

Aproximaciones a la figura de Jesús en la *Tosefta* y en el *Yerushalmi*



Rodrigo Laham Cohen

UBA / IMHICIHU-CONICET / UNSAM, Argentina
R_lahamcohen@hotmail.com

Recibido: 29/06/2018. Aceptado: 11/12/2018

Resumen

En esta breve presentación reflexionamos sobre dos de las primeras referencias a Jesús en particular –y al cristianismo en general– en la literatura rabínica. A partir del estudio de un pasaje en *Tosefta*, recuperado y expandido en el *Yerushalmi*, así como también de otro presente en este último corpus, pondremos de relieve tanto el conocimiento rabínico de ciertas tradiciones cristianas, como la preocupación del grupo rabínico por establecer su autoridad sobre el resto de los judíos.

Approaches to the image of Jesus in the *Tosefta* and the *Yerushalmi*

Abstract

In this brief presentation I will analyze the first two references to Jesus and Christianity in rabbinical literature. By studying a short text found in *Tosefta*, recovered and expanded in the *Yerushalmi*, and another reference in this latter corpus, the rabbinical knowledge of certain Christian traditions will come to light, as well as the rabbis concern with establishing their authority over the Jews.

Introducción

La búsqueda del Jesús histórico –y de los primeros cristianos– ha suscitado la atención de investigadores –confesionales y no confesionales; cristianos y no cristianos– durante siglos. El intento de obtener información más allá de

las fuentes neotestamentarias llevó a revisar tanto material apócrifo como fuentes producidas por grupos no cristianos. La literatura rabínica fue uno de los repertorios textuales en los cuales expertos y expertas posaron su mirada a la hora de rastrear al Jesús histórico. En este breve trabajo –que refleja una investigación incipiente– no aspiramos a obtener detalles del personaje histórico sino, más bien, conocer algunos aspectos de la imagen de Jesús que elaboraron los rabinos que produjeron la *Tosefta*¹ y el *Talmud de Jerusalén* (*Yerushalmi* desde aquí).²

En esta ocasión centraremos la mirada en las únicas dos referencias a Jesús halladas en el *Yerushalmi*,³ una de ellas con un antecedente en la *Tosefta*. Son dos las preguntas que han disparado esta investigación: 1) ¿Por qué Jesús en particular y el cristianismo en general solo aparecen referidos de modo directo en tres oportunidades en los textos canónicos del judaísmo rabínico producidos en Palestina entre los siglos II y V d. C. (*Mishná*, *Tosefta*, *Yerushalmi*)?⁴ 2) ¿Con qué objetivo los rabinos incluyeron estas narrativas sobre personajes vinculados a Jesús en la *Tosefta* y el *Yerushalmi*? Naturalmente las respuestas no son simples, pero es nuestra intención adelantar en este trabajo algunas reflexiones en torno al potencial de estos interrogantes.

Un problema importante es que el manuscrito más antiguo del *Yerushalmi* –con el que trabajaremos aquí– es Or. 4720 de la Universidad de Leiden (comúnmente conocido como Manuscrito de Leiden), escrito por el rabino Yehiel b. Yekutiel b. Benjamin ha-Rofe en 1289.⁵ Evidentemente es difícil afirmar que, luego de 800 años, el texto represente fielmente lo escrito hacia los siglos IV y V. En relación a la *Tosefta*, el manuscrito más antiguo (que contenga el tratado de *Hulin*) es el de Viena, datado entre los siglos XIII y XIV, hecho que también nos aleja varias centurias del momento efectivo de producción.

Por otra parte tanto las autoridades cristianas como los propios editores judíos tendieron a censurar ciertos pasajes de la literatura rabínica que hostilizaban al cristianismo. Esto se observa en el propio manuscrito de Leiden que estamos trabajando y es patente, también, en el *Talmud de Babilonia* (*Bavli* desde aquí), incluso en manuscritos tempranos como Florencia II.L.7 de 1177 d.C. Establecer el texto original, entonces, es muy difícil. De todos modos, en línea con las investigaciones actuales, trabajaremos sobre el material que llegó hasta nosotros considerando que no sufrió grandes cambios desde su momento de producción inicial. Pasemos, ahora sí, a los textos.

1 La *Tosefta* es una compilación/edición de leyes apenas posterior a la *Mishná* y fue constituida hacia el siglo III en Palestina. Posee la misma organización que aquella y, en muchos casos, la sigue al pie de la letra. En otros, no obstante, difiere notoriamente.

2 El *Yerushalmi*, un comentario de ciertos tratados mishnaicos, fue editado hacia los siglos IV-V en la Tierra de Israel. No es fácil mensurar el nivel de intervención de los editores finales dado que el texto se presenta como una compilación de normas, leyes y comentarios de rabinos desde el II a.C. hasta el momento de edición.

3 En realidad, como veremos, los mismos relatos aparecen repetidos, con leves variantes, en dos tratados diversos: y (= *Yerushalmi*) *Avodá Zará* e y *Shabat*.

4 En la *Mishná* no hay ninguna referencia directa a Jesús ni al cristianismo. No obstante, existen, en los tres cuerpos textuales (*Mishná*, *Tosefta* e *Yerushalmi*), ciertos pasajes que han sido asociados a tal religión. Si bien algunos de ellos son verosíblemente referencias indirectas al cristianismo, no es posible realizar afirmaciones categóricas sobre la temática. Compilados de tales referencias pueden hallarse en Travers Herford (1903), Goldstein (1950) y Murcia (2014), entre otros.

5 Yehiel, incluso, afirma haber copiado una versión del *Yerushalmi* muy problemática. La *Editio princeps* de Bomberg (1523-1524) usó como base el manuscrito de Leiden pero también otros tres manuscritos, hoy perdidos. De todos modos, la edición de Bomberg se apega, en general, al manuscrito de Leiden.

Y Avodá Zará II, 2 (40d-41a)

Comencemos por la primera referencia a Jesús en *y Avodá Zara* II, 2, 40d:

בר בריה הוה ליה בלע אתא חד ולחש ליה בשמיה דישו בן פנדרא ואינשם. מי נפק אמ' ליה. מאי אמרת עלי אמ' ליה. למילת פלן. אמ' מה הוה ליה אילו מית ולא שמע הדא מילתא והוות ליה כן.⁶ כשגגה שיוצא מלפני השליט⁷

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

Es interesante notar que la *Editio princeps* del texto incorpora sin comentario alguno el nombre de Jesús, mientras que en el manuscrito de Leiden –que, a la vez, fue base de la edición de Bomberg– la referencia a Jesús fue adicionada por una segunda mano en un espacio censurado previamente. No entraremos aquí en el debate en torno a cuándo fue adicionada –nos faltan elementos para resolver ello– pero es pertinente señalar la necesidad de profundizar en el estudio del manuscrito.

Una sanación en relación a Jesús –en este caso la posibilidad de esta– aparece líneas más adelante en un pasaje más conocido de *y Avodá Zará* II, 2, 41a:

מעשה באלעזר בן דמא שנשכו נחש ובה יעקב איש כפר סמא לרפותר. אמ' לו נימא לך בשם ישו בן פנדרא. אמ' לו ר' ישמעאל אי אתה רשאי בן דמא. אמ' לו אני אביא ראייה שירפאיני. לא הספיק להביא ראייה עד שמת. אמ' לו רבי ישמעאל אשריך בן דמא שיצאת בשלום מן העולם ולא פרצת גדירן של חכמ' לקיים מה שנ' ופורץ גדר ישכנו נחש. ולא נחש נשכו. אלא שלא ישכנו לעתיד לבוא. ומה הוה ליה למימ' אשר יעשה אותם האדם וחי בהם⁸

[Hay un hecho en relación a Eleazar ben Damá que fue mordido por una serpiente y Jacobo de Kfar-Sama llegó a curarlo. Le dijo: “Te hablaré en nombre de Jesús [Yeshu] ben Pandera”. Le dijo el rabino Ishmael: “Ben Damá, no está permitido”. Le dijo [Ben Damá]: “Te traeré una prueba de que él puede curarme”. No pudo traerla antes de morir. Le dijo el rabino Ishmael: “Bendito seas Ben Damá, que saliste del mundo en paz y no derribaste la cerca de los sabios”, como está escrito: *El que derriba la cerca será mordido por una serpiente*.⁹ ¿Pero no lo mordió una serpiente? Pero ahora no lo morderá en el mundo por venir. ¿Qué pudo haber dicho [Ben Damá]? *Los cuales haciendo el hombre, vivirá en ellos*.]¹⁰

⁶ Esta palabra se encuentra sobre el renglón.

⁷ Or. 4720, v. 2, 281r. El manuscrito es de acceso abierto on-line (<https://disc.leidenuniv.nl>). La referencia a Jesús también se encuentra en la *Editio princeps* pero no en las ediciones posteriores. Aparece, por otra parte, de modo diverso al resto del texto, adicionada por otro escriba en un espacio que fue previamente borrado. El mismo texto, con cambios menores, aparece en *y Shabat* XIV, 4, 14d. Una buena edición crítica del texto –así como también su traducción– en Guggenheimer (2011). Neusner (2009) elidido en su traducción la referencia a Jesús sin realizar aclaraciones.

⁸ Or. 4720, v. 2, 281v. Aquí también la referencia a Jesús está claramente borrada y agregada por un segundo escriba. El texto, además del antecedente que veremos en *t (= Tosefta) Hulin*, aparece en *y Shabat* XIV, 4, 14d, con cambios menores. El pasaje fue retomado en *b (= Bavli) Avodá Zará* 27b.

⁹ Eclesiastés 10:8

¹⁰ Levítico 18:5

Dado que, como anticipamos, este texto aparece previamente en la *Tosefta*, consideramos pertinente citarlo:

מעשה בר' לעזר בן דמא¹¹ שנשכו נחש ובא יעקב איש כפר סמא לרפאותו משום ישוע בן פניטרה ולא הניחו ר' ישמעאל אמרו לו אי אתה רשאי בן דמא. אמ' לו אני אביא לך ראייה שירפאני ולא הספיק להביא ראייה עד שמת. אמ' ר' ישמעאל אשריך בן דמא שיצאת בשלום ולא פרצת גדירון של חכמים שכל הפורץ גדירון של חכמים לסוף פורענות באה עליו. שנ' ופורץ גדר ישכנו נחש¹²

[Hay un hecho en relación a [E]leazar ben Damá que fue mordido por una serpiente y llegó Jacobo de Kfar-Sama a curarlo en nombre de Jesús [Yoshua] ben Panitra y el rabino Ishmael no lo permitió. [Ishmael] le dijo: “Ben Damá, no está permitido”. Le dijo [Ben Damá]: “Te traeré una prueba de que él puede curarme”. No pudo traerla antes de morir. Le dijo el rabino Ishmael: “Bendito seas Ben Damá, que saliste en paz y no derribaste la cerca de los sabios”, como está escrito: *El que derriba la cerca será mordido por una serpiente.*]¹³

Nótese, como bien han remarcado diversos especialistas, que la *Tosefta* ni siquiera intenta explicar la incoherencia de la afirmación en torno a la mordedura de la serpiente (antes del intento de “romper la cerca”) que el *Yerushalmi* sí trata de resolver. Por otra parte, Murcia (2014:121) vio en la utilización del término עושי (en lugar de ושי) una prueba de la antigüedad del texto, cuestión que, desde nuestro punto de vista, no es concluyente. No menos importante, la utilización de הרטינפ en lugar de ארדנפ o ארטינפ podría implicar –aunque seguimos en el campo de lo hipotético– cierto desconocimiento del escritor, o de los sucesivos copistas, en relación a este nombre¹⁴. Pasemos ahora al estado de la cuestión, ciñéndonos a los dos interrogantes planteados en la introducción.

Breve estado de la cuestión

La atención principal de los historiadores y filólogos recayó, tanto a lo largo del siglo XX como en la actualidad, sobre el pasaje que refiere a Eleazar ben Damá. Las aproximaciones que ha recibido tal narración –que además, al estar en la *Tosefta*, representa el testimonio rabínico más antiguo de Jesús– han sido múltiples y se han centrado, principalmente, en revelar quiénes son los personajes, de dónde provienen y qué pueden aportar sobre la historia de Jesús y el cristianismo inicial. Como anticipamos, este no es nuestro objetivo, por lo que nos enfocaremos en los aportes relacionados a la razón de este pasaje en el entramado discursivo rabínico. Por economía de espacio solo resaltaremos algunos estudios.

Comencemos por Robert Travers Herford (1903:104-109) quien, aunque atribuyó historicidad al pasaje, rechazó cualquier vinculación concreta con personajes

11 La edición del manuscrito realizada por el proyecto *Torat Ha-Tannaim* de la universidad Bar Ilán considera que en realidad se lee המר. Es una lectura posible, aunque en otras partes del manuscrito la *dalet* se confunde con la *reish*.

12 *T Hulin*, 2.22-23. Texto tomado del manuscrito Heb. 20 de la Biblioteca Nacional de Viena (ss. XIII-XIV), el más antiguo de *Tosefta* conservado completo. Accesible desde la Biblioteca Nacional de Israel. Versión digitalizada del texto accesible en *Torat Ha-Tannaim*. La referencia a Jesús también aparece en el manuscrito de Londres (*British Library Add. 27296*, s. XV) y en la *Editio Princeps* de Bomberg de 1521.

13 *Eclesiastés* 10:8

14 En torno a la infinidad de debates sobre el nombre Pantera, remito a Murcia (2014:57-98).

conocidos por la literatura cristiana. Consideró este texto, junto con otros, como una demostración de que el cristianismo, tanto para *tanaïm* como para *amoraim*, era un problema visible, asociado a la polifacética noción de *minut*.¹⁵

Morris Goldstein (1950:34) afirmó que el texto sobre Ben Damá ponía en evidencia dos cuestiones. La primera era que, para principios del siglo II –momento en el que databa el suceso relatado por la *Tosefta* y el *Yerushalmi*– la figura de Jesús aún no suscitaba rechazo en el conjunto de los judíos. En segundo lugar, sugirió que los rabinos asociaban a Jesús y al cristianismo con la magia y la sanación.

Richard Kalmin (1994) abordó, en general, el vínculo entre judíos y cristianos en la literatura rabínica. Para este autor, los textos que mencionan a Jesús tanto en *t Hulin* como en el *Yerushalmi*, tenían como objetivo distanciar a judíos de cristianos. Representan a su vez, una primera fase en la posición rabínica frente a cristianos en particular y a *minim* en general, la cual sería modificada en el *Bavli* por una postura más confrontativa que implicaba mayor contacto, al menos en el plano discursivo.

Daniel Boyarin ha sido, sin dudas, uno de los académicos que han tratado con más profundidad, originalidad (y, también, polémica) el vínculo entre cristianismo y literatura rabínica. En relación a los textos aquí vistos ha realizado diversas consideraciones de peso (1999: 35). Por empezar –postura con la que acordamos– no se preocupó por las coordenadas temporales del evento relatado. Resaltó, por otra parte, que la cura es efectiva y que Eleazar Ben Damá –en el marco del discurso presentado– habría estado previamente en contacto con el cristianismo, hecho que manifestaría una visión –aunque repudiada– sobre la existencia de interacción y contacto. En tal sentido, la mordedura de serpiente sería un castigo a una actitud previa y no algo, como el *Yerushalmi* trata de explicar, referido al futuro.

Peter Schäfer (2007) ha sido otro de los grandes especialistas que ha estudiado en detalle la figura de Jesús en los *talmudim*. Subrayó, para estos textos, que los rabinos daban por descontada la posibilidad de curar a través del nombre de Jesús (2007:60). Si bien no atribuyó plena historicidad al relato sobre la sanación, lo consideró uno de los más verosímiles de ambos *talmudim* en relación al cristianismo y al contacto entre ambos grupos religiosos. Observó, con claridad, que el texto también revela la tensión en torno a la autoridad dado que resalta el castigo por romper el “cerco” del poder rabínico.

Adiel Schremer (2010) siempre ha sido escéptico en relación al peso del cristianismo tanto en la configuración del judaísmo rabínico como en su visibilidad en la literatura producida por los judíos del período. En esta línea, insistió en que *minut* y cristianismo no son sinónimos en los textos rabínicos tempranos. En relación a los pasajes aquí vistos, se opuso a Boyarin al considerar que Eleazar ben Damá no es sindicado como un cristiano en el discurso rabínico. Afirmó, también, que el texto del *Yerushalmi*, al poner el peso en el mundo venidero, rompe con la asociación entre Ben Damá y el cristianismo antes de la mordedura a la vez que desplaza la atención hacia el más allá en detrimento

¹⁵ El concepto de *minut* es realmente complejo. Puede ser traducido como herejía, aunque en realidad representa el tipo de conducta de los *minim* y, por tanto, la definición está atada a aquello que definamos como *min*. De hecho, en torno a la categoría de *min* existen infinidad de debates. El término fue asociado a gnósticos, a cristianos y/o a judíos disidentes, entre otros grupos, mientras que ciertos especialistas lo consideraron una construcción artificial que no responde a ninguno de estos grupos en particular. Véase, por ejemplo, Hayes (1998) y Langer (2011).

de la cura terrenal. En resumen, para Schremer (2010:89-94) los textos sobre las curas en nombre de Jesús apuntan principalmente a poner en tela de juicio las enseñanzas y prácticas de no judíos, sean cristianos o no.

En cuanto a Holger Zellentin (2012:204-207), especuló con la posibilidad de que un conocedor del Nuevo Testamento comprendiera los pasajes sobre las curaciones. Subrayó, también, el hecho de que los rabinos no pusieran en duda la posibilidad de curar en nombre de Jesús a la vez que vio cómo utilizaban este texto para discutir la autoridad. Sugirió que la referencia a la cerca de los rabinos aparece, en la literatura rabínica, casi exclusivamente asociada al cristianismo.¹⁶

Por último, vale la pena referir al libro de Thierry Murcia (2014), sin lugar a dudas el más actual y completo estado de la cuestión sobre Jesús en el *Talmud*. El autor atribuye determinado nivel de historicidad al texto sobre Ben Damá, al cual data hacia el primer tercio del siglo II d.C. Vio en él una radicalización en la oposición rabínica a cualquier herejía y en particular el cristianismo. Precisamente el temor al éxito de la cura es el que habría generado tensión en los rabinos en relación a una posible conversión posterior del sujeto sanado. Por último, en línea con sus investigaciones, rechazó la asociación entre la curación y la magia y puso el énfasis en la medicina practicada por ciertos grupos cristianos (2014:113).

Hasta aquí, algunas líneas de investigación sobre los pasajes presentados. En lo que resta del trabajo, pondremos de relieve algunas ideas e interrogantes que, entendemos, abren nuevas perspectivas sobre los pasajes presentados.

Jesús en la *Tosefta* y en el *Yerushalmi*

Cuando comenzamos esta presentación, planteamos dos interrogantes. Empecemos por el segundo, relacionado al porqué de las menciones analizadas. Si dejamos de lado la preocupación en torno a la datación del evento –al que, por otra parte, no consideramos pertinente atribuirle historicidad– tenemos un pasaje (el de Eleazar Ben Damá) escrito ca. s. III y otro (el del curandero anónimo) entre los siglos IV y V.

Centrándonos en el primer texto, es posible observar que al momento en el que la *Tosefta* fue compilada, los rabinos conocían la existencia de Jesús aunque no podemos conocer de dónde habían adquirido la información, así como tampoco precisar cuánto sabían de él. Sí podemos hipotetizar que de los relatos en torno a Jesús lo que más había impactado era la capacidad de curar, realidad, a su vez, claramente visibilizada en el Nuevo Testamento. De hecho, algunos relatos de la tradición judía denominada *Toledot Yeshu* también aceptaban –a la vez que racionalizaban o cuestionaban– ciertos milagros de Jesús y sus seguidores.¹⁷ El nombre de Jesús asociado a fórmulas mágicas –en talismanes o cuencos mágicos, por ejemplo– aparece invocado, incluso en amuletos ‘judíos’,

¹⁶ No obstante, deja de lado algunas referencias que no se condicen con su idea considerándolas excepcionales.

¹⁷ En torno a *Toledot Yeshu*, parodias sobre Jesús y su vida probablemente escritas hacia mediados del primer milenio y continuadas hasta la modernidad, véase, entre la amplia bibliografía, a Schäfer, Meerson y Deutsch (2011) y Meerson y Schäfer (2014). La datación de esta tradición, dada la ausencia de manuscritos anteriores a los de la Genizá del Cairo y el peso de la tradición oral, no es simple.

con el fin de obtener sanaciones o prevenir enfermedades.¹⁸ No obstante lo afirmado, es imposible generalizar, siquiera vislumbrar, cuál era la imagen rabínica de Jesús a partir de un solo ejemplo.

La única certeza que poseemos, entonces, es que, hacia el siglo III, quienes compilaron la *Tosefta* sabían (o imaginaban) que ciertas personas utilizaban el nombre de Jesús para curar. ¿Por qué insertar el relato en la *Tosefta*? Nuevamente entramos en el campo de lo hipotético. Es evidente, por la propia lógica discursiva, que los rabinos aspiraban –aquí fue muy preciso Kalmin– a alejar a los judíos de otras expresiones religiosas. El aspecto que debe resaltarse –lo ha hecho en parte la crítica– es que la estrategia utilizada no fue negar la posibilidad de alcanzar milagros invocando el nombre de Jesús, sino lo impropio de hacerlo. Ciertamente es que en la historia de Eleazar ben Damá la cura no se comprueba, pero todos los agentes involucrados dan por descontada la posibilidad. En el caso del curandero anónimo, la salvación llega claramente a través del nombre de Jesús.

El aspecto principal del relato, por lo tanto, no es cuestionar la posibilidad cristiana de operar sobre lo natural –llamémosle magia, medicina o intervención divina– sino el hecho de que apelar al cristianismo para obtener una mejora es algo incorrecto y peligroso. Más aún, la *Tosefta* ni siquiera se preocupa por aclarar –como bien notó la crítica– lo contingente de la mordedura de la serpiente antes de cometer el pecado. Ben Damá, en todo caso, muere por un accidente –si no optamos por la mirada de Boyarin que lo hace un cristiano antes del acto– y “se va del mundo en paz” gracias a no haber afectado –contra su propia voluntad– la autoridad de los rabinos. No importa la coherencia ni el resultado sino el hecho de no atentar contra el poder rabínico. Recién el *Yerushalmi*, uno o dos siglos después, incluye al mundo venidero como una explicación *ad hoc* de la cita de *Eclesiastés* 10:8. Al no ser salvado por una palabra cristiana, salva su tiempo en el mundo venidero. ¿Podemos ver aquí una lectura cristianizante que tiene por horizonte el paraíso? El tema es complejo dado que entre *Mishná*, *Toseftá* y ambos *talmudim* hay diferencias notables en el trato del más allá y de los tiempos mesiánicos.¹⁹ Por economía de espacio, no podemos dedicarnos a este tópico.

Volviendo al tema de los milagros, es interesante resaltar que, en el más tardío *Bavli*, Jesús –ni nadie en nombre de él– tiene la posibilidad de realizar acciones sobrenaturales. En efecto, en aquel *Talmud*, Jesús aparece rabinizado y no da muestra de poderes extraordinarios. En *Toledot Yeshu* y en los textos que aquí vimos, sí se vislumbra la posibilidad de que el nombre de Jesús altere el curso natural de las cosas. Pero lo sobrenatural no legitima al agente que ejecuta el milagro. No solo en el Antiguo Testamento hay historias de prodigios realizados por malvados sino que la propia literatura rabínica posee ejemplos en los cuales incluso la voz de Dios es desoída en beneficio de la mayoría rabínica.²⁰ Insistimos, entonces, en considerar que en la referencia a Eleazar ben Damá en *Tosefta* y en el *Yerushalmi*, el problema no es el cristianismo sino el fundamento

18 Un interesante ejemplo de cuencos mágicos ‘judíos’ hallados en Babilonia que invocaban también a Jesús en Levene (2013, 120-138).

19 Véase un resumen de esta problemática en Avery-Peck (2001), Neusner (2001) y Alexander (2007).

20 No es este el espacio para debatirlo, pero existe una bellísima referencia a una discusión entre Eliezer ben Hyrcanus y el resto de los rabinos en *b Bava Metzia* 59b. Eliezer apela a milagros para justificar su posición –incluso una voz celestial lo apoya– pero el resto de los rabinos lo rechaza y lo excomulga. En otro pasaje, el mismo Eliezer es acusado de *minut*, precisamente, por haber dialogado con el Jacob de Kfar Sama que aparece en la historia de Ben Damá.

de la autoridad rabínica. Ciertamente, el pasaje pudo haber servido también para aislar a los judíos de otros grupos religiosos, pero si existía una preocupación intensa por separar judíos de cristianos, la presencia de un solo ejemplo en todo el *Yerushalmi* parece escasa.

Esto nos lleva al último interrogante: ¿Por qué tan pocos testimonios de contacto con el cristianismo en la literatura rabínica temprana? Nuestra explicación se enraíza en el contexto en el cual los rabinos constituyeron la *Mishná*, la *Toseftá* y el *Yerushalmi*. Si bien autores como Israel Yuval (2006) consideraron que existía una polémica tenaz contra el cristianismo desde tiempos tempranos reflejada en el propio silencio de las fuentes rabínicas, nuestra posición se acerca más a la de Adiel Schremer (2010) o, en todo caso, a un punto intermedio entre su posición y la de Yuval. Al momento en el que la *Mishná* y la *Toseftá* fueron compiladas –entre los siglos II y III d.C.– el cristianismo aún no era hegemónico en Palestina.²¹ Por supuesto que era visible y, en algún modo, perturbador para un movimiento rabínico incipiente. Pero el desafío creado por el cristianismo era menor al que representaba la imposición de la autoridad rabínica sobre el conjunto de los judíos de Palestina.²²

El pasaje sobre Eleazar ben Damá en *Tosefta*, entonces, podría conjugar dos realidades en el siglo III d.C.: 1) el reconocimiento de la existencia –y la problemática– del cristianismo en la región; 2) la necesidad de imponer la autoridad de los rabinos sobre todo tipo de manifestación –judía y no judía– alógena a ellos. La presencia de una sola referencia directa refuerza, desde nuestro punto de vista, la idea de que si bien el tema cristiano estaba en la agenda rabínica, no era un asunto central. En tal sentido, el cristianismo opera en el pasaje como *una manifestación más* de la disidencia.

El contexto en el que el *Yerushalmi* fue confeccionado –entre los siglos IV y V– es diverso dado que la presencia del cristianismo era, sin dudas, más visible. No obstante, tampoco hay que sobredimensionar el peso de tal religión hacia el período.²³ ¿La existencia de una referencia más a Jesús en el *Yerushalmi* puede vincularse a una mayor preocupación por el cristianismo? Insistimos en que es imposible, a partir de solo dos ejemplos, avanzar en una respuesta sobre esto.

Ahora bien, más allá del debate, la presencia de solo dos menciones directas vuelve a poner sobre el tapete la básica pero a veces olvidada idea de que el cristianismo no era un problema central para los rabinos de los primeros siglos del milenio.

21 Existe una amplia bibliografía sobre el tema. Véase, a modo de resumen, Limor-Stroumsa (2006). Yuval (2006) y Schremer (2010). Para Yuval el cristianismo se había consolidado ya en el siglo I d.C., mientras que, para Schremer, la presencia cristiana, hasta luego de la llegada de Constantino e incluso más, era reducida.

22 En torno a la difícil tarea rabínica de lograr la hegemonía en el mundo judío véase, entre otros, a Schwartz (2001) y a Lapin (2012).

23 Existen infinidad de trabajos en torno al cristianismo en Palestina hacia los siglos I y V. Reenviamos a Limor-Stroumsa (2006). Véase, también Dauphin (1998).

Bibliografía

- » Alexander, P. (2007). "The Rabbis and Messianism". En Bockmuehl, My Carleton Paget, J. (eds.), *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*. Nueva York: T&T Clark, 227-244.
- » Avery Peck, A. (2001). "Death and Afterlife in the Early Rabbinic Sources: The Mishnah, Tosefta, and Early Midrash Compilations". En Neusner, J; Avery Peck, A. y Chilton, B (eds.), *Judaism in Late Antiquity*, v. III. Nueva York: Brill, 243-266.
- » Boyarin, D. (1999). *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford, Stanford University Press.
- » Dauphin, C. (1998). *La Palestine Byzantine. Peuplement et Populations*. Oxford: Archaeopress.
- » Goldstein, M. (1950). *Jesus in the Jewish Tradition*. Nueva York: The Macmillan Company.
- » Guggenheimer, H. (ed.) (2011). *The Jerusalem Talmud. Fourth Order: Neziqin. Tractates Sevi'it and 'Avodah Zarah*. Berlín-Nueva York: De Gruyter.
- » Hayes, C. (1998). "Displaced Self-Perceptions: The Deployment of *Minim* and Romans in B. *Sanhedrin* 90b-91a". En Lapin, H. (ed.), *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine*. Potomac: University Press of Maryland, 249-289
- » Kalmin, R. (1994). "Christians and Heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity", *HTR* 87/2, 155-169.
- » Langer, R. (2011). *Cursing the Christians? A History of the Birkat HaMinim*. Oxford: Oxford University Press.
- » Lapin, H. (2012). *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 CE*. Oxford: Oxford University Press.
- » Levene, D. (2013). *A Corpus of Magic Bowls. Incantation Texts in Jewish Aramaic*. Londres: Kegan Paul.
- » Limor, O. – Stroumsa, G. (eds.) (2006). *Christians and Christianity in Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms*. Turnhout: Brepols.
- » Meerson, M. – Schäfer, P. (eds. y trads.) (2014). *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus*, 2 vols. Tübingen: Mohr Siebeck.
- » Murcia, T. (2014). *Jesus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*. Turnhout: Brepols.
- » Neusner, J. (trad.) (2009) *The Jerusalem Talmud: A Translation and Commentary*. Peabody: Hendrickson (CD-ROM).
- » Neusner, J. (2001). "Death and Afterlife in the Later Rabbinic Sources: The Two Talmuds and Associated Midrash-Compilations", En Neusner, J; Avery Peck, A. y Chilton, B (eds.), *Judaism in Late Antiquity*, v. III. Nueva York: Brill, 267-292.
- » Schäfer, P. (2007). *Jesus in the Talmud*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- » Schäfer, P. – Meerson, M. y Deutsch, Y. (eds.) (2011). *Toledot Yeshu. ("The Life Story of Jesus") Revisited*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- » Schremer, A. (2010), *Brothers Estranged. Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*. Nueva York: Oxford University Press.

- » Schwartz, S. (2001). *Imperialism and Jewish Society. 200 B.C.E. to 640 C.E.* Princeton: Princeton University Press.
- » Travers Herford, R. (1903). *Christianity in Talmud and Midrash.* Londres: Williams & Norgate.
- » Yuval, I. (2006). *Two Nations in Your Womb. Perception of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages.* Berkeley – Los Ángeles: University of California Press.
- » Zellentin, H. (2012). *Rabbinic Parodies of Jewish and Christian Literature.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.