

Alusiones polémicas a la exégesis de Raší en la Controversia de Tortosa (1413-14)

R. Šelomó Yišḥaq de Troyes (1040-1105), denominado Raší, debe su gran fama a su *Comentario* de las dos grandes obras que abarcan la vida judía en su totalidad, y que están en la base misma del desarrollo intelectual del judaísmo: Biblia y Talmud¹.

La interpretación de Raší trata de desentrañar el sentido de los textos bíblicos mediante una armonización de los procedimientos exegeticos, el *derás* y el *pešaṭ*². Sus comentarios, que no llevan ningún título especial, no son una exégesis definida del texto que examina; son, más bien, glosas, apostillas separadas sobre términos o expresiones que presentan alguna dificultad. Los comentarios van precedidos por la palabra o las palabras que va a explicar³.

La influencia de la escuela exegetica francohebreá

1 Su prestigio como comentarista es innegable, según se desprende del gran favor que se dispensa al estudio de sus comentarios. Se ha convertido en costumbre judía la lectura de la Ley acompañada del comentario de Raší, y en ideal de las Academias rabínicas el estudio del Talmud acompañado de los comentarios de Raší y las *Tosafot*.

2 E. Berliner dice al respecto: «Empleaba un método intermedio en el que se pudieran combinar fácilmente el *pešaṭ* y el *derás*, debido al esmero que utilizaba para escoger, entre uno y otro, únicamente lo que se identificaba más directamente con el significado puro y sencillo del texto bíblico. Con las leyendas tradicionales el método era diferente: las transformaba, acomodándolas a su criterio, añadiendo o compendiando o, algunas veces, refundiendo narraciones según convenía a la claridad de la exposición» *Raší 'al ha-Torah* (Jerusalén 1970), introd., 8-9.

3 El principio básico de la exégesis de Raší —en sus días un adelanto audaz— era interpretar el texto con lógica, indagando el significado filológico de las palabras. C. A. Marx, 'The Life and Work of Rashi', *Rashi Anniversary Volume* (New York 1941) p. 24 ss.; S. A. Posnansky, *Mabó 'al ḥakmé Šarfát mefaršé ha-miqrá* (Jerusalén 1985) XIII-XXII; M. Lifshitz, *Raší* (Jerusalén 1966) cap. 10-11, 82-98.

fundada por Raší se dejó sentir en España donde la actividad intelectual estaba más desarrollada que en Aşkenaz. El método de Raší no tardó en cruzar los Pirineos, y es curioso que los mismos exégetas españoles, discípulos de tan grandes maestros como Yēhudá ibn Daud Haýyūy (940-1010) y Yoná ibn Yanah (985-1050), se sirvieran del comentario de Raší, a pesar de su menor rigor científico⁴. Posteriormente siguieron las pautas exegéticas de Raší comentaristas hispanohebreos de la calidad de R. David Qimhí (1160-1235), R. Moşé ben Naḥmán o Naḥmánides (1194-1270), R. Şelomó ben Adéret (1235-1310) y R. Aşer ben Yeḥi'el (1250-1327). Este, aunque de origen alemán, introdujo en España el espíritu del judaísmo aşkenazí: en su compendio del Talmud unifica la tradición española y la franco-alemana cuyo jefe espiritual fue indudablemente Raší⁵.

También los eruditos cristianos conocieron y utilizaron a Raší: destacan entre ellos Nicolás de Lyra (1270-1349)⁶ y Lutero. H. Hailperin, que estudia la influencia intelectual de Raší en los exégetas cristianos de la Edad Media⁷, especialmente en Nicolás de Lyra, señala la presencia de fragmentos de Raší en varios autores de los siglos XII y XIII

4 En sus comentarios de la Biblia R. Abraham ibn 'Ezra (1092-1167) se sirve de los procedimientos exegéticos de Raší y de sus innovaciones lingüísticas, no obstante haberlo criticado. M. Waxman, *A History of the Jewish Literature from the close of the Bible to our own days*, 2 ed. (New York 1938) I, pp. 197-98.

5 En una de las *Responsa* de R. Aşer b. Yeḥi'el se lee: «¿Quién para nosotros tan grande como Raší, de bendita memoria, que iluminó la diáspora con sus comentarios, aunque le impugnaron en muchos lugares sus descendientes, los *tosafistas*, que refutaron sus palabras?», *Tēsubot ha-Roš*, 55, 10. Cf. E. Urbach, *Ba'alé ha-Tosafot*, 571; respecto a las contradicciones que sufrió, cf. *ibid.*, 68-69; 205.

6 H. Hailperin, 'Intellectual Relations between Jews and Christians in Europe before 1500, described mainly according to the evidences of Biblical Exegesis, with special references to Rashi and Nicolas de Lyra', *University of Pittsburg Bulletin The graduate School. Abstracts of thesis*, vol. 9 (Pittsburg 1933) 128-45; el mismo, 'Nicolas de Lyra and Rashi: The Minor Prophets', *Rashi Anniversary Volume* (American Academy for Jewish Research, New York) 115-17; W. Neuman, 'Influence of Rashi and other Jewish Commentators on the Postillae Perpetuae of Nicolas de Lyra', *REJ* 26 (1893) 172-82; 27 (1894) 250-62.

7 H. Hailperin, *Rashi and the Christian Scholars* (University of Pittsburg Press, 1963).

como Hugo de San Víctor (1097-1141)⁸, Andrés de San Víctor (m. 1175)⁹ y Herbert de Bosham (m. 1190)¹⁰.

Esta importancia del exegeta de Troyes para el rabinismo, así como para los eruditos cristianos que solían citar sus comentarios con la denominación de *Glossa Salomonis*, o simplemente *Glossa*, fue la razón por la cual esta autoridad fuese alegada en la Controversia de Tortosa¹¹, si bien sus interpretaciones no son precisamente obligatorias desde el punto de vista normativo y de la *halaká*¹². Siguiendo la finalidad de esta Controversia su protagonista, Jerónimo de Santa Fe, ex-rabino de Alcañiz, se vale de la exégesis de Raší como uno de sus medios para cumplir la misión que se propuso con el firme apoyo del antipapa Benedicto XIII: probar a los judíos, por medio de sus mismas fuentes, la venida del Mesías y la verdad de la religión cristiana¹³.

La exégesis de Raší en la Controversia de Tortosa la utiliza Jerónimo de Santa Fe con sutileza y ambigüedad. En la primera parte de la Disputa (hasta la ses. 63), así como en su tratado *Ad convincendum perfidiam Judaeorum*¹⁴, alega algunos comentarios de Raší a diversos pasajes bíblicos o de la literatura rabínica para dilucidar la venida del Mesías. No obstante, en su tratado homólogo

8 *Ibid.*, 107, 109, 111.

9 *Ibid.*, 105, 112, 174, 175.

10 B. Smalbey, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (New York 1952) 186-95; R. Lowe, 'Herbert of Basham Commentary on Jerone's Hebrew Psalter', *Biblica* 34 (1953) 59 ss.

11 Ya en la Controversia de París (1240) se confirma el renombre adquirido por Raší en el medio judío del s. XIII: «Salomonis Trecensis summi secundum Hebreos tam Veteris Testamenti quam Talmut expositoris» (Bib. Nac. Paris, ms. lat. 16558, 224c). En Tortosa (1413-14) se le destacó como representante «moderno» de la literatura rabínica: «rabi Salomon et vestri rabini moderni». Cf. A. Pacios, *La Disputa de Tortosa* (Madrid 1957) vol. II, Actas, ses. 38, pp. 302-3.

12 R. Yehi'el de París en su réplica al carácter obligatorio que se le atribuía a Raší en las acusaciones del converso Donin, afirma: «¿Acaso todo lo explicado por Raší es firme e inmutable?».

13 Su argumentación se basa ampliamente en el Antiguo Testamento; pero en el puesto que debería ocupar el Nuevo figuran los pasajes talmúdicos y midrásicos y las citas del Targum de Onqelos y el de Yonatán ben Uzziel, Maimónides y Raší. El mismo Jerónimo anuncia ya en la arenga inaugural las fuentes y su método de argumentación (cf. Actas, ses. 1, 23).

14 PL 26, 528-45. Este tratado se añadió probablemente a la convocatoria de la Controversia, para que los representantes de los judíos pudieran preparar los argumentos que se iban a discutir (cf. Actas, ses. 44, 387).

*De Judaicis erroribus ex Talmut*¹⁵, así como en la segunda parte de la Disputa (ses. 63-67), se vuelve contra Raší¹⁶. Es decir, cambia su método: ya no trata de utilizarlo en favor de la fe cristiana, sino para atacar las posiciones judías desprestigiando al Talmud y a sus comentaristas, críticas de las que no se libró Raší.

I.—CUESTION DE LA VENIDA DEL MESIAS

Entre los argumentos de Jerónimo en la primera parte de esta Controversia, o sea, en la fase de información sobre la verdad de la fe cristiana, salen a relucir tradicionales pasajes de la apologética cristiana que trata de apoyar en los comentarios de Raší:

1. LLEGADA DEL MESIAS

a) En la sesión 3ª expone la autoridad de los 85 jubileos¹⁷, acompañada del comentario de Raší para demostrar que el Hijo de David ya vino, pues según los cálculos de R. Sélomó Yişḥaq: «Esto suma cuatro mil doscientos cincuenta años, pues cada jubileo son cincuenta años; y en el último jubileo vendrá el Hijo de David»¹⁸. A esta autoridad ningún judío se negó a darle fe; tan sólo se esforzaron en interpretarla¹⁹. Según R. Astruch la frase «y en el último jubileo vendrá el Hijo de David» no indica con

15 PL 26, 545-554. Las discusiones sobre el Talmud en base a este tratado que Jerónimo había presentado a Benedicto XIII ya en agosto de 1413 fueron postergadas prácticamente hasta el final de la Controversia (Actas, ses. 63-67, especialmente ses. 67, 561-93). Vid. también, M. Orfali, 'Jerónimo de Santa Fe y la polémica cristiana contra el Talmud', *Annuario di Studi Ebraici* 10 (1980-84) 157-78.

16 Por considerarlo el comentarista del Talmud: «rabi Salomon qui fecit glosam ordinariam super Talmut» (Actas, ses. 66, 587).

17 Sanh. 87b: «Dijo 'Eliyyahu a R. Yéhudá, hermano de R. Sila, el piadoso: El mundo no durará menos de 85 jubileos, y en el último de ellos vendrá el hijo de David. Preguntó [R. Yéhudá a 'Eliyyahu]: ¿Vendrá al principio o al fin de ese jubileo? Respondió Eliyyahu: al fin de él».

18 Actas, ses. 56, pp. 473-74. Jerónimo pretende hacer patente con este cálculo la alusión de Apoc 20, 1-3, donde parece tratarse de los tiempos próximos al fin del mundo. Cf. Ana Catal. Emmerich, *Vida de Jesucristo y de su madre María*, trad. Junemann 1911, p. 105: «nació Cristo en el año cuarenta y cinco de Augusto y el 3997 del mundo».

19 Actas, ses. 57, p. 484 ss.

certeza su venida, pues de confirmarla diría: «no pasará el mundo de esta fecha sin que venga el Mesías». Por esto precisamente Rab 'Ašī añadió: «después del jubileo 85, espéralo»²⁰.

b) La profecía de las setenta semanas (490 años) de Daniel²¹, cuyo sentido mesiánico atribuye Jerónimo a la época de Cristo —las setenta semanas empiezan a contarse desde la destrucción del Primer Templo hasta la destrucción del Segundo²²—, esta interpretación del cómputo de las setenta semanas no sigue la tradición cristiana según la cual el principio de las semanas es el decreto real para edificar Jerusalén y el término de ellas es el deicidio²³. Jerónimo se basa en el cómputo judío que sigue al Talmud²⁴, al *Séder 'Olam Rabbá*²⁵ y a los comentarios de Rašī y R. Mošé ben Naḥmán²⁶.

Al parecer Jerónimo sigue este cómputo para evitar la refutación de sus contrincantes, los rabinos. En efecto, es el cómputo que ellos siguen; y así destaca que un comentarista judío tan importante como Rašī cuenta las setenta semanas desde la construcción del Segundo Templo hasta su destrucción. No obstante, los rabinos lo refutaron, apli-

20 Sanh. 97b.

21 Dan 9, 24-27. Cf. Actas ses. 21-22, pp. 140-51.

22 Las coincidencias y diferencias de la tradición cristiana y judía respecto a esta profecía pueden verse en Cornelio Alápide, *Commentaria in Scripturam Sacram*, t. 13, pp. 115-35. Las setenta semanas de Daniel han sido argumento obligado en la apologética cristiana contra los judíos, cf. Tertuliano, *Adversus Judaeos* 8 (PL 2, 651-56); Isidoro, *De fide Catholica contra Judaeos* I, 5, 6-8, 44, 4 (PL 83, 461; 489); Ildefonso, *De virginitate perpetua S. Mariae* 5 (PL 96, 543); Julián, *De comprobatione aetatis sextae* I 1, 5 (PL 6, 543 y 553 ss.); Pedro Alfonso, *Dialogi* 9 (PL 157, 625-26); Pedro Damián, *Antilogus contra Judaeos* III (PL 145, 55); Pedro el Venerable, *Tractatus contra Judaeos* (PL 189, 503 ss.); Anónimo (s. XII), *Tractatus adversus Judaeum* (PL 213, 782) y Martín de León, *Sermones* IV 4 (PL 208, 125-26). En los autores griegos vid. la amplia exposición de Basileo de Seleucia, *Oratio* 36 (PG 85, 400 ss.).

23 Sobre las setenta semanas en la cronología judía cf. I. Levi, REJ 51 (1906) 160 ss.

24 Naz. 32b: «Dijo Rabá: «... está dicho: El Templo de Yahvé... es éste» (Jer 7, 4). Se trata del Primero y del Segundo Templo. Ciertamente conocían que sería destruido, pero ¿podrían saber cuándo? Abayyé responde: ¿No iban a saberlo, cuando así está escrito: Setenta semanas han sido fijadas sobre tu pueblo y sobre la ciudad santa?» (Dan 9, 24).

25 Cap. 28.

26 Atribuye lo escrito «será ungido el santo de los santos» (Dan 9, 24) al Mesías diciendo: «El santo de los santos es el Mesías, hijo de David, que será sacrificado».

cando el vaticinio del ungido príncipe a Ciro; y el apocalíptico, a Agripa ²⁷.

c) Siguiendo la tradición judía que interpreta la profecía mesiánica de Miq 5, 1-2 sobre el futuro nacimiento del liberador de Israel en Belén, Jerónimo expone su tesis de que Jesús de Nazaret es el verdadero Mesías: el Mesías que había de nacer en Belén de Judá ²⁸. A pesar de la exégesis rabínica respecto al lugar de nacimiento del Mesías —Belén— los rabinos presentes en la Controversia de Tortosa ignoraban que existiese un lugar asignado para el nacimiento del Mesías ²⁹. Por esta razón Jerónimo recurre a fuentes de la literatura rabínica ³⁰, pretendiendo convencer a los rabinos de la interpretación cristiana de este vaticinio. Entre estas fuentes destaca el comentario de Raší a Miq 5, 1; 3, que apoya la tesis de que el Mesías había de nacer en Belén. No obstante esta coincidencia entre judíos y cristianos respecto a Belén como cuna del Mesías ³¹, los representantes judíos pudieron mantener su posición, ya que los dos textos rabínicos de donde se desprende que Jesús estuvo en Belén, en ninguno, sin embargo, se afirma que hubiera nacido allí ³².

d) Otro texto al que recurre para demostrar la venida del Mesías es el referente a la bendición de Jacob a Judá: «No se apartará el cetro de Judá... hasta que venga Siló» (Gn 49, 10). Repitiendo el argumento del que se han servido otros apologistas cristianos ³³ afirma que Siló es el Mesías.

27 Cf. Actas, ses. 22, pp. 147-50. Cabe destacar que la aplicación a Ciro del príncipe ungido fue hecha también por Pedro Alfonso, *Dialogi* 9 (PL 157, 625-26).

28 Miq 5, 1-3 ha sido un texto clásico en la apologética cristiana contra los judíos en la baja Edad Media; cf. Orígenes, *Contra Celsum* I 1, 51 (PG 11, 754-55); Cipriano, *Testimoniorum adversus Judaeos* II 12 (PL 4, 735); Tertuliano, *Adv. Judaeos* 13 (PL 2, 673); Isidoro, *Contra Judaeos* I 1, 11 (PL 83, 470-71); Ildefonso, *De vir.* 5 (PL 96, 72) y Pedro Alfonso, *Dialogi* 8 (PL 157, 621-22).

29 Actas, ses. 24, p. 179. Efectivamente, de todo el AT sólo Miqueas alude al lugar de nacimiento del rey mesiánico refiriéndose a Belén Efrata.

30 Alega el Targum de Yonatán a Miq 5, 1-2 el TY, Ber. 5a (cf. 'Ekka Rabbati a Lam 1, 16:4) y el *Bērešit Rabbá* de Mošé ha-Daršán a Gn 30, 38.

31 Cf. Brierrre-Narbonne, *Les Propheties Messianiques de l'Ancien Testament dans la Littérature Juive* (Paris 1933) 66.

32 TY, Ber. 5a y *Beresit Rabbá* a Gn 30, 38. Cf. Actas, ses. 39, 306. Esta postura tomada por los rabinos en Tortosa se remonta a la primera fase de la polémica judeo-cristiana, vid. Orígenes, *C. Celsum* I 1, 51 (PG 11, 755).

33 Vid., entre otros, Justino, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* (PG 6,

Según la profecía, el cetro no se apartará de Judá hasta que venga Siló. Ahora bien, el cetro ya ha sido arrebatado de Judá; por consiguiente el Mesías ya ha venido³⁴.

La objeción de los rabinos a este argumento es la misma que habían utilizado con anterioridad refiriéndose a la perduración del cetro, aunque no en 'Ereš Yišra'el³⁵ ni en otras tierras. Esta vez la parte judía se vale de Raší para refutar a su excorreligionario³⁶. R. Matatías alegó el comentario de Raší a Gn 49, 10 para argüir que Judá no había perdido el «cetro», y que algunos judíos, como los reyes de Arabia meridional y Khazaria, o como los exilarcas, continuaban ejerciendo el poder político o espiritual sobre el pueblo judío³⁷.

2. MANIFESTACION DEL MESIAS

a) Pretendiendo demostrar a los judíos que el Mesías no solamente ha venido sino que también se manifestó, Jerónimo hace reeferencia al «justo» en Zac 9, 9 que presenta un Mesías pacífico, no guerrero³⁸. Inspirado en el

590-95); Orígenes, *C. Celsum* I 1, 53 (PG 11 758-59); Isidoro, *Contra Judaeos* I 1, 8 (PL 83, 464); Ildefonso, *De virg.* 5 (PL 96, 72); Julián, *De comprob. sextae aet.* I 1, 10-19 y 20 (PL 96, 545-46, 552-53); Pedro Alfonso, *Dialogi* 9 (PL 157, 624); Pedro el Venerable, *Tract. contra Judaeos* (PL 189, 559); Martín de León, *Sermones* IV 16 (PL 208, 246 ss.); R. Martí, *Pugio fidei*, par. II, c. 4 y en Actas, ses. 18, 127-30; ses. 19, 132-33; ses. 20, 138-40.

34 Sobre la tradición judía y cristiana respecto al sentido mesiánico de este texto vid., Brierre-Narbonne, *op. cit.*, 7-9.

35 Raší es citado también por los rabinos en Tortosa en relación con la continuidad del cetro, a pesar de lo dicho en TY, Sanh. 41a y A.Z. 8b: Hamit, el lugar al que fue desplazado el Sanhedrín del Vestíbulo de las Piedras Labradas, era también Jerusalén. Cf. Actas, ses. 18, 128. Ciertamente en la época anterior a la destrucción del Templo perdió el Sanhedrín el derecho de dar sentencias capitales, derecho que pasó al procurador romano, vid., TY, Sanh. 1, 1; VII, 2; XXXI, 1-2; B, Sab. 15, 1. No obstante, los tribunales judíos juzgaron con poder de vida y muerte hasta la destrucción del Templo. Cf. G. Alon, *Tolédot ha-Yehudim bé-'Ereš Yišra'el bi-têqufat ha-Mišnah wê-ha-Talmud* (Tel Aviv 1961) 1, 129-31; J. H. Cohen, *Mispašô u-motô šel Yešu na-nošri* (Tel Aviv 1968).

Mišpašô

36 Actas, ses. 9, 58.

37 «No se apartará el cetro de Judá: Desde David son los exilarcas de Babilonia los que dirigen al pueblo con el cetro que les otorga el reino...: los eruditos son los presidentes comunitarios en Israel». La versión de *û-meḥoqeq* por *doctor*, existe ya en el Talmud, cf. Hor. 11b y Sanh. 5a.

38 El concepto mesiánico judío en la antigüedad insistía en el carácter bélico del Mesías. En el mismo sentido, aunque escatológico en Apo 19, 13-16. Vid. Frey, 'Le Conflict entre le Messianisme de Jésus et le messianisme des juifs de son temps', *Biblica* 14 (1933) 133-99; 269-93.

Pugio Fidei de Raimundo Martí relaciona a este rey justo con el rey Mesías³⁹, alegación que confirma con el comentario de Raší, para quien el «justo» en la citada fuente no es otro que el Mesías⁴⁰.

b) Jerónimo recurre otra vez al vaticinio mesiánico de Zac 9, 9: «humilde y montado sobre un asno», refiriéndose a Jesús⁴¹. Esta coincidencia de parte y sobre todo de cabalgadura referente a la manifestación del Mesías compartida con la literatura haggádica, la argumenta Jerónimo sirviéndose del comentario de Raší. Efectivamente, el comentarista de Troyes reconoce esta profecía como referente al Mesías, pero añade que ningún jefe se elevó en Israel en la época del Segundo Templo cuyo dominio se extendiera «de mar a mar y desde el río hasta los confines de la tierra» (Zac 9, 10).

c) También el Midráš Haggadá sirve de apoyo a Jerónimo para argumentar que el Mesías ya se manifestó⁴². Se basa en el comentario de Raší al siguiente pasaje: «Encontró R. Yośú'a b. Levi a Eliyyahu y a R. Šim'ón a la puerta del paraíso y les dijo: '¿Cuándo vendrá el Mesías?' Le respondieron: 'Cuando este Señor nuestro quisiere'. Dijo R. Yośú'a: 'Veía sólo dos hombres y oía la voz de tres'»⁴³. Raší expone: 'El tercero era el Mesías'⁴⁴.

II.—LOS ERRORES DEL TALMUD

En esta parte de la Controversia no se trataba de discutir las razones de la religión cristiana, sino de atacar al judaísmo por medio del Talmud. Así espiga diversos pasajes del Talmud dando una importancia teológica, dogmática o moral que no tienen a leyendas y fábulas (*hagga-*

³⁹ *Pugio*, 562. Jerónimo antepone la imagen del Mesías justo y humilde, cualidades que según él se manifestaron en Cristo, a la imagen del Mesías juez y guerrero que esperaban los judíos.

⁴⁰ «He aquí que tu rey viene a tí: No puede ser otro que el Rey Mesías, del que se ha dicho que su dominio se extenderá de mar a mar y no figuró en Israel ningún jefe así en la época del Segundo Templo» (Raší a Zac 9, 9).

⁴¹ Este pasaje ya fue citado con el mismo sentido por Mt 21, 4-5 para ilustrar la entrada de Jesús en Jerusalén.

⁴² Cf. *supra*, n. 40.

⁴³ Sanh. 98a. Cf. *Pugio*, 351.

⁴⁴ Actas, ses. 14, 104.

dá) que ilustran el Talmud ⁴⁵; para revestirlas de mayor autoridad intercala comentarios de Raší.

1. CREENCIAS VANAS E INMORALES

a) Expone la haggadá que «Adán copuló con toda bestia y animal sin sentirse satisfecho hasta que se unió con Eva» ⁴⁶. La interpretación de Raší conserva el sentido del texto.

b) «Y Abraham dio todo lo que poseía a Isaac. Y a los hijos que había tenido de las concubinas les otorgó dones» (Gn 25, 5-6). Cuando un padre da legados a sus hijos y los despacha en vida, ¿puede alguno de ellos reclamar algo a los otros? ¿Qué dones les dió? Dice R. Yirmiyá b. Abbá: Les otorgó los nombres de la impureza» ⁴⁷. Interpreta Raší: «...hechicería y otros ritos demoníacos» ⁴⁸.

c) La Haggadá de Rabbá b. Ḥanná referente al árabe ⁴⁹ que le quiso mostrar el lugar donde se besan la tierra y el cielo ⁵⁰. Raší aclara en su comentario: «Había allí un lugar alto en el que la tierra toca los cielos y no era el final del mundo, pues hasta allí había un camino de quinientos años; la tierra de Israel es el centro del mundo, según lo escrito: «habitan en el ombligo de la tierra» (Ez 38, 12), que es el lugar donde se encontraba Rabbá b. bar Ḥanná».

⁴⁵ Sobre su inexistente valor jurídico vid. L. Ginzberg, *On Jewish Law and Lore* (Philadelphia 1955). Por eso los rabinos en Tortosa dejaron bien claro la falta de obligatoriedad de estos textos. Cf. Y. Baer, *Tolédot ha-yehudim bi-Séfarad ha-nošrit* (Tel Aviv 1965) 332, y el mismo, 'Die Disputation von Tortosa', *Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft, Gesammelte Aufsätze* 3 (1931) 311.

⁴⁶ Cf. Yeb. 63a; Actas, ses. 63, 564. Este pasaje carece de la intención que trata de darle Jerónimo, pues es sólo una ilustración de la teoría establecida por el Talmud sobre la necesidad que tiene el hombre de su mujer. Anteriormente ya había expuesto R. El'azar que todo hombre que no tiene mujer no es hombre, pues está dicho: «hombre y mujer los creó».

⁴⁷ Cf. Sanh. 91a. *De Judaicis erroribus ex Talmut*, PL 26, 549E.

⁴⁸ Lo mismo que Jerónimo, otros comentaristas también se han preguntado cómo es posible que Abraham donara nombres de la impureza, ya que la brujería está prohibida por la Torá. Algunos dicen que «nombres de la impureza» no es brujería en sí misma, sino que constituye otras ciencias que, aunque relacionadas con la brujería, sin embargo están permitidas.

⁴⁹ En la literatura rabínica el árabe suele ser el profeta Elías. Cf. *Yalquṭ Rut*, 164, 1.

⁵⁰ Cf. B. B. 74a. *De Judaicis erroribus*, 552B.

2. CONTRA LA LEY HUMANA Y CONTRA DIOS

a) En Lv 24, 17 se dice: «El hombre que hiera mortalmente a cualquier persona humana» y nuestros maestros lo interpretan así: «toda persona humana», e.d.: «siempre que esté completamente viva». R. Yêhudá b. Betira aclara: «cualquier persona humana viviente». Dice Rabbá: «Se está de acuerdo en que no es culpable quien mata a una persona agonizante por decisión divina». Discrepan solamente en el caso de que la agonía provenga de la herida que le fue causada por otra persona⁵¹. Jerónimo procura convertir esta discusión rabínica en inhumana, al citar como confirmación las palabras de Raší: «Todos están de acuerdo que quedará absuelto en el caso de que los *simanim*⁵² de su vida estén cortados, pues se le considera ya hombre muerto»⁵³.

b) Se enseña: el que rinde culto a los ídolos por amor o por temor⁵⁴, según Abbayé es culpable; y según Rabbá, inocente. Según Abbayé es culpable porque le rinde culto⁵⁵. Según Rabbá es inocente; sería culpable en el caso de que los considerara como Dios⁵⁶; si no, no.

Aclara Raší: «Por amor, es decir, por cumplir con lo que le ruega una persona importante. Por temor, es decir, cuando una persona importante le obliga a rendir culto, so pena de muerte».

c) Refiriéndose a la haggadá que Rabbá b. bar Hãnná oyó una voz celestial (*bat-qól*) que decía: «¡Ay de mí que he jurado! Y ahora que he jurado, ¿quién me librará del juramento?»⁵⁷, Jerónimo imputa a los sabios talmudistas atribuir a Dios antropomorfismos; para ello alega una parte

51 Cf. Sanh. 78a. Sobre el caso de la *řerefá* de un ser humano, en el Talmud vid. Seb. 34a.

52 La tráquea y el esófago. *De Judaicis erroribus*, 546D-E.

53 Cf. Maimónides, *Hilkot Rořeah*, c. 2 y la respuesta de R. Šelomó b. R. Šim'ón (b. Šemař Durán) dada a Jerónimo en su epístola *Milħemet miřwá*, apud J. Eisenstein, *Ořar Wikkuřim* (New York 1928) 138.

54 Por amor o por temor humano, pero sin aceptar su divinidad.

55 Peca, sin tomar en cuenta los motivos de este hecho. Cf. *De Judaicis erroribus*, 547A.

56 En este caso también Rabbá estaría de acuerdo en su culpabilidad y sería condenada a muerte; pues todos coinciden con la Miřná que condena la que les reconozca como dioses, o les diga: Tú eres mi Dios» (Sanh. 60b). Cf. *De Judaicis erroribus*, 547E.

57 Cf. B.B. 74a.

del comentario de R. Šemu'el b. Me'ir (RaSBaM), nieto de Raší, atribuyéndoselo a éste: «Si es el juramento del diluvio, ¿por qué dice: ¡Ay de mí!?, pues es un juramento bueno; se deduce, pues, que se refería al juramento de la esclavitud de Israel, y dijo: ¡Ay de mí! por el dolor que sentía; según lo escrito: «en todas sus tribulaciones, [El fue su salvador], no fue un mensajero» (Is 63, 9) ⁵⁸.

De los ejemplos citados se desprende claramente la ambigüedad de que hace gala Jerónimo de Santa Fe al servirse del Comentario de Raší, en sus tratados de polémica contra los judíos, así como en la Disputa de Tortosa.

MOISES ORFALI
Universidad de Bar-Ilan

58 *De Judaicis erroribus*, 548B.