

**EL PREFACIO DEL *DE COMPROBATIONE SEXTAE AETATIS* EN EL
CONTEXTO DE LAS RELACIONES ENTRE “JUDÍOS” Y CRISTIANOS EN
EL SIGLO VII: ANÁLISIS Y TRADUCCIÓN***

**THE PREFACE OF *DE COMPROBATIONE SEXTAE AETATIS* IN THE
CONTEXT OF THE CHRISTIAN-JEWISH RELATIONS IN THE SEVENTH
CENTURY: ANALYSIS AND TRANSLATION**

**O PREFÁCIO DO *DE COMPROBATIONE SEXTAE AETATIS* NO CONTEXTO
DAS RELAÇÕES ENTRE "JUDEUS" E CRISTÃOS NO SÉCULO VII:
ANÁLISE E TRADUÇÃO**

DOLORES CASTRO**

Universidad Nacional de General Sarmiento

RODRIGO LAHAM COHEN***

*Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de San Martín*

Universidad de Buenos Aires

<https://doi.org/10.46553/EHE.25.2.2023.p166-183>

Resumen

Este trabajo propone, en primer lugar, un análisis del prefacio del *De comprobatione sextae aetatis*, una obra elaborada por el obispo Julián de Toledo en torno al año 686, en el contexto de las relaciones entre judíos y cristianos en el reino visigodo de Toledo. Se indagará, principalmente, en su contenido, en los intereses que motivaron su producción y en los posibles auditorios imaginados por el toledano. En segundo lugar, presentamos la traducción al español tanto del prefacio como de la oración, los dos textos que acompañan al *De comprobatione*.

Palabras clave

Julián de Toledo, Judíos, Cristianos, Reino visigodo, *De comprobatione sextae aetatis*

Abstract

This study offers an analysis of the preface to the *De comprobatione sextae aetatis*, a work written by Bishop Julian of Toledo around 686, in the context of the Jewish-Christian relations in the Visigothic kingdom of Toledo. We will examine its content, the issues that motivated its production and the possible audiences imagined by the Toledan bishop. Furthermore, we offer a translation into Spanish of both the preface and the oration, the two texts accompanying the *De comprobatione*.

Keywords

Julian of Toledo, Jews, Christians, Visigothic Kingdom, *De comprobatione sextae aetatis*

Resumo

Este artigo começa com uma análise do prefácio de *De comprobatione sextae aetatis*, uma obra escrita pelo bispo Juliano de Toledo por volta de 686, no contexto das relações entre judeus e cristãos no reino visigótico de Toledo. Investigaremos principalmente seu conteúdo, os interesses que motivaram sua produção e os possíveis públicos imaginados pelo bispo de Toledo. Em segundo lugar, apresentaremos a tradução para o espanhol tanto do prefácio quanto da oração, os dois textos que acompanham o *De comprobatione*.

Palavras-chave

Juliano de Toledo, judeus, cristãos, reino visigótico, *De comprobatione sextae aetatis*,

En la celebración del XII Concilio de Toledo, en el año 681, el rey Ervigio (680-687) pronunció ante los obispos reunidos en la basílica de los Santos Apóstoles las siguientes palabras inaugurales:

“...me presento derramando lágrimas delante de la asamblea de vuestras paternidades para que por vuestro celoso gobierno se limpie la tierra del contagio de la maldad. Levantaos, pues, os ruego, levantaos, y desatad las ligaduras de los culpables, corregid las costumbres deshonestas de los pecadores, mostrad vuestro fervoroso celo con los infieles, acabad con la mordacidad de los soberbios, aliviad el peso de los oprimidos y, lo que es más que todo esto, extirpad de raíz la peste judaica que siempre se renueva con nuevas locuras...”¹

La asamblea episcopal, presidida por Julián de Toledo (obispo entre 680 y 690), resolvió confirmar las antiguas leyes otrora promulgadas que, en su conjunto, advertían un amplio espectro de preocupaciones en torno a las prácticas judías.² Pero, además de reafirmar la legislación heredada, Ervigio sumaría a lo largo de su reinado 28 nuevas disposiciones. De esta forma, el nuevo rey, dejando atrás las circunstancias oscuras que habían enmarcado su ascenso al poder, se presentaba ante la sociedad como un ferviente defensor de la fe y de la Iglesia.³ Es en este contexto de renovación de la política antijudía

* Fecha de recepción: 21/07/2022. Fecha de evaluación: 07/12/2022. Fecha de aceptación definitiva: 28/03/2023.

** Doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Instituto de Ciencias, Universidad de General Sarmiento. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8790-3821> . Dirección postal: J.M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines, Provincia de Buenos Aires, B1613GSW, Argentina. E-mail: dolorescastro@gmail.com.

*** Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3193-7747> . Dirección postal: Saavedra 15, Ciudad de Buenos Aires, Argentina, E-mail: R_lahamcohen@hotmail.com .

¹ Tol. XII. La traducción es de VIVES, 1963.

² Para el texto latino de Toledo XII reenviamos a MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, 2002.

³ El reinado de su antecesor, Wamba, había finalizado en 680 en el marco de misteriosos eventos que tuvieron como resultado directo el ascenso de Ervigio al trono. De forma repentina, el por entonces rey de los godos había enfermado gravemente y, como su muerte se creía próxima, se le otorgó la penitencia y recibió la tonsura. En estas circunstancias, al parecer, Wamba habría firmado un documento en el que nombraba a Ervigio como sucesor. Aunque logró sobrevivir, el rito cristiano le impidió continuar en el trono y debió retirarse al ámbito monástico. En el Concilio XII de Toledo (681) se expusieron estos hechos

en el reino visigodo en el que se inscribe *De comprobatione sextae aetatis*, una obra que –a pedido del rey Ervigio– Julián compuso alrededor del año 686.

En este trabajo nos proponemos dos objetivos. En primer lugar, analizar el prefacio del *De comprobatione* en relación a sus coordenadas espacio-temporales. En este punto, aspiramos a reflexionar no solo en torno a su contenido, sino también a las motivaciones del texto y a sus auditorios imaginados. En segundo lugar, presentamos la traducción al español de los dos textos que acompañan al *De comprobatione*, la *oratio* y el prefacio, en el marco de un proyecto en curso destinado a preparar la traducción completa de la obra.

1. Objetivo y contenido general de la obra

La propuesta del toledano, tal como se advierte en el prefacio, consistía en desarticular a partir de las Sagradas Escrituras los errores en los que, desde un punto de vista cristiano, incurría la población judía, con el fin explícito de contener su propagación.

Pero la riqueza del *De comprobatione* se manifiesta en que, si bien reitera el conjunto de tópicos *adversus Iudaeos* ya multiseccular para tiempos de Julián, su foco está en una problemática específica sobre la cual existían escasos antecedentes en la literatura patrística: rebatir la creencia, atribuida a los judíos, la cual afirmaba –sobre la base del cálculo de los años a partir de la Creación– que la sexta edad del mundo aún no había llegado y, por lo tanto, tampoco lo había hecho el Mesías. Este énfasis especial en los cálculos realizados por los judíos le ha permitido a parte de la crítica sostener que, a diferencia de otros autores hispanos del período, Julián poseía información proveniente de ámbitos mosaicos (o conversos) sobre los cálculos en torno al fin del mundo. Ello permitiría pensar –aunque de modo aún más especulativo– en el impacto del judaísmo rabínico en la Hispania del siglo VII.

Julián estaba al tanto de los peligros que representaba el intento de establecer este tipo de sistematizaciones. En una obra posterior afirmará, siguiendo la enseñanza del Evangelio, que la fecha exacta de los eventos finales no era un conocimiento accesible al hombre.⁴ Por lo tanto, la intención de Julián en *De comprobatione* consistía en enseñar a partir de la sucesión de las generaciones –y sin recurrir a cálculos que se remontasen a la creación– que el mundo se encontraba efectivamente transitando su sexta y última edad, sucesión temporal que Agustín había desarrollado.⁵ Incluso prominentes representantes del clero visigodo como Juan de Biclario e Isidoro de Sevilla habían ofrecido modelos

y se procedió a examinar la documentación. A diferencia de esta versión, relatos más tardíos –aproximadamente del siglo IX– describen a estos sucesos como una conspiración o conjura política involucrando a los más altos dignatarios políticos del reino, principalmente a Ervigio y Julián.

⁴ Nos referimos a *Prognosticon futuri saeculi* escrito en torno a 688. Véase, CASTRO, 2020.

⁵ La teoría de las seis edades del mundo, de matriz bíblica, había sido desarrollada por Agustín de Hipona, principalmente en *De ciuitate Dei*, CAMPOS, 1967. Sin embargo, Julián no había sido el primero en la Hispania visigoda en retomar el esquema agustiniano. También Isidoro de Sevilla en su *Crónica* se había propuesto adaptar la periodización a sus objetivos teológicos y pastorales, introduciendo, como han destacado, entre otros, REYDELLET, 1970 y WOOD, 2012, modificaciones respecto de su predecesor. La reelaboración isidoriana instalaba, incluso, un nuevo punto partida: a diferencia del esquema de Agustín, que tenía su comienzo en Adán, el de Isidoro desplazaba el origen a la Creación. Asimismo, el hispalense hacía uso de otros modelos que, en el pasado, se habían ocupado también de la sucesión temporal como, por ejemplo, las crónicas de Eusebio y Jerónimo. El interés en el tiempo –en la definición de las divisiones de la historia universal– conservaba, por lo tanto, su vigencia y se actualizaba en nuevos escenarios. Véase, ALLEN, 2003. Acerca de las diferencias entre Agustín y Julián, PABST, 2021. Vale aclarar que ninguno de los autores antiguos aquí mencionados hacía referencia a los cálculos judíos y allí radicaría la originalidad de Julián.

similares.⁶ Al continuar con esta tradición, Julián adaptaba, en un nuevo contexto, una práctica que exigía cautela, sabiduría y, sobre todo, un profundo conocimiento de las Sagradas Escrituras. Un error de cálculo podía, en efecto, conducir a las más terribles interpretaciones acerca de la consumación final y los eventos que la anticipaban.

Pero el *De comprobatione sextae aetatis* no se limita, como anticipamos, a prevenir los peligros de los cálculos sobre el fin del mundo. Se enmarca dentro del género *aduersus Iudaeos*, de extensa tradición dentro de la literatura cristiana. En la Hispania visigoda, esta línea había sido continuada, entre otros, por el obispo Isidoro de Sevilla. Su *De fide catholica contra Iudaeos* se convertiría en una obra de enorme influencia en el período, consultada y utilizada no solo por Julián, sino también por otros miembros ilustres del alto clero visigodo.⁷ También Ildefonso de Toledo destiló en sus obras y, sobre todo, en el *De virginitate*, decenas de ataques a la figura de los judíos.⁸

Julián explica, en el prefacio, que su obra está compuesta de tres libros. El primero fue dedicado a compendiar pruebas veterotestamentarias que, prescindiendo del cálculo de los años, demostraban el nacimiento de Cristo; el segundo, a la exposición de la doctrina de los Apóstoles; y el tercero, a la comprobación de que el mundo, habiendo ya transitado cinco edades, se encontraba en aquel momento atravesando la sexta.⁹ Esta última operación debía ser realizada, según Julián, no a partir del número de años, como afirmaban, según él, los judíos, sino por medio de las generaciones, como establecía la *Septuaginta*. El objetivo propuesto exigía, por lo tanto, un trabajo minucioso sobre las Sagradas Escrituras para contrarrestar las ideas procedentes de los *codices hebraici* que fomentaban, a sus ojos, la difusión del error y la ceguera. La supuesta posición que se urdía dentro de los círculos judíos no poseía, desde la perspectiva del toledano, un fundamento escriturístico sólido, puesto que la idea de un cálculo de los años a partir de la Creación, tal como buscaría demostrar en su obra, no encontraba asidero en ninguna parte del texto sagrado.

Ahora bien, la mención de los *codices hebraici* ha abierto diversos interrogantes. Lejos de especificar cuáles eran las fuentes en las que arraigaba la concepción judía mesiánica que intentaba desarticular, Julián aporta referencias imprecisas. ¿Se trataba de textos usados por las comunidades judías del reino? ¿"Hebreo" refería a la lengua o al

⁶ La pregunta por la sexta edad originó distintas respuestas e interpretaciones, especialmente relacionadas con la llegada del fin del mundo. Algunos autores, incluso, han destacado la difusión, en la Hispania de los siglos VI y VII, de ideas mesiánicas y apocalípticas dentro de un contexto general de tensión escatológica. En esta línea, Gil se refirió a una "eclosión frenética de la apocalíptica" en Oriente, cuya impronta se percibiría también en Occidente (GIL, 1977, 9-10). A la circulación de antiguas tradiciones, como el *Apocalipsis de Elías*, o de escritos inspirados en el *Apocalipsis de Zorobabel* y la difusión de las profecías de Pseudo-Methodio, agregaba el mencionado autor el supuesto avivamiento de las esperanzas mesiánicas ocasionadas por la toma de Jerusalén. Sobre estos sucesos, véase GARCÍA MORENO, 1998, especialmente sobre la literatura bizantina del siglo VII, VALLEJO GIRVÉS, 2006. Un panorama sobre el desarrollo de creencias mesiánicas y milenaristas en Hispania, en RUCQUI, 1996, 1999. Indicios hispánicos de esta conmovión anímico-escatológica se remontaban, de acuerdo con Rucquoi, al *Tractatus in Apocalipsin* de Apringio de Beja (c. 530-40), en el cual el obispo interpretaba los *saecula saeculorum* como *mille annos*. Sobre Apringio véase también GONZÁLEZ SALINERO, 1999. En torno a las seis edades del mundo a la luz de los cálculos judíos, véase también ROTH, 1986.

⁷ Sobre esta obra remitimos al exhaustivo análisis de DREWS, 2006. Véase también GONZÁLEZ SALINERO, 2020. Cfr. LAHAM COHEN, 2010.

⁸ Sobre Ildefonso y los judíos, con énfasis en el *De virginitate*, remitimos al reciente trabajo de CASTRO y LAHAM COHEN, 2021, en el cual también se recopila la bibliografía previa.

⁹ De compr. sextae aetatis, praef., 82-89: "*Tres, inquam, huius operis libros de hac quaestione confectos, ideo sub hac discreatione distinximus, quia sic nobis melius visum est, ut cum talibus non primum de hac ipsa annorum quaestione agatur, antequam per vera diuinorum signa uel indicia Prophetarum, adiunctis quoque novi Testamenti dogmatibus, eorum falsitas detegatur, et sic in postmodum ad sextae aetatis comprobationem liber transeatur*".

pueblo? ¿Eran ideas que provenían de un judaísmo ya rabinizado? ¿No es posible pensar que eran ideas de grupos cristianos minoritarios adjudicadas a los judíos? Por último, no menos importante, ¿conocía el auditorio imaginado por Julián estas nociones? Intentaremos responder a estas preguntas en el apartado siguiente. O, tal vez, siendo más realistas, reflexionar sobre las implicancias de estas dudas.

2. Judíos, cristianos y el fin del mundo en la Hispania del siglo VII

El prefacio del *De comprobatione* deja entrever, como adelantamos, algunas cuestiones centrales no solo para la historia de la Península Ibérica, sino también para el desarrollo del judaísmo diaspórico. Más adelante presentaremos el texto en detalle y analizaremos varios de los tópicos *adversus Iudaeos* incluidos en él. Pero ahora pondremos el foco en uno de los aspectos más debatidos, no solo del prefacio, sino de toda la obra:

“Diré, pues, que la podredumbre de los miembros que ha de evitarse son las lenguas de los judíos, que piensan que Cristo, el Hijo de Dios prometido por la ley, aún hasta ahora no ha nacido y esperan a otro que ha de presentarse, mientras parlotean objeciones pestilentes, de que el supuesto cómputo de los años desde el inicio del mundo, según los códices hebreos, llega por ahora a la quinta edad del siglo y que por ahora no ha venido Cristo, que creen que viene en la sexta edad del siglo.”

(...)

“En este se demuestra asimismo que las pasadas cinco edades del siglo no deben ser distinguidas en años, sino en el límite prefijado de las generaciones y, al mismo tiempo, allí se expone por completo que, respecto de esta diferencia de años, que existe entre los códices hebreos y los nuestros, no deben seguirse los libros de la versión hebrea, sino los códices de los Setenta intérpretes, a los cuales la autoridad de muchos condujo hacia la fe.”

En primer lugar, es claro aquí que Julián se refiere a adversarios contemporáneos. Existen, en ese sentido, marcas temporales incuestionables. Las referencias en presente, sin ambigüedades que pudieran hacernos pensar en judíos bíblicos, no siempre se verifican en la literatura *adversus Iudaeos* y en el caso del *De comprobatione* se reiteran en el resto de la obra. En principio, aunque esto puede ser debatible, la impresión es que Julián está pugnando contra “judíos” contemporáneos y no utilizándolos como un mero modelo para dirimir cuestiones teológicas con otros grupos cristianos. Porque si bien es cierto que diversos padres de la Iglesia apelaron a la figura de los judíos como efigies para atacar enemigos doctrinales o alinear a la propia feligresía, en este caso no se perciben –al menos el texto y el contexto no permiten adivinarlo– grupos cristianos impulsando las creencias que Julián atribuye a los “judíos”. Aceptamos, sin embargo, que la hipótesis de una disputa intracristiana es imposible de desechar, aunque aún más difícil es comprobarla.

Ahora bien, ¿quiénes son los “judíos” de los que habla Julián? ¿Son judíos o son cristianos que habían sido convertidos forzosamente desde el judaísmo? Aquí entra a tallar el debate en torno a los alcances de la conversión masiva de los judíos bajo el rey Sisebuto, alrededor del 616, y de las posteriores medidas visigodas para sostener y aumentar las conversiones. No es materia de este artículo, pero es sabido que tanto las leyes visigodas como los concilios ecuménicos reconocen tácitamente y, en ocasiones, explícitamente, la supervivencia de judíos que no habían pasado por el proceso de conversión incluso avanzado el siglo VII. El problema, tal como ha detectado la crítica, es que en muchas oportunidades la normativa menciona a “judíos”, pero en realidad está

hablando de cristianos con pasado judío¹⁰. En este sentido, cuando Julián dice judíos, ¿en qué sector está pensando? Vale la pena aclarar que aquí nos referimos al grupo al que alude Julián cuando dice “judíos” y no a su auditorio imaginado, el cual puede coincidir o no con los “judíos”.

Gran parte de los/las especialistas han sostenido la idea –basada en una fuente tardía, la *Chronica* de 754– de que el mismo Julián era de origen judío (en realidad hijo de conversos). De hecho, García Moreno¹¹ atribuye el conocimiento de los cálculos a los “orígenes familiares” del autor. Recientemente Céline Martin¹², basándose en otros elementos, también ha relacionado el supuesto origen judío de Julián con su posición frente al judaísmo, los judíos y los conversos. En su trabajo, y en relación a los conflictos identitarios de Julián, puso en duda la posibilidad de obtener información concreta, a partir de sus textos, sobre los judíos de su tiempo. Por nuestra parte, preferimos no ponderar el supuesto origen de Julián al momento de explicar su motivación para escribir *De comprobatione*, aunque tampoco podemos descartar las hipótesis recién mencionadas.

Pero dejemos aquí los debates en torno a la familia de Julián. Apartemos, también, las controversias sobre si obtuvo información de los cálculos a través de judíos o de cristianos con pasado judío. Imaginemos, para simplificar, que sus informantes eran judíos o que habían sido judíos. Pero ¿qué tipo de judíos? ¿Judíos rabínicos?

Tal como es sabido, en los últimos decenios –si bien estas tesis tenían antecedentes más tempranos¹³– se ha insistido en que los procesos de rabinización de Palestina y de Mesopotamia fueron más graduales de lo que se creía.¹⁴ Así como se reformuló el proceso de rabinización en tales regiones, también se comenzó a dudar de la rápida rabinización de la Diáspora. Si bien para el siglo IX es claro que regiones como Italia e Hispania ya habían recibido una fuerte (y verificable) influencia rabínica, los siglos VI y VII son difíciles de analizar dada la ausencia de fuentes.

En el caso de Hispania, la no supervivencia de textos producidos por judíos en toda la Antigüedad Tardía representa un problema casi insalvable. Textos contra judíos como aquellos ya mencionados de Isidoro de Sevilla o Ildefonso de Toledo no aportan información sobre el tipo de judaísmo del período. Ni siquiera piezas con pretensiones históricas como la *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum* o la *Chronica*, ambas de la pluma de Isidoro, aportan datos sobre judíos concretos más allá de algunos hitos excepcionales como la conversión dictaminada por Sisebuto. Tampoco textos como la *Historia Wambae regis* o la *Insultatio Galliae* del propio Julián nos proveen elementos para juzgar qué tipo de judaísmo existía en Hispania.

Tal como se ha advertido en reiteradas ocasiones, es la ley visigoda –tanto secular como religiosa– la que se suele utilizar para imaginar al judaísmo (o a los cristianos provenientes del judaísmo). Sin embargo, estas no solo poseen las limitaciones propias de las fuentes legales, sino que también exhiben exclusivamente el punto de vista cristiano y, en definitiva, no ofrecen información sobre la fisonomía del judaísmo del período.

Lamentablemente ni la arqueología¹⁵ ni la epigrafía permiten esclarecer el

¹⁰ Sobre este problema véase, entre otros, CORDERO NAVARRO, 2000 y LAHAM COHEN y PECZNIK, 2016.

¹¹ GARCÍA MORENO, 1998, 254.

¹² MARTIN, 2020.

¹³ LAHAM COHEN, 2021.

¹⁴ La bibliografía sobre este aspecto, a pesar de su carácter relativamente reciente, es imposible de resumir. Valga como un ejemplo de la actualidad del tema el libro de MCDOWELL, NAIWELD Y STÖKL BEN EZRA, 2021. Enfocado en la Diáspora Mediterránea y, enfatizando la ausencia de una temprana rabinización, KRAEMER, 2020.

¹⁵ La basílica/sinagoga de Elche es –más allá de una cantidad ínfima de artefactos y monedas– el único vestigio arqueológico del judaísmo visigodo, siempre y cuando, claro, se la considere una sinagoga.

panorama. Si bien algunas inscripciones post-visigodas dan cuenta de la existencia de rabinos¹⁶ y del avance tanto del hebreo como del nombre bíblico, la evidencia para el período visigodo es mínima. Es cierto que, tanto en términos lingüísticos como onomásticos, la Hispania posterior al siglo V evidencia presencia de hebreo –si bien básicamente fórmulas– y de nombres bíblicos.¹⁷ No obstante, consideramos que la evidencia es muy limitada como para realizar afirmaciones categóricas.

Esto nos vuelve a llevar al prefacio y a dos palabras empleadas por Julián que han hecho correr mucha tinta: *codices hebraici*. No solo refiere a los códigos hebreos, sino que los contrasta, tal como vimos en el segundo pasaje citado, con la *Septuaginta*.

Ahora bien –y aquí está el meollo de la cuestión– ¿qué eran exactamente tales códigos hebreos? ¿Estaban escritos en hebreo o la referencia a lo hebreo no es lingüística sino una apreciación de corte étnico? Si bien autores como Campos¹⁸ no dudaron en afirmar que los textos que circulaban “entre niños y jóvenes judíos, no eran otros sino los códigos talmúdicos, los cuales habían sido traídos a Occidente por los propios hebreos”, otras posturas adoptaron perspectivas más matizadas. Vale aquí recuperar las posiciones de David Wasserstein¹⁹ y Carlos Del Valle²⁰, quienes han discutido en extenso sobre la temática. Wasserstein había afirmado, en línea con una parte importante de la historiografía, que los judíos de la Hispania visigoda desconocían el hebreo. Para ello se apoyaba en la limitada evidencia disponible, básicamente en la epigrafía. Reconocía, sí, que los judíos manejaban algunas palabras (*Shalom*, por ejemplo), las cuales aparecían en los (escasos) epitafios del período, en línea con lo observado en regiones con mayor cantidad de inscripciones, como Italia.

Del Valle respondió a esta posición y uno de sus núcleos fue, precisamente, la referencia de Julián a los “códices hebreos”. Para el autor no solo era claro que los judíos dominaban el hebreo dado que leían los mentados códigos, sino que estos no eran solo textos bíblicos. Para ello, refería, entre otras cosas, a un pasaje (*De comprobatione* 1.2) donde Julián decía que no se embarcaría en ninguna discusión que no involucrara las Sagradas Escrituras.²¹ Para confirmar la existencia de textos en hebreo leídos exclusivamente por judíos Del Valle también mentaba diversas leyes visigodas que prohibían la tenencia y lectura de *libri Iudaeorum*.

Pero Del Valle no creía en una influencia rabínica –al menos no directa– porque, afirmaba, la cuenta que Julián atribuía a los judíos difería de aquella registrada en el Talmud de Babilonia²². Queremos resaltar esta última apreciación porque posee implicancias importantes, estemos o no de acuerdo con ella. En sus palabras: “Por lo que es igualmente razonable y fundado admitir que los judíos españoles desarrollaron una cultura y una literatura hebrea autóctonas”.²³ Esta búsqueda de una especificidad en el judaísmo hispano es, sin dudas, valorable porque aspira a evitar proyectar acriticamente

Precisamente en los últimos años ha aumentado la cantidad de especialistas que han bregado por identificar el edificio como una sinagoga. BAR-MAGEN NUMHAUSER (2021, 800-804), por ejemplo, considera que el edificio fue empleado como sinagoga hasta ser convertido en iglesia hacia fines del siglo VII. En el mismo trabajo de Bar-Magen Numhauser (2021) se puede hallar un estudio profundo y reciente sobre el edificio.

¹⁶ BAR-MAGEN NUMHAUSER, 106-111.

¹⁷ BAR-MAGEN NUMHAUSER, 2021, 163-165.

¹⁸ CAMPOS, 1967, 303.

¹⁹ WASSERSTEIN, 2002.

²⁰ DEL VALLE, 2003.

²¹ “En verdad es muy necia esta cuestión, que no procede del arcano de las leyes. Por lo tanto, así pacíficos y desarmados deben ser considerados, puesto que no empuñan las armas de las Escrituras, sino que proponen injusticias del antro de su malicia”.

²² DEL VALLE, 2003, 187.

²³ DEL VALLE, 2003, 187.

realidades de otras regiones. Sin embargo, encontrar la especificidad es muy difícil cuando no poseemos fuentes que la confirmen y el caso de Julián es, como estamos viendo, muy limitado como para realizar afirmaciones taxativas.

Ahora bien, volviendo a lo anterior, ¿qué encontramos en la literatura rabínica en relación al cómputo que Julián atribuye a los judíos? Del Valle, como anticipamos, pone de manifiesto que si bien el *Talmud* emplea cómputos, estos no coinciden exactamente con el planteado por Julián. Algunos autores han destacado, de hecho, el papel menor desempeñado por la creencia del milenio sabático en la escatología judía de la época.²⁴ Gil²⁵ fue muy claro al demostrar que la defensa de Julián parece haber desconocido o confundido los números ofrecidos por los judíos. Albert, recientemente, insistió también en este aspecto.²⁶

Ciertamente, es difícil creer que los judíos hayan tenido un solo cómputo sobre el fin del mundo. En primer lugar porque solo tenemos, para el período, la voz de Mesopotamia –y esta es una voz rabínica– dado que el tema es tratado en el *Talmud de Babilonia*. Pero incluso en tal obra (*b. Sanedrín* 97a; *b. Avoda zará* 9a, por ejemplo) se ponen de manifiesto las discusiones entre rabinos sobre los tiempos del mundo. Es cierto que, como afirma Julián, los diversos cálculos realizados por tales rabinos se basan en años y no en generaciones. No obstante, el texto talmúdico no habla de sexta edad sino de tres ciclos de dos mil años: caos, Torá y mesías.²⁷ Insistimos, sin embargo, en que el propio entramado rabínico muestra matices que podrían interpretarse en línea con lo que afirma el toledano. Y no debemos olvidar, insistimos en esto, en que no es imposible pensar en lecturas judías –y no rabínicas– diversas.

Pabst²⁸ recientemente volvió sobre la idea de Del Valle, al considerar la posibilidad de una interpretación específica del judaísmo hispano sobre el fin del mundo. Más aún, el autor consideró que el énfasis en la sexta edad –insistimos, de claro cuño agustiniano y con ecos posteriores en la Patrística–²⁹ podría ser el efecto de ideas judías cultivadas en el ambiente converso. La idea es verosímil pero no debemos descartar la posibilidad de que quien haya adaptado la información proveniente desde ámbitos judíos (o conversos) haya sido el propio Julián. Tampoco se puede descartar, como ya anticipamos –aunque esto es más inverosímil– una disputa intracristiana donde Julián haya continuado la tradición agustiniana sobre el fin de los tiempos y, para fortalecerla, haya construido un adversario judío.

Más allá de los detalles en torno a cómo eran los cómputos, vale resaltar –como hemos anticipado en línea con gran parte de la crítica– que existían expectativas milenaristas entre los judíos, las cuales se habían atizado con la conquista sasánida de Jerusalén en 614. Textos judíos del siglo VII producidos en Palestina como *El Apocalipsis de Zorobabel* manifiestan esa tensión mesiánica, aunque, nuevamente, debemos ser cautelosos en relación a proyectar realidades de otras regiones a Hispania.

Es cierto, también, que Julián escribe, dentro de un lapso aproximado de dos años, dos obras profundamente involucradas con la escatología y los días finales. Se deja entrever así la existencia de una preocupación que, en última instancia, debía resultar

²⁴ Véase, por ejemplo, LANDES, 1988, 172.

²⁵ GIL, 1977, 86-88.

²⁶ “This is a poor harvest indeed. Apparently, either the Talmud was still unknown in Spain, or the Jewish arguments were borrowed either from a long tradition of oral midrashim or from some lost collection of the latter”. Albert, 2022, 60.

²⁷ Este aspecto fue muy bien explorado por GIL, 1977, 79-88.

²⁸ PABST, 2021.

²⁹ Campos (1967) no solo puso en evidencia las incrustaciones de textos agustinianos en el *De comprobatione* sino también de Jerónimo, Tertuliano, Epifanio e, incluso, los más tardíos, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla.

familiar a una audiencia que, además, podemos pensar poseía el conocimiento necesario para comprender de cálculos y de tradición bíblica. No podemos descartar tampoco un interés del metropolitano por elaborar recursos pedagógicos que hayan podido servir para desarticular este tipo de creencias que, valiéndose de números, podían llegar a cuestionar la existencia misma de Cristo. Precisamente, autores como Albert³⁰ han destacado el papel que diversos acontecimientos desempeñaron en el crecimiento del fervor escatológico en las últimas décadas del siglo VII.³¹ En este sentido, la crisis económica, la irrupción de la plaga, la conquista persa en Oriente y, especialmente, el establecimiento de los árabes en el norte de África fueron importantes factores que contribuyeron a extender la preocupación y la incertidumbre entre la población del reino. A partir de un exhaustivo análisis del uso de la Biblia en *De comprobatione*, el autor señala, además, el carácter práctico y heterogéneo de la obra, cuyo propósito habría sido la predicación y la enseñanza de cara a los múltiples frentes que amenazaban la integridad y el afianzamiento del cristianismo tanto en la península como en el orbe cristiano en general.³²

Retornemos ahora al debate en torno a las lenguas conocidas (y empleadas) por los judíos visigodos en la época de Julián. González Salinero³³ realizó un análisis tanto de la normativa visigoda sobre textos judíos (y conversos) como sobre los pasajes de Julián de Toledo que aquí nos convocan. El autor duda, en primer lugar, de la imposición del rabinismo en la Hispania del período, aunque no niega que algunas tradiciones pudieron circular oralmente.³⁴ Por otra parte y en línea con Wasserstein y gran parte de la crítica, considera improbable que los judíos visigodos escribieran y leyeran textos en hebreo. Concluye, entonces, que la referencia a *codices Hebraici* no necesariamente implica que estuvieran escritos en hebreo sino, más bien, que pertenecían a los judíos.³⁵

Más allá de las discusiones, la referencia de Julián a los *codices hebraici* posee múltiples implicancias que nos obligan a pensar no solo en la interacción entre judíos y cristianos en el período visigodo, sino también en la propia fisonomía de las comunidades judías locales y su vinculación con fenómenos centrales del judaísmo en la Antigüedad Tardía como los procesos de judaización, hebraización y rabinización. Nos obliga a pensar también en el modo en el que interactuaron los judíos con aquellos cristianos de pasado judío y, también, con los cristianos sin antecedentes mosaicos. No es este el espacio para ofrecer respuestas categóricas –lo haremos, esperamos, en una publicación futura– pero sí para poner frente al lector/a las posibles hipótesis en torno a estos problemas.

Antes de volcarnos de lleno al análisis del prefacio, es pertinente mencionar el auditorio imaginado por Julián para su obra. Porque un aspecto es dirimir si la

³⁰ ALBERT, 2022.

³¹ El autor hace especial hincapié en las discusiones escatológicas procedentes de las obras de Pseudo-Methodio y del ya mencionado libro de Zorobabel, ambas elaboradas en el marco de las derrotas en manos de los árabes en el Este y del ascenso de la religión islámica (Albert, 2022, 48 y ss).

³² ALBERT, 2022, 49.

³³ GONZÁLEZ SALINERO, 2014.

³⁴ En una línea similar, DREWS, 2006, 121: “It is improbable that the whole Talmud had reached Spain by the Visigothic period; only in the second half of the 8th century Natronāi Ben Habibaï is said to have come from Babylonia to the Iberian peninsula, where he would have dictated the Talmud to his disciples from memory. Schubert dates the reception of talmudic literature in western Europe only to the 10th century. However, isolated rabbinic traditions may have reached the west already before that time.”

³⁵ GONZÁLEZ SALINERO, 2014, 202-203. Esta última tesis es verosímil, sin duda, pero, entendemos, no permite descartar la idea de que los famosos códices hubiesen estado escritos en hebreo. Es cierto que la epigrafía no muestra dominio del hebreo, pero también es cierto que la evidencia es muy limitada. Por otra parte, la expresión *hebraicae translationis libri* parecería, aunque esto también es debatible, referir a la lengua hebrea y no al grupo. Vale aclarar, sin embargo, que aunque Julián hubiera mentado efectivamente textos en hebreo, no podríamos concluir que aquello realmente sucediera.

información que presenta proviene de judíos o de cristianos, pero otra es saber cuál era el objetivo del texto. El editor, Hillgarth³⁶, no dudó y consideró: “The aim of the work is to convince the Christian reader of the falsity of the Jewish claims”. Afirmaba ello por diversos motivos: la naturaleza retórica del texto, la probable ausencia de esperanzas, por parte de Julián, de convertir judíos y la imposibilidad de animarlos a utilizar el Nuevo Testamento, e incluso la *Septuaginta*, para debatir. Si bien acordamos con un auditorio cristiano para el texto, existen aspectos que deberían ser afinados. En primer lugar, ¿quiénes eran los cristianos que estaban al tanto del supuesto cómputo judío? ¿Todos? ¿Aquellos que habían sido convertidos forzosamente desde el judaísmo? ¿Pensó el texto para la elite visigoda o existían debates cotidianos entre judíos y cristianos en los que estos empleaban los cálculos sobre los tiempos del mundo para rebatir la llegada del mesías?

Recientemente, Pabst³⁷ se ha inclinado hacia la idea de que Julián habría pensado el texto teniendo en mente las posiciones de los cristianos con pasado judío, sector en el que se sostendrían los cálculos contra los que él discute. Para Pabst, de hecho, cuando Julián dice “judíos” está refiriendo a tal grupo. Además, sostiene que, más allá de las críticas a los conversos y a sus ideas, los destinatarios últimos de Julián serían los cristianos sin antecedentes judaicos. También Albert retomó esta problemática y consideró que el público de Julián, de carácter amplio, se componía en su mayoría de cristianos, convertidos o no³⁸.

Dentro de este abanico de interpretaciones, acordamos con un auditorio cristiano, pero creemos que se debe problematizar tanto el origen de los cálculos narrados por Julián como el rol de los cristianos con pasado judío en su auditorio imaginado. Dejaremos para una investigación futura estos aspectos. Pasemos, ahora sí, al análisis específico del prefacio.

3. El prefacio

En el prefacio, cuya traducción presentamos a continuación, Julián de Toledo desarrolla el objetivo de su obra, el temario principal y la organización interna. Allí también incluye la dedicatoria al rey Ervigio, un indicio del estrecho vínculo que en esos tiempos unía a la Monarquía y a la Iglesia visigodas.

Eran, de hecho, prácticas frecuentes en la época tanto el envío –en ocasiones por previo encargo– como la dedicación de obras y tratados a prominentes figuras religiosas y políticas. Más allá del contenido estricto de estos documentos, en su mayoría teológico, la circulación en el seno de las elites constituía un poderoso mecanismo de alianza, legitimación y reconocimiento. Destinatarios y remitentes se entrelazaban forjando un sistema de conexiones basado en la palabra escrita –y bíblica– a través del cual se intercambiaban ideas y se identificaban como miembros de una misma elite. La difusión de escritos entre obispos, y entre reyes y obispos, no solo era un signo de pertenencia, sino un mecanismo de construcción de un discurso y de una creencia que emanaba de los sectores más poderosos del reino.

También era habitual que estas obras estén acompañadas de prefacios o escritos preliminares anunciando dedicatorias, descripción de objetivos y distribución de temas a tratar.³⁹ Estos textos se enmarcaban en fórmulas y *topoi* que tomaban especial relevancia para una audiencia específica la cual (re)conocía estas marcas e incluso las esperaba. La

³⁶ HILLGARTH, 1976, lxvi.

³⁷ PABST, 2021.

³⁸ ALBERT, 2022, 54.

³⁹ Sobre prefacios y convenciones literarias, véase JANSON, 1964.

declaración de humildad, la mención del encargo y, por consiguiente, su dedicación, entre otros ejemplos, constituían algunas de las convenciones literarias que estructuraban este tipo de textos.⁴⁰

Tanto en la *oratio* como en el prefacio Julián apela, como anticipamos, a un vocabulario esencialmente antijudío y se posiciona a la cabeza de una empresa defensiva que buscaba proteger, en su lógica, a una Iglesia amenazada por el “contagio pestilente” representado por la creencia judía. La terminología militar y médica se combinan, anticipando el contenido y el tenor general de su obra:

“Los médicos experimentados, cuando una herida serpentea en alguna parte cuerpo, suelen impedir el desarrollo de la herida con el hierro y, en primer lugar, amputar desde la raíz las podredumbres purulentas, antes de que la úlcera afectada infecte las partes sanas. Desde aquí y para que la zona de la herida no alcance los miembros sanos, siempre se da preferencia al procedimiento de la incisión. Y, en efecto, el contacto con la herida no puede producir la causa de la salud. Pues a donde sea que se aproxime, da lugar a la herida. Y si no es escindida antes por la mano del experto, tras haber infectado todos los miembros, origina una ocasión de muerte.”

Y continúa:

“Mientras temes que los pueblos que Dios te confió sean alcanzados por una ruina letal, piensas en una clase beneficiosa de incisión, por la que aquellos que deben ser salvados, por medio de tu curativa dedicación, sean capaces de evitar la toxina destructiva de los miembros inservibles y la superficie insanable de purulenta turbiedad. Por esta causa ordenas que me dedique al cuidado de los miembros hasta ahora sanos, para que en ningún momento caigan en los reveses de la enfermedad: para que sea amputado el error antes de que provoque una ocasión de peligro.”

Así como el médico experimentado impedía –amputando de raíz las partes putrefactas del cuerpo– la propagación de una herida mortal, el obispo y el rey eran los responsables de evitar el contagio y la infección en el interior del cuerpo social. La herida o el error debían detectarse antes de que los miembros sanos sean alcanzados por ella y esta es la tarea que asume Julián, encomendado por el rey Ervigio. De este modo, el obispo se presenta como el protector de la *ecclesia*, principal baluarte contra el peligro que significaba la proliferación de creencias contrarias a la fe y a la Iglesia católica. Y, el error por excelencia –o, en otras palabras, “la podredumbre” a la que alude Julián y cuya propagación se propone erradicar– se identificaba con “las lenguas de los judíos” y sus “objeciones pestilentes” que se negaban a reconocer la venida de Cristo.

El “judío” era asimilado al enfermo cuya herida contagiosa amenazaba con extenderse por toda la sociedad. El obispo, al experto capaz de detener el peligro que esto representaba. Y, como el médico, también el prelado contaba con un instrumental propio

⁴⁰ En este sentido, también el prefacio de Julián sigue los parámetros convencionales dotado de las típicas demostraciones de obediencia y humildad. Se advierte, en primer lugar, la fórmula típica en la que introduce y anuncia a su destinatario principal: “Al célebre y glorioso, venerable señor, rey Ervigio; Julián, humilde servidor vuestro”. Más adelante, además, hace explícito el pedido previo del monarca, introduciendo el dilema de cumplir con lo exigido y considerarse indigno de tamaña tarea (“Contra este, digo, detestable error de la impiedad y manifiesta ceguera, la augusta cabeza y serena mente de tu Alteza ordena que yo responda brevemente en un corto libro. Pero yo, consciente de mi propia incompetencia, declinaría el peso de la carga que me impusisteis, si no advirtiera que mi silencio predispondría la pérdida de las almas, sobre todo, no queriendo declarar, lo cual es negar, que la fe es una y la misma”). Aún así, como es de esperar, el obispo acepta el desafío, pues considera que las consecuencias de su silencio podían ser incluso más devastadoras.

para dar batalla: las Sagradas Escrituras y los escritos de los Padres. Una batalla pastoral que se propone principalmente el afianzamiento y consolidación de la fe en el interior de la comunidad cristiana del reino. En este contexto, el uso del vocabulario bélico le permite a Julián construir un enemigo, un *otro*, en el que depositará el origen de las ideas erróneas cuya extensión buscará impedir:

“Así pues, es conveniente que sus bocas, inmundas de envejecimiento carnal, sean confinadas primero por la espada del Antiguo Testamento: luego, golpeadas por el fuerte y nuevo puño del Evangelio, que lleguen al libro tercero de la disputa, en la cual reconozcan también la sexta edad del siglo y comprendan que Cristo nació en esta.”

La construcción de este “enemigo” se completaba con una serie de epítetos que desde antiguo eran utilizados para referirse a los judíos; encontramos desplegadas a lo largo del texto las ya tradicionales alusiones a la ceguera, la inmundicia, la falsedad, la malicia y el error de impiedad. A estas se agregaba, como vimos, un conjunto de calificativos prestados del vocabulario médico que asimilaban la creencia judía con la infección, la podredumbre y el contagio.

Ahora bien, el uso de este tipo de lenguaje metafórico –asimilando el contagio a la transmisión de ideas consideradas erróneas y de herejías– contaba con antecedentes claros dentro de la literatura cristiana: entre otros, Agustín de Hipona –por ejemplo, en su catálogo *De haeresibus*–⁴¹ o, más próximo a Julián, Isidoro de Sevilla. En ambos podía rastrearse un repertorio terminológico que equiparaba el error teológico a una enfermedad infecciosa. Para el Isidoro de *Etimologías*, el contagio era asimilable a la peste, y aclaraba que cuando esta se apoderaba de una persona, se extendía rápidamente a muchas. Agregaba, además, que ‘contagio’ procedía de ‘tocar’, porque contamina a quien toca (IV.vi.17-18). En otra parte de la obra, evocando las palabras de Ambrosio de Milán, explicaba también que la herejía como la hidra crecía de sus propias heridas (XI.iii.35).

Este conjunto de locuciones evocaba desorden desde el punto de vista de la integridad del cuerpo, del cuerpo místico de Cristo, es decir, la Iglesia, conformada por todos los cristianos. Desde los primeros tiempos del cristianismo, incluso, el cuerpo adquirió protagonismo, pues era considerado, al mismo tiempo, vector del pecado y del vicio, pero también vehículo de la salvación. La Encarnación y el cuerpo de Cristo se convirtieron en el foco de las prácticas y representaciones rituales. En este sentido, la idea de una intervención en el cuerpo no era ajena a una Iglesia que, además, se concebía a sí misma como madre y esposa de Cristo, definiendo la posición privilegiada que caracterizaría al clero, a los hombres distinguidos responsables de su gobierno. Era misión de este selecto grupo cuidar el cuerpo, protegerlo y preservarlo.

En el prefacio, como ya adelantamos, Julián asume una función principalmente pastoral. Se presenta ante el público como el portador de la verdad y de la pericia, es decir, de las armas necesarias para prevenir que el error crezca entre los miembros sanos de su comunidad. El obispo es el custodio, el protector, en definitiva, el buen pastor. A este no le corresponde la huida ni el silencio, sino aplicar el remedio y evitar el contagio con la “espada” del Antiguo Testamento y el “puño” del Nuevo. Al recordar la reprimenda del profeta a los pastores que fallaron en la protección de la casa de Israel (Ez. 13,5), Julián se erige en la defensa de la tradición, de la unidad testamentaria, es decir, en custodia del legado escriturario y bíblico. Descifrar las verdades bíblicas, por lo tanto, exigía la orientación de un experto y la implementación de prácticas e instrumentos específicos que permitan asir todas las profundidades del mensaje revelado. Llevar este mensaje a la población, al conjunto de los fieles, era una tarea primordial y urgente en un

⁴¹ *De haeresibus*, c. LXIX, (ca. 428).

contexto en el que, como vimos, otras creencias y fuerzas desestabilizadoras desafiaban la cristiandad.

A la hora de utilizar las Sagradas Escrituras, la elección de un texto bíblico en particular implicaba una decisión en la que intervenían condiciones e intereses diversos. Además de las distintas versiones y traducciones que circulaban en el período, no existía una única normativa que indicara a las iglesias del orbe cristiano cuál de todas las ediciones disponibles debía ser utilizada. Es cierto que los textos jeronimianos ganaban en aceptación conforme el paso del tiempo, pero su utilización en la práctica tampoco era exclusiva: en ocasiones los manuscritos bíblicos podían incluir fragmentos de distintas versiones o también se utilizaban fuentes secundarias donde la procedencia de la cita bíblica se desconocía. Recordemos también que no todos los libros bíblicos circulaban en todas las iglesias, pues la Biblia en aquel entonces no constituía un volumen compacto como se lo conoce en la actualidad. Los autores, además, pocas veces indicaban de forma explícita la versión que utilizaban; en cambio, para introducir una referencia al texto sagrado se valían de fórmulas discursivas que apelaban de modo general a las Escrituras o bien a una determinada personalidad bíblica como, por ejemplo, profetas o patriarcas.

En *De comprobatione*, en cambio, Julián sí hará explícita –ya en el prefacio– su elección, indicando que la demostración de la sexta edad debía realizarse sobre la base del texto de la *Septuaginta*.⁴² Con este término, recordemos, se hacía referencia a la traducción griega de la Torá hebrea, una traducción que, según la leyenda, había sido consumada por setenta y dos *interpretes*, divinamente inspirados, en la Alejandría del siglo III a.C.

¿Por qué, entonces, la *Septuaginta*? Eran conocidas en el período las discrepancias entre esta versión del Antiguo Testamento y el texto hebreo masorético, en especial –y para interés de Julián– con respecto a los años de las generaciones.⁴³ En ella descansará el cómputo que el propio Julián ofrece en el Libro III para demostrar, como anticipamos, que la sexta edad del mundo ya había comenzado.⁴⁴ Asimismo, esta elección se amparaba en la autoridad de Agustín, quien había asentado ya el enorme valor del texto bíblico en cuestión.⁴⁵

En su composición Julián combina conocimiento patrístico y erudición bíblica. Actualiza enunciados otorgándoles nuevos sentidos que difunde en nuevos auditorios. Proporciona herramientas y saberes, maneja los tiempos, en particular los tiempos de una Iglesia que pretendía erigirse como la principal defensora de la doctrina cristiana. En esta operación, la elección del texto bíblico constituía el punto de partida fundamental, pues sostenía todo el edificio argumentativo del toledano. Como demostrará a lo largo de su obra, ningún testimonio escriturario sustentaba la creencia atribuida a los núcleos judíos, como tampoco lo hacía el uso de cálculo alguno. La misión de Julián consistía, pues, en

⁴² De compr. sextae aetatis, praef., 71- 78: “Vbi etiam et praeteritae aetates saeculi quinque, non in annis, sed in praefixo generationum limite distinguendae monstrantur, simulque et illic necessario perdocetur, ut pro hac diuersitate annorum, quae inter Hebraeos et nostros codices inuenitur, non Hebraicae translationis libri, sed Septuaginta interpretum codices sint sequendi, quos in fidem plurimorum auctoritas traxit”.

⁴³ LANDES, 1988, 151.

⁴⁴ Un estudio exhaustivo sobre el uso del texto bíblico, en CAMPOS, 1967 y PABST, 2021.

⁴⁵ Es el propio Julián el que citará sus palabras en Libro III del *De comprobatione*: “In libro enim quinto decimo Ciuitatis Dei sic dicit: ‘Merito creduntur septuaginta interpretes accepisse propheticum spiritum, ut, si quid eius auctoritate mutarent atque aliter quam erat quod interpretabantur dicerent, neque hoc diuinitus dictum esse dubitaretur’. De quibus etiam adhuc sic idem uir in octauo decimo libro eiusdem operis replicat, dicens: ‘Cum fuerint et alii interpretes, qui ex Hebraea lingua in Graecam sacra illa eloquia transtulerunt, hanc tamen, quae Septuaginta est, tamquam sola esset, sic recipit ecclesia, eaque utuntur Graeci populi Christiani, quorum plerique utrum alia sit aliqua ignorant. Ex hac Septuaginta interpretatione etiam in Latinam linguam interpretatum est, quod ecclesiae Latinae tenent’”. Acerca del uso bíblico en *De comprobatione*, véase ALBERT, 2022.

proteger a la *ecclesia*, es decir, a los fieles bautizados y unidos por la fe. A estos demostraba el obispo que no debían caer en la desesperación ni en cálculos impacientes: la guía del clero y del rey, elegido por Dios para gobernar en la tierra, era, en la lógica del toledano, quienes debían acompañar el tránsito del hombre por la ciudad terrestre.

4. Traducciones⁴⁶ (Inés Warburg)

Oración

Me acercaré a ti, Señor, en la humildad de mi espíritu. Te hablaré porque me diste mucha esperanza y seguridad. *¿Quién se levantará conmigo contra los maliciosos? ¿O quién estará junto a mí contra los que profieren la iniquidad* (Psal. 93, 16), si tú no me ayudas, Señor? Tú, pues, hijo de David, que tras revelar el misterio viniste a nosotros en carne, abre por el clavo de tu cruz los secretos de mi corazón, enviando a uno de los serafines, por el cual aquel carbón ardiente puesto bajo tu altar (Isai. 6, 6) depure mis labios de la inmundicia, despeje mi mente, proporcione la materia del discurso, a fin de que mi lengua, que por la caridad sirve a la utilidad de los prójimos, no exhale ocasión de error, sino que haga resonar sin fin el pregón de la verdad. Mientras tanto, Dios Dios mío, ilumina mi corazón con aquella llama inextinguible del carbón del príncipe glorioso, ya para hervir por completo en el fuego de tu caridad, ya para arder también en el celo de la fe, a fin de que se aplique siempre a conservar calma a tu esposa peregrinante en la tierra, defendida de todo contagio pestilente. Que los venenos con los cuales puede ser dañada, extinga con la fuerza de tu poder. Que oprima a los autores de los venenos con la pisada de la fe. Que no permita que el juicio de la sangre venga contra esta, para que gozando siempre de la gloria de su defensa y reclinándose ahora en su seno, al preservarla virgen y pura con la casta disciplina de la fe, permanezca puro él mismo y, llegando luego a ti, hecho glorioso en esta, se acerque para devolverte un buen razonamiento sobre su defensa. Amén.

Prefacio

Al célebre y glorioso, venerable señor, rey Ervigio; Julián, humilde servidor vuestro.

Los médicos experimentados, cuando una herida serpentea en alguna parte cuerpo, suelen impedir el desarrollo de la herida con el hierro y, en primer lugar, amputar desde la raíz las podredumbres purulentas, antes de que la úlcera afectada infecte las partes sanas. Desde aquí y para que la zona de la herida no alcance los miembros sanos, siempre se da preferencia al procedimiento de la incisión. Y, en efecto, el contacto con la herida no puede producir la causa de la salud. Pues a donde sea que se aproxime, da lugar a la herida. Y si no es escindida antes por la mano del experto, tras haber infectado todos los miembros, origina una ocasión de muerte. Creo que vuestro conocimiento de este admirable remedio, consagradísimo príncipe, ha querido representar a la clemencia. Mientras temes que los pueblos que Dios te confió sean alcanzados por una ruina letal, piensas en una clase beneficiosa de incisión, por la que aquellos que deben ser salvados, por medio de tu curativa dedicación, sean capaces de evitar la toxina destructiva de los miembros inservibles y la superficie insanable de purulenta turbiedad. Por esta causa

⁴⁶ La traducción fue realizada a partir del texto editado por HILLGARTH, 1976, 143-148.

ordenas que me dedique al cuidado de los miembros hasta ahora sanos, para que en ningún momento caigan en los reveses de la enfermedad: para que sea amputado el error antes de que provoque una ocasión de peligro. Y así, mientras se custodia prudentemente la salud, se frustra beneficiosamente el ingreso de la enfermedad que debe evitarse. Diré, pues, que la podredumbre de los miembros que ha de evitarse son las lenguas de los judíos, que piensan que Cristo, el Hijo de Dios prometido por la ley, aún hasta ahora no ha nacido y esperan a otro que ha de presentarse, mientras parlotean objeciones pestilentes, de que el supuesto cómputo de los años desde el inicio del mundo, según los códices hebreos, llega por ahora a la quinta edad del siglo y que por ahora no ha venido Cristo, que creen que viene en la sexta edad del siglo. Es un mal grave, también una bajeza insoportable y horrenda, que en este error de los años sea considerado el tiempo para discernir la natividad de Cristo. Por casi todas las Sagradas Escrituras han de leer que existe una regla, de manera que en determinados años, computados desde el inicio del siglo, puede llegar a conocerse el tiempo de su sagrada natividad. Contra este, digo, detestable error de la impiedad y manifiesta ceguera, la augusta cabeza y serena mente de tu Alteza ordena que yo responda brevemente en un corto libro. Pero yo, consciente de mi propia incompetencia, declinaría el peso de la carga que me impusisteis, si no advirtiera que mi silencio predispondría la perdición de las almas, sobre todo, no queriendo declarar, lo cual es negar, que la fe es una y la misma. En efecto, cuando algo sobre Dios o contra Dios se lleva a cabo, es peligroso para el pastor, si calla; infame, si huye; mortífero, si sucumbe. Puesto que el Señor a través del profeta, al increpar terriblemente la cobarde indolencia de los pastores, lo recuerda diciendo: *No os levantasteis de frente y no amurallasteis la casa de Israel, a fin de estar firmes en la batalla en el día del Señor* (Ezech. 13, 5). Razón por la cual también el mismo Señor, a través del mismo profeta, declara que demandará la sangre de las almas que perecen de mano del centinela. Yo, temiendo una sentencia de tal severidad, emancipado tanto de los mandatos religiosos de vuestra gloria como de los oficios de mi orden, devolviendo a vuestra Alteza el honor que compete a la obediencia y el servicio debido a Dios, desarrollé la obra a mí ordenada, aunque menos doctamente de lo que debía, tan obedientemente como pude, intentando incluir naturalmente este mismo opúsculo de nuestra respuesta en una división tripartita de libros. Respaldado esto, obviamente, por el orden de la argumentación, de manera que en el primer libro de esta obra sean persuadidos con manifiestos y evidentes signos del Antiguo Testamento, en los cuales, sin cómputo alguno de los años, se declara que Cristo, el Hijo de Dios, no ha de nacer, sino que claramente ya ha nacido. Luego, pasando a continuación al segundo libro, se procuró demostrar, a través de la manifiesta doctrina de los apóstoles, aquello de que, tras revelarse la plenitud del tiempo, en la cual Cristo apareció nacido en carne, no se manifestó a los discípulos del Señor o a otros creyentes en los años contados desde el principio del mundo, sino que se descubre en los testimonios de la ley y de los profetas. Sobre todo, cuando también en aquel tiempo de entonces los mismos judíos, que consideraban que este mismo no era Cristo, deliberando por todos los medios con Cristo sobre si este mismo era Cristo, jamás a nuestro Cristo le objetaron esta cuestión, que ahora propone un petulante despliegue de brusca ignorancia. En el libro tercero también son persuadidos de que está presente el transcurso de la sexta edad. En este se demuestra asimismo que las pasadas cinco edades del siglo no deben ser distinguidas en años, sino en el límite prefijado de las generaciones y, al mismo tiempo, allí se expone por completo que, respecto de esta diferencia de años, que existe entre los códices hebreos y los nuestros, no deben seguirse los libros de la versión hebrea, sino los códices de los Setenta intérpretes, a los cuales la autoridad de muchos condujo hacia la fe. Aquí el tercer libro, en verdad, no solo descubre más lúcidamente las distinciones de las seis edades, sino que también manifiesta que Cristo

fue dado en la sexta edad y desarrolla muy abiertamente por qué quiso nacer en la sexta edad y destruye toda esta cuestión sobre el cómputo de los años. Tres libros, digo, hemos distinguido en la obra sobre esta cuestión, a partir de tal diferenciación, puesto que nos pareció mucho mejor así, de manera que como en tales no se trata primero sobre esta cuestión misma de los años, antes bien a través de los verdaderos signos o indicios de los divinos profetas, añadidas también las doctrinas del Nuevo Testamento, queda expuesta la falsedad de aquellos y así, en otra instancia, se transita libremente a la comprobación de la sexta edad. Por este motivo, en efecto, se responde a esta objeción de los años en el tercer libro de la obra, de modo que el alma reluctante sea quebrada por los dos precedentes. Así pues, es conveniente que sus bocas, inmundas de carnal vejez, sean confinadas primero por la espada del Antiguo Testamento: luego, golpeadas por el fuerte y nuevo puño del Evangelio, que lleguen al libro tercero de la disputa, en la cual reconozcan también la sexta edad del siglo y comprendan que Cristo nació en esta. De donde, leer uno de estos y pasar otro por alto impide a quien acorta la lectura de los tres libros agotar la plena solidez de la doctrina. Puesto que, por lo tanto, la infesta malicia de los judíos sobre la diferencia de los años, que es distinta en nuestros códices y en los de ellos, objeta esta cuestión, nosotros preparamos, por el contrario, una objeción sobre la evolución de las generaciones, la cual es una sola en nuestros códices y en los de ellos: de manera que cuando ellos pongan de manifiesto la brevedad de los años según la distinción de las edades, nosotros, tras poner de manifiesto la plenitud de las generaciones, despreciemos por superflua la cuestión sobre los años. ¿Qué harían, en efecto, los años, si sucumben las generaciones? En las generaciones de las edades, por lo tanto, debe ser buscada la verdad de la natividad de Cristo, que también es demostrada por la ley y conocida por el evangelio.

Ya, por lo tanto, amabilísimo príncipe, por estas cosas que dije muy desordenadamente y tal vez, por un vicio de locuacidad, extendí la materia del discurso un poco más de lo oportuno, ruego que me sea donada la venia en vuestra piedad, a la cual vuestra gloria impuso esta misma necesidad de responder. Así pues, que vuestra Alteza, que demostró patrocinar la causa de Cristo, crea profundamente que, al llegar al juicio, alcanzará la salvación. En efecto, vuestra obra será entonces considerada, cuando refulja claro el día del juicio. Sin embargo, piadosísimo príncipe, solo si oprimes valientemente los cuellos de los enemigos de Cristo con el yugo del servicio del Señor y elevas poderosamente los estandartes de la fe cristiana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bat-Sheva, “Julian of Toledo’s (642-690) “De Comprobatione Sextae Aetatis”: An Original Use of Biblical Exegesis in Late Visigothic Spain?”, en HEIL, JOHANNES Y SHIMAHARA, Sumi (eds.), *From Theodulf to Rahi and Beyond*, Leiden, Brill, 2022, 43-62.
- ALLEN, Michael I., “Universal History 300–1000: Origins and Western Developments”, en MAUSKOPF DELIYANNIS, Deborah, *Historiography in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2003, 17-42.
- BAR-MAGEN NUMHAUSER, Alexander, *Hispanojewish Archaeology. The Jews of Hispania in Late Antiquity and the Early Middle Ages through Their Material Remains*, Leiden, Brill, 2021 (2 vols).
- BARNEY, Stephen A.; LEWIS, W.J.; BEACH, J.A.; BERGHOF, Oliver, *The Etymologies of Isidore of Seville*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- CAMPOS, Julio, “El *De comprobatione sextae aetatis libri tres* de San Julián de Toledo”, *Helmantica*, 18, 1967, 297-340.

- CASTRO, Dolores, “¿Cuándo sobrevendrá el fin del mundo? Julián de Toledo y el *Prognosticon futuri saeculi*”, en MORIN, Alejandro, DELL’ELICINE, Eleonora, Francisco, Héctor y Miceli, Paola, *Tener por cierto. Prácticas de la creencia de la Antigüedad romana a la Modernidad*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2020, 159-180.
- CASTRO, Dolores y LAHAM COHEN, Rodrigo, “Herejes espectrales, judíos hermenéuticos y ángeles celestiales para instruir cristianos. El *De uirginitate* de Ildefonso de Toledo”, *Studia Histórica. Historia Antigua*, 39, 2021, 425-454.
- CORDERO NAVARRO, Catherine, “El problema judío como visión del «otro» en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas”, *En la España Medieval*, 40, 2000, 9-40.
- DEL VALLE, Carlos, “Sobre las lenguas de los judíos en la España visigoda y Al-Andalus”, *Sefarad*, 63, 1, 2003, 183-193.
- DREWS, Wolfram, *The Unknown Neighbour: The Jew in the Thought of Isidore of Seville*, Leiden, Brill, 2006.
- GARCÍA MORENO, Luis A., “Expectativas milenaristas y escatológicas en la España tardoantigua (siglos V-VII)”, *Arqueología, paleontología y etnografía*, 4, 1998, 247-258.
- GIL, Juan, “Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII”, *Hispania Sacra*, 30, 1977, 9-110.
- GONZÁLEZ SALINERO, Raúl, “Apringio de Beja y los *inimici ecclesiae*: preocupación exegetica y realidad social”, *Euphrosyne*, 27, 1999, 407-415.
- “Confronting the Other: Isidore of Seville on Pagans, Romans, Barbarians, Heretics, and Jews”, en FEAR, Andrew, *A companion to Isidore of Seville*, Leiden, Brill, 2020, 359-396.
- “The Legal Eradication of the Jewish Literary Legacy in Visigothic Spain”, en TOLAN, John; DE LANGE, Nicholas; FOSCHIA, Laurence; NEMO-PEKELMAN, Capucine, *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries*, Turnhout, Brepols, 2014, 195-209.
- HILLGARTH, Jocelyn N. (ed.), *De comprobatione sextae aetatis*, en HILLGARTH, J.N., BISCHOFF, B. Y LEVISON, W., *Iulianus Toletanus Opera I* (CCSL 115), Turnhout, Brepols, 1976.
- JANSON, Tore, *Latin Prose Prefaces. Studies in Literary Conventions*, Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1964.
- KRAEMER, R., *The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. What Christianity Cost the Jews?*, Oxford, Oxford University Press, 2020.
- LAHAM COHEN, Rodrigo, “Entre la represión y la tolerancia. El derrotero de los judíos en tiempos de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla”, *Trabajos y comunicaciones*, 36, 2010, 13-35.
- Rodrigo, “Identidades judías en la Europa tardoantigua: Erwin Goodenough y sus ecos”, *Sociedades precapitalistas. Revista de Historia Social*, 11, 2021, s/p.
- LAHAM COHEN, Rodrigo y PECZNIK, Carolina, “*Iudaei et Iudaei baptizati* en la ley de los visigodos”, *Anuario de la Escuela de Historia*, 28, 2016, 141-169.
- LANDES, R. “Lest the Millennium Be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronology 100-800”, en VERBEKE, Werner; VERHELST, Daniel y WELKENHUYSEN, Andries, *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven, Leuven University Press, 1988, 137-211.
- MARTÍN IGLESIAS, José C., “Julián de Toledo”, en Codoñer, Carmen, *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010, 155-172.
- MARTIN, Céline, “Julián de Toledo, los judíos y el judaísmo”, *Veleia*, 37, 2020, 211-226.
- “Les juifs visigothiques, un peuple hérétique”, en Les juifs et la nation au Moyen Âge, *Revue de l’histoire des religions*, 234-2, 2017, 315-335.
- MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo y RODRIGUEZ, Félix (ed.), *La colección canónica hispana*, v. 6: concilios hispanos: segunda parte, Madrid, Instituto Enrique Florez – CSIC, 2002.
- MCDOWELL, Gavin, NAIWELD, Ron y STÖKL BEN EZRA, Daniel, *Diversity and Rabbinitization. Jewish Texts and Societies between 400 and 1000 CE*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.
- PABST, Stefan, *Das theologische Profil des Julian von Toledo. Das Leben und Wirken eines westgotischen Bischofs des siebten Jahrhunderts*, Leiden, Brill, 2021.

- REYDELLET, Marc, “Les intentions idéologiques et politiques dans la Chronique d’Isidore de Séville”, *Mélanges d’archéologie et d’histoire*, 82, 1970, 363-400.
- ROTH, Norman, “‘Seis edades durará el mundo’. Temas de la polémica judía española”, *La Ciudad de Dios*, 199, 1, 1986, 46-47.
- RUCQUOI, Adeline, “El fin del milenarismo en la España de los siglos X y XI”, en de la Iglesia Duarte, José Ignacio, *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval: IX Semana de Estudios Medievales, Nájera, 1998*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1999, 281-304.
- “Mesianismo y milenarismo en la España medieval”, *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 6, 1996, 9-32.
- VALLEJO GIRVÉS, Margarita, “Sensaciones bizantinas: las dos caídas de Jerusalén en la literatura del siglo VII”, *Erytheia*, 27, 2006, 43-72.
- VIVES, José, (ed. y trad.), *Concilios visigodos e hispanoamericanos*, Madrid, CSIC, 1963.
- WASSERSTEIN, David, “Langues et frontières entre juifs et musulmans en al-Andalus”, en Fierro, M., *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, 1-11.
- WOOD, Jamie, *The Politics of Identity in Visigothic Spain. Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*, Leiden, Brill, 2012.