

# APROXIMACIONES AL ANTICRISTIANISMO EN *B SANEDRÍN*. ENTRE LA POLEMICOMANIA Y LA POLEMICOFOBIA

*NOTES ON ANTI-CHRISTIANITY IN B SANEDRIN.  
BETWEEN THE POLEMICMANIA AND THE POLEMICPHOBIA*

RODRIGO LAHAM COHEN

Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de San Martín - Conicet, Argentina  
[r\\_lahamcohen@hotmail.com](mailto:r_lahamcohen@hotmail.com)

## RESUMEN

### PALABRAS CLAVE

*b Sanedrín*  
*Talmud*  
Anticristianismo  
Polémica

En este trabajo se presenta, en primer lugar, un debate historiográfico en relación a paralelos y polémicas entre la literatura rabínica y el cristianismo. En segundo término, se investiga el tratado de *Sanedrín* del *Talmud de Babilonia*, en busca de indicios sobre la posición rabínica en torno al cristianismo. Analizando tanto referencias directas como indirectas, así como también agendas comunes y ocasiones polémicas desaprovechadas, se intenta ponderar el grado de preocupación que generó el cristianismo entre los editores de *b Sanedrín*.

## SUMMARY

### KEYWORDS

*b Sanhedrin*  
*Talmud*  
Anti-Christianity  
Polemics

Firstly, this paper presents a historiographical debate around parallels and controversies between rabbinic literature and Christianity. Secondly, it studies the *Sanhedrin* treatise of the *Babylonian Talmud* in search of evidence about the rabbinical position towards Christianity. By analyzing direct and indirect references, common agendas, and missed polemical situations, this paper aims to assess the degree of concern caused by Christianity between the editors of *b Sanhedrin*.

Recibido: 17/03/2017  
Aceptado: 29/04/2017



# **APROXIMACIONES AL ANTICRISTIANISMO EN B SANEDRÍN. ENTRE LA POLEMICOMANIA Y LA POLEMICOFOBIA**

Notes on Anti-Christianity in *b Sanedrín*. Between the *Polemicmania* and the *Polemicphobia*.

RODRIGO LAHAM COHEN  
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS, ARGENTINA  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN, ARGENTINA  
R\_LAHAMCOHEN@HOTMAIL.COM

For the sake of transparency, I must confess to being among those “afflicted by this disease”. I would nevertheless argue that the alternative to parallelomania is likely to be parallelophobia. Parallelophobia with regard to Christianity is a deeply rooted cultural phenomenon within the Jewish tradition. It begins with the midrashic and Talmudic literature and continues down to our own day. Its expressions include a hidden desire to conceal the threatening, close presence of the sister religion.

Yuval, 2010: 55

## **Introducción**

El título de este breve trabajo es tributario de tres artículos que han generado polémica en el plano de los estudios rabínicos, sobretudo desde el punto de vista metodológico.

RODRIGO LAHAM COHEN, “Aproximaciones al anticristianismo en *B Sanedrín*. Entre la polemicomania y la polemicofobia”, *Calamus* 2 (2018): 141-168. ISSN 2545-627X. Recibido 17/03/2017, aceptado 29/04/2017.

Cronológicamente el primero fue “Parallelomania” de Samuel Sandmel (1962), donde el autor puso en tela de juicio ciertos análisis en los cuales se vinculaban textos religiosos que, en su opinión, no dependían entre sí. La *paralelomanía* era producto, entendía Sandmel, de la denodada (y a veces infructuosa) búsqueda de influencias mutuas, sobre todo en espacios y tiempos donde no abundan las fuentes al momento de realizar una reconstrucción histórica. El trabajo involucraba diferentes áreas y producciones: Filón de Alejandría y los rabinos; los rollos del Mar Muerto y el cristianismo; el Evangelio de Juan y los Sinópticos, etc. Recibió tanto críticas como elogios, aunque –más allá del debate– alertó sobre la necesidad de fundamentar bien los vínculos intertextuales y no subestimar la posibilidad de que dos fuentes construyan narrativas similares sin influencia directa.

Ya en el siglo XXI y específicamente relacionado a los vínculos entre literatura rabínica y cristianismo, Alon Goshen-Gotshtein (2003-2004 y 2009) publicó “פולמוסומניה” (*Polemosomania*, “polemicomania”, en hebreo), texto que, aunque limitado a comparar la exégesis talmúdica del *Cantar de los Cantares* con la de Orígenes, tenía por objetivo, en línea con Sandmel, criticar a quienes tendían a ver influencias cristianas en la literatura rabínica temprana. La posición de Goshen-Gotshtein, de haber sido sostenida hacia la época del artículo de Sandmel, no hubiese generado tensión dado que hasta la década de los ‘80 y sobre todo la de los ‘90 el material producido por los rabinos de Palestina y Babilonia era visto generalmente como un producto autónomo, disociado de la influencia cristiana.

La réplica no se hizo esperar. Precisamente uno de quienes respondió fue Israel Yuval (2010) en “Christianity in Talmud and

Midrash. Parallelomania or Parallelophobia?”, artículo donde – como se observa en la cita que abre este trabajo– no solo se declaró irónicamente afectado por la enfermedad de la *parallelomania* sino que acuñó el término *parallelophobia*. La respuesta de Yuval era esperable dado que él mismo había impulsado una línea historiográfica que hacía de la literatura rabínica una respuesta al cristianismo. El autor israelí había retomado y potenciado la idea de Segal (1986) en relación a que judaísmo rabínico y cristianismo eran religiones hermanas, nacidas y desarrolladas en un mismo contexto. Pero había ido más allá. En su libro *Two Nations in Your Womb. Perception of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages* (original, en hebreo, publicado en el 2000)<sup>1</sup>, había sostenido que el judaísmo rabínico era posterior al cristianismo y su propia constitución era tributaria del desarrollo del fenómeno cristiano. Así, alterando los factores, generó una gran controversia aunque con el paso del tiempo su posición llegó a ser aceptada –si bien dentro de una amplia gama de matices– por un grupo cada vez más grande de especialistas.<sup>2</sup>

Ahora bien, quienes afirman que la literatura rabínica fue fuertemente influenciada por el cristianismo deben superar un escollo: el *Talmud*, tanto en su versión de Jerusalén como en la de

---

<sup>1</sup> שני גויים בבטן : יהודים ונוצרים - דימויים הדדיים, Am Oved, Tel-Aviv. El libro fue traducido al inglés en 2009.

<sup>2</sup> Una buena crítica a Yuval y, a la vez, un buen resumen de las posiciones en torno al vínculo entre judaísmo rabínico y cristianismo, en Schremer (2010: 3-21). Tal como veremos a lo largo de este trabajo, Yuval no ha sido el único en resaltar la influencia del cristianismo en la constitución del movimiento rabínico. En una línea similar, véase Daniel Boyarin (1999 y 2004), a cuyos trabajos referiremos luego.

Babilonia, posee escasísimas referencias a tal religión. Yuval (2009: 27-28) sostuvo ante esto que no son necesarias menciones directas a un adversario religioso para oponerse a él. Es decir, los rabinos habrían estado tan preocupados por el cristianismo que optaron por el silencio y la respuesta implícita.

Otros autores, aceptando la influencia cristiana, intentaron detectar, en distintos espacios de la literatura rabínica, referencias directas e indirectas. Las referencias directas a Jesús, a María y a los apóstoles han sido muy estudiadas y no presentarían *a priori* grandes problemas. Surge, no obstante, un primer inconveniente: la censura. Desde la Baja Edad Media –pero sobre todo en la temprana Modernidad– las autoridades cristianas comenzaron a intervenir los textos judíos. Más aún, los propios judíos comenzaron a autocensurarse para evitar intervenciones y, eventualmente, actos de violencia. En principio, los editores judíos optaron por dejar un espacio en blanco donde otrora había menciones al cristianismo con el fin de mantener –al menos en la oralidad– los pasajes elididos. Los censores cristianos, no obstante, también se opusieron a tal práctica por lo que el texto expurgado fue dejado sin huellas de las palabras eliminadas. En otros casos, términos conflictivos como מינים (*minim*) –vocablo sobre el que hablaremos en breve– o גוים (*goyim*) –literalmente “pueblos”, pero fuertemente asociado al cristianismo en la Edad Media– fueron modificados en beneficio de palabras menos ambiguas como עובדי כוכבים (adoradores de estrellas).

El potencial problema, entonces, es no conocer con precisión cuántas referencias al cristianismo fueron censuradas sin dejar rastros. Afortunadamente, la presencia de manuscritos previos a la censura o hallados en regiones fuera del alcance de los censores

cristianos –Yemen, por ejemplo–<sup>3</sup> permite saber con relativa seguridad cuáles fueron los pasajes intervenidos.<sup>4</sup> En algunos manuscritos, por otra parte, ciertos tratados fueron censurados y otros no.<sup>5</sup> No menos importante, la existencia de manuales sobre cómo censurar da una ventaja más para considerar que no hubo demasiadas más referencias al cristianismo que las que conocemos.<sup>6</sup> De todos modos, hay que aceptar que es probable

---

<sup>3</sup> Un buen ejemplo de ello es el ms. *Herzog I* que, aunque posterior a 1565, en ocasiones presenta tradiciones previas a la de manuscritos europeos más tempranos.

<sup>4</sup> Una importante cantidad de manuscritos antiguos del *Talmud de Babilonia* –todos, insistimos, posteriores al año 1000– ha sido digitalizada y puede ser accedida a través del *Online Treasury of Talmudic Manuscripts* (<http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud>), gracias a la Biblioteca Nacional de Israel en asociación con otras universidades que cuentan con los manuscritos más antiguos del *Talmud*. Otra alternativa, que posee el texto editado de los manuscritos más importantes, así como también motores de búsqueda, es la base digital *Sol and Evelyn Henkind Talmud Text Database* del *Saul Lieberman Institute of Talmudic Research* ([www.lieberman-institute.com](http://www.lieberman-institute.com)). El manuscrito más antiguo del *Talmud de Babilonia* completo que se ha conservado es Munich 95, de 1348. Existen piezas más tempranas pero estas abarcan solo ciertos tratados talmúdicos. Los testimonios más antiguos, que datan del siglo IX, son algunos fragmentos de texto hallados en la *Geniza* de El Cairo.

<sup>5</sup> Solo para dar un ejemplo, existe una referencia paralela a Jesús en *b Sanedrín* 103a y en *b Berajot* 17b. En ms. Munich 95 la referencia a Jesús fue censurada en el tratado de *Berajot* pero no en *Sanedrín*. El hecho demuestra que, en algunos casos, la censura no era sistemática.

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, la edición del *Sefer Hazikuk*, escrito por Domenico Yerushalmi –cristiano proveniente del judaísmo– hacia el siglo XVI. Para el texto original, véase Prebor (2008). Sobre la censura en general, véase Raz-Krakotzkin (2007) y Kahn (2011).

que, aunque escasas, otras menciones al cristianismo se pueden haber perdido.

Pero los problemas de las referencias directas no acaban aquí ya que ciertos autores han sembrado dudas en relación al momento en el que fueron insertadas. En efecto, datar pasajes del *Talmud* es una tarea que ha suscitado infinidad de debates. En pocas palabras –y centrándonos en el *Talmud de Babilonia* (*Bavlí* a partir de aquí)– mucha tinta se ha utilizado en la discusión sobre la edición final del texto entre los siglos VI y VII d.C. El *Bavlí*, en efecto, se presenta como una compilación de tradiciones previas, dando protagonismo a rabinos ubicados en un arco temporal que va desde el I a.C. hasta el V d.C. Saber si la tradición oral fue preservada o no es difícil de determinar.<sup>7</sup> Por nuestra parte –y sin entrar en el debate por economía de espacio– consideraremos que quienes establecieron el texto final entre los siglos VI y VII d.C. imprimieron su huella en él, bien creando, bien seleccionando el material. Esta posición no es hegemónica pero, dado que nuestro fin es conocer qué escribieron hacia el siglo VI los rabinos (repitiendo una tradición previa o inventándola), no necesitamos ahondar en la polémica historiográfica.

Ahora bien, un problema a tratar es saber si la tradición que llegó hasta nosotros es de los siglos VI-VII y otro es si fue insertada aún más tardíamente. En efecto, Johann Maier (1978) consideró que los pasajes referidos a Jesús eran posteriores al

---

<sup>7</sup> Un buen resumen del debate, incluyendo una fuerte posición tomada, en Halivni (2013). Véase también, entre la amplísima bibliografía sobre el tema, a Nuesner (1987), Kalmin (1994), Avery-Peck (1995) y Rubenstein (2003).

cierre del *Bavli*.<sup>8</sup> De adoptar esa línea, las menciones serían ajenas al contexto de producción talmúdico. Vale reconocer a Maier la afirmación de que, en ocasiones, las referencias al cristianismo no parecen seguir la lógica del relato. No obstante, otros pasajes del *Bavli* referidos a temas diversos operan del mismo modo. Lamentablemente, no contamos con manuscritos previos al segundo milenio, por lo que no es fácil refutar completamente la propuesta de Maier. El consenso historiográfico, no obstante, considera que lo que llegó hasta nosotros es sustancialmente aquello que se escribió en su momento.

Entonces, en primer lugar, el impacto del cristianismo en el *Bavli* debe analizarse a través de las referencias directas. Existe, no obstante, otro tipo de pasajes en los que el texto rabínico estaría dando cuenta del cristianismo. Nos referimos a las referencias indirectas en las cuales, elípticamente, los rabinos estarían polemizando con el cristianismo. El problema es que, precisamente en este tipo de menciones, es cuando uno puede incurrir en lo que se ha denominado *paralelomanía* y *polemicomanía*. En algunos casos la controversia religiosa parece ser directa, como cuando Abahu declara que quien se hace llamar hijo de Dios es un falso profeta.<sup>9</sup> En otros casos, como veremos en

---

<sup>8</sup> Para el autor las referencias al cristianismo fueron insertadas tardíamente, en tiempos posteriores al siglo VII. Cuando publicó el libro, en 1978, tal afirmación colocaba los pasajes anticristianos muy lejos del cierre del *Bavli*. No obstante, en la actualidad se considera una datación más tardía para la finalización del *Bavli*, por lo que sus afirmaciones podrían ser conciliadas, acercando límites, con otras posiciones historiográficas.

<sup>9</sup> Y *Taanit* 2:1. Un buen análisis de este pasaje en Irshai (1982).



breve, el vínculo es más difuso. De todos modos, la cuantía de referencias indirectas es, al igual que las directas, muy baja.

Otros indicios de influencia cristiana en el *Bavlí* podrían venir de la constitución de narrativas similares a las producidas por los cristianos. Así, Daniel Boyarin (1999) consideró que las narraciones de martirios de judíos que aparecen en el texto talmúdico se constituyeron en el marco de un proceso de retroalimentación con la concepción de martirio cristiana. Esta tesis fue firmemente aceptada en los medios académicos, aunque, nuevamente, es de difícil comprobación dado que antes del cristianismo también existían referencias a judíos martirizados en textos judaicos (en 2 y 4 *Macabeos*, por ejemplo).<sup>10</sup> No obstante estas limitaciones, es posible sostener en ocasiones que el texto talmúdico parece estar influenciado por el medio cristiano. Es necesario insistir, sin embargo, en que no es fácil dirimir si las agendas compartidas nacen de una preocupación rabínica en el discurso cristiano o si son el producto del uso de herramientas, patrones y lugares comunes del período. Huelga decir que tanto este tipo de pasajes como las referencias indirectas poseen los mismos problemas de datación que aquellos que mencionamos al tratar las referencias directas.

Por último, existen espacios en el *Bavlí* en los cuales se tratan temáticas que podrían —por su propio contenido— derivar en

---

<sup>10</sup> Boyarin (1999: 93-126) considera que el tipo de discurso martirial de la Antigüedad Tardía es nuevo. Lo diferencia, en efecto, de las muertes violentas observables en 2 y 4 *Macabeos* apelando a tres elementos: 1) la existencia de un discurso ritualizado y performativo como acción central del martirio; 2) la muerte del mártir como el cumplimiento de un mandato divino; 3) la presencia, en la narración martirial, de elementos discursivos eróticos relacionados al amor a Dios.

críticas o comentarios sobre el cristianismo, pero no lo hacen. Estas ausencias de referencias interdiscursivas –ya sean por desconocimiento, desinterés o deliberada omisión– son, desde nuestro punto de vista –y atreviéndonos a utilizar un término no técnico– “ventanas” hacia la polémica desaprovechadas. Pueden implicar, insistimos, desconocimiento, despreocupación u omisión. Estas ausencias pueden operar, en última instancia, como argumentos *ex silentio*, por lo que no poseen carácter probatorio definitivo. En la misma línea, hay oportunidades en las cuales el *Bavlí* incurre, sin tomar recaudo alguno, en temáticas que podrían ser interpretadas en sintonía con la exégesis cristiana. En efecto, en siglos posteriores diversos autores cristianos –muchos de ellos anteriormente judíos– usaron pasajes del *Bavlí* para apoyar la interpretación cristiana del Antiguo Testamento.

### **Cristianismo en *b Sanedrín***

Si bien lo ideal es analizar el *Bavlí* en conjunto, también es valioso tomar un tratado en particular y estudiarlo minuciosamente con el fin de responder cuán importante era el cristianismo en el entramado discursivo rabínico. Nos hemos inclinado por *Sanedrín* ya que precisamente en él aparece la mayor cantidad de referencias directas a Jesús y al cristianismo en todo el *Bavlí* (cuatro). En esta ocasión presentaremos una aproximación a los resultados obtenidos, resaltando cuestiones metodológicas y enfatizando las potencialidades y limitaciones que un estudio pormenorizado de un tratado talmúdico puede aportar al

conocimiento de la relevancia del cristianismo para el judaísmo rabínico.

*B Sanedrín* es un tratado grande –más de 103.000 palabras– compuesto por 113 folios que comentan los once capítulos del homónimo tratado de la *Mishná*.<sup>11</sup> Trata asuntos vinculados al derecho penal, incluyendo la composición de las cortes, características de los testigos, privilegios de monarcas y sacerdotes, impugnación de jueces y testigos, procedimientos para llevar a cabo la pena capital, revocación de sentencias, penas sobre hijos rebeldes, etc. Desarrolla en extenso, también, la temática del mundo venidero presentada escuetamente en el capítulo XI de la *Mishná*, focalizando en el mesianismo y sus características.

Ahora bien, ¿cuánto cristianismo podemos hallar en *b Sanedrín*? Hemos dicho que el tratado posee cuatro referencias directas: una narración sucinta –y completamente diferente a las presentes en los Evangelios– del proceso de ejecución de Jesús en la víspera de *Pesaj* así como también del ajusticiamiento de “sus cinco discípulos”, en 43a-b; una mención hostil hacia María, e indirectamente a Jesús, en 67a; la asociación de Jesús a la figura del hijo o discípulo díscolo en 103a y, por último, un relato donde Jesús es presentado como un discípulo que, producto de un malentendido con el rabino que lo guiaba, se dedica a la idolatría en 107b.<sup>12</sup> Si bien estas cuatro menciones pueden parecer una

---

<sup>11</sup> La *Mishná* es un texto que se presenta como la recopilación de tradiciones orales judías fuertemente ancladas en el Antiguo Testamento. Se compone principalmente de normas que aspiran a regir la vida de los judíos. Fue escrita, según la tradición, por *Yehuda Ha-Nasí* (Judá el príncipe) hacia principios del siglo III d.C. en Palestina.

<sup>12</sup> Buenos análisis de estas referencias en Schäfer (2007) y Murcia (2014). Previos, aunque aún valiosos, Travers Herford (1903), Goldstein (1950),

cantidad importante, recordemos que estamos ante un texto de gran extensión y que lo hemos seleccionado, además, por ser precisamente el tratado de *Bavlí* con más menciones directas. Dado que nuestro objetivo no es analizar en profundidad las menciones sino más bien mensurar el impacto del cristianismo en *b Sanedrín*, no ahondaremos en el análisis de tales referencias. Debe resaltarse, por otra parte, que existen aún menos referencias al zoroastrismo –dos–<sup>13</sup> pero muchísimas a la herejía como genérico (más de una veintena) y a expresiones de la religiosidad gentil (más de cuarenta y cinco).<sup>14</sup>

Cuando pasamos al plano de las referencias indirectas, entramos en un terreno más disputado dado que en muchos casos es imposible dirimir con precisión cuál era el verdadero objetivo del pasaje. Así, por ejemplo, en *b Sanedrín* 93b, O'Neill (2000) creyó encontrar una parodia de Jesús en la narración de בר כוכבא (*Bar Kojba*, “hijo de la estrella”, en arameo). En el texto, quien fuera el general judío derrotado en 135 d.C. luego de levantarse en armas en 132 d.C. y ser reconocido por ciertos rabinos como mesías, es denominado, en un juego de palabras, בר כוזיבא (*Bar Koziba*, “hijo de la mentira”). Además, en sus labios se pone la afirmación, “yo soy el mesías”. Su incapacidad de juzgar a partir

---

Lauterbach (1951), Maier (1978) y Visotzky (1995), entre otros. Por nuestra parte, hemos realizado algunas aproximaciones a estos pasajes en Laham Cohen (2014, 2016 y en prensa).

<sup>13</sup> 39a y 98a. Ambas son menciones a sacerdotes zoroastrianos sin que se haga hincapié en sus conductas.

<sup>14</sup> Dada la cantidad de pasajes involucrados, no citaremos las referencias. Excluimos, de esta categoría, a cristianos y a zoroastrianos.

del olor lo lleva a ser asesinado por los propios rabinos.<sup>15</sup> ¿Un ataque encubierto a Jesús? ¿O simplemente un relato producto de la decepción que produjo la derrota final del general? O'Neill sostiene que nada del relato refiere al Bar Kojba histórico –no fue asesinado por los judíos; nunca se autoproclamó mesías– por lo que sería una forma tangencial de atacar a Jesús. Sin embargo, debe resaltarse una vez más que el *Bavli* dista de ser un texto con objetivos históricos. Por otra parte, O'Neill también compara la incapacidad de Bar Kojba de juzgar a partir del olor con *Mt.* 26, 67-68 donde Jesús es abofeteado por muchos, quienes, socarronamente, le preguntan quién le pegó. ¿*Polemicomanía*? ¿O polémica e influencia de la narrativa cristiana en el *Bavli*? Difícil establecer.

Otra potencial referencia indirecta aparece en *b Sanedrín* 106b donde un מין (*min*) pregunta a qué edad murió Balaam y obtiene como respuesta “33 o 34 años”.<sup>16</sup> Aquí los puntos en favor de una

<sup>15</sup> *B Sanedrín* 93b:

בר כוזיבא מלך תרתין שנין ופלגא אמר להו לרבנן אנא משיח אמרו ליה במשיח כתיב דמורה ודאין נחזי אנן אי מורה ודאין כיון דחזויהו דלא מורה ודאין קטלוהו  
 “Bar Koziba reinó dos años y medio. Dijo a los rabinos: ‘Yo soy el mesías’. Ellos dijeron: ‘Del mesías está escrito que huele y juzga. Veamos si él [Bar Kojba/Bar Koziba] puede’. Cuando vieron que él no podía juzgar por el olor, lo mataron”. Todas las traducciones son nuestras.

<sup>16</sup> *B Sanedrín* 106b:

א"ל ההוא מינא לר' חנינא מי שמיע לך בלעם בר כמה הוה א"ל מיכתב לא כתיב אלא מדכתיב אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם בר תלתין ותלת שנין או בר תלתין וארבע א"ל שפיר קאמרת לדידי חזי לי פנקסיה דבלעם

Cierto *min* le preguntó a Rab Hanina: “¿Has escuchado qué edad tenía Balaam?”. El respondió: “No está escrito, pero dado que está escrito: ‘Los sanguinarios y los fraudulentos no alcanzarán la mitad de sus días’ (*Sal.* 55, 24), él tuvo treinta y tres o treinta y cuatro años”. El *min* respondió: “Estás en lo cierto. Yo mismo lo he visto en la crónica de Balaam...”.

identificación con Jesús son varios, aunque conflictivos. En principio, porque quien pregunta es un *min* –otra figura que ameritaría decenas de líneas pero que, a nuestros fines, podemos asociar a un arquetipo de hereje.<sup>17</sup> En segundo lugar, porque en otros pasajes del *Bavlí*, Jesús aparece cercano a la figura de Balaam y, de hecho, diversos autores han considerado que ambos personajes suelen ser intercambiables en el entramado talmúdico.<sup>18</sup> Por último–el corazón del pasaje–, la edad de defunción.<sup>19</sup> Lo expuesto implicaría que los rabinos, al menos en este caso, estarían atacando a Jesús asociándolo a la negativa –aunque controversial– figura de Balaam. Ahora bien, dirimir la cuestión no es tan simple dado que el *Bavlí* sostiene, basado en *Salmos* LV, 24 que los malvados no vivirán más de la mitad de sus días y el salmo XC, 10 considera que el tiempo normal de vida son 70 años. Por otra parte, 66 y 33 son números que se repiten frecuentemente en el texto, sobre todo en relación a la pureza y la impureza de la mujer,

---

<sup>17</sup> Si bien el significado más común del término *min* en la literatura rabínica es hereje en sentido amplio –criterio con el cual coincidimos– muchos autores han vinculado a los *minim* talmúdicos con el cristianismo o el judeo-cristianismo. Un buen resumen en Katz (2006). Véase también Miller (1993), Goldenberg (1994), Hayes (1998) y Langer (2011), entre otros.

<sup>18</sup> Sobre la asociación de Jesús con Balaam, un buen resumen en Murcia (2014). Debe resaltarse que, en la misma línea de Murcia, una gran cantidad de historiadores rechaza la identificación, al menos en tiempos talmúdicos, de ambos personajes.

<sup>19</sup> Es importante remarcar que, para el período de cierre del *Bavlí* tampoco había un consenso pleno en los círculos cristianos sobre la edad de muerte de Jesús. No obstante, la mayoría de los autores cristianos tempranos consideraban, en base a los evangelios, que había muerto entre los 30 y los 34 años.

por lo que no es una cifra ajena a los textos rabínicos. Por último, que la pregunta sea formulada por un *min*, puede ser visto como una prueba negativa porque precisamente él debería conocer la edad de muerte de Balaam/Jesús. De todas formas, la sumatoria de evidencias –incluyendo que también de Doeg y de Ajitofel se dice que murieron entre los 33 y los 34 años y que estos personajes aparecen asociados a Jesús en otro pasaje del *Bavlí*–<sup>20</sup> indicarían que aquí tendríamos una referencia indirecta al cristianismo.

Un último ejemplo de otra potencial referencia indirecta proviene de *b Sanedrín* 38a-b. El texto es extremadamente largo e involucra a *minim* y a otros personajes que cuestionan postulados rabínicos. Si bien los cristianos no son mencionados en ningún momento, existen algunos pasajes que han dado lugar a pensar en la posibilidad de una polémica contra estos. Así, en diversas partes de 38a-b se enumeran argumentos de los *minim* que refieren a la multiplicidad de Dios, haciendo hincapié en el texto bíblico. Leemos, por ejemplo: “En una ocasión cierto *min* dijo a R. Ishmael bar José: ‘Está escrito *Entonces Dios hizo llover sobre Sodoma y Gomorra azufre y fuego de parte de Dios (Gen. 19, 24)*, pero debió haber estado escrito *de él mismo*’”.<sup>21</sup> La referencia a la multiplicidad de Dios puede ser asociada a la Trinidad. De hecho, en reiteradas oportunidades, los Padres de la Iglesia enfatizaron este tipo de versículos para, en su lógica, demostrar la presencia de Padre, Hijo y Espíritu Santo en el Antiguo Testamento. Como veremos en breve, incluso pasajes similares del *Bavlí* serán usados

<sup>20</sup> *B Sanedrín* 69b. Los personajes son asociados a Jesús, indirectamente, en *b Berajot* 17a-b.

<sup>21</sup> *B Sanedrín* 38b:

אמר ליה ההוא מינא לר' ישמעאל בר' יוסי כתיב וה' המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש  
מאת ה' מאתו מיבעי ליה

—una vez que el cristianismo “descubra” al *Talmud* en el Bajo Medioevo— para explicar la Trinidad con fines polémicos.

¿Pero el debate entre *minim* y rabinos en torno a la pluralidad de Dios puede asociarse mecánicamente al cristianismo? La respuesta es, nuevamente, esquivada. De hecho, *b Sanedrín* 38a-b ha sido analizado por la crítica desde puntos de vista muy diversos. Así, Travers Herford (1903: 245-246), vio en la polémica en torno a *Gen.* 19, 24 posibles disputas con grupos gnósticos, encarnadas en la teoría de los dos poderes que, efectivamente, es mencionada en la *Mishná* que dispara el comentario talmúdico.<sup>22</sup> Segal (1977), en su trabajo sobre las implicancias de las referencias talmúdicas a los dos poderes en el cielo, también enfatizó la polémica con el gnosticismo y, a su vez, el peso de la tradición mística judía en la noción de un Dios múltiple. No obstante, se decantó —al menos en lo que respecta a este fragmento— por una probable disputa entre judíos y cristianos. En efecto recordó que Justino Mártir se había valido de *Gen.* 19, 24 para desarrollar la idea de Cristo como mensajero de Dios (1977: 118-129).<sup>23</sup> Miller (1993) —más escéptico— remarcó que tanto gnósticos como cristianos utilizaban al *Génesis*, en su argumentación. Sin embargo, también consideró que la noción de una divinidad múltiple era sostenida por ciertos

---

<sup>22</sup> Travers Herford (1903: 245-246) databa a *Ishmael* hacia principios del siglo III aunque debemos recordar, una vez más, el problema de las atribuciones en el *Bavli*. El autor, a pesar de decantarse por una polémica con sectores gnósticos, no descarta la posibilidad de que el debate haya sido con grupos cristianos cuya teología tuviera puntos de contacto con el gnosticismo (261 y ss.). La referencia a dos poderes en el cielo aparece en *m Sanedrín* 4:5.

<sup>23</sup> La referencia de Justino se halla en *Dialogo con Trifón*, 56.



grupos místicos judíos, concluyendo que el pasaje talmúdico probablemente haya referido a una idea genérica de hereje. En la misma línea, Barak Cohen (2010) puso en duda las posibilidades de la historiografía para dirimir, en textos tan ambiguos, cuál era el referente de *minim*.<sup>24</sup>

Entonces, hasta aquí, tenemos tres potenciales referencias indirectas a polémicas con el cristianismo. Incluso si aceptamos la vinculación con el cristianismo de los tres ejemplos que referimos y sumamos otro también debatible,<sup>25</sup> reunimos entre directas e indirectas ocho pasajes. Si comparamos ello con la mayoría de los tratados cristianos en relación a las referencias al judaísmo, obtenemos mucho más preocupación cristiana en el judaísmo que tensión rabínica en relación al cristianismo.

Pasemos, ahora, a las últimas categorías que hemos delimitado: narrativas influenciadas por modelos e ideas cristianos y “ventanas” a la polémica desaprovechadas. En relación a la primera cuestión, es posible pensar que el extenso capítulo dedicado al mundo venidero y, sobre todo, a las características del mesías y los tiempos mesiánicos, es una respuesta a preocupaciones nacidas al calor del desarrollo del cristianismo. Tal como han demostrado diversos autores, el mesianismo fue un tópico ausente en la producción textual rabínica inicial (*Mishná* y *midrashim* tempranos). El *Talmud Yerushalmi* ya presenta una mayor preocupación por el mesianismo, pero es sin dudas en el

---

<sup>24</sup> Sobre *b Sanedrín* 38a-38b en general, véase también Gruenwald (1981), Elman (2007a), Schremer (2010) y Schäfer (2012), entre otros.

<sup>25</sup> *B Sanedrín* 69b: Doeg y Ajitofel vivieron 33 años. Téngase en cuenta que en *b Berajót* 17a-b estos personajes aparecen asociados a Jesús.

*Bavlí* donde el tema adquiere mayor relevancia.<sup>26</sup> El fuerte desarrollo del tema mesiánico en *b Sanedrín* 96b-99a es muestra de ello.<sup>27</sup> Sin embargo, es menester aceptar que siempre nos movemos en el plano hipotético. Es decir, es altamente probable –se trata, de hecho, de nuestra posición– que ya desde el siglo IV la consolidación del cristianismo y su ideario mesiánico hayan generado impacto en el mundo judío.<sup>28</sup> No obstante, también es posible que la reaparición de la temática responda a una evolución propia del judaísmo, no necesariamente vinculada al cristianismo.

Otro aspecto que ya hemos mencionado es la posible influencia cristiana en las narrativas martiriales que se hallan en el *Bavlí*. En efecto, existen dos referencias a martirio en *b Sanedrín*: 14a<sup>29</sup> y 110b.<sup>30</sup> El problema, nuevamente, es saber si este tipo de narraciones es producto de la interacción entre judíos y cristianos o simplemente una evolución interna del judaísmo, siguiendo los

---

<sup>26</sup> Sobre el desarrollo del mesianismo en la literatura rabínica véase, entre otros, Schiffman (2006), Alexander (2007) y Jaffé (2013).

<sup>27</sup> El *Bavlí* comenta al capítulo XI de la *Mishná*, que no se basa en la figura del mesías sino en el mundo venidero.

<sup>28</sup> En el marco de las discusiones sobre el mesías se le atribuye a Hilel la siguiente declaración: “No habrá Mesías para Israel, ya que ellos lo consumieron en tiempos de Ezequías”. Hilel, según la tradición, murió hacia el 10 d.C. a una edad aproximada de 80 años. ¿Puede ser leído este pasaje como un ataque encubierto al cristianismo o, incluso, como otra referencia indirecta a la polémica? Sí, pero también puede ser visto como una disputa hacia el interior del judaísmo, tal como afirmó Mireille Hadas-Lebel (2000). El texto mencionado aparece en *b Sanedrín* 99a:

אין משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה

<sup>29</sup> Se trata de la historia de Judá b. Babá, asesinado con 300 lanzas al violar cierta normativa imperial de no consagrar nuevos rabinos.

<sup>30</sup> Mención a Akiva y otros rabinos asesinados por defender la *Torá*.

modelos, por ejemplo, de las narrativas halladas en *Macabeos*. En relación a *b Sanedrín* 14a y 110b no aparece, incluso si nos apoyamos en Boyarin, el tipo de discurso asociado al martirio tardoantiguo.<sup>31</sup> Sin embargo, 110b refiere a la historia de Akiva quien, en otros tratados del *Bavlí*, si responde a los parámetros delineados por Boyarin.<sup>32</sup> No obstante, si nos limitamos a *b Sanedrín* no podemos asociar mecánicamente la presencia de estos martirios a influencias del discurso cristiano.

En relación a las “ventanas” desaprovechadas, su detección es aún más compleja y las conclusiones que se pueden extraer de tales silencios son aún más reducidas. En virtud de ello, adelantaremos aquí solo algunos ejemplos con el fin de ilustrar los alcances y las limitaciones de la metodología propuesta.

En primer lugar, existen temáticas tratadas en *b Sanedrín* que, de haber existido una seria preocupación por el cristianismo, debieron haber generado comentarios ofensivos o defensivos. Dentro de este tipo, podemos considerar aquellas problemáticas que pudieron haber sido relacionadas con narrativas cristianas. Por ejemplo, *b Sanedrín* 90a-91a comenta la resurrección de los muertos en el final de los tiempos. No aparece, sin embargo, ninguna referencia –ni en clave positiva ni negativa, ni directa ni indirecta– a la resurrección de Jesús. Es más, los rabinos discuten contra *minim* –evidentemente no cristianos o, al menos, no pertenecientes a la mayoría de las corrientes cristianas– que niegan la posibilidad de la resurrección. En la misma línea, diversas secciones de *b Sanedrín* analizan los castigos que debe

---

<sup>31</sup> Ver nota n.10.

<sup>32</sup> El martirio de Akiva es narrado en *b Berajot* 61b.

recibir un falso profeta y en ningún momento Jesús recibe un ataque, ni siquiera indirecto.<sup>33</sup>

También dentro del tipo de temas que pudieron haber disparado comentarios, se encuentran referencias potencialmente vinculables a narraciones judías sobre el cristianismo en el propio entramado discursivo rabínico. Un ejemplo son las continuas referencias del tratado al hijo rebelde en *b Sanedrín* que no derivan en ataques a Jesús,<sup>34</sup> cuando, como ya vimos, en el propio *b Sanedrín* (103a) Jesús es asociado a un hijo díscolo.

Es pertinente, antes de continuar, hacer una aclaración. Tal como anticipamos en la introducción, nuestro punto de partida es el de un texto dinámico cuyos editores no se limitaron a compilar tradiciones, sino que también crearon nuevo discurso – atribuyéndolo en ocasiones a personajes pretéritos– adicionando comentarios y modificando narrativas previas acorde a las necesidades de su tiempo. Tal posición no es compartida por todos los historiadores del campo de los estudios rabínicos, dado que algunos académicos sostienen que los compiladores del *Bavlí* no realizaron una intervención importante en los textos. Desde tal perspectiva, la ponderación, tanto de referencias directas e indirectas como de agendas comunes y ocasiones polémicas desaprovechadas, varía notoriamente.

---

<sup>33</sup> Véase, por ejemplo, 15b, 84a y 90a. Solo en una ocasión, en 67a, el tema se encuentra en el mismo folio en el que hay una referencia directa a Jesús. No obstante, Jesús aparece luego de un comentario en torno al instigador y no al profeta.

<sup>34</sup> Véase, entre otros, 45b-46a, 68b, 70b y 89a.

Volviendo a las “ventanas”, otro grupo de referencias son aquellas que, por tener potencialidad para generar conflictividad en relación a la exégesis cristiana, pudieron haber sido presentadas en *b Sanedrín* con ciertas precauciones. Así, por ejemplo, el número tres es usado en diversas ocasiones –tres cortes en Jerusalén, tres jueces en determinados delitos, etc.–<sup>35</sup> sin aclaración ni recaudo alguno. De hecho, en el Medioevo y solo para dar un ejemplo, un cristiano convertido desde el judaísmo –Juan de Valladolid– verá la Trinidad en estos mismos pasajes.<sup>36</sup> Los rabinos, sin embargo, no contemplaron tal peligro, no lo conocían o no les interesaba. Demás está decir que este tipo de referencias son las menos útiles al momento de extraer conclusiones dado que –siguiendo en este ejemplo– no es fácil elidir el número tres de un texto.

Ahora bien, es necesario insistir en que estas “ventanas” no nos permiten arribar a conclusiones seguras. La ausencia de confrontación directa –volvemos a Yuval– no implica desconocimiento. Un adversario, en ocasiones, puede ser simplemente elidido del discurso sin ser olvidado. No obstante, así como desde un argumento *ex silentio* no podemos concluir mecánicamente que la preocupación de los rabinos era baja en relación al cristianismo, tampoco podemos, a partir de los silencios, afirmar lo contrario.

---

<sup>35</sup> Véase, entre otros casos, 23a (tres jueces en determinadas causas); 38b (tres grupos de ángeles en la creación), 90b (tres mundos). En *m Sanedrín* 10:2 hay una referencia a tres cortes en Jerusalén.

<sup>36</sup> Juan de Valladolid, *Libro sobre la concordancia de la ley de Dios*, I, 3.

## A modo de conclusión

Luego de recorrer el tratado de *b Sanedrín* en busca de indicios de preocupación –y despreocupación– respecto del cristianismo, podemos avanzar hacia una conclusión tentativa. Es importante resaltar que la única evidencia concreta de la que disponemos es la existencia de cuatro referencias directas. Las indirectas pueden ser, en el cálculo más optimista, otras cuatro. En relación a agendas comunes, el mesianismo y el martirio –este menos claramente– pueden ser vistos, siempre en una perspectiva abarcadora, como problemáticas surgidas por el contacto con el cristianismo. Por otra parte, también hemos observado diversos silencios que probablemente expresan desconocimiento, despreocupación o desinterés. La sumatoria de evidencias, desde nuestro punto de vista, implica la existencia de conocimiento del fenómeno cristiano y una preocupación en torno a él. Esta preocupación, no obstante, dista de ser central en el ideario rabínico ya que, siempre desde nuestra posición, de haber existido un estado de alarma, el discurso hubiese sido diferente.

Los rabinos de Babilonia, entonces, no estaban obsesionados con el cristianismo. ¿Por qué? Aquí entran en juego diversas variables contextuales y textuales que resumiremos brevemente. En lo contextual, podemos descartar, en primer lugar, el temor. Los rabinos de Babilonia –los compiladores finales del texto– no se encontraban gobernados por autoridades cristianas ni sujetos a posibles represalias. El temor podría explicar la escasa presencia del zoroastrismo en *b Sanedrín* pero no la del cristianismo. Descartamos, por otra parte, la noción de aislamiento. En efecto,

incluso quienes han considerado que el movimiento rabínico operaba aisladamente –incluso entre los propios judíos– aceptan que, para los siglos VI y VII, el nivel de interacción entre rabinos y no rabinos –judíos o no– era elevado.<sup>37</sup> El *Bavlí*, además, muestra conocimiento, aunque imperfecto, de otras religiosidades.<sup>38</sup> En cuanto a la fuerza del movimiento rabínico, si bien comenzó como un grupo marginal, hacia el siglo VI ya se había consolidado y aspiraba a contener a todo el judaísmo en él.<sup>39</sup> En tal sentido, ya estamos ante un grupo con posibilidad de influir en una amplia franja de judíos por lo que el control de religiones adversarias debió haber sido un aspecto importante.

Tal vez la respuesta más simple es que, en el contexto babilonio, el cristianismo era un actor menor. Era un grupo importante, por la fuerza que tenía en el corazón del Imperio Romano de Oriente –y, por ende, en las fronteras con el mundo sasánida–, así como también por el dinamismo de algunos enclaves en territorio persa. Pero no era temible. Los rabinos que

---

<sup>37</sup> Kalmin (2006), por ejemplo, pensó al colectivo rabínico como un grupo aislado, incluso en relación a judíos no rabínicos. No obstante, consideró que, ya hacia el siglo VI, el movimiento se había abierto hacia todo el judaísmo, aumentando los vínculos, también, con el mundo no-judío. Véase, sobre el movimiento rabínico en Mesopotamia, entre otros, a Neusner (1965-1970), Oppenheimer (1983), Gafni (2007), Herman (2012) y Geller (2015).

<sup>38</sup> En torno al zoroastrismo véase Neusner (1986), Elman (2007b) y Backhos-Shayegan (2010), entre otros.

<sup>39</sup> Seth Schwartz (2001) puso en tela de juicio la velocidad con la que se expandió el movimiento rabínico, en Palestina y en la Diáspora. Más cercano en el tiempo, Hayim Lapin (2012) coincidió en que solo a partir del IV el grupo rabínico adquirió preponderancia en el judaísmo y, recién en el VI, consolidó la hegemonía.

compilaron el *Bavli* se encontraban en una posición relativamente cómoda en relación al poder persa y, en términos demográficos – dentro de las reducidísimas posibilidades que otorga la demografía antigua– los indicios apuntan a una superioridad numérica de judíos respecto de cristianos.<sup>40</sup> Por otra parte –y aquí hay una diferencia en relación a la profusión del antijudaísmo cristiano– el *Bavli* otorga un gran peso a la exégesis veterotestamentaria. Aunque sea una verdad de Perogrullo, vale recordar que quienes analizaban el Antiguo Testamento no se encontraban con cristianos mientras que los padres de la Iglesia continuamente se topaban, entre sus páginas a estudiar, con judíos, realidad que potenciaba la profusión de literatura *adversus Iudaeos* entre los padres de la Iglesia.

Podemos afirmar, entonces, que nuestro análisis de *b Sanedrín* pone de relieve que los rabinos conocían a la figura de Jesús e intentaron, moderadamente, controlarla discursivamente. Dejando de lado las acusaciones de *paralelomanía* o *paralelofobia*, creemos que un estudio profundo de todos los tratados del *Bavli* demostrará el grado de importancia que atribuyeron los rabinos al cristianismo. El punto de partida es claro: en uno de los tratados más largos –aquel que tiene la mayor cantidad de referencias directas– el fenómeno cristiano está apenas presente. Porque aunque muchos pasajes pueden ser leídos en clave cristiana, solo disponemos de ocho menciones, en el mejor de los casos. Suficientes, para mostrar preocupación; escasas, para manifestar obsesión.

---

<sup>40</sup> Sobre todo si nos centramos en el sur de Mesopotamia, centro de la vida rabínica.



## Bibliografía

- Alexander, P. (2007), “The Rabbis and Messianism”, en Bockmuehl, M. y Carleton Paget, J. (eds.), *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, Nueva York: T&T Clark, pp. 227-244.
- Avery-Peck, A. (1995), “The Mishna, Tosefta, and the Talmuds. The Problem of Text and Context”, en Neusner J. (ed.), *Judaism in Late Antiquity*, 1, Leiden – Nueva York – Boston: Brill, pp. 174-212.
- Bakhos, C. – Shayegan, M. (eds.) (2010), *The Talmud in its Iranian Context*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Boyarin, D. (1999), *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford: Stanford University Press.
- Boyarin, D. (2004), *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Cohen, B. (2010), “In Nehardea where there are no Heretics’: The Purported Jewish Response to Christianity in Nehardea (a Re-examination of the Talmudic Evidence)”, en Jaffé, D. (ed.), *Studies in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Leiden – Boston: Brill, pp. 29-44.
- Elman, Y. (2007a), “Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition”, en Fonrobert, C. y Jaffee, M. (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 165-197.
- Elman, Y. (2007b), “‘He in his Cloak and She in Her Cloak’ Conflicting Images of Sexuality in Sasanian Mesopotamia”, en Ulmer, R. (ed.), *Discussing Cultural Influences. Text, Context, and Non-Text in Rabbinic Judaism*, Lanham: University Press of America, pp. 129-163.
- Gafni, I. (2007), *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era. A Social and Cultural History*, New Haven: Yale University Press.

- Geller, M. (ed.) (2015), *The Archaeology and Material Culture of the Babylonian Talmud*, Leiden – Boston: Brill.
- Goldenberg, R. (1994), “Did the Amoraim see Christianity as Something new?”, en Reeves, J. y Kampen, J. (eds.), *Pursuing the Text. Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 293-302.
- Goshen-Gotshtein, A. (2003-2004), “Polemomania. Methodological Reflection on the Study of the Judeo-Christian Controversy between the Talmudic Sages and Origin over the Interpretations of the Song of Songs”, *Jewish Studies* 42, pp. 119-190 (en hebreo).
- Goshen-Gotshtein, A. (2009), “Jewish-Christian Relations and Rabbinic Literature – Shifting Scholarly and Relational Paradigms: The Case of Two Powers”, en Poorthuis, M. *et alii* (eds.), *Interactions between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature*, Leiden – Boston: Brill, pp. 15-43.
- Gruenwald, I. (1981), “The Problem of the Anti-Gnostic Polemic in Rabbinic Literature”, en Van der Broek, R. y Vermaseren, M. (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden: Brill, pp. 171-189.
- Hadas-Lebel, M. (2000), “Il n’y a pas de messie pour Israël”, *Revue des études juives* 159:3-4, pp. 357-367.
- Halivni, D. (2013), *The Formation of the Babylonian Talmud*, Nueva York: Oxford University Press.
- 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, pp. 249–289.
- Herman, G. (2012), *A Prince without a Kingdom. The Exilarch in the Sasanian Era*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Irshai, O. (1982), “R. Abbahu said: 'If a man should say to you "I am God" – he is a liar”, *Zion* 47, pp. 173-177 (en hebreo).

- Jaffé, D. (2013), “Croyance et Conceptions messianiques dans la littérature talmudique: entre rationalisme et utopie”, en Hamidovic, D. (ed.), *Aux origines des messianismes juifs. Actes du colloque international tenu en Sorbonne, à Paris, les 8 et 9 juin 2010*, Leiden – Boston: Brill, pp. 173-202.
- Kahn Y. (2011), *The Three Blessings: Boundaries, Censorship, and Identity in Jewish Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Kalmin, R. (1994), *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia*, Atlanta: Scholars Press
- Kalmin, R. (2006), *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine: Decoding the Literary Record*, Nueva York: Oxford University Press.
- Katz, S. (2006), “The rabbinic response to Christianity”, en Katz, S. (ed.), *The Cambridge History of Judaism, IV*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.259-298.
- Laham Cohen, R. (2014), “La construcción de la no santidad. Jesús en *b Sanedrín* 103a y *b Berajot* 17b”, *Temas Medievales* 21, pp. 181-220.
- Laham Cohen, R. (2016), “La confusión como estrategia retórica. María y Jesús en *b Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a”, *Antiquité Tardive* 24, pp. 285-305.
- Laham Cohen, R. (en prensa), “La mirada atrevida. Jesús en *b Sanedrín* 107b y la tópica *Adversus Iudaeos*”, *Annali di storia dell'esegesi*.
- 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.
- Lauterbach, J. (1951), “Jesus in the Talmud”, en Lauterbach, J. (ed.), *Rabbinic Essays*, Cincinnati: Union College Press, pp. 473-570.
- Maier J. (1978), *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstat: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Miller, S. (1993), “Further Thoughts on the *Minim* of Sepphoris”, *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, June 22-29, 1993*, Jerusalén: World Union of Jewish Studies, pp. 1-8.

APROXIMACIONES AL  
ANTICRISTIANISMO

- Murcia, T. (2014), *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*, Turnhout : Brepols.
- Neusner, J (1965-1970), *A History of the Jews of Babylonia*, Leiden: Brill.
- Neusner, J (1986), *Judaism, Christianity and Zoroastrianism in Talmudic Babylonia*, Lanham: University Press of America.
- Neusner, J (1987), *The Bavli and Its Sources: The Question of Tradition in the Case of Tractate Sukkah*, Atlanta: Scholars Press.
- O'Neill, J. (2000), "The Mocking of Bar Kokhba and of Jesus", *Journal for the Study of Judaism* 31:1-4, pp. 39-41
- Oppenheimer, A. (1983), *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- Prebor, G. (2008), "Sepher Ha-Ziqq by Domenico Yerushalmi", *Italia* 18, pp. 7-302 (en hebreo).
- 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: University of Pennsylvania Press.
- Rubenstein, G. (2003), *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore – Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Sandmel, S. (1962), "Parallelomania", *Journal of Biblical Literature* 81, pp. 1-13.
- Schäfer, P. (2007), *Jesus in the Talmud*, Princeton: Princeton University Press.
- Schäfer, P. (2012), *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton: Princeton University Press.
- Schiffman, L. (2006), "Messianism and Apocalypticism in Rabbinic Texts", en Katz, S. (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, IV, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1053-1072.
- 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.

- Segal, A. (1977), *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden: Brill.
- Segal, A. (1986), *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Travers Herford, R. (1903), *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres: Williams & Norgate.
- Visotzky, B. (1995), "Mary Maudlin among the Rabbis", en Visotzky, B. (ed.), *Fathers of the World: Essays in Rabbinic and Patristic Literatures*, Tübingen: Paul Siebeck, pp. 85–92.
- Yuval, I. (2006), *Two Nations in Your Womb. Perception of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Yuval, I. (2010), "Christianity in Talmud and Midrash. Parallelomania or Parallelophobia?", en Harkins, F., (ed.), *Transforming Relations. Essays on Jews and Christians throughout History in Honor of Michael A. Signer*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 50-74.