew. Sexuality and Difference in Early Christian Texts*, Filadelfia.



- Drijvers H.  
1970 "Edessa und das jüdische Christentum", *Vigiliae Christianae* 24, 1, pp. 4-33.  
1980 *Culture and Beliefs at Edessa*, Leiden.  
1985 "Jews and Christians at Edessa", *Journal of Jewish Studies* 36, pp. 88-102.  
1997 "The protonike legend, the doctrina Addai and bishop Rabbula of Edessa", *Vigiliae Christianae* 51, 3, pp. 298-315.  
2013 "Syrian Christianity and Judaism", en J. Lieu *et alii* (dir.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire* [1992], Hoboken, pp. 88-102.
- Edwards C.  
2002 *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge.
- Ehrman B.  
2006 *Peter, Paul, & Mary Magdalene. The Followers of Jesus in History and Legend*, Oxford.
- Elm S.  
1994 *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford.
- Finn R.  
2009 *Asceticism in the Graeco-Roman World*, Cambridge.
- Fishburn J.  
2001 "Censorship and the Talmud", *Jewish Quarterly* 48, 1, pp. 50-60.
- Florsheim J.  
1972-1973 "Rab Chisda's place in Seder Moed of the Babylonian and Palestinian Talmuds", *Tarbiz* 41, 1, pp. 24-48 (en hebreo).
- Fonrobert C.  
2000 *Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford.  
2005 "On Carnal Israel and the Consequences: Talmudic Studies since Foucault", *Jewish Quarterly Review* 95, 3, pp. 462-469.
- Foucault M.  
1978-1984 *Histoire de la sexualité*, París.
- Fraade S.  
1986 "Ascetical Aspects of Ancient Judaism", en A. Green (dir.), *Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages*, Nueva York, pp. 253-288.
- Freund R.  
1997 "The Myth of Jesus in Rabbinic Literature", en D. Breslauer (dir.), *The Seductiveness of Jewish Myth. Challenge or Response*, Nueva York, pp. 203-204.
- Frishman J.  
1987 "Narsai's Homily for the Palm Festival—Against the Jews", en H. Drijvers *et alii* (dir.), *IV Symposium Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature*, Roma, pp. 217-229.  
2009 "And Abraham Had Faith': but in what? Ephrem and the Rabbis on Abraham and God's Blessing", en E. Grypeou, H. Spurling (dir.), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*, Leiden / Boston, pp. 163-179.
- Gafni I.  
1982 "Nestorian literature as a source for the history of Babylonian Yeshivot", *Tarbiz* 51, 4, pp. 567-576 (en hebreo).
- Gero S.  
1994 "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, pp. 287-311.
- Gilat Y.  
1984 *R. Eliezer Ben Hyrcanus. A Scholar Outcast*, Jerusalén.
- Goldenberg R.  
1994 "Did the Amoraim see christianity as something new?", en J. Reeves, J. Kampen (dir.), *Pursuing the Text. Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Sheffield, pp. 293-302.
- Goldstein M.  
1950 *Jesus in the Jewish Tradition*, Nueva York.
- Halivni D., Rubenstein J.  
2013 *The Formation of the Babylonian Talmud*, Nueva York.
- Harper K.  
2013 *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, Cambridge (MA).
- Hasan-Rokem G.  
1998 "Narratives in dialogue: a folk literary perspective on interreligious contacts in the Holy Land in Rabbinic Literature of Late Antiquity", en G. Stroumsa, A. Kofsky (dir.), *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land First-Fifteenth CE*, Jerusalén, pp. 109-129.  
2003 *Tales of the Neighborhood. Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Berkeley / Los Angeles / Londres.
- Hauptman J.  
1974 "Images of women in the Talmud", en R. Ruether (dir.), *Religion and Sexism*, Nueva York.
- Hawkes G.  
2004 *Sex and Pleasure in Western Culture*, Malden.
- Hayes C.  
2002 *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, Oxford.
- Hayman A.  
1985 "The image of the Jew in the Syriac Anti-Jewish polemical literature", en J. Neusner, E. Freuchs (dir.), "To see Ourselves as Others See Us". *Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity*, Chico, pp. 423-442.
- Herford T.  
1903 *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres.
- Herman G.  
1997-1998 "The relations between Rav Huna and Rav Hisda", *Zion* 63, pp. 81-88 (en hebreo).

- Hezser C.  
2011 *Jewish Travel in Antiquity*, Tübingen.
- Hoffmann R.  
1984 *Jesus Outside the Gospels*, Nueva York.
- Horbury W.  
1970 *A Critical Examination of the Toledoth Yeshu* (tesis de doctorado no publicada).  
1998 "Tertullian on the Jews in the light of *De Spectaculis* XXX, 5-6", en W. Horbury, *Jews and Christians. In Contact and Controversy*, Edimburgo, pp. 176-179.
- Ilan T.  
2013 "Jesus and Joshua ben Perahia. A Jewish-Christian dialogue on magic in Babylonia", en R. Boustán *et alii* (dir.), *Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Tübingen, 2, pp. 985-995.
- Illert M. (dir.)  
2007 *Doctrina Addai. De Imagine Edessena. Die Abgarlegende. Das Christusbild von Edessa*, Turnhout.
- Jacobs A.  
2007 "The Lion and the Lamb: reconsidering Jewish-Christian relations in Antiquity", en A. Becker, A. Yoshiko Reed (dir.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Minneapolis, pp. 95-118.
- Jaffé D.  
2003 "Jésus dans le Talmud. Le texte sur Josué ben Parahyah et son disciple Jésus réexaminé", *Pardès* 35, pp. 79-92.  
2005 *Le judaïsme et l'avènement du christianisme. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> siècle*, París.  
2008 *Le Talmud et les origines juives du christianisme: Jésus, Paul et judéo-chrétiens dans la littérature talmudique*, París.
- Joshel S.  
1995 "Female desire and the discourse of Empire: Tacitus's Messalina", *Signs* 21, 1, pp. 50-82.
- Kahn Y.  
2011 *The Three Blessings: Boundaries, Censorship, and Identity in Jewish Literature*, Oxford.
- Kalmin R.  
1994 *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia*, Atlanta.  
2006a *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine: Decoding the Literary Record*, Nueva York.  
2006b "The formation and character of the Babylonian Talmud", en S. Katz (dir.), *The Cambridge History of Judaism*, 4, pp. 840-876.
- Kessler G.  
2009 *Conceiving Israel: The Fetus in Rabbinic Narratives*, Filadelfia.
- Kister M.  
2001 "Let us Make a Man", en *Issues in Talmudic Research: Conference Commemorating the Fifth Anniversary of the Passing of E.E. Urbach*, Jerusalén, pp. 28-65.
- Klausner J.  
1926 *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teachings* [1921], Nueva York.
- Klawans J.  
2000 *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford.
- Koltun-Fromm N.  
1996 "A Jewish-Christian conversation in fourth century Persian Mesopotamia", *Journal of Jewish Studies* 47, pp. 43-63.  
2000 "Sexuality and holiness: Semitic Christian and Jewish conceptualizations of sexual behavior", *Vigiliae Christianae* 54, pp. 375-395.  
2007 "Zipporah's Complaint: Moses is not conscientious in the deed! Exegetical traditions of Moses' celibacy", en A. Becker, A. Yoshiko Reed (dir.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Minneapolis, pp. 283-306.  
2010 *Hermeneutics of Holiness. Ancient Jewish and Christian Notions of Sexuality and Religious Community*, Oxford.
- Konovitz I.  
1977 *Ma'erehot ha-Amoraim*, 3, Jerusalén.
- Kraemer D.  
1989 "On the reliability of attributions in the Babylonian Talmud", *Hebrew Union College Annual* 60, pp. 175-190.
- Krauss S.  
1902 *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlín.
- Lachs S.  
1992 "Sexual imagery in three Rabbinic passages", *Journal for the Study of Judaism* 23, 2, pp. 243-248.
- Laible H., Dalman G.  
1891 *Jesus Christus im Talmud*, Berlín.
- Lauterbach J.  
1951 "Jesus in the Talmud", en J. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, Cincinnati, pp. 473-570.
- Levinson J.  
2013 "There is no place like home: Rabbinic responses to the Christianization of Palestine", en N. Dohrmann, A. Yoshiko Reed (dir.), *Jews, Christians and the Roman Empire*, Filadelfia, pp. 99-120.
- Lizorkin-Eyzenberg E.  
2012 *Aphrahat's Demonstrations. A Conversation with the Jews of Mesopotamia*, Lovaina.
- Maier J.  
1978 *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstat.
- Markovich M. (dir.)  
2001 *Origenes. Contra Celsum libri VIII*, Leiden.
- Maxwell J.  
2006 *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge.

- Meeks A., Wilken R.  
1978 *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the Common Era*, Missoula.
- Meerson M., Schäfer P. (dir. y trads.)  
2014 *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus*, Tübingen.
- Morgenstern M.  
2013 "Jewish matrimonial law in the Jerusalem Talmud, Tractate Ketubbot. Between Greco-Roman influence and the rejection of the Christian virginity discourse", *Henoch* 35, 2, pp. 181-203.
- Murcia T.  
2010 "Rabban Gamaliel, Imma Shalom et le philosophe. Une citation des évangiles dans le Talmud ?- Date et enjeux de b. Shabbat 116b", *Revue des études juives* 169, 3-4, pp. 313-348.  
2011 "Jésus adorateur d'une Brique ? B. Sanhedrin 107B : l'épisode talmudique du séjour de Yeshu en Égypte", *Revue des études juives* 170, 3-4, pp. 369-398.  
2013 "Ben Stada (ou Ben Stara) n'est pas Jésus. Une réponse à David Rokéah", *Revue des études juives* 172, 1-2, pp. 189-199.  
2014a *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*, Tübingen.  
2014b "Yeshua Ben Panthera : l'origine du nom. Status quaestionis et nouvelles investigations", *Judaïsme ancien / Ancient Judaism* 2, pp. 157-195.
- Narinskaya W.  
2010 *Ephrem, a 'Jewish' Sage: A Comparison of the Exegetical Writings of St. Ephrem the Syrian and Jewish Traditions*, Turnhout.
- Neusner J.  
1968 *A History of the Jews in Babylonia*, 3, Leiden.  
1970 "The Jewish-Christian argument in fourth-century Iran: Aphrahat on circumcision, Sabbath, and dietary laws", *Journal of Ecumenical Studies* 7, 4, pp. 294-295.  
1971 *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Leiden.  
1973 *Eliezer Ben Hyrcanus. The Tradition and the Man*, Leiden.  
1984 *From Mishnah to Scripture: The Problem of the Unattributed Saying with Special Reference to the Division of Purities*, Chico.  
1995 "Defining Rabbinic literature and its principal parts", en J. Neusner (dir.), *Judaism in Late Antiquity*, 1, Leiden / Nueva York / Boston, pp. 117-172.  
2007 *Judaism & Christianity in the Age of Constantine. History, Messiah, Israel, and the Initial Confrontation* [1987], Chicago / Londres.
- Oppenheimer A.  
1983 *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, Wiesbaden.
- Osier J.  
1984 *L'Évangile du Ghetto - La légende juive de Jésus du I<sup>er</sup> au X<sup>e</sup> siècle*, Paris.
- Pick B.  
1913 *Jesus in the Talmud. His Personality, His disciples and his Sayings*, Chicago / Londres.
- Pinsent J.  
1998 "Ascetic moods in Greek and Latin literature", en V. Wimbush, R. Valantasis (dir.), *Asceticism*, Oxford, pp. 211-219.
- Poorthuis M.  
1998 "Rebekah as a virgin on her way to marriage: a study on Midrash", *Journal for the Study of Judaism* 29, 4, pp. 438-462.
- Popper W.  
1968 *The Censorship of Hebrew Books* [1899], Nueva York.
- Prebor G.  
2008 "*Sepher Ha-Ziqq*" by Domenico Yerushalmi, Jerusalén (en hebreo).
- Ramelli I.  
2009 *Possible Historical Traces in the Doctrina Addai*, Piscataway.
- Raz-Krakotzkin A.  
2007 *The Censor, the Editor, and the Text. The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*, Filadelfia.
- Richlin A.  
1992 *The Garden of Priapus. Sexuality and Aggression in Roman Humor*, Nueva York / Oxford.
- Rokeah D.  
1969 "Ben Stara is Ben Pantera - Towards the clarification of a philological-historical problem", *Tarbiz* 39, 1, pp. 9-18 (en hebreo).
- Ross A.  
2001 *Roman Edessa: Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114-242 CE*, Londres.
- Rouselle A.  
1993 *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*, Cambridge.
- Rutgers L.  
1998 "The importance of scripture in the conflict between Jews and Christians: the example of Antioch", en Rutgers et alii (dir.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Lovaina, pp. 287-304.
- Sacerdote G.  
1985 "Deux index expurgatoires de livres hébreux", *Revue des Études Juives* 30, pp. 257-283.
- Sandwell I.  
2007 *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Nueva York.
- Satlow M.  
1995 *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetorics of Sexuality*, Atlanta.
- Satlow M.  
1998 "Rhetoric and assumptions: Romans and Rabbis on sex", en M. Goodman (dir.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford, pp. 135-144.  
2001 *Jewish Marriage in Late Antiquity*, Princeton.

- 2003 “‘And on the Earth You Shall Sleep’: ‘Talmud Torah’ and Rabbinic Asceticism”, *The Journal of Religion* 83, 2, pp. 204-225.
- 2006 “Rabbinic views on marriage, sexuality, and the family”, en S. Katz (dir.), *The Cambridge History of Judaism*, 4, Cambridge, pp. 612-626.
- Schäfer P.  
2007 *Jesus in the Talmud*, Princeton / Oxford.
- Schäfer P. et alii (dir.)  
2011 *Toledot Yeshu (“The Life Story of Jesus”) Revisited*, Tübingen.
- Schremer A.  
2010 *Brothers Estranged. Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*, Nueva York.
- Schwartz J.  
1990 “Ben Stada and Peter in Lydda”, *Journal for the Study of Judaism* 21, pp. 1-18.
- Schwartz J., Tomson P.  
2012 “When Rabbi Eliezer was arrested for heresy”, *Jewish Studies, an Internet Journal* 10, pp. 145-181.
- Scott Green W.  
1978 “What’s in a name? The problematic of Rabbinic ‘Biography’”, en W. Scott Green et alii (dir.), *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*, Missoula, pp. 77-96.
- Secunda S.  
2012 “The construction, composition and idealization of the female body in Rabbinic literature and parallel Iranian texts: three excursuses”, *Nashim* 23, pp. 60-86.
- Segal A.  
1986 *Rebecca’s Children. Judaism and Christianity in the Roman World*, Cambridge (MA) / Londres.
- Segal J.  
1964 “The Jews of North Mesopotamia before the Rise of Islam”, en J. Grentz, J. Liver (dir.), *Studies in the Bible Presented to Professor M.H. Segal*, Jerusalén, pp. 32-63.
- 1970 *Edessa “The Blessed City”*, Oxford.
- Shepardson C.  
2008a “Paschal politics: deploying the temple’s destruction against fourth-century Judaizers”, *Vigiliae Christianae* 62, pp. 233-260.
- 2008b *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy. Ephrem’s Hymns in Fourth-Century Syria*, Washington.
- 2014 *Controlling Contested Places: Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*, Berkeley.
- Sivan H.  
1999 “Revealing the concealed: Rabbinic and Roman legal perspectives on detecting adultery”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung* 116, pp. 112-146.
- 2008 *Palestine in Late Antiquity*, Oxford.
- Skinner M.  
2005 *Sexuality in Greek and Roman Culture*, Oxford.
- Smelik W.  
2009 “The Aramaic dialect(s) of the Toldot Yeshu fragments”, *Aramaic Studies* 7, pp. 39-73.
- Smith M.  
1978 *Jesus the Magician*, Nueva York.
- Sokoloff M.  
2011 “The date and provenance of the Aramaic Toledot Yeshu. On the basis of Aramaic dialectology”, en P. Schäfer et alii (dir.), *Toledot Yeshu (“The Life Story of Jesus”) Revisited*, Tübingen, pp. 13-26.
- Stern S.  
1994 “Attribution and authorship in the Babylonian Talmud”, *Journal of Jewish Studies* 45, 1, pp. 28-51.
- Stökl Ben Ezra D.  
2009 “An ancient list of Christian festivals in Toledot Yeshu: polemics as indication for interaction”, *Harvard Theological Review* 102, 4, pp. 481-491.
- Strack H.  
1910 *Jesus die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig.
- Strack H., Stemberger G.  
1996 *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis.
- Stroumsa G.  
1996 “From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?”, en O. Limor, G. Stroumsa (dir.), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen, pp. 1-26.
- Touati C.  
1985 “Le mamzer, la zone et le statut des enfants issus d’un mariage mixte en droit rabbinique”, en G. Dahan (dir.), *Les Juifs au regard de l’histoire. Mélanges en l’honneur de Bernhard Blumenkranz*, Paris, pp. 37-47.
- Turcan M. (dir.)  
1986 *Tertullien. Les Spectacles*, Paris.
- Twelftree G.  
1986 “Jesus in Jewish tradition”, en D. Wenham (dir.), *Gospel Perspectives: The Jesus Tradition Outside the Gospels*, Sheffield, pp. 289-341.
- Valler S.  
1999 *Woman and Womanhood in the Talmud*, Atlanta.
- Van Voorst R.  
2000 *Jesus Outside the New Testament*, Michigan.
- Veyne P.  
1983 *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris.
- Visotzky B.  
1987 “Overturning the lamp”, *Journal of Jewish Studies* 38, pp. 72-80.
- 1990a “Anti-Christian polemic in Leviticus Rabbah”, en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 56, pp. 83-100

- 1990b "Trinitarian testimonies", *Union Seminary Quarterly Review* 44, pp. 61-74.
- 1991 "Three Syriac Cruxes", *Journal of Jewish Studies* 42, 2, pp. 167-175.
- 1995 "Mary Maudlin among the Rabbis", en B. Visotzky, *Fathers of the World: Essays in Rabbinic and Patristic Literatures*, Tübingen, pp. 85-92.
- 2003 *Golden Bells and Pomegranates. Studies in Midrash Leviticus Rabbah*, Tübingen.
- 2008 "Goys 'R'n't Us. Rabbinic Anti-Gentile polemic in Yerushalmi Berachot 9:1", en E. Iricinschi, H. Zellentin (dir.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen, pp. 299-313.
- Vööbus A.  
1958-1988 *History of the Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Lovaina.
- 1965 *History of the School of Nisibis*, Lovaina
- Weitzman M.  
2013 "From Judaism to Christianity: the Syriac version of the Hebrew Bible", en J. Lieu et alii (dir.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire* [1992], Hoboken, pp. 147-173.
- Wilken R.  
1983 *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4<sup>th</sup> Century*, Berkeley.
- Yuval I.  
2006 *Two Nations in Your Womb. Perception of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages* [2000], Berkeley / Los Angeles / Londres.
- Zeitlin S.  
1933 "Jesus in the Early Tannaitic Literature", en *Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Perez Chajes*, Viena, pp. 295-308.
- Zellentin H.  
2012 *Rabbinic Parodies of Jewish and Christian Literature*, Tübingen.