

ACTAS

**II CONGRESO INTERNACIONAL
DE LA ASOCIACIÓN
HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL**

(Segovia, del 5 al 19 de Octubre de 1987)

II

Editado por:

José Manuel Lucía Megías

Paloma Gracia Alonso

Carmen Martín Daza

UNIVERSIDAD DE ALCALÁ

1992

UNIVERSIDAD DE ALCALÁ DE HENARES

SERVICIO DE PUBLICACIONES

ISBN 84-86981-63-8

DEPÓSITO LEGAL: M-8718-1992

IMPRIME: Imprenta U.A.H.

EL TOLEDOT YESHU CASTELLANO EN EL MAESTRE ALFONSO DE VALLADOLID

A Raquel Cid

Podemos imaginar, para entrar en materia, tres escenas:

Primera: El antiguo rabino y médico Abner de Burgos, conocido tras su conversión como Alfonso de Valladolid, escribe en esta ciudad, tal vez hacia 1330, en una pequeña pieza de una casa a espaldas de la Colegiata de Santa María la Mayor. A la ya vacilante luz del atardecer hace, pensativo, una pausa en su labor de anotar posibles argumentos para emplearlos en la discusión de importantes cuestiones teológicas (como la divinidad de Jesucristo o el embrollado tema de la cronología mesiánica) que piensa dejar definitivamente aclaradas en la que pretende que sea su gran obra de controversia contra los judíos, esos ciegos de mala fe a los que la dureza de su servidumbre en la Diáspora no acaba de abrir los ojos. Chasca los dedos; sonrío: acaba de recordar cierta historia muy popular entre sus ex-correligionarios que le parece muy aprovechable para sus propósitos.

Segunda: A finales del siglo XV, en el decenio de 1480, comparece ante la Inquisición aragonesa un tejedor judío para declarar en la investigación que el Santo Oficio está llevando a cabo sobre la poderosa familia cristiana nueva de los Caballería de Zaragoza. El tejedor recuerda una conversación habida con don Pedro de la Caballería, el ilustre converso autor del violento tratado antisemita *Zelus Christi contra Iudaeos et Sarracenos*, muerto asesinado en 1461, probablemente a manos de (o pagadas por) judíos. Pues bien, nuestro artesano declara que, en cierta ocasión, le preguntó a don Pedro, conocido por su sabiduría bíblica y talmúdica: "Sennor, ¿cómo vos tornastes tan presto christiano, seyendo tan grant letrado en nuestra ley?". Y aquel le contestó: "Calla, loco, ¿y qué podía subir estando judío de rabí en suso? Agora so jurado en cap, y por un enforcadillo

[se refería a Jesucristo] ahora me fazen tanta honra, y mando y viedo toda la ciutat de Çaragoça [...]"¹.

Tercera: Casi un siglo antes de nuestra primera escena, en 1240 en París. La puesta en marcha del ideal misionero que ha sustituido en la cristiandad al viejo y fracasado impulso bélico cruzadístico (sólo realmente activo, hasta mediados del siglo XIII, en la Península) a partir de la celebración en 1215 del IV Concilio de Letrán² ha colocado al judaísmo en una situación de cuerpo extraño en el seno de una Iglesia que se quiere universal. La propia crisis social e intelectual que divide a los judíos (visible, por ejemplo, en las polémicas que siguieron a la muerte de Maimónides o en la vena de crítica social que atraviesa la cábala) facilita la tarea de los predicadores mendicantes, encargados de la captación de nuevos fieles, ayudados cada vez con más frecuencia a partir de ahora por conversos poseídos del ardor del neófito. Uno de ellos, Nicolás Donin, con el apoyo del papa Gregorio IX y de su entonces consejero, Raimundo de Penyafort, organiza en París, en la fecha citada, un verdadero juicio al Talmud³. Texto blasfemo y herético, incluye, entre otros muchos pasajes condenables, algunas escandalosas referencias a Jesucristo, al que se considera hijo bastardo de María y cierto Sotada (Stara, Phantera⁴; véase por ejemplo, *Sanhedrín* 67a) y al que se supone condenado a hervir eternamente en estiércol en el infierno (véase *Guittín* 56b). Los rabinos presentes en París, enérgica pero inútilmente, replicarán que ese Jesús no es el de los cristianos: que a este ni siquiera se le menciona en el Talmud; y que la obra se refiere, además, a varios personajes distintos, aunque homónimos.

Estas tres escenas, imaginada pero verosímil la primera, rigurosamente históricas las dos últimas, nos ayudan a plantearnos algunas cuestiones esenciales para el tema que nos ocupa: primero ¿quién era este Abner-Alfonso, qué escribía y qué materiales utilizaba? Segundo, ¿por qué un converso ferozmente antijudío en su ideario público como Pedro de la Caballería podía hacer una tan irreverente como clara, para su interlocutor o los inquisidores, alusión a Cristo, y por qué lo llamaba "enforcadillo"? ¿Qué pensaban los judíos, el hombre medio de la aljama, de la figura clave de la religión rival y dominante? Y, por último, ¿qué papel juegan esas ideas y su plasmación literaria en la polémica judeo-cristiana medieval?.

Vamos, pues, con el médico y rabino Abner de Burgos, que vivió aproximadamente entre 1270 y 1346, autor que, con algunas notables excepciones como la de J. Amador de los Ríos (que por su parte, bebía en la obra de Nicolás Antonio), apenas ha interesado a los hispanistas, aunque sí, y mucho, a grandes estudiosos de nuestro judaísmo, en especial a Y. Baer. Hoy, algunos medievalistas,

como D. Carpenter o W. Mettmann, comienzan a llamar de nuevo la atención sobre su vida y su obra⁵.

Y es que Alfonso de Valladolid es, en Castilla, dejando aparte obras anteriores de escasa profundidad doctrinal como la anónima *Disputa entre un cristiano y un judío* el verdadero fundador de la apologética antijudaica en lengua romance y el heredero de una tradición, latina, de larga andadura europea, que en la península (si bien en los reinos orientales) había dado ya muestras de vitalidad tan relevantes como los *Dialogi inter Petrus Christiani et Moysi Iudaei* del converso Pedro Alfonso en la frontera de los siglos XI y XII⁶, y el *Pugio Fidei adversus Mauros et Iudaeos* escrito hacia 1275 por el dominico Raimundo Martín como fruto indirecto de la tan aireada como inútil controversia pública cristiano-judía de Barcelona de 1263⁷.

En Alfonso de Valladolid y su conversión influyeron sin duda también las presiones eclesiásticas, algo más tardías en Castilla, que debieron de sumarse al estado de crisis e incertidumbre intelectuales, exteriorizado en las constantes polémicas, en que se había sumido el judaísmo hispánico y occitano, el más culto y próspero de Europa, a comienzos del siglo XIV. En los enfrentamientos se alinean filósofos contra místicos y cabalistas, racionalistas maimonidianos ortodoxos contra alegoristas desenfundados que leen la Biblia en clave únicamente metafísica, así como contra racionalistas radicales de corte averroísta (semejantes a los que, en el ámbito cristiano contemporáneo, eran escarnecidos por Juan Ruiz en ciertos pasajes de sus libro, como demostraba no hace mucho F. Rico en un excelente artículo⁸). Las críticas al naturalismo determinista de estos *averroístas* se entremezclaban con las que recibían los partidarios de la astrología judiciaria, pseudo-ciencia que en la Edad Media goza, como se sabe, de una casi universal aceptación⁹. Al conjunto hay que añadir los intentos de conciliación de disciplinas enfrentadas, como por ejemplo el de Yosef ben Shemu'el ibn Wacar de Toledo, que busca en 1340 hacer concordar la filosofía, la cábala y la astrología¹⁰.

Abner-Alfonso, tras su conversión, se consagrará, como tantos otros cristianos nuevos medievales¹¹, a la polémica antijudía. Así, un inicial *Libro de las batallas de Dios* (*Milhamot Adonai*, hacia 1321), fue vertido del hebreo por el propio Alfonso no al latín, que dominaba mal, sino al castellano, por encargo de la infanta doña Blanca de Portugal, señora del monasterio burgalés de las Huelgas¹². Todo lo que se conserva de él son las frases iniciales, copiadas de su hoy perdido manuscrito en el siglo XVI por Ambrosio de Morales, y algunas supuestas citas en obras de controversia, en latín, del siglo XV, cuya pertenencia al *Libro de las batallas de Dios* necesita aún ser investigada en profundidad¹³.

Sí se conserva, en cambio, además de otros textos de menor envergadura, en su versión castellana (habiéndose perdido el original hebreo) el más importante tratado del autor, el *Mostrador de justiçia* (*Moré Şédec*, literalmente "maestro de justicia", hacia 1325-1330). En él, tras explicar su conversión en el marco milagroso de un par de sueños de origen sobrenatural, se aplica a dismantelar metódicamente todas las objeciones que la tradición exegética y apologética judía había ido oponiendo a lo largo de su historia a los dogmas cristianos fundamentales: Trinidad, Encarnación, divinidad y mesianismo de Jesús¹⁴, así como a hacer una crítica muy agresiva de otros temas vitales para la cultura hebrea contemporánea que jugaban igualmente un papel importante en las controversias, como son la pretendida invalidez de los preceptos ceremoniales contenidos en la Ley mosaica o (y es clave en la polémica a partir de 1240) el carácter blasfemo y herético de los contenidos de la Ley Oral, o sea, del Talmud. Obra esta que en su dos versiones, babilonia y palestina, y junto con el *midrásh*¹⁵ y muchos otros textos de la literatura rabínica, filosofía e historia hebreas medievales¹⁶ constituye la base del armazón discursivo sobre el que construye el "maestre Alfonso" su tratado, en la línea de aprovechamiento de materiales *enemigos* de todo tipo desarrollada por los polemistas mendicantes ligados a los *studia linguarum* de árabe y hebreo fundados, con fines misioneros, durante el siglo XIII¹⁷, línea modélicamente representada por el ya citado *Pugio Fidei*.

El estilo del *Mostrador de justiçia*, sin embargo, se aleja marcadamente de la diáfana ordenación escolástica dada por Raimundo Martín a su *Pugio*; Abner-Alfonso se ajusta más bien a los vaivenes del discurso y a la acumulación y encadenamiento de *testimonia* fragmentarios de la más diversa procedencia característicos de la exégesis rabínica, tal como la encontramos, por ejemplo, en los comentarios midráshicos. Las dos obras, de todas maneras, coinciden en muchos aspectos, aparte de en su finalidad general: manejo directo de las fuentes hebreas, manipulaciones interpretativas de los fragmentos aducidos como prueba, hostilidad de tono, etc. En ambas se recoge también, con intención acusatoria, un texto popular y marginal cuya validez como fuente, al igual que la de todo tipo de materiales semejantes, era habitualmente negada por los rabinos dedicados a la polémica. Me refiero al *Toledot Yeshu* o *Maasé Yeshu* (en ambos casos traducible como "historia de Jesús"), sin duda el más característico testimonio medieval de lo que el judío medio opinaba sobre el personaje de Jesucristo. Este, como figura histórica, prácticamente no existe para la literatura hebrea culta de controversia, aunque en ella se afirma, de todos modos, la consideración de Jesús como impostor, ni Mesías ni Dios, por lo tanto¹⁸. Sin embargo, Jesús Nazareno, *Yeshu*

*ha-Nozri*¹⁹, se identifica vulgarmente desde fechas muy tempranas con el o los protagonistas de menciones e historietas de origen popular que recogen los textos hebreos y arameos a partir del siglo II. Tanto el Talmud Bablí como el de Jerusalén contienen *aggadot* (comentarios homiléticos) acerca de Jesús que se ajustan bastante a las acusaciones vertidas contra la obra en la controversia parisina de 1240²⁰. Se trata, ciertamente, de distintos personajes que ni siquiera cronológicamente se acercan al Jesús evangélico, llegando en algún caso a adelantarse al mismo en más de un siglo²¹.

La mentalidad popular, ignorante del Evangelio y de los hechos del Jesús canónico, acogerá estas tradiciones, que van articulándose durante los siglos finales de la Edad Antigua en torno al falso referente invocado por el nombre del personaje, y que se transmitirán a la Edad Media en todo el ámbito geográfico de la Diáspora. Los puntos de vista de historiadores como Josefo, que presenta a Jesús como un líder sedicioso ajusticiado por los romanos²², se olvidan o quedan marginados.

Así, en el siglo V-VI puede considerarse ya formada una historia-tipo de Jesús que se recogerá anónimamente por escrito en el más tardío *Toledot Yeshu* y en otras obras de tono igualmente burlesco, como el *Séfer Nestor ha-Komer*²³. En dicha historia-tipo, Jesucristo (cuyo carácter y hechos como Mesías se pretende fundamentalmente negar) aparece como hijo adulterino de María-Miriam, la cual es vista, bien como la mujer de un noble de la casa de David, violada por un vecino malvado, bien como una peluquera de mujeres, profesión de reconocida mala fama en la Edad Media²⁴. El padre del personaje, Yosef ben Pandri o Panthera, se nos presenta como un artesano o un soldado. Yeshu crece como un joven de dotes excepcionales aunque falto de todo respeto hacia la Ley divina. Tras disputar con los sabios, es reconocido como bastardo y expulsado de la comunidad. Aprende magia en Egipto, la tierra tónica de estos saberes²⁵, y puede, así, realizar milagros, o bien lleva a cabo estos gracias a los poderes que le otorga la posesión de un Nombre Divino, robado mediante un astuto ardid del Templo. Uno de los sabios judíos, Judas Iscariote, logra adquirir de un modo similar este mismo poder mágico, con lo que, tras un espectacular combate aéreo, consigue derrotar al impío Yeshu. El falso mesías será ahorcado²⁶ la víspera de la Pascua; pero solo se cumplirá su sentencia cuando se le cuelgue de un tallo de repollo gigante, ya que uno de sus hechizos impide que las ramas leñosas de los árboles se presten a facilitar la ejecución.

La desaparición de su cuerpo tras su entierro se intenta aprovechar por sus discípulos como prueba de su resurrección y como propaganda ante la reina Helena,

personaje que funde los rasgos de Santa Elena, la madre cristiana de Constantino, y de la reina Helena de Adiabene, convertida al judaísmo en el siglo I de nuestra era²⁷. La tentativa se desbarata al revelarse que el cuerpo, en realidad, había sido robado y escondido por los propios judíos.

Más tarde, ante el avance del cristianismo, dos sabios fariseos se infiltran en la comunidad rival con el fin de instruirla erradamente y apartarla, de este modo, del contacto con la Ley. El propósito se logra pero, por otra parte supone la simultánea fundación de la Iglesia²⁸.

El *Toledot Yeshu*, que tan amena como irreverentemente da cuenta de la vida de Cristo, se escribió primero en arameo²⁹, para ser traducido al hebreo a partir de 1240. Obra de gran popularidad, muy difundida, sin duda, de boca en boca, hoy se conocen de ella alrededor de una docena de versiones. Algunas de estas redacciones del *Toledot Yeshu* fueron reogidas por los cristianos en sus tratados de polémica religiosa: la primera mención conocida de la obra en la Edad Media aparece en los escritos de apologética antijudía de los combativos obispos de Lyon Agobardo y Amolón, en la época de Luis el Piadoso³⁰.

La versión del *Toledot Yeshu* que se difundió en la península es la que recoge Raimundo Martín en el *Pugio Fidei*, donde se refiere al nacimiento ilegítimo del personaje y relata en detalle el robo del Nombre sagrado y hechos posteriores hasta la ejecución de Yeshu³¹. Su versión la recogerá más tarde fray Alonso de Espina en el *Fortalitium Fidei*, de mediados del siglo XV³². Entre ambos, Alfonso de Valladolid en su *Mostrador de justicia* aporta nuevos detalles, y lo hace por primera vez, y aquí radica su importancia, en romance castellano. Además de citar algunas tradiciones talmúdicas, nuestro converso se hace eco de dos versiones del *Toledot*. A una la llama *Libro del fecho o fazienda de Jhesu Nazareno*; a la otra, "en lengua caldea" (esto es, en arameo): *Libro del fecho o fazienda de Jhesu, fijo de Pandera*. También registra algunos detalles sobre el personaje provenientes de otra de las obras afines al *Toledot Yeshu*, la que él llama *Libro de Nistor el clérigo* (el *Séfer Nestor*). Las menciones son brevísimas, pero interesan como testimonio de la vitalidad del tema entre los judíos españoles³³. Las incluyo a continuación³⁴:

Capítulo VII, parágrafo vii. Folios 201r-v. Texto citado por el personaje del Mostrador a su interlocutor el "rebelle" judío. Se incluye en el debate sobre la cronología mesiánica:

otros dizen que fue Jhesu en tienpo de la reina Elena, madre de Costantín Çésar, et que ella le mandó matar; assí es escripto en el

Libro que es publicado entre los judíos del fecho de Jhesu Nazareno. Et otros d'ellos dizen que esta reina Elena falló la cruz en que fue puesto Jhesu después de dozientos annos de que Él fue muerto. Et otros d'ellos dizen que Tiberio Çesar le mandó matar al pedimento de los judíos, et porque murió su fija de Tiberio con el concibimiento quel' fizo Jhesu sin ayuntamiento de varón; así lo dize en el Libro que es conpuesto en lengua caldea del fecho de Jhesu, fijo de Pandera, que enbió Rabí Simón Çefa a Rabí Matani Ressucita a Babilonia, et esto fue en tiempo de Erodes [...]. Et algunos d'ellos dizen que sus diciplos de Jhesu furtaron el cuerpo et lo tovieron ascondido más de dozientos annos; así lo dize en el Libro de Niztor el clérigo. Fasta que algunos de los judíos postrimeros, cuando vieron / (210v) este bolvimiento et deso[n]ra en sus libros de Jhesu Nazareno, dixieron que omnes fueron dos o tres, o aun quatro, que cada uno d'ellos ovo nonbre Jhesu Nazareno, fijo de María, afeitadera de las mugeres, et fijo de Pandera, et fechizero, et sosacador, et enganador; et que fue muerto por juicio de los omnes alcalles judíos viéspera de la Pascua que acaeció en día de sábado; et estas son palabras de riso et de escarnio d'ellas sin dubda³⁵.

Al final del párrafo, el autor considera probado que los judíos trucaron las cronologías para que no se advirtiera que su dispersión era la consecuencia de haber matado a Jesús.

Capítulo VII, párrafo xvii. Folio 211v. El tema sigue siendo el de la cronología mesiánica:

ca cuando era Jhesu Christo de .xx. annos començó a mostrar sus signos et sus miraglos ante las gentes como lo cuenta el Libro que es publicado entre los judíos de fazienda de Jhesu, que diz que los judíos peleavan con Él cuando amostrava razones de la Ley ante su maestro, et apusiéronle que merecía muerte por ello; et que se levantó uno de los sabios, que dizen que avié nonbre Rabí Simón ben-Satáh, que les dixo que bien avié veinte annos que vino a él Rabí Yohanan, marido de María, et quel' dixó que era concebida María en adulterio; et desde entonce fuxó Jhesu de entre los sabios et ovo mester a fazer miraglos³⁶.

El Mostrador comenta que el libro es falso, pero que puede contener algunos elementos verdaderos

con que afeitasen *et* afermosasen el su error, segund *que* es tal el huso de los enganadores de lo fazer así. *Et* non es dubda *que* los sabios de los judíos en *aquel tienpo* catavan *et* pescudavan en razón de su concibimiento de *Jhesu Christo* en *que cu<i>davan que* era fornezino; si non *que aquel omne que* dio testimonio d'Él non era Rabí Simón ben-Satáh; *aquel fue cunnado* del rey Yanay [y ya se ha probado que Jesús murió en tiempo de Herodes, no de Alejandro Yanneo]³⁷.

Capítulo IX, párrafo xlvii. Folio 282r. Citado por el Mostrador al comentar los poderes milagrosos de Cristo:

[los judíos conscientes de ese poder] ca por esso dizían d'Él *que* era fechizero *et que* obrava con Abelzebú *commo* lo dizían los egipcianos otro tal de Moisés. *Et* a las vezes dizían los judíos *que* los miraglos de *Jhesu Nazareno* fueran por aventura *et* por manera de ascidente. *Et commo* dize en el Talmud Gerusalmitá *que* su nieto de Rabí Yossúa ben Leví tragó una sangusuela, *et* veno un omne *et* encantóla por nonbre de *Jhesu* fijo de Pandera, *et* guareció luego. Desde sallió *aquel omne*, díxole Rabí Yossúa preguntando: "¿*Quél'* dixiste?". *Et* díxole lo *quel'* dixiera. *Et* díxole: "Bono fuera *que* muriera *et que* non oyera esta palabra". *Et* dize en el Talmud de Babilonia *que* non conteció esto sinon "como el yerro *que* sale de ante el Sennor" [(Ed. X,5)]. Enpero *que* los judíos tienen libro *que* dan testimonio de muchos miraglos *que* fizo *Jhesu Nazareno que* non convién a dezir por ellos *que* fueron por aventura *et* por ascidente como el yerro *que* sale de ante el Sennor; *et* esto assí como el Libro que conpusieron sobre la fazienda de Jhesu Nazareno, e *que* dixieron *que* Él acaesció en tienpo de la reina Elena; *et* assí el otro Libro que conpusieron en lengua de Jherusalem de fazienda de Jhesu fij[ro] de Pandera, *et que* dize *que* fue en tienpo de Tiberio Çesar; si non *que* dizen los judíos *que* Él fazía todos aquellos miraglos por fuer[ç]a del Semhameforás, *et* algunos d'ellos <fa>zía³⁸ por fuerça de los dialos, *que* los conjurava por fuerça de Semhameforás *et* non con voluntad de Dios³⁹.

La inclusión de estas obras dentro del temario polémico y la mención de las mismas en tratados de la importancia del *Mostrador de justiçia* nos lleva a preguntarnos sobre su posible incidencia en un público cristiano, lector en latín o romance (cuando no oyente en algunos sermones) de tan escandalosas imputaciones biográficas. Es evidente, en primer lugar, que, aún sin movernos del plano teórico e institucional, la obsesión eclesiástica por la represión de la blasfemia,

constantemente reflejada en la legislación, tanto canónica como seglar, del siglo XIII⁴⁰, supone el más tajante rechazo y condena del *Toledot Yeshu* y de sus congéneres. Sin embargo, por su mismo carácter virulento e inexacto, por la discordancia entre las distintas versiones, tales textos se prestaban a la vez a un más sutil y rentable aprovechamiento dentro de la tradición renovada de la polémica antijudía bajomedieval. Así, para Raimundo Martín, María, con su conducta ligera, es una alegoría de la Sinagoga, y el relato disparatado de la vida de Jesús contiene, al menos, el reconocimiento judío de su capacidad para hacer milagros. Como se ve en su texto, una idea muy similar se recoge en el *Mostrador de justícia*, que además aprovecha los textos para arrimar el ascua a su sardina al ocuparse del embrollado tema de las cronologías mesiánicas, *manifiestamente* distorsionadas por los judíos. Tales aplicaciones del *Toledot Yeshu*, así como el carácter popular de la obra, revelan, aún restringiéndonos al plano elemental de las fuentes, la amplitud de la movilización de recursos producida durante la campaña por la cual la Iglesia, a partir de mediados del siglo XIII, busca por todos los medios la absorción y anulación de la minoritaria etnia hebrea en el seno de una Cristiandad cada vez más prepotente y endurecida ante las disidencias. Por otra parte, la utilización de textos como los que nos ocupan da igualmente la medida de la falta de auténtico significado crítico y filológico de una polémica doctrinal que se proclama a sí misma racionalista y, en un sentido medieval, científica⁴¹.

Carlos Sainz de la Maza
Universidad Complutense de Madrid

NOTAS

1. La anécdota la recoge Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Madrid, Altalena, 1981, II, pp. 528-529. Sobre Pedro de la Caballería y su obra, véase igualmente José Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal* [1875], Madrid, Aguilar, 1960, pp. 611-613; Cecil Roth, *Los judíos secretos. Historia de los marranos* [1932], Madrid, Altalena, 1979, p. 29. Escenas similares a la descrita parecen haber sido frecuentes. Así por ejemplo, a fines del siglo XIV la Inquisición catalano-aragonesa acusaba a Isaac Vidal de blasfemia: "Cabrugés audiverat ab ore Ysaac Vidal Revaye publice, in platea de Petracissa, coram Bernardo de Pulchro Loco [=Bell-Lloch, Gerona] iudice haec verba: -Com poders fer vos altres tantes noves daytal fembra quis livraun a hom axi coma puta?, et hec dicebat de beata virgine" (cit. en Jean Regné, "Rapports entre l'Inquisition et les Juifs d'après le Mémorial de l'Inquisiteur d'Aragon (fin du XIVe. siècle)", *Revue des Études Juives*, LII (1906), p. 232.
2. El nuevo ideal misionero se halla estrechamente ligado a la actividad de las órdenes mendicantes, que recibieron su espaldarazo en este concilio. Para todo lo conectado con las relaciones entre mendicantes y judíos es fundamental la obra de Jeremy Cohen *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca, Cornell University Press, 1982. Sobre el ideal misionero de la época véase también Vicente Beltrán de Heredia, "La formación intelectual del clero en España durante los siglos XII, XIII y XIV", *Revista Española de Teología*, VI (1946), pp. 313-356; Robert I. Burns, "Christian-Islamic Confrontation in the West. The XIIIth-Century Dream of Conversion", *The American Historical Review*, LXXVI (1971), 2, pp. 1386-1434.
3. Las tensiones internas del judaísmo hispano durante el siglo XIII ocupan muchas páginas del vol. I de la *Historia* de Y. Baer; véase especialmente pp. 76-87, 170-185, 189-193, 195-220. Pueden consultarse también Haim Beinart, "Hispano-Jewish Society", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, XI (1968), 1-2: *Vie et valeurs sociales du peuple juif*, pp. 220-238; Abraham A. Neuman, *The Jews in Spain. Their Social, Political and Cultural Life during the Middle Ages*, N. York, Octagon, 1969, I, pp. 102-111, 118-123; Colette Sirat, *La philosophie juive au Moyen Age*, Paris, CNRS, 1983, pp. 252-255. Para todo lo relacionado con la campaña antitalmúdica de 1240, véase Isidore Loeb, "La controverse de 1240 sur le Talmud", *Revue des Études Juives*, I (1880), pp. 247-261, II (1881), pp. 248-270, y III (1881), pp. 39-57; Judah M. Rosenthal, "The Talmud on Trial. The Disputation at Paris in the Year 1240", *Jewish Quarterly Review* (n.s.), XLVII (1956), pp. 58-76 145-169; Solomon Grayzel, "The Talmud and the Medieval Papacy", en *Essays in Honor of S. B. Freehof*, eds. W. Jacob et al., Pittsburgh, Rodef Shalom Congregation, 1964, pp. 220-245.

4. Sobre los distintos nombres aplicados a Jesús, véase David Rokeah, "Ben Stara is ben Panthera. Towards the Clarification of a Philological-Historical Problem" (en hebreo), *Tarbiz*, XXXIX (1969-1970), pp. 9-18 (resumen en inglés en pp. II-III).
5. Véase Nicolás Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetus*, II: *ab anno M. ad MD*, ed. F. Pérez Bayer, Madrid, Vda. y herederos de J. Ibarra, 1788, pp. 152-153; J. Amador de los Ríos, *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España*, Madrid, Imprenta de M. Díaz y Cía., 1848, pp. 299-304; *Idem*, *Historia crítica de la literatura española* [1863], ed. facsímil, Madrid, Gredos, 1969, IV, pp. 85-88; *Idem*, *Historia social...*, pp. 314-316; Y. Baer, *Historia...*, I, pp. 222-223, 257-282, 285, y otros trabajos suyos citados en las notas. Dwayne Carpenter está preparando la edición del *Libro de las tres creencias* de Abner-Alfonso, y de esta misma obra se ocupa Walter Mettmann en un artículo de próxima aparición en el *Homenaje a A. Zamora Vicente*, Madrid, Castalia, en prensa. Otros estudios de interés sobre el personaje y su obra provenientes de campos ajenos al hispanismo son, entre otros, los de Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden*, VII, Leipzig, O. Leiner, 1863, pp. 337-341 y 508-511; Isidore Loeb, "La controverse religieuse entre les chrétiens et les juifs au Moyen Age en France et en Espagne" (2a. parte), *Revue d'Histoire des Religions*, XVIII (1888), pp. 141-143; *Idem*, "Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne", *Revue des Études Juives*, XVIII (1889), pp. 52-63; Yehudá Shamir, *Rabbi Moses ha-Kohen of Tordesillas and His Book "Ezer ha-Emunah"*, Leiden, E.J. Brill, 1975, pp. 40-71.
6. La *Disputa...* fue editada por Américo Castro en la *Revista de Filología Española*, I (1914), pp. 173-180. Los *Dialogi* de Pedro Alfonso pueden consultarse en la ed. de Colonia, Joan Gymnicum, 1536, donde se imprimen junto a otra difundida obra antijudía, la *Epistola Rabbi Samuelis*, de mediados del siglo XIV.
7. La ed. lipsiense del *Pugio* de 1687 "*cum observationibus Josephi de Voisin, et introductione Jo. Benedicti Carpzovi*" ha sido modernamente reimpressa (Farnborough, Gregg, 1967). Sobre la controversia solemne de 1263 en Barcelona entre el converso Pablo cristiano y el célebre R. Moshé ben Naḥmán, Naḥmánides, véase Martin A. Cohen, "Reflections on the Text and Context of the Disputation of Barcelona", *Hebrew Union College Annual*, XXXV (1964), pp. 157-192; Robert Chazan, "The Barcelona 'Disputation' of 1263: Christian Missionizing and Jewish Response", *Speculum*, LII (1977), pp. 824-842; Y. Baer, *Historia...*, I, pp. 124-129.
8. Véase Francisco Rico, "'Por aver manteneçia'. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de Buen Amor*", en *Homenaje a J. A. Maravall*, eds. M^a del Carmen Iglesias et al., Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1985, III, pp. 271-297. Sobre la división intelectual del judaísmo hacia 1300, véase, por ejemplo, Georges Vajda, "Quelques aspects de la philosophie juive en Espagne au XIVE. siècle", *Estudios Lulianos*, VIII (1964), pp. 41-54; Benzion Netanyahu, *The Marranos of Spain. From the Late XIVth to the Early XVIth Century. According to Contemporary Hebrew Sources*, 2^a ed., 1966; reimpr., Milwood (N.Y.), Klaus Reprint, 1973, pp. 100-101; Charles Touati, "La controverse de 1303-1306 autour des études philosophiques et scientifiques", *Revue des Études Juives*, CXXVII

(1968), pp. 21-37; A. A. Neuman, *ob. cit.*, II, pp. 123-145; Y. Baer, *Historia.... I*, pp. 228-238; C. Sirat, *ob. cit.*, pp. 277-280.

9. Acerca de la implantación y la crítica de la astrología entre los judíos medievales, véase Alexander Marx, "The Correspondance between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology", *Hebrew Union College Annual*, III (1926), pp. 311-358; G. Vajda, "A propos de l'Averroïsme juif", *Sefarad*, XII (1952), pp. 6-9; C. Sirat, *ob. cit.*, pp. 109-113.

10. Véase G. Vajda, "*La conciliation de la philosophie et de la loi religieuse (al-maqāla al-ŷami'a bayn al-falsafa waš-sār'īa) de Joseph b. Abraham ibn Waqar*", *Sefarad*, IX (1949), pp. 311-350; X (1950), pp. 25-71 y 281-323.

11. Esta dedicación se hace más evidente en el siglo XV: "Las discordias en el seno de la población hispanohebrea no cesaron cuando una parte de ella se hizo cristiana [a raíz de las persecuciones de 1391]; por el contrario, adquirieron más virulencia que nunca. Si los que permanecieron en el judaísmo abominaban de los conversos, estos les pagaban con un resentimiento implacable, y pusieron toda su influencia en lograr la humillación y el exterminio de sus antiguos correligionarios", (José Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Itsmo, 1971, pp. 18-19). Abner-Alfonso es un adelantado de esta hostilidad, representada en el siglo XV por autores como Pablo de Santa María (Shelomó ha-Leví de Burgos) y Jerónimo de Santa Fe (Yehoshu'a ha-Lorquí, médico de Benedicto XIII).

12. Acerca de la infanta D^a Blanca de Portugal, señora de las Huelgas de Burgos desde 1295 y nieta bastarda de Alfonso X, véase Antonio Sánchez Moguel, *Reparaciones históricas. Estudios peninsulares*, 1^a serie, Madrid, Impr. y litografía de los huérfanos, 1894, pp. 145-188; Félix Sagredo, *Doña Blanca de Portugal (1259-1321), Señora del Real Monasterio de las Huelgas de Burgos y de la Villa de Briviesca*, lección de apertura del curso académico 1973-1974, Burgos, Hijos de Santiago Rodríguez, 1973.

13. Véase Ambrosio de Morales, *Viaje a los reinos de León, y Galicia y Principado de Asturias* [1572], ed. facsímil de la del P. Flórez, Madrid, 1765, prólogo de J. M^a Ortiz Juárez, Oviedo, Biblioteca Popular Asturiana, 1977, pp. 9-10; Pablo de Santa María, *Scrutinium Scripturarum* [1432], ed. Fr. Cristóbal de Sanctotis, Burgos, Felipe de Junta, 1591, p. 525b (lib. II, dist. vi, c.10); Fray Alonso de Espina, *Fortalitium Fidei* [1458], Lyon, Stephano Gueynard, 1525, fols. CIXd-CXa, CXIX (numerado CXVII)b, CXXXIa, CLXVIIb, CXCIB-c.

14. La obra ocupa los fols. 12-342 del manuscrito "Espagnol 43" de la Bibliothèque Nationale de París, ejemplar proveniente de la biblioteca del Papa Benedicto XIII. Organizado como un diálogo entre el "Mostrador" cristiano y un "Rebelle" judío, el tratado se ocupa de todos los grandes temas polémicos: la sustitución de los preceptos ceremoniales de la ley mosaica por la Ley Nueva evangélica, la Trinidad, Jesús como Mesías, Dios-hijo y hombre, las cuestiones conexas de la cronología y de la identidad del cuarto reino danielino, el papel de los cristianos como

verdadero Israel tras el rechazo y abandono de los judíos por Dios, y el contraste entre la unidad doctrinal cristiana y la diversidad de opiniones judías, simbolizada, por ejemplo, por ese mismo Talmud que Alfonso utiliza como prueba siempre que le viene a mano.

15. En definición de José Luis Lacave: "El midrásh es un género de la literatura rabínica que recoge interpretaciones analógicas, alegóricas y en general aggádicas [=narrativo-morales] de versículos bíblicos. También recibe el nombre de midrásh cada uno de los libros o de los pasajes de este género" (Y. Baer, *Historia...*, I, p. 10, n. del trad.).

16. Así, por ejemplo, los comentarios bíblicos de Abraham ibn Ezra y David Quimhí, la obra esotérica *Shi'ur Comá*, la *Guía de los perplejos* de Maimónides o la obra histórica anónima *Yosippón*, entre otras muchas (incluyendo abundantes referencias a la filosofía greco-árabe, traducida intensivamente al hebreo, como se sabe, durante el siglo XIII), son utilizadas como fuente en el *Mostrador*.

17. Véase José M^a Coll, "Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (periodo postraymundiano)", *Analecta Sacra Tarraconensia*, XVIII (1945), pp. 59-90; "Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (controversias y misiones a los judíos)", *Analecta...*, XIX (1946), pp. 217-240.

18. Recuérdese que el Mesías judío no posee carácter divino; es un hombre, rey de los últimos días e instrumento para la definitiva instauración del Reino de Dios. La espera mesiánica, base de la existencia como pueblo de los judíos, dio lugar ya en la época de Bar Coshebé a la doctrina de los dos mesías: a un primer redentor guerrero, hijo de la casa de José, que moriría a manos de sus enemigos (cf. *Za.* 12,10), seguiría el Mesías hijo de David (de la casa de Judá), monarca de paz y autor de numerosos milagros, bajo cuyo mandato se convertirían todos los pueblos a la verdadera ley. Véase Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews, V: High Middle Ages, 500-1200. Religious Controls and Dissensions*, N. York, Cambridge University Press, 1957, 2^a ed., pp. 138-150; Isidore Epstein, *Judaism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1959 pp. 139-140; R. J. Zwi Werblowsky, "Messianism in Jewish History", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, XI (1968), 1-2, pp. 30-45; Gerald J. Blidstein *et al.*, "Messiah", en *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalén, Keter Publishing House, 1971, 20 vols., XI, cols. 1407-1427.

19. *Nozrí*, 'nazareno', no tiene por qué significar 'de Nazaret'; en el Talmud, *Sanhedrín* 107b, tiene más bien el sentido de 'el que observa la Ley', calificación que remite a otras sectas anteriores al cristianismo; véase Jacob Z. Lauterbach, "Jesus in the Talmud", en *Rabbinic Essays*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1951, pp. 473-570, esp. p. 481. Según el mismo autor, el uso de la forma abreviada Yeshu (en vez de Yeshu'a) refleja también la reprobación con que es visto el personaje (*ibid.*, p. 482).

20. J. Z. Lauterbach, art. cit., ordena y comenta los distintos pasajes talmúdicos que parecen relacionarse, directa o indirectamente, con Jesús. Igual propósito, pero menor utilidad por la menor profundidad del análisis, posee la primera parte de

la obra de Travers Herford *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres, Williams and Norgate, 1903, pp. 35-96.

21. Es el caso de la tradición recogida en *Sanhedrín* 107b, que habla de Jesús, el discípulo de R. Yeshoshu'a ben Peraḥia, sabio de finales del siglo II a. de J.C. Los autores cristianos, sin embargo, se aplican ya en fechas muy tempranas a considerar este cúmulo de tradiciones diversas como si se refirieran únicamente a Jesucristo y reaccionan, en consecuencia, contra las mismas. Así, en el siglo II, el *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* de Justino se hace eco de las dudas judías acerca de la pretendida resurrección de Cristo (véase *Patrologia Graeca*, VI, cols. 726-727); y Orígenes (185-254) recoge también opiniones contrarias a Jesús y su linaje en el *Contra Celso*. En esta obra, I, 28, el autor nos informa de que Celso "introduce a un fingido judío, que habla con Jesús mismo, a quien arguye, según él se imagina, sobre muchas cosas. Y, en primer lugar, "de que se inventara el nacimiento de una virgen". Échale igualmente en cara que "proviniera de una aldea judaica, y de una mujer lugareña y mísera que se ganaba la vida hilando"; y añade que "ésta, convicta de adulterio, fue echada de casa por su marido, carpintero de oficio, anduvo ignominiosamente errante, y, a sombra de tejado, dio a luz a Jesús". En cuanto a éste, "apremiado por la necesidad, se fue a trabajar de jornalero a Egipto, y allí se ejercitó en ciertas habilidades que blasonan los egipcios; vuelto a su patria, hizo alarde de esas mismas habilidades, y por ellas se proclamó a sí mismo por Dios" (ed. castellana de D. Ruiz Bueno, Madrid, BAC, 1967, p. 64). Véase también I, 68 (p. 103), I. 71 (p. 106) y II, 31 (p. 136), así como Nicholas De Lange, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third Century Palestine*, Cambridge, at the University Press, 1976, pp. 66-69. Para los reproches de san Agustín a cuenta del mismo tema, véase Bernhard Blumenkranz, "Augustin et les juifs. Augustin et les Judaïsme" [1958], art. III de *Juifs et Chrétiens. Pristrique et Moyen Age*, Londres, Variorum Reprints, 1977, esp. p. 227.

22. Véase Josefo, *Antigüedades Judaicas*, XVIII, 3,3. Sobre la forma original de este pasaje, véase Théodore Reinach, "Josèphe sur Jésus", *Revue des Études Juives*, XXXV (1897), pp. 1-18, y, con una larga tradición crítica por medio, la última revisión de Geza Vermes, "The Jesus Notice of Josephus Re-examined", *Journal of Jewish Studies*, XXXVIII (1987), pp. 1-10. Josefo es la fuente de la breve y conocida mención de Tácito (*Annales*, XV, 44): "Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat".

23. Esto es, el "Libro de Néstor el clérigo (o sacerdote)". Hay que señalar que los autores de estas obras biográfico-fabulosas tienen conocimiento de los últimos cismas de la Iglesia, en especial del nestorianismo (para Nestorio, condenado por el Concilio de Éfeso en el 431, las dos naturalezas de Cristo están separadas, siendo María únicamente madre del Jesús humano); véase Meyer Waxman, *A History of Jewish Literature* [1933], 5 vols, Londres, T. Yoseloff, 1960, II, p. 540. La bibliografía sobre el *Toledot Yeshu* y sus afines se da *infra*, n. 29.

24. Véase J. Z. Lauterbach, art. cit., p. 531, n. 182; Régine Pernoud, *La mujer en el tiempo de las catedrales* [1980], Barcelona, J. Granica, 1982, p. 207.
25. Egipto era considerado desde la Antigüedad patria (junto con Persia y Babilonia) de las artes mágicas, como expresa emblemáticamente el Talmud babilí, *Quiddushín* 49b (cito por la ed. Soncino): "Ten meadures of sorcery descended into the world, Egypt received nine, the rest of the world one". En la Torá hay referencias a la actividad de los magos egipcios en *Éx.* 7, 11 y *Gé.* 41, 8-24.
26. La sentencia por hechicería y herejía era usualmente la lapidación, tras la que el cuerpo se colgaba para hacer pública la ejecución. Véase *De.* 21, 22-23 y Talmud babilí, *Sanhedrín* 43a.
27. Helena de Adiabene (alto Tigris), convertida al judaísmo hacia el 30 d. J.C. por influencia del mercader Ananías, se construyó un palacio en Jerusalén y favoreció a los judíos y a su religión; véase Josefo, *Antigüedades*, 20, cap. 2, 1 y ss., y *Guerra judía*, 5, cap. 6,1 y 5, cap. 2,2. Santa Elena, la emperatriz y madre de Constantino, reunió una asamblea judía en Jerusalén para buscar la cruz; véase Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, trad. J.M. Macías, 2v, Madrid, Alianza, 1984, 2ª ed., I, pp. 287-294, cap. LXVIII, "La invención de la Santa Cruz".
28. En este proceso de separación doctrinal juega siempre un papel importante Pedro, R. Shim'ón b. Qufy o Kaifa, auténtico agente secreto del judaísmo en la comunidad cristiana primitiva; sobre su apostolado se difundió un midrásh legendario que conoció distintas versiones. Pablo figura en algunos casos como aliado de Pedro (como en la redacción recogida por Wagenseil en su *Tela ignea Satanae* de 1681), mientras que en otros será su derrotado adversario.
29. El texto arameo pudo haber cuajado entre finales del siglo V y el X a partir de las tradiciones ya en circulación desde los siglos II-III, a las que hay que añadir el conocimiento del Nuevo Testamento, Evangelios apócrifos, Hechos de Pedro y Evangelio de la Infancia. La obra clásica sobre el *Toledot* es la de Samuel Krauss *Das Leben Jesu nach jüdische Quellen*, Berlín, S. Calvary & Co., 1902. Aportan también datos de interés Isidore Loeb, "La controverse...", pp. 317-318; S. Krauss, "Neuere Ansichten über *Toldoth Jeschu*", *Monatsschrift für Geschichte der Wissenschaft des Judentums*, LXXVI (1932), pp. 586-603, LXXVII (1933), pp. 44-61; B. Heller, "Über das Alter der jüdischen Judas-Sage und des *Toldot Jeschu*", *Monatsschrift...*, LXXVII (1933), pp. 198-210; N. Adler, "Un fragment araméen du *Toldot Yeschou*", *Revue des Études Juives*, LXI (1911), pp. 126-130; S. Krauss, "Fragments araméens du *Toldot Yeschou*", *Revue des Études Juives*, LXI (1911), pp. 28-37; Id., "Jesus", en *The Jewish Encyclopedia*, N. York y Londres, Funk & Wagnalls, 1916, 3ª ed., VII, pp. 160-173, esp. pp. 170-173; Id., "Une nouvelle recension hebraïque du *Toldôt Yêshû*", *Revue des Études Juives*, CIII (1938), pp. 65-73 y pp. 74-90; M. Waxman, *op. cit.*, II, pp. 539-540; S. W. Baron, *op. cit.*, II, pp. 140 y 384, n. 16; V. p. 348, n. 57; Yoseph Dan, "*Toledot Yeshu*", en *Encyclopaedia Judaica*, XV, cols. 1208-1209; Joel Edward Renbaum, *The New Testament in Medieval Jewish Anti-Christian Polemics*, Tesis Ph. D., UCLA, 1975;

reprod. Ann Arbor, Xerox Univ. Microfilms, 1976, pp. 113-120. No he podido consultar la obra de Morris Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, N. York, Macmillan, 1950.

30. Ya San Agustín se hace eco de la existencia y difusión de compilaciones paródico-difamatorias donde se presentaba a Jesucristo como bastardo y mago. Acerca de los textos precursores del *Toledot Yeshu* conocidos por los obispos carolingios de Lyon a través, probablemente, de informadores conversos, véase Agobardo, *De iudaicis superstitionibus*, X (en *PL*, CIV, cols. 86-88), y Amolón, *Liber contra Iudaeos*, X, XXV, XXXIX-XL (en *PL*, CXVI, cols. 146-147, 157-158, 167-169 resp.); interesan, además, Th. Reinach, "Agobard et les juifs", *Revue des Études Juives*, L (1905), CV-CVI, y Arthur Lukyn Williams, *Adversus Iudaeos. A Bird's Eye View of Christian 'Apologiae' until the Renaissance*, Cambridge, at the University Press, 1935, pp. 352-353. En el Al-Andalus de finales del siglo XI, también "el vulgo de los judíos, por su parte, afirman que [Jesús] nació del matrimonio ilegítimo", como recuerda Ibn Hazm,; véase Miguel Asín, *Abenházam de Córdoba y su "Historia crítica de las ideas religiosas"*, Madrid, RAH, 1929, III, p. 24.

31. Véase R. Martín, *Pugio Fidei*, pp. 362-364, y 740-741. Su referencia a la creencia judía de que María era una adúltera no se relaciona con el *Toledot Yeshu*; sí, en cambio, el extenso episodio que narra la ingeniosa apropiación por Jesús del Nombre Divino portador de los poderes mágicos (al escribirlo y ocultarlo en una herida de su muslo puede volver a aprenderlo una vez traspasado el umbral del Templo, donde dos perros de bronce infundían con sus ladridos tal terror al que salía que olvidaba todo lo visto dentro del edificio), y también su autoproclamación como Mesías, sus milagros (que logran casi convencer a la reina Elena) y su derrota final a manos de Judas, a la que seguirá su ejecución.

32. Véase Fray Alonso de Espina, *Fortalitium Fidei*, lib. III, cons. IV,1 (fols. cxiv y ss.).

33. Además de los ejemplos citados al comienzo de este artículo, podemos añadir el testimonio libresco de R. Shem Toḇ ben Iṣḥac Shaprut, que en la "puerta" XV, cap. 8º de su *Eben bohan* ("Piedra de toque", fines del siglo XIV), al refutar precisamente los escritos de Abner de Burgos, se hace eco de dos redacciones del *Toledot Yeshu* correspondientes a textos citados por nuestro converso: las *Vidas de Jesús Nazareno* y *de Jesús b. Pandera* (esta "en lengua de Jerusalén", o sea, en arameo). Véase I. Loeb, "Polémistes...", (2ª parte), *Revue des Études Juives*, XVIII (1889), pp. 221-222; los textos los edita S. Krauss, *Das Leben...*, pp. 146-149 (los cita también en la introducción, p. 14). Testimonio igualmente de la popularidad de la obra parece su prohibición por Benedicto XIII en la bula sobre los judíos y el Talmud promulgada el 11 de mayo de 1415; véase el estudio de la misma que incluye Andrés Jiménez Soler, "Los judíos españoles a fines del siglo XIV y principios del XV", *Universidad*, XXVII (1950), p. 47. Este autor transcribe erróneamente el título "Mace ihu" (Ma[a]ce Ihesu, esto es, *Maasé Yeshu*, "Historia de Jesús") como *¡Maceihum!*. Tampoco Amador de los Ríos, que reproduce la bula

en su *Historia social...*, II, pp. 627-653, había transcrito (él o el copista del manuscrito que utiliza) el nombre correctamente: *de cetero libellum illum, qui apud eos MACELLUM nominatur* (p. 633,a).

34. Adopto el criterio editorial siguiente: [], restauración evidente; ◇, restauración conjetural; cursiva para restitución de abreviaturas y títulos; & transcrito como *et*; regularización del uso vocal y consonántico de u/v, i/j, i/y, así como el empleo de qu/c y r/rr; apóstrofo para marcar contracciones no actuales y pronombre enclítico apocopado; puntuación y mayúsculas según el uso moderno.

35. Este es el fragmento con mayor variedad de títulos citados (la parte que omitimos corresponde al *Yosippón*, el popular breviario histórico del siglo X: "et da testimonio d'esto otrossí lo que dize en el Libro de Bengurión que Antifos, fijo de Erodes, mandó matar a Sant Johan Babiſta, et aquel era conpannero et pariente de Jhesu Nazareno"). En él se pone de manifiesto la discordancia entre las distintas tradiciones. Además de algunos episodios a los que ya se ha hecho referencia, se recoge aquí aquel (reseñado también por Agobardo, aunque ausente de las recensiones en hebreo; véase S. Krauss, "Neuere...", 2ª parte, pp. 44-45), según el cual Jesús había prometido a la hija, virgen, de Tiberio que quedaría embarazada sin mediar relaciones sexuales con ningún hombre; el resultado del embarazo, sin embargo, había sido una piedra. Rabí Simón Çefa es Pedro, en la caracterización anticristiana con que lo presenta la obra. Rabí Matani Ressucita podría ser el *amorá* (maestro judío cuyas opiniones se recogen en la Guemará, o parte agádica del Talmud) babilonio R. Mattnah, de la segunda mitad del siglo III d. J.C., o quizá el también *amorá* R. Mattnai, del siglo IV. En una línea menos tendenciosa que la de nuestro texto se encuentra otra breve mención de Jesucristo recogida en el *Mostrador*, cap. VI, p. xix (fol. 159v), que lo presenta como hijo real de José.

36. Se refiere sin duda, por la fórmula con que lo presenta, al antes citado como *Libro del fecho de Jhesu Nazareno*. Presenta uno de los episodios comunes a todas las versiones del *Toledot Yeshu*: la disputa de Jesús con los doctores, que lo declaran bastardo; véase S. Krauss, "Jesus", p. 173. Yohanan forma con Yosef la pareja de nombres que se aplican al marido y al amante de María, en distribución variable según las versiones.

37. El hasmoneo Alejandro Yanneo reinó en Judea del 103 al 76 a. J.C.; Herodes es Herodes Antipas, tetrarca de Galilea (ya bajo dominio romano) del 4 a. J.C. a 39 d. J.C. Rabí Simón ben Satáh es Simeón b. Shetaḥ, el líder del partido de los fariseos en la época de Alejandro Yanneo y durante la regencia de la viuda de este (y hermana de Simeón) Salomé Alejandra, por quien fue nombrado presidente del Sanhedrín (asamblea rabínica); tuvo una actuación enérgica para reprimir la hechicería. Véase Yitzhak Dov Gilat, "Simeon ben Shetaḥ", en *Encyclopaedia Judaica*, XIV, cols. 1563-1565.

38. Conjetura que parece preferible al "dizía" del manuscrito.

39. Para el episodio talmúdico, véase Talmud de Jerusalén, *Shabbat*, XIV, 4, y *Hulín* II, 22-4. El término *Shem ha-Meforásh* se emplea en casi todos los escritos de la literatura talmúdico-midrásica para designar el *Tetragrammaton*, "YHVH"; es el *ha-Shem* ('El Nombre') de *Le.* 24, 11 y *De.* 28, 58. Véase Sidon, "sens et origine de la dénomination Schem Hamephorasch", *Revue des Études Juives*, XVII (1888), pp. 239-246; Kaufmann Kohler, "The Tetragrammaton (*Shem ham-M'forash*) and Its Uses", *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, I (1919), pp. 19-32.

40. Así, el canon LXVIII del IV Concilio de Letrán (1215) condena toda blasfemia; el *Fuero Juzgo* y el *Fuero Real* multan y castigan a los judíos blasfemos, y la prohibición se repite en las *Partidas*. Véase Dwayne E. Carpenter, *Alfonso X and the Jews: An Edition of and Commentary on "Siete Partidas" 7.24 "De los judíos"*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1986, pp. 63-64.

41. Deseo expresar mi agradecimiento por su ayuda a la hora de sortear los escollos surgidos durante este trabajo a los profs. Carlos Alonso (Univ. Complutense de Madrid) y Dwayne E. Carpenter (U. de Columbia, Nueva York).