

## LA TERCERA CARTA APOLOGÉTICA DE ABNER DE BURGOS\*

CARLOS DEL VALLE  
*Instituto de Filología C. S. I. C. Madrid*

Abner de Burgos (ca. 1270-1350),<sup>1</sup> llamado tras su conversión Alfonso de Valladolid,<sup>2</sup> es autor de una obra básicamente polémica y apologética.<sup>3</sup> En este campo de la polémica-apologética antijudía, ensayó y ejercitó tres modalidades: el ensayo teológico filosófico, la discusión pública<sup>4</sup> y la correspondencia epistolar.

\* Este trabajo ha sido realizado dentro del marco de una Acción Integrada España-Gran Bretaña 1988.

1. El estudio que trata de modo más comprensivo y totalizante la persona y obra de Abner de Burgos es el de Fritz Baer, "Abner aus Burgos", en *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums* 10 (1929) 20-37; véase también su *Tôlédôt ha-Yêhudîm bi-Sêfarad ha-nošrit*. Tel Aviv, 1959, 192ss (tr. castellana de J. L. Lacave, *Historia de los judíos en la España Cristiana*. Madrid 1981, 257ss. Véanse asimismo los estudios de F. Baer, 'Tôrat ha-qabbalâ bê-Mišnatô ha-cristologit šel Abner mi-Burgos', *Tarbiz* 27 (1958) 278-89; Id., 'Sefer minhât qêna'ôt šel Abner mi-Burgos wê-hašpa'atô 'al Ḥasday Crescas', *Tarbiz* 2 (1939) 188-296 y de Y. A. Vajda, 'He'ara 'al dibre al-Gazzali ha-muba'im 'al yêdê Abner mi-Burgos', *Tarbiz* 28 (1958) 99ss.; Klaus Reinhardt-Horacio Santiago Otero, *Biblioteca bíblica ibérica medieval*. Madrid, 1986, 83-89.

2. *Digo yo maestre Alfonso de Valladolid que ante avja nonbre Rabi Amer de Burgos (Libro de las tres creencias*, Ms 9302, fol. 3, de la BN de Madrid); *A Alfonso... llamado antiguamente R. Abner* (Isaac Pulgar, *Miktab lê-Alfonso*, Ms de Parma 2440, fol. 2a).

3. Véase una enumeración de sus obras, aunque no completa, en Y. Rosenthal, "Mi-tôk Sefer Alfonso", en *Meḥqarîm u-maššôt likbod Abraham A. Neuman*. Leiden 1962, 621; I. Baer, *Historia de los judíos en la España Cristiana...* 729; I. Loeb, 'Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne" REJ 18 (1889) 52-6

4. De su actividad como controversista da el propio Abner testimonio: *E ya escrivi con esto en el libro de la disputacion publica (Libro del Nombre divino*. Ms. Esp. 43 de Paris, fol. 7b). Esta obra se presenta anónima y es denominada comunmente bajo el título de *Concordia de las leyes* (véase, p. ej., Loeb, *Polémistes...* 53; Reinhardt-Santiago Otero, *Biblioteca bíblica ibérica...* 86). Pero, dado que la obra no se propone realmente demostrar *la concordance entre l'Ancient et le Nouveau-Testament* (Loeb,

En esta última modalidad, la correspondencia epistolar, Abner escribió al menos tres cartas, originariamente en hebreo. Las tres, en la versión hebrea, se hallan en el manuscrito 533 de la colección de De-Rossi de la biblioteca palatina de Parma (ms. 2440)<sup>5</sup> y tienen una versión castellana, probablemente hecha por el propio Abner.<sup>6</sup> Juda M. Rosenthal publicó la versión hebrea de las tres cartas.<sup>7</sup> La versión castellana, en cambio, ha permanecido hasta ahora inédita.

Conocemos los personajes a quienes fueron dirigidas las dos primeras cartas de Abner. La primera a un tal R. Abner, la segunda a R. Moše he-Ḥazzan. La tercera, en cambio, carece de destinatario. Las dos primeras tienen de común el intento de probar la doctrina cristiana, el mesianismo de Jesús, a través de la Biblia (profecías de Daniel y Zacarías principalmente). En la tercera, se cambia la fuente de la argumentación y Abner utiliza el midrás y el talmud para probar el misterio cristiano.<sup>8</sup>

Las cartas de Abner fueron criticadas y contestadas por un contemporáneo de Abner, Yosef Shalom, discípulo de R. Ḥayyim Yiśra'el, por cuyo mandato

---

Polémistes.. 53), sino la doctrina del Nombre divino, que ya alude y encierra lo específico del misterio cristiano, la trinidad y la encarnación, creo más correcto denominarla de modo provisorio *Libro del Nombre divino*. Alfonso de Espina (siglo XV) testifica la actividad de Abner como controversista: *qui disputavit cum maioribus et sapientioribus iudeorum et fecit eos cognoscere quod dicebant predictam orationem et maledictionem contra christianos (Fortalitiium fidei. Lugduni., 1525, fol. 194)* Es posible que el libro de la disputación pública, al que se refiere Abner, sea la famosa obra *Libro de las batallas de Dios*, compuesta originariamente en hebreo (*Milḥamôt ha-Šem*) y traducida al castellano a instancias de la infanta Dña. Blanca, señora del monasterio de las Huelgas de Burgos. De esta obra, hoy desaparecida, testimonian, entre otros, Pablo de Santa María (*Scrutinium scripturarum*, Burgis, 1591, II, VI.10. p. 525), Alfonso de Espina (*Fortalitiium fidei*, Lugduni, 1525, 193 a et passim), Šem Ṭob ben Šapruṭ (Eben boḥan, en S. R. Driver-Ad. Neubauer, *The fifty third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters*. Oxford, 1877, II:92. La obra fue vista todavía por Ambrosio de Morales (siglo XVI) en el Monasterio de San Benito de Valladolid (*Viaje...* Madrid 1765, 9-10). Véase R. Beer, *Handschriftenschatze Spaniens*. Wien 1894, 538.

5. *Mss. Codices Hebraici Biblioth. I. B. De-Rossi*. Parmae, 1803, II:73.

6. Ms. Lat. 6423 de la Biblioteca Vaticana, fol. 90a-98b. La primera carta, en la versión castellana, está manca en la introducción. El código bien puede ser del siglo XIV. Al final de la tercera carta hay un nota en caligrafía antigua, que dice: *Este libro es de Pero Sanchez de Castiello al que Dios de buena vida, amen.*

7. Primera carta: 'Mi-tôk Sefer Alfonso', en *Meḥqarim* ..... 621-588. Segunda carta: 'Ha-Iggeret ha-šeni' â lē-Abner mi-Burgos', en *The Jubilee Book in Honour of Abraham Weiss*, New York, 1964, 483-510. Tercera carta: 'Ha-Iggeret ha-šelišit lē-Abner mi-Burgos', in *Studies in Bibliography and Booklore* 5 (1961) 42-51. En adelante, las referencias a la tercera carta las indicamos del siguiente modo: *Ha-Iggeret ha-šelišit*, si se considera el texto hebreo; *Tercera carta*, si consideramos la versión castellana.

8. Según Juda M. Rosenthal, fue Donin el primero en utilizar pasajes talmúdicos para señalar la mesianidad de Jesús, aunque fue Raimundo Martí el primero en utilizarlos con fuerza probativa ['The Talmud on Trial', JQR 47 (1956) 75].

escribió la refutación.<sup>9</sup> La refutación de las cartas de Abner, en hebreo, fue incluida en el mismo códice que contiene las obras hebreas de Abner, Ms. 2440 de la biblioteca palatina de Parma (antiguo 533 de la colección de De-Rossi, fol. 89b-109b), códice escrito probablemente bajo la supervisión de Abner. En el mismo códice se halla la contracrítica hebrea de Abner, el *Sefer Těšúbôt ha-Měšúbôt*. (*Crítica de las defecciones o apostasias*).

Juda M. Rosenthal, al publicar las cartas de Abner, publicó asimismo la crítica o réplica de Yosef Shalom. Sin embargo, al editar el texto hebreo de las cartas no tuvo en cuenta las variantes que aportan las acotaciones de Yosef Shalom. Este, en efecto, al realizar la crítica, reprodujo literalmente párrafos enteros de las cartas de Abner. Estas citas de las cartas constituyen otra fuente más del texto y, como veremos, enriquecedora.

Concretamente en la tercera carta, las citas de Yosef Shalom demuestran que en el texto original hay al menos una omisión por homoteleuton y una serie de variantes. La más significativa de estas variantes es la sustitución de *u-děbar [kol hazôn]* (*la palabra de toda visión*) por *wě'abad [kol hazôn]* (*pereció toda visión*). Pero lo más relevante es que la versión castellana sigue en este punto la recensión testimoniada por Yosef Shalom: *e cesa de toda profecía*.

Antes de avanzar conclusión alguna, hemos de anotar que, a nuestro parecer, el autor de la versión castellana debió de ser el mismo Abner. Aunque la versión es muy literal, ceñidísima al texto, sin embargo, introduce glosas respecto al texto hebreo que denotan la libertad de autor. Por otra parte, la reproducción castellana de los textos bíblicos o talmúdicos aducidos coincide básicamente en la forma con los mismos reproducidos en el *Mostrador de Justicia*.<sup>10</sup>

Quiere decir, por consiguiente, que el texto de las cartas se reprodujo rápidamente, apareciendo pronto variantes. Es posible que el propio Abner conociera las nuevas variantes y llegara incluso a sancionarlas. No queremos insistir más en esta simple hipótesis que se basa únicamente en la variante *u-děbar wě'abad*, recogida la primera en la recensión hebrea del Ms. 533 de De-Rossi, probablemente revisado por el propio Abner, y la segunda en la recensión hebrea testimoniada por Yosef Shalom y la versión castellana.

### *Contenido de la tercera carta*

Abner intenta demostrar que el Mesías ya ha venido, a base de dos pruebas, una sacada del midrás y otra del talmud, que refuerza asimismo con textos bíblicos.

9. Véase n. 28. Para conocer la reacción que suscitó Abner en el campo judío véase G. Belasco, 'Isaac Pulgar's Support of the Religion', JQR 17 (1905) 27-28. Las *Těšúbôt* o Críticas de Yosef Shalom las citamos según la edición de Juda M. Rosenthal que complementan cada una de las tres cartas de Abner.

10. Véase, por ejemplo, el *Mostrador*, cap. VI, párrafo 41, fol. 230a del Ms. Esp. 43 de París, que contiene varios textos que se reproducen en la Tercera Carta.

Según el midrás de Levítico Rabbà,<sup>11</sup> cuando todavía actuaban los profetas, las obras buenas que hacían los hombres, las registraban y apuntaban los profetas. Sin embargo, en los tiempos en los que ha dejado de existir la profecía, quienes anotan e inscriben los méritos de los hombres son Elías y el Mesías. De ahí concluye Abner que, según el midrás, ha venido ya el Mesías.<sup>12</sup>

Por otra parte, en el Talmud (San 98a) se transmite un relato de R. Yehoshúa ha-Leví según el cual éste vio cómo Elías y los patriarcas decían al Mesías: Calla, porque el tiempo final está cercano. Ahora bien, arguye Abner, si el Mesías no hubiera venido, tanto los patriarcas como el propio Dios habrían mentido, ya que los tiempos de R. Yehoshúa no están cercanos, sino lejanos. Concluye, pues, que, según el testimonio del Talmud, el Mesías ya vino.<sup>13</sup>

Algunos judíos estarían dispuestos a admitir que el Mesías ya vino, únicamente que todavía no se ha manifestado. Distingúan entre nacer y venir, esto es, manifestarse con su virtud mesiánica.<sup>14</sup> De esta concesión por parte de algunos judíos, concluye de nuevo Abner que el Mesías vino y que los judíos son los pecadores que no fueron salvados por el Mesías. Quienes fueron salvados son otros que constituyen ahora el verdadero Israel.

A través de la literatura midrásica trata Abner de demostrar que, efectivamente, el verdadero Israel lo constituyen ahora otras gentes diferentes de los judíos. Según R. Eliezer el grande y según R. Yehoshúa, su maestro, en tiempo del Mesías Israel estará redimido (*San* 97b-98a). Luego si vino ya el Mesías y el Israel histórico no está redimido, es otro el verdadero Israel.<sup>15</sup>

11. *Lev.R* 34: 8. Abner y lo mismo R. Yosef Shalom atribuyen el midrás a *Exodo Rabbá*. Sin embargo, en el *Mostrador de Justicia*, que ya por este indicio ha de considerarse posterior a la carta, aparece el lugar correcto, *Levítico Rabbá* (Ms. Esp. 43 de París, fol. 230a, línea 12).

12. Los textos bíblicos que aporta como refuerzo son Mal 3:16 y 3:2. Raimundo Martí aporta el mismo midrás, que sitúa en *Rît Rabbâ*, para mostrar las creencias de los judíos, pero no para probar la venida del Mesías (*Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos cum observationibus Joseph De Voisin*. Lipsiae, 1987, 352: II.6VI).

13. Versos bíblicos que aporta: Is 56:1; Ez 36:8; 12:23. Abner no dice que los judíos mientan ni hayan mentido, como señala la posibilidad Robert Chazan [*Maestre Alfonso de Valladolid and the new Missionizing*, REJ 143 (1984) 87], sino que serían mentidores en caso de que el Mesías todavía no hubiera venido.

14. Yosef Shalom admite la posibilidad de que el Mesías hubiera nacido, pero que no haya venido (véase nota 29). Naḥmánides, en la famosa disputa de Barcelona, reconoce que hay rabinos que admiten que el Mesías haya nacido, aunque él, personalmente, no cree en tal leyenda (Wikkuah ha-Ramban, en *Kitve rabbenu Moše ben Naḥman*. Ed. H.D. Chavel. Jerusalem 1963, 306) Raimundo Martí dedica un capítulo del *Pugio Fidei* (II.6) al tema: *Quod Messias Judaeorum secundum ipsos natus est illa die qua templum destructum est a Tito et Vespasiano*.

15. *Quod solus populus christianus est verus Iacob et Israel et verum semen Abrae* (Fini Hadriani Fini Ferrariensis, *In Iudeos flagelum ex sacris scripturis excerptum*. Venecia, 1537, 192a).

¿Qué impidió que los judíos fuesen redimidos? No fue, sin duda, ningún pecado al estilo de los precedentes, ya que en el pasado fueron redimidos incluso sin hacer penitencia por sus pecados. *E por esso convjene a dezir quel aquel pecado no es de lñage de los otros pecados. Mas que el por su natura detiene la salvación e non aprovechan todas las bonas obras del mundo njn todos los tienpos çercanos que llegasen nj la yura del angel nj la yura de dios, ca se conplio en otros.*<sup>16</sup>

Se trata de un pecado oculto, desconocido, ignorado, que por su mismo desconocimiento no hace posible su arrepentimiento.<sup>17</sup>

Según Abner este pecado consiste en la ignorancia de los judíos del Nombre divino, insipiencia del misterio que él encierra. En el nombre divino hay una doctrina, *un aprendimjento e saber qual por su natura endepda la salvación e que el no saber la detiene la salvación.*<sup>18</sup>

El Mesías vino a enseñar aquella doctrina, pero los judíos no la quisieron aprender *por celo e mál querençia de de balde*. Se les impidió la redención, no tanto por la ignorancia del nombre divino, cuanto porque no quisieron recibir la doctrina ni desearon salir de su ignorancia. *Ca no quisieron rrecibir al Maxias spiritual quando les vjno ni quisieron scuchar su boz, mas todo tiempo que escucharen su boz del Christo, luego, seran rredemjdos.*<sup>19</sup>

Abner no señala en ningún lugar de la carta cuál es aquella doctrina, encerrada en el nombre divino, cuyo conocimiento endeuda salvación. Pero Yosef Shalom manifiesta el sentir de aquél señalando que el misterio que oculta el nombre divino es el de la Trinidad.<sup>20</sup>

En la obra sin título que inaugura el Cod. esp. 43 de la BN de París, y que de modo provisorio denominaremos *Libro del Nombre divino*,<sup>21</sup> Abner descubre de modo explícito cuál es el secreto, la doctrina del Nombre divino. Según él, los tres nombres divinos que aparecen frecuentemente en los textos bíblicos, El, Elohim, Adonay, a los que Esdras *puso señales de departimientos entre ellos, muestran sobre tres maneras departidas en Dios* (fol. 5a).

Adonay (Yahve) muestra la unidad de Dios, mientras que Elohim y El indican respectivamente la Trinidad y la Encarnación. *E por ende aquellos tres nombres muestran tres cosas, la una que muestra la unidat pura de dios y esto*

16. Tercera carta, V.

17. Abner también encuentra apoyo en un dicho de R. Eliezer para mostrar que ya los rabinos hablaron de un pecado oculto en Israel, del que su desconocimiento impedía la penitencia (Yom 9b). Véase *Těšúbót ha-Měšúbót*. fol. 143b.

18. Tercera Carta, VI.

19. Tercera Carta, VII.

20. Además, porque el conocimiento de esta interpretación nueva que has dicho, esto es, la Trinidad, que es el misterio del Nombre.... (*Těšúbót*. Ed. Juda M. Rosenthal, *Ha-Iggeret ha-šelišit*.... 50).

21. Véase n. 4.

*con el nonbre Adonay que quiere dezir que da el seer a las cosas de ssin que muestre este nonbre ni la Trinidad ni el enuestimimiento. E assi dixieron que este nombre de Yehabe fue dicho para encobrir... con el la trinidad y el enuestimimiento que sse entendia de los otros nonbres Helohim y El. La qual cosa era abrimiento de bocca a los sevidores de ydolos en sus tienppos.*<sup>22</sup>

El nombre divino, pues, el tetragrama, expresaba originariamente la unidad de Dios, por razones de pedagogía divina. Dios quería quitar a los ídólatras todo pretexto para negar la unidad divina. Sin embargo, en el tiempo misiánico, ese mismo nombre, una vez afianzada la creencia en la unidad de Dios, expresaría también la Trinidad y la Encarnación. A ello aludió ya Esdras cuando puntuó a veces el nombre propio divino con las vocales de Elohim.<sup>23</sup> La misma grafía del tetragrama a base de tres yod, la de en medio montada sobre la otras dos, es una alusión al misterio trinitario *...Quando conpusieron el nonbre de las tres letras semejantes unas a otras que es nombrada cada una dellas yot, la una ante que la otra e la tercera sobre amas commo que es entrellas. Por mostrar los tres nonbres que sson enderecha de las tres maneras dichas de dios. Ca entonce con que nonbraran la trinidad que cumple la salvación del Chirsto nonbraran otrossi la unidat con ella.*<sup>24</sup>

Basándose en la autoridad de R. Nahman (ben Isaac), Abner declara que en el futuro no ocurrirá lo que en el presente en el que el nombre divino escrito señala la unidad y pronunciado (Adonay) la pluralidad de Dios. En el futuro, dice, se escribirá y pronunciará expresando sólo la unidad.<sup>25</sup>

Está claro que para Abner el nombre divino, el tetragrama, incluye la confesión del misterio trinitario y la Encarnación del Verbo, aunque uno y otro sean el contenido y significado expreso de los otros dos nombre divinos, Elohim y El.<sup>26</sup> Lo dice expresamente cuando atribuye a Abba Saul, que iden-

22. Libro del Nombre Divino, fol. 5b.

23. *E esto fue del entendimiento de Ezra en lo que seria el nonbre de Yahabe a las vezes con las puntaduras del nonbre Adonay e a las vezes con las puntaduras del nonbre Elohim (Libro del Nombre Divino, fol. 5b).*

24. *Libro del Nombre Divino*, fol. 6a. Petrus Alfonsi aduce también un argumento en favor de la Trinidad sacado de la grafía del tetragrama YHWH, aunque diferente del de Abner. El tetragrama está compuesto de tres letras, ya que una es repetida, y forma un solo nombre.... *nomen, inquam, trium litterarum, quamvis quatuor figuris, una namque de illis geminata bis scribitur, si, inquam, illud inspicias, videbis quia idem nomen et unum sit et tria (Dialogi, PL 157, col. 611: Der Dialog des Petrus Alfonsi. Seine Ueberlieferung im Druck und in den Handschriften. Textedition. Hrsg. Klaus-Peter Mieth. Berlin 1982 (en manuscrito, p. 78). Véase A. Lukyn, Williams, Adversus Judaeos. Cambridge, 1935, 236.*

25. *Pes 50a.* Este es un ejemplo de cómo Abner utiliza a su favor los textos rabínicos y, al tiempo, en lo posible, restituye al texto rabínico su fuerza originaria.

26. *E la segunda cosa de que muestran aquellos tres nonbres es la trinidad y esto con el nonbre Elohim segund que dicho es. E la tercera cosa es el enuestimimiento de la divinidad en la humanidad y esto con el otro nonbre El, que muestra segund la lengua ebrayca que es virtut (Libro del Nombre Divino, fol. 6a).*

tífica con el apóstol S. Pablo, la afirmación que quien pronunciare el nombre divino según las letras no tendrá parte en el mundo futuro, por cuanto que niega la Trinidad y la Encarnación.<sup>27</sup> *Este sabio*, dice, *Aba Saul fue Sant Pablo, el que dixo que creer ombre la trinidad en dios y el su investimiento en la humanidad le aduze a la vida del mundo venidero y esto es la glosa del nombre de dios, el qual por ello es dicho entrellos sem amefforas que quiere dezir el nonbre de dios glosado (Libro del Nombre divino, fol., 6b).*

### La crítica de Yosef Shalom

Los asertos de Abner en las tres cartas apologéticas fueron refutados por Yosef Shalom.<sup>28</sup> Abner utilizaba en la carta el *midrás* o la *hagadá* para probar sus tesis. Yosef Shalom le recuerda que en la interpretación judía los *midrasím*, por razón del sentido, se clasifican en tres grupos: *midrasím* con valor literal, con significado simbólico y con sentido literal y simbólico. De ahí que si un *midrás*, tomado en sentido literal, contradice a otro, habrá que buscarle el valor simbólico. Este mismo principio se aplica con tanta mayor razón cuando el *midrás* contradice las palabras de los profetas que son más grandes que los sabios talmúdicos.

Yosef Shalom le hace, pues, conocer a Abner que aunque cualquier *midrás* rabínico, tomado en el sentido literal, pudiera aparecer contradictorio de cualquier dicho profético o de una afirmación rabínica, no crea esto ninguna dificultad a la posición judía, ya que tal *midrás* ha de ser interpretado con valor simbólico.

Con esas premisas, Yosef Shalom señala que el *midrás* de Levítico Rabbà, según el cual, tras la desaparición de los profetas, son Elías y el Mesías quienes apuntan y registran las obras buenas de los hombres, no significa que el Mesías haya venido, que haya aparecido como Mesías, sino tan sólo que ha nacido. *No se sigue de esto*, escribe, *que ya vino, sino que ya nació.*<sup>29</sup> La

27. *E por esso dixo el sabjo Abba Saul que el que usar al [...] el nonbre de djos segund sus letras no avra parte al otro mundo (Libro del Nombre Divino, fol. 6b).*

28. De este sabio, contemporáneo de Abner, no se conoce más que los escasos datos que él da de sí, que fue discípulo de R. Ḥayyim Israel y escribió por orden de éste la refutación de Abner. Al comienzo de sus *Těšúbôt* contra Abner, dice: *Por esto, yo, el mínimo de los discípulos, Yosef Shalom, por el celo que tengo del Dios de Israel y por el celo (que siento) por Jerusalem, la ciudad santa desolada, y por mandato de mi señor, mi gaón, el sabio R. Ḥayyim Israel, sacudí mi pecho y me alcé para contestar sus palabras, conforme a mi capacidad intelectiva. Contesto a las palabras del maestro Alfonso que me llegaron a través de tres cartas que pedía a tres hombres mayores que yo y que no quisieron dar respuesta. Aquel con su gran sabiduría comienza por el tema del Mesías....* *Těšúbôt*, Ed. Juda M. Rosenthal, *Mitók Sefer Alfonso ...* 617-616).

29. *Těšúbôt* (Juda M. Rosenthal, *Ha-Iggeret ha-šěliišt...*, p. 46).

venida del Mesías está profetizada para un tiempo muy lejano después de la destrucción del templo.<sup>30</sup>

Yosef Shalom confirma la misma opinión con el relato de R. Yehoshúa ben Leví que aduce el propio Abner. R. Yehoshúa había preguntado a Elías cuándo vendría el Mesías. Este le dijo que se lo preguntara al propio Mesías que moraba en las puertas de la ciudad. Al Mesías, en efecto, le hace la pregunta: ¿Cuándo vendrás, maestro? (San 98a), pregunta, que en la interpretación de Yosef Shalom, demuestra que el Mesías no ha venido, aunque pueda ya haber nacido.

Pero Yosef Shalom no pierde la ocasión de volver los ejemplos contra el propio Abner. Así, el *midrás* de Levítico prueba, según él, que Jesús no puede ser el Mesías en él anunciado. En efecto, según el *midrás*, tras la desaparición de los profetas, tenían que actuar inmediatamente Elías y el Mesías como registradores de los actos meritorios humanos. Ahora bien, entre la desaparición de los profetas y la aparición de Jesús median unos 300 años. Por tanto, no se adecúa con la pretensión cristiana de que Jesús sea el Mesías.<sup>31</sup>

Sobre otro de los dichos rabínicos que aduce Abner, que todos los tiempos finales sean ya acabados, dice Shalom que todos los tiempos finales condicionados pueden ya haber acabado, pero no el verdadero tiempo final que es incondicional, independiente de la penitencia y de las buenas obras y que vendrá irremediabilmente en el tiempo fijado. Pero aún está dispuesto a concederle a Abner que el tiempo final verdadero, incondicional, haya pasado, porque esto no significa que el Mesías haya venido, sino, a lo más, que haya nacido.

Abner deducía que si el Mesías había venido y el Israel histórico no había sido salvado, otros eran los salvados, que constituyen ahora el verdadero Israel. Shalom rechaza la pretensión del burgalés. En primer lugar, porque el Mesías no ha venido y, por tanto, difícilmente pudo salvar a nadie. En segundo lugar, porque las profecías de la redención van dirigidas al pueblo histórico de Israel, en el destierro, y a una tierra concreta, Israel, en la desolación. La redención es inseparable del destierro, es la otra cara de la misma moneda. No puede

30. Abner roboraba el *midrás* con el texto de Mal 8: 3 (*el ángel del testamento*) que aplicaba al Mesías. Para Yosef Shalom, la pericopa de Malaquías se refiere a Nehemías, que tendría como misión la purificación del sacerdocio, circunstancia que no es aplicable a Jesús. *Al contrario*, escribe, *cuando vino vuestro Mesías, desde aquel día en adelante, no sirvieron (en el templo) los sacerdotes aptos, sino los más disminuidos de entre ellos; obtuvo el sacerdocio el que sobornó al rey romano.. Tal como hallarás en el libro de Ben Gurión (Těššúbót, Ha-Iggeret ha-šelišit ... 47).*

31. Abner desautoriza su deducción. El *midrás* no dice que tras la desaparición de los profetas el Mesías registre inmediatamente los méritos. *Es posible*, escribe, *que el Mesías, después de su venida y subida a los cielos, escriba incluso los mandamientos que hicieron (los hombres) antes de su venida, tras la desaparición de los profetas (Těššúbót ha-Měššúbót, fol. 139a).*

darse la una sin la otra. *¿Cómo no te avergüenzas en decir, le increpa, que la salvación ha sido dada a otro pueblo que no está en el destierro, siendo así que el accidente de la redención sigue al accidente del destierro precedente, como dos accidentes contrarios que se suceden en un mismo sujeto sin que pueda darse el uno sin el otro? Donde no hay destierro, pues, no hay redención: ¿Cómo puedes decir que el destierro es para un pueblo y la redención para otro? Por esto digo que viendo que el pueblo de Israel padece el accidente del yugo del destierro y Ereš Israel el accidente de la desolación... el pueblo de Israel tendrá la redención...*<sup>32</sup>

Tampoco acepta Yosef Shalom que la causa de la irredención del pueblo judío sea la ignorancia o la falta de voluntad en aprender los misterios encerrados en el nombre divino. Shalom muestra las contradicciones de Abner. Si se admite que el pueblo judío antes del exilio conoció el misterio del nombre divino o tuvo voluntad de aprenderlo, como concede Abner, no tendría que haber ido al exilio, puesto que el Nombre lo protegería. Si, por el contrario, se acepta que no lo conoció ni que tuvo voluntad de aprenderlo, Dios no podría haber acogido nunca sus plegarias, ni haber permitido dominar sobre ninguna nación. Los hechos, sin embargo, muestran que Israel fue atendido en sus plegarias y que dominó a otros pueblos. Resulta, pues, en su deducción, que el pueblo de Israel sí conoció o tuvo voluntad de aprender el misterio del nombre divino. De ahí que le pregunte a Abner qué necesidad había del Mesías cristiano cuando sin él ya tenían ese conocimiento. Por supuesto, sin aceptar que el misterio del Nombre sea el misterio trinitario, que más que un misterio (sod), es un brote bastardo (sur).<sup>33</sup>

Yosef Shalom encontraba argumento para deshacer las interpretaciones de Abner. Pero sus argumentaciones no eran más fuertes que las que podía ofrecer el converso burgalés que tenía un mayor conocimiento de las fuentes rabínicas y de su metodología. De ahí que los escritos de Abner tuvieron que tener un fuerte impacto psicológico en las masas judías, por otra parte ya abatidas por la presión social.

### La edición del texto

El texto de la versión castellana se reproduce según el Ms. Lat. 6423, fol. 97a-98b, de la Biblioteca Vaticana. Los textos entre corchetes significan que

32. *Těšúbôt (Ha-Iggeret ha-šelišit ... p. 49).*

33. El conocimiento de esta nueva interpretación que dijiste, esto es, la trinidad, que es el misterio (sod) del Nombre. En verdad, hablaste intercambiando el dalet (sod) por reš (sur) (*Těšúbôt, Ha-Iggeret ha-šelišit ... p. 50*). Para Abner, la argumentación de Yosef Shalom no es válida, ya que primero debía saber cómo el conocimiento del ha-šem ha-měfōraš endeuda salvación a la que no seguirá jamás tribulación. Señala que en el escrito a Isaac Pulgar, *Těšúbôt li-Měharef*, desarrolló abreviadamente esa doctrina (*Těšúbôt ha-měšúbôt*, fol. 146a).

no se encuentran en el tenor hebreo; los que están entre paréntesis son res-tituciones o recomposiciones del original. La división en párrafos sólo tiene objetivos propedéuticos.

El texto de la carta hebrea se reproduce según el Ms. 2440, fol. 95b-97b, de la Biblioteca palatina de Parma. Las variantes están tomadas de los *Těšúbôt* de Yosef Shalom. Sólo señalamos la fuente [š hebreo = Shalom], en aquellos casos en que introducimos su lectura en el texto general de la carta.

Signòs diacríticos utilizados.

- [ variante
- < falta
- + se añade

### *Tercera carta de Abner*

I.- Et esta es la epistola tercera. Parád mjentes en lo que dize en el libro uehele semot rraba, [*que es glosa del exodo*],<sup>34</sup> por nonbre de rrabi Levj:<sup>35</sup> *que enel tienpo pasado, quando el omne fazia mandamjento [de dios], scrivjan lo los prophetas; mas agora, que no hay prophetas, quien lo scrive, scrivelo Elias e el rrey Maxias e dios lo rrobra*<sup>36</sup> por su mano dellos. *Commo dixo [el vjesso enla prophesia de Malachi]:*<sup>37</sup> *entonçe se fabraran*<sup>38</sup> *los timjentes de dios, varon a su contrario,*<sup>39</sup> *e ascuchara dios e odra*<sup>40</sup> [*e sera scripto libro de rremenbrança ante el*].

Ca parece desto *que* agora en este tienpo en *que* somos [e aun en *aquel* tienpo de *aquellos* sabios] ya es venjdo el *Christo*, el *qual* por el dixo el vjesso:<sup>41</sup> [*a dessora*<sup>42</sup> *verna a su templo el sennor que vos buscades*] e el angel del testamento *que* vos *queredes* he *que* vjene e *quien* sofrira el dia dela su venjda.<sup>43</sup> Ca por a *quel* tienpo dela su venjda del *Christo* dixo el vjesso:

34. La cita se encuentra, no en el *midrás rabbá* a Exodo, sino en el *midrás rabbá* a Levítico (Wa-yiqra rabbâ, 34:8; ed. Moše Arie Mikrin, *Midrás Rabbâ*. Tel Aviv, 1973). Véase Aug. Wünsche, *Der Midrasch Wajikra Rabba*. Leipzig, 1884, 240. Sin embargo, en el *Mostrador de Justicia* (cap. VI, párrafo 41, fol. 230a dell Ms de París) aparece el lugar correcto: *E esto es que dize en el libro vayycra rabba*.

35. Amoraíta palestino del siglo II.

36. Rubrica, sella.

37. Mal 3: 16.

38. Se hablarán.

39. *Varon a su conpannero* (*Mostrador de Justicia*, fol. 230a).

40. Oirá.

41. Mal 3: 2.

42. Subitamente, de modo súbito.

43. *E a sobrevienta verna a su templo el Señor que vos buscades e el mensajero de la postura que queredes, helo aqui do viene...* (*Biblia Medieval Romanceada*. Ed. José LLamas. Madrid, 1950, ad loc.)

entonce se fablaran los temjentes de dios, varon a su *contrario*. Et commo splano rrabi Levj *que* [aquel varon e su *contrario*] son Helias, [*que* es nonbrado en la fin de aquel *capitulo*],<sup>44</sup> y el rrey *Christo*, [*que* es nonbrado en comjenço de aquel *capitulo*], *que* agora *scriven* el mandamjento [de dios] *que* omne<sup>45</sup> faze commo (fue)<sup>46</sup> prometido en aquel . vjesso qual avjan a façer al tienpo dela venjda del *Christo*.

II.- Et mas *que* dize en el [libro del] fecho de rrabi Ossua ben Levj<sup>47</sup> *que* vjo *que* Elias e todos los pratriarcas e Moysen e Aron e David<sup>48</sup> dizian al Maxias: Calla, ca la fin del *tiempo* dela salvaçion<sup>49</sup> cercana es. Et non *conjvене* a dezir *que* Elias e Moysen e todos aquellos *prophetas* le mentian al Maxias e de mas seyendo el *propheta* commo ellos e meior *que* ellos.<sup>50</sup>

Et si aun agora en este *tiempo* en *que* somos nos, *que* es muy luene<sup>51</sup> del *tiempo* de rrabi Ossua, no fuesse llegado el *tiempo* dela salvaçion, e asi commo lo dizen los judios, *serian* todos, todos aquellos *prophetas* y Elias y el Maxias *con* ellos mentidores en lo *que* dizian *que* el *tiempo* dela salvaçion era çercano de *quel tiempo* de rrabi Osua. E a un dios mjsmo *seria* mentidor en lo que dixo [en Ysayas]:<sup>52</sup> *cercana* es mj salvaçion *para* venir. [E *que* dixo en Ezechiel:<sup>53</sup> e vos, montes de Israel, *vuestras* rramas dat e *vuestra* fructa levat *para* mj pueblo Israel], ca çercanos son *para* venjr. [E dixo otro vjesso];<sup>54</sup> *acercanos* son los dias e cesa<sup>55</sup> de toda *prophēcia*..

E dixieres<sup>56</sup> por amor de no desmentir a todos aquellos *prophetas* *que* ya

44. Fin del cap. XXXVI de *Wa-yiqra' rabbâ*.

45. Hombre.

46. La palabra original es ilegible. Proponemos, por el contexto, fue.

47. Fecho, relato (hebr. ma'ššē). La historia o relato se encuentra en *San* 98a (=véase Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*. Philadelphia, 1947, IV: 222). ¿Dispuso Abner de alguna obra de relatos, hechos, de antiguos tanaftas, que justifique denominar la fuente como *Libro del fecho de rrabi Ossua*?

48. El texto hebreo añade: y otros.

49. Tiempo de salvación. Texto hebreo: ha-qeš (tiempo final).

50. Entre los autores judíos se reconoce la preeminencia profética del Mesías, aunque por debajo de la de Moisés. ¿No sabes, hermano mío, que el Mesías será un extraordinario profeta, más grande que todos los profetas, después de Moisés, nuestro Maestro? Maimónides, *Carta del Yemen*, XXIII, 39; cito mi traducción castellana de la Carta que aparecerá en Córdoba en 1989).

51. Lejano.

52. Is 56: 1.

53. Ez 36:8.

54. Ez 12:23. *Allegarse han los dias e la palabra de toda profecia* (*Biblia medieval romanceada*. Ed. José Llamas. Madrid, 1950, *ad loc.*)

55. Esta sorprendente traducción de Ez 12:23 se corresponde con el tenor del texto en la cita de Yosef Shalom (*wē-abad kol ḥazôn*).

56. Con valor condicional: Si dijeres..., tal como lo expresa explícitamente el original hebreo: *wē'im tomar ...*

passo el tiempo dela salvacion, si no que es como dize enel Talmud<sup>57</sup>: que por nuestros pecados que fueron muchos, sallieron de aquellos [annos] los que sallieron.<sup>58</sup> E como dixo el otro sabio rrab que acabados son todas las fines delos tiempos dela salvacion e que no es la cossa decolgada<sup>59</sup> si non en façer penjtençia e bonas obras.

III.- Ssiguese desto, pues, ya vjno el *Christo*, como provado es, que los judios son los pecadores que non fueron salvos por su mano [del *Christo*] por sus pecados dellos que fueron muchos e que no fizieron penjtençia njn bonas obras e que ovo enel mundo otros omnes que fueron salvos por su mano del *Christo* quando vjno en aquel tiempo çercano del tiempo de aquellos prophetas. Et aquellos omnes salvos fueron Israel segund verdat [e rreliquias de Israel].

E mas que rraabi Eliezer el grand [sabio] e rraabi Ossua,<sup>60</sup> su maestro, amos<sup>61</sup> otorgaron<sup>62</sup> que al tiempo del *Christo* serian Israel salvos de todo en todo.<sup>63</sup> Ca por esso callo rraabi Eliezer e le otorgo a rraabi Ossua en lo que dixo que Israel serian salvos ala fin del tiempo de que iuro el angel. Et assi<sup>64</sup> rraabi Osua ben Levj dixo e otro tal rraabi Yhoanan que aun que Israel non fuesen buenos venra la salvacion en su tiempo.

IV.- Et pues que provado es de dichos de todos aquellos prophetas e sabios que la salvacion de Israel e la venjda del *Christo* seria de todo en todo a su tiempo ssennalado<sup>65</sup> y que es provado de suso que ya passado es aquel tiempo, segujr se a<sup>66</sup> otrosi desto que los judios son los pecadores que non fueron rredemjdos quando vjno el *Christo* e que fueron salvos por su mano los que son llamados<sup>67</sup> segund verdat.

E no por que no fizieron los judios penjtençia de los pecados pasados se les detovo la salvacion njn por que non fizieron buenas obras en aquel tiempo, ca de sin aquello avja a ser la salvacion segund dichos de aquellos sabios. Mas

57. En la versión hebrea: *Tosefta* (colección de traducciones tanaítas paralela a la Misná).

58. AZ 9a.

59. Pende, depende. El tiempo de la salvación ya ha venido y no queda otra vía, para hacerlo efectivo, más que la penitencia y las buenas obras (Rabbá en *San* 97b).

60. *San* 97b-98a.

61. Ambos.

62. Reconocieron.

63. Forzosamente.

64. En el texto hebreo: *Asimismo, R. Yehoshúa ben Leví dijo: Si hacen mérito, apresuraré (el tiempo de la redención); pero, si no hacen mérito, (vendrá) a su tiempo (San 98a). De igual manera, R. Yohanan dijo que Dios fijó un plazo determinado al tiempo final, ya hicieran penitencia o no la hicieran por su pecado.*

65. En la recensión hebrea: *En el momento del tiempo final.*

66. En el texto hebreo aparece *yitba'er* (se prueba, se clarifica), mientras que el vocablo adecuado para la versión castellana sería *yithayyeb* (síguese), que es así cómo traduce este término en otros lugares.

67. En el texto hebreo: *que son llamados Israel...*

detovo seles la salvaçion por algun pecado o otros pecados *que* fizieron en *aquel* tienpo *que* vjno el *Christo* y es a pescudar<sup>68</sup> *qual* fue *aquel* pecado, *que* si fue de linage de los pecados passados, ssi gujr se a<sup>69</sup> *que* no se detovjesen por ellos de a un salvaçion asi como nose deternjan de aun salvaçion quando ovjesen fecho segund *aquel* pecado e no se rrepentiessen del.

V.- E por esso convjene a dezir *quel* *aquel* pecado no es de ljnage delos otros pecados. Mas *que* el por su natura detiene la salvaçion e non aprovechan todas las bonas obras del mundo *njn* todos los tienpos cercanos<sup>70</sup> *que* llegasen *nj* la yura del angel *nj* la yura de dios, ca se *complio* en otros. *Njn* la *aprovecharian* la penjtençia de todos los otros pecados e no ha *njn*guna guarda si no la penjtençia de todos los otros pecados e no ha *njn*guna guarda si no la penitencia de *aquel* *mjsmo* pecado.

E *aquel* es el pecado *que* *rrabi* Yhohanan e *rrabi* Alazar *dezian*<sup>71</sup> por el *que* no les fue descubierto a los judios *que* por *aquello* non pudieron *façer* penjtençia del e *que* por esso noles fue descubierto *tienpo* de salvaçion e no la ovjeron. Ca<sup>72</sup> *maguera*<sup>73</sup> *que* dixo *rrabi* Yhohanan *que* aun *que* no fiziesen penjtençia *vernja* [el *Christo* en su tienpo], por todo eso dixo por este pecado *que* no avran salvaçion fasta *que* fagan penjtençia del.

Et por *que* dixo<sup>74</sup> *rrabi* Ossua ben Levy *que* por eso non rrespondidos Israel ala oracion *que* *fazen* en este mundo por *que* no saben [el nonbre de dios *que* es dicho] sem hameforas e *que* dios le fara saber a Israel segund dixo [el vjeso en Ysayas];<sup>75</sup> Por esso sabra *mj* pueblo *mj* nonbre [en *aquel* dia, ca yo so el *que* fabla, dize dios]. E dizen [en el psalterio];<sup>76</sup> *enfortecer* lehe, ca sopo *mj* nonbre; llamar me ha e responder le he; *con* el *sere* yo en (la angustia).<sup>77</sup>

VI.- Siguesse a dezir *que* *aquel* pecado se sigue al su no saber el nonbre de dios<sup>78</sup> e *que* en [aquel nonbre de dios, el *qual* es dicho] sem hameforas, es

68. Escrutar, investigar, inquirir.

69. En el manuscrito: ya.

70. En el texto hebreo: *tiempos fijados*. Aparte del tiempo final inamovible, incondicional, inaplazable, en el que de todas todas tendría lugar la redención, habría habido cantidad de otros tiempos o plazos fijados en los que hubiera tenido lugar la redención si Israel hubiera hecho mérito suficiente.

71. Yom 9b.

72. Porque.

73. A pesar de que.

74. *¿Por qué Israel ora y no tiene respuesta? R. Yehoshúa ben Leví contesta en nombre de R. Pinhas ben Yair: Porque no conoce el secreto del nombre inefable (Pesiqta Rabbati XII. de M. Friedmann, Pesikta Rabbati, Ed. Midrasch für den Fest-Cyclus.... Wien, 1880, 114b; Pesikta Rabbati. Tr. William G. Braude. New Haven, 1968, I: 469; Ps R 91:14; The Midrash on Psalms. Tr. William G. Braude. NeuHaven, 1959, II: 107).*

75. Is 52: 6.

76. Sal 91:14.

77. Sólo son legibles las dos vocales finales. La reconstrucción se basa en el texto hebreo: *bē-šara*.

algun aprendimjento e saber *qual* por su natura ende pda la salvaçion e *que* el no saber la detiene la salvacion e *que* vjno el *Christo* con aquel aprendimjento e aquel saber, si no *quelos* judios no gelo quisieron (aprender)<sup>80</sup> por alguna causa e *aquello* era çelo e mal *querençia* de debalde<sup>81</sup> segund *sus* dichos dellos. E fincaron<sup>82</sup> nesçios en *aquel* saber fasta *quelo* tovjeron por no aprovechable o por dannador.

Et por eso no tovjeron por pecado el no saber le e por ende no fizieron penjençia del nj ovjeron la salvaçion. Et por *aquel* no saber *que* era enel comun dellos dizian los *sus* sabios *quelos* primeros araron e senbraron y scammidaron<sup>83</sup> e segaron e agavellaron e trillaron e bellaron e cernjeron e molieron e amassaron e coxieron e nos no ovimos boca *para* lo comer<sup>84</sup>. [Commo *que* dize que nos splanaron las cossas dela salvaçion muy bien e conplidamente e por todas las partes *que* conplia e nos no nos sabemos aprovechar dellas nj nos damos a mjentes<sup>85</sup> *para* saber la entencion en ellas].

Et dixieron<sup>86</sup> *que* si los antigos eran omnes, somos nos asnos e (non por)<sup>87</sup> *que* non supieron el sem hameforas se les retovo la salvaçion, si no por *que* nol quisieron saber nj aprender del *que* gele podria vezar.<sup>88</sup>

VII.- Y este es el rennovamjento<sup>89</sup> *que* fue *que* ante deseavan e avjan voluntad [los omnes] a saber el ssem hameforas, mas agora no han voluntad dello por el zelo e la malquerençia de deballe<sup>90</sup> *que* ovjeron con el *Christo* e asi commo se detovo la rredençion alos diez tribus segund dicho de rabi Haquiva<sup>91</sup> por *que* nola ovjeron a voluntad, ca no quisieron sobir [a Iherusalem] quando les fue dado poderio [de parte del rrey Ciro],<sup>92</sup> asi se detovo la redenpçion alos judios por *que* no la ovjeron voluntad, ca no quisieron rrecebir al Maxias spiritual quando les vjno nj quisieron scuchar su boz, mas todo

78. En el texto hebreo: *El nombre inefable*.

79. Obliga.

80. Palabra borrada, reconstruida según sentido. La palabra originaria terminaba en *ar*.

81. Gratuitamente, sin ningún motivo.

82. Permanecieron, se quedaron.

83. Posiblemente, escardar la tierra.

84. T. Jer Sheq 5. Rosenthal ha leído pat (hogaza, mendrugo de pan). En el original hebreo de la carta, la letra final no se corresponde ni con la he ni con el taw habituales. Pero parece una he, identificación que aceptamos apoyados en la versión castellana.

85. Dar a mientes, considerar.

86. Shab 112b.

87. Laguna suplida por el texto hebreo.

88. Avezar, acostumbrar, enseñar.

89. Interpretación nueva.

90. De deballe, de balde, sin motivo ni título.

91. San 110b.

92. Esd 1; 1ss.

[אגרת השלישית לאבנר מכורנוס]

1. וזאת האגרת השלישית. יש להתכונן כמה שכתוב כואלה שמות רבה בשם רי לוי: לשעבר היה אדם עושה מצוה והנביאים כותבים אותה ועכשיו, שאין נביאים, מי כותב אותה אליהו ומלך המשיח והקב"ה חותם על ידיהם, שנאמר: או נדברו ידאי י"י, איש אל רעהו ויקשב י"י וישמע וגו'. 1
- כי נראה מזה שעכשיו, בזה הזמן שאנחנו בו, בא המשיח שכתוב עליו: ומלאך הברית אשר אתם חפצים הנה בא, ומי מכלכל את יום כואו. כי על אותו זמן של ביאת המשיח נאמר, או נדברו ידאי י"י, איש אל רעהו וכמו שפירש רי לוי שהם אליהו ומלך המשיח שכותבין עכשיו את המצוה שאדם עושה, כמו שהועד באותו פסוק שהיו עתידין לעשות בזמן ביאת המשיח. 5
- 10
2. ועוד שכתוב במעשה של רי יהושוע בן לוי שראה שהיו אליהו וכל האבות ומשה ואהרון ודוד וזולתם אומרים למשיח: החרש, כי הקץ קרוב הוא. ולא יתכן לומר שהיו אליהו ומשה וכל אותם הנביאים מכזבין לו למשיח ועם שהוא נביא כמו הם ויותר שלם מהם ואילו עדיין בזה הזמן שאנחנו בו, אשר הוא רחוק מאד מזמנו של רי יהושוע, לא הגיע הקץ וכמו שאומרים היהודים היו כל אותם הנביאים ואליהו והמשיח עמהם מכזבים באמרם שהקץ קרוב לאותו זמן של רי יהושוע וגם הב"ה באמרם: כי קרובה ישועתי לבוא, כי קרבו לבוא, קרבו הימים, ואבד כל חוון. 15
- 20
- ואם תאמר כרי שלא להכזיב את כל אותם הנביאים שכבר עבר הקץ אלא שהוא כמו שאמרה התוספתא: בעונותינו שרבו יצאו מהם מה שיצאו. וכמו שאמר רב: כלו כל הקיצים כולם ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים.
3. יתחייב מזה כיון שכבר בא המשיח, כמו שהתבאר שהיהודים הם החוטאים שלא נושעו על ידו מפני עונותם שרבו ושלא עשו תשובה ומעשים טובים וכי יש בעולם אנשים אחרים שנושעו על ידו של משיח כשנא באותו הזמן הקרוב לזמן אותם הנביאים ואותם האנשים הנושעים הם היו הנקראים ישראל באמת. 25
- ועוד כי רי אליעזר הגדול ורי יהושוע רבו שניהם מודים כי לזמן המשיח יהיו ישראל נגאלים בהכרח, שעל כן שתק רי אליעזר. והורה 30

לו לרי יהושוע באמרו שיהיו ישראל נגאלין לזמן הקץ שהיה בשבועת המלאך. וכן רי יהושוע בן לוי אמר זכו, אחישנה; לא זכו, בעתה. וכן רי יוחנן אמר שהקב"ה נתן קצבה לקץ בין שעושין תשובה בין שאין עושין תשובה בעונתו, הוא בא.

35

4. וכיון שהתבאר מדברי כל אותם הנביאים והתנאים שהגאולה של ישראל וביאתו של משיח תהיה בהכרח לזמן הקץ והתבאר למעלה שכבר עבר אותו הקץ יתבאר עוד מזה שהיהודים הם החותאים שלא נגלאו כשבא המשיח ונשעו על ידו האחרים, הנקראים ישראל באמת. לא מפני שלא עשו היהודים תשובה מן העונות הקודמים התעכבה הגאולה להם ולא מפני שלא עשו מעשים טובים. באותו זמן, כי מבלי זה היתה הגאולה עתידה לבוא על פי דברי אותם הנבאים. אבל התעכבה הגאולה להם מפני עון או עונות אחרים שעשו באותו זמן של הקץ כשבא המשיח.

40

ויש לחקור על אותו עון מהו שאם היה ממין העונות שהקרימו היה מתחייב שלא יתעכבו בשבילו מלינאל כמו שלא יתעכבו מלינאל כשהקרימו לעשות כמו אותו עון ולא שבו ממנו ולא נתחרטו עליו.

45

5. ועל כן יתחייב לומר שאותו עון לא היה ממין שאר כל העונות, כי הוא בטבעו מעכב את הגאולה ולא יועילו לו כל מעשים טובים שבעולם ולא כל הזמנים הקצובים שהגיעו ולא שבועתו של מלאך ולא שבועתו של הכ"ה כי התקיימה באחרים. ולא הועילה התשובה משאר כל העונות ואין בו תקנה לבר התשובה מאותו עון עצמו.

50

והוא העון שהיו רי יוחנן ורי אליעזר אומרים עליו שלא נתגלה להם ליהודים, אשר מפני זה לא שבו ממנו וכי לפיכך לא נתגלה קצם ולא נושעו. כי אעפ"י שהיה אומר רי יוחנן שאפילו לא יהיו עושין תשובה בעונתו הוא בא. אמר על זה העון שלא יגאלו ער שישובו ממנו. ובעבור שאמר רי יהושוע בן לוי מפני מה ישראל מתפללין בעולם הזה ואינם נענין? על ידי שאינן יודעים השם המפורש ועתיד הכ"ה להוריעו לישראל שנאמר, לכן ידע עמי שמי וגוי. ואומר, אשנכהו כי ידע שמי, יקראני ואענהו עמו אנכי בצרה.

60

6. יתחייב לומר שאותו עון היה נמשך אל סכלותם בשם המפורש וכי יש בשם המפורש שום לימוד שהוא בטבעו מחייב הגאולה, וסכלותם בו מעכבת הגאולה וכי בא המשיח באותו לימוד אלא שהיהודים לא

היו חפצים באותו לימוד מפני שום סיבה והיא הקנאה ושנאת חנם על פי דבריהם ונשאר סכלים בו ער שהיה בעיניהם בלתי מועיל או שהוא מזיק. 65

ולפיכך לא חשבו את סכלותו לעון ועל כן לא שבו ממנו ולא ננאלו. ולאותה סכלות שהיתה בהמוניהם היו החכמים אומרים: ראשונים חרשו וזרעו ועדרו וקצרו וגוי ואנו אין לנו פה לאכול. ואמרו אי הוו קרמאין בני אנש אנן חמורין. 70

ולא מפני סכלותן בשם המפורש התעכבה להם הגאולה, שהרי הקב"ה היה עתיר להודיעו להם לישראל כרברי רי יהושוע בן לוי. ועוד שלא היה זה העון חרש להם כי קודם זה היו סכלים בשם המפורש ולא התעכבה להם הגאולה, אלא מפני שלא היו חפצים בלמודו ולא לצאת מאותה סכלות. 75

7. וזה הוא החרוש כי קודם לכן היו תאבים וחפצים לרעת השם המפורש ועכשיו היו בלתי חפצים בו מפני הקנאה ושנאה חינם שהיתה להם במשיח וכשם שהתעכבה הגאולה לעשרת השבטים על דעת רי עקיבה מפני שלא היו חפצים בה כי לא רצו לעלות כשנתנה להם רשות לעלות, כך התעכבה הגאולה ליהודים מפני שלא היו חפצים בה, כי לא רצו לקבל את המשיח הרוחני כשבא להם ולא לשמוע בקולו, אבל כל זמן שהיו שומעין בקולו של משיח מיד יהיו ננאלין. 80

והוא מה שאמר לו אליהו לרי יהושוע בן לוי בשמו, היום אם בקולו תשמעו. כי לא יתכן לפרש היום אם בקולו תשמעו בקולו של הב"ה, כי כבר בזמן הזה כבר עבר הקץ שבישר אליהו לרב יהודה, אחוה דרב סלא חסירא, ובא המשיח אעפ"י שלא שמעו בקולו של הב"ה וכמו שאמרו: זכו, אחישנה; לא זכו, בעיתה. ולא התעכבה הגאולה אל הפושעים אלא מפני שלא שמעו בקולו של משיח, כלומר, שלא רצו לקבל דבריו מפני שנאה חינם שהיתה להן בו. 90

---

10 שהוער] שהעיר 11 בזמן ש' לזמן 13-14 והארן ודוד... ומשה> 14  
אותם> 15 נביא> 16 עדיין> 17 יהושוע + בן לוי 19 כי קרבו לבוא> 20  
ואבר ש' ורבר 21 אותם> 28 לזמן ש' / לזמן + לזה של משיח  
ושל 49 לו ש' בו 52 בו] לו 54 ליהודים] היהודים / וכי] כי 55 יהיו]  
היו 58 שאינן] שאינם / להודיעו + להם 62 וסכלותם ש' וסכלותו 63

כו ש' < 64 הקנאה] קנאה 74 אלא < 75 לצאת + מעון 76 וזה] וזו /  
הוא < 86 כבר בזמן הזה ש' <

tiempo que escucharen su boz del *Christo* luego seran redemjdos. Y esso es lo que dixo Elias a rrabi Ossua ben Levy de nonbrado<sup>93</sup> [del *Christo*]: que oy [verna] si su boz oyeredes.<sup>94</sup> Ca no convjene a splanar lo que dize si<sup>95</sup> su boz oyeredes *quelo* dizen por la boz [sola mente] de dios. Ca ya en este *tiempo*, [en que agora somos], passado es el *tiempo* dela salvaçion que anunçio Helias a rrabi Yhuda, hermano de rrab Zalla el bueno,<sup>96</sup> e veno el Maxias, *maguera* que no oyeron la boz de dios. E *commo* dixieron ellos [que por sus pecados, que fueron muchos, no ovjeron salvaçion e *maguera* que avja a venjr el *Christo* en su *tiempo* aun que fuesen pecadores<sup>97</sup> e por ende no se detovo la salvaçion a los [judios] pecadores si no por que no oyeron la boz del Maxias, *quiere* dezir, que no *quissieron* rreçebir sus palabras [en *commo* les el mostrava la boz de dios] e esto por mal *querençia* de deballe que avjan con el.

93. De nombrado; en hebreo, en su nombre.

94. Sal 95:7.

95. En el Mss. se escribe: sin.

96. San 97b.

97. San 98a.