

PAOLO SACCHI

Historia del Judaísmo
en la época
del Segundo Templo

E D I T O R I A L T R O T T A
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Historia del judaísmo
en la época del Segundo Templo

Historia del judaísmo
en la época del Segundo Templo
Israel entre los siglos VI a.C. y I d.C.

Paolo Sacchi

Traducción de Carlos Castillo Mattasoglio
y Adela Sánchez Rojas

Revisión y edición de Antonio Piñero

E D I T O R I A L T R O T T A
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Título original: *Storia del Secondo Tempo*

© Editorial Trotta, S.A., 2004
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© by S.E.I. – Società Editrice Internazionale – Torino, 1994

© Carlos Castillo Mattasoglio y Adela Sánchez Rojas, para la traducción, 2004

© Antonio Piñero Sáenz, para la revisión de la traducción, 2004

ISBN: 84-8164-686-5
Depósito Legal: M-24.370-2004

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

CONTENIDO

<i>Abreviaturas</i>	9
<i>Introducción</i>	15
<i>Nota del revisor</i>	33

I. LA ÉPOCA DEL EXILIO

1. Los acontecimientos	37
2. La cultura judía en el siglo VI a.C.	61

II. EL PERIODO SADOQUITA

3. La primera época sadoquita (520-400 a.C.)	125
4. Nehemías	143
5. Los samaritanos	167
6. Jerusalén desde los inicios del siglo IV a.C. hasta el dominio de los Seléucidas	175

III. PALESTINA: DEL DOMINIO DE LOS SELÉUCIDAS A LA DESTRUCCIÓN DEL SEGUNDO TEMPLO

7. Palestina bajo los Seléucidas: los Macabeos	231
8. Los Asmoneos	269
9. Judea en tiempos de Jesús de Nazaret	305

IV. LOS GRANDES TEMAS DEL JUDAÍSMO MEDIO

10. Introducción a los problemas	327
11. El problema del conocimiento	339
12. La predestinación y el problema del mal	351
13. La salvación	379
14. El mesianismo	405
15. El justo	435
16. La vida más allá de la muerte: el alma inmortal y la resurrección de los cuerpos	453
17. Lo sagrado y lo profano, lo impuro y lo puro	467
18. Los dos calendarios	507
19. Jesús en su tiempo	515
<i>Epílogo a la edición española</i>	527
<i>Fuentes para la historia hebrea y judía desde el exilio hasta la destrucción del Templo</i>	545
<i>Bibliografía básica</i>	559
<i>Índices</i>	577

ABREVIATURAS

LIBROS BÍBLICOS Y PARABÍBLICOS

1 Cor	Primera Carta los Corintios
1 Cro	Libro primero de las Crónicas
1 Jn	Primera Carta de Juan
1 Mac	Libro primero de los Macabeos
1 Re	Libro primero de los Reyes
1 Sam	Libro primero de Samuel
1 Hen	Libro primero de Henoc (etíope)
1QH	Hodayot / Himnos de Qumrán
1QIs ^a	Gran manuscrito qumránico de Isaías
1QM	Rollo de la guerra
1QpHab	Comentario a Habacuc
1QS	Manual de Disciplina o Regla de la Comunidad
1QS ^a	Regla de la asamblea de Qumrán
1QS ^b	Bendiciones (de Qumrán)
2 Bar	Apocalipsis siríaco de Baruc
2 Cor	Segunda carta a los Corintios
2 Cro	Segundo libro de las Crónicas
2 Esd	Libro de Esdras y de Nehemías canónico
2 Hen	Henoc eslavo
2 Is	Deuteroisaiás o Segundo Isaías
2 Mac	Segundo libro de los Macabeos
2 Re	Segundo libro de los Reyes
2 Sam	Segundo libro de Samuel
3 Bar	Apocalipsis griega de Baruc
3 Esd	Tercer (o primer) libro de Esdras
3 Is	Tritoisaiás o Tercer Isaías
3 Mac	Tercer libro de los Macabeos
4 Mac	Cuarto libro de los Macabeos

4 Esd	Cuarto libro de Esdras
4QEn	Fragmentos arameos de 1 Hen
4QEnAstr	Fragmentos arameos del Libro de LA
4QMMT	<i>Miqsat maase hattorah</i>
4QpGen	Comentario al Génesis llamado Bendiciones de los Patriarcas
4QpPs	Comentario a los Salmos; sigue el número del salmo
11QMelch	Melquisedec figura celeste
Ag	Ageo
Am	Amós
Ant.	Flavio Josefo, <i>Antigüedades de los judíos</i>
ApSof	Apocalipsis de Sofonías
Arist	Carta de Aristeas
AsMos	Asunción de Moisés
Bel.	Flavio Josefo, <i>Guerra de los judíos</i>
<i>Contra Ap.</i>	Flavio Josefo, <i>Contra Apión</i>
DD	Documento de Damasco
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ecl	Eclesiastés o Qohélet
Eclo	Eclesiástico o Sirácida
EH	Epístola de Henoc
Esd	Esdras
Ex	Éxodo
Ez	Ezequiel
Gál	Gálatas
Hab	Habacuc
Hb	Hebreos
Hch	Hechos de los apóstoles
Is	Isaías
Jl	Joel
Jos	Josué
Jr	Jeremías
Jub	Jubileos
Jue	Jueces
LA	Libro de la Astronomía
LAB	<i>Liber Antiquitatum Biblicarum</i>
Lam	Lamentaciones
Lc	Lucas
LG	Libro de los Gigantes
LN	Libro de Noé
LP	Libro de las Parábolas
LS	Libro de los Sueños
Lv	Levítico
LV	Libro de los Vigilantes
LXX	Texto griego o versión griega de la Biblia
Mal	Malaquías
Mc	Marcos

ABREVIATURAS

Miq	Miqueas
MMT	Véase 4QMMMT
Mt	Mateo
Neh	Nehemías
Nm	Números
Os	Oseas
PHab	Véase 1QPHab
Pr	Proverbios
R1	Autor de los libros históricos y de parte del Pentateuco, excluido ciertamente el Deuteronomio y algunas partes difíciles de determinar del Sacerdotal
Rom	Romanos
Sal	Salmos
SalSl	Salmos de Salomón
Sb	Libro de la Sabiduría
ShSh	Cantos del sacrificio sabático
Sof	Sofonías
Test	Testamento
TXIIP	Testamento de los XII Patriarcas

Los libros de la literatura rabínica no aparecen abreviados. Los prefijos M T *b j* indican que la cita se refiere a la Misná, Tosefta, Talmud babilónico y de Jerusalén.

OTRAS ABREVIATURAS

AfO	Archiv für Orientforschung
AION	Annali dell'Istituto Orientale di Napoli
AISG	Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo
ANET	James B. Pritchard (ed.), <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i>
ANW	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i>
AR(R)AST	Atti della (Reale) Accademia delle Scienze di Torino
ASE	Annali di Storia dell'Esegesi
ASNSP	Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa
ASTI	Annual of the Swedish Theological Institut
At e Roma	Atene e Roma
Aug	Augustinianum
BA	Biblical Archaeologist
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BAT	Biblical Archaeology Today
BeO	Bibbia e Oriente
BHK	R. Kittel (ed.), <i>Biblia Hebraica</i> (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1937)
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia

BJRL	Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester
BN	Biblische Notizen
BO	Bibliotheca Orientalis
CAH	Cambridge Ancient History
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CEI	Conferenza episcopale italiana
CHJ	Cambridge History of Judaism
DBSup	Dictionnaire de la Bible, Supplement
DJD	Discoveries in the Judean Desert
EC	Enciclopedia Cattolica
ER	Enciclopedia delle Religioni
EVO	Egitto e Vicino Oriente
ExpTim	Expository Times
HR	History of Religions
HTR	Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
ICC	International Critical Commentary
IEJ	Israel Exploration Journal
JBL	Journal of Biblical Literature
<i>JjBT</i>	Jahrbuch für biblische Theologie
JJS	Journal of Jewish Studies
<i>JNES</i>	Journal of Near Eastern Studies
<i>JQR</i>	Jewish Quarterly Review
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period
<i>JSOT</i>	Journal for the Study of the Old Testament
LA	Libera Annuus
MMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
<i>NovT</i>	Novum Testamentum
<i>OrAnt</i>	Oriens Antiquus
<i>PdP</i>	La Parola del Passato
RB	Revue Biblique
<i>REJ</i>	Revue des Études Juives
<i>RevQ</i>	Revue de Qumran
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
<i>RivB</i>	Rivista Biblica
RSB	Ricerche Storico-Bibliche
RSLR	Rivista di Storia e Letteratura Religiosa
RSO	Rivista degli Studi Orientali
RstI	Rivista Storica Italiana
SBLSP	SBL Seminar Papers
SBT	Studies in Biblical Theology
<i>Sem</i>	Semitica
<i>StAns</i>	Studia Anselmiana
StIr	Studia Iranica
ThRund	Theologische Rundschau
<i>ThWAT</i>	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament

ABREVIATURAS

<i>TSK</i>	Theologische Studien und Kritiken
<i>TWNT</i>	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
<i>VO</i>	Vicino Oriente
<i>VT</i>	Vetus Testamentum
<i>VTSup</i>	Vetus Testamentum, Supplements
<i>WdO</i>	Welt des Orients
<i>WMANT</i>	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
<i>ZA</i>	Zeitschrift für Assyriologie
<i>ZAW</i>	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

INTRODUCCIÓN

1. *Origen, destinatarios y objetivos de la obra*

Este libro nace de mi experiencia docente durante algunos cursos en la Universidad de Turín. En ellos intentaba presentar a los estudiantes de hebreo clásico, que en gran parte asistían también al curso de historia del cristianismo, los principales temas que gravitaron sobre el pensamiento hebreo y judío antes de surgir esta religión. Considero que la comprensión histórica de los orígenes del cristianismo comporta la necesidad de conocer los temas fundamentales del pensamiento judío. Éstos, obviamente, no se presentan de manera sistemática sino que han sufrido una lenta y poderosa evolución a base de experiencias —ante todo espirituales— que, como todas las cosas humanas, se hallan muy condicionadas por los acontecimientos históricos. Por esta razón el presente volumen, aun cuando brinda mayor espacio a los problemas del pensamiento, no ignora los acontecimientos fundamentales de la historia de Palestina. Sin embargo, esta obra no pretende ser una historia de Palestina, ni una historia del judaísmo; quiere más bien ilustrar, enmarcar y discutir ciertos aspectos del pensamiento judío precristiano que pueden servir para comprender mejor las primeras posiciones cristianas. Con ello no pretendo decir que exista la razonable esperanza de llegar a la naturaleza más profunda de cualquier acontecimiento a partir de sus antecedentes, sino afirmar que de hecho una espiritualidad sólo puede comprenderse dentro de los límites históricos en los que se revela, sea a través de las opciones que opera en el patrimonio tradicional o por las innovaciones que en él produce. Condicionamiento de la tradición —entendida en su sentido más am-

plio, que incluye todo lo que en ella se presenta como pensado en múltiples y variadas ocasiones— y libertad innovadora constituyen una unidad que el historiador busca comprender confrontando los dos términos, tradición e innovación, cuya autonomía es un hecho simplemente relacional en cuanto que su fusión íntima y total es la que constituye la esencia misma de la historia.

Por tanto, es útil para los objetivos de este libro retroceder en el tiempo para aclarar ciertos hechos tanto ideológicos como políticos en los que hunden sus raíces las tensiones y divisiones de la época de Jesús de Nazaret. El discurso, aunque en sus grandes líneas sigue un camino cronológico, se desarrolla sobre todo por temas.

En tiempos de Jesús el judaísmo se presenta como una religión profundamente enraizada en la vida espiritual y política de Judea, una religión transida de profundas tensiones, cuyas manifestaciones históricas se perciben tanto en la formación de varias sectas o partidos como en opciones políticas estrictamente ligadas a motivaciones teológicas. Recuerdo a los fariseos, a los saduceos y a los esenios, los dos primeros mencionados en los evangelios aunque no así los últimos, en cuyo seno surgieron muchos problemas que influyeron en el cristianismo ya por herencia o por oposición consciente.

Éste es el marco en el que se desarrolla nuestro trabajo. La selección de los temas tratados —más numerosos de lo que pueda parecer al echar sólo una ojeada al índice general— se ha llevado a cabo de acuerdo especialmente con la importancia que han tenido en la formación del primer pensamiento cristiano.

«Partidos», «sectas»: entre los estudiosos es posible encontrar uno u otro término. La elección entre ellos viene determinada por las perspectivas de cada investigador. Prefieren el primer término los estudiosos predispuestos a considerar más el peso político de los partidos en tiempos de Jesús que a tomar en consideración la matriz religiosa de su formación, matriz que no siempre puede percibirse fácilmente en opciones políticas. Usaré el término «sectas» porque me parece que el componente religioso fue siempre muy fuerte en la formación de la ideología de estos grupos.

Los esenios no son nombrados jamás en los evangelios, pero es impensable que no fueran conocidos por Jesús o por los evangelistas. Sobre la posibilidad de que los esenios estén efectivamente presentes en la narración evangélica, véanse algunos artículos de Daniel¹. El

1. C. Daniel, «Une mention paulinienne des esséniens de Qumran»: *RevQ* 5 (1966), pp. 533-568; Íd., «Esséniens, zélotes et sicaires et leur mention par paronymie

término ἑσσηνός ο ἑσσαιός es griego y no se puede ubicar con seguridad en hebreo o en arameo. La hipótesis más probable es la que lo considera derivado del arameo *hsy* ('piadoso'). En cualquier caso el problema del esenismo se concreta en una simple comparación histórica entre ideologías: partiendo del esenismo, tal como lo definen y describen autores judíos helenísticos como Filón y Flavio Josefo, pretendemos encontrar en las obras del judaísmo precristiano, cualquiera que sea la lengua en la que fueron compuestas, una matriz ideológica similar a las indicaciones proporcionadas por estos autores².

2. La terminología

Es bueno aclarar el uso que daremos en esta obra a algunas palabras.

Es útil distinguir entre hebreo (en sentido estricto) y judío. Damos el nombre de hebreas a la civilización y religión hebraicas anteriores al exilio; y el de judías, o judaísmo, a la civilización y religión hebraicas a partir del exilio. Después de la gran crisis del siglo I d.C., se deberá hablar de judaísmo rabínico, o simplemente de rabinismo³.

No obstante, debe observarse que el término «hebreo» puede emplearse también para indicar todo el conjunto de la civilización y

dans le NT»: *Numen* 13 (1966), pp. 88-115; Íd., «Les hérodiens du NT, sont-ils des esséniens?»: *RevQ* 6 (1967), pp. 31-54; Íd., «Les esséniens et l'arrière-fond historique de la parabole du bon Samaritain»: *NovT* 11 (1969), pp. 71-104; Íd., «Nouveaux arguments en faveur de l'identification des hérodiens et des esséniens»: *RevQ* 7 (1970), pp. 397-402.

2. Para una historia de la cuestión de la etimología, cf. G. Vermes, «The Etymology of 'Essenes'»: *RevQ* 2 (1960), pp. 427-443; cf. además J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, SCM Press, London, 1959, p. 80, n. 1, y F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Doubleday, Garden City-New York, 1960, p. 51, n. 1. Véanse también los argumentos bien fundados en favor del tradicional *hsy* de T. Muraoka, «'Essene' in the Septuagint»: *RevQ* 8 (1973), pp. 267-268. Más recientemente, cf. también E. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, Gabalda, Paris, 1993, I, pp. 22-24; Puech demuestra que *hsy* es la forma aramea del hebreo *hsyd*.

3. Para la distinción entre hebraísmo y judaísmo, véanse M. Simon y A. Benoit, *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, p. 4. Más recientemente cf. también G. Boccaccini, «History of Judaism: Its Periods in Antiquity», en J. Neusner (ed.), *Judaism in Late Antiquity*, E. J. Brill, Leiden, 1995, pp. 285-308. Boccaccini propone una distinción entre «judío», término que debería utilizarse con relación a la historia y la cultura, y «judaico», término que se utilizaría sólo al referirse a la religión.

religión de los hebreos desde sus primeros orígenes hasta nuestros días. La distinción entre hebraísmo y judaísmo se justifica por el hecho de que durante el exilio se plantearon problemas particulares que abrieron perspectivas nuevas a la religión hebrea.

He dudado de la oportunidad de emplear la palabra «mesías» porque es sabido que en la teología cristiana ha llegado a tener significados desconocidos para el Antiguo Testamento. He decidido usar la palabra «ungido» allí donde el hebreo veterotestamentario habría usado *mashiah*; mas por otro lado he utilizado «mesías» para indicar una figura sin nombre preciso, pero que domina algunas páginas del Antiguo Testamento y de la literatura apócrifa, de la cual se esperaba que proporcionara en el futuro la salvación a Israel o incluso a todos los pueblos. Para esta figura del futuro —algunas veces llamada «profeta» (Dt 18,9ss), otras denominada con variados apelativos como «estrella» (Nm 24,17), «germen» (Is 11,1), etc.— reservo el término «mesías» que, por lo tanto, no debe ser considerado como simple adaptación fonética de *mashiah*.

Respecto al pasaje del Deuteronomio que habla del profeta (18,9ss), estimo que este término no indica en la intención del autor una figura del futuro, sino una institución permanente de Israel. Este concepto surge claramente del contexto: primero se habla de la institución de la monarquía, después del sacerdocio y en tercer lugar del profetismo. La interpretación mesiánica del pasaje se origina en los samaritanos, quienes tras eliminar del canon a los profetas, interpretaron el pasaje en cuestión como si sólo hubiera dos profetas: Moisés y un segundo similar a éste que habría de venir como restaurador⁴. La antigüedad de las concepciones samaritanas acerca del «profeta» como figura mesiánica es extremadamente probable⁵.

Sobre el problema de la inexistencia de un vocablo preciso que indique en el Antiguo Testamento la figura mesiánica, y por otro lado, la cuestión de señalar todos los atributos y funciones que le atribuye ese corpus, véase Coppens⁶.

4. Véase J. MacDonald, *The Theology of the Samaritans*, SCM Press, London, 1964.

5. Cf. MacDonald, *Theology of the Samaritains*, pp. 360-62.

6. J. Coppens, *Le messianisme royal. Ses origines, son développement, son accomplissement*, Cerf, Paris, 1968.

3. *Las orientaciones de fondo del pensamiento hebreo*

Al ensancharse el horizonte de las disciplinas particulares y sentirse la necesidad de un conocimiento del hombre cada vez más amplio como fundamento de todo conocimiento histórico, se ha planteado en las últimas décadas el problema del «pensamiento hebreo».

Este tipo de estudios no busca tanto comprender el pensamiento hebreo en cuanto objetivado en un sistema, tarea que se deja a teólogos e historiadores de la teología, sino más bien analizar las estructuras profundas del pensamiento, su modo de desarrollarse y de situarse frente a lo real.

Estos estudios, aunque con frecuencia muy estimulantes, no son aceptables en general debido a su planteamiento de base. Sin embargo, es necesario hablar de ellos porque los principios sobre los que se basan están muy difundidos. La así llamada escuela de «teología bíblica» es la que mejor representa esta tendencia. Esta escuela busca aprehender las estructuras del pensamiento hebreo a través de las estructuras mismas de la lengua. Es decir, parte del presupuesto de una completa correspondencia entre ritmo del pensamiento y ritmo de la lengua. Si bien esta empresa no es de por sí imposible, tal como lo muestra una novísima disciplina, la psicolingüística, estamos todavía muy lejos de poseer los medios para poder reconstruir la mentalidad de un pueblo a través de las estructuras de su lengua.

Es más fácil intuir que existe una relación entre lengua y modo de pensar que indicar en qué puede consistir efectivamente esta relación.

Recuerdo algunas ideas entre las más difundidas y que han influido ampliamente en la cultura en sentido amplio. Basta sólo un conocimiento superficial de la literatura griega y de la hebrea para notar que entre las dos culturas hay diferencias muy notables que van más allá de lo que los literatos llaman temas o intereses. Toda la manera de razonar y de ver las cosas es diversa en las dos literaturas, en las dos civilizaciones. Para puntualizar y comprender el fenómeno se ha sostenido, por ejemplo, que lo característico del pensamiento hebreo frente al griego es el hecho de que el primero es dinámico, y el segundo, estático.

Todo ello podría captarse fácilmente dentro de la estructura misma de la lengua hebrea, en la que a diferencia de la griega todo está en movimiento. La tesis se demostraría sobre todo por la naturaleza del verbo hebreo cuyo significado fundamental expresaría siempre movimiento, incluso en el caso de verbos que indican inmovilidad como «estar», «sentarse» o «yacer». El argumento se apoyaría en el

hecho de que estos verbos pueden también usarse en el sentido de «ponerse en la posición indicada».

Naturalmente, luego se afirma que el hecho de que se pueda usar estos verbos en esta segunda acepción debe considerarse como primario. Se trata de una argumentación que confunde los elementos lingüísticos con los filosóficos, y que no tiene ningún valor probativo. Basta pensar que el fenómeno de los verbos que podrían usarse ya como ingresivos o como imperfectivos es común a todas las lenguas, según creo, y que está determinado por el uso de los tiempos y por el contexto. Piénsese, por ejemplo, en la expresión «no me puedo sentar» que según el contexto puede significar tanto la imposibilidad de sentarme como «no puedo continuar sentado». En cualquier caso, la necesidad expresiva o el puro gusto estilístico pueden hacer usar formas que normalmente tienen un cierto significado en un sentido opuesto. «En aquel año moría Napoleón» puede ser usado en lugar de «en aquel año murió Napoleón». Así pues, la relación entre lógica y sintaxis no es clara.

Otra concepción que debe rechazarse totalmente es que la raíz de la palabra tiene en hebreo una función particular, un poco al estilo de las ideas en el sistema platónico. «Si es verdad que las raíces hebreas expresan el concepto o la idea, quiere decirse que lo alcanzado por Platón sólo después de un fatigoso esfuerzo de pensamiento se les ofrece libremente a los semitas en su lengua»⁷. Todo esto ha llevado a que se estudie el pensamiento hebreo fundándose frecuentemente no en lo que las palabras significaban en su contexto, sino más bien en una suerte de divagación metafísica que tiene como punto de partida la raíz. Un ejemplo típico de este modo de razonar puede proporcionarlo la exégesis de Snaith de Sal 1,1, que comienza con «Bienaventurado...». La palabra hebrea *ashre...* —se argumenta— traducida así en este caso es un abstracto que deriva de una raíz que ha dado origen en otras lenguas semitas a palabras que indican «paso», «andar derecho, avanzar»⁸. «Todo ello muestra cómo se ha adecuado el uso de la primera palabra. El salmo, en efecto, habla del verdadero camino que se diferencia del falso. Es feliz el hombre que camina recto, porque como dice el último versículo, 'Bien conoce el Señor el camino de los justos', 'el camino de los impíos lleva a

7. Cf. T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965, p. 57.

8. Cf. N. H. Snaith, «The Language of the Old Testament», en *The Interpreter's Bible*, Abingdon Press, Nashville, New York, 1952, I, p. 224.

la ruina'». Como es obvio, se trata de nociones que debían de ser totalmente desconocidas para el poeta que escribió estos versos, como también para sus lectores, tanto sus contemporáneos como los que vivieron en los siglos posteriores hasta el surgimiento de la lingüística moderna.

Este problema metodológico es mucho más importante dada la orientación de ciertos estudios, que hoy, en todo caso, me parecen haber perdido fuerza⁹.

Aunque estos intentos de caracterizar el pensamiento hebreo no son aceptables, ello no es obstáculo para que se pueda señalar alguna actitud de fondo que se repite constantemente a través de las generaciones en la historia hebrea y judía. No se trata de indicar una estructura de fondo del pensamiento, sino más bien de mostrar su orientación propia, cuál sería la idea que guía el pensamiento hebreo que a la vez es objeto de un intento de clarificación por parte de ese mismo pensamiento.

Se puede afirmar que tanto el pensar hebreo como el judío están orientados hacia la búsqueda de la salvación. El problema de fondo es «cómo salvarse». En este «ser salvado» y sus dimensiones, que pueden incluso ir más allá del individuo y del mismo pueblo de Israel, radica la verdad. El griego busca siempre como verdad un elemento universal; por tanto, los acontecimientos particulares o los individuos (todo lo que la filosofía escolástica define que existe *per accidens*) quedan fuera del discurso del pensamiento griego, que puede tomar en consideración lo singular sólo en cuanto participa de lo universal. Por el contrario, la atención del hebreo se dirige hacia el acontecimiento singular, del mismo modo y quizás con mayor fuerza que hacia las leyes inmutables del cosmos. Es lo que se suele definir como la actitud práctica del pensamiento hebreo, o también su particular atención al hecho histórico.

Si el pensamiento hebreo tuvo siempre su centro más o menos consciente en la idea de «salvación», es necesario decir inmediatamente que el concepto mismo de «salvación» cambió con el tiempo.

9. A este propósito véase J. Barr, *Semantics of Biblical Language*, Oxford University Press, Oxford, ²1962 (que traduje en italiano con el título *La semantica del linguaggio biblico* [Il Mulino, Bologna, 1968]; véase mi introducción a la versión italiana que sitúa en una perspectiva más correcta alguna crítica demasiado radical a toda la más reciente e importante tradición de estudios sobre el tema; Boman, *Das hebräische Denken...*; J. Pedersen, *Israel, Its life and Culture*, 4 vols., G. Cumberlege, London-B. Og Korch, Copenhagen, 1926-1940; C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Cerf, Paris, 1953.

Durante el periodo hebreo significó esencialmente «salvación del pueblo»; después, a partir de Ezequiel, se convirtió además de «salvación del pueblo» en «salvación del individuo»; pero en el judaísmo «canónico» jamás fue «salvación en el más allá», al menos hasta el II siglo a.C. El paso a un concepto de la salvación en el más allá significó un profundo cambio en la concepción del hombre, ya que es diferente concebir al ser humano como limitado entre su nacimiento y muerte a contemplarlo a la luz del trasfondo de lo eterno. El paso de una concepción a otra está marcado por la creencia en una vida *post mortem* que en el hebraísmo y en el judaísmo canónico no existía. Veremos más adelante los términos de este problema.

La salvación es la idea madre del pensamiento hebreo independientemente de cualquier forma concreta que ésta pudiera asumir en la historia e independientemente de todas las reflexiones que se desarrollaron sobre este tema. Es natural que los hebreos centraran mucho su atención sobre los medios para alcanzar la salvación. Éstos pueden agruparse en dos tipos fundamentales a los que podemos dar nombres muy modernos como «teología de la Alianza» y «teología de la Promesa». Se trata de dos modos distintos, por no decir opuestos, de concebir la religión. Ambos pueden percibirse desde las páginas más antiguas conservadas por la literatura hebrea.

Según la teología de la Promesa, entre Israel y Dios existe una relación especial y privilegiada cuya existencia y supervivencia está garantizada por el compromiso mismo de Dios. En esta visión de las cosas los pecados de los hombres pueden suscitar la ira de la divinidad ofendida, pero en ningún caso conducir a la catástrofe definitiva. Y no sólo eso; los autores que se mueven a este nivel tienden a subrayar que el plan salvífico de Dios está destinado a realizarse independientemente de la culpa humana.

En este ámbito se ve al hombre como dominado por una fuerza que lo impulsa hacia el mal, que puede identificarse en algunos casos con la impureza. De cualquier modo es la naturaleza misma del hombre la que se inclina hacia el mal (Gn 8,21). Por ello el castigo del Diluvio fue inútil. Habría sido necesario no eliminar simplemente a los hombres de la faz de la tierra, sino renovarlos. La salvación por tanto podrá llegar al hombre sólo cuando Dios quiera mandársela por su intervención directa, o por medio de algún personaje particularmente dotado de carisma. Todo movimiento mesiánico se enraizará siempre en una concepción antropológica de este tipo. Cuanto más posea el hombre el sentido del infinito poder de Dios y de la insuficiencia humana, tanto más tenderá a considerar la salvación como

don gratuito de la divinidad, don que jamás podría alcanzar con solas sus fuerzas.

Tampoco la justicia, que es la aspiración fundamental del alma hebrea, podrá ser realizada jamás en la tierra sino por medio de un unguento enviado por Dios. «Un retoño saldrá del tronco de Jesús... No actuarán más inicualemente» (Is 11 [dos pasajes de época distinta]).

Quien vive su religiosidad bajo esta luz tenderá a subrayar lo imprevisible de la acción de Dios: «Concederé gracia a quien quiera y tendré misericordia con quien quiera tener misericordia» (Ex 33,19 [de fuente yahvista, según la común terminología académica]). Esta concepción tiene frecuentemente rasgos universalistas como se percibe en la vocación de Abrahán: «Sal de tu país, de tu patria y de la casa de tu padre hacia la tierra que Yo te indicaré. Haré de ti un gran pueblo y te bendeciré; haré grande tu nombre que será una bendición. Bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan; en ti serán benditas todas las naciones de la tierra» (Gn 12,1-3).

El Dios de la Promesa es más cercano al hombre que el Dios de la Alianza. Yahvé ha elegido a su pueblo porque lo ama, y si le ha dado la Ley es para ratificar esta unión entre él y su pueblo. La divinidad puede también suspender la terrible fuerza de lo sagrado dejándose ver por los ancianos de Israel: «Subieron al monte Moisés, Aarón, Nadab, Abiú y setenta ancianos de Israel, y vieron al Dios de Israel: bajo sus pies había como un pavimento de lastras de zafiro, similares en pureza al cielo mismo. Contra estos privilegiados entre los hijos de Israel no extendió Él su mano: vieron a Dios, comieron y bebieron» (Ex 24,9-11).

David pecó, pero no por esto Dios le negó la promesa de un reino eterno.

Por el contrario, la teología de la Alianza tiene su centro en la libertad y responsabilidad del hombre. Dios ha elegido a Israel y le ha ofrecido su Ley. Israel la ha aceptado y esta ley ha llegado a ser como una suma de normas que regulan la alianza que une a Dios con los hebreos. En un pasaje que la tradición académica atribuye normalmente al redactor elohísta se lee: «Moisés refirió al pueblo todas las palabras de Yahvé y todas las normas. Todo el pueblo respondió a una voz y dijo: 'Todo lo que ha dicho Dios, lo haremos'. Moisés escribió todas las palabras de Yahvé; después se levantó y construyó un altar a los pies del monte (Sinaí), con doce estelas según las doce tribus de Israel. Encargó a algunos jóvenes hebreos ofrecer holocaustos y sacrificar novillos como ofrendas de comunión con Yahvé. Tomó Moisés la mitad de la sangre y la echó en vasijas; otra mitad la derramó sobre

el altar. Tomó después el libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo que respondió: 'Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahvé'. Tomó entonces Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: 'Ésta es la sangre de la Alianza que Yahvé ha hecho con vosotros, según todas estas palabras'» (Ex 24,3-8).

Moisés roció así a Dios, invisible sobre el altar, y al pueblo con la *sangre de la Alianza*. El sentido del gesto de Moisés es éste: cada vez que Israel transgreda una norma de la Alianza (sellada «sobre la base de estas palabras»), la contaminación producida por la sangre se desatará contra Israel. La salvación del pueblo que Dios ha elegido, después de la vocación de Abrahán, no se funda ya en el don gratuito de la divinidad sino que tiene su fundamento en el hombre que observa los mandamientos.

En esta visión teológica tiene gran importancia la libertad del hombre, entendida como capacidad de elección entre el bien y el mal, es decir, en términos hebreos, entre el «hacer» (cumplir) los mandamientos de Dios y rechazarlos. El hombre gestiona la historia, si puede decirse así, junto con Dios; es más, la consecución de la salvación parece hallarse esencialmente en las manos del hombre. Es verdad que Dios ha dado al ser humano los mandamientos de salvación, pero éstos pueden llegar a ser eficaces sólo dentro de los límites de la observancia del hombre. La responsabilidad de la salvación y de la perdición reposa tremendamente sobre los frágiles hombros del ser humano.

A esta idea se unen las palabras del Deuteronomio que proceden según la línea de la teología de la Alianza: «He aquí que pongo ante ti la vida y el bienestar, la muerte y la desventura...» (30,15). Salvación y perdición dependen de la elección que haga Israel, si cumple o no las órdenes de Yahvé su Dios.

Durante el periodo persa la teología de la Alianza se afirmará cada vez más en el seno de lo que más tarde llegará a convertirse en judaísmo canónico. Fuera de él se desarrollarán más bien los presupuestos de la teología de la Promesa. Durante los periodos helenístico y romano la presencia de dos líneas de fondo se hará cada vez más clara y neta dentro de la sociedad judía. Que ello corresponda a una división antigua entre textos tipo «Promesa» y otros tipo «Alianza» es discutible e improbable; pero el problema antiguo sobre qué significado podría tener la Promesa del reino eterno frente a la exigencia de parte de Dios de fidelidad a Él y a sus mandatos volverá a florecer repetidas veces con rostros nuevos y distintos.

Insisto en que las expresiones «teología de la Alianza» y «teología

de la Promesa» no indican dos sistemas teológicos, sino sólo dos actitudes de fondo del alma hebrea. La actitud de la teología de la Alianza puede estar presente en textos que no hablan jamás del pacto, y la teología de la Promesa puede presentarse en textos que no hablan jamás de promesas. No sólo eso; dentro de la teología de la Alianza es preciso distinguir cuándo se sitúa el acento con más fuerza en el concepto de «Alianza» y cuándo en el de «Ley».

Al presentar estas ideas matrices del judaísmo que pueden caracterizarlo frente a la cultura griega soy perfectamente consciente de que se necesita rechazar toda esquematización, puesto que también en el mundo griego es posible encontrar actitudes similares a las hebreas y también, aunque quizás de manera esporádica, se puede hallar en el mundo hebreo actitudes que, según el concepto, deberían definirse como griegas. Por ejemplo, la *hybris* esquílea que conduce a los persas a la catástrofe de Salamina muestra una interpretación de la historia capaz de aprehender en un acontecimiento particular una lógica que en una perspectiva religiosa gobierna el conjunto de la historia¹⁰. Por el contrario Qohélet, que funda su pensamiento en una meditación sobre las leyes cósmicas, acepta algo de la otra parte. Pienso que los términos de la contraposición entre la mentalidad oriental (hebreo-semítica) y la occidental (griega) han sido indicados muy bien por Cumont¹¹: el Oriente fue religioso y el Occidente fue (o llega a ser) racionalista. La característica del racionalismo consiste en pretender «juzgar todas las tradiciones sagradas para condenarlas o aprobarlas». El racionalismo por tanto encuentra su propio centro en un «yo» concebido como absoluto. Me parece que el esfuerzo del hombre racionalista que trata de crear el mundo según la razón y que termina chocándose contra exigencias muy humanas incluso aunque no sean racionalizables —hasta el punto de que el ser humano según la razón corre el riesgo de llegar a ser un no-hombre— está bien representado en las últimas etapas del pensamiento platónico: del racionalismo de la *República* al mayor historicismo de las *Leyes*¹².

10. Sobre la riqueza y complejidad del pensamiento de Esquilo, véase E. Severino, *Interpretazione e traduzione dell'Orestea di Eschilo*, Rizzoli, Milano, 1985.

11. Cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain: Conférences faites au Collège de France en 1905*, Librairie Orientaliste Paul Geuthier, Paris, 2^a 1929 (1906), pp. 26-27.

12. Cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of Carolina Press, Berkeley, 1951 [*Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1980], véase en particular el cap. 7.

El pensamiento hebreo a diferencia del griego jamás se ha distanciado del presupuesto de que existe una teodicea. Creo que éste es el motivo, y no otro, por el que el pensamiento hebreo se ha esforzado siempre en torno al tema de la salvación. Esta búsqueda tiene sentido solamente si la divinidad vive de alguna manera con los hombres y tiene cuidado de sus cosas; sólo así los acontecimientos no acaban hundiéndose jamás en el vacío. Aunque absurdos por principio, en la medida en que dejan ver una huella de la voluntad de Dios los acontecimientos son un camino para comprenderlo a Él, a la historia y a la vida de cada uno.

Dios no es aprehendido como realidad metafísica, autor de un principio que se desarrolla de manera autónoma, sino como voluntad fundante de todo lo real en su estructura cósmica (lo sagrado) y en su accidentalidad cotidiana (la historia). Por otra parte, en la historia actúa también otro principio que deriva de Dios pero que tiene una amplísima autonomía: es lo profano, que caracteriza la esencia más auténtica del hombre, principio que se revela en la libertad de acción y juicio de éste. El hombre puede discutir con Dios, puede aceptar o rechazar sus propuestas; si Dios ha elegido a Israel, cada hebreo tiene a su vez que elegir o rechazar a Dios.

Junto al binomio sagrado-profano la Biblia pone en relación el binomio impuro-puro (cf. Lv 10,10 reutilizado en Ez 44,23). Se denomina impuro a todo aquello que ataca al hombre dañándolo, o mejor, restándole fuerza, debilitándolo. No es impuro el castigo que te alcanza, pero sí lo es la enfermedad, especialmente la lepra. Además era muy antigua la convicción de que la mirada de Dios mataba. Si el encuentro con lo sagrado fulminaba en su manifestación más inmediata y directa —como ocurre en el contacto con la divinidad—, el encuentro con sus formas reducidas —es decir, con las cosas que son sagradas como reflejo de lo divino en cuanto que pertenecen a Dios— transmitía al hombre un fluido, o algo parecido, capaz de robarle la fuerza, de dañarlo. Este «sagrado de menor intensidad» presente en las cosas es denominado impuro, y el contacto con él contamina, es decir, debilita al hombre.

A la luz de lo dicho se contempla la impureza de la sangre y del semen masculino; igualmente a esta misma luz se ve la impureza de todos los animales que se arrastran con el vientre en la tierra: son impuros por el contacto con lo que es de Dios (cf. pp. 467-470). Entre estos animales tenemos especialmente a la serpiente y después a todos los que por su forma se podían equiparar a ella, como las anguilas, lagartijas, etc. La clasificación de los animales en puros e impuros

puede no ser clara en sus detalles pero sí en su principio inspirador (cf. Lv 11).

En el conjunto «sagrado-profano/impuro-puro» la relación analógica se establecía originalmente entre lo sagrado y lo impuro. La precisión del Deuteronomio de no sembrar otras plantas en la viña se hace eco de la prohibición de sembrar en el mismo campo semillas de naturaleza distinta, y para explicar el motivo de tal prohibición se agrega: «Para que no lleguen a ser sagrados ni el fruto de lo que tú hayas sembrado ni el de la viña (Dt 22,9)».

Por otro lado, puesto que todo lo que pertenece a Dios es sagrado, Israel mismo es sagrado entre los demás pueblos. La concepción de la sacralidad, su valor, cambia profundamente aquí en el sentido de que ser sagrado para Dios es un valor. Se crea así una ambivalencia en la concepción de lo sagrado que era y permanece como lo *tremendum*, pero que llega a ser también, cada día más, lo *fascinans*¹³. Existe lo sagrado ontológico que mata, pero existe también un sagrado antropológico que es condición privilegiada ante la divinidad. En este nuevo valor la palabra hebrea *qodesh*, «sacralidad», podría ser vertida como «santidad», pero prefiero atenerme a una traducción unitaria del término, no tanto porque el primer vocablo trasparente mejor lo que sugiere el hebreo, sino porque la palabra «santidad» se ha ido cargando cada vez más del valor de «bondad en el máximo grado», valor éste ignorado totalmente en el bíblico *qodesh*. En suma, «santidad» se convertiría en un término cifrado para el uso de expertos, exactamente con el valor de «sacralidad». En este caso es preferible utilizar el término que recoge mejor el valor originario de la palabra, es decir, «sacralidad».

Con el paso del tiempo, hacia el final del periodo persa, los dos conceptos «sagrado» y «puro» se hacen cada vez más similares. Israel es sagrado para Dios, le pertenece en un modo totalmente particular. Por tanto debe evitar todo lo que contaminándolo le quita la fuerza necesaria para acercarse a lo divino, para poderle pertenecer. En este sentido todos los hebreos son como sacerdotes (Ex 19,6), pero solamente el sacerdote podrá cumplir los ritos religiosos y para ejecutarlos deberá tener un estado de pureza superior al del pueblo.

El sentido original de las cosas impuras, debilitadoras justamente porque son sagradas, es decir, pertenecientes a Dios de manera par-

13. Cf. R. Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhältnis zum rationalen*, Friederich Andreas Perthes, Stuttgart/Gotha, 1923, pp. 13-21; 38-49 [*Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid].

particular, se pierde a favor de una concepción de lo impuro debilitador debido a algo ontológicamente malo que impide acercarse a Dios: no ya «malo para el hombre», sino «malo en sí». Es ésta una historia compleja, a la cual dedicaremos espacio posteriormente. Por ahora baste notar que esta concepción de la impureza como fuerza maligna es antigua, tanto como el relato del castigo de la serpiente que tentó a Eva en el paraíso terrenal. La serpiente, en efecto, fue condenada a arrastrarse: era evidentemente un animal de cuatro patas eliminadas por Dios como castigo; Él la volvió impura al obligarla a arrastrarse. Esta concepción de la impureza estará en la base de la apocalíptica más temprana y encontrará un amplio desarrollo en el esenismo. Si la impureza es un mal, se debe escapar de ella, pues el camino hacia Dios está hecho de pureza y ésta coincide ahora con la sacralidad.

La cuestión de lo impuro es uno de los problemas fundamentales de los años de la gran crisis precristiana y será planteado cuando el conjunto «sagrado-profano/impuro-puro», según el orden de las palabras del Levítico, se piense de hecho según la secuencia «sagrado-profano/puro-impuro». Es así en general como traducen las Biblias modernas sin caer en la cuenta de la profunda modernización que el texto sufre con esta transposición del orden de las palabras, al cual corresponde un determinado esquema de valores.

Esta categoría que analiza lo real a través del sistema doble, pero análogo, de lo «sagrado-profano/impuro-puro» es una buena clave para comprender muchos problemas del pensamiento hebreo. Aquí nos basta una presentación de tipo general; volveremos sobre el argumento en el capítulo 17 en el que analizaremos algunas manifestaciones históricas de esta categoría¹⁴.

Escribir la historia del pensamiento hebreo es siempre un poco escribir la historia del concepto que los hebreos tuvieron de la salvación. Escribir la historia del pensamiento hebreo significa describir los varios modos en los que la salvación fue concebida y todos los instrumentos considerados más aptos para llegar a ella. Los problemas del juicio, de la retribución, de la Ley, del Mesías y del valor de la pureza estaban estrictamente ligados al de la salvación, y cualquier cambio que se aportara a la solución de uno de estos problemas estaba destinado a repercutir sobre todos los otros.

14. Sobre el problema de lo «sagrado» y de lo «puro» en la historia de las religiones véase Cazeneuve, Durkheim, Eliade, Lévi-Strauss. Sobre el poder de la verdad que se revela al hombre como amenaza de aniquilación, cf. C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*, Boringhieri, Torino, 1948, pp. 31-40 [*El yo y lo inconsciente*, Paidós, Barcelona, 1997; incluido en C. G. Jung, *Obras completas*, vol. 7, de próxima publicación en Trotta].

Además la imagen misma que se tuvo de la salvación varió con los tiempos y los ambientes. Existe la salvación del individuo en la tierra y también la del individuo fuera de la tierra; existe la salvación de Israel y también la de todos los pueblos.

Es previsible una problemática rica y compleja según el punto de vista en que se sitúe el autor. Es cierto que la salvación la otorga Dios por su omnipotencia. Pero el juicio salvador ¿lo pronuncia Dios por motivos inescrutables para el hombre, o por otros que de alguna manera pueden comprenderse?

En el supuesto de que Dios tenga criterios para su juicio, ¿cuáles pueden ser éstos? ¿Se fundan quizás en las normas de la Ley? ¿O se basan en otros criterios? ¿O la salvación consiste más bien en evitar el juicio?

Y en consecuencia, ¿quién se salva: el justo o el elegido? ¿Qué quiere decir justo, si no existe ser humano sin pecado?

Más aún, ¿se presenta el hombre al juicio para responder sólo de sus transgresiones, o puede quizás mostrar también ante Dios sus justas acciones en descargo propio?

Y más: la salvación es otorgada por Dios ¿directamente, o a través de un mediador, ungido o profeta? Y en este segundo caso, ¿puede bastar un hombre para tal mediación?

Para acercarse a Dios es fundamental la pureza; pero ¿qué es lo puro y qué no lo es? ¿Supone contaminarse el quebrantamiento de la Ley o más bien la transgresión debe verse como una de tantas impurezas que pueden debilitar o anular al hombre? Y respecto al límite que separa lo sagrado de lo profano, ¿a qué distancia se encuentra del ser humano? Y en consecuencia, ¿cuál es la esfera de su libertad de iniciativa?

En la gran crisis espiritual e histórica que convulsionó al judaísmo del siglo I hasta la catástrofe del 70 las dos corrientes que sobreviven a ella, el fariseísmo y el cristianismo, adoptarán una postura sobre todos estos problemas. Ambas mantendrán elementos y valores de la gran tradición judía, y ambas lo harán de manera selectiva.

4. *Las novedades de la presente reelaboración*

El presente volumen puede considerarse como una reelaboración de un libro que escribí hace años, la *Storia del mondo giudaico* (no traducido al español). Si bien creo que los objetivos generales y el método de la obra no han cambiado, existen sin embargo novedades derivadas de la ampliación de mis conocimientos y de mis intereses.

A partir de los años en los que escribía la *Storia del mondo giudaico* y en los posteriores se ha ido consolidando cada vez más la idea de que el cristianismo fue sólo en sus orígenes una secta entre tantas otras del mundo judío de entonces. En esta línea debemos recordar las obras de Neusner, Charlesworth, Vermes, Carmignac y ahora la de Boccaccini. Es ésta una idea que se va difundiendo cada vez más. Aun siendo obvio que Jesús era un judío, jamás se habían extraído todas las consecuencias de este aserto. El judaísmo de Jesús era un hecho que parecía carente de valor histórico, dado que el Nazareno habría producido con su enseñanza una revolución tal que podía considerarse fundador de una religión totalmente nueva. Un poco por motivos apologéticos y otro poco por el escaso conocimiento de las ideas que circulaban en la Palestina de su tiempo, Jesús aparecía como totalmente innovador y como tal en la práctica sólo como un judío puramente de sangre.

Ya muchos en el pasado habían sostenido la necesidad de un estudio histórico de los orígenes del cristianismo, mas éste era un objetivo que parecieron trazarse solamente algunos ateos que buscaban la justificación histórica de esos orígenes¹⁵. Hoy día los creyentes advierten también la necesidad de encuadrar la figura de Jesús en los hechos e ideas de su tiempo. Escribe R. Penna que «el cristianismo no ha nacido *in vitro* como fruto artificial de laboratorio, ni ha llovido del cielo como un meteorito»¹⁶. Se crea o no en la divinidad de Jesús de Nazaret, éste habló la lengua de su tiempo a los hombres de su tiempo, afrontando directamente los problemas de su tiempo. Los rollos del Mar Muerto y el renovado estudio de los apócrifos del Antiguo Testamento nos han hecho conocer aquel mundo de una manera que hasta hace cincuenta años era absolutamente inimaginable. Ciertamente no soy un experto en el Nuevo Testamento y, cuando llegó el momento de hablar de Jesús en mi *Storia del mondo giudaico*, escribí muy poco porque sabía bien que tenía mucho que estudiar. Pero ahora quiero al menos comunicar cómo lo veo inmerso en su mundo con la claridad que me viene de frecuentar ampliamente los textos de Qumrán y los apócrifos.

Por otro lado, he cambiado radicalmente de idea en lo que respecta a la datación de los textos preexílicos: creo que del Israel del

15. Cf. P. Sacchi, «L'eredità giudaica nel cristianesimo»: *Augustinianum* 28 (1988), pp. 23-50.

16. R. Penna, *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*, Dehoniane, Bologna, 1986, p. 7.

Norte nos ha quedado mucho menos de lo que se pensaba hace unos veinte años. Han desaparecido por tanto expresiones como «teología del Norte» en contraposición a una del Sur a favor de «teología de la Alianza» y «teología de la Promesa».

Ha tenido gran importancia para mí repensar textos ya conocidos. En particular me ha parecido de enorme importancia que fuentes babilonias de carácter administrativo, y por tanto más allá de cualquier sospecha de ideologización, indiquen cómo el rey de Judá en el exilio, Joaquín, mantenía allí su título real. Esto me ha permitido una relectura de las mismas fuentes hebreas con una luz diferente.

También ha sido de suma importancia para mi nueva visión de las cosas la datación temprana del Libro de los Vigilantes, impuesta por los textos arameos de Qumrán. Si este libro existía ya con todo su bagaje de ideas antes del año 200 a.C., y probablemente mucho antes, era necesario repensar toda la evolución del pensamiento hebreo ya en la época persa, que asume rasgos de vivacidad jamás sospechados.

En todo caso siempre queda abierto el problema de la datación de muchos libros bíblicos genéricamente definidos como tardíos y con fechas quizás idénticas en todos los manuales, pero en realidad sustancialmente desconocidas. El cambio de algunas de estas fechas podría provocar en el futuro grandes innovaciones en la interpretación del judaísmo.

Entre éstos tiene particular relieve el Libro de Esdras, que en la forma en la que ha llegado a nosotros, ligado estrictamente al de Nehemías, es ciertamente tardío. Estoy convencido de que un personaje denominado Esdras existió, pero recuperar su obra a partir de libros tardíos y fuertemente ideologizados es una empresa difícil.

Debe además tenerse presente que la incertidumbre sobre la fecha de composición afecta también a la mayor parte de los apócrifos. También surgen dudas sobre la datación de muchas partes de la producción literaria de Qumrán, como la Regla de la Comunidad. ¿Qué decir, pues, de un libro como la Sabiduría, que podría haber sido escrito incluso en época cristiana? Por este motivo mantenemos en esta reelaboración la presentación del pensamiento judío por temas sobre todo al referirnos al periodo helenístico. Donde no es posible una certeza mayor me ha parecido oportuno componer un discurso suficientemente elástico en relación a los tiempos: si nuestro conocimiento es limitado, es imposible pedir al historiador una precisión que iría más allá de lo que la filología puede, si no garantizar, sí al menos presentar con un discreto margen de probabilidad.

Mientras estaba ya escribiendo este libro, ha aparecido la propuesta de Boccaccini de llamar *judaísmo medio* al periodo que va desde el siglo III antes de Cristo al siglo II después. El criterio que ha llevado a Boccaccini a esta etiqueta corresponde a exigencias de la historia del pensamiento más que a la de la historia de los hechos, pero me es útil porque rinde sus servicios en función de una interpretación de la historia de Israel que también yo comparto. Me he apropiado de esta definición especialmente cuando me refiero a la historia del pensamiento. De hecho usaré esta etiqueta sobre todo para el periodo siguiente al 175 a.C., año en el que considero terminado el segundo periodo sadoquita.

Quizás mi *Storia del mondo giudaico* resolvía de una forma nueva un problema viejo de hace dos siglos: el de la fractura entre judaísmo y cristianismo. Este problema, existente desde siempre en la cultura cristiana y hebrea, fue planteado por vez primera de manera histórica por Herrman Samuel Reimarus, quien colocó la fractura entre judaísmo y cristianismo no ya entre Jesús y su mundo como quería una larga tradición, sino entre Jesús y sus discípulos. Otros trasladaron la fractura mucho antes de Jesús, insertando a éste en un esenismo que representaba ya un judaísmo desviado. Quizás la raíz de la teología cristiana debe buscarse sólo en aquel rostro de la Biblia que hemos denominado «teología de la Promesa» y que es tan antiguo como el de la «teología de la Alianza»: dos aspectos del alma de Israel. La obra de Boccaccini me ha sido particularmente útil para tomar conciencia de esta posible interpretación de mi libro.

NOTA DEL REVISOR

En el original italiano de este libro el autor presenta traducciones propias de muchas de las citas realizadas directamente de las lenguas originales. En esta versión española se ha procurado respetar cuidadosamente los rasgos de traducción que suponen una interpretación propia del autor, contrastando sus traducciones con las versiones de textos bíblicos, apócrifos y qumránicos que tenemos en español. Nuestras obras de referencia han sido fundamentalmente las siguientes: *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967; A. Díez Macho-A. Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristianidad, Madrid, 1985-; F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 2000.

I

LA ÉPOCA DEL EXILIO

Capítulo 1

LOS ACONTECIMIENTOS

1. *Los acontecimientos que condujeron a la catástrofe*

En el año 609 a.C. murió Josías por las heridas que recibió en la batalla de Meggido contra el faraón Neco, en la que fue derrotado desastrosamente. Josías trató de cortar la marcha de Neco hacia el norte porque sabía que éste se dirigía en ayuda de Asiria, la gran enemiga de Israel y del yahvismo monolátrico que había apoyado la política «sincretista» de Manasés. Josías no comprendió que la situación había cambiado, y que los asirios no eran ya un peligro, como lo sería en el futuro la potencia que habría de sucederles. Jeremías, según señala el Libro tercero de Esdras (1,26), se había opuesto a esta acción, pero Josías no se dejó convencer. Y llegó la catástrofe.

Le sucedió su hijo Joacaz, quien reinó sólo pocos meses. El faraón lo apresó y lo deportó a Egipto poniendo en el trono a otro hijo de Josías, Eyaquín, quien cambió su nombre por el de Yoyaquín en señal de vasallaje. Su reinado duró hasta el 598 y se caracterizó por diversas vicisitudes y fuertes contrastes internos. Mantuvo el estado de Judá dentro en la esfera de influencia de Egipto hasta el 605, año en el que los egipcios fueron derrotados en Cárquemis por Nabucodonosor, rey de Babilonia, y obligados a abandonar la zona siro-palestina. Yoyaquín se convirtió entonces en vasallo de Babilonia hasta el año 600, cuando Neco II entró en Palestina por el sur. La esperanza de libertad llevó a Yoyaquín a aliarse con Neco, quien fue derrotado. Pero el rey de Judá murió poco antes de que llegase el ejército de Nabucodonosor a las murallas de Jerusalén.

Cuando el rey de Babilonia llegó a Israel en el año 598, encontró

en el trono de Jerusalén al hijo de Yoyaquín, Joaquín, quien fue apresado inmediatamente y enviado a Babilonia, aunque sin ser maltratado. El culpable de la rebelión había sido su padre¹.

Jerusalén y su templo fueron saqueados. «El rey de Babilonia se llevó todos los tesoros del Templo y los del rey... Deportó a toda Jerusalén, es decir, a todos los funcionarios del palacio (*sarim*) y a todos los soldados profesionales (*gibborim*) en número de diez mil, y a todos los artesanos; sólo se quedaron los pobres» (2 Re 24,13-14). Este número de deportados no es seguro: en el v. 16 los soldados (ahora denominados '*anse habayl*') se convierten en siete mil, y los artesanos, en mil; siempre cifras redondas. En Jr 52,28 tenemos en cambio un número preciso: 3.023 para todos los varones adultos deportados. Ya se acepte una cifra u otra, el cuadro de conjunto no cambia. De Jerusalén salieron muchos dirigentes del estado y del Templo, cuyas funciones fueron inmediatamente asumidas por inmigrantes de las zonas de alrededor. La vida de Jerusalén continuó.

Joaquín tenía dieciocho años cuando ascendió al trono y fue depuesto, demasiado joven para tener hijos en edad de reinar. Por ello Nabucodonosor puso en su lugar como rey en Jerusalén a su tío, un hermano de Yoyaquín, Matanías, al que impuso el nombre de Sedecías. Su posición jurídica respecto al gran rey de Babilonia no es clara. Según la Biblia, mantuvo el título de rey (*melek*), pero probablemente fue sólo un *nasi'*, es decir, un «rey vasallo», como parece demostrar el viaje que emprendió a Babilonia en el 593 (cf. Jr 51,59). Como veremos mejor en seguida, los babilonios consideraron a Joaquín como el legítimo sucesor. Los deportados contaban los años basándose en este rey y no en Sedecías (cf. Esd 1,1.2). En Judá circulaban profecías que hablaban del retorno de Joaquín; ello muestra que para los judíos que permanecieron en el país el verdadero rey era siempre él y que esperaban su regreso (cf. Jr 28,4). Evidentemente Nabucodonosor aguardaba el desarrollo de la situación para decidirse a favor de uno o de otro. Por tanto la esperanza de la restauración y de la liberación tenía sólidos fundamentos en la misma realidad histórica.

1. Un pasaje de las Crónicas (2 Cro 36,5-8) habla de una insurrección antibabilónica de Yoyaquín —aunque no nos proporciona fecha para ella (pero véase también Dn 1,1-2)— a resultas de la cual el rey fue deportado a Babilonia y el Templo sufrió un primer saqueo. Ahora bien, como sabemos que Yoyaquín murió en Jerusalén, si se acepta esta noticia se debe admitir que este personaje fue reenviado a su patria después de un corto periodo de tiempo. El hecho no es imposible.

En el 588 subió Jofra al trono de los faraones, quien abandonó la política de prudencia y de no intervención en Siria-Palestina seguida por sus predecesores Neco II y Psamético II después de la derrota del año 600. Siria se levantó unánime contra Babilonia y Sedecías siguió la ola con entusiasmo. Al año siguiente Jofra fue derrotado y Siria conquistada. Jerusalén fue ocupada de nuevo y saqueada. También el Templo sufrió una nueva profanación y un nuevo saqueo; finalmente fue incendiado. «Los babilonios hicieron pedazos las columnas de bronce..., tomaron además todos los utensilios sagrados... tanto los de oro como los de plata» (2 Re 25,13-16).

A ello siguió una segunda deportación de la que el libro de Jeremías (52,29) ofrece números exactos: 832 varones adultos. Seguirá aún una tercera deportación cinco años después, signo de que la situación de Jerusalén no debía parecer todavía tranquila a Babilonia. Esta última fue menor: 745 hombres (Jr 52,30).

Sedecías fue tratado de manera muy distinta a Joaquín, pues era un traidor: «Capturaron a Sedecías y lo condujeron ante el rey de Babilonia, en Riblá, donde se pronunció contra él la sentencia: sus hijos fueron asesinados en su presencia. Nabucodonosor le sacó los ojos, lo hizo encadenar y conducir a Babilonia» (2 Re 25,6). Aunque Joaquín tenía el título de «hijo del rey vasallo» y más tarde el de «rey vasallo», no volvió a asumir sus funciones reales, ni siquiera bajo soberanía babilónica. En cualquier caso, apenas deportado Sedecías, el rey nombró inmediatamente a un judío, no a un babilonio, como gobernador de Judea. Se llamaba Godolías² y era descendiente de una familia favorable a los babilonios, como atestigua el hecho de que su padre defendiera a Jeremías de la persecución de la clase dirigente filoeipcia (Jr 26,24 y 2 Re 25,2). Del hecho que Nabucodonosor nombrara a un judío, aunque fuera favorable a Babilonia, como gobernador de Judea se puede deducir que los babilonios no pensaron gobernar ese país por sus propios funcionarios. Judea mantenía su identidad nacional ya que conservaba su territorio, aunque más restringido, poseía un gobernador judío, aunque fuera filobabilonio, y una casa reinante, a pesar de que estuviera en el exilio.

2. En realidad no conocemos con qué título gobernó Judea Godolías. El texto bíblico se limita a decir que Nabucodonosor «lo puso como su jefe» (2 Re 25,22). Probablemente la corte babilónica no conocía bien la organización político-administrativa de Judea y pensó quizás en el reenvío a Judea de Joaquín, considerado heredero legítimo del trono. El asesinato de Godolías y la permanente tensión posterior debieron de haber desaconsejado el retorno de Joaquín a Judea, aunque no fue despojado de sus prerrogativas reales.

2. *Judea bajo el dominio babilónico*

Como hemos visto, los deportados no fueron demasiados. Además debe tenerse en cuenta que, a diferencia de los asirios, los babilonios no introdujeron elementos extranjeros en Jerusalén. Ello significa que las propiedades de los deportados fueron ocupadas sólo por judíos que permanecieron en el país. Por lo demás, los mismos babilonios se ocuparon de la distribución de los bienes de los deportados entre las gentes que se quedaron. Véase Jr 39,10; 2 Re 25,12; Ez 33,21-27. Ello quiere decir que quienes permanecieron en la patria, es decir, la mayor parte de la población, no tenían por qué quejarse de los babilonios. Los deportados eran esencialmente los habitantes de Jerusalén (2 Re 25,11), es decir, la clase dirigente política, y económicamente, la clase de los ricos. Sus bienes debían ser abundantes; en consecuencia, las ventajas de los que se quedaron debieron de ser notables, pues las propiedades tuvieron que dividirse (Jr 39,10; 2 Re 25,12). En otras palabras: en Judea se creó una situación social distinta y no hay noticias de que disgustara a los que vivían allí una vez pasado el recuerdo inmediato de las violencias sufridas. La situación del estado era ruinoso tras una guerra perdida desastrosamente, pero existían las bases para la continuación y la reconstrucción. Ciertamente Jerusalén continuó habitada, como se deduce de Lam 1,4, donde se habla del luto de las calles de Sión.

Tampoco para el Templo la situación debió de ser muy distinta. En verdad los sacerdotes que lo controlaban en el año 587 fueron deportados a Babilonia; pero en el Santuario hubo una cierta continuidad de culto mantenida por los sacerdotes que sustituyeron a los deportados. El libro de Jeremías (41,5) relata que no mucho después de la destrucción los judíos hicieron una peregrinación al Templo. Por tanto, éste y sus ritos tuvieron que seguir existiendo de algún modo a pesar de haber sido saqueado e incendiado. El mismo pasaje de las Lamentaciones antes citado menciona también a «sacerdotes gimiendo»; es decir, todavía existían. Además, no es posible imaginar que una ciudad que continuaba siendo habitada no tuviera su lugar de culto.

Si leemos la historia de este periodo a la luz de las fuentes más tardías como el libro de Nehemías, los documentos que abren el de Esdras y sobre todo el segundo volumen de las Crónicas, tenemos la impresión de que todos los judíos habían sido deportados a Babilonia, y que desde allí habían retornado todos a su patria, rellenando los espacios vacíos dejados por su forzosa partida. Ahora bien, estos

espacios vacíos, nunca mencionados por los documentos más cercanos a los acontecimientos, no existieron en realidad sino en la ideología postexílica, y es mérito de la historiografía más reciente haber subrayado la importancia que para todo el judaísmo siguió teniendo Jerusalén incluso durante el exilio.

Aunque M. Noth había escrito —en consonancia con toda la moderna historiografía a partir al menos de Wellhausen— que todo había terminado con la muerte de Sedecías³, agregaba que la visión tardía de la historia, la del Cronista y la de los libros de Esdras y Nehemías, era parcial. «El centro de la historia de Israel era y seguía siendo Palestina». Este juicio de Noth se fundaba esencialmente en que Jerusalén se mantenía como el centro ideal del judaísmo⁴. En realidad, Jerusalén fue mucho más que eso.

3. He aquí las opiniones de otros historiadores contemporáneos. Ricciotti escribió en 1934 que con la muerte de Sedecías «acabó el último monarca de la dinastía de David»: *Storia d'Israele* (2 vols., Società Editrice Internazionale, Torino, 1932, 1934), I, p. 493. B. Oded: «El reino de Judá dejó de existir» («Judah and the Exile», en J. H. Hayes y J. M. Miller [eds.], *Israelite and Judean History*, SCM Press, London, pp. 435-488, p. 477). «El año 588/7 a.C. marca un cambio radical en la historia de Israel. El incendio del Templo, la destrucción de la ciudad de Jerusalén, y el fin del reinado de la dinastía davídica produjeron ciertamente cambios fundamentales en el pensamiento de la gente, que se había alimentado de la creencia en la eternidad de la casa de David y en la invulnerabilidad del templo de Jerusalén» (B. Oded, «Judah and the Exile», p. 479). Soggin, en su *Storia d'Israele* (Paideia, Brescia, 2002) es menos contundente, pero no parece decir cosas diferentes. Lo mismo se puede afirmar de H. Donner en su *Geschichte des Volkes Israel* (2 vols., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984 y 1986). Recuerdo también la dramática y eficaz expresión de J. Wellhausen (*Israelitische und jüdische Geschichte*, W. de Gruyter, Berlin, 1958, p. 142): «Entonces rompió Yahvé con Israel». Su tratamiento del caso muestra cómo el gran estudioso consideraba de hecho al exilio como la continuación de la reforma de Josías: «La reforma consiguió su objetivo justamente en el exilio» (p. 144). Éste representa la continuidad de la historia de Israel en sentido amplio, y no el momento de la fractura decisiva entre la monarquía y el sacerdocio. «El estado quedó aniquilado», continúa Wellhausen. Fuera de su patria y de su propio estado la gente sólo podía apelar a los antiguos lazos de sangre (p. 145). «Si los profetas habían expresado en tiempos anteriores las ilusiones del momento, ahora hacían frente a la desilusión y orientaban la fe hacia el futuro» (p. 147). El retorno, pues, tuvo lugar en el vacío, y a su vez en una región circunscrita al entorno de Jerusalén (p. 160). Los repatriados se reunieron con los que se habían quedado en el país. «No se comportaron con ellos de mala manera, sino que les abrieron los brazos y los aceptaron» (p. 162). Cf. también E. Janssen, *Juda in der Exilszeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1956, p. 61. En realidad, esta interpretación tiene su origen en el mismo judaísmo postexílico, es decir, a partir del siglo IV o III a.C. Leemos en 2 Cro 6,20: «Nabucodonosor llevó en exilio a Babilonia a todos los que no habían perecido a espada, los cuales se convirtieron en esclavos del rey y de sus descendientes hasta que llegó al reino persa».

4. M. Noth, *The History of Israel*, A & C. Black, London, 1958, p. 291 [*Historia de Israel*, Garriga, Barcelona, 1966].

3. *El rey de Judea en el exilio*

En este punto surge naturalmente una pregunta: si todo hace pensar que los judíos, tanto los que se quedaron en su país como los exiliados, mantuvieron una viva conciencia de su identidad, ¿ocurrió esto sólo en virtud de su tradición y de su cultura? ¿O bien porque el rey, el hijo de David, el depositario de la promesa del reino eterno según la profecía de Natán (que existía ya en tiempos del exilio cualquiera que haya sido el momento de su formulación), seguía siendo el punto concreto de referencia?

Se puede formular razonablemente la hipótesis de que los judíos de esta época pensaban que vivían un periodo especialmente difícil de su historia, pero que tenía todos los visos de ser una situación pasajera. Los judíos podían esperar con toda razón que el rey regresara porque éste no había desaparecido de su horizonte: Israel tenía siempre a su rey, aunque prisionero lejos de su patria. Así pues, era ésta una situación contingente que podía y debía cambiar.

Hay muchos elementos a favor de esta reconstrucción de la situación de aquellos momentos. Ezequiel, que no tenía ninguna simpatía por la casa reinante, a la cual endosaba con razón o sin ella gran parte de la responsabilidad del desastre, no recuerda explícitamente a Joaquín como rey. Pero la visión del primer capítulo de su libro está fechada en el año quinto de la deportación de Joaquín, y no en el correspondiente al reinado de Sedecías. Evidentemente, para el profeta el verdadero rey de Israel era y seguía siendo Joaquín. Esto concuerda con otros documentos bíblicos y babilónicos.

Las últimas palabras del segundo libro de los Reyes confirman también que Joaquín continuó como «rey de Judá» incluso en el exilio. A diferencia de las palabras de Ezequiel, las del autor de Reyes traslucen una evidente simpatía, una esperanza firme para Israel fundada en la suerte del rey: «En el año 37 de la deportación de Joaquín, rey (*melek*) de Judá...» (2 Re 25,27). Por tanto, para el autor que escribía estas líneas en Babilonia hacia la mitad del siglo VI o no mucho después, Joaquín podía ser llamado todavía rey de Judá. Los años se podían contar desde su exilio, el exilio del rey de Israel. Ahora bien, el año 37 de Joaquín es el 561: está claro que en este momento, cerca de 25 años después de la conquista de Jerusalén, Joaquín tenía todavía el título de «Rey de Judá».

Se podría pensar que el título de rey fue atribuido a Joaquín por un chovinismo extremo que llegó al punto de trastocar los hechos, pero no es verdad: Joaquín *era* el rey de Judá porque los babilonios

mismos lo reconocían como tal. Si queda alguna huella de tan gran esperanza en las palabras del autor, ésta se hace palpable sólo en el uso del término *melek* en vez de *nasi*. Tenemos la prueba irrefutable de ello en los textos administrativos mesopotámicos que han conservado listas de raciones alimenticias destinadas a los reyes vasallos deportados a Babilonia, entre los cuales estaba también Joaquín. Eran alimentos para él y para sus hijos: en estos textos siempre se le atribuye a Joaquín de alguna manera el título de «rey (vasallo) de Judá».

Se trata de cuatro tablillas de carácter administrativo, publicadas por Weidner en 1939, en las que se han registrado las raciones alimenticias suministradas a Joaquín y a su corte. Las cuatro tablillas están señaladas con las primeras cuatro letras del alfabeto. De éstas, sólo la tablilla C está fechada: fue escrita en el año 592 a.C.; incluye por tanto el periodo en el que Sedecías se sentaba de hecho en el trono de Jerusalén. En este documento Joaquín no tiene el título de *sharru* «rey vasallo» (el rey de Babilonia tenía el título de *sharru rabu*: literalmente, «Gran Rey»), sino el de «hijo del rey vasallo», es decir, «príncipe heredero». Esto confirma la noticia bíblica de que Sedecías fue efectivamente rey y no gobernador. Pero también dice algo más: en Babilonia se pensaba restituir a Judá su línea normal de descendencia apenas la situación pareciera segura.

En las otras tres tablillas, no fechadas, Joaquín recibe el título de «rey vasallo». Dado el uso de tal título estas tablillas deben de ser posteriores a la muerte de Sedecías. Ello indica un preciso desarrollo de la situación a favor de Joaquín, que hasta el año 561 no había recibido aún el permiso para dejar la que hoy podríamos llamar su residencia obligada. En Judá tenían que haber quedado gobernadores, de los que no sabemos si eran babilonios o judíos. De cualquier modo Babilonia debía seguir considerando insegura la situación de Judea durante el gobierno de Sedecías, si tenemos en cuenta que en torno al año 592 todavía se produjo otra deportación. Pero que la expresión «rey de Judá» sea fruto de una imprecisión propia del lenguaje burocrático, como había supuesto Weidner, queda excluido por el hecho de que al lado del rey se nombra a sus hijos, y en una tablilla aparecen indicados también ocho «hombres de Judá» obligados a prestar servicios a Joaquín reconocidos por el Gran Rey babilonio. En otras palabras, Joaquín tenía una pequeña corte en el exilio con ocho funcionarios.

Además, si las raciones alimenticias otorgadas al rey de Judá, como se ha observado, son muy superiores a las de los otros reyes

vasallos que se encontraban en Babilonia más o menos en las mismas condiciones de Joaquín⁵, ello significa que éste debía tener una cierta importancia ante los ojos del Gran Rey.

Si los babilonios no desposeyeron nunca a Joaquín de su título de rey, con mayor razón se mantuvo como tal para los habitantes de Judea, a quienes servía de punto natural de referencia para la unidad nacional y para la esperanza en una futura restauración. Ello creaba una estrecha relación entre los habitantes de Judá y su rey, relación que a su vez faltaba entre los exiliados y el monarca. Pues aunque la situación jurídica de los exiliados sea difícil de precisar —y probablemente no fue jamás definida al menos en aquel tiempo— la red de intereses creada por la misma estructura del Imperio llevaba a la casa reinante a ocuparse de Judá, mas no de los exiliados. Los súbditos de la dinastía davídica, reconocidos como tales también por Babilonia, eran los judíos que se habían quedado en la patria. Los deportados eran unos malvados que de algún modo sufrían su castigo.

En una situación como ésta, a los ojos de los exiliados la monarquía debía aparecer como traidora a Israel y los contactos, que ciertamente existieron, debieron ser borrascosos. Joaquín estaba gobernando una Judea reorganizada administrativa y socialmente por Babilonia y aceptaba esta situación. Los exiliados no podían admitirla, porque ello habría significado la renuncia definitiva a sus derechos sacerdotales sobre el Templo y a sus derechos sacerdotales o laicos sobre las propiedades perdidas en su patria y ahora disfrutadas por otros.

En Judea se continuaba creyendo que Yahvé se había quedado en el Templo y continuaba protegiendo a Israel con su presencia. Por el contrario de los exiliados se pensaba que se habían alejado de Yahvé y que ya no estaban bajo su protección. En Palestina se decía: «La tierra nos pertenece ahora a nosotros, los que nos hemos quedado» (Ez 11,15). La historia representaba el lugar del juicio de la divinidad y los deportados eran los castigados por Dios. También los profetas, definidos por Ezequiel como «chacales» (13,2), se empeñaban en proclamar oráculos en Judea a favor de la estabilidad de la situación. Ezequiel, en el exilio, proclamaba a los exiliados lo opuesto (11,17; 15,20 y cap. 38): «La Gloria de Dios había dejado el Templo» (caps. 1

5. Respecto al tamaño de las raciones alimenticias concedidas a Joaquín, superiores a las de los otros reyes que se encontraban en Babilonia, cf. I. Eph'al, «On the Political and Social Organization of the Jews in Babylonian Exile»: *ZDMG Suppl.* 5 (1983), pp. 106-112.

y 10). Los intereses que se movían detrás de la profecía de Ezequiel y de la de los «chacales» de Jerusalén aparecen claramente, como es también clara la fractura que se iba profundizando entre ellos. Por otro lado, la casa reinante tenía ante sí un camino obligado: elegir los intereses de los que quedaron en la patria significaba elegir no sólo en pro de los súbditos, sino también a favor del Gran Rey: era la única política que permitiría subsistir a la dinastía davídica. Al menos así parecía en aquella situación.

La reacción de Ezequiel contra los que permanecieron en el país y contra la monarquía fue dura en el tono (22,6 y 45,9)⁶ y radical en su teología. Demolió la idea de que la salvación de Israel estaba ligada a la casa de David, como habían profetizado Isaías (por ejemplo en 11,1) y Jeremías (23,5). David no es ya considerado el inicio de la estirpe del mesías, sino sólo su figura. El verdadero David vendrá, pero no se dice que haya de ser de la estirpe de aquél. Se salva así el recuerdo del gran rey del pasado, pero la monarquía contemporánea no tiene ya la función de continuar la estirpe considerada como la salvación de Israel según la profecía de Natán (2 Sm 7) y según una noción que debía haberse difundido ampliamente junto a otra análoga que veía la garantía de la salvación en el Templo (cf. Sal 46,5-6).

El David histórico se convierte así en mera figura del rey ideal que vendrá un día a salvar a Israel: éste será el verdadero David. En Ez 34,23-24 se lee: «Haré surgir sobre ellos un pastor que los pastoreará, mi siervo David; él los pastoreará y será para ellos un pastor». Según este texto, el verdadero David deberá llegar todavía y será el pastor de Israel. Antes David era el antepasado del rey mesías. Ahora se convierte sólo en su imagen: quedan aún los valores teológicos de fondo, pero la ideología política enraizada en ellos se ha trastocado.

Y aún más, en 37,24 dice Ezequiel: «Mi siervo David será su rey; será para todos ellos el único pastor; seguirán mis mandamientos,

6. Ez 22,6: «Los reyes de Israel se han ocupado sólo en derramar sangre, cada uno lo que ha podido». La traducción corriente «príncipes de Israel» puede conducir al engaño. El término *nesi'im* no indica altos dignatarios, sino los reyes mismos. Técnicamente el vocablo fue usado en época del exilio para denominar a los monarcas vasallos del Gran Rey, pero el término es también sinónimo de *melek*. En este texto la presencia del verbo en perfecto parece indicar sólo el pasado y no el presente, pero el sentido general del pasaje engloba decididamente también el presente. En el 45,9, texto ciertamente más tardío que el primero, Ezequiel es aún más explícito en la condena del pasado y del presente: «¡Basta, reyes de Israel; dejad la violencia y los saqueos!». En este pasaje el rey contemporáneo era ciertamente Joaquín, o, si el texto pertenece a la escuela de Ezequiel, estaría directamente refiriéndose a uno de los sucesores de Joaquín.

observarán mis leyes y las pondrán en práctica... David, mi siervo, será su rey por siempre. Haré con ellos un pacto de paz que será para ellos una alianza eterna...». No se habla ya de dinastía davídica: Ezequiel espera un nuevo David que debía cumplir aquellas esperanzas que en otro tiempo estuvieron depositadas en un descendiente histórico de la casa davídica.

A los exiliados sólo les quedaba resistir y esperar un cambio general de la situación política del Imperio. Si no perdieron su identidad fue porque Babilonia no había desnaturalizado a Judea introduciendo extranjeros procedentes de otras provincias del Imperio según una vieja costumbre asiria, e igualmente porque tampoco hizo nada para alterar la identidad de los deportados, ya que los dejó unidos, organizados en aldeas para mejorar la explotación agrícola de algunas regiones. A su vez, si los sacerdotes sin templo y en el exilio mantuvieron no sólo su identidad nacional sino también sus tradiciones, se debió a la tenacidad de hombres como Ezequiel y su grupo y al hecho de que la comunidad hebrea fue particularmente activa. Algunos judíos debieron alcanzar buenas posiciones económicas ya en el siglo VI a.C., como documenta para este siglo el archivo de los egibios, todavía no publicado pero del que tenemos noticias. El desarrollo de la tradición sacerdotal (*Priestercodex*) es inconcebible sin un adecuado soporte económico que ciertamente no provino de las finanzas públicas del Imperio.

La posición de Joaquín en el Imperio babilónico y ante Judea nos puede parecer extraña, pero hay que explicarla por la estructura del Imperio: el órgano central del gobierno del Imperio era el consejo de los «Grandes del país de Akkad»⁷. Era éste un órgano consultivo y al mismo tiempo ejecutivo del rey de Babilonia, formado por todos los gobernadores de las provincias y también por los monarcas vasallos,

7. *Rabutu* (GAL.MESH) *sha ma-at Ak-ka-di-in*, mal traducido por «funcionarios» en ANET. Dada la grafía de *mat*, la traducción «Grandes de Akkad» debe considerarse imprecisa. Sobre los «Grandes de Akkad», cf. R. Labat, «L'Assiria e i suoi vicini dal 1000 a.C. al 617. Il regno babilonese fino al 539 a.C.», en *Storia Universale Feltrinelli*, Feltrinelli, Milano, 1969, IV, pp. 7-114, p. 109. Junto con los verdaderos y propios «Grandes de Akkad» estaban los pontífices de algunos templos, los prefectos de las ciudades y los reyes vasallos. Cf. también M. Liverani, *Antico Oriente: Storia, società, economia*, Laterza, Bari, 1988, p. 887. Liverani en su descripción del organigrama del reino babilónico parece indicar que existía un orden jerárquico entre los funcionarios que se ocupaban de las ciudades de Babilonia y aquellos encargados de los territorios «periféricos o pertenecientes a los reyes locales». A pesar de que la lista de funcionarios babilonios pone a los reyes vasallos al final, queda claro que se trata de una lista de funcionarios reales.

que eran simultáneamente reyes y gobernadores: reyes a los ojos de sus propios súbditos, gobernadores a los del Gran Rey.

La costumbre de mantener en su trono a los monarcas vencidos con funciones de gobernadores venía ya del Imperio asirio, y está documentada por una inscripción bilingüe, en acadio y arameo, recientemente descubierta en El-Fekheriye (siglo IX a.C.)⁸. Su contenido ha dejado perplejos a los críticos, ya que quien es llamado gobernador en el texto acádico, en el arameo destinado a los súbditos es presentado como rey. Pero no existe ningún motivo de sorpresa, porque ésa era la condición normal de los reyes vasallos. Incluso las relaciones de Joaquín con la corte babilónica, por un lado, y con sus súbditos, por otro, debían de estar reguladas por una estructura de este tipo.

Quedan por interpretar los particulares favores que Joaquín obtuvo, como narra la Biblia, ante Evil-Merodac, el sucesor de Nabucodonosor: Joaquín fue liberado de la prisión (?) (2 Re 25,27: en hebreo *bet kele*) y se sentó en la mesa del rey, o mejor, como dice el texto griego, lo sacaron de la casa donde estaba custodiado (ἐξήγαγεν αὐτὸν ἐξ οἴκου φυλακῆς αὐτοῦ) y lo hicieron sentar en la mesa del rey. El sentido general del pasaje es que a Joaquín le fue confirmado el título de rey, pero tuvo también algo más: aparte del privilegio de sentarse a la mesa con el Gran Rey, tuvo libertad de movimientos, es decir, salió de la casa donde estaba custodiado. No queda claro cómo usó de esta libertad, porque tampoco sabemos cuánto tiempo vivió después del 561. Pero sí sabemos cómo la usaron sus sucesores. Se movían entre la sede del gobierno central y Judea.

Si Joaquín pudo mantener el título de rey y después llegar a ser un «grande del país de Akkad», queda superada la teoría clásica de A. Alt que hacía de Judea un distrito de la provincia de Samaria. Judea habría quedado como una provincia en cierto modo autónoma; en todo caso, una entidad bien definida dentro del Imperio babilónico⁹.

8. Sobre la inscripción de El-Fekheriye, cf. A. R. Millard y P. Bordeuil, «A Statue from Syria with Assyrian and Aramaic Inscriptions»: *BA* 45 (1982), pp. 135-143; J. C. Greenfield y A. Shaffer, «Notes on the Akkadian-Aramaic Bilingual Statue from Tell Fekheriye»: *Iraq* 45 (1983), pp. 109-116; T. Muraoka, «The Tell Fekheriye Bilingual Inscription and Early Aramaic»: *Abr-Nahrain* 22 (1983-84), pp. 79-117.

9. Acerca de la existencia de una provincia autónoma de Judea cf. G. Widengren, «The Persian Period», en Hayes y Miller (eds.), *Israelite and Judean History*, pp. 489-538, espec. 489, 510-511. Widengren se opone a la tesis de A. Alt que pretendía que Judea era un apéndice de la provincia de Samaria («Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums», en *Kleine Schriften*, München, 1953-1959 (1934) II, pp. 316-337. Cf. también A. Alt., «Zur Geschichte der Grenze zwischen Judäa und Samaria»,

Hasta ahora hemos usado palabras castellanas. Si por el contrario consideramos el hebreo, podremos observar que el vocablo para indicar «rey» no es ya el mismo que en el pasado. En esta época el título de *melek* está reservado casi exclusivamente en los textos hebreos para el Gran Rey, mientras que los reyes vasallos son denominados *nasi'im*. Pero este término puede ser usado también de manera no técnica, y en ese caso *melek* y *nasi'* son sinónimos. Al pensar en David, Ezequiel puede denominarlo indiferentemente *melek* (37,25) o *nasi'* (34,24). Para la gente el *nasi'* de Judá era igual al que una vez fue llamado *melek*: era su rey.

Teniendo en cuenta la documentación bíblica y la mesopotámica parece insostenible la opinión común que considera que el reino de Judá terminó en el 587 con la muerte de Sedecías.

4. *Los sucesores de Joaquín bajo el imperio persa*

En el año 539 a.C. Ciro ocupó Babilonia y el imperio persa sustituyó al babilónico. Fue éste un acontecimiento destinado a cambiar profundamente para el futuro la situación de los judíos, pero en un primer momento, en el plano político al menos, no cambió nada. Es verdad que Ciro tenía ideas más liberales que los babilonios respecto a la libertad religiosa, pero no por ello renunció a formar un nuevo y gran imperio. Muy probablemente albergaba una idea monoteísta de la divinidad, y, en consecuencia, una visión universalista de la política

ibid., pp. 346-362 (primera edic. de 1935). Widengren se basa exclusivamente en los títulos de los gobernadores de Judea. El hecho de que Joaquín hubiera podido mantener el título de rey refuerza tanto esta tesis que la hace prácticamente segura. E. Stern («The Persian Period», en *The Cambridge Ancient History*, reimp. en 20 vols., Cambridge University Press, 1969-1973, I, p. 72) acepta la autonomía administrativa de Judea respecto a Samaria sólo para el periodo de Zorobabel y después a partir de Nehemías, es decir, para el periodo al cual se refiere la información; sin embargo, faltan noticias referidas a los cambios. Se trata, por tanto, de una solución de compromiso con la vieja y conocida teoría de Alt, por lo que no existe motivo para aceptarla. Su punto de apoyo podría ser el hecho de que están documentadas interferencias de Samaria en Galilea para periodos distintos del que corresponde a Zorobabel; pero una interferencia se puede explicar de muchos modos, y pensar en una dependencia directa de Jerusalén respecto a Samaria es justamente el modo menos probable de explicar la interferencia.

Pueblos de los alrededores, sobre todo los edomitas, penetraron en los territorios meridionales de Judá, dando origen a la Idumea de la historia inmediatamente posterior (cf. Oded, «Judah and the Exile», en Hayes y Miller [eds.], *Israelite and Judaeen History*, pp. 435-488, espec. 477), pero la región de Judá pudo haber sufrido correrías desorganizadas, no invasiones sistemáticas.

y de la estructura del Imperio. Su monoteísmo no implicaba la obligatoriedad del culto a la divinidad honrada por él, la cual, diérase el nombre que se le diera, era concebida esencialmente como un Dios único. Es posible que esta visión de las cosas fuera posterior a Ciro y tuviera su origen sólo en tiempos de Darío, pero en todo caso su política liberal en relación con los pueblos y su religión ya sujetos a los babilonios está bien documentada. Para Ciro se trataba de una conducta política precisa que buscaba aprovechar al máximo el descontento de los pueblos antes sometidos a los babilonios¹⁰.

Conforme a esta ideología y para confirmar su función de soberano liberador de los pueblos subyugados por Babilonia difundida por la propaganda persa, Ciro restituyó a muchas naciones las imágenes de sus propios dioses que los babilonios habían llevado a la capital de su Imperio, y permitió regresar a su lugar de origen a quienes habían sido deportados. Pero el punto de referencia es el rey Nabónido y los pueblos mencionados son todos mesopotámicos; no hay alusión alguna a los judíos ni a ningún otro pueblo de Occidente. Una lista de estos pueblos «liberados» se ha conservada en el llamado «Cilindro de Ciro»¹¹. Ello ha hecho dudar de la historicidad del edicto de Ciro a

10. El descontento en Babilonia tenía causas de tipo económico y religioso. Ya bajo Nabucodonosor el estado había reforzado su control sobre la tierra por medio de la creación de un tipo de granjas que dependía directamente de Palacio, al lado de otras administradas por los templos y que pagaban al estado como impuesto sólo un décimo de sus ganancias. El primer edicto de Nabucodonosor en tal sentido está fechado en el año 23 de su reinado (583 a.C.). Nabónido insistió en esta política que conducía a conflictos con el sacerdocio babilónico. Además, Nabónido favoreció el culto al dios Sin de Harrán, culto que era extraño a la tradición babilónica.

11. El Cilindro de Ciro (cf. R. P. Berger, «Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II, nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch»: ZA 64 [1975], pp. 192-234, y ANET II, p. 316) en un largo párrafo (líneas 28-34) relata que Ciro recibió en Babilonia «a todos los reyes del mundo, desde el Mar Superior hasta el Inferior», tanto a los que gobernaban pueblos sedentarios como a nómadas, que habían venido a besarle los pies y a entregarle sus onerosos tributos. La expresión «todos los reyes del mundo» es global, pero los ejemplos referidos en el texto mencionan sólo a pueblos de Mesopotamia o de la región al este del Tigris. Ciro reunió a los habitantes de estas regiones y los hizo regresar a sus lugares de origen con sus dioses, pero el texto se refiere claramente a la zona indicada por los ejemplos; además se hace referencia al hecho de que Ciro restituyó a estos pueblos las imágenes de sus dioses: los judíos parecen estar excluidos como los otros pueblos de Occidente que conservaban a sus reyes vasallos.

La información bíblica respecto al edicto de Ciro se considera válida normalmente, aunque no pasa inadvertida la dificultad creada por el hecho de que entre el edicto de Ciro y el primer retorno recordado por la tradición haya un intervalo de dieciocho

favor de los judíos. En efecto, es probable que jamás haya sido promulgado tal decreto, dado que la misma tradición hebrea parece indicar que el primer retorno de exiliados ocurrió sólo con la subida al trono de Darío I (521 a.C.). Ciro quería remediar sólo la situación creada por Nabónido, no situaciones previas. Además, dado que los reyes vasallos estaban insertos en el aparato estatal babilónico, su liberación habría sido un contrasentido político, ya que eran parte del estado: fueron liberados al mismo tiempo en el que lo fue Babilonia. En cualquier caso, Ciro ordenó la restitución de los utensilios sagrados del templo de Jerusalén. Es interesante el modo como se procedió a la restitución. Sigamos el relato bíblico que, aunque discutido, parece fuera de toda sospecha. Su fiabilidad está asegurada porque contrasta con la ideología sadoquita que dominó la tradición hebreo-bíblica del siglo siguiente y porque dio origen a una variante del texto de la noticia contenida en el capítulo primero de Esdras, que aquí seguiremos.

En Esd 1,7-8 se lee: «El rey Ciro mandó sacar los utensilios del templo de Yahvé que Nabucodonosor se había llevado de Jerusalén y había depositado en el templo de su dios. Ciro, rey de Persia, dio la orden de sacarlos al tesorero Mitrídates, el cual los entregó a Sesbasar¹², rey vasallo de Judá». De esta noticia se deduce no sólo un acontecimiento, sino también la estructura de una institución: el superintendente supremo del templo de Jerusalén no era un sacerdote sino el Rey, fuera o no vasallo. Está presente todavía la vieja estructura social del Israel preexílico. En este contexto no se habla de la (re)construcción del templo. Pero esto no es casual: Sesbasar no tenía

años, difícilmente explicable. Por ello surgieron dudas sobre su autenticidad, incluso en el pasado. El problema ha sido estudiado a fondo y resuelto de manera favorable a la autenticidad por E. J. Bickerman, «The Edict of Cyrus in Ezra I»: *JBL* 65 (1946), pp. 249-275; pero algunos estudiosos continúan manteniendo sus reservas. Cf. O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1978, p. 164, y G. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, SCM Press, London, 1998, p. 134. Para una historia del problema, cf. K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1964, pp. 61-68.

12. Acerca de la identificación de Sesbasar, llamado Sanabasar tanto en las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo como en el libro tercero de Esdras (que es la fuente de Josefo), con el Shen'bassar del libro primero de las Crónicas (3,18), transcrito por los LXX como Sanesar, cf. E. Stern, «The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period», *CHJ*, pp. 70-87, espec. p. 70. El mismo libro de las Crónicas (3,17) dice que este Shen'bassar era hijo de Jeconías, *el prisionero*. Debe de tratarse entonces del Joaquín del libro de los Reyes, cuya grafía está confirmada por las fuentes académicas. Es difícil no poner este nombre en conexión con el de Sesbasar del libro de Esdras. Nótese la forma griega del nombre en los LXX: Sasabasar, Sabanasar.

que (re)construir ningún templo, porque tenía ya uno con un sacerdocio que le era fiel. Así, Ciro se limitó a devolver al templo los utensilios saqueados.

Sesbasar, hijo de Joaquín, ocupaba el trono de Judá como rey vasallo cuando Ciro invadió Babilonia. En Esd 1,8 se le menciona como *nasi'* de Judá. Esta expresión debe entenderse en sentido técnico: «rey vasallo de Judá». A este Sesbasar en el mismo libro de Esdras se le atribuye el título de *pehah*, «gobernador» (5,14). En el libro tercero de Esdras 2,8 Sesbasar es denominado προσπάτης τῆς Ἰουδαίας. No se trata de errores de transmisión, ni de confusiones de los autores, como frecuentemente se insiste; son más bien los dos rostros, las dos funciones del mismo personaje.

A Sesbasar le sucedió su sobrino Zorobabel, hijo de su hermano. De él recuerda la Biblia sólo el título de *pehah* (cf. Ag 1,1 y 2,21: texto hebreo¹³), no el de *nasi'*, pero ciertamente tuvo también este último. Como veremos en seguida, la figura de Zorobabel fue el centro de una dura lucha que al final perdió. Por ello la tradición, la de los vencedores, conservó el recuerdo de que Zorobabel guió una primera columna de exiliados que volvían de Babilonia en el año 520 a.C., pero censuró su título real. Lo mantuvo sin embargo en algunos pasajes donde era posible interpretar el texto no en clave política sino mesiánica. Véase Ag 2,23 y Zac 4,14 (el ungido) y 6,12 (el germen).

A diferencia de sus predecesores que tuvieron sólo dos títulos, Zorobabel tuvo tres. La tercera función fue la causa de su ruina y la de su dinastía. Al lado del título de «gobernador de Judea» tuvo también el de «gobernador de los judíos», que a primera vista puede parecer sólo una variante literaria del primero. En realidad era algo totalmente distinto, y de ello se dio bien cuenta Flavio Josefo. Este título está documentado en Esd 6,7 en la forma aramea *pahat Yehudaye*, «gober-

13. En los mismos pasajes los LXX utilizan siempre la expresión ἐκ φυλῆς Ἰουδα, «de la tribu de Judá», en lugar de «gobernador de Judá». La diferencia entre los textos hebreo y griego consiste sólo en tres (o dos) consonantes al inicio de la expresión escrita en hebreo: *pht Yhwdh*, «gobernador de Judá», y (*m*)*mshpht Yhwdh*, «de la tribu de Judá». Puesto que la variante se repite en todos los pasajes, su existencia no es casual, sino fruto de la reflexión. Recientemente se ha intentado explicar la variante griega como una afirmación de la realeza de Zorobabel (F. Bianchi, «Zorobabele, re di Giuda»: *Henoah* 13 [1991], pp. 133-150), pero la estructura del discurso y la expresión griega «de la tribu de Judá» plantean dificultades. 1) Zorobabel está en paralelo con Josué; éste es hijo de Josédéc; aquél, de Salatiel; Josué es sumo sacerdote; Zorobabel es *phh*. 2) «De la casa de Judá» no es un cargo y todavía está por demostrarse que en una época tan antigua fuera ya un título mesiánico. Sería el único ejemplo antes del Testamento de los XII Patriarcas (partes fechadas en el siglo II a.C. y otras en el I a.C.).

nador de los judíos», referido a un gobernador de Judea, normalmente identificado por el contexto con Zorobabel.

Al hablar de este último Flavio Josefo parafrasea este título del siguiente modo (Ant. 11,31): «τῶν αἰχμαλώτων Ἰουδαίων ἡγεμῶν» que bien puede traducirse como «gobernador de los judíos en el exilio». Naturalmente, esta función de Zorobabel no eliminaba las otras. Seguía como rey y gobernador de Judea, pero además tenía una nueva tarea.

La importancia de este nuevo título y de sus correspondientes funciones es enorme porque nos ayuda a entender los motivos que llevaron a la dinastía davídica a la ruina. Ese título documenta que la autoridad de Zorobabel fue ampliada desde Judea a los hebreos de la diáspora en Babilonia. En otras palabras, éstos volvieron a ser plenamente judíos con libertad para quedarse o para volver a su patria, restituidos a su autoridad legítima. Ésta es la sustancia formal del nuevo título, que se halla probablemente en la base de ciertas pretensiones territoriales documentadas en algunos textos bíblicos compuestos en esta época. Según estos escritos, la tierra de Israel se extendería desde el Éufrates hasta el mar de occidente (Jos 1,4)¹⁴. Sin embargo, la sustancia política era diferente.

Como ya hemos visto, el interés de los reyes de Judá en el exilio se orientó exclusivamente hacia sus súbditos en la patria debido a sólidas razones políticas. En sus relaciones con éstos los reyes mantenían antiguas costumbres y usos. Sin embargo, ¿qué impulsó a Zorobabel a ocuparse también de los judíos en el exilio? No lo sabemos, pero parecen imponerse algunas consideraciones. Se puede deducir que la relación entre la dinastía y los exiliados fue impuesta por Persia, dado que, si se mira con la perspectiva que da el tiempo, la dinastía no tenía ningún interés en hacerse cargo de nuevos súbditos y, segundo, que la autoridad de Zorobabel sobre ellos derivaba de un título que sólo podían otorgarle los persas. Además, puesto que no es probable que Persia se ocupara de los exiliados judíos salvo que éstos lo hubieran pedido de algún modo, es necesario pensar que los judíos habrían aprovechado la situación favorable creada entre ellos y el poder persa para obtener permiso para su regreso y ser ciudadanos judíos de pleno derecho¹⁵.

14. Cf. Gn 15,18; Dt 1,7; 11,24; Jos 1,4.

15. Cf. J. Maier, *Zwischen den Testamenten: Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Echter, Würzburg, 1990, p. 49 [*Entre los dos Testamentos*, Sígueme, Salamanca, 1996, pp. 52-53], donde se habla de esto como una iniciativa de los sacerdotes.

En realidad obtuvieron algo más, otra prueba de que el acuerdo entre dinastía y repatriados fue impuesto desde lo alto. Entre los sacerdotes reintegrados en sus derechos y Zorobabel se fraguó un verdadero compromiso basado en exigencias de poder por parte del sacerdocio inconcebibles en el pasado. Los sacerdotes y los exiliados en general sabían muy bien que la verdadera libertad de regresar a la patria y de vivir allí como judíos habría sido pura teoría si no hubieran tenido el poder de recuperar en cierto modo bienes y funciones perdidas con el exilio. Mas para lograrlo era indispensable una cierta autoridad.

Por inspiración de Ezequiel, el sacerdocio en el exilio se había estructurado de manera rígidamente jerárquica. Sólo una familia o un grupo de sacerdotes descendientes de Sadoc ejercían plenamente las funciones sacerdotales (Ez 44,15); los otros se convirtieron en sacerdotes subordinados con funciones subordinadas. Entre los sacerdotes sadoquitas uno fue el sumo sacerdote y su cargo se hizo hereditario hasta Onías III, alejado del poder sólo hacia el 175 a.C. El primero de estos sumos sacerdotes fue Josué. El acuerdo preveía para Judá una suerte de diarquía: los dos, Zorobabel y Josué, tenían el título de ungidos (Zac 4,11-14) que en el pasado era título real. Zorobabel se sintió quizá satisfecho con ser el primero de los dos ungidos, al menos por el peso de la tradición.

Los sacerdotes del exilio regresaban a Jerusalén con el encargo, autorizado por Persia, de reconstruir el Templo con unas medidas mayores que las de antes. Este particular se deduce bien de Esd 6,24 (véase también Esd 6,3), y la noticia tiene perfectamente sentido porque los sacerdotes del exilio sólo podían dominar en el nuevo templo si tenían la autorización persa para construir un santuario diferente al anterior. Nada tiene de extraño que el detalle de las nuevas medidas haya sido omitido por la tradición posterior porque para ésta el nuevo templo continuaba siendo el antiguo, «desaparecido» en el 587 a.C. Probablemente las nuevas medidas no gustaron tampoco a los que se habían quedado en el país porque eran distintas a las de su tradición. Si bien el texto del libro tercero de Esdras está mutilado, el Templo debía tener una forma cuadrada, extraña a la cultura judía, pero bien enraizada en la mesopotámica, ya que parece que debía ser cuadrado como un zigurat. Por ello se explica también la corrupción del texto que omite la longitud. Un documento de este tipo no fue inventado en época tardía.

Zorobabel (Ag 1,15) comenzó los trabajos de (re)construcción del Templo en el 520 a.C. Ello confirma que todavía en esta fecha

estaba vigente el antiguo régimen en Jerusalén: los asuntos principales del Templo concernían todavía al soberano, y esto confirma la posición destacada que Zorobabel debía de haberse asegurado en su acuerdo con los sacerdotes del exilio. Pero éstos se hallaban distanciados de los sacerdotes de Judea no sólo debido a intereses entre los que Zorobabel debía haber logrado mediar, ya que la atmósfera de estos años era la de un acuerdo nacional, sino también por motivos teológicos y litúrgicos, cuya importancia probablemente había escapado al rey. Durante el exilio se había desarrollado la teología sacerdotal (en el sentido técnico del término) que preveía medidas de pureza y reglas de culto desconocidas por los sacerdotes que se habían quedado en el país: así pues, las disputas teológicas no podían faltar. De una de estas discusiones referentes a la pureza nos ha quedado huella en Ag 2,10-14: el profeta plantea a los sacerdotes un problema de pureza, y por la respuesta recibida deduce que todo el pueblo es impuro y contamina las ofrendas mismas del santuario. «Continuó Ageo: ... 'Oráculo de Yahvé: este pueblo es impuro ante mí; así también toda obra de sus manos; también lo que él ofrece en el Templo es impuro'». Ésta es la primera advertencia de la fractura que existía entre los repatriados y los que permanecieron en el país.

La comunidad se organizó en un primer momento según el esquema ideal de Ezequiel (Ez 45), bajo la guía de los dos jefes, los dos ungidos: el rey vasallo de stirpe davídica y el sumo sacerdote de stirpe sadoquita. Durante el exilio se había afirmado de hecho el principio (Ez 44,15) de que el sacerdocio debía ser propiedad de una sola familia sacerdotal, la de Sadoc. Se produjo además la jerarquización del sacerdocio de donde nació la figura del sumo sacerdote según el esquema de Ezequiel.

La atmósfera que envolvió en un primer momento a los dos ungidos fue de gran entusiasmo. Se sabían guiados por el descendiente de David, y el profeta Zacarías vio (4,6-7) que todos los obstáculos se deshacían ante Zorobabel gracias a la intervención milagrosa de Dios. El reino de David estaba renaciendo. Había una atmósfera de milagro; se sentía a Dios presente para «reconstruir y plantar», como había predicho el profeta Jeremías (31,28). La travesía del desierto era el anticipo de la del Mar Rojo: la nueva dedicación del templo ampliado debía aparecer como el signo tangible por parte de Dios de que el Orden Nuevo, del cual habían hablado ciertas profecías, si aún no había comenzado estaba al menos a punto de nacer.

Ahora reflexionad bien, desde este día y en el futuro:
antes de que se comenzara a poner piedra sobre piedra en el templo
de Yahvé, ¿qué era de vosotros?

Se iba a un montón (de grano) del que se esperaban veinte medidas y
no había más que diez;

se iba a un tonel para sacar cincuenta cántaros y no había más que
veinte.

Los herí con tizón, con añublo

y con granizo en todas las labores de sus manos.

... Reflexionad bien... El grano (no falta) en el granero,
la vid, el higo, la granada, el olivo dan sus frutos.

¡De ahora en adelante los bendigo! (Ag 2,15-19).

A estas palabras de Ageo hacen eco otras de Zacarías:

Así dice Yahvé Sebaot:

«Tomen fuerza de nuevo vuestras manos.

... Antes de estos días no había salario para el hombre...

para quien salía y para quien entraba (es decir, para todos los que se
ejercitaban en alguna actividad)

no había seguridad alguna debido al enemigo.

Era yo quien ponía a los hombres unos contra otros.

Mas ahora no seré ya como he sido antes

hacia el resto de este pueblo.

Oráculo de Yahvé Sebaot.

Siembro la paz:

la vid dará su fruto,

la tierra dará sus productos,

el cielo dará su rocío.

Daré todo en posesión al resto de este pueblo.

Y como habéis sido maldición en medio de las gentes

¡oh casa de Judá y de Israel!

así, en cuanto os haya salvado,

llegaréis a ser una bendición.

No temáis; tomen vigor vuestras manos (Zac 8,9-13).

El reino de David renacía: se habría logrado de nuevo la unidad
de todo el pueblo (Judá e Israel), el bienestar, y todo ello en una
inabarcable y grandiosa espera de la revelación del Dios de Israel a
todas las naciones por medio de Israel. El triunfo de Zorobabel no
había sido la consecuencia de su fuerza armada y no tenía ninguna
importancia que la ciudad no pudiera ser fortificada. Dios mismo
sería el verdadero e imprevisible baluarte contra todos sus enemigos
(Zac 2,8-9). La llegada de los repatriados debió de presentarse como

una ventaja incluso para los que se habían quedado en el país y puede pensarse que la comunidad en su conjunto habría recibido inicialmente alguna ventaja.

En realidad las cosas sucedieron de modo muy distinto al que en un primer momento habían esperado Ageo y Zacarías, ya que existían las premisas para una guerra civil: contrastes de intereses que se radicalizaban en ideologías distintas. De esta guerra, que la tradición inmediatamente posterior trató de esconder, han quedado huellas en el libro de Zacarías, especialmente en los capítulos 12 y 3. El capítulo 12, perteneciente al denominado Deuterozacarías, un profeta distinto del primero pero probablemente contemporáneo¹⁶, presenta un texto particularmente corrupto y no, por cierto, casual. En el v. 2, por ejemplo, ha quedado esta frase: «Jerusalén es como una copa que produce vértigo a todos los pueblos del entorno; Judá asediará a Jerusalén». Y un poco después: «Entonces los generales de Judá dirán en su corazón: 'La fuerza de los habitantes de Jerusalén está en Yahvé de los ejércitos, su Dios'» (v. 5). «En aquel día convertiré a los generales de Judá en un brasero de fuego en el bosque, como una antorcha de fuego entre las gavillas; devorarán a derecha y a izquierda a todos los pueblos del entorno, pero Jerusalén quedará todavía en su puesto, en Jerusalén» (v. 8). Yahvé es el Dios de Jerusalén, no de Judá, naturalmente en la perspectiva inmediata de los vencedores.

La existencia de una guerra civil entre Jerusalén y Judá es cierta, como es cierto también que en un primer momento tuvo mayor ventaja Judá; lo que no aparece explícitamente en los textos es de qué parte estaba el Rey, pero es probable que estuviese con Judá, si bien debió de haber intentado convertirse en mediador entre las partes. En el capítulo 3 de Zacarías se narra el episodio del sumo sacerdote Josué que hace su autocrítica y es perdonado por Dios. El pasaje, de manera figurada, aunque no demasiado, explica que existió un momento en el que Josué llegó a mantener el sumo sacerdocio sólo al precio de una autocrítica: «... Te quito de encima tu pecado... Ponedle sobre la cabeza una diadema pura» (Zac 3,4-5). Se trataba de un compromiso que fue sólo una pausa en una guerra civil que no se concluyó entonces, porque al final Josué fue vencedor absoluto. Cuando Flavio

16. Acerca de una fecha temprana para el Deuterozacarías cf. M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, SCM Press, London, 1971, pp. 115-116. Smith basa su evaluación en P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV: Structure littéraire et messianisme*, Lecoffre, Paris, 1961. Smith no acepta la unidad del Deuterozacarías, pero sí la antigüedad de los pasajes.

Josefo habla del final de los trabajos de reconstrucción del Templo, relaciona ésta sólo con los sacerdotes (Ant. 11,79).

Muy interesante es también Zac 12,9ss. Allí se habla de alguien caído víctima de un homicidio y que será llorado por todos como ocurre cuando muere un hijo unigénito o el primogénito. Todos lo llorarán. Parece que la paz llegó a Judá después de este homicidio. Si vemos en este muerto anónimo al rey Zorobabel, no existen dudas sobre el sentido del pasaje. La muerte de Zorobabel marcó el final de la guerra civil con una reconciliación, incluso aunque fuera sólo una apariencia de ella: en realidad sirvió para postergar durante medio siglo o un poco más el destino de los que se habían quedado en el país. Después el poder pasó enteramente a manos de los repatriados que reconstruyeron la clase dominante del pasado, la de los *horim* y los ancianos, pero ahora sin el rey, que se había comprometido demasiado con los *dallim*, es decir, con aquellos que hoy llamaríamos pequeña burguesía y proletariado y que habían sido los beneficiarios de la distribución de terrenos hecha por los babilonios (cf. el § 2 de este capítulo, al inicio).

Naturalmente, la desaparición del descendiente de David debió suscitar problemas en muchos porque la idea de que la casa reinante era garantía de salvación para todo el pueblo estaba muy difundida. Cada sociedad tiene en forma más o menos consciente una cierta representación de sí misma, fundada sobre ciertos principios. El contraste en Babilonia entre el ambiente de la corte y los sacerdotes había llevado a la profundización de los valores de los dos grupos, a la radicalización de las ideologías. El acuerdo entre las partes que marcó el fin de la guerra civil debió de elaborar también una nueva ideología de Israel adecuada a la nueva situación. De esto sin embargo hablaremos en el capítulo siguiente, dedicado a la cultura y a la historia del periodo del exilio.

El recuerdo de Zorobabel en el clima de unidad nacional logrado después de su desaparición resultó incómodo: su figura recordaba a todos la dinastía davídica, los poderes y favores divinos de los que había gozado. El deseo de hacer desaparecer de la memoria al último descendiente de David, el último «ungido» real, emerge en la historia de la más antigua tradición del pasaje de Zac 6,9-15. El texto fue retocado justamente con el objeto de hacer desaparecer al ungido de David. Este pasaje está corrupto por una corrupción antiquísima y voluntaria, orientada a reducir la importancia del ungido davídico a favor del ungido sacerdotal. He aquí el texto tal como aparece hoy en las partes que fueron retocadas y que indican la corrupción. Dice Dios

por boca del profeta: «Toma plata y oro y haz coronas que pondrás sobre la cabeza de Josué..., el sumo sacerdote. Le dirás: 'He aquí el hombre cuyo nombre es Germen..., él reconstruirá el Templo..., se sentará como soberano en el trono y sobre el trono habrá un sacerdote. Entre ellos dos habrá un perfecto entendimiento. La corona será...». Está claro que en el texto original estaba escrito que el profeta debía hacer dos coronas, una de plata y otra de oro, una para Josué y otra para Zorobabel. Las palabras que siguen y que ahora parecen dirigidas a Josué debían de referirse a Zorobabel: el apelativo «germen» pertenece al mesianismo real (cf. Zac 3,8 y 4,10); es él quien debería haberse sentado a gobernar, mientras que Josué habría sido «el sacerdote sentado en su trono». En el texto griego ha quedado también alguna otra palabra que deja entrever aún mejor el sentido del pasaje original compuesto cuando estaban por comenzarse los trabajos de restauración del Templo; el pasaje agrega respecto al hebreo después de «sentado en su trono» la expresión «a su derecha».

Estas correcciones son bastante ingenuas, pero ciertamente correcciones, y dan testimonio de un capítulo del proceso de afirmación del sacerdocio sadoquita.

En este punto se plantea un problema serio: el poder que antes fuera del rey vasallo ¿fue asumido por los sacerdotes y por el sumo sacerdote en particular, o bien Persia confió a sus gobernadores las funciones de gobierno que antaño habían sido del rey? Si seguimos la lectura de los textos bíblicos que no hablan jamás —excepto en un caso (Neh 5,15)— de la existencia de estos gobernadores, parecería que todo el poder que podía haberse ejercitado en una sociedad sujeta a un dominio extranjero habría estado en manos del sacerdocio sadoquita. Ésta fue también la interpretación de Flavio Josefo, que se ha hecho ya clásica¹⁷. La interpretación opuesta sin embargo parece la más probable, tanto por el recuerdo de tales gobernadores —que ha quedado en un solo pasaje bíblico—, como porque textos exteriores a la Biblia demuestran la existencia de estos gobernadores (cf. pp. 127-128). Naturalmente no sabemos en qué consistía la división entre los dos centros de poder, pero también la desconocemos para el caso de la diarquía Zorobabel-Josué. Por otra parte, puesto que en aquella época todavía no había nacido Montesquieu, es probable que las esferas de poder estuvieran bastante indefinidas e imprecisas. Además, debe tenerse presente que inmediatamente después de la caída

17. Πολιτεία χρώμενοι ἀριστοκρατικῆ μετ' ὀλιγαρχίας (Ant. 11,111).

de la monarquía hubo un periodo, probablemente de poca duración, en el cual la sociedad judía se dio a sí misma una constitución fundada esencialmente en la Ley, a la cual debían someterse también las autoridades. Es el régimen previsto por el Deuteronomio en su forma final, que procede de los años inmediatamente posteriores al 515 y que es el reflejo de un proceso análogo al que había acontecido ya en Grecia con las primeras leyes escritas.

Capítulo 2

LA CULTURA JUDÍA EN EL SIGLO VI A.C.

1. *Jeremías*

La figura de Jeremías, cuya actividad profética debe situarse entre el año 627 (Jr 1,1-3) y la conquista de Jerusalén en el 587, tuvo gran importancia en la historia del pensamiento judío. Tampoco careció de importancia en el desarrollo de la ideología del exilio, aunque algunas de sus intuiciones estaban destinadas a ser reutilizadas y profundizadas en época posterior. Jeremías había vivido los años esperanzadores de la decadencia asiria y la recuperación gradual de Judá bajo la égida de Josías. El profeta había albergado la firme esperanza de que los judíos del norte, Israel en sentido estricto, ya deportados a Asiria tras el final del reino septentrional, pudieran regresar a la patria. En Jr 30,1-10 leemos¹:

Palabra que fue dirigida a Jeremías de parte de Yahvé. Dice Yahvé, Dios de Israel: «Escribe en un libro todas las cosas que te diré: he aquí que vendrán días, oráculo de Yahvé, en los que cambiaré la suerte de mi pueblo Israel [y de Judá]². Dice Yahvé: Los devolveré al país que

1. Presentamos normalmente los pasajes de Jeremías según la forma del texto masorético. Esto no impide que también otros textos hayan sido tenidos en cuenta, y en particular el de los LXX, muy distinto del masorético tanto por el orden de las partes como por su amplitud (el de los LXX es normalmente más largo).

2. La interpolación «y de Judá» está presente también en los LXX y hay que considerarla muy antigua. Deja entrever una relectura del oráculo de Jeremías, originalmente destinado sólo al Israel del norte, como referido a todo Israel. La adaptación del texto a la situación del exilio debe ser contemporánea a los acontecimientos, y me parece una hipótesis muy probable que el reelaborador haya sido el mismo Jeremías.

he concedido a sus padres, para que tomen posesión de él... Porque grande será aquel día; no existe uno similar. Será un tiempo de angustia para Jacob. Aquel día, oráculo de Yahvé Sebaot, destruiré su³ yugo (el de Israel) quitándolo de su cuello, y romperé sus cadenas; [por ello] no serán ya esclavos de extranjeros. Servirán a Yahvé su Dios y a David su rey, que yo les suscitaré. Tú, no temas, Jacob, mi siervo. Oráculo de Yahvé. No te sientas abatido, Israel, porque yo te liberaré de los países lejanos; y a tu descendencia, del país de tu exilio. Jacob regresará y gozará de paz, vivirá tranquilo y nadie lo molestará».

En este texto se nota que la mención a Judá es una interpolación tan clara como antigua. Es éste un ejemplo característico de cómo los oráculos podían ser reinterpretados una y otra vez y, en algún caso, reescritos. Este oráculo, originalmente formulado para Israel (en sentido estricto), adquiriría un nuevo significado al referirse a «todo Israel», es decir, al conjunto de Israel y Judá. La interpolación queda demostrada por el contexto, que habla en general sólo de Jacob con una estructura gramatical adecuada («su yugo», «su cuello»).

Quizá Jeremías daba pábulo a esa seguridad porque era consciente de que Judá estaba guiada en aquel tiempo por un rey justo, Josías (Jr 22, 15)⁴. El profeta había aceptado la doctrina de palacio según la cual la dinastía davídica estaba destinada a gobernar para siempre a Israel y a ser la garantía de su salvación. Los judíos del norte podrían regresar a su patria, pero no encontrarían ya el reino del norte sino un reino único de Israel bajo la égida del descendiente de David: la capital de todos sería Jerusalén. Posteriormente, el rey justo fue derrotado y cayó en la batalla de Meggido en el 609. ¿Por qué? Quizá porque expiaba las culpas de sus padres. Josías era hijo de Amón, a su vez hijo de aquel Manasés, vasallo de Asiria, que había introducido en el templo de Yahvé los cultos a otros dioses. Pero el hecho de que Dios castigase los pecados de los padres en los hijos generaba una injusticia, un absurdo, que la misericordia y la justicia divinas no podían permitir para siempre.

Cf. P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1976, p. 279, que sigue sustancialmente la tesis de Angelo Penna en su edición de Jeremías, Marietti, Torino, 1964.

3. Los LXX omiten el primer «su» (singular) y leen el segundo y tercero como plural. El texto hebreo lee «tu» en los «su» segundo y tercero con un brusco tránsito a la segunda persona, que no parece original. Este cambio a «tu» puede haber sido causado por la presencia del «su» ante «yugo», que debió entenderse como referido a un «enemigo» sobreentendido.

4. Los LXX presentan un sentido bastante diferente.

En la época de Jeremías existía ya un pensamiento aunque embrionario que podríamos definir como teología de la Alianza, puesto que prometía la salvación a cambio de la observancia de los mandamientos divinos. Existía también otra teología, otro modo de vivir la propia religiosidad, que podemos llamar de la Promesa. Dios ama a Israel, le ha concedido una tierra y una dinastía que reinará para siempre. Ahora bien, la Alianza por su misma naturaleza era tal que sólo podía garantizar la salvación si los hombres observaban los mandamientos divinos, y el primero de todos era no honrar a otros dioses. En otras palabras, la Alianza era un medio seguro de salvación solamente dentro de los límites de un comportamiento humano que Jeremías consideraba altamente improbable. «¿Acaso cambia un etíope su piel o un leopardo sus pintas? Del mismo modo, habituados como estáis al mal, ¿llegaréis alguna vez a hacer el bien?» (Jr 13,23). La Alianza llevaba hacia un fracaso que la misericordia de Dios sólo podía postergar.

La Alianza prometía la salvación a quien hubiese observado los mandamientos de Dios, pero los pecados de los padres se levantaban ante los judíos como una barrera insuperable. La Alianza jamás habría conducido a los israelitas a la salvación, porque el hombre habría seguido siempre transgrediéndola. Se abre así ante Jeremías la idea de la imperfección y por tanto de lo provisorio de todo lo presente; el profeta se proyecta hacia un futuro que habrá de estar marcado por la desaparición de todas las aporías de su tiempo. Los padres comen hoy los agraces pero los hijos sufrirán la dentera (Jr 31,29); ahora bien, este hecho contiene en sí una imperfección que Dios acabará eliminando. Llegará un tiempo en el que esta máxima no tendrá ya valor porque Dios retribuirá a cada uno según sus obras (Jr 31,30). Pero también en esta solución queda algo de imperfecto, porque es verosímil que los hombres continúen sus transgresiones y por tanto que siga también el castigo.

Ya en el pasado, alrededor del 700 a.C., bajo la impresión causada por la caída de Samaria, se había planteado el problema del significado de la desaparición de una parte tan grande de Israel, y se había respondido con la que hoy llamamos «doctrina del resto». Hay trazas de ella en Amós (5,15), Miqueas (4,7) e Isaías. En Is 4,3 se lee: «Al resto de Sión y a los supervivientes de Jerusalén se les llamará sagrados, es decir, todos los que estarán (o están) inscritos para permanecer con vida en Jerusalén». Y en Isaías 6,13: «... Quedará una décima parte, pero de nuevo será presa de la destrucción, como una encina o un terebinto en los que después de la tala queda un tocón.

Semilla sagrada es este tocón» (véase también, a este propósito, Is 10,20). Esta doctrina puede explicar también derrotas —incluso terribles— de los judíos, catástrofes y destrucciones sin que se escandalicen de Dios que busca su resto sagrado. Pero esa doctrina excluye que se pueda llegar a la destrucción de Israel por la infidelidad humana, porque Dios ha prometido la salvación a su pueblo.

Estas dos certezas deben haber colisionado en la mente y corazón de Jeremías, que probablemente conocía también el relato del Diluvio según la tradición del así llamado Yahvista. Al final de este relato Dios se da cuenta de la inutilidad de su castigo, porque «la naturaleza (*yesser*) del corazón del hombre es malvada desde su niñez» (Gn 8,21)⁵. ¿Eran palabras de desesperación o de esperanza para Israel y la humanidad?

Conociera o no este pasaje, Jeremías tenía muy presente el problema que contenía aquel relato. Por un lado, el profeta se veía obligado a predecir la destrucción, el fin de Jerusalén, que para él tenía un valor más amplio, de naturaleza ideal, que transcendía el acontecimiento histórico; por otro, se sentía impulsado a concebir la gran esperanza de una renovación que iba más allá de una nueva restauración política. Hombres de la grandeza de Jeremías, aunque desarrollaron su reflexión a partir de acontecimientos ocasionales que les había tocado vivir, supieron ampliarla a dimensiones universales.

La destrucción era necesaria debido a la maldad de Judá, una maldad humana, pero sería el primer acto, próximo a representarse, de una historia distinta para la humanidad. Nacerá un mundo completamente diverso al actual, que estará caracterizado por una nueva Alianza estructurada de tal modo que no podrá ya ser transgredida por el hombre. Así, Promesa y Alianza coincidirán y no se excluirán recíprocamente. Sin embargo, entre los dos momentos, el actual y el futuro, el de la imperfección y el de la perfección, hay un abismo, un corte neto que sólo Dios podrá superar y hacer superar al hombre: «Perdonaré su iniquidad» (Jr 31,34). Pero ¿cuándo sucederá esto?

Alrededor de este interrogante, entre la más audaz esperanza y la más perpleja incertidumbre, el pensamiento de Jeremías alcanza su culmen. El profeta dejaba a las generaciones futuras una palabra de

5. Los LXX presentan un texto más matizado, deseoso de salvaguardar el libre albedrío del hombre en un periodo en el que la primera apocalíptica estaba planteando claramente dudas a este respecto. Cf. *infra*. El texto griego reza: ὅτι ἔγκειται ἡ διάνοια τοῦ ἀνθρώπου ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ ποιερὰ ἐκ νεότητος: «Porque el pensamiento del hombre está enraizado en el mal desde la juventud».

esperanza ilimitada. El momento presente era soportable como tiempo de imperfección. Esto explicaba los fracasos, las quiebras, todo lo que tenía el rostro de lo que se acaba. De hecho, el fin mismo de este orden de cosas parecía inevitable, justamente porque era necesario que este tiempo concluyera. Todo final es doloroso («Será un tiempo de angustia para Jacob; sin embargo, se salvará», Jr 30,7b); pero el fin de la imperfección es el requisito inevitable para proceder hacia la salvación verdadera. Debía llegar el final, o mejor dicho, *un* final de la historia de Judá con su actual orden de cosas porque todo estaba bajo el sello de la imperfección y este sello debía romperse, incluso dolorosamente.

En el capítulo 27, que ha sufrido ciertamente muchas reelaboraciones y añadidos, Jeremías insiste en que Dios ha puesto toda la tierra en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia. Era éste el «siervo» de Dios⁶, es decir, su instrumento, y su función podía ser justamente la de preparar el tiempo final.

En el cuarto año de Sedecías⁷ (por tanto, cuatro años después de la conquista de Jerusalén), hijo de Josías, rey de Judá, fue dirigida esta palabra a Jeremías de parte de Yahvé. Así me dice Yahvé: «Procúrate unas coyundas y un yugo y pónelos sobre tu cerviz (signo de sumisión y derrota). Envíalos entonces al rey de Edom, al de Moab, al rey de Tiro y al de Sidón por medio de <sus> mensajeros llegados a Jerusalén, de parte de Sedecías, rey de Judá, y confía a ellos este mandato para sus señores: Dice Yahvé Sebaot, Dios de Israel, así hablaréis a vuestros señores: Yo he hecho la tierra, el hombre y los animales que están sobre ella con mi gran poder y con mi brazo potente y lo doy a quien me place. Ahora he entregado todas estas regiones en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, mi siervo⁸...» (Jr 27,1-6).

Con Jeremías surgieron en la cultura judía dos problemas humanamente profundos: el de la justicia de Dios y el del conocimiento. El primero recorre toda su obra. Está presente en el fondo de su pensamiento, en todo discurso referido a la imperfección del momento

6. *siervo*: los LXX evitan atribuir este título a Nabucodonosor y, con una mínima variación respecto al texto hebreo, leen «para servirlo».

7. *En el cuarto año de Sedecías* es una conjetura (cf. BHK [Rudolph] y BHS [Rüger]). El texto hebreo lee: «Al comienzo del reino de Joaquín». Los LXX omiten el versículo. La conjetura resulta muy probable, ya que el texto continúa hablando de Sedecías (cf. v. 3).

8. Véase n. 6.

actual que es también injusticia; está presente en la relación atormentada que mantiene con su misma inspiración profética, considerada por él claramente como algo venido desde fuera. ¿Por qué Dios lo había obligado a hacer de profeta y a ser el oprobio de todos, debiendo proclamar la ruina (Jr 20,8.10)? Jeremías se sentía instrumento de un proyecto que substancialmente no comprendía y que le era motivo de dolor incomprensible, y por tanto, injusto. La injusticia de Dios no se revelaba a los ojos del profeta sólo cuando se veía a sí mismo inmerso en un sufrimiento sin explicación posible; era toda la estructura de la sociedad humana y de la historia la que se le presentaba como injusta, aunque todo estuviera bajo el gobierno de Dios. «Tú eres demasiado justo, oh Yahvé, para que pueda entablar juicio contigo; pero quisiera hablar contigo de (tus) juicios (es decir, del modo como gobiernas la historia y la sociedad): ¿por qué tiene éxito la conducta de los impíos?... Tú los has plantado y ellos han echado raíces...» (Jr 12,1-2). Todo lo que ocurre en el mundo es obra de Dios, como ya había afirmado Amós (3,6; 5,8-9); pero entonces ¿qué sentido tiene la injusticia que domina en el mundo? ¿Qué relación existe entre la injusticia y Dios? O incluso, ¿por qué Dios se sirve también de la injusticia para realizar sus planes? ¿Cuál es el sentido del dolor, si no siempre puede interpretarse como castigo?

Jeremías sabía que sus palabras estaban de algún modo dictadas por la divinidad. De buena gana habría dejado su tarea de profeta (Jr 20,7ss); si continuaba su predicación, era sólo por ser incapaz de hacer otra cosa; por tanto, su don profético provenía de una fuerza superior a él; venía de Dios. Pero su experiencia entraba cotidianamente en conflicto con otra que la dejaba en entredicho: ¿por qué había otros que decían hablar como él en nombre de Dios, pero proclamaban que Judá jamás sería sometida a Babilonia (por ejemplo, Jr 23,25 y 27,14)? ¿Existía alguna manera de dejar en claro, para sí mismo antes que para los otros, quién era el que tenía razón? Dicho de otro modo: ¿cómo podría declarar con firmeza que los otros eran falsos profetas, no enviados por Dios? En cierto sentido se plantea aquí el problema del criterio de la verdad, que el Deuteronomio resuelve de manera muy simple: «Cuando el profeta habla en nombre de Yahvé y no acontece lo que ha dicho, esa palabra no proviene de Yahvé» (Dt 18,22).

En Jeremías las cosas producen mayor sufrimiento y por tanto son más complicadas, pero la solución es parecida: Dios da un signo a Jeremías de que es Él quien dice la verdad. Es un signo referido al futuro, pero esto no parece preocupar al profeta. Es la misma lógica

que muestra Ex 3,12: «He aquí el signo de que soy Yo quien te mando, dice Yahvé a Moisés: ‘Cuando hayas hecho salir a mi pueblo de Egipto, servirá (ífuturo!) a Dios en este monte’». El profeta advierte la existencia de una tensión entre su modo mismo de pensar y la palabra de Dios. Podría incluso intentar oponerse a la Palabra presente en su ánimo, pues comprendía perfectamente la dificultad que para el pueblo representaba el que otros profetizaran cosas distintas a las suyas. Así, Jeremías se plantea en cierto modo el problema del criterio de la verdad, y para resolverlo usa el concepto de signo, garantía de que Dios dará cumplimiento a las palabras que le ha hecho pronunciar.

Por ello, cuando alguien preguntaba a Jeremías cuál era la importancia (heb. *massa*, «carga») de la palabra de Dios, podía responder: «Vosotros sois la carga de Yahvé... Yo castigaré (a quien eso dice)» (Jr 23,33-34). La palabra *massa* en la boca del interlocutor se convierte en signo de que algún día sucederá lo que Jeremías ha dicho. La palabra verdadera es la suya, no la de los otros profetas, y es verdadera por el único motivo de que procede de Dios. Este principio de la verdad tenderá luego a ampliarse cada vez más hasta invadir todos los dominios del conocimiento.

2. *Movimientos culturales judíos durante el exilio*

Tras la gravísima separación entre el reino del norte y el del sur, los judíos conocieron otra grave fractura en época del exilio, como hemos visto ya en las páginas dedicadas a los acontecimientos. Los intereses contrapuestos y la lejanía física dieron lugar poco después a dos ideologías, cada una de las cuales explicaba en términos «racionales» que «los otros» habían sido abandonados por Dios y por tanto no pertenecían ya al mismo pueblo; es decir, habían perdido sus derechos. Como todas las racionalizaciones, ésta profundizó también la fractura, porque desplazaba el acento de los intereses humanos a la ideología. Hemos visto ya en las palabras de Ezequiel no sólo la defensa de los intereses de los exiliados, sino también una amenaza para todos los que se habían quedado en Israel.

Esta amenaza es aún más clara en un pasaje de Jeremías, compuesto entre la primera y segunda conquista de Jerusalén, y por tanto destinado cuando se escribió sólo a los que se habían quedado en el país después de la primera conquista de Nabucodonosor, aunque tal amenaza fue después fácilmente interpretada como referida también

a los que habían permanecido en la patria después de la segunda conquista:

Yahvé me mostró dos canastos de higos delante del Templo, después de que Nabucodonosor había deportado de Jerusalén a Jeconías (Joaquín), hijo de Yoyaquín, rey de Judá... Un canasto estaba lleno de higos excelentes... mientras que el otro, de higos malos... Entonces me fue dirigida la palabra de Yahvé: «Como me intereso por estos higos buenos, así me interesaré para su bien por los deportados de Judá que hice ir desde este lugar al país de los caldeos. Yo pondré mi vista en ellos para su bien, los conduciré a este país... En cambio, haré con Sedecías, rey de Judá... como se hace con los higos malos. Mandaré contra ellos la espada, el hambre y la peste, hasta que desaparezcan de la tierra que di a ellos y a sus padres» (Jr 24,1-10).

La amenaza es de ruina total. Este pasaje testimonia cómo el mismo profeta, precisamente por ser favorable a Babilonia, desaprobaba la política de sus connacionales que habían permanecido en Judea.

La tradición judía no ha conservado nada de la elaboración ideológica de quienes se quedaron en Israel, lo que hace pensar que fue completamente eliminada o absorbida por la teología de los que regresaron. Debemos contentarnos por ello con examinar qué se hizo y se pensó durante el exilio. Sobre lo que se opinaba en el país de Israel sólo es posible hacer conjeturas, destinadas a quedar como tales.

3. *Los sacerdotes, los ancianos y Ezequiel*

Es posible distinguir en Babilonia dos o tres centros de cultura y de poder. Un primer ambiente muy fácil de identificar es el de los sacerdotes que tenían como jefe a Ezequiel. Fue éste el primero en mostrarse muy activo, motivado por la necesidad de defender intereses que no importaban a ningún otro. El segundo fue el de la corte. Más difícil es saber si se puede hablar o no de un tercer ambiente cultural, el de los ancianos de Israel. En un primer momento los laicos del exilio debieron considerar al rey como centro de sus esperanzas, pero la política de Joaquín después de la desaparición de Sedecías debió de volverse para ellos cada vez más sospechosa por los mismos motivos que para Ezequiel, quien con gran lucidez consideraba negativa tal política. De aquí surgió una convergencia entre ancianos y sacerdotes, que requiere también una explicación.

Con una cierta miopía los ancianos aspiraban sólo a volver a la patria e imaginaban que podían regresar, cuando fuera, a una Judea idéntica a la que habían dejado. Ezequiel los desengañó en términos clarísimos, como se ve en el capítulo 20 de su libro. Un grupo de ancianos se acercó a la residencia del profeta para consultar a Yahvé. No nos dice el pasaje cuál fue la pregunta, pero se deduce de la respuesta: querían saber algo acerca de la posibilidad de regresar. Al menos aparentemente, Ezequiel los recibió muy mal. En un texto que sintetiza el pensamiento del profeta acerca de Israel y su destino, Ezequiel responde que Yahvé no se deja consultar por ellos, evidentemente porque son indignos. Y lo eran porque veían a Israel y su destino con los mismos ojos con los que lo habían mirado cuando estaban en el país. Así pues, los ancianos preguntaban sólo si Dios les permitiría su retorno.

Ezequiel, en vez de responder directamente a la pregunta de los ancianos, trazó una breve historia de los orígenes de Israel, subrayando cómo éste era un pueblo indigno de haber sido elegido. La elección estaba en la base del pensamiento del profeta, y éste insistió en que se trataba de la elección de un indigno: Israel era hijo de «un amorreo y de una hitita» (Ez 16,3). Mas la elección implicaba abandonar los ídolos de Egipto (v. 7). Los judíos se habían rebelado muchas veces contra Dios. Éste habría deseado volver contra ellos su furor, pero no lo había hecho sólo por consideración a su nombre, para que los pueblos no creyeran que era una divinidad impotente. «Los hice salir de Egipto y los conduje en el desierto; les di mis mandamientos y les hice conocer mis decisiones, de modo que el hombre que los observe viva por medio de ellos» (Ez 20,10-11).

No obstante, las rebeliones de Israel habían continuado hasta los días del profeta. El objetivo de Ezequiel era claro; quería explicar a los ancianos dos cosas. Primera: que la estructura religiosa y moral de Israel, tal como había existido durante la monarquía, no era la querida por Dios, quien al ver la obstinación de sus elegidos había terminado dándoles directamente leyes malas para acelerar el fin de aquel orden oprobioso de cosas: «Por ello les dio leyes no buenas y decretos por los que no habrían podido vivir; los hizo impuros con sus ofrendas, porque quemaban en sacrificio a todo primogénito...» (Ez 20,25-26). Segunda: en consecuencia, los hebreos en el exilio no deberían pensar en un regreso a la patria que significara la simple recuperación de los bienes perdidos y la reinstauración del precedente estado de cosas. Israel habría de regresar, sí, a su patria; pero allá debía crear una sociedad distinta a la primera: «Entonces sabréis que

yo soy Yahvé, cuando os lleve (de nuevo) a la tierra de Israel, al país que juré dar a vuestros padres. Allí recordaréis vuestra conducta, todas las malas acciones con las que os habéis manchado, y sentiréis asco de vosotros mismos por todas las maldades que habéis cometido» (Ez 20,42-43).

En la mente de Ezequiel había además leyes que debían abolirse, añadirse o reformarse; pensaba, pues, en una sociedad verdaderamente distinta.

Al profeta le parecía que la situación no tenían nada de estable, y la historia le dio la razón. Por el momento le bastaba haber aclarado a los ancianos que el regreso sería sólo posible con una completa renovación de las estructuras de la sociedad. El sacerdocio del exilio, completamente desligado del que se había quedado en el país, debía ocupar un puesto de primer plano en esa renovación. En época posterior Ezequiel (o algún fiel continuador suyo) delineará la forma del estado futuro. Con el paso del tiempo el profeta debió sentir fortalecida su certeza de que el regreso iba a ser real, a pesar de la posición cada vez mejor de la casa davídica ante el gobierno babilónico primero y después ante el persa. El regreso sólo estaba impedido por una situación política que Ezequiel, con razón, consideraba contingente y destinada a ser superada en la primera ocasión favorable que se presentara.

El profeta pensó entonces en una nueva constitución para Israel que no excluía la continuidad de la casa reinante (como de hecho después ocurrió), pero que la situaba en una condición particular con fuertes limitaciones a su autoridad. El texto de Ezequiel es ciertamente anterior al 520-515 a.C., ya que no conoce la situación creada en Palestina en torno a esos años. El profeta (o, quizás alguno de sus fieles continuadores) pensaba que el rey (*inasi*!) debía ocupar una posición privilegiada en el Templo (44,3), el cual, sin embargo, debería ser gobernado sólo por un grupo muy preciso de sacerdotes, señalados como «descendientes de Sadoc». Quien no era sadoquita pertenecería a un sacerdocio subordinado. Ezequiel insistía en que los judíos habían perpetrado numerosas abominaciones, entre las que revestía particular importancia la introducción en el Templo de extranjeros incircuncisos. La preocupación de los exiliados por conservar la identidad del pueblo y no sólo su cultura y religión parece evidente. Además, Ezequiel fija una liturgia fundada en una compleja teoría de lo sagrado (44,17ss), que tenía consecuencias profundas sobre la estructura de la sociedad judía en favor del sacerdocio, cuya sacralidad era superior a la del laico. En realidad sólo el sacerdote

tendría la autoridad de establecer qué era sagrado y qué profano, lo impuro y lo puro (Ez 44,23). Los sacerdotes serían los únicos jueces en Israel, y no podrían casarse según las normas de los otros judíos. La sacralidad debía colocar al sacerdocio en una posición de preeminencia, marcada por un cierto aislamiento.

Al rey se le daría en propiedad una gran franja del territorio de Israel —con el Templo en el centro— cuyos márgenes orientales y occidentales coincidirían con los límites del estado. «Ésta será toda la tierra del rey. Así, mis reyes no oprimirán más a mi pueblo, sino que dejarán la tierra a la gente de Israel, a sus tribus familiares» (45,8). Los reyes de Israel en el pasado habían oprimido al pueblo de Dios con su autoridad, más o menos absoluta. Ahora Ezequiel propugnaba una constitución que limitaba muchísimo los poderes del rey. Tendrá vastísimas posesiones, pero sólo para disponer de los medios necesarios para la defensa del Templo y del pueblo, sin necesidad de imponer tasas o levadas militares. Las tribus de Israel deberán ser libres. La constitución que soñó Ezequiel era de tipo vagamente oligárquico; el poder estaba en manos de los jefes de las tribus, con un punto de referencia central en el Templo que tendría —a diferencia del rey— el derecho de recibir ofrendas (más o menos obligatorias) de los fieles. Esto naturalmente presuponía una completa centralización del culto.

El monarca, que en el pasado consideraba al Templo como su propiedad, se convierte ahora sólo en su defensor. Tendría en él funciones particularmente importantes, pero siempre dentro de una organización querida y controlada por el sacerdocio sadoquita. El Templo tendrá una puerta reservada para el príncipe (44,3)⁹, el cual se ocupará de sacrificios especiales y sobre todo del de la Pascua, que para Ezequiel parece ser todavía un culto del Estado y no familiar (45,16.18ss). Si el centro de Israel debía ser el Templo, el centro de éste era el sacerdocio que concentraba los poderes de juzgar, de transmitir y modificar leyes (véase *supra*), de interpretarlas y de cobrar impuestos.

La constitución de Ezequiel apuntaba claramente a proteger ciertos intereses que coincidían con los de los exiliados, pero tenía también sólidos aspectos teóricos. El conjunto de los mandamientos

9. Por más que se le reserve una puerta al rey —con el particular derecho de poder entrar y salir por la misma puerta (a diferencia del pueblo que debía salir siempre por una puerta distinta de la que había entrado)—, el monarca no es ya libre de acercarse al Templo cuando quiera, sino cuando el pueblo vaya también al santuario. Interpreto así Ez 46,8.10.

—que después será la Torá— es central en el pensamiento del profeta porque es el instrumento destinado a procurar la salvación al pueblo como grupo y también a cada individuo, concepto éste clarísimo en su pensamiento. Observar la Ley es fundamental, pues procura la vida. El capítulo 18 se desarrolla todo él alrededor de este tema. Ya Jeremías había previsto el mundo nuevo que habría de nacer de la Alianza nueva, un mundo libre de todas las injusticias, humanas y divinas, que caracterizaban el tiempo que le había tocado vivir. Había previsto también que en aquellos días futuros y felices no se podría repetir ya el amargo proverbio: «Los padres comieron los agraces y los hijos sufren la dentera», sino que «Cada uno morirá debido a su iniquidad y sufrirá dentera el mismo que hubiere comido los agraces» (Jr 31,29-30).

Durante su adolescencia Ezequiel vivió el periodo de las reformas de Josías y tuvo que haber sido influido por ellas. Ciertamente aceptó sus valores más profundos, incluso los que probablemente iban más allá de las intenciones del rey¹⁰. El libro de la Ley descubierto en el Templo en época de Josías, sean cuales fueren las normas que contuviese, presentaba un cuerpo legislativo que se imponía también al rey, quien aparecía sólo como el garante de la legislación. Para Josías este conjunto de leyes tenía el valor de cláusulas de una alianza que él establecía con Yahvé en nombre de todo Israel. La alianza concernía al conjunto del estado, no al individuo.

Ahora bien, para Ezequiel el conjunto de las normas legislativas aparece como el camino real para la salvación, no del estado sino del individuo. El acervo de la normativa no se llamaba todavía Torá, ni mucho menos Torat Moshè («ley de Moisés»). En Ezequiel la palabra Torá se refiere solamente a normas que conciernen al Templo. Según Ezequiel, el individuo viviría si «cumple (lit. «hace») el juicio y la justicia» (hebr. *'asah mishpat usedaqah*: Ez 18,5)¹¹, es decir, si observa un conjunto de normas éticas consideradas voluntad divina e independientes del rey. El monarca desaparece del esquema ideológico de Ezequiel; la salvación proviene sólo de la observancia de los mandamientos (*huqqim*). Las premisas están ya en la legislación preexilica, pero el desarrollo es del profeta favorecido por el hecho de vivir en el

10. Cf. B. M. Levinson, «The Reconceptualization of Kingship in the Deuteronomy and in the Deuteronomistic History's Transformation of Torá»: *VT* 51 (2001), pp. 511-534.

11. La traducción «juicio y justicia» en nuestras lenguas modernas tiene poco significado. Pero, en cualquier caso, el sentido general es clarísimo.

exilio, lejos de toda autoridad que reconociera como propia; la de los vencedores no era autoridad sino atropello y violencia.

El principio, el autor y el garante de la legislación moral era la divinidad misma: Yahvé había ido al exilio junto con los exiliados (cap. 10). El patronato del rey sobre el Templo no tenía ya ningún sentido. El monarca no era ya el representante de Yahvé en la tierra; la voluntad de Dios se manifestaba siempre idéntica en los mandamientos. Era una revolución total de la religiosidad que se producía unida a la situación histórica del exilio, pero independiente de la cultura babilónica en la que vivía Ezequiel.

Para Jeremías la nueva forma del principio de retribución estaba destinada a realizarse sólo en el futuro, cuando Dios hubiera establecido el nuevo orden. Para el tiempo que le había tocado vivir la aplicación de este principio no era ni siquiera pensable. Cuando Jeremías se dirige en oración a Dios exclama: «¡Tú que usas de misericordia con miles de generaciones y castigas la iniquidad de los padres en los hijos... Tú eres grande, incomprensible en tus designios!» (Jr 32,18-19). Cómo Dios realiza la justicia retributiva era un misterio, pero en el orden nuevo no sería ya así. La condición humana, en la que se encontraba, sólo le era aceptable si pensaba que el mundo en el que vivía estaba bajo el sello de una imperfección destinada a desaparecer.

Ezequiel, en cambio, es categórico: el nuevo principio retributivo, por el que cada uno paga por sus culpas, está siendo actualmente aplicado por Dios. No estamos todavía en el orden nuevo, pero esta primicia del futuro está ya presente. «¿Por qué andan repitiendo este proverbio... los padres comen los agraces y los hijos sufren la dentera? Por mi vida, oráculo de Yahvé Adonai, no repetirán ya este proverbio en Israel. Toda vida es mía, tanto la del padre como la del hijo. Aquél que peca, ese morirá» (Ez 18, 2-4).

La muerte prematura que debe castigar el pecado golpeará sólo al pecador, no puede descargar sobre su descendencia. Pero si alguno peca pero después se arrepiente y vuelve a hacer lo justo, será igualmente salvo «por la justicia que ha practicado» (Ez 18,22). Por tanto, la justicia, es decir, la observancia de los mandamientos, salva y la salvación no está lejana, no concierne a las generaciones futuras sino que está cerca, inmediatamente tras la observancia de la Ley.

Con estas afirmaciones intentaba quizás Ezequiel quitar a sus amigos un motivo de turbación y de temor que podía ser un obstáculo para su acción, es decir, el pensamiento de que los pecados de los padres, de los que el profeta hablaba frecuentemente, debían recaer

sobre ellos, los hijos, haciendo vana toda su obra, todo intento de rescate personal y de recuperación de la patria. De hecho, sin embargo, Ezequiel proclamó un principio que iba mucho más allá del momento contingente y que debía proporcionar a las generaciones posteriores nuevos motivos de reflexión. Para Jeremías el principio divino de retribución basado en la justicia del individuo era signo de la instauración de un tiempo futuro sin las aporías que habían afligido a la historia hasta sus días, pero para Ezequiel era un hecho ya acontecido, o al menos ya ocurrido en parte. Ahora bien, ¿era posible encontrar todo ello en la vida de su tiempo? La realidad cotidiana podía verificar o no su afirmación. Y justamente en este campo no podían dejar de surgir dudas y problemas.

4. *La cultura judía en contacto con la gran cultura babilónica*

Ciertamente existió una relación entre la antigua y gran cultura babilónica y la hebrea. Por lo menos los judíos cultos conocieron la gran cultura mesopotámica. Supieron de sus mitos y obras literarias, pero también de las contribuciones de carácter científico. Y justamente estas últimas fueron las que conformaron ampliamente la mentalidad de Ezequiel y la de otros autores que vivieron en la Babilonia del siglo VI a.C. Los judíos se mantuvieron fieles a su Dios. Es más, en tierra extranjera tuvieron la certeza de que la divinidad había ido con ellos al exilio (Ez 10). No hubo ninguna indulgencia para el politeísmo mesopotámico estructurado en un panteón, que era extraño por eso mismo a la mentalidad hebrea acostumbrada a saberse protegida por un solo Dios. Gracias a la ciencia babilónica, la astronomía y las matemáticas a ella ligadas, Ezequiel comprendió la amplitud del cosmos y su unidad. Su visión de las cosas se dilató de tal manera en las tierras del exilio, que pudo insertar los acontecimientos de la historia y el culto del dios nacional en un contexto que presuponía la unidad del cosmos en su totalidad, en su inmensidad espacial y temporal. Yahvé se convertía de modo más o menos consciente en el Dios de toda la tierra, no sólo el Dios de la tierra de los judíos.

Si comparamos la escritura de la historia por parte de los judíos con la historiografía de los babilonios, vemos en los primeros un diseño global que supera netamente las crónicas babilónicas contemporáneas, y que no tiene en mi opinión paralelos ni siquiera en el mundo griego contemporáneo o anterior a la obra de R1. Lo que sorprende en el discurso judío es su globalidad, el sentido de la unidad de la his-

toria desde el principio. Entre los anales de los reyes de Israel, tal como los podemos imaginar basándonos en las citas que de ellos hace R1, y la historia global que compuso este mismo hay un término medio constituido por una visión de las cosas distinta a la concepción anterior al exilio, una visión decididamente más vasta y profunda, de iguales características también respecto a las crónicas babilónicas. Pienso que este término medio llegó a constituirse mediante la absorción y elaboración de los datos de la cultura mesopotámica en sentido amplio y de la ciencia de Babilonia en particular. Algunos judíos doctos —ya fueran fieles al rey bloqueado en su corte de Babilonia o seguidores de los sacerdotes exiliados en la parte meridional del país— supieron extraer de la ciencia babilónica algunos elementos que les permitieron comprender a su Dios enmarcándolo en un cuadro decididamente más amplio y complejo, pero sobre todo más unitario, más universal.

El yahvismo, es decir, la fe en el dios Yahvé que se ha revelado a su pueblo y lo protege, sigue alimentando la cultura hebrea estructurando en torno a sí métodos, técnicas y conocimientos científicos provenientes del ambiente pagano. Estos conocimientos fueron los que ayudaron a la cultura hebrea en el exilio a acercarse cada vez más a la formulación de una fe en el Dios único, dueño del cosmos y de la historia, tal como también nosotros podemos mantenerla hoy.

5. *La visión del cosmos de Ezequiel*

Si existe una influencia directa de la cultura babilónica en Ezequiel, ésta debe buscarse en su visión del cosmos, derivada de nociones que hoy llamaríamos de carácter científico. La visión del cosmos que tuvo Ezequiel se amplía y agiganta, favoreciendo cada vez más la imagen de Yahvé como Dios absoluto, es decir, único. Cuanto más alto se siente el Dios nacional, tanto más se acerca a convertirse en el dueño de todo el cosmos, el Dios único. Ezequiel contempló el mundo a través de la lente de la concepción astronómica babilónica, que para él se constituyó en la clave para comprender las obras del Dios de Israel en la historia.

En la obra de Ezequiel hay un elemento característico: se encuentran en ella unas catorce fechas que comprenden año, mes y día. De estas fechas unas trece conciernen a sus profecías. Para Ezequiel el tiempo tenía evidentemente un valor particular en relación a Dios, incluyendo el día de la semana. Este valor debía ser reconocido no sólo por él, sino también por todos aquellos a quienes estaba destina-

da la profecía. La decimocuarta fecha no concierne a una profecía sino a un acontecimiento muy particular, la llegada de la noticia de la caída de Jerusalén en el 587. Es notable además que Ezequiel no designe los meses según sus nombres preexílicos¹², ni tampoco según sus apelativos babilonios como más tarde harán los judíos. El profeta denomina a los meses según su número de orden.

Si leemos las fechas de Ezequiel de acuerdo a ese calendario —llamado solar, que será luego el de los henoquitas, de los qumránicos y de los esenios, y en el cual los meses se indican con ordinales—, obtenemos resultados verdaderamente interesantes. Ya Annie Jaubert¹³, cuya hipótesis sigo, había señalado el fenómeno. Aquí trataré de aclararlo identificando los presupuestos que lo permitieron y que estaban fuera de los intereses de Jaubert, que sólo buscaba explicar el problema de las divergencias entre los Sinópticos y Juan respecto a la datación de la última cena de Jesús.

El calendario solar tuvo su propia historia y la forma usada por Ezequiel es obviamente la más antigua¹⁴. Este calendario, tal como aparece en los textos de Qumrán y en otros lugares, presupone un año normal de 364 días con 12 meses, divididos en cuatro grupos correspondientes a los espacios entre los equinoccios y los solsticios. Los meses son todos de 30 días salvo los que están al final de cada periodo, es decir, el tercero, el sexto, el noveno y el duodécimo que tienen 31 días. Los solsticios y los equinoccios caen siempre en el día trigésimo primero de los meses de treinta y un días. En consecuencia el primer día del año caía siempre el mismo día de la semana, que de hecho era un miércoles, el día en el que Dios creó el sol y, por consiguiente, la posibilidad de medir el tiempo.

Como se deduce del Libro del curso de las luminarias celestes o Libro de la Astronomía, este calendario de 364 días proviene de uno más antiguo, idéntico en su estructura, pero basado en una filosofía distinta. En esta fase más antigua el año solar se dividía en 12 meses de 30 días cada uno, dejando fuera de cómputo los cuatro días correspondientes a los equinoccios y a los solsticios; entonces el año «verdadero» era de 360 días, a los cuales se necesitaba agregar 4 que estaban fuera del cómputo normal. Este elemento aparentemente

12. Son conocidos cuatro nombres de meses del calendario preexílico: *abib* (Ex 13,4), *ziv* (1 Re 6,1), *etanim* (1 Re 8,2), *bul* (1 Re 6,38).

13. A. Jaubert, *La date de la Cène*, Gabalda, Paris, 1957.

14. Cf. P. Sacchi, «I due calendari del Libro dell'Astronomia», en Íd., *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia, 1990, pp. 173-186. Para la historia del calendario cf. caps. 9 y 18.

marginal era muy importante ya fuera en el caso de que el año tuviera 364 días o bien 360 + 4. En este calendario el día importante de la semana era el miércoles, el cuarto día de cada septenario, día de la creación de los astros y del inicio de la medida del tiempo, día de la celebración de las más grandes fiestas de Israel, como la Pascua.

Además, en este calendario debía tener gran importancia el sábado, entendido entonces como séptimo día de la semana que actualizaba el reposo de Dios¹⁵. El cómputo semanal del tiempo concordaba perfectamente con el calendario solar, dado que 364 es divisible por 7, como lo es también el número 91, tiempo que dura cada una de las cuatro estaciones.

De las trece fechas sólo en nueve casos es seguro el texto, en el sentido de que toda la tradición hebrea y no hebrea concuerdan.

Las fechas con sus correspondientes días de la semana son:

5/IV	domingo (Ez 1,1);
12/IV	domingo (Ez 3,15-16);
10/V	domingo (Ez 20,1);
10/X	viernes (Ez 24,1);
1/I	miércoles (Ez 29,17);
7/I	martes (Ez 30,20);
1/III	domingo (Ez 31,1);
1/XII	domingo (Ez 32,1);
10/VII	viernes (Ez 40,1).

Estas nueve fechas hacen referencia a profecías de Ezequiel incluida la del 10/X, inicio del asedio de Jerusalén, pero el profeta señala que es fruto de una revelación del Señor. Debe considerarse por ello como una profecía que está a la par de las otras. Por tanto, tenemos los siguientes resultados: cinco profecías tuvieron lugar en domingo, una el miércoles, dos el viernes y una el martes. Aparte de este último que es un día común, vemos que el miércoles es el día importante de la semana, y que el viernes y el domingo son los momentos en los que se entra y se sale de la sacralidad del sábado.

Si pasamos de las fechas confirmadas por toda la tradición a las que tienen variantes, tenemos los resultados siguientes que pueden muy bien enmarcarse en el mismo esquema:

15. Para el paso del sábado como día de la luna llena a día séptimo de la semana cf. A. Lemaire, «Le sabbat à l'époque royale israélite»: *RB* 80 (1973), pp. 161-185; véase también G. Bettenzoli, «Lessemi ebraici di radice —shabbat—»: *Henoah* 4 (1982), pp. 129-162, e *Íd.*, «La tradizione del Shabbat»: *Henoah* 4 (1982), pp. 265-293.

La fecha de 8,1 es 1/VI, es decir, domingo: lectura del Códice hebreo Petropolitano diversa a la del texto masorético (5/VI, jueves) y a la de los LXX (5/V, martes).

En la fecha de 26,1 ha caído el número del mes en toda la tradición y ha quedado sólo el del día. Tratándose de un primero de mes, sólo tenemos tres días posibles: miércoles (meses I, IV, VIII, X), viernes (meses II, V, VII, XI) o domingo (meses III, VI, IX, XII).

La fecha de 29,1 aparece en el texto masorético como 12/X domingo, pero en los LXX tenemos 1/X, miércoles.

La fecha contenida en 32,17 es en el texto masorético 10/V, también domingo, pero en los LXX es una vez más miércoles, 5/1.

La fecha de 33,21 (5/X) es de nuevo domingo, al menos en el texto hebreo, y corresponde al día en el que llegó a Ezequiel la noticia de la caída de Jerusalén. Todo ello tiene un valor particular porque demuestra que toda la historia, guiada por Dios, ocurre según ritmos precisos. En cualquier caso, en los LXX este hecho ocurrió el 5 del mes XII, jueves.

Si excluimos la fecha de la noticia de la caída de Jerusalén resulta evidente que predominan los días importantes de la semana y particularmente el domingo como jornadas aptas para las profecías. Es interesante también el caso de las variantes de 29,1 y 32,17 en donde la alternancia entre el texto masorético y los LXX corresponde a domingo/miércoles. Parece, por consiguiente, que la existencia de días de la semana particularmente sagrados, y por tanto aptos para las manifestaciones de lo sagrado, podía guiar las conjeturas en casos de dificultad de lectura del manuscrito modelo. Los LXX en caso de incertidumbre optaban por el miércoles.

La estructura de este calendario de 360 días más 4 fuera de cómputo nos lleva a la astronomía mesopotámica. Un ejemplo de calendario de 360 días, compuesto por doce meses todos de treinta días, existía ya en la época de Ebla¹⁶, sólo que no tenía los cuatro días agregados¹⁷. Cada cierto número de años se insertaba un mes para acercar el calendario usado por la sociedad al ritmo de la naturaleza. La filosofía de este calendario era puramente práctica. En este sentido no llega al nivel de las especulaciones de Ezequiel.

El calendario de este profeta tiene una filosofía distinta. Se deno-

16. Cf. G. Pettinato, *Ebla, un impero inciso nell'argilla*, Mondadori, Milano, 1979, p. 141.

17. Griego *epagómeni*. Se llaman *epagómeni* o *embólimi* los meses o días agregados al cómputo normal del año. Cf. el español «embolismo».

mina calendario solar, pero en realidad se trataba de un calendario que podría interpretarse como cósmico, calendario «verdadero», estrictamente ligado a la estructura física del cosmos y, por tanto, capaz de interpretarla. Los 360 días del año solar corresponden a los 360 grados del horizonte, y como éstos están divididos en doce partes basadas en las estrellas (después serán los signos del zodiaco). Los meses están relacionados con las mismas estrellas: tiempo y espacio son dos manifestaciones de una realidad única que podemos llamar «cosmos», que debe entenderse como el espacio comprendido en su extensión temporal. Dios no es sólo dueño del espacio sino también del tiempo. Evidentemente para Ezequiel la semana no era sólo un periodo de siete días, sino la proyección terrena de una estructura cósmica, la de la creación, o sea, aquella querida y establecida por Dios.

No estoy en disposición de penetrar en los complejos misterios de los cálculos antiguos que los modernos reproducen a partir de las obras de Strassmaier, Epping, y sobre todo de Kugler¹⁸, y para el Libro de la Astronomía de la obra más reciente de Glessmer¹⁹, quien usa también documentos antes desconocidos. Pero la correspondencia entre tiempo y espacio se muestra con toda nitidez, y se basa en la relación 1 (uno) entre el número de días y los grados del horizonte. Éstos son claramente entendidos como días porque el cielo se divide en doce partes que corresponden a los doce signos del zodiaco que, a su vez, tienen su correspondencia en el cómputo del tiempo. Espacio y tiempo no son dos entidades independientes una de otra, sino más bien dos coordenadas que miden dos dimensiones de la única realidad cósmica.

En la base de esta concepción, que en Ezequiel adquiere un valor metafísico, se hallan los llamados astrolabios, todos anteriores al año 1000 a.C.²⁰, que dividían el cielo en doce partes iguales, llamadas meses, de 30 días cada una y por tanto con un total de 360 días. En consecuencia, el horizonte estaba dividido en 360 grados. En esta misma línea, si bien más elaborada, se halla la compilación Mul Apin,

18. Véase G. Schiaparelli, *Scritti sulla storia dell'Astronomia antica*, tomo I, Associazione culturale Mimesis, Bologna, 1925, pp. 47ss.

19. U. Glessmer, «Horizontal Measuring in the Babylonian Astronomical Compendium MULAPIN and in the Astronomical Book of 1En»: *Henoah* 18 (1996), pp. 259-282.

20. Para el astrolabio de Berlín, cf. O. Schröder, *Keilschrifttexte aus Assur verschidenen Inhalts*, Leipzig, 1920, p. 119. Para el de Bruselas, cf. H. Zimmern, *ZA* 32 (1918), p. 72. Para una elaboración de los datos, cf. T. G. Pinches, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1900), p. 573.

redactada alrededor del 700 a.C., en la que se señala lo siguiente: «Hay 12 signos porque hay 12 meses, según el esquema del año de Mul Apin. Se hicieron signos de igual longitud para obtener meses de igual duración: se dividieron en 30 grados cada uno debido a que se suponía que los meses de ese esquema debían contener 30 días cada uno»²¹. Este calendario tiene como referencia a las estrellas, pero sus 360 días son en realidad los 360 grados del horizonte. Es un calendario «perfecto» porque está construido basándose en las estrellas. Sólo faltaba adaptarlo a la vida cotidiana y para la vida cotidiana. De aquí la necesidad de los cuatro días fuera del cómputo, identificados de hecho con los dos solsticios y los dos equinoccios. Eran cuatro días en los que el sol se detenía; eran días sin movimiento y era fácil entenderlos como días sin tiempo.

6. Ezequiel y la historia

El Dios del Israel preexílico era un ser poderoso, capaz de volar sobre las nubes y, por tanto, bajo el cielo (cf. por ejemplo Jue 5,4; Is 19,1; 37,16) y de proteger a su pueblo cuando lo merecía. Podía hacer que sus profetas profirieran amonestaciones, pero también predicciones, generalmente para un corto plazo. Dios se movía y vivía en el espacio de este mundo terreno. Pero entonces, con Ezequiel, Dios se revela por encima de los cielos: «Era el día quinto del cuarto mes (por tanto domingo) y los cielos se abrieron y vi visiones celestiales». Dios habita más allá del cielo y su mirada puede abarcarlo todo. El campo de acción de Yahvé es el cosmos entero, entendido en su extensión espacial y temporal. Los hechos de este mundo adquieren un nuevo sentido: Dios castiga y recompensa, pero existe un sentido de la historia que no se agota con la retribución divina a las acciones de los hombres. Para realizar sus objetivos Dios puede dar también a Israel leyes malas (véase *infra*). La obra de Dios se despliega en la historia.

En Ezequiel la visión de la historia se hace más amplia. Oseas había dicho que Dios había conducido a su pueblo fuera de Egipto bajo la guía de un profeta (12,14). Amós había predicho castigos por los grandes pecados de Israel y de los pueblos circunvecinos (caps. 1-2). Isafías había anunciado de antemano la liberación de Israel de los dos reyes que lo oprimían en aquel momento (7,16); había previsto

21. B. L. van der Waerden, «History of the Zodiac»: *AfO* 16 (1951-52), pp. 216-223; p. 218.

también que surgiría de la estirpe de Jesé un rey especial que llevaría la justicia a Israel (11,1)²², si este pasaje corresponde al Primer Isaías como me parece. Éstas son las raíces del mesianismo, pero se trata de un mesianismo sin lazos precisos con la historia: llegará un tiempo en el que nacerá cierto descendiente de David, dotado de ciertas cualidades. En cambio Ezequiel contempla los acontecimientos de Israel y descubre el desarrollo de algo así como un plan de Dios en la historia que va más allá de cada periodo particular, en especial de aquel en el que vive el profeta. La historia de los pecados de Israel se desarrolla en tiempos larguísimos: el pueblo pecó en el desierto, se obstinó a pesar de los beneficios divinos (Ez 20); Dios había querido exterminarlo, pero no lo hizo «por el honor de su nombre». Dios no actúa en la historia sólo para retribuir; tiene sus propios planes que quiere realizar y que implican cierta derogación del principio de retribución, que sigue siendo válido en sus principios (Ez 20). Dado que el hombre sólo puede vivir si observa las leyes (obviamente justas; cf. Ez 20,13), Dios ha dado mandamientos no buenos a Israel (Ez 20,25-26) para acelerar su ruina, inevitable por los pecados cometidos. Para Ezequiel también las «leyes no buenas» eran un signo del favor divino hacia Israel, porque abreviaban el tiempo de la ira.

La ruina de Israel no es la consecuencia inmediata de la decisión del tribunal divino, sino una compleja vicisitud histórica que implica también a Dios, que debe abandonar su templo e irse igualmente al exilio (Ez 10). El castigo no es ya una punición inmediata y directa, sino una serie de acontecimientos negativos para Israel, ligados al mismo mal que se comete. Cuanto más males se perpetren, tanto más se apresura el castigo porque está ligado a los acontecimientos lentos y complejos de la historia, y no a una sentencia que se ejecuta de inmediato. El castigo de Dios no actúa en cada caso, sino que crea

22. Considero que el pasaje de Is 11,1-5 es auténtico y por lo tanto antiguo, según la interpretación tradicional: cf. A. Penna, *Isaia*, Marietti, Roma-Torino, 1964; H. Wildberger, *Jesaja 1-12*, Neukirchen, 1972; O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja, Kapitel 1-12*, Göttingen, 1963. Esta valoración del pasaje que fue alguna vez común ha sido puesta en duda en pro de una datación postexílica: cf. C. F. Whitley, «The Call and Mission of Isaiah»: *Journal of Near Eastern Studies* 18 (1959), pp. 38-44; R. Knierim, «The Vocation of Isaiah»: *Vetus Testamentum* 18 (1968), pp. 47-68; R. Rendtorf, «Jesaja 6 im Rahmen der Komposition des Jesaiabuches», en J. Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah*, Leuven, 1989, pp. 73-89. En cualquier caso, no falta hoy quien defienda la interpretación tradicional, cf. J. Blenkinsopp, *Storia della profezia di Israele*, Paideia, Brescia, 1997 (pp. 130 ss.). Un caso particular es el de O. Kaiser, quien en la última edición de su obra ha cambiado de idea.

situaciones históricas. La punición está ligada al conjunto de los acontecimientos y es el mal el que la produce.

Esta concepción universal de la historia encuentra su modelo en la cultura babilónica: en la noción del estado de esta cultura que procedía de concepciones antiquísimas, indudablemente sumerias. Según G. Pettinato, los sumerios no sólo fueron los primeros hombres que crearon la ciudad organizada, sino también los primeros en «teorizar y practicar una forma de gobierno supraciudadana y sin duda suprarregional...; la idea del imperio universal formaba parte del bagaje cultural e intelectual del pueblo sumerio ya alrededor del 2500 a.C.»²³. Enlil, el dios supremo, puede conceder la realeza a quien quiere y sobre la tierra que quiera. La realeza está por encima del poder ejercitado en cada ciudad particular, es decir, la realeza es una sola y es el principio que hace verdaderamente que los hombres sean hombres. La realeza viene del cielo: es principio divino. «Cuando Enlil, rey de todos los países..., otorgó a Lugalzagesi la realeza del país, hizo con ello que todos los ojos del país se volvieran hacia él. Puso a todos los países bajo sus pies y los sometió a él de este a oeste; allanó además para él todos los caminos desde el Mar Inferior a lo largo de curso del Tigris y del Éufrates hasta el Mar Superior...»²⁴.

Puesto que Dios es el dueño del espacio y del tiempo, puede dejar en ciertos acontecimientos signos válidos para el futuro, ya que éste es suyo como lo fue el pasado. Esta idea generó en Ezequiel esa peculiar concepción del signo para el futuro que nosotros modernos denominamos tipo y antitipo. Ezequiel no dio ningún nombre a este esquema interpretativo, como es costumbre normal de los judíos, pero la idea está bastante clara en sus palabras. La concepción de que del pasado se pueden tomar elementos que son sólo el tipo o la figura de lo que ocurrirá en el futuro tiene sus raíces justamente en esta noción del mundo, en la cual la verdad de las cosas reside más en las relaciones de ellas entre sí que en las cosas mismas, porque esa relación puede disponerse no sólo en el espacio sino también en el tiempo. David no es ya el antepasado principal del mesías, sino que se convierte en su figura o su tipo. El David de la historia es sólo el tipo de otro David que debe nacer todavía y que ciertamente nacerá porque su tipo ya ha existido. En Ez 34,23-24 se lee: «Haré surgir para ellos un pastor que los apacentará, mi siervo David. Él los apacentará; él será su pastor. Y

23. G. Pettinato, *Sumeri*, Rusconi, Milano, 1994, p. 70.

24. Tomado de Pettinato, *op. cit.* Cf. nota precedente, p. 236.

yo, Yahvé, seré su Dios y mi siervo David será rey en medio de ellos». En 37,25 leemos: «Mi siervo David será su rey para siempre. Haré con ellos una alianza de paz, que será para ellos un pacto eterno». Del discurso de Ezequiel desaparecen todas las palabras que podrían hacer pensar en un lazo de sangre entre David y el mesías futuro. Jeremías, en cambio, había escrito: «He aquí que vendrán días, oráculo de Yahvé, en los que yo suscitaré a David un germen (*sémah*) justo, que reinará...» (23,5).

En la visión de las cosas de Ezequiel el valor del pasado no proviene sólo del hecho de ser lo que precede y, por tanto, de condicionar y causar de algún modo la forma que tendrá el futuro, sino de que el acontecimiento individual puede ser lo que nosotros llamaremos el tipo del futuro. En otras palabras, su valor trasciende la historia como simple concatenación de hechos. Los acontecimientos tienen sentido por sí mismos, pero tienen también otro que trasciende la lógica humana porque de alguna manera están predispuestos por Dios. Así, pasado y futuro llegan a ser dos realidades aparentemente dependientes la una de la otra, pero en realidad controladas y guiadas por un término medio representado por el proyecto de Dios en la historia, que se revela en las estructuras espacio-temporales del cosmos.

El pasado monárquico es condenado sin posibilidad de apelación y no retornará jamás como había sido anteriormente (Ez 45,9). David ya no es el ancestro principal del mesías según la concepción tradicional que la corte de palacio exiliada en Babilonia continuaba defendiendo. Para ellos el mesías tendrá que ser un rey descendiente de la casa de David, como escribía el historiador de corte durante el mismo siglo (la así llamada profecía de Natán de 2 Sam 7). Para Ezequiel David es sólo el tipo, la figura del mesías, no el antepasado más importante. Pero esto significa una profunda novedad de la estructura conceptual de Ezequiel respecto a la de los profetas que lo precedieron. Esta novedad en el modo de estructurar conceptos de la tradición hebrea pudo provenir justamente de su contacto con la cultura babilónica, de la cual tomó elementos que después reelaboró libremente sobre la base de su propio genio. Si la relación entre espacio y tiempo es evidentemente de origen babilónico, la visión del mundo que de ella se deduce es sólo creación de Ezequiel.

El profeta sabe que vive al final de un periodo de la historia de Israel, que se cierra y que jamás regresará. Los judíos han perpetrado abominaciones (20,4) y Dios los ha castigado; ahora son como muertos, pero Israel volverá a vivir (cap. 37); habrá un templo y un rey, pero todo será distinto respecto al pasado, porque el rey del futuro no

tendrá ya los poderes que tuvo antaño (cap. 45). En realidad después del exilio no hubo ya ningún rey en Israel salvo por pocos años. Ezequiel sabe que muchas cosas cambiarán, es decir, que Israel será distinto, pero será siempre Israel.

El profeta concibe el mundo como cosmos y Dios se encuentra en lo alto, mucho más alto que antes. El cielo de Ezequiel ya no es aquel en el que Yahvé cabalgaba sobre las nubes (Sal 68,5.34). Los cielos se abren ante el profeta (Ez 1,1) para dejar entrever los espacios inmensos que existen más allá de la apertura del firmamento. Lo que Ezequiel contempla responde a leyes que no son ya de este mundo, como se ve en su carro que con sus cuatro ruedas puede moverse en todas las direcciones. Era ésta una filosofía construida sobre el número cuatro, independientemente de las leyes que gobiernan este mundo. Los seres vivientes tienen cuatro caras y cuatro alas cada uno.

La visión cósmica de la historia y del mundo está documentada también en la interpretación sacerdotal del valor del sábado en el Decálogo²⁵. Mientras el Deuteronomio ofrece de él una explicación histórica (Dt 5,15), en el Éxodo aparece una interpretación cósmica (Ex 20,11). La formulación de la ley referente al sábado es idéntica en ambos textos, pero la explicación es distinta y muestra que procede de dos valoraciones distintas de la palabra «sábado». En el código sacerdotal opera la concepción cósmica que hemos visto como propia de Ezequiel.

En el Deuteronomio la explicación de la prohibición de trabajar en sábado y de no permitir ni siquiera las tareas de los propios siervos es la siguiente: «Recuerda que has sido esclavo en el país de Egipto». Es la tendencia a proteger a los más débiles, típica de la legislación deuteronomica. Esta obligación de proteger deriva del recuerdo de la liberación de la esclavitud de Egipto que ocurrió en sábado; pero en este texto el sábado no es el séptimo día de la semana, sino el que está en mitad del mes, el de la luna llena. Los judíos salieron de Egipto durante un día de luna llena, un sábado. «Por esto Yahvé, tu Dios, te ha ordenado observar el día del sábado».

En cambio en el texto sacerdotal se lee: «Porque Yahvé empleó seis días para hacer el cielo y la tierra, el mar y cuanto hay en él, pero descansó en el séptimo día. Por esto Yahvé ha bendecido el día del sábado y lo ha declarado sagrado».

25. Cf. Bettenzoli, «Lessemi ebraici di radice —shabat—»; Íd., «La tradizione del Shabbat»; Lemaire, «Le sabbat à l'époque royale israélite».

El sábado del Deuteronomio todavía sigue siendo el día de luna llena, el decimoquinto de cada mes, día en el que los judíos huyeron de Egipto, y su celebración recuerda el momento de la liberación y el valor de la persona humana que debe ser reconocido y respetado también en los esclavos. En cambio, el autor del texto sacerdotal coloca al sábado en relación con el séptimo día de la creación, que los hombres deben tratar como sagrado según lo que había hecho Yahvé al inicio del mundo. Así el sábado, incluso manteniendo las dos *bet* centrales (raíz *shbb*), fue puesto en relación con la raíz *shbt* y de haber sido el día de la luna en su plenitud pasa a ser el día del reposo de Dios, que se repite todas las semanas, devolviendo el cosmos al espacio temporal del inicio.

El concepto de «alianza» sufre en Ezequiel una modificación respecto a la noción que de la misma tuvo Josías, porque sus contenidos no pueden ser ya las leyes emanadas del rey. *Berit*, «alianza», es el término que Ezequiel usa para indicar la relación particular y estrechísima que existe entre Dios e Israel. Este pacto fue sellado por Dios con un juramento (Ez 16,8) en el momento mismo en el que eligió a Israel, porque éste (femenino en hebreo) existió como tal sólo cuando Dios «lo cubrió con su manto», según una imagen nupcial usada ya por Oseas. Debido a esta particular relación la idolatría es el pecado más grave y sobre el que más insiste Ezequiel, al menos en el capítulo 16. Pero también es pecado la soberbia, también el no cuidarse del pobre (Ez 16,49). Según la enseñanza profética el motivo ético-social se une a la traición de la idolatría, de modo que se forma un contexto sólido de comportamiento: al hacer el mal Israel quebranta la Alianza (16,59) en el sentido de que rompe esta relación especial con Dios²⁶. Evidentemente la identificación radical de la Ley con la Alianza es un fenómeno más tardío.

7. *La evolución de la religión hebrea: hacia el judaísmo*

Ezequiel dio un impulso totalmente particular a la cultura hebrea de los exiliados. Más de una corriente del pensamiento judío posterior se remitirá a él, desarrollando uno u otro aspecto de su pensamiento.

26. Véase el texto de Ez 20,37, que sin embargo no se ha transmitido unitariamente: «Os haré pasar bajo el cayado y os conduciré al vínculo de la Alianza». Seguramente el texto hebreo representa el original. Los LXX han perdido la palabra *berit*, «Alianza», y en lugar de *bm'srt*, «vínculo», han leído *bmspr*, «entre pocos».

El profeta se mueve dentro de la tradición hebrea, pero —como hemos visto— los elementos innovadores son múltiples, concebidos gracias al contacto con la gran civilización babilónica. La religión hebrea preexílica era sustancialmente politeísta, si bien se trataba de un politeísmo distinto al de las grandes religiones mesopotámicas u occidentales.

Escribe J. A. Soggin a propósito de la religión hebrea: «Es imposible llegar hasta los contenidos, los ritos y la fe de la religión israelita en la época preexílica. Lo poco que llegamos a captar con una cierta seguridad es la amplia difusión de elementos poco diferentes de aquellos que existían en el mundo cananeo circundante...»²⁷.

La diferencia entre el politeísmo judío y el de las grandes religiones contemporáneas consiste en creer en la existencia de varios dioses, pero cada uno ligado a su pueblo. Escribía Miqueas (4,5): «Que todos los otros pueblos caminen en el nombre de sus dioses, pero nosotros caminaremos siempre en el nombre de Yahvé, nuestro Dios». La mentalidad del hombre religioso de la Palestina preexílica está correctamente representada por la máxima 70 de la leyenda de *Ajijar*²⁸: «Hijo mío, si te sucede algo ante un ídolo, ofrécele una parte». La existencia de una pluralidad de dioses debía de ser un hecho reconocido por todos. El celo de los profetas, por lo menos hasta el exilio, está dirigido a hacer que Yahvé tenga el culto que se le debe, mas no a declararlo Dios único. Por tanto, la idolatría se concibe como traición justamente porque rendir culto a otros dioses significaba hacerlo a un dios realmente existente, lo cual no era conveniente. La idolatría, por tanto, podía ser vista como una especie de adulterio (véase Os 4,2) y este pecado debía ser un hecho común. Esta situación se indica hoy con el término de «monolatría». El hebreo tenía la obligación de dar culto sólo a su dios. Así pues, como lo aclara la documentación, esta obligación era infringida con bastante frecuencia.

Esto significa que antes del exilio es imposible hablar de una religión judía monoteísta. Incluso la afirmación de que por lo menos alrededor de los profetas hubo un «monoteísmo absoluto y estricto»²⁹ no es fácil de demostrar. Lo que me urge subrayar es que el politeísmo

27. Soggin, *Storia di Israele* pp. 222-223.

28. Interpretación de F. A. Pennacchietti, en P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, UTET, Torino, 1981, p. 75. La edición española (A. Díez Macho-A. Piñero [eds.], *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. III, Cristiandad, Madrid, 2003) presenta un texto diferente.

29. Cf. Soggin, *op. cit* en la n. 27, en la misma página.

hebreo era particular, porque no existía panteón alguno. En otras palabras, se reconocía la existencia de otros dioses, pero cada divinidad estaba ligada a su pueblo como Yahvé lo estaba a Israel. Se puede recabar algún dato de la situación del culto en Judá anterior al exilio por noticias aisladas y sobre todo por el relato que se encuentra al final del libro de los Reyes que habla de la reforma de Josías. El historiador que narró la gesta era su admirador y aprobó la obra del monarca. Pero al describir la obra de Josías no pudo esconder la situación sobre la que éste actuaba. De ella nace un cuadro de la religión hebrea más bien desolador, si lo juzgamos a la luz del judaísmo inmediatamente posterior.

R1 escribe su historia desde un punto de vista monoteísta. Al repasar la historia de su pueblo, quedó escandalizado de las abundantes huellas de politeísmo que encontraba. Si la catástrofe era consecuencia de los pecados de Israel, la idolatría primaba entre todos éstos. Recuerda el autor cómo los reyes de Israel y de Judá, incluso aquellos que resultaron ser suficientemente fieles a Yahvé, mantuvieron aún salvo pocas excepciones el culto de las *bamot* (cf. 1 Re 22,44; 2 Re 12,4; 14,4; 15,4; 15,35). Las *bamot* eran plataformas más o menos elevadas sobre el suelo en las que se celebraba el culto a una divinidad masculina, representada por una estela, y a una divinidad femenina, representada por un cipo o palo³⁰. Normalmente solía tratarse del culto al dios Baal y a su consorte Aserá³¹, pero debían de existir también *bamot* dedicadas a Yahvé y a su consorte.

Los textos bíblicos no mencionan explícitamente la existencia de esta paredra de Yahvé, pero no es difícil establecer la verdad gracias a informaciones ciertas. La existencia de una diosa consorte de Yahvé está confirmada por dos fuentes independientes, distintas por su época y ambiente. En una inscripción de Kuntillat Ajrud (siglo VIII a.C.) se lee: «Te bendiga Yahvé y su Aserá»³². Pero todavía en el siglo V, en aquella área marginal del judaísmo que fue la colonia de Elefantina se mencionan otras divinidades además de Yahvé y una de éstas es Anatyahu, es decir, «Anat de Yahvé»³³. Dado que las así

30. Cf. *Enciclopedia Cattolica* en la voz *bamah*, vol. 2.º, cols. 765-766. Cf. 2 Re 23,1.

31. Algunas de estas instituciones eran antiquísimas y se atribuían a Salomón, cf. 2 Re 23,13.

32. Cf. P. Merlo, *La dea Ashera*, Pontificia Università Lateranense, Mursia, 1998.

33. Véase el papiro de Elefantina, n. 44, l. 3 de la edic. de Cowley. Cf. también el papiro 22, en el que aparecen los nombres de tres divinidades: *Yhw*, *'smybt'l* y *'ntbyt'l*. El nombre de Yahvé (*Yhw*) aparece normalmente en Elefantina en la forma *Yhw* o

llamadas *Cartas de Elefantina* no son nada más que la correspondencia epistolar de los colonos judíos de Elefantina con la madre patria, quiere decir que todavía en el siglo V estos colonos no encuentran nada de extrañamiento en hablar de divinidades distintas a Yahvé, incluida una diosa de nombre inequívoco: Anat de Yahvé. A la luz de estos testimonios adquiere máxima claridad la ley del Dt 16,21: «No plantarás ningún cipo sagrado de ninguna especie de madera al lado del altar de Yahvé, tu Dios, que hayas construido; no erigirás ninguna estela que Yahvé, tu Dios, detesta».

En 2 Re 23,7 se lee: «(Josías) demolió las casas de los que se dedicaban a la prostitución sagrada que estaban en el Templo y en las que las mujeres tejían tiendas para Aserá». Por tanto, también en el templo de Jerusalén había prostitutas y prostitutas sagradas como en todos los santuarios de la región siro-mesopotámica, donde se honraba a Istar aunque con nombres diferentes.

«Hizo venir (a Jerusalén) a todos los sacerdotes de las ciudades de Judá... Pero los sacerdotes de las *bamot* no subían ya al altar de Yahvé en Jerusalén, aunque comían pan ázimo en medio de sus hermanos» (2 Re 23,8-9).

El texto confirma que los sacerdotes de las *bamot*, por lo menos de algunas, eran verdaderos y auténticos sacerdotes de Yahvé, funcionarios por así decirlo del reino de Judá³⁴. Por tanto, sólo se les consideró mancillados por un pecado y, en consecuencia, les fue prohibido subir al altar de Yahvé en Jerusalén, pero se les admitió como parte del sistema. Eran sacerdotes instituidos por los reyes precedentes de Judá.

Pero había cosas peores en Jerusalén: «Josías declaró inmundo el *tofet*... para que ninguno hiciera ya pasar a su propio hijo o hija por el fuego en honor a Moloc...» (2 Re 23,10). Aparte de algunos intentos que pretenden explicar que el texto no quiere decir lo que dice³⁵, está

Yhb. Sobre el tema véase la síntesis de R. Contini, «I documenti aramaici dell'Egitto persiano e tolemaico»: *Rivista Biblica* 34 (1986), pp. 73-109; 90-97.

34. Los templos pertenecían al rey, eran templos del estado. Cf. Am 7,13: «No proféticas más, porque éste es un santuario del rey, templo del estado».

35. Sobre el problema, cf. S. Moscati, «Il 'tofet'», en *Studi sull'Oriente e la Bibbia offerti a P. Rinaldi*, Studio e vita, Genova, 1967, pp. 71-79; M. Smith, «A note on burning babies»: *JAOS* 95 (1975), pp. 477-499; D. Plataroti, «Zum Gebrauch des Wortes *mlk* im Alten Testament»: *VT* 28 (1978), pp. 286-300; P. Xella, «Un testo ugarítico reciente (RS24.266, verso 9-19) e il 'sacrificio dei bambini'»: *Rivista di Studi Fenici* 6 (1978), pp. 127-136; A. R. W. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, Scholar Press, Missoula, 1975; D. Edelman, «Biblical Molek reas-

claro que incluso entre los judíos existía la costumbre del sacrificio del primogénito, sacrificio que tenía también sus justificaciones teológicas. En la ley de Ex 13,2 está escrito: «Conságrame todo primogénito, el primer parto de cada madre entre los hijos de Israel —de hombres o de animales— me pertenece». Es un texto clarísimo que no precisa comentarios. «Consagrar» quiere decir de hecho «destruir», si bien con una intención especial.

En efecto, esta ley fue en seguida modificada: «Rescatarás a todo primogénito humano entre tus hijos» (Ex 13,13). No sé cuando ocurrió esta modificación que Jeremías parece conocer (Jr 32,34-35³⁶) pero que Ezequiel ignora, tanto que considera el mandamiento de dar muerte al primogénito como prescrito por Dios con el objeto de acelerar la ruina de Israel. «Juré dispersarlos entre los gentiles..., porque no habían observado mis leyes, más bien, habían despreciado mis decretos y profanado mis sábados. Entonces les di incluso estatutos no buenos y leyes por las que no habrían podido vivir. He hecho que se contaminen efectivamente en sus ofrendas, haciendo pasar por el fuego a sus primogénitos. (Lo hice) para aterrorizarlos, porque yo soy Yahvé» (Ez 20,23-26).

De cualquier modo, todos los cultos estaban sometidos a la autoridad del rey, quien podía protegerlos o abolirlos. Por otra parte cada soberano de la región tenía su dios particular, que era el dios del pueblo, la divinidad elegida por cada soberano. Así, también cuando se interrumpía una dinastía, el nuevo rey se afiliaba siempre al mismo dios del soberano precedente; esa divinidad era la de su pueblo al que gobernaba por medio del que elegía para el trono. Cada rey de la zona gobernaba su estado en nombre de su dios. En este sentido se habla de divinidades dinásticas. El verdadero rey de cada estado era el dios. El monarca era el que lo representaba en la tierra y el que actuaba en su nombre y por autoridad recibida de ese dios. En el momento de la coronación el rey entraba de alguna manera en la esfera de lo divino, se convertía en sagrado. Era considerado hijo del dios. En el Sal 2,7 se lee: «Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy». En Is 9,5-6 tenemos una serie de títulos que debían atribuirse al rey en

sessed»: *JAOS* 107 (1987), pp. 727-731; F. Israel, «Materiali per Moloch»: *Rivista di Studi Fenici* 18 (1990), pp. 151-155.

36. «Colocaron sus ídolos abominables incluso en el templo que lleva mi nombre para contaminarlo y construyeron las *bamot* de Baal en el valle de Ben Hinnom para hacer pasar por el fuego a sus hijos e hijas en honor a Moloc, cosa que yo no he mandado, y ni siquiera he pensado en instituir una abominación semejante».

el momento de la coronación: «Consejero admirable, dios potente, padre por siempre, príncipe de la paz (es decir, del bienestar del pueblo)». Y también en el Sal 110,4-5, se lee: «Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec. Yahvé está a tu derecha». El rey es sacerdote según un orden propio que no es el de los otros sacerdotes, sino probablemente superior porque no deriva de la sangre sino de la elección misma por parte del dios. El rey está en el centro de la escena, sentado sobre su trono: Yahvé se sienta a su derecha, tiene el puesto de honor.

Los templos, por tanto, pertenecían al soberano, no al sacerdote. Todavía en la segunda mitad del siglo VI a.C., hacia el 538/37, cuando Ciro restituyó a los judíos los utensilios sagrados saqueados por Nabucodonosor, los puso en manos de Sesbasar, vástago de la dinastía davídica y, por tanto, el *nasi'* (esto es, «rey vasallo») legítimo de Jerusalén, protector y dueño del templo y de todos sus utensilios (Esd 1,7-8).

Algo de estos cultos idolátricos y horribles debió de haberse mantenido en Palestina incluso después del exilio, ya que el Tritoisaías podía escribir: «Los que os excitáis entre terebintos, bajo todo árbol que verdea, inmolando a los niños en los valles... Sobre un monte alto y elevado has puesto tu lecho; también allá has subido para ofrecer sacrificios... ¿No te acuerdas de mí...?» (Is 57,5.7.11)³⁷.

La gran revolución ocurrió en Babilonia durante el exilio: fue allí donde el hebraísmo se convirtió en judaísmo, la religión que reconoció a Yahvé como Dios único, creador del cielo y de la tierra.

Al lado de la religiosidad principal de los templos y de las *bamot* es necesario tener también en cuenta otra forma de religiosidad que se distinguía por algunos rasgos muy importantes: la religión de los profetas. El fenómeno de la profecía estuvo muy difundido en toda el área siro-mesopotámica y tuvo características propias. El profeta al servicio de un dios no hablaba sólo para su pueblo, sino que podía hablar y actuar también fuera de lo que podríamos llamar su territorio. Los mensajes podían referirse a individuos en particular, caso muy frecuente, pero también a la política del rey y, por tanto, a la del estado. Este fenómeno se presenta ya claramente en las antiguas profecías de Mari³⁸, pero sobrevivía aún en la Asiria del siglo VII

37. Para este aspecto particular de politeísmo, típico de toda la región palestina, cf. M. Smith, *Gli uomini del ritorno*, Essedue, Verona, 1984, espec. cap. II, pp. 29ss. (Edic. original: *Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament*, Columbia University Press, 1971.)

38. Cf. L. Cagni, *Le profezie di Mari* (TVOa 2/2), Paideia, Brescia, 1995, pp. 61-62.

a.C.³⁹. En la profecía 7 de Mari vemos cómo se refiere al rey un oráculo de una profetisa del dios Dagán de la ciudad de Terqá, la cual declaraba en nombre de su dios: «Las propuestas de paz del hombre (es decir, del rey) de Eshnunna son sólo un engaño. El agua fluye bajo la paja flotante, pero en la misma red que él teje yo lo capturaré». Profecías como ésta no proceden de los profetas de palacio al servicio del rey, pero influyen en su conducta respecto a ambientes exteriores al palacio. En Israel fue un profeta quien ungió como rey a Saúl, y fue ese mismo quien no mantuvo la dinastía ungiendo como rey a David. También fue un profeta de Israel, Eliseo, quien ungió a Yehú como rey de Israel (2 Re 9, 1ss), inaugurando así una nueva dinastía, y fue el mismo Eliseo quien participó activamente en el advenimiento de la dinastía de Hazael en Damasco⁴⁰. Los profetas parecen haber perseguido siempre ideales que no sólo afectaban a su propio territorio.

En Israel hubo profetas que estuvieron al servicio de los diversos reyes, como también hubo profetas independientes de todo lazo con grupos proféticos o con el palacio. En este sentido Amós pudo afirmar que no era un profeta (Am 7, 14). En Israel en particular el dios de los profetas no exigía actos de culto sino más bien de justicia. Mientras que en el norte los profetas fueron en general radicalmente contrarios a la monarquía como institución (véase Os 13, 11: «Te he dado un rey en mi cólera y te lo quitaré en mi furor»), en el sur fueron favorables a esta institución, que consideraban un instrumento fundamental para la salvación futura de Israel, pero insistieron siempre en la necesidad de la justicia, la del pueblo y la del rey.

También fueron intransigentes en exigir la fidelidad a su dios. No es difícil encontrar en la enseñanza de los profetas hebreos las raíces del futuro monoteísmo judaico y de la centralidad de la Ley en la vida religiosa. No se puede tratar el tema de las influencias babilónicas y persas durante el exilio sin tener en cuenta un profundo impulso evolutivo que llegaba a Israel desde su mismo interior o en cualquier caso desde situaciones históricas anteriores al exilio.

Al igual que los profetas precedentes, también Ezequiel expresó sus ideas más originales relacionándolas con visiones o con la audición de la Palabra. También utilizó la acción simbólica. Pero la visión

39. Cf. M. Nissinen, «The Socioreligious Role of the Neo-Assyrian Prophets», en Íd. (ed.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context* (SBLSymS 13), Society of Biblical Literature, Atlanta, 2000, pp. 89-114.

40. Cf. A. Lemaire, «Achab, l'exil d'Elie et les Arabes», en Íd. (ed.), *Prophètes et rois*, Cerf, Paris, 2001, pp. 133-144

asume en él una importancia cognoscitiva que antes no tenía (Ez 4-5). Con este profeta la relación cielo-tierra adquiere nuevas dimensiones. Hasta ese momento las visiones siempre habían ocurrido en la tierra. Incluso la de Is 6, que habla tanto de lo divino, tiene lugar aún en el Templo, es decir, en la tierra. Dios hablaba a los oídos del profeta o mostraba algo a sus ojos, pero siempre con dimensiones terrenales; incluso lo que iba más allá de lo humano se expresaba por medio de imágenes terrenas.

Ya en su mismo inicio (1,1) el libro de Ezequiel habla de *mar'ot' elohim*, «visiones divinas». No creo que Ezequiel quisiera oponerse a la tradición y declarar que las visiones de los profetas precedentes no venían de Dios. Quería sólo decir que las suyas tenían dimensiones más vastas: «los cielos se abrieron». Su mirada va más allá de este mundo. La bóveda del cielo no tiene ya, o no tiene solamente, la función de separar las aguas superiores de las inferiores, sino también la de dividir el mundo de Dios del de los hombres. Esto corresponde a una mayor conciencia de la transcendencia divina y también a una ampliación de los intereses cognoscitivos del hombre. Para el hebreo preexílico Dios estaba sobre las nubes y por tanto bajo el cielo: se movía en el espacio cabalgando sobre querubines (cf., por ejemplo, Jue 5,4; Is 19,1; 37,16). A partir de Ezequiel Dios está más allá. La concepción de Dios, la visión del mundo y el círculo de los intereses humanos se han hecho más amplios y complejos.

Esto significa mirar la realidad con nuevos ojos. Este nuevo género de conocimiento se realiza plenamente en la visión del carro. Esta visión (Ez 1) tiene una estructura distinta a la de los profetas precedentes, distinguiéndose por su amplitud y por la riqueza de significado de los detalles. Los elementos de esta visión proporcionan una compleja teología, cuyos detalles más particulares quizás se nos escapen.

En Isaías (cap. 6) la visión sirve de fondo a la Palabra y proporciona algunos elementos sobre la relación Dios-hombre. En Jeremías (cap. 1) la visión está dentro de la Palabra y sirve para ilustrarla. En Ezequiel (cap. 1) la visión tiene un valor en gran parte autónomo y alberga significados que van normalmente más allá de la historia en armonía con la nueva concepción de lo divino, que ahora habita sobre el cielo y no bajo él. La observación de un carro terrenal pudo haber sugerido al profeta la imagen de las cuatro ruedas del carro de su visión, pero el que éstas tengan la capacidad de moverse en todas las direcciones da a entender que son distintas a las ruedas de los carros terrenales. En esta visión del carro el número «cuatro» se repite demasiadas veces para ser, incluso en el caso de las ruedas, la simple

transposición de esos cuatro elementos de los carros terrenos: los seres tienen cuatro caras y cuatro alas cada uno. El cuatro es ante todo un símbolo cósmico.

En 1,14 nos enteramos de que los seres de la visión se mueven como el relámpago⁴¹, es decir, a una velocidad instantánea; también este detalle pretende subrayar que el carro de la visión pertenece a un mundo en el que las leyes del nuestro no valen. El mundo de lo divino es distinto al nuestro, regulado por leyes distintas a las de este mundo, aunque ciertamente todas queridas por Dios. Pero de cualquier modo el mundo superior existe y actúa sobre el nuestro.

En otras palabras, en Ezequiel aparece el interés por el mundo de arriba, el de Dios, donde no habita sólo la divinidad sino también otros seres. Tampoco la existencia de una corte celestial es una novedad, pero es nueva la complejidad con la que se la concibe, y sobre todo es nueva su relación con Dios y el mundo. Véase por ejemplo en Ez 1,21 la expresión hebrea *ki ruah habayyah be'ofanim*, que significa más o menos que en las ruedas del carro existe el mismo espíritu que en los seres angélicos. Esta frase indica una búsqueda de unidad en el mundo superior, aun cuando no se sepa exponerla en términos racionales⁴². Ezequiel es un hombre innovador en Israel, pero dice cosas nuevas por medio de esquemas antiguos: la imagen, el símbolo y el mito.

En este cuadro el problema de la validez del conocimiento, que Jeremías se había ya planteado, aparece resuelto también de manera distinta. Como todos sus predecesores, Ezequiel conoce la voz que le habla, pero justamente al inicio de su libro describe simbólicamente un nuevo modo de entender el conocimiento que no depende de los sentidos: a Ezequiel se le presenta un rollo escrito y se le invita a comerlo (2,8); el profeta absorbe el contenido del rollo y mediante esto «sabe», debido a que ha asimilado, si se puede decir así, la Palabra que se convierte simultáneamente en suya y de Dios. Respecto a la palabra

41. La autenticidad de este versículo es puesta en duda en la *BHK* basándose en la omisión del Códice Vaticano de los LXX; la *BHS* duda de su autenticidad sobre una base más sólida ya que se atribuye al original griego. Véanse Rahlfs y Ziegler. Es cierto que el versículo ha desaparecido en el original griego, pero no es tan cierto que no pertenezca al original hebreo. Se trata de un pasaje difícil, con palabras raras y quizás errores, que creó dificultades cuando fue introducido a partir del hebreo en la tradición griega. Es el característico pasaje difícil de traducir. Orígenes lo eliminó.

42. La traducción de *ruah* como «viento» es imposible en este caso. «El viento del ser viviente estaba en las ruedas» es una frase carente de significado y exige una paráfrasis en la traducción.

de los profetas antiguos se podría pensar que quizás ellos mismos podrían haber olvidado o alterado algo, pero de la palabra de Ezequiel es imposible pensar que pueda ocurrir esto porque la Palabra está dentro de él, está fusionada con él. Jeremías pensaba que su palabra podía ser confirmada por un signo divino de por sí objetivo; para Ezequiel la certeza es un hecho interior, del cual sólo él tiene experiencia.

8. *El rey en el exilio y su corte*

En un primer momento la corte de Joaquín parece haber permanecido pasiva ante los acontecimientos, pero substancialmente contenta por no haber perdido del todo sus propios derechos. No tenemos ninguna prueba de que hubiera producción cultural alguna durante el reinado de Nabucodonosor. Pero a partir de Evil Merodac y luego bajo Ciro hubo cierto movimiento en la corte davídica: algunos personajes que intentaban interpretar la posición y función de la monarquía ante los judíos pusieron por escrito la historia de la dinastía y la de Israel con el objeto de unir firmemente la una con la otra. Consecuencia de esta operación fue una interpretación determinada de Israel. Entre los personajes que vivieron en la corte o fueron en todo caso parte de su esfera de intereses se encuentra el historiador que compiló la historia de los reyes de Judá y de Israel y quizás también la de los patriarcas. M. Noth llamó a este personaje el Deuteronomista, pero yo prefiero designarlo como R1 porque pienso que no se ocupó jamás del Deuteronomio, libro que refleja una ideología muy distinta a la de R1 y presupone una situación histórica igualmente diferente.

El Deuteronomio, al menos en su estructura actual, es una obra más tardía. Proviene de una mano distinta a la de R1 no sólo porque tiene una estructura literaria particular, única en el interior de la literatura bíblica, con su argumento dividido en discursos, sino también porque procede de una ideología diferente. Quien escribió el Deuteronomio no sólo admitía que en el trono de Israel podría sentarse cualquier judío (y por tanto podría no pertenecer a la dinastía davídica), sino que consideraba también a la monarquía como pura posibilidad (Dt 17,14-15). El autor deja entrever en definitiva un alma republicana, que se explica muy bien en un contexto posterior al de R1 y su seguidor R2⁴³. Para Dt 17,14 existirá un rey de Israel sólo si Israel

43. Con la sigla R2 denomino al interpolador de los pasajes de tinte universalista según la tesis de J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzwäter*, E. J. Brill, Leiden,

mismo lo quiere: Moisés fue elegido por Dios, pero la monarquía no. Por tanto, cuando Israel quiera un rey, bastará que sea un judío y no un extranjero. Un texto de este tipo no puede provenir de la corte davídica, ni de la época de Josías ni del tiempo del exilio. No es ni siquiera el resto de una antigua tradición monárquica del norte. El trasfondo de esta obra es el de una república a la que se concede la posibilidad de convertirse en monarquía, mas no necesariamente davídica. Esta es la situación de Israel alrededor del 515 a.C. Naturalmente esto no quita que sus colecciones de leyes sean anteriores.

El Deuteronomio se distingue además tanto de Ezequiel y de su escuela como de R1 por el hecho de que hace coincidir la Alianza con el momento mismo en que se otorgó la Ley a Israel. Y hace esta afirmación polémicamente. No se estableció la Alianza con los patriarcas sino «con todos nosotros, que estamos aquí hoy con vida» (Dt 5,3). La Alianza no se instaura entre el rey y Dios (2 Re 23,3), sino entre Israel y Dios. Todas las instituciones que tendrá Israel, incluido el sacerdocio, deben regularse por la Ley. Tampoco el poder de juzgar está en las manos del rey ni en las de los sacerdotes sino en las de los ancianos (Dt 1,15-17). Si hay un rey en el futuro, deberá someterse a la ley del rey (es decir, referente al rey: Dt 17,19) y, en todo caso, podrá ser elegido sólo si el pueblo lo quiere⁴⁴. El monarca no estará por encima de sus hermanos y no podrá legislar (Dt 17,20). Sólo desde este momento, Alianza y Ley coincidirán totalmente, pero ello sucederá de hecho sólo cuando el depositario de los privilegios de David sea Israel en su conjunto.

Al mismo ambiente de la corte pertenece también el Deuteronomio, que creó una verdadera ideología real. Pienso que el apogeo de su obra debe situarse alrededor de los años de la gran crisis, es decir, entre el 520 y el 515 a.C.

También en los ambientes más cercanos a la corte se elaboró una imagen de Israel, pero muy distinta a la que habían creado los sacerdotes. Si la reconstrucción de la vida de la corte en el exilio que hemos propuesto no es equivocada, sus funcionarios debían haberse sentido mucho más cercanos a la madre patria que los sacerdotes y los ancianos. Ellos «sabían», como lo sabía el rey, que su exilio era temporal. Simplemente esperaban recuperar la libertad de movimien-

1956. R2 parece, sin embargo, muy cercano a R1. El ambiente es siempre el mismo, el de la corte en el exilio, pero estamos en los últimos años de la monarquía antes del 515.

44. Cf. Levinson, «The Reconceptualization of Kingship..», art cit. en n. 10.

to, que fue concedida como ya hemos visto por Evil Merodac. Para ellos el drama era menor que para los demás. Hemos tratado incluso de comprender por qué los funcionarios de la corte no tenían buenas relaciones con los sacerdotes y con los otros laicos en el exilio. Si el monarca era aún el rey de Judá, debía tener cuidado en mantener la situación instaurada por los babilonios. Este hecho rompía el diálogo con los deportados comunes y con los sacerdotes. La corte estaba en el exilio y éste era sentido como una triste realidad, pero contingente y provisional. Y como no faltaron a los sacerdotes los medios para dedicarse a la cultura, tampoco faltaron éstos en el ambiente de la corte. Las «raciones alimenticias» destinadas a la corte podrían corresponder a alguna cuota de los tributos que Judea pagaba seguramente a Babilonia.

A imitación de los anales asirios y de las crónicas babilonias, y sobre todo gracias al ejemplo de estas últimas, nació una historiografía hebrea con la finalidad de reunir los recuerdos de la nación. Un Israel sin historia no habría tenido un espejo en el cual reconocerse, especialmente desde el punto de vista de la clase culta en el exilio. No es necesario repetir ahora mis ideas acerca de la amplitud de la obra de este primer historiador de Israel. Pienso que su obra trataba desde los orígenes del mundo hasta su momento. El último acontecimiento conocido por el autor se refiere al año 561 a.C. Debió de haber compuesto su obra después de esta fecha, pero no mucho después; probablemente en torno al periodo cercano a la caída del imperio babilónico y al inicio del persa. En efecto, ciertas partes de su obra muestran un universalismo que deben interpretarse al parecer como consecuencia de los contactos con la cultura persa. Puesto que aparentemente estas partes han sido insertadas en la obra ya compuesta⁴⁵, se puede pensar en la existencia de un segundo autor, R2, que debió retocar por vez primera la obra del gran maestro. La figura de R1 coincide más o menos en la terminología actual con la del Deuteronomista de Noth, con las diferencias que ya hemos visto.

El tema central del pensamiento de R1 es la idea de que Dios había prometido a David y a su descendencia un reino eterno, como se afirma en el relato de la profecía de Natán (2 Sam 7). La historia de la monarquía davídica tiene tres figuras centrales: David, Ezequías y Josías. Este último hizo una alianza solemne con Yahvé basada en un libro encontrado en el Templo y que el autor llama el «Libro de la

45. Véase J. Hoftijzer, *Die Verheissungen...*, cit. en n. 43.

Alianza» (2 Re 23,2). Josías se compromete en su nombre y en el de todo el pueblo a observar los mandamientos, es decir, las leyes que estaban escritas en aquel libro, entendiéndolo con ello que Dios protegería a su pueblo si éste observa esas leyes. Así, éstas se convierten en cláusulas de la alianza con Dios, pero de modo muy distinto a la absolutización propia de la redacción deuteronomica postexílica.

La Ley es presentada al pueblo como dada por Dios, pero ante todo como aceptada por el rey y, por tanto, promulgada por él. Haberla incluido en la alianza con Yahvé, en aquel lazo particular que unía a Dios con su pueblo, fue un gesto para favorecer la acogida de las nuevas leyes, cuyo valor innovador (considérese el derecho familiar: las mujeres, los esclavos judíos) no debió de haber gustado a todos⁴⁶. En otras palabras, la alianza de Josías parece haber sido un intento de imbricar las leyes por él promulgadas, o en todo caso las deseadas por él, en la estructura misma del Estado en sustitución de legislaciones precedentes. El pueblo tenía el deber de observarlas, y el rey, de hacerlas cumplir con la finalidad de la salvación colectiva. Si después, como resultado de un gesto político, nació un principio religioso destinado a desarrollarse más tarde de manera autónoma respecto a la voluntad e intenciones de quien lo hizo nacer es otro problema.

La dinastía davídica es, por tanto, necesaria para la salvación de Israel, porque David fue elegido rey por Dios mismo. La elección fue independiente de la bondad del monarca, exactamente como la elección de Israel. David pudo haber pecado; de hecho, la profecía de Natán fue pronunciada por el mismo profeta que había amonestado a David por el homicidio de Urías. La gracia de Dios y su promesa están por encima de los pecados de los reyes que R1 jamás pretende esconder. Tampoco esconde las culpas de Joaquín (2 Re 24,9), en cuya corte debió de haber transcurrido gran parte de su vida. Así como David pecó pero recibió la promesa de un reino eterno para su dinastía, Joaquín fue un pésimo rey durante el breve tiempo que reinó en Judá, pero ello no significó que Dios por su gracia no le mostrara la salvación a través del favor obtenido ante Evil Merodac. El autor resalta el favor divino de la misma forma que resalta el pecado.

Cuando una ciudad de Judá se salvaba de manera que podría parecer milagrosa, R1 utiliza una fórmula característica de su pensamiento: «Protejo esta ciudad —dice Dios— y la salvo por amor a mí y a David mi siervo» (cf. 2 Re 19,34 y también 1 Re 11,13.32 y 2 Re 20,6).

46. Cf. Dt 15,12-18 y 24,1.

Es ésta la aplicación a la historia del mesianismo davídico que había surgido en los ambientes de la corte de Judá:

Un retoño despuntará del tronco de Jesé,
y un vástago despuntará de sus raíces.
Sobre él se posará el espíritu de Yahvé... (Is 11,1ss)⁴⁷.

La paz no tendrá fin sobre el trono de David y sobre su reino, que él consolidará y fortalecerá con el derecho y la justicia... (Is 9,6).

¡Ay de vosotros que acumuláis casa con casa! (Is 5,8).

Dejad de presentar ofrendas inútiles... Cuando extendáis vuestras manos en oración, yo alejaré mis ojos de vosotros... Vuestras manos están llenas de sangre (Is 1,13-15).

La injusticia humana según Isaías hace a Dios insensible a las plegarias y torna inútil todo sacrificio. La ira de Dios se descarga por ello sobre su pueblo y lo castiga en busca de un resto que pueda ser santo y justo. Pero en la visión de Isaías no ocurrirá esto por medio de la justicia humana, sino sólo cuando Dios haga retoñar de la descendencia de David un rey, a quien concederá el poder de establecer la justicia en el país de Israel y de liberar a su pueblo de sus enemigos. Del mismo modo, para R1 la salvación de Israel está ligada a la dinastía davídica como depositaria de la promesa de justicia que un día dará Dios abundantemente a su pueblo. La enseñanza moral de los profetas se mezcla en R1 con la expectativa de la gracia, ligada al amor de Dios por su siervo David.

47. La datación del texto del capítulo 11 de Isaías es discutida. En otro tiempo era *opinio communis* que era auténtico; hoy, sin embargo, muchos fechan el texto en la época postexílica, dado que hace referencia a un tronco y que éste se imagina como cortado anteriormente; con otras palabras: el texto corresponde a un periodo en el que no existe ya monarquía en Israel. Pero la palabra rara *geza* no parece significar «tronco de árbol caído» (cf. Is 40,24). No me parece que haya motivos suficientes para justificar esta datación tardía. En cualquier caso la idea de que del tronco de Jesé saldrá un retoño, como salió David, y por tanto igual en dignidad a éste, era una noción muy enraizada en la corte de Jerusalén como atestigua la profecía de Natán (probablemente un texto no más antiguo que el siglo VII a.C.) y toda la ideología profética de Isaías. Éste —según un procedimiento discursivo inverso al de Amós— esperaba la salvación de Israel por medio de un rey excepcional capaz de imponer al pueblo la justicia. La datación antigua ha sido defendida recientemente por Blenkinsopp, *Storia della profezia di Israele*, pp. 130ss.

9. *El método del historiador de corte*

No han llegado hasta nosotros los nombres de todos los autores judíos; quizás sólo de unos pocos. Una de las grandes obras anónimas es la que narra la historia del mundo y de Israel desde sus orígenes hasta el 561 a.C., año en el que Joaquín obtiene una mejora de las condiciones de vida propias de un rey vencido en manos del vencedor. La construcción de R1, es decir, la de un grupo de doctos ligados a la corte en el exilio, fue gigantesca y su estructura reposa, al igual que la del pensamiento de Ezequiel, en cierta interpretación del cosmos tomada de la ciencia babilónica convertida en clave para comprender el sentido de la historia.

Si retrocedemos en el tiempo desde el último versículo del segundo libro de los Reyes hasta el primero del Génesis, podemos observar la existencia de un hilo narrativo continuo con la sola excepción del Deuteronomio, que manifiestamente rompe el sesgo del relato⁴⁸. Existe además la duda fundada de que algunas o muchas colecciones de leyes pueden haber sido introducidas en el cuerpo de la obra en un segundo y tercer momento, junto a agregados más pequeños. He dado al autor de esta obra el nombre de R1, formulando una sigla sobre el concepto de redactor, término decididamente insuficiente para indicar la complejidad de su escrito.

El plan general de la obra es evidente. Comienza con los inicios del mundo y del hombre, continúa con la genealogía de los patriarcas

48. La idea de que el verdadero problema del Pentateuco está representado por el Deuteronomio, en cuanto inserción de un libro dentro de una obra más extensa que va desde el Génesis hasta el último libro de los Reyes, fue elaborada ya por Spinoza. Cf. el capítulo VIII del *Tractatus politico-religiosus*: «Ex his igitur tribus consideratis —nempe simplicitate argumenti horum omnium librorum, connexione, et quod sint apographa multis post saeculis a rebus gestis scripta, concludimus... eos omnes ab uno solo historico scriptos fuisse» («De estas tres consideraciones —a saber la sencillez del argumento de todos estos libros, de la conexión entre ellos y de que son obras compuestas muchos siglos después de los hechos narrados, concluimos... que todos fueron escritos por un único historiador»). Este personaje debió de haber vivido después del último acontecimiento que narra. Spinoza menciona el nombre de Esdras con cierta inseguridad, siguiendo la idea ampliamente difundida entonces. Naturalmente, se necesita tener en cuenta que para Spinoza Esdras era más antiguo que lo que pensamos nosotros. Lo colocaba hacia el final del exilio, siguiendo su genealogía tal como nos ha sido proporcionada por Esd 7,1, donde es llamado hijo de Seraías, que no puede ser otro que el padre de Josédéc, padre a su vez de Josué según la genealogía de 1 Cro 5,40.

En cuanto al significado de la palabra *apographa*, cf. A. Droetto y E. Giancotti Boscherini, *Commento al Tractatus Theologico-Politicus di Spinoza*, Einaudi, Torino, 1972, p. 254: «'Apographa' quiere decir para Spinoza que los libros examinados no pertenecen ni a los autores, ni a la época a la que se les atribuye».

antediluvianos, escasa de noticias y rica en números. Luego Noé y el Diluvio, la nueva humanidad, la elección de Abrahán y la promesa de una posteridad y de la posesión de una tierra. Sigue después la historia de José en Egipto, y la huida de allí bajo la égida de Moisés. Luego, la travesía del desierto y la ley otorgada por Dios a Moisés, que garantizaba al rey la obediencia del pueblo. Después Josué y diversos textos sobre la conquista, y posteriormente el recuerdo de un periodo en el que Israel no tenía rey y «cada uno hacía lo que quería» (Jue 21,25): la monarquía era evidentemente garantía de orden. Finalmente, la historia de la monarquía hasta Joaquín. Se debe tener presente que el autor dedicó a la monarquía del norte una gran atención. En su ideología, que repetía la de Josías y Jeremías, existía un solo Israel, no un Israel del norte y un Judá del sur.

Naturalmente nada impide que la obra haya sido escrita por más de un autor. La tesis de Van Seters es similar a la mía, pues opina también que el Tetrateuco fue agregado en un segundo momento, pero no mucho después de terminada la obra del autor de la historia de los libros de Samuel y de los Reyes con el fin de completarla y darle un sentido pleno. Si continúo afirmando que mi hipótesis es más probable que la de Van Seters, es sólo porque presenta una estructura unitaria e incluye y confirma la de este investigador: el Tetrateuco fue agregado porque faltaba de algún modo. En otras palabras, la obra tiene sentido sólo así y éste es un indicio de unidad de concepción y, por tanto, de autor. La continuidad cronológica —que más allá de alrededor del 1000 a.C. es puramente abstracta— deriva de la especulación y no de la mezcla de historias distintas unidas entre sí o agregadas poco a poco. Añadidos hubo, pero se insertaron en un cuadro que existía previamente. Esto no significa que el autor no tuviera fuentes, pero es interesante ver cómo las utilizó. Es instructivo para comprender al hombre, sus objetivos y su ideología.

La influencia de la cultura babilónica se dio también en la corte y quizás mucho más sólida que entre los sacerdotes del exilio. En efecto, la presencia de la cultura babilónica es perceptible a varios niveles en la obra de R1. Hay un nivel literario que nos permite encontrar estrechos paralelismos formales entre textos judíos y babilónicos, por ejemplo en el relato del Diluvio o en el de la creación del hombre utilizando una imagen previa de barro⁴⁹. Pero hubo a la vez

49. Véase el mito de Atrahasis: L. Cagni, «Il mito babilonese di Atrahasis»: *Rivista Biblica* 23 (1975), pp. 225-259; Íd., «Creazione e destinazione dell'uomo secondo i sumeri e gli assiro-babilonesi», en *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa con-*

un nivel más profundo: el contacto con la cultura y la ciencia mesopotámicas contribuyó a constituir también en la corte una nueva y más profunda visión del mundo y de la historia. Como Ezequiel, el grupo que compuso la historia de Israel y del mundo tenía vastos conocimientos matemáticos que capitalizó para crear los números, que aparentemente carecen de sentido, referentes a la duración de la vida de los patriarcas y sobre todo para expresar en términos matemáticos su conciencia de vivir exactamente al final de un periodo histórico de toda la humanidad y en el inicio de una nueva era.

El contacto con la cultura babilónica es evidente en ciertos episodios del Génesis que tienen paralelos con antiguos relatos mesopotámicos. Este aspecto del problema constituyó una novedad y fue causa de discusiones hace un siglo. Resultaba problemática la interpretación de este hecho que para alguno parecía querer decir que la Biblia era la versión hebrea de la religión babilónica.

Pero existe un aspecto más profundo de esta relación entre la cultura mesopotámica y la hebrea que no se reduce a la recepción de algún mito antiguo, reinterpretado en cualquier caso. Como en Ezequiel, se trata de una construcción del pensamiento que reposa sobre una cierta concepción del tiempo, visto como una dimensión análoga al espacio y mensurable según números que por sí mismos dan un sentido.

R1 estructuró su relato dentro de un marco cronológico —ciertamente propio y no tomado de las fuentes⁵⁰, dentro del cual se hallan trazas de cronologías diversas— construido en parte filológicamente sobre los documentos y, en parte, según su propia filosofía. Y es justamente esta filosofía la que suscita particular interés. Si partimos del año de la destrucción del Templo y retrocedemos hasta Salomón, las fechas de los acontecimientos están construidas sobre una base filológica, es decir, sobre la base de un estudio de los documentos a su disposición. En cuanto podemos controlar⁵¹, si retrocedemos en el tiem-

temporaneae, *Atti del simposio per il XXV dell'ABI*, Paideia, Brescia, 1975, 9-26; W. R. Meyer, «Ein Mythos der Erschaffung des Menschen und des Königs»: *Orientalia* 56 (1987), pp. 55-68.

50. Para esta parte me he apoyado esencialmente en las obras de D. Cerutti *Vecchi e nuovi approcci per lo studio del rapporto tra Pentateuco e libri storici «deuteronomisti»: il contributo dell'analisi della cronologia*, Torino, 1991 (tesis doctoral inédita) y C. Martone «Cronologie bibliche e tradizioni testuali»: *Annali di Scienze Religiose* 6 (2001), pp. 167-190. Véase también J. Hughes, *Secrets of the Times: Myth and History in Biblical Chronology*, JSOTS 66, Sheffield, 1990.

51. Cf. J. Reade, «Mesopotamian Guidelines for Biblical Chronology»: *Syro-Mesopotamian Studies* 4 (1981), pp. 1-8.

po, las fechas son exactas hasta el final del reino de Israel (721 a.C.), y un tanto aproximativas hasta los inicios de la división del reino (a finales del siglo X a.C.). En cualquier caso se trata de fechas que pueden estar equivocadas pero que se construyeron con un método histórico-filológico, que tiene un sentido también para nuestra ciencia⁵² aunque nada diga acerca del valor de la historia.

A llegar a los reinados de David y Salomón vemos que el historiador hebreo comienza a razonar en abstracto, es decir, sin apoyarse ya en documentos. Atribuyó 40 años de reinado tanto a Salomón como a David, y evitó por el momento hablar de Saúl. Para los tiempos anteriores a David R1 no tuvo evidentemente documentos en los que apoyarse, pero sabía que debía existir un cierto lapso de tiempo en donde ubicar todos los acontecimientos precedentes. Se puede pensar que R1 tenía un sentido de la historia como realidad que se desarrolla a lo largo del tiempo, pero esto no justifica la creación de fechas precisas, que ciertamente no podía obtener de documentos. No era ya la necesidad de reconstruir la historia según cánones filológicos lo que le impulsó a asignar años precisos a hechos y personajes anteriores a tiempos para los que sí había documentos.

La época anterior a Saúl no es nunca un tiempo indeterminado propio de la leyenda o del mito, sino que cada acontecimiento se inserta en una plantilla cronológica que tiene su lógica no en documentos sino sólo en una cierta interpretación global de la historia que aparece claramente en la ideología del autor si consideramos el resultado final. Contando los años continuadamente desde la creación del mundo, se descubre que Sedecías fue ejecutado y el Templo «destruido» exactamente en el año 3600 de la creación. El número 3.600 (60 por 60) no puede ser casual, porque tiene un sentido en la cultura y en la ciencia babilónica que tenía un sistema de cálculo sexagesimal, para el cual el número 3.600 correspondía a una unidad superior (como nuestro 100 que es igual a 10 por 10). Esta unidad superior era llamada *saros* y podía ser utilizada para indicar largos periodos históricos, como documenta un texto de Sincelo referido a Beroso⁵³. De esta

52. Cf. M. Liverani, «Nuovi sviluppi nello studio della storia dell'Israele biblico»: *Biblica* 80 (1999), pp. 488-505. «La correspondencia entre las cronologías bíblica y asiria es tal que se puede descartar la hipótesis de una 'invención' que no esté basada en fuentes auténticas»: p. 496, n. 18.

53. 'Ἄλλ' ὁ μὲν Βηρόσος διὰ σαρῶν καὶ νηρῶν καὶ σωσσῶν ἀνεγράψατο, ὧν ὁ μὲν σάρος τρισχιλίων καὶ ἑξακοσίων ἔτων χρόνον σημαίνει. Cita tomada de Martone, «Cronologie bibliche e tradizioni testuali», p. 188: «Beroso narra la historia divi-

manera el año de la destrucción del Templo y de la pérdida de la independencia marca el fin de un «gran periodo» de la historia, una historia que lleva en sí misma los signos de una voluntad divina que la ha dispuesto previamente. La historia porta en sí misma las huellas de la creación, al igual que el cosmos entero. El relato de la creación denominado yahvista adquiere sentido si se le relaciona con la obra del así llamado Deuteronomista. El mundo tiene su orden y un sentido global que va más allá de cada uno de los acontecimientos particulares que pueden narrarse, pero que sólo adquieren sentido a la luz de una estructura de la historia que forma parte del cosmos al mismo nivel que la tierra, el mar, los seres vivientes y las estrellas.

La visión del cosmos de R1 se asemeja a la de Ezequiel mucho más de lo que puede parecer a simple vista. Evidentemente sus valores fueron distintos. Si Ezequiel pudo considerar a David solamente como una figura del Mesías y no como su antepasado más importante, R1 vio que el amor de Dios por David se extendía hacia toda su estirpe y que perduraba aún. Por amor a David salvó Dios a Judá muchas veces (2 Re 8,19; 19,34; 20,6). Si castigó a su linaje y a su pueblo fue siempre con vara de hombre (2 Sam 7,14) y el renovado favor hacia Joaquín, con cuya narración se cierra la obra de R1, es sólo la última prueba del amor y favor de Dios por el pueblo y el rey que había elegido. Era el primer signo de gracia en la nueva era abierta después del final del primer gran periodo de la historia del mundo.

Es digno de especial mención que los números «inventados» para la duración de la vida de los patriarcas y la edad en la que trajeron hijos al mundo corresponden a los que aparecen en ejercicios mesopotámicos básicos de álgebra estudiados por Young⁵⁴. Aunque algunos relatos sobre los primeros patriarcas son producto de antiguas tradiciones, su presentación literaria es fruto de una escritura muy docta. Los doctos hebreos de la corte supieron sacar provecho para su tradición de datos puramente científicos de la cultura babilónica.

Debe resaltarse que el número 3.600 se obtiene si no se atribuye ninguna duración al reinado de Saúl. Sólo David y su dinastía son los

diéndola en *saroi*, *neroi* y *sossoi*. El *saros* indica un periodo de tres mil seiscientos años».

54. Cf. D. W. Young, «On the Application of Numbers from Babylonian Mathematics to Biblical Life Spans and Epochs»: ZAW 100 (1988), pp. 331-361. Pienso que los textos babilonios usados por Young son los de la serie EAE, particularmente el 14. Véase también F. Rochberg, «Astronomy and Calendars in Ancient Mesopotamia», en J. M. Sasson (ed.), *Civilizations in Ancient Mesopotamia*, New York, 1996, pp. 1925-1940.

reyes elegidos por Dios para gobernar Israel. Otros reyes y otras dinastías no son posibles. La confusa tradición manuscrita referente a los años de Saúl⁵⁵ es consecuencia de una operación que no canceló su memoria pero sí redujo su importancia a cero. El rechazo del rey supone que su reino no tiene valor y, por lo tanto, que los años de su reino no existieron.

En este punto vale la pena mencionar también el texto de los LXX que como es sabido presenta números distintos en la construcción de su marco cronológico. Los números de los LXX son normalmente más altos, pero tampoco son casuales. Si tomamos los mismos pasajes bíblicos que en el texto hebreo nos han dado el número 3.600 para la destrucción del Templo y los leemos en la traducción de los LXX, encontramos que los números han cambiado según un esquema regular que no puede provenir de errores de copistas. Los números siempre están aumentados: el redactor del texto hebreo que es la base de la traducción griega de los LXX no pensaba ya en el *saros* de 3.600 años, sino en un periodo más largo. Y esta vez el número redondo que llama la atención es el 5.000, número del año inmediatamente posterior a aquel en el que se promulgó el edicto de Ciro. Por tanto, según una tradición muy antigua, ésta es la fecha del regreso del exilio⁵⁶.

Este tipo de números difícilmente puede ser casual. Y si 3.600 con su estructura sexagesimal nos remite con seguridad a la cultura y a la astronomía babilónicas, el número 5.000, la mitad de 10.000, nos orienta hacia situaciones posteriores, al año cósmico del libro de los Vigilantes, según el cual pasarán 10.000 años entre la prisión de los ángeles malos, que aconteció en los inicios de la creación, y la conclusión de su cautiverio (cf. 1 Hen [etiópico] 18,16⁵⁷ y 21,6). Por tanto, la liberación de Israel se sitúa exactamente en la mitad de la historia y es el signo claro de la mano divina que la gobierna. La esperanza humana había encontrado un óptimo punto de apoyo para ver cómo Dios gobierna toda la historia y protege a su pueblo. La especulación sobre la historia entendida como globalidad que afecta a

55. En la tradición masorética los años del reinado de Saúl son dos, pero seguramente el texto está corrompido; en una parte de los manuscritos de los LXX el número desaparece del todo. Esto es ciertamente el original.

56. No creo que el hecho que el autor de los LXX —que traduce de un original hebreo— creyera que el retorno del exilio había ocurrido como consecuencia del Edicto de Ciro pueda ser esgrimido como prueba de que este retorno ocurrió realmente en el 538 a.C.: era una opinión común en la cultura judía postexílica.

57. Así con el texto griego; el etíope «del misterio» es una lectura errónea del griego.

todos los tiempos y espacios es un fenómeno que comenzó en Babilonia y que los conocimientos científicos babilónicos permitieron.

Es interesante notar que R1 escribía su historia basándose en la memoria de los hechos tal como había sido transmitida ciertamente de algún modo. Nuestro autor jamás dice que hubiera tenido revelaciones acerca del contenido de su relato⁵⁸. Sólo conocía los orígenes del mundo a través de mitos que se contaban en su ambiente o que él podía leer. Que los conociera por haberlos escuchado o por medio de textos escritos en papiro o en tablillas de arcilla es de escasa importancia. Lo que cuenta es que el autor interpretó los mitos de los orígenes —sean cuales fueren sus lugares de procedencia o su lengua original— históricamente y según la fe en Yahvé que había ordenado no sólo el mundo mesopotámico sino el universo completo.

Nuestro autor es por tanto testimonio de una profunda evolución de la sociedad de entonces y verosímilmente no sólo de la hebrea: el mito no era ya comprendido como tal y exigía ser leído con categorías distintas. En Grecia nació en torno a la misma época el problema de la *arché* («principio») y se dio la explicación de que el principio de las cosas era el agua. Así, los mitos orientales que hablaban del caos originario como compuesto de agua se leían casi como si fueran textos que hoy llamaríamos científicos. ¿Era más lógico que al inicio de las cosas existiera el agua y no el aire, o mejor aún, de una manera más abstracta, lo indefinido (griego *ápeiron*)?

En la cultura hebrea por el contrario la caída del mito produjo la historiografía; a los judíos no les interesó tanto la «entidad» que hubiera en los inicios, sino más bien la «acción» que se produjo en esos momentos. Así el mito fue leído como narración de hechos verdaderamente acaecidos: el sentido de las cosas derivaba no de la materia de los orígenes sino de la acción de la divinidad, y esta acción encontraba su confirmación en el número de años transcurridos entre los orígenes y el presente. Allí donde los griegos buscaron la lógica de las cosas, trasladando la atención y el discurso del contenido del mito a la lógica, los hebreos buscaron identificar los tiempos de los contenidos míticos y vieron la mano de Dios actuar en el espacio y en el tiempo. Nuestro autor deducía los hechos, que constituyen el mate-

58. Acerca de la «filosofía» de R1 cf. P. Sacchi, «La conoscenza presso gli ebrei da Amos all'essenismo»: *RSB* 1 (1989), pp. 68-77, reproducido en *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia, 1991, pp. 220-258, e «Storicizzazione e rivelazione alle origini del giudaismo»: *RSLR* 24 (1988), pp. 68-77, reproducido en ese mismo volumen con eliminación de agregados que estorbaban para la comprensión, pp. 259-271.

rial con el que se escribe una historia, de textos que es imposible identificar hoy pero que ciertamente tuvo a disposición y que en parte fueron babilónicos. Pero el conjunto de la elaboración conceptual, la globalidad de la interpretación de los datos fue obra del autor judío. A veces es bastante fácil ver cómo su mano transcribe y modifica el texto original, pero en la mayor parte de los casos es empresa desesperante intentar un análisis. Sin embargo, la globalidad de la ideología de nuestro autor es un dato real.

Su método historiográfico puede deducirse a través de la reconstrucción de su obra partiendo de los libros de los Reyes y de Samuel, considerados comúnmente producto de su mano. Las noticias referidas a los últimos acontecimientos narrados, como la prisión de Joaquín, pueden parecernos escasas en número, pero son exactas. De la prisión de Joaquín en Babilonia han quedado huellas, como hemos visto en el capítulo precedente, en la misma administración babilónica. A Joaquín siempre se le reconoció el título de rey y tenía ministros. Si proseguimos con este análisis de lo fundamental, vemos que las fechas proporcionadas por el autor pueden ser consideradas exactas hasta la destrucción de Samaria. Luego, y hacia arriba, entre la devastación de esta ciudad y la división del reino notamos una cierta imprecisión que nosotros mismos no sabemos remediar, pero imprecisión hubo sin duda. La oscilación de las fechas no va más allá de una veintena de años.

El autor procede colocando en paralelo los datos relativos a los reyes de Judá con los de los reyes de Israel. Pero debió de haber encontrado dificultades insuperables en la última parte de la historia del reino de Israel. El nombre de un soberano aparece desdoblado (Peqah y Peqahyah), mientras que para el autor es desconocido un monarca que ciertamente existió y que nos ha dejado su nombre en un sello⁵⁹. Parece que el autor hubiera tenido muy clara en su mente la fecha del 721, año de la destrucción de Samaria, y que hubiera llenado mediante conjeturas los vacíos que encontraba.

Si queremos emitir un juicio sobre su obra, podemos decir que fue muy cuidadoso con la reconstrucción de las fechas, pero se trató de

59. Cf. G. Garbini, «I sigilli del regno di Israele»: *OrAnt* 21 (1982), pp. 163-176; p. 173. Nombres de reyes de Israel aparecen en tres sellos; uno contiene el de Jeroboán, bien conocido por el libro de los Reyes. Los otros dos sellos contienen los nombres de dos ministros distintos de un rey llamado Uzziyaw (sellos V 65 y V 67), desconocido para el autor del libro de los Reyes. Es interesante notar que 2 Re 15,13.34 da este nombre, según algunos manuscritos, al rey Azarías de Judá, nombre con el que es denominado comúnmente en las Crónicas. Cf. también Is 6,1.

una reconstrucción que se apoyaba cada vez más en elementos racionales subjetivos según iba alejándose del periodo en el que vivió. En otras palabras, cuanto más se alejaba de su propia época debió de tener más lagunas en los documentos a su disposición.

Su modo de construir la historia cambia bruscamente de hecho con el paso —al retroceder en el tiempo— de los dos reinos a la monarquía unida. Por un lado, las noticias referentes a los monarcas de esta época son infinitamente más amplias y detalladas que las que conciernen a los reyes que siguen. Por otro, está claro que R1 no tiene ya a su disposición documentos fechados o de los cuales pueda recabar fechas. Atribuye tanto a David como a Salomón reinos cuya duración es de 40 años cada uno (1 Re 2,11 y 11,42). La tradición manuscrita ha perdido la indicación de la duración del reino de Saúl (cf. 1 Sam 13,1, versículo en el que el texto hebreo está corrupto y ausente en la mayor parte de la tradición griega), pero según algunas noticias que circulaban en la época de los orígenes cristianos, Saúl habría reinado también 40 años (cf. Flavio Josefo, Ant. 6,378, y Hch 13,21). Según otro pasaje de las *Antigüedades* (10,143), Saúl habría reinado solamente 20 años. Evidentemente se trata siempre de cifras redondas que tienen como base la duración de una generación y que el autor conjeturó para suplir lo que parecía sólo una laguna casual de la tradición, aunque se trataba más bien de una precisa interpretación histórica.

El problema más grave para nuestro autor era situar en el tiempo relatos antiguos que no se sabe como pudo obtener, pero que ciertamente tenía consigo y que hablaban de los orígenes de su pueblo. Son todos ellos episodios que situó en una determinada época de la vida nómada y del desierto. No se le escapaba el valor fundacional que estas narraciones tenían: eran lo que hoy llamaríamos «sagas». Y puesto que una saga tenía carácter fundacional, sus contenidos debían colocarse antes de la historia reconstruida sobre la base de textos fechados.

En un caso estamos en condiciones de controlar su modo de proceder. Nuestro autor nos cuenta el episodio de Balaán, hijo de Beor, un nombre no común. De este Balaán bar Beor tenemos ahora una inscripción que, si bien confirma la realidad del personaje, excluye a la vez la cronología construida por nuestro autor. Balaán vivió hacia la mitad del siglo VIII a.C.⁶⁰, muchos siglos después de la fecha

60. Se trata de la inscripción de Deir 'Alla. Se ha dicho que la fecha de inscripción no es más que un *terminus ante quem* del texto y que, por tanto, la inscripción de Balaán, si bien es del siglo VIII a.C., no nos dice nada a pesar de todo de la fecha en que

presupuesta por el autor. El error se explica bien si se piensa en la lógica con la que el redactor procedió: puesto que no había encontrado ninguna conexión con la cronología de sus anales y puesto que el episodio de Balaán tenía el carácter de aquellos que fundaban milagrosamente a Israel, proyectó el episodio hacia el tiempo ideal de los orígenes, el tiempo del desierto.

Este procedimiento tiene sentido y es probable que nuestro autor lo haya aplicado sistemáticamente. De aquí la impresión que tiene el lector moderno de que Israel fuese en primer lugar nómada o seminómada, y que sólo con el paso del tiempo llegara a ser sedentario. Es más probable que las dos fases, la nómada o seminómada y la sedentaria, fueran simultáneas. Si es verdad que las historias de Abrahán tienen como fondo una vida nómada, también es cierto que salió, según nuestro autor, desde Ur Kasdim, «Ur de los caldeos». Pero los caldeos no estuvieron en Mesopotamia antes del primer milenio y si bien el nombre de Abrahán puede proceder del segundo milenio, su unión con Mesopotamia debe de ser contemporánea a nuestro autor cuando se dio la oportunidad de vincular sus propios orígenes a la tierra de la gran civilización babilónica.

El pensamiento de R1 y el de Ezequiel y su escuela tienen en común —no obstante las diferencias profundas de expresión— el sentido de la unidad del cosmos y de la acción de Dios, que ha dado a Israel una función importante. Si era capital para Ezequiel trazar una historia de los orígenes de Israel (cap. 20 e intereses de la fuente P en general), era aún más importante para R1 dibujar la historia completa. Para ambos la realidad de Israel era indiscutible y fundamento de toda esperanza futura. Sólo la existencia de Israel en la

vivió este profeta pagano. Por más que este supuesto sea en sí posible, las probabilidades están contra él porque: a) el caso de inscripciones que se han vuelto a copiar no es tan frecuente como en el de textos literarios; b) la lengua del texto con presencia de arameísmos no puede remontarse mucho más allá del siglo de la inscripción.

Sobre la inscripción de Deir 'Alla cf. J. Hoftijzer-B. Van der Kooj, *Aramaic Texts from Deir Alla*, E. J. Brill, Leiden, 1976; J. Hoftijzer, «The prophet Balaam in a 6.th Century Aramaic Inscription»: *BA* 39 (1976), pp. 11-17; G. Garbini, «L'iscrizione di Balaam Bar Beor»: *Henoah* (1979), pp. 166-188; J. A. Hackett, «Some Observations on the Balaam Tradition at Deir 'Alla»: *BA* 49 (1986), pp. 216-223; S. A. Kaufman, «The Aramaic Texts from Deir 'Alla»: *BASOR* 239 (1980), pp. 71-74; P. K. McCarter, «The Balaam Texts from Deir 'Alla»: *BASOR* 239 (1980), pp. 46-60; E. Puech, «The texte 'ammonite' de Deir 'Alla: Les admonitions de Balaam (première partie)», en P. Grelot, *La vie de la parole: De l'Ancien au Nouveau Testament*, Desclée de Brouwer, Paris, 1987, pp. 13-30; A. Zeron, «Pseudophilonic parallels on the Inscriptions of Deir 'Alla»: *VT* 41 (1991), pp. 186-191.

historia, presupuesto de su duración futura, justificaba las pretensiones tanto de los reyes como las del sacerdocio. Pero mientras a Ezequiel le interesaban sobre todo las historias del desierto, cuando no existía un rey y el Moisés de la tradición daba todas las leyes que regulaban el templo y el poder de los sacerdotes, a R1 le interesaba sobre todo la historia de Israel bajo los reyes; si no todos los monarcas, al menos David y su dinastía habían sido queridos por Dios mismo. David fue ungido rey por el gran Samuel, y otro profeta, Natán, le aseguró en nombre de Dios un reino eterno. Esta historia tenía, pues, sus antecedentes en las vicisitudes de los patriarcas, quienes habían transmitido la herencia de Israel de padre a hijo, justamente como los reyes, pero también como en el caso de la casa davídica no siempre lo habían hecho a favor del hijo mayor. El destino de Israel está sujeto siempre a las mismas normas establecidas por Dios desde sus orígenes, las cuales comenzaban con Abrahán. Cuál era la valoración que nuestro autor tenía de Moisés es difícil de saber en la obra actual, porque el Moisés que nos ha llegado es esencialmente el de la tradición sacerdotal.

El ojo de R1 no miraba sólo a Israel: estaba interesado en la historia de toda la humanidad, al menos antes de la elección de Abrahán, porque era la historia de los hechos en los cuales ocurrió la elección. Puede ser que ciertos tonos particularmente universalistas sean más tardíos que nuestro autor, dado el hecho ya mencionado de que se trata de pasajes dispersos por toda la obra y, por tanto, probablemente agregados. Se trata en todo caso de añadidos que no se realizaron mucho después de la primera redacción. En cualquier caso es cierto que el plan general de la obra —que no puede pertenecer más que a su autor— fue hecho por alguien que a través de Israel miraba a toda la humanidad. Dios estableció una alianza que concernía a la humanidad entera y Noé recibió mandamientos válidos para todos los hombres (Gn 9). Abrahán estaba destinado a ser una bendición para todos los seres humanos (Gn 12,3, probablemente de R2). En la visión de las cosas de nuestro autor los reyes de Israel tenían una función altísima que será puntualizada por el Deuterocanónico, el cual declarará que el Siervo de Yahvé, es decir el rey, será una luz para todos los paganos (Is 42,6 y 49,6). Una esperanza y una fe increíbles en un pueblo pequeño como Israel y, sin embargo, claramente documentadas en los textos.

10. *El Deuteroisaiás y el desarrollo máximo de la ideología real*

R1 había pretendido vincular la dinastía davídica con su pueblo por medio de la reflexión histórica. Un profeta anónimo, uno de los más grandes de Israel, conocido como Deuteroisaiás, intentó un camino distinto que tenía en cuenta el desarrollo del pensamiento de su tiempo y deseaba evitar ciertos peligros que consideraba graves si se hubiera consolidado la convicción de que la esencia de la alianza que unía a Yahvé con su pueblo era independiente del rey.

No sabemos con precisión, dada la dificultad de datación de muchos textos, cuándo fue expuesta esta idea por primera vez en Israel. Sabemos, sin embargo, que el mismo rey Josías había establecido una alianza con Yahvé sobre la base de los contenidos de un libro llamado «Libro de la Alianza». Este volumen contenía ciertamente algunas leyes (2 Re 23,3) puesto que el rey se comprometió solemnemente ante el pueblo «a seguir a Yahvé y a observar sus mandamientos... con todo el corazón y con toda el alma, poniendo en práctica las palabras de la alianza escritas en el libro. Todo el pueblo se adhirió a (esta) alianza».

Pero si bien antes del exilio había sido fácil para el rey proclamarse defensor de la voluntad de Dios y por tanto de su Ley, durante el exilio la situación había cambiado. Los sacerdotes habían desarrollado la reflexión sobre la Ley, considerándola instrumento único de salvación para el pueblo y para el individuo.

Frente a esta situación que ponía al rey fuera de juego respecto al problema de la salvación, el Deuteroisaiás sostuvo con firmeza que la esencia de la Alianza estaba constituida por el rey mismo. Así, las ideas fundadoras de Israel estaban a salvo, pero sus contenidos se adaptaron a la defensa de los intereses de la monarquía. De este modo interpreto Is 42,6: «Yo, Yahvé, te he llamado *besedeq* (?); te he tomado de la mano; te he constituido alianza del pueblo y luz para los paganos para abrir los ojos a los ciegos, para sacar de la cárcel a los prisioneros y del lugar de reclusión a los que habitan en las tinieblas».

Tomado en su contexto, el párrafo revela una impostación del pensamiento decididamente universalista acompañado con formulaciones monoteístas muy firmes, en cualquier caso más firmes que las de R1, y se dirige a un personaje definido como «siervo de Yahvé» y «elegido de Yahvé», que no puede ser otro que Zorobabel, el rey. Sólo él podía ser definido «alianza» entre Dios y el pueblo. Sólo él podía ser visto como capaz de llevar el yahvismo a otros pueblos de forma pacífica, dada la situación histórica del momento que excluía la po-

sibilidad de usar la fuerza. Ideas universalistas circulaban en el imperio persa, y huellas de un fuerte vínculo entre el rey hebreo y la corte persa nos han quedado en el episodio de los «Tres pajes» narrado en 3 Esd 3-4. A la luz del trasfondo del pasaje del Deuterocanónico antes mencionado veo la posición de Zorobabel, que junto a Josué debía conducir a la patria a los exiliados. El rey es el centro unificador de un pueblo dividido, la realidad tangible que liga a Dios con su pueblo. A él deben mirar todos los que tienen esperanza y rechazan el uso de la violencia (42,2-3). Él llevará la paz social a Judá (42,3-4) y su doctrina (entendiendo su aplicación práctica) será tal que se le apreciará incluso entre los paganos («las islas mirarán con esperanza su doctrina [torató]»).

Estas palabras del Deuterocanónico están dirigidas a todos los judíos, a los del exilio y a los que se habían quedado en el país. Era un proyecto de pacificación general basado en una nueva ley, es decir, en un nuevo ordenamiento social que debería tener en cuenta, al menos en la intención de los mejores, las exigencias de todos. En otras palabras, era éste un compromiso que habría de salvar ante todo la monarquía con todos sus privilegios derivados de la promesa del reino eterno, y después a Judá mismo compuesto por los exiliados y por los que se habían quedado en la patria. La existencia de un compromiso que concernía a los hebreos exiliados, a los que se habían quedado en el país y a la monarquía está confirmada por el hecho de que el Deuterocanónico aceptó una idea muy querida por los exiliados y que muestra por sí sola la fuerza con la que intentaron el acuerdo: Dios había dejado en verdad Jerusalén y ahora debía retornar a ella. La expresión del Deuterocanónico matiza al máximo el imaginario antropomórfico que subyace a esta idea, mas no la rechaza: «Una voz grita: 'Abrid en el desierto el camino de Yahvé, enderezad en la estepa el camino a nuestro Dios... He aquí que el Señor Yahvé viene con fuerza... Él trae consigo la recompensa, el salario que dará está delante de Él'» (Is 40,43 y 10). El sentido del párrafo me parece clarísimo: el profeta exhorta a que no haya obstáculos para el regreso de Yahvé porque «Él trae consigo la recompensa».

Por lo tanto, me parece muy probable que uno de los frutos de las negociaciones entre la monarquía y el sacerdocio en el exilio haya sido la aceptación por parte de la casa reinante de la legislación sacerdotal, es decir, de las partes fundamentales de P, más o menos el P^G de la tradición académica.

Como hemos visto en el capítulo precedente, las esperanzas del profeta se vieron defraudadas. Hubo guerra y, después de peripecias

alternantes, ésta se saldó con la victoria de los exiliados sobre los que se habían quedado en el país, de Jerusalén sobre Judá, del sacerdocio sobre la monarquía. El Deuteroisías fue ciertamente, si no actor, sí triste espectador de los acontecimientos que amenazaban la salvación de Israel y de su tradición, en la cual se enraizaba ahora la autoconciencia del pueblo. De cualquier modo, el profeta supo salvar la situación: «los privilegios de David» seguían vigentes como en el pasado, sólo que se transferían a todo el pueblo (Is 54,3). Era ésta una solución que garantizaba y explicaba la continuidad de Israel —incluso con la caída de la «dinastía eterna»— que probablemente tenía también aspectos políticos contingentes. La nueva formulación —y todo nos lleva a creer que fue aceptada por todas las partes en cuestión— quitaba al sacerdocio el primado al que aspiraba: confirmaba que el instrumento de salvación no era la Ley, entendida como fundamento y esencia de la Alianza, sino la Promesa divina hecha a David en otro tiempo y ahora extendida a todo el pueblo gracias siempre a la bondad divina: a todo el pueblo, no al Templo. Detrás de ciertas afirmaciones y junto a la genialidad del pensamiento hay siempre un aspecto político. Sobre la base de esta reconciliación comenzó Israel su nueva vida.

11. *Problemas no resueltos*

La Alianza

El concepto de alianza había sido importantísimo para la monarquía. Ésta daba a la casa reinante una posición absolutamente particular en la relación entre Dios y su pueblo. A esta luz, la Alianza era importante tanto para la casa reinante como para el pueblo: era una garantía de «salvación» para ambas partes.

Esta teología de la Alianza fue radicalizada por el Deuteroisías, cuando declaró que el rey era la Alianza misma, con una fórmula que pudo ser interpretada después en el sentido de que la Alianza era el pueblo a través de la identificación del Siervo de Yahvé con el pueblo entero. Este fondo «democrático» es muy perceptible en la redacción final del Deuteronomio cuando se afirma que la Alianza no fue establecida con los patriarcas, uno por uno —según una formulación cara a la monarquía— sino con todo el pueblo (5,3). De este modo la confrontación entre palacio y sacerdocio se transforma después del 515 a.C. en confrontación entre pueblo y Templo. Ninguna de las dos

soluciones agradaba enteramente al sacerdocio que aspiraba a convertirse en el heredero de los privilegios davídicos.

Los sacerdotes debieron de haber intentado constituirse de algún modo en herederos directos de la monarquía, pero no lo lograron. Huella de ello queda en Mal 2,8 donde se habla de sacerdotes que han infringido «la alianza de Leví». Más tarde la Biblia no hablará más de esta alianza, que parece haber sido sólo un intento abortado de constituir a Leví, como arquetipo y símbolo del sacerdocio, en denominador de la Alianza.

En la teología deuteronomica Alianza y Ley parecen haberse convertido en sinónimos y, en efecto, quien lee ahora la Biblia en la forma en la que nos ha llegado tiene la impresión de que todo el discurso presupone una coincidencia entre la alianza del Sinaí (o del Horeb) y la Ley. Ya hemos visto, sin embargo, que Ezequiel no conoce esta identificación, que evidentemente es más tardía.

Creo que el pasaje de Ex 24,3-8 podría ser fechado en la época de los inicios de la república. Este texto es manifiestamente más tardío que el pasaje «yahvista» (para mí R1) dentro del cual, en efecto, está inserto, porque lo parte en dos (Ex 24,1-2 y 9-11). Lo que caracteriza esta alianza con Dios es la claridad absoluta con la que la Alianza es identificada con la Ley, que sólo el sacerdocio tenía el derecho de interpretar (cf. Ag 2,10-13). Con esta fórmula el sacerdocio asume, o intenta asumir, el papel de heredero de la monarquía.

El pasaje narra cómo Moisés expone al pueblo todas las cosas que había escuchado de la voz de Dios y cómo las puso todas por escrito, después de que el pueblo prometiera observar cuanto Yahvé había ordenado. Después Moisés hizo sacrificar algunos novillos y dividió la sangre en dos partes; una fue derramada sobre el altar y la otra fue asperjada sobre el pueblo. Así, la sangre de la Alianza vinculaba indisolublemente a las dos partes, Dios y el pueblo, pero las cláusulas que habrían de permitir la subsistencia de la Alianza estaban representadas por el conjunto de la legislación que estaba en manos del sacerdocio, como se evidencia no sólo por Ezequiel, sino también por los primeros problemas legales surgidos en Israel en el 520 a.C. (véase el texto de Ageo citado anteriormente). De este modo el sacerdocio no se proclamaba directamente heredero de la monarquía, en cuanto representante de la Alianza como había sido en el pasado, pero tenía en sus manos los instrumentos que vinculaban al pueblo con Dios.

Después del 515 a.C. la interpretación monárquica de la Alianza quedó en la sombra aunque se mantuvo viva de alguna manera, ya que había entrado en la tradición de Israel: siempre podría renacer.

Pero no por esto se produjo una nueva concepción unitaria de la Alianza. Si por una parte parece firme la idea deuteronómica de la coincidencia entre Alianza y Ley, en el sentido de que esta última era considerada como suma de las cláusulas de la primera, por otra se mantiene muy viva también la idea de que la Ley tenía un valor por sí misma, independientemente de la Alianza. En otras palabras, en algunos ambientes permanecía viva la idea de que la Ley era el único instrumento de salvación, mientras que el concepto de Alianza parece sustituido por el de elección. Las dos concepciones no se excluyen mutuamente, pero la segunda atribuye a la Alianza-elección un valor y una certeza eternas, que la primera no podía atribuirle.

Característica de esta situación de los inicios de la república es la concepción de la Alianza tal como se presenta en Gn 17. También aquí la Alianza está separada de la monarquía: se tiende en cambio a unir al pueblo con Dios a través de un rito, el de la circuncisión. La imposición de este rito como obligación distintiva del hebreo tiene sentido solamente durante el exilio, en Babilonia, donde los hebreos se encontraban viviendo en medio de los incircuncisos mesopotámicos. En Palestina la circuncisión estaba difundida y el mandamiento no tenía sentido; mucho menos era un signo de distinción y separación⁶¹.

La terminología de Gn 17 sigue el estilo de palacio más que el del sacerdocio, pero el sentido del pasaje es claro: la Alianza se establece con todo el pueblo, pero todo judío debe dar muestras de haberla aceptado. La circuncisión es el primer mandamiento que todo judío debe observar para demostrar que es tal y para ser tal.

Mi Alianza está contigo; serás una multitud de pueblos (v. 4)... Te haré fecundo..., reyes saldrán de ti (v. 6). Estableceré mi Alianza contigo y con tus descendientes después de ti, de generación en generación... (v. 7). A ti y a tus descendientes daré el país en el que ahora eres extranjero... en posesión eterna... (v. 8). Guarda mi Alianza tú y tus descendientes de generación en generación (v. 9). Mi Alianza es ésta... que todo varón sea circuncidado... (v. 10). El varón incircunciso... será borrado de su pueblo.

La retribución

El pensamiento mediooriental, especialmente el mesopotámico, había sentido profundamente el problema de la relación entre la acción del hombre y la retribución por parte de los dioses.

61. Sobre la circuncisión en la zona siropalestina cf. P. Arata Mantovani, «Circuncisi e incircuncisi»: *Henoah* 10 (1988), pp. 51-68.

Es el problema de la teodicea, es el intento tan humano por comprender a Dios no en su esencia, sino como sujeto que actúa entre los hombres y sobre los hombres, a veces en su favor, a veces —al menos viendo las apariencias— en su contra⁶². Considérense las máximas siguientes tomadas del libro de los Proverbios:

Lo que el malvado teme, esto ocurre; el deseo de los justos queda satisfecho (10,24).

El temor de Yahvé prolonga los días; los años de los malvados se acortan (10,27).

El justo no vacilará jamás (10,30).

Y también:

El justo será salvado de la angustia; en cambio el malvado ocupa su lugar (11,8).

La justicia produce larga vida y quien sigue al mal, sigue a la muerte (11,9).

Aunque los sabios se interesaran más por los problemas del individuo que por los del pueblo, parece claro que para ellos la ley retributiva valía para ambos:

La justicia levanta al pueblo y el pecado es la pobreza⁶³ de las naciones (Pr 14,34).

Así pues, la idea de una ley divina por la que el justo y el injusto, los individuos y los pueblos, son retribuidos de acuerdo a lo que se merecen estaba muy consolidada en Israel. Pero antes del exilio esta ley retributiva estaba encuadrada en toda una concepción de la historia que permitía superar ciertas aporías, o directamente a no

62. Una buena presentación de estos problemas presentes en la historia del pensamiento egipcio y mesopotámico se encuentra en O. Loretz, *Qohelet und der alte Orient*, Herder, Freiburg, 1964, y H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Töpelmann, Berlin, 1966. También la sabiduría hebrea había tratado desde hacía tiempo el problema. Véanse, por ejemplo, los siguientes versículos tomados del libro de los Proverbios en su parte más antigua, en cualquier caso preexílica, que va del 10,1 al 22,16 (cf. J. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1987, p. 470).

63. *pobreza*: según los LXX. El hebreo usa *hsd*, «misericordia», que no tiene sentido. El griego ha entendido justamente *hsr*.

advertirlas o considerarlas como obvias. Es antigua la concepción de Israel según la cual su historia estaba dominada por un Yahvé airado y misericordioso: es más, si la ira puede alcanzar hasta la cuarta generación, la misericordia llega hasta la milésima.

Es esto lo que se afirma en el texto del Decálogo:

Yo soy Yahvé, tu Dios, un Dios celoso, que castiga la culpa de los padres en los hijos hasta la tercera y la cuarta generación de aquellos que me odian, pero que tiene misericordia hasta mil generaciones de aquellos que me aman y observan mis mandamientos (Ex 20,5-6; Dt 5,9-10).

La intervención retributiva de Dios no está ligada a la persona del justo o del inicuo, sino más elásticamente a la estirpe del justo o a la del malvado, de modo que cada figura particular de justo o de inicuo se disuelve llevándose consigo los elementos mismos que constituyen la base del problema. Esta antigua concepción de la vida fue sintetizada en un dicho popular que la gente repetía en su intento de comprender la lógica divina y de conservar la calma ante lo inexplicable: «Los padres comieron los agraces pero los hijos sufren la dentera» (Jr 31,29; Esd 18,2).

En este sentido, la religión hebrea puede considerarse un sistema cerrado, ya que es capaz de dar una respuesta a los problemas más elementales y más urgentes del hombre: cada acontecimiento de la vida, bueno o malo, ocurría porque era justo y lógico que ocurriese. Pero en los inicios del periodo sadoquita se advierte la injusticia de este comportamiento atribuido a Dios. El desarrollo de la teología de la Alianza exigía un comportamiento siempre más «justo» de parte de Dios, aunque ligado a su gran misericordia: en Dt 7,9-11 se dice que Dios mantiene la Alianza y la misericordia hasta la milésima generación respecto a aquellos que lo aman, pero castiga inmediatamente a quien lo odia, corrigiendo así el texto más antiguo del Decálogo. Parece que Dios extiende hasta el infinito su propia misericordia sobre la descendencia de quien lo ama, pero castiga inmediatamente a quien lo odia. En este caso los pecados de los padres no recaerán ya sobre los hijos, pero queda por aclarar la relación entre la misericordia de Dios que perdura y la afirmación de que los pecados son siempre castigados de inmediato por Dios en la persona misma que lo ha cometido. En cualquier caso se trata de una idea que quedó improductiva en Israel, porque la tendencia se orientará a reconocer que toda la retribución (remuneración y pena) está ligada inmediatamente al individuo.

Jeremías (20,14ss) describe su propio sufrimiento y siente con lucidez que debe afrontar el problema de su dolor en cuanto dolor, y no en cuanto castigo. El dolor es un elemento nuevo que entra en el mecanismo valorativo de la historia, en el sistema de los valores en definitiva; y es un elemento absurdo, porque no es racionalizable.

La lógica parecía exigir que el dolor fuera la consecuencia del pecado, pero un texto emitió la hipótesis de que el dolor podría recaer también sobre una persona distinta del pecador, la idea de un intermediario que expía la culpa de otro. Moisés intercedió por el pecado idolátrico del pueblo (Ex 32,11ss), pero después fue golpeado él mismo con un castigo divino por pecados que no había cometido.

Moisés invocó a Yahvé para que le permitiera entrar en la tierra prometida: «Permite que pase más allá y vea la bella región que está al otro lado del Jordán, estos bellos montes y el Líbano. Pero Yahvé se airó contra mí por vuestra causa y no me escuchó. Yahvé me dijo: '¡Basta! No me hables más de esto'» (Dt 3,23-27).

Según el texto, Moisés había atraído la cólera divina hacia su persona, aunque sólo una vez y en el pasado, desviándola así del pueblo: había sufrido por otros. Se abre camino de este modo la posibilidad de un valor del sufrimiento sobre el que el pensamiento hebreo no se detuvo a pensar a excepción del Deuterocanónico. Éste con la figura del «Siervo de Yahvé», justo y sufriente contra toda lógica retributiva, abre a la religión hebrea una perspectiva nueva que sin embargo quedó estéril por muchos siglos. Esta figura del justo sufriente aparecía al profeta con la evidencia de un hecho incontrovertible, que tenía su analogía también en la historia: Jerusalén había pagado una pena doble por sus pecados (Is 40,2). Es la intuición que abre el libro del Deuterocanónico y constituye el centro de su reflexión: «Los caminos de Yahvé no son vuestros caminos» (55,8). Se trata de una intuición que no se integra en la consideración ideológica judía y que permanece como elemento de ruptura y renovación hasta un tiempo en el que será elevada a idea matriz, a fundamento de valores.

En los últimos años de la religión hebrea se nota una mayor sensibilidad hacia los valores morales ligados al individuo. Esto llevó a esperar en un mundo futuro en el que la retribución tuviera que ver con la vida de cada uno sin repercutir en sus descendientes. Jeremías habla del fin del gran castigo (31,25ss). Dios dará en abundancia a los extenuados por el hambre, y la tierra de Judá se poblará de hombres y animales. Y en aquellos días felices no se repetirá nunca más el proverbio «Los padres comieron los agraces pero los hijos sufren la

dentera, sino que cada uno morirá por su iniquidad y sólo los dientes de quienes hayan comido los agraces sufrirán la dentera» (Jr 32,29).

Esta idea de que el dolor es signo de pecado cometido por el mismo sufriente o por sus padres seguirá viva todavía en la Palestina del tiempo de Jesús, cuando sus discípulos le pregunten acerca de la vista del ciego de nacimiento si es él quien pecó o sus padres (Jn 9,2; cf. también Lc 13,1-5).

En el mundo del futuro, en el de la Nueva Alianza, cada uno deberá pagar por sus pecados. Desaparecerá entonces el sufrimiento absurdo del profeta. El motivo del «dolor a causa de otros» parece así para Jeremías un elemento imperfecto de una edad imperfecta, aquella en la que vive, la edad de la primera Alianza que debe ser superada por un nuevo orden de cosas. Para Jeremías esta nueva forma del principio de retribución estaba destinada a realizarse sólo en el futuro, cuando Dios establezca el orden nuevo, ese maravilloso y definitivo orden de un mundo que será llamado el *éschaton* («el final») y por los rabinos *olám habbáh* («el mundo por venir»).

Por el momento la aplicación de este principio no era ni siquiera pensable, como de hecho así ocurría. Cuando Jeremías se dirige en oración a Dios exclama: «Tú que tienes misericordia con miles de generaciones y castigas la iniquidad de los padres en los hijos... Tú eres grande, incomprensible en tus designios» (32,18). La solución de Jeremías parece intermedia entre la del Decálogo (Dios castiga las culpas de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación) y la del Deuteronomio (Dios castiga las culpas sólo en el culpable). Cómo Dios aplica la justicia retributiva es por tanto un misterio. Pero en el tiempo del orden nuevo no será así, porque ese proceder era, si no injusto, sí imperfecto; era comprensible sólo si se entiende que el tiempo de la primera alianza es tiempo de imperfección.

Con Ezequiel se completa el gran salto. El nuevo principio retributivo, el del orden nuevo, está ya siendo aplicado por Dios:

¿Por qué andáis repitiendo entre vosotros este proverbio...: «Los padres comieron los agraces, pero los hijos sufren la dentera?». Por mi vida, oráculo de Adonai Yahvé, no repetiréis nunca más este proverbio en Israel. He aquí que todas las viñas son mías: tanto la del padre como la del hijo. Aquel que peca, ése morirá (Ez 18,2-4).

La muerte prematura que debe castigar el pecado alcanzará sólo al pecador, no puede golpear a un descendiente. Y si alguno peca, pero se arrepiente y vuelve a hacer lo que es justo, será igualmente

salvado «por la justicia que ha practicado» (Ez 18,22). Por tanto la justicia, es decir la observancia de la Ley, salva, y la salvación no está lejana, no afecta a las generaciones futuras, sino que está cercana, situada inmediatamente tras la observancia de la Ley.

La exigencia ética que actualiza la aspiración de Jeremías crea una esquematización de la antigua concepción retributiva. En ésta quedaba un amplio espacio para la libre iniciativa de Dios que castigaba siempre el pecado pero no necesariamente de inmediato, y que tenía misericordia hasta la milésima generación (Ez 34,16-17). Este espacio se hará ahora muy estrecho. Nunca como ahora en la religión hebrea será incomprensible el dolor salvo como pena por el pecado. Es la atmósfera en la que viven Job y sus amigos-enemigos.

Por otra parte la concepción del principio retributivo divino tal como es sostenida por Ezequiel lleva inevitablemente consigo nuevos problemas. Para el hebreo de la época preexílica el que Dios retribuya a los hombres según sus acciones era esencialmente un objeto de fe. No existía modo alguno de verificar empíricamente si el principio era válido o no. Pero para el judío la situación es distinta. Entre acción y retribución existe una distancia muy escasa, y el hombre tiene la posibilidad de controlar el principio. Éste, por tanto, no está fundado en la fe, sino que se apoya en el desarrollo mismo de las cosas. De ahora en adelante es posible controlar la validez o invalidez del sistema. Si existe un dolor, debería haber existido primero un pecado, y si existe felicidad, debe haber habido antes justicia.

Para comprender mejor esta nueva espiritualidad léanse las Lamentaciones. Dios ha causado la ruina de Jerusalén sólo porque es justo: «Yahvé es justo, porque me he rebelado contra sus palabras» (Lam 1,18).

«Examinemos nuestra conducta, escrutémosla bien, y regresemos a Yahvé» (Lam 3,40). Una vez que Israel haya expiado su culpa, vendrá la salvación: «Tus pecados han sido borrados, oh hija de Sión, Dios no te enviará más al exilio» (Lam 4,22). La única esperanza para Israel es la justicia, porque Dios castiga el pecado... y de inmediato; sólo la observancia de la Ley permite la vida.

El problema de fondo de la literatura sapiencial posterior fue intentar comprender cómo efectivamente se verificaba este principio. Ello llevó hasta la completa negación del principio de retribución, trasladando todo el eje del pensamiento judío hacia nuevos equilibrios ideológicos.

Esta concepción del principio de retribución debe hundir sus raíces en un sentido completo de la libertad del hombre, en su

capacidad total de elección entre el bien y el mal. Leamos de nuevo las palabras del Deuteronomio (30,15-16): «He aquí que pongo delante de ti la felicidad y la desgracia...», o también las palabras del libro de Josué (24,15): «Elegid hoy a quién preferís servir...».

Esto no significa que el problema de si el hombre es libre o dentro de qué límites puede ser libre haya sido formulado o resuelto. Significa solamente que cuando se plantee el problema de la libertad del hombre o de los límites de esta libertad, como después se planteó, estarán necesariamente implicadas en esta discusión las bases del principio de la retribución.

Es evidente que, siguiendo la línea de pensamiento de la teología de la Alianza las intervenciones salvíficas de Dios se ven desde una luz muy distinta que según el discurso de la teología de la Promesa. Según la primera (2 Is 40,2), Jerusalén ha sufrido un castigo doble respecto al que merecía. Su castigo está en definitiva fuera de la ley de retribución rígidamente entendida, y esto lleva hacia una nueva concepción del sufrimiento, destinada a desembocar también en la perspectiva de tipo mesiánico de un justo sufriente (recuérdese el destino del Siervo). Existe en el orden de las cosas una contradicción manifiesta que será puesta en evidencia especialmente por Qohélet (Eclesiastés). La conciencia de esta contradicción impulsará al judaísmo hacia soluciones cada vez más nuevas y diferentes, a la búsqueda de aquella Alianza Nueva de la que había hablado Jeremías (Jr 31,31), la única que puede poner fin a la contradicción presente en la condición humana.

Por el contrario, el discurso de Ezequiel se funda en una concepción férrea de la ley de la retribución (Ez 18) y supone un corte menos dramático entre lo viejo y lo nuevo. En el orden nuevo y justo de las cosas se realizará finalmente y de manera total aquella ley retributiva que siempre había estado en el fondo del alma de Israel. En este nuevo orden la Ley deberá ser cumplida por hombres que habrán renacido de la muerte por una intervención salvífica y excepcional de Dios (Ez 37), pero que no parecen destinados a tener ningún auxilio particular en su empeño gracias al cual obtendrán únicamente la salvación. Después del renacimiento milagroso, la Ley quedará escrita en el libro y será la Ley de antes y de siempre. Jeremías en cambio había previsto un orden nuevo fundado en una Ley que era la de siempre en sus contenidos, pero que estaría escrita en el corazón de cada uno; se tendrá una humanidad nueva también ónticamente.

El desarrollo de la teología de la Alianza hará olvidar y descuidar los elementos más característicos de la teología de la Promesa. Lea-

mos nuevamente la oración de Nehemías en Neh 1,5ss. En la noticia de la trágica situación de Jerusalén Nehemías vio la consecuencia de un nuevo pecado y, por tanto, la necesidad de restablecer la Ley como único camino de salvación:

Yahvé, Dios del cielo..., que guardas la Alianza (alusión al pacto del Sinaí, no al nuevo de Jeremías) y tienes misericordia con los que aman y cumplen (es decir cumplen porque te aman) tus mandamientos... Hemos pecado contra ti... Acuérdate de las palabras que dirigiste a Moisés: «Si sois infieles, os dispersaré entre los pueblos, pero si volvéis a mí observando y poniendo en práctica mis mandamientos..., os volveré a llevar a la patria...». (Es la típica concepción deuteronómica de la historia que muestra su influencia sobre Nehemías con aspectos distintos a otros que ya hemos considerado⁶⁴.)

Deberán pasar aún muchos años antes de que se acepte que la desgracia no depende directamente del pecado según el principio de retribución, por lo menos tal como había sido entendido hasta entonces (Qohélet y Sal 44). Se requerirán aún muchos años también antes de que se deduzcan todas las consecuencias y se planteen todos los problemas alrededor del valor de la Ley respecto a la salvación. O bien debía cambiar el valor de la Ley o el valor de la salvación, o el de ambas... comprendido el término medio, el del juicio.

Se deduce obviamente de lo dicho que cuando se habla de Ley en tiempos tan antiguos se entiende que hablamos de un valor más que de una serie de contenidos. Es imposible determinar cuáles fueron estos contenidos; era una materia en evolución y es altamente probable que grupos distintos tuvieran leyes distintas. Los rollos del Mar Muerto nos han dejado huellas de una discusión sobre las leyes, discusión destinada a no acabar nunca ni en el judaísmo rabínico ni en el cristianismo⁶⁵.

64. Cf. H. Cazelles, «La mission d'Esdras»: VT 4 (1954), pp. 113-140.

65. Sobre la carta haláquica descubierta no hace mucho, cf. las interesantes presentaciones de E. Qimron y J. Strugnell, «An Unpublished Halakhic Letter from Qumran», en J. Amitai (ed.), *Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984*, Israel Exploration Society, Jerusalem, 1985, pp. 400-407; L. H. Schiffman, «The New Halachic Letter (4QMMT) and the Origins of Dead Sea Sect»: *The Qumran Chronicle* 1 (1990), pp. 47-48; Íd., «The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect»: *BA* 53 (1990), pp. 64-73. Cf. también J. M. Baumgarten, «Recent Qumran Discoveries and Halakhah in the Hellenistic-Roman Period», en S. Talmon (ed.), *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991, pp. 147-158. La carta ha sido publicada recientemente por E. Qimron y J. Strugnell

He subrayado estos aspectos contrastantes de la teología hebrea del exilio, teología de la Promesa y teología de la Alianza, hasta el punto de mostrar su íntima y profunda contradicción.

Pero en realidad las dos teologías son más bien dos aspectos de un mismo discurso sobre Dios y no dos teologías contrastantes. La Promesa es esencialmente «promesa de una alianza o de la Alianza» y ésta tiene sentido solamente a la luz de una promesa que garantice de algún modo que, si se respetan sus cláusulas, se conseguirán los beneficios previstos.

Lo que nuestro espíritu crítico y moderno siente necesidad de sistematizar orgánicamente fue ya descrito por los profetas, pero no analizado. Y los avatares de la especulación sobre Dios hasta nuestros días muestran cuán difícil es organizar estos aspectos del discurso teológico en un sistema orgánico. Esenios y fariseos, Pelagio y Lutero, representan a lo largo de los siglos el resurgimiento constante e inquieto en la conciencia del hombre de un dilema cuyas premisas se hunden hasta la raíces más profundas del ser humano.

en colaboración con Y. Sussman, y con contribuciones de Y. Sussman y A. Yardeni, *Qumran Cave 4. V. Miqsat ma'ase ha-Torá* (DJD 10, Oxford University Press, Oxford, 1994).

II

EL PERIODO SADOQUITA

Capítulo 3

LA PRIMERA ÉPOCA SADOQUITA (520-400 A.C.)

1. *Los inicios*

El periodo que transcurre entre los acontecimientos que condujeron a la caída de la monarquía davídica y a la consolidación de la obra de Nehemías es muy oscuro.

Sin embargo, podemos hacernos una idea de lo que debió de haber ocurrido a lo largo de este periodo confrontando la situación del inicio con la del final. Para el periodo intermedio tenemos sólo las escasas noticias que pueden recabarse del texto de Malaquías. El punto de partida puede ilustrarse por la situación tal como aparece en el libro del Deuteronomio, considerado en la forma que nos ha llegado y que sitúo, junto con otros estudiosos¹, al final del siglo VI a.C., es decir, inmediatamente después del final de la monarquía.

Punto fundamental para una datación del Deuteronomio en los años inmediatamente posteriores al 515 a.C. es el hecho de que este libro presupone una situación en la que no existe ya la monarquía: es pues un texto republicano. Considérese a este respecto la alianza que mantiene unidos a Dios con su pueblo, considerada polémicamente como establecida por Dios en el Sinaí (Horeb) con todo el pueblo y no

1. La datación tardía del Deuteronomio ha sido sostenida por G. Hölscher, «Komposition und Ursprung des Duteronomiums»: ZAW 40 (1992), pp. 161-225; T. Oestreicher, *Das Deuteronomische Grundgesetz*, C. Bertelsmann, Gütersloh, 1923; A. C. Welch, *The Code of Deuteronomy*, J. Clarke, London, 1924; Íd., «When Was the Worship of Israel Centralized in the Temple?»: ZAW 43 (1925), pp. 250-255; Íd., *Deuteronomy, the Framework of the Code*, Oxford University Press-H. Milford, London, 1932.

con alguno de los patriarcas (Dt 5,3). Considérese igualmente la posición que asume el libro respecto a la monarquía. No queda excluida (en cierto sentido Israel se mantuvo siempre como una monarquía), pero la declaración de que *podrá* seguir habiendo un rey y que bastará con que sea un judío no es imaginable en un contexto histórico davídico, y muestra sólo la preocupación de que los extranjeros pudieran asumir el poder en Judá. La sombra de Persia justifica plenamente esta preocupación.

Pero si el argumento republicano nos sirve para la datación del Deuteronomio, la lectura del libro en cuanto compuesto durante este periodo arroja cierta luz sobre la situación creada en Judea después del fin de la monarquía². Del Deuteronomio se desprende la visión de una sociedad deseosa de someterse a la ley escrita, entendida como una constitución en sentido lato. De ahí que el juez aún aparezca juzgando según justicia y, por tanto, sin una ley escrita (véase *infra*).

La atmósfera de compromiso como base para la pacificación queda expresada en el Deuteronomio por dos medidas que se compensan entre sí: por un lado, desaparece la monarquía que debía haber defendido los intereses de los que se habían quedado en el país y, por otro, se excluye el que los sacerdotes tengan bienes en Judea (Dt 18,1). Los sacerdotes que regresaron del exilio no pudieron recuperar las tierras de sus padres. No se habla de los laicos, pero éstos pudieron haberse establecido en sus ciudades de origen³ y poseer bienes. Además, en Dt 16,18 la autoridad para juzgar es delegada claramente en jueces locales. Éstos emitirán juicios según la justicia, es decir, sin una ley escrita, y deberán ser laicos, tal como aparece en una solución compensatoria: en caso de dificultad se podrá apelar al Templo, donde junto a un juez —cuya identificación no se precisa— se sentarán otros jueces levitas (Dt 17,8-9). Además, no se hace mención alguna al culto centrado en Jerusalén. Se acepta el principio de la unidad de culto, al menos en teoría, pero no se establece por el momento dónde debería llevarse a cabo. El sacerdocio tuvo un arma para defender sus prerrogativas, a saber el principio de la unidad de culto reconocido por todos, incluso por los que se quedaron en el país, puesto que tal había sido el deseo de Josías. Sin embargo, Jerusalén fue rechazada como lugar de culto y se remitió la cuestión a una decisión divina, que se emitiría cuando la

2. Cf. A. Tosato, «Israele nell'ideologia politica del Cronista»: *RSB* 1 (1989), pp. 257-268.

3. Para el establecimiento de los repatriados en las aldeas de Judea, véase *Esd* 2,70; *Neh* 7,72; 3 *Esd* 9,37.

divinidad lo estimase oportuno. De hecho, a pesar de todo, el Templo permaneció en Jerusalén.

Se intentó además limitar la actividad profética en pro de la estabilidad del estado. Cada generación habrá de tener su profeta con autoridad similar a la de Moisés (el autor del Deuteronomio ofrece así garantías de sí mismo). Al profeta se le debe obediencia, pero si cualquier otro osa hablar en nombre de Dios verá que sus profecías serán controladas y que sólo podrá emitir las corriendo un grave riesgo (Dt 18,20-22). El Deuterozacarías⁴ fue aún más explícito: «Aquel día... haré desaparecer los profetas y eliminaré del país el espíritu de impureza. Si alguno quiere profetizar todavía, su padre y su madre, los que lo engendraron, le dirán: 'No vivirás, porque profieres lo falso en nombre de Yahvé'» (Zac 13,1-6). Si bien el texto parece referirse al tiempo escatológico («aquel día»), el contexto lo muestra enraizado en la situación contemporánea del autor.

Naturalmente el profetismo era una institución demasiado enraizada en Israel como para desaparecer —lo que habría sido cómodo para algunos—, por lo que de hecho no desapareció. Incluso Nehemías se vio impedido en su acción por algunos profetas (Neh 6,14).

No está claro cuál pudo ser la autoridad del sumo sacerdote en los inicios. Queda aún abierto y actualmente insoluble el problema de la relación entre la autoridad del sacerdote y la del gobernador, que existió al menos en algunos momentos. Si hasta hace poco se podía opinar que toda la autoridad ejercible en una provincia del imperio persa estaba en manos del sacerdocio según la interpretación clásica de Flavio Josefo, hoy, después de la publicación de las *bullae* de Avigad⁵, es posible pensar que al lado del sumo sacerdote existía también un gobernador nombrado por Persia, como lo confirman también un pasaje de Malaquías (1,8) y otro de Nehemías (Neh 5,15; véase también el Papiro Cowley 30 y Ant. 11,297-301).

Aparte del problema de la autenticidad de las *bullae*, queda por aclarar de todos modos la cuestión de las competencias del gobernador persa, el cual, según las *bullae* mismas, parece ser normalmente

4. Sobre la datación temprana del Deuterozacarías, véase p. 56.

5. Cf. N. Avigad, *Bullae and Seals from a Post-exilic Judean Archive*, Institute of Archaeology-The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, 1976. Cf. también F. Bianchi, «Monete giudaiche di età ellenistica»: *RSO* 63 (1989), pp. 213-229. Bianchi considera que las *bullae* son más tardías. Sin embargo, la mención de los gobernadores anteriores por parte de Nehemías, el nombre de un gobernador extraído de las cartas de Elefantina y la historia de periodos sucesivos favorecen la hipótesis de la existencia de un gobernador además del sumo sacerdote.

un judío. ¿Se limitaba a representar los intereses de Persia fundamentalmente mediante acciones de supervisión y coordinación entre Jerusalén y el poder central, y entre Jerusalén y las otras provincias del imperio, o representaba también determinados intereses en el interior de la sociedad judía? Y además, ¿qué correlación de fuerzas existía entre el sumo sacerdote y el gobernador?

Parece que la diarquía instaurada en el 521 a.C. según los planes de Ezequiel y ciertamente también con la aprobación persa en su fase inicial no desapareció con el fin de la dinastía davídica. Es probable que las funciones del rey pasaran al gobernador. Por lo demás, los mismos reyes de Judá tenían ante el Imperio, primero ante el babilónico y después ante el persa, el título de gobernadores. La diarquía, sin embargo, esconde verdaderamente cierta conflictividad aunque es imposible concebirla en términos de contraposición. De cualquier modo, desde los inicios el sacerdocio debió de haber buscado una posición predominante. Esta tendencia se acentuó hacia fines del siglo IV a.C. cuando el sumo sacerdote asumió también el cargo de gobernador, a tenor al menos de las monedas que nos han llegado con la inscripción «Yehezqiyah el gobernador». Ahora bien, éste es el nombre de un sumo sacerdote⁶.

La primera fase, que puede denominarse primera época sadoquita, termina alrededor del 400 a.C., fecha en la que la obra de Nehemías debió de haber concluido. La segunda debió de durar hasta el fin del sumo sacerdocio sadoquita, es decir, hasta la deposición de Onías III, que tuvo lugar en torno al año 175 a.C. Lo que distingue netamente los dos periodos es el hecho de que durante el primero los problemas de la sociedad de Jerusalén y de Judea fueron cuestiones internas de esa misma sociedad, mientras que en el segundo los problemas se convirtieron en cuestiones del judaísmo en general. En otras palabras, los judíos de la diáspora hicieron oír su voz en Jerusalén de tal modo que esta ciudad dejó de ser sólo la capital de los que habitaban Judea para convertirse en la capital de los judíos de todo el mundo.

2. *El ambiente y los fermentos de la primera época sadoquita*

La situación del sacerdocio en Jerusalén era totalmente particular. Sus aspiraciones de poder chocaban contra dos realidades: el hecho de

6. Cf. A. Kindler, «Silver Coins Bearing the Name of Judea from the Early Hellenistic Period»: *IEJ* 24 (1974), pp. 73-76.

que Judea, por su dependencia de Persia, estuviera desarmada, y el que los sacerdotes —en teoría al menos y al inicio ciertamente en la práctica— no pudieran tener bienes inmuebles, o por lo menos propiedad de tierras. El único instrumento de poder que tenían era el Templo y la interpretación de la Ley que el Deuteronomio les reconocía en cierta medida (17,9). Como se les negó la gestión de la riqueza en forma de tierras y les faltó una fuerza armada, se vieron necesariamente obligados a establecer contactos y lazos con los pueblos vecinos de alrededor, porque sin dinero y sin ejército era imposible obtener y gestionar el poder. Un indicio de la pobreza del sacerdocio nos ha quedado en los reproches que Malaquías dirige a los sacerdotes por ofrecer a Dios animales defectuosos que el gobernador rechazaría (1,8). De esta situación en conjunto nació la práctica de matrimonios mixtos, es decir, de alianzas políticas y económicas que ligaban al sacerdocio de Jerusalén con los poderosos de Samaria y de Amón. Se trataba de una actividad de tipo financiero que el control del Templo permitía gracias a que en la antigüedad los templos hacían las veces de bancos.

La arqueología de Palestina de esa época confirma en general esta situación, ya que por una parte muestra una cierta actividad edilicia y, por otra, se ve la escasez de nuevas fortificaciones. La región palestina era mantenida en paz por el imperio persa, pero en una situación económica bastante precaria especialmente al inicio.

De la lectura de Malaquías puede obtenerse un cuadro bastante preciso de la situación de Jerusalén en la primera mitad del siglo v a.C. El profeta reconoce la función de guía e intérprete de la Ley sólo al sacerdocio: «Los labios del sacerdote son custodios de la sabiduría (es decir, de la Ley y de su interpretación)» (Mal 2,7). El pueblo debe dirigirse al sacerdote para ser instruido, porque éste «es el mensajero de Yahvé Sebaot (por tanto, su voz directa) sobre la tierra». Incluso se modifica el título otorgado a la Alianza; así ésta se convierte en «Alianza de Leví» (Mal 2,4), en el sentido de que fue establecida por medio de Moisés como levita y porque era levita, es decir, sacerdote.

Tras esta nueva formulación de la Alianza es fácil ver el intento del sacerdocio por sustituir completamente a la dinastía davídica. Mientras había habido un rey, la Alianza había sido siempre el signo de la unión entre la casa reinante y Dios. Considerada a la inversa, la Alianza era el signo de la legitimidad del poder.

Con el paso del tiempo la clase sacerdotal fue acrecentando cada vez más su propio poder en Jerusalén y en Judea. Mientras existió un rey, éste había mantenido su autoridad también sobre el Templo,

pero ahora el Santuario se iba convirtiendo cada vez más en el lugar elegido por Dios, y su sacerdocio interpretaba la voluntad de Aquél sobre la tierra. Yahvé se iba transformando en esos momentos de Dios de los judíos en la divinidad de la región. Escribe Malaquías que el nombre de Yahvé es grande en toda la región y que todos, sean del pueblo que fueren, ofrecen oblaciones «puras», es decir, legítimas, a la divinidad (1,11).

En los alrededores de Jerusalén se debía de estar difundiendo el uso de ofrecer incienso a Yahvé, el Dios de Jerusalén, incluso entre pueblos que no eran judíos. Este hecho estaba permitido, e incluso quizás favorecido por los sadoquitas, quienes buscaban extender su autoridad más sobre el territorio que sobre los judíos, conforme a una nueva concepción del estado que se estaba formando en ese momento en Grecia (la constitución de Clístenes basada en el territorio y no en el linaje; es decir, el paso de la fraternidad, no abolida, al demos). Malaquías no se escandaliza por estos sacrificios, así como tampoco tiene nada en contra de la autoridad sacerdotal debido a que en este tiempo debió de haber formado parte de la teología del sacerdocio de Jerusalén una suerte de universalismo que eliminaba la impureza de los paganos. En el pasado reciente, sin embargo, esta impureza había sido reconocida en grados diversos por la Ley, sobre todo en la tradición deuteronomica (véase por ejemplo el caso extremo de Dt 23,4).

Quien gobernaba Jerusalén no podía contentarse con gobernar sólo a una parte de los habitantes de su territorio: era inevitable que buscara extender su autoridad a todos los pueblos, pero esto presupone la creación de una cierta comunión con los extranjeros.

Ezequiel, que desde el exilio previó y alentó el retorno a la patria y lo vio en un halo de triunfo, sintió preocupación por el establecimiento de extranjeros en medio de Israel (47,22). Si los judíos del exilio hubieran regresado a su patria como dueños efectivos del suelo que pisaban, la solución propuesta por Ezequiel habría sido posible. Los extranjeros que tenían bienes en el territorio de Jerusalén debían ser equiparados en todo a los judíos, es decir, habrían sido probablemente obligados a judaizar por la fuerza, pero equiparados. Sin embargo, para llevar a cabo esta política era indispensable que la autoridad estuviera totalmente en manos judías. En caso contrario, toda solución habría tenido siempre un sabor a sincretismo.

Dada la imposibilidad de actuar según los planes de Ezequiel, se comprende la enseñanza del Tritoisías —del que pienso que vivió a fines del siglo VI a.C. después de Ageo y Zacarías— en momentos en los que los problemas de la reconstrucción administrativa de Jerusa-

lén como unidad política y no sólo como unidad religiosa se percibían como urgentes. El Tritoisaías (Is 56,1-8) afirma que todos pueden unirse a Yahvé, y es interesante que este pasaje —a diferencia de otros de carácter esencialmente escatológico que hablan de la reunión final de todos los pueblos bajo Yahvé— enfoque el problema de manera actual y, por tanto, desde el punto de vista de la pureza: incluso el hombre más impuro, como el eunuco, puede llegar a ser puro por voluntad de Dios. De un hecho contingente nace un principio innovador de posibles repercusiones vastísimas, que mina en su base la esencia de la doctrina judía acerca de la pureza considerada como indispensable para un encuentro con Yahvé. La igualdad entre judíos y no judíos debe ser absoluta; incluso hasta el mismo sacerdocio estaría abierto a los extranjeros (3 Is 66,20-21). Está claro que el sacerdocio en el que piensa el Tritoisaías tiene una ontología distinta a la tradicional, que exigía como condición fundamental para el sacerdocio ser descendiente de Aarón a través de la rama sadoquita. Esta idea del Tercer Isaías representa el desarrollo audaz y radical de una idea similar en el Primer Isaías, quien había dicho ya que todos los pueblos habrían de marchar al templo del Dios de Jacob (Is 2,3), pero en el pensamiento del Tritoisaías la nueva realidad universal habría de abarcar incluso el sacerdocio.

Zacarías invita a todos los judíos a ser fieles a Dios para evitar en el futuro su cólera y da breves consejos que insisten en la bondad recíproca entre los judíos:

He aquí lo que debéis hacer: hablad entre vosotros con sinceridad,
y en las puertas (de la ciudad, donde había espacio bastante para
mantener reuniones) dictad sentencias de verdad y de paz.
Ninguno trame en su corazón
el mal contra su prójimo,
no améis el falso juramento,
porque detesto todo eso (Zac 8,16-17).

En el siguiente pasaje no se hace referencia alguna a las normas de pureza, sino que, al contrario, hay una manifiesta apertura a todos los pueblos, los cuales pueden entrar en el Templo:

Llegarán todavía pueblos
y habitantes de muchas ciudades.
Los habitantes de una ciudad irán
a otra y dirán:
«¡Arriba!, queremos ir
a propiciarnos a Yahvé;

a buscar a Yahvé Sebaot
yo también quiero ir...».

En aquellos días diez hombres de todas las lenguas de las naciones asirán por la orla del manto a un judío diciendo: «Queremos ir con vosotros, porque hemos oído decir que Dios está con vosotros» (Zac 8,20-23).

En el cuadro que Malaquías pinta de la Jerusalén sadoquita no se habla jamás de la transgresión del sábado, cuya observancia había sido importantísima para el Tritoisaías (3 Is 56,2.4.6) y será fundamental para Nehemías (Neh 13,15ss). ¿Se buscaba ceder a las exigencias de los extranjeros?

Se formaba así, con centro en Jerusalén, una unidad de todas las gentes que habitaban su territorio, y también esta tendencia fue saludada como signo de los nuevos tiempos, como realización de aspiraciones pasadas (Gn 12,1-3) y de profecías antiguas (Is 2,2). La unidad que iba surgiendo era una comunidad nueva, en la que el elemento judío era sólo uno de los componentes. Ésta era una posición de apertura y presentaba riesgos efectivamente desde un cierto punto de vista.

Esta actitud favoreció los matrimonios mixtos especialmente en la clase dirigente, es decir, sadoquita. Por otra parte, estos matrimonios que debieron de ser frecuentes durante el siglo V a. C. (cf. Neh 13,23 y Mal 2,11-12) no se contrajeron ciertamente para complimentar las enseñanzas del Tercer Isaías, quien por lo demás jamás había afrontado este problema político. Era la fuerza de la situación la que empujaba a la clase dirigente a unirse a las familias más poderosas de la zona, desde Amón hasta Samaria: se trataba de matrimonios políticos que ayudaban a los sacerdotes a mantener su poder en medio de una situación extremadamente inestable (cf. Neh 6,17ss).

Es verosímil que se estuviera creando una contraposición por motivos económicos entre los sacerdotes de Jerusalén y los *horim*, propietarios de tierras. Éstos veían que la única posibilidad de defender sus privilegios era excluir a los extranjeros de lo que hoy podríamos llamar sus derechos civiles, y para ello apelaron a una interpretación rígida de la ley deuteronomica que imponía, o podría interpretarse como que imponía, una rígida separación entre judíos y extranjeros⁷. En esta época la política interna de Judea se desarro-

7. Véase, por ejemplo, Dt 7. Moisés impone la destrucción de todos los pueblos que viven en Palestina. En la redacción final las bendiciones reservadas a quien observa

llaba en torno a este problema y los dos partidos contrapuestos pueden ser definidos como el de los «segregacionistas» y el de los «antisegregacionistas» o «universalistas».

En esta atmósfera de la primera época sadoquita —no sé si en su fase inicial o si ya en su declinación— deben colocarse dos libros, los de Rut y Jonás. Especialmente el primero parece mostrarse polémico contra los que atacaban los matrimonios mixtos y contra los segregacionistas en general. En este sentido, el libro de Rut podría también pertenecer a las postrimerías de la primera época sadoquita, cuando la obra de Nehemías se iba ya afirmando (a fines del siglo V a.C.).

El libro de Rut narra que Booz se casó con una mujer moabita, no sólo una extranjera, sino una mujer perteneciente a un pueblo que el Deuteronomio había excluido para siempre de toda posible comunión con Israel (Dt 23,4). No obstante, David descendía de ella. ¿Era la figura más grande de todo Israel quizás un moabita? ¿Qué era, entonces, un extranjero?

La polémica presentada por el libro de Jonás es más vasta. El autor desarrolla un tema también abordado por Malaquías, a saber, que los paganos pueden agradar a Dios tanto como los judíos. Pero la cuestión se trata con un cierto sentido del humor que no esconde una polémica desarrollada de modo diferente por Malaquías, quien se remite al mismo dato, la decadencia moral del sacerdocio, pero por un motivo distinto. Jonás, en cambio, quiere huir de Dios para no seguir la voluntad de éste, que le parece absurda, por no decir inmoral. Su tristeza ante los efectos de la conversión de Nínive es la misma que la de un judío que no acepta la apertura política y espiritual de Jerusalén, tristeza presentada como consecuencia del cuidado de Yahvé igual para todos los hombres.

En cualquier caso, en la realidad cotidiana había que negociar con los nobles de Samaria y los jeques de la estepa. Querer gobernar y seguir desarmados fue la gran tragedia de los primeros sadoquitas. No les quedaba sino el camino del acuerdo y el compromiso. Las enseñanzas del Tritoisías y la fe de Zacarías (Zac 4,6), y quizás también los libritos de Rut y Jonás, si es que habían sido ya escritos, constituyeron el aval de esta política que fue universalista sólo dentro de los límites de Jerusalén. Si no contra esta política en general, sí al menos contra uno de sus aspectos, el de los matrimonios mixtos, levantó su

la Ley se prometen con la condición de que se aniquile a los extranjeros. Véase la ligazón entre los vv. 15 y 16.

voz Malaquías (2,11)⁸ por vez primera, pues tales casamientos infringían costumbres quizá antiguas, o ciertamente consolidadas durante el exilio. Pero esos matrimonios constituían o parecían constituir (lo cual desde el punto de vista político es lo mismo) una necesidad para fundar una sociedad no integrada sólo por personas aisladas, condenadas a perder el poder. Éste era el caso entre las clases más altas; en las más bajas era simplemente una consecuencia de la comunidad de territorio.

Se debe notar, en cualquier caso, que no existen en la Torá prohibiciones explícitas de casarse con mujeres extranjeras, a excepción de Dt 7,3-4, texto que pienso es expresión de una corriente de pensamiento de este mismo periodo. Es más, en caso de matrimonio con una prisionera de guerra había antiguas reglas que debían servir para respetar el dolor de aquélla, reglas transmitidas por el mismo Deuteronomio (21,10-14). De cualquier modo, el matrimonio con una mujer extranjera había sido presentado ya con cierto desprecio en pasajes manifiestamente preexílicos. Desposar a una extranjera debía haberse considerado como contaminación con los ídolos. Con el fin de condenar los matrimonios mixtos Malaquías (2,11)⁹ usa la expresión «Judá ha profanado el santuario amado por Yahvé y ha desposado a las hijas de un dios extranjero».

Éste es el mismo tipo de observación que se hace en Jue 3,4-6: «Estas poblaciones quedaron para poner a prueba a los judíos, para ver si observaban los mandamientos que Yahvé había dado a sus padres por medio de Moisés. Así, los judíos habitaron en medio de los cananeos, de los hititas, de los amorreos...; tomaron como mujeres a sus hijas y dieron sus propias hijas como mujeres a los hijos de ellos, y rindieron culto a sus dioses». Ésta es la mentalidad del historiador del exilio que ve la importancia de la continuación de la estirpe y que ha asumido que la transgresión de los mandamientos divinos es la causa de la desventura de Israel. La situación de monolatría combinada con el culto a otros dioses y con prácticas idolátricas es interpretada por R1 no como una fase antigua de la historia religiosa de Israel, sino como fruto del sincretismo derivado de los pecados de los reyes y del pueblo.

Servir a dioses ajenos y desposar a mujeres extranjeras fue sentido como algo estrechamente relacionado, y se pensaba al parecer que la

8. El párrafo es considerado una interpretación posterior (cf. *BHS*, en este versículo), pero puede representar muy bien una polémica dentro del judaísmo del siglo v a.C.

9. Véase nota precedente.

tradicción atribuía a Moisés mismo esta prohibición, por más que el libro de los Números dijera que este caudillo se había casado con una mujer cusita y que Dios mismo lo había defendido frente a los que condenaban esta unión (Nm 12,1.6-8).

La prohibición de casarse con mujer extranjera no era tanto un mandamiento explícito cuanto una consecuencia directa de la sacralidad de Israel respecto a su Dios en el plano teológico, y también de la situación particular que Israel hubo de vivir en el plano de la acción.

Del cuadro histórico así dibujado obtenemos la impresión de que en la Jerusalén sadoquita las normas legales que estamos habituados a considerar como propias del judaísmo desde sus orígenes no habían sido aún codificadas. El hecho mismo de que la Torá habría de formarse posteriormente con los primeros cuatro libros de la historia escrita por R1, a la cual se agregó el Deuteronomio, muestra que no existía un código legal propiamente dicho, puesto que el Pentateuco contiene muchas leyes, pero frecuentemente contradictorias entre sí. Fue una colección histórica de tradiciones, no un código. El mismo Deuteronomio, que debía valer como ley que podríamos llamar constitucional, en el momento de su promulgación fue *una* colección de leyes en medio de otras. De cualquier modo, la enseñanza y la interpretación de las leyes habían sido encomendadas totalmente a los sacerdotes desde hacía sólo poco tiempo (Mal 2,7). Se puede entrever una cierta tensión entre la corriente deuteronomica y la sacerdotal, pero se trata de una situación que no debe creerse sistemática porque, como pronto veremos, existían también en Israel otras ideas que no pueden reducirse al común denominador de «sacerdotal» o «laico-deuteronomico».

3. *La situación económico-social*

Aunque falten datos precisos acerca de la situación económica de Jerusalén durante el primer periodo sadoquita, podemos afirmar que no fue buena. Un número de indicios documenta esta situación: la lentitud de la repatriación desde Babilonia, el descuido del culto que, además de obedecer a factores éticos, dependía ciertamente de la falta de emolumentos para los sacerdotes en funciones. En su reforma Nehemías considerará por un lado unir a los sacerdotes y el Templo y, por otro, garantizar a esos mismos sacerdotes una percepción regular de tributos (Neh 10,39). Además, la falta de ejército empeoraba la situación de desorden. Esta situación de desarme, que a Zacarías

(Zac 4-6) le parecía un signo manifiesto de la protección de Dios, debió de haber preocupado al sacerdocio sadoquita, que buscó remediarla intentando restaurar las murallas que rodeaban la ciudad.

Flavio Josefo (Ant. 11,26ss) sitúa el intento de reconstruir las murallas en tiempo de Cambises. Mucho más verosímil es la cronología presentada por 3 Esd (2,23-26) y el libro canónico de Esdras (4,8-23), según la cual el intento debe situarse durante el reinado de Artajerjes I y, por tanto, en los primeros años de su gobierno. A favor de esta hipótesis está el hecho de que en tiempos de Zacarías (por tanto, después de Cambises) las murallas aún no existían, o bien el que Nehemías debió de haberse encontrado más ante una obra de restauración que de reconstrucción propiamente dicha. Nehemías llegó a Jerusalén en el año 20 del reinado de Artajerjes; por tanto, la reconstrucción efectiva debía de haberse realizado ya.

Esta situación presionaba a los sacerdotes sadoquitas a insistir cada vez más en su política de buena vecindad orientada hacia una fusión de los diversos linajes de la región, como única garantía de su predominio en el distrito de Jerusalén. Pero esta política, que disgustaba a los propietarios de tierras, tampoco agradaba a los judíos de la diáspora, que pretendían mantener en Jerusalén una sociedad de separados en el mayor grado posible. Éste es el mensaje que puede deducirse de Neh 10,29, que define a los únicos y verdaderos ciudadanos de Judá con esta frase: «Todos aquellos que se han separado de la población del país para adherirse a la ley de Dios». Ley de Dios y fusión étnica son dos términos irreconciliables para los judíos de la diáspora, porque Jerusalén sólo podía ser su punto de referencia espiritual y económico en la medida en la que permaneciera como ciudad plenamente judía. En realidad, como veremos, los repatriados terminaron también enfrentándose cada vez más con los que se quedaron en el país, hasta llegar a excluirlos de la comunidad y considerarlos extranjeros.

4. *Las nuevas ideas: el mundo de en medio*

Tras el contacto con la civilización persa, especialmente a partir del reinado de Darío I, el pensamiento judío se hizo más complejo. Influyeron en este enriquecimiento no sólo ideas del mundo iranio que quizás llegaron a través del pensamiento del Deuteroisaias, sino también concepciones más antiguas como las de Ezequiel, que adquieren en aquel momento nuevas dimensiones, ya que se vuelven a

pensar y meditar en una nueva atmósfera. Las nuevas ideas sirvieron de fermento para la reflexión y condujeron a la formación de distintas corrientes en el seno del judaísmo.

El problema de la influencia del pensamiento babilónico y persa sobre el judío es difícil de resolver en detalle por la dificultad de fechar las obras del mundo iranio. Este problema deja incluso ciertas dudas sobre la orientación misma de la influencia¹⁰.

He aquí algunos elementos que el judaísmo tardío tuvo en común con la religión persa y que de algún modo podría haber tomado de ésta: 1) la tendencia al dualismo; 2) la propensión a enriquecer la angelología y la demonología y a darles un peso teológico; 3) la idea de que entre Dios y el hombre existe un mediador de naturaleza divina o, según el pensamiento judío, al menos sobrehumana; 4) la noción de que el cuerpo está destinado a la resurrección y, en todo caso, que la vida del hombre no termina con la muerte. Estos elementos, aunque sean de origen persa, fueron absorbidos lentamente por el judaísmo ya que sólo aparecieron nítidamente tras la desaparición del dominio persa, es decir, durante la época helenística. Por otra parte, el sujeto de la historia (y, por eso, objeto de estudio del historiador) es el hombre, tal como se presenta concretamente en el tiempo y en el espacio. Para comprender al judaísmo y su peculiaridad no es tan importante conocer el origen de cada tema, de cada idea por separado, sino más bien entender la forma en la que cada concepto fue estructurado en la ideología judía. Cada idea tiene un valor distinto según la constelación en la que se inserte. Y no sólo esto, sino que su valor depende a su vez de la posición particular que la idea asuma en el interior del sistema, convirtiéndose en medida de las otras. Éstos son los conceptos que yo llamo «ideas madre», y que otros denominan de otro modo. Según sean elevadas a ideas madre la Promesa o la Alianza, las concepciones judías pueden estructurarse de manera distinta, aunque permanezcan sustancialmente las mismas. Para ofrecer un ejemplo, piénsese en el problema planteado por la filología alemana de lo «plautino en Plauto» y de la enorme originalidad del autor romano, si bien bajo el influjo manifiesto de modelos griegos. El valor histórico de una idea

10. Cf. R. N. Frye, «Iran und Israel», en *Festschrift für Wilhelm Eilers: Ein Dokument der internationalen Forschung zum 27. September 1966*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1967, pp. 74-84. Cf. también M. V. Ceruti, «Tematiche encratite nello zoroastrismo pahlavico», en U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche: Atti del colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985, pp. 673-670.

no depende de sí misma, sino de la constelación ideológica en la que está inserta y de la cual es una función.

En la atmósfera que caracterizó los primeros años del retorno de los exiliados se sintió lo divino como particularmente cercano a las vicisitudes humanas. Era éste un motivo antiguo en Israel pero que en aquel entonces fue filtrado y considerado a la luz de dos nuevos hechos. Por un lado, la desventura de la guerra civil; y, por otro, la intuición de que Dios habitaba en un cielo mucho más lejano que las nubes, sobre las cuales alguna que otra vez pasaba en vuelo llevado por sus querubines (Sal 18,11). Las imágenes que Ezequiel contemplaba en sus visiones se situaban más allá de la bóveda celeste (Ez 1,1). El sentido de la grandeza y trascendencia de Dios aumentaba y comportaba profundas reflexiones acerca de sus intervenciones en la tierra.

Dios domina la historia según un motivo muy claro incluso para los profetas antiguos (Am 5,8-9), pero en esta época se comenzó a subrayar la incomprendibilidad de Dios (Is 55,8-11) paralelamente a su grandeza cada vez mayor. En el pasado la acción divina en la historia aparecía como una intervención directa, determinada por su voluntad en cada ocasión. Dios podía cambiar de opinión: existía un diálogo entre la divinidad y el hombre. Muchas veces los profetas habían dicho a los judíos que retornaran a Dios, si no querían que Éste los castigase. Nada estaba predeterminado: la providencia divina no planteaba problemas. Ahora, en cambio, comenzaba a abrirse paso la idea de que podía existir algún plan de Dios que iba más allá del acontecimiento particular y que naturalmente trascendía el entendimiento humano.

Hemos visto que durante el exilio la historia del pasado había entrado en una relación particular con el futuro, que denominamos relación entre tipo y antitipo. Pero para que esta conexión pudiera ser verdaderamente válida era necesario que entre tipo y antitipo se situara la voluntad divina, que garantizaba así el antitipo a través del tipo. Los acontecimientos históricos se convierten en símbolos de una voluntad superior que, en definitiva, es la única realidad verdadera.

Con Zacarías el proceso de vaciado de la realidad de este mundo a favor de otra realidad mas allá de la de aquí abajo da un paso adelante. A veces los acontecimientos futuros no son ya preanunciados a través de un tipo o de la fórmula «Dios ha dicho», sino que son considerados como ya acontecidos dentro de un orden superior a la realidad terrena. Pero este orden no está en Dios ni en nuestro mundo; por esta razón lo llamaremos «mundo de en medio». El hecho de que los acontecimientos futuros hayan sucedido ya es la

mejor garantía de que ocurrirán también en la tierra, porque evidentemente estos acontecimientos de aquí no son más que repeticiones de la realidad del mundo de en medio. Leamos las palabras de Zacarías:

El ángel que hablaba conmigo se me acercó y me dijo: «Levanta los ojos y observa qué es lo que se acerca». Y dije: «¿Qué es eso?». Me respondió: «Es una medida (un *efá*) que se acerca». Después, agregó: «Ésta es su maldad¹¹ sobre todo el territorio». Fue levantada la cubierta de plomo, y dentro de la medida estaba una mujer sentada. El ángel dijo: «Ésta es la impiedad». Después la volvió a echar dentro de la medida y volvió a poner la cubierta de plomo sobre la abertura. Alcé de nuevo los ojos para observar y vi venir dos mujeres: tenían el viento en sus alas, y sus alas eran parecidas a las de una cigüeña. Las mujeres levantaron la medida entre la tierra y el cielo. Luego, pregunté al ángel que hablaba conmigo: «¿A dónde llevan la medida?». Me respondió: «Van a la tierra de Sennar para construirle un templo...» (Zac 5,5-11).

La maldad, por tanto, saldrá de Israel; es más, ha salido ya. En esta visión el hecho, tal como es visto en el mundo del medio, tiene todavía contornos oscuros, entre realidad y símbolo; pero en otra visión vemos a los mismos personajes que actúan en nuestro mundo hablar con los ángeles y con Dios en el mundo del medio. Se lee en Zac 3,1-8:

(El ángel que hablaba conmigo) me hizo ver al sumo sacerdote Josué de pie delante de Yahvé, y Satán estaba a su derecha para acusarlo. (El ángel de) Yahvé dijo a Satán: «¡Que Yahvé no te deje hablar, Satán; que Yahvé no te deje hablar!... Josué no es más que un tizón salvado del incendio».

El proceso, por tanto, está por comenzar y ¡ay de Josué si Satán pudiera llevar adelante su acusación! Su salvación consiste en que Dios no llega a juzgarlo porque ni siquiera escucha las palabras del acusador, gracias a la intervención del ángel defensor:

Josué iba vestido con ropas sucias mientras estaba de pie ante el ángel (de Yahvé), el cual dijo a los que estaban delante de él: «Quitadle de encima las ropas sucias y revestido¹² de vestiduras preciosas. Ponedle

11. *maldad*: 'wn, con parte de la tradición griega y siríaca. El texto masorético lee 'yn : «ojo».

12. *revestido*: como en el texto griego. El texto masorético lee: «Yo te revestiré». En esta escena aparecen dos figuras angélicas además de la de Satán. Los dos ángeles

una tiara pura sobre la cabeza». Le pusieron sobre la cabeza la tiara pura y lo revistieron con vestidos blancos... Y el ángel de Yahvé le dijo: «He aquí que te he quitado de encima tu pecado... He aquí que voy a enviar a mi siervo, el German».

En este contexto no interesa considerar cuáles son los acontecimientos subyacentes tras el pasaje, sino sólo seguir el nuevo proceso cognoscitivo. En este texto el paso del mundo de en medio al nuestro ocurre con extrema facilidad. En la escena que se desarrolla en el mundo del medio existe la certeza de que el tiempo de la ira divina contra Josué ha terminado. Josué es declarado justo y vuelto a confirmar como sumo sacerdote. Ahora, aquí sobre la tierra, no se puede sino continuar aquello que ya ha comenzado. Los acontecimientos históricos pueden ser interpretados como proyecciones de otra realidad y como manifestaciones de la voluntad divina.

En esta línea de pensamiento se situará posteriormente la apocalíptica, que lleva estas premisas a sus consecuencias extremas: entender la historia significará comprender el plan de Dios sobre el hombre.

Es interesante también el que Josué sea declarado digno de volver a ocupar el sumo pontificado mediante un juicio divino, el cual tiene toda la apariencia de un proceso legal humano. En él Satán desarrolla tareas similares a las de nuestro ministerio público y por cuanto participa en el juicio contra Josué debe ser considerado miembro de pleno derecho de la corte celestial. En suma, Satanás ocupa la misma posición ante Dios que tendrá después en el libro de Job.

5. *El fin de la primera época sadoquita*

Si la política sadoquita disgustaba a Malaquías por motivos esencialmente morales y a los propietarios de tierras por intereses prácticos, disgustaba también a los judíos de la diáspora debido a su deseo de que Jerusalén permaneciera como su centro espiritual y, por tanto, totalmente judía. Su oposición, sin embargo, no pudo tener consecuencias prácticas hasta que una desgracia en Jerusalén, más grave que las anteriores, y una situación particularmente favorable de un

son indicados, uno, como «aquel que hablaba conmigo» (Zac 1,9), y el otro, como «el ángel de Yahvé». La traducción intenta clarificar el discurso basándose en esta observación. Incluso el orden de los versículos es distinto al del texto masorético.

cierto judío en la corte del emperador Artajerjes permitieron a los de la diáspora intervenir en los asuntos internos de Jerusalén. Este judío fue Nehemías.

La desgracia que impulsó a Nehemías a actuar es relatada por él mismo en el primer capítulo del libro que lleva su nombre. No es posible determinar con precisión cómo se desarrollaron los acontecimientos, pero lo cierto es que las puertas de Jerusalén, que de algún modo estaban ya en uso nuevamente, habían sido quemadas a la vez que se derribaban las murallas después de un intento de reconstrucción que, evidentemente, no llegó a su cumplimiento. Durante el mandato de los sadoquitas que gobernaron sin fuerzas armadas, algún jeque, bajo pretexto de alguna ofensa, debió de haber cometido algún abuso contra las tierras indefensas de Jerusalén. El daño probablemente no fue grave, al menos en esta ocasión particular, ya que Nehemías pudo restablecer las murallas en menos de dos meses (Neh 6,15). Los acontecimientos, sin embargo, fueron aprovechados por Nehemías, poderoso ministro del emperador, para obtener carta blanca y reorganizar la situación en Jerusalén. Al final de la obra de este personaje la sociedad judía habrá cambiado mucho. Con Nehemías la teología de la Alianza se impuso en Jerusalén en su forma deuteronomica.

Capítulo 4

NEHEMÍAS

1. *Los libros de Esdras y Nehemías*

Los libros de Esdras y Nehemías forman tradicionalmente una unidad. Ahora bien, si hay un caso de total acuerdo en la tradición académica es éste: se trata de dos libros originalmente distintos, fusionados posteriormente por un redactor.

Así pues, para recorrer hacia atrás la historia de este conjunto de textos debemos partir del estadio último que es el de la obra unitaria. La fusión de los dos libros pudo haber ocurrido incluso en una época muy tardía. Quizá tuvo lugar ya en nuestra era, pero nada sabemos con certeza. Flavio Josefo no conoce aún esta fusión, pero de su falta de utilización del libro de Esdras-Nehemías no se puede deducir que no lo conociera, ni mucho menos que el libro no existiera todavía como tal. Considérese, por ejemplo, cómo en las partes de las *Antigüedades judías* dedicadas a Jeremías Flavio Josefo siguió la recensión larga (el texto hebreo de hoy) y no la breve (documentada en los LXX y en algunos fragmentos de Qumrán)¹, más antigua que el texto largo. Se puede pensar con suficiente margen de probabilidad que Flavio Josefo no utilizó el texto único de Esdras-Nehemías porque éste no se había consolidado aún, es decir, más probablemente por seguir la moda de la época que por una opinión personal. Ello es posible, pero no nos dice nada sobre la antigüedad efectiva de la

1. Cf. P. Piovaneli, «Le texte de Jérémie utilisé par Flavius Josèphe dans le X livre des Antiquités juives»: *Henocho* 14 (1992), pp. 11-36.

fusión de los dos libros. Sin embargo, ésta no puede retrotraerse demasiado en el tiempo porque ni el Cronista, ni el Eclesiástico, ni 2 Macabeos conocen el libro de Esdras, mientras que el Eclesiástico y 2 Macabeos sí utilizan el de Nehemías (véase la genealogía de los hijos de Leví en 1 Cr 5,27-41; 2 Mac 1,18-36 y 2,9-12; Eclo 44-50). En todas estas obras no puede ser pura casualidad la ausencia del nombre de Esdras. Si en el tiempo de estos autores hubiese ya existido una obra unitaria, difícilmente habrían podido ignorar la mitad de ella. Por tanto, el *terminus post quem* de la fusión de las dos obras debería situarse provisionalmente alrededor del año 100 a.C. A continuación, intentaremos ofrecer una datación más precisa y mejor fundamentada (cf. cap. 6 § 3, pp. 184-188).

Consideremos ahora los dos libros por separado, cuyos contenidos originales, es decir, la base de la fusión, son reconstruidos por la crítica con más o menos certeza. En efecto, una parte de la obra original de Esdras se encuentra dentro de la de Nehemías. Téngase también en cuenta que el libro de Esdras tiene por así decirlo un doble, el libro apócrifo de Esdras, conocido como Tercero de Esdras en la tradición latina y Primero de Esdras en la griega, y que nosotros denominaremos simplemente 3E. De este texto se sirve Flavio Josefo para escribir la historia de Esdras en sus *Antigüedades judías*. El primer problema que debe resolverse es la relación entre estos dos libros. ¿Es 3E una ampliación de Esdras con modificaciones, o más bien lo contrario?

Si como base de la fusión se tomó a Esdras y no a 3E, es preciso pensar que el pensamiento que guió la fusión —que llegó a ser canónica— sería una ideología situable sin dificultad en la época posterior al año 100 a.C. Veremos en seguida los detalles, pero por ahora baste decir que 3E muestra tal interés por Zorobabel, último descendiente de la dinastía davídica, que es absolutamente improbable que pudiese haber sido usado durante el siglo I a.C. Es imposible que los Asmoneos y ni siquiera los fariseos pudieran haberse interesado tanto por David. Este interés podía existir sólo entre ciertos rebeldes, como el autor de los Salmos de Salomón, que no tuvieron seguidores en la historia de las ideas. Se debe concluir por tanto que la forma original del libro de Esdras sería la hoy apócrifa². Incluso es

2. Cf. Bianchi, «Zorobabele, re di Giuda», pp. 133-152, que retoma los argumentos de Garbini. Creo que 3E es la obra original y Esdras su readaptación redaccional (coincida o no esto con la fusión hecha con el libro de Nehemías) por motivos distintos: 3E es una obra que tiene un inicio y un final muy precisos (de la Pascua de

posible que el autor de la fusión haya sido también el de la recomposición de Esdras sobre la base de 3E. En efecto, mientras hallamos en la tradición el texto de 3E, no existe el libro autónomo de Esdras.

Releyendo hoy la introducción a 3E que precedía mi traducción italiana del libro en 1981³, creo poder sostenerla aún hoy en su mayor parte. El estudio de la estructura literaria del libro sigue siendo válido. Sin embargo, pienso que hoy día no es ya aceptable que 3E se considere posterior al libro canónico de Esdras-Nehemías. La razón fundamental y única tras aquella conclusión era la existencia de un versículo en el Esdras apócrifo que forma parte del libro de Nehemías: Neh 7,72 = 3E 9,37. De ello deducía que el autor de 3E debía conocer el libro canónico de Esdras-Nehemías⁴.

Con esta palinodia vuelvo a aceptar plenamente el análisis de las fuentes efectuado por de Vaux⁵ y que continúa siendo una base sólida en la investigación: las fuentes de los relatos de Esdras y Nehemías representan a dos grupos autónomos. Cualquier intento de hacer aparecer a los dos personajes juntos deriva sólo de las intenciones del redactor de presentar a los dos en paralelo.

Por lo tanto no debe concederse ningún peso a Neh 8,9, del cual podría deducirse que Esdras y Nehemías estuvieron juntos en Jerusalén por lo menos en alguna ocasión. Pero dado que la narración de los dos libros se desarrolla sin presuponer ningún contacto entre Esdras y Nehemías, se deduce que este versículo debería ser considerado como obra directa del redactor del libro único de Esdras-Nehemías. El desconocido compilador realizó la fusión de los dos libros con el objeto preciso de poner en el mismo plano cada vez más claramente las figuras de los dos protagonistas, después de haber purificado la obra de 3E de algunos elementos para él rechazables. Por consiguiente, el problema de la cronología de Esdras y Nehemías debería afrontarse por separado, teniendo en cuenta los datos ofrecidos por cada obra de manera independiente. Está claro que el personaje que hizo de los dos libros uno solo consideraba la obra de Esdras anterior a la

Josías a la reforma de Esdras) y, por tanto, un autor. Mientras que el libro de Esdras es fragmentario y fruto de una operación dirigida a eliminar estilísticamente las partes en común con las Crónicas. Estas partes se muestran como inútiles repeticiones, y aquellas referentes a Zorobabel, como peligrosas para un eventual renacimiento de la monarquía.

3. Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, pp. 99-121.

4. Sacchi, *Apocrifi...* I, p. 112.

5. Cf. *DBSup* IV, p. 766.

de Nehemías, y que las dos estaban estrechamente ligadas con el final del exilio.

Para nuestro intento de obtener una mayor precisión en la fecha de 3E sirve de ayuda observar que esta obra fue compuesta ciertamente después de las Crónicas, debido a que el autor usa amplios pasajes de ellas. Igualmente debe ser anterior a la época de los Macabeos, porque en aquellos momentos no tenía ya sentido apelar a Zorobabel. En conjunto se puede considerar que 3E fue compuesto no mucho después de las Crónicas, porque para esta última obra Israel era todavía, al menos de derecho, una monarquía y David representaba siempre un ideal⁶. En cualquier caso, el autor de 3E había perdido completamente el sentido de la cronología de los acontecimientos que había unido en una narración única.

Es obvio que un discurso planteado de esta manera diferencia netamente las cuestiones de la fecha de composición de la obra de la de sus fuentes y su valor. Considero además totalmente superado el problema de si el libro de Esdras-Nehemías pudo haber sido obra del Cronista, es decir, un libro que se habría separado de las Crónicas sólo posteriormente.

Las fuentes de 3E deben ser tomadas en serio teniendo en cuenta que los hechos allí narrados no pueden haber sido inventados por su autor ya que contradicen la cronología que él mismo aceptaba.

El redactor colocó la historia de Esdras después de Ciro, Artajerjes y Darío, y como quería situar a Esdras en los orígenes del postexilio, le creó una genealogía que lo hacía vivir en esa época. Es posible que le hubiera ayudado en este «error» el hecho de que en la cronología que tenía en su poder había un Artajerjes entre Ciro y Darío. Sin embargo, es claro que sabía que Esdras vivió después de Darío, ya que escribe claramente un «después» en 3E 8,1 = Esd 7,1.

La discrepancia entre los datos del relato y las genealogías muestra que los hechos no fueron escritos en función de las genealogías, sino que éstas se compusieron en función de los hechos en una época en la que los judíos no tenían ya informaciones cronológicas para el periodo posterior al 500 a.C.: les faltaba una obra que contuviese un relato continuo de los acontecimientos. Lo que aparece claramente es la voluntad del autor de 3E de situar a Esdras en los orígenes del postexilio.

Aunque el autor de 3E conozca el libro de las Crónicas y en parte

6. Cf. A. Tosato, «Israele nell'ideologia politica del cronista»: *RSB* I (1989), pp. 257-268.

copie de él, se observa un distanciamiento de esta última obra en la genealogía de los descendientes de Leví, ya que presenta como hijo de Seraías (1 Cr 5,40) no a Yehosadac, padre de Josué, fundador de la dinastía sadoquita, sino a Esdras. Con ello 3E polemiza contra el libro de las Crónicas, que representa como veremos un desarrollo de la doctrina deuteronómica sobre la identificación de la Ley con la Alianza, lo cual comportaba de hecho una identificación de la ley de Dios con la del Estado.

3E ignora completamente a Nehemías. El personaje mencionado en 5,8 no puede ser el Nehemías del libro homónimo por problemas de fecha. Y si en el texto de hoy aparece un «con» delante de Nehemías, se debe a la tradición manuscrita, la cual lo entendió ciertamente como el Nehemías de la historia. El texto hebreo (Esd 2,2) no presenta este «con» y coloca a Nehemías en un plano inferior al de Zorobabel y Josué. La lectura original debe de ser la que nos dejó ese pasaje de Esdras, el cual resalta sólo a Zorobabel y hace seguir a los otros nombres en el mismo plano, incluso situando a Josué en primera posición.

La otra mención de Nehemías en 3E 5,40 debería eliminarse, porque el verbo está en singular. El sujeto era Atarías; se trata de un error de la tradición manuscrita tardía que ya conocía la obra única de Esdras-Nehemías. En otras palabras: 3E nada sabía de hecho de Nehemías o, mejor, lo ignoraba por el mismo motivo por el que la figura de Esdras es ignorada por Crónicas, Eclesiástico y 2 Macabeos.

Se podría pensar, como de hecho ya ha ocurrido, que la figura de Esdras es una invención del autor del libro homónimo. Pero esto es imposible. Nadie da a un libro pseudoepigráfico el nombre de un desconocido. Esdras fue ignorado por la tradición oficial, aquella que se había hecho fuerte con Nehemías, debido a que por algún motivo sus ideas no debían de haber coincidido con las del sacerdocio de Jerusalén que había aceptado la reforma de Nehemías. La comprobación de esta hipótesis debe buscarse en un análisis de las ideas principales de los libros de Nehemías y 3E. La reelaboración posterior del libro de Esdras unido al de Nehemías debió responder a necesidades ideológicas de una época claramente más tardía. En el siglo I d.C., la figura de Esdras será famosa según el cliché anteriormente mencionado y se originarán en efecto algunos textos pseudoepigráficos que llevan su nombre; el más renombrado de éstos es el Libro cuarto de Esdras. Estas obras son pseudoepigráficas, pero el primero, el Esdras canónico, no podía serlo porque la gloria de Esdras comenzó al tiempo de la unificación de los libros de Esdras y de Nehemías en una sola obra.

Para el autor tardío que dio vida a una única obra los dos reformadores existieron, pero está claro que deseaba establecer una preeminencia, en concreto a favor de Esdras. Veremos qué motivos pudo tener para actuar así: no refutar ninguna forma de judaísmo, pero dar la primacía al de Esdras.

Da la impresión de que para este refundidor los dos personajes, Nehemías y Esdras, eran las dos cabezas, los dos emblemas de dos formas distintas de judaísmo, una de las cuales, la de Nehemías, comenzaba por Seraías y seguía a través de Josué y Yehosadac. Esta última fue la que triunfó de inmediato, mientras que la que tenía a Esdras como punto de partida era la de un judaísmo distinto que parecía haber perdido el ritmo de la historia, pero que evidentemente tenía aún seguidores en los inicios de la época helenística hasta llegar a ser dominante en la época del autor del libro de Esdras. Esdras siguió la línea sacerdotal, mientras que Nehemías optó por la del Deuteronomio; dos líneas en muchos puntos similares, pero en otros, divergentes. Un fenómeno análogo es la historia del mesianismo, creencia que después de un largo paréntesis volvió a resplandecer hacia el siglo I a.C.

Creo también que Neh 12,26 —en donde vemos a Esdras y Nehemías juntos esta vez como contemporáneos del sacerdote Yoyaquín, hijo de Josué— procede del autor de la obra única. Una vez más tenemos una cronología que contrasta con el cuadro general del relato. El sacerdote con el que estuvo en contacto Nehemías fue Elyasib. Se trata, pues, de un elemento redaccional tardío que subyace al deseo de poner a las dos figuras en el mismo plano. Fue un compromiso entre las dos corrientes.

Lo mismo puede decirse de Neh 8,9, que es parte del libro de Esdras; este versículo contiene el nombre de Nehemías, mientras que en 3E es sólo el gobernador quien se dirige a Esdras. El nombre de Nehemías está introducido claramente por el autor de la obra única.

2. *La cronología de Nehemías y Esdras*

Los datos mismos del texto indican que Nehemías partió para Jerusalén desde Persia en el año vigésimo de Artajerjes, y Esdras en el séptimo. Lo que no dice ninguno de los dos libros es de cuál de los tres soberanos que llevaron este nombre se trata en cada ocasión. Varios Artajerjes reinaron respectivamente desde el 465 al 424, del 405 al 358, y del 358 al 337.

Si se acepta el origen autónomo de los dos libros, el elemento fundamental para resolver el problema de la fecha de Nehemías es el siguiente: el papiro de Elefantina P. Cowley n. 30, fechado en el 408 a.C., está dirigido al gobernador de Judea, Bagohi, y menciona al sumo sacerdote Jehohanán. Ahora bien, en Neh 12,10-11.22 aparece el orden de los sumos sacerdotes de Jerusalén como sigue: Elyasib, Yoyadá, Johanán, Yadúa (cf. Ant. 11,297, donde se los menciona con el siguiente orden: Elyasib, Yadúa, Johanán [Ioannes]). Por tanto, en el 408 a.C. el pontificado de Elyasib pertenecía ya al pasado, y había un sumo sacerdote del mismo nombre durante la misión de Nehemías. En consecuencia, los hijos de Sambalat mencionados en el papiro son los hijos del Sambalat «gobernador de Samaria», adversario de Nehemías. Es cierto, por consiguiente, que la primera misión de Nehemías debe situarse en el 445 a.C., año vigésimo de Artajerjes I.

En cuanto a Esdras, 3E 9,1 (cf. Esd 10,6) nos dice que su obra tuvo lugar bajo el pontificado de un Johanán, hijo de Elyasib, también mencionado en Neh 12,23 (cf. Ant. 11,147). Este personaje podría ser el Johanán de la carta de Elefantina si se supone que «hijo» debería leerse como «nieto», o también y quizás mejor según la hipótesis de Cross, si se admite que dos nombres han caído por *homoioteleuton* de la genealogía que poseemos⁷, porque el padre de Johanán era Yadúa, hijo de Elyasib, según Neh 12,11 y Flavio Josefo. Además, este último recuerda que el gobernador de Jerusalén en tiempos de este Yohanán fue Bagoses (o Bagoas), noticia que confirma la información de primera mano de la carta de Elefantina, ciertamente desconocida para Flavio Josefo. Éste agrega además que Bagoses mantuvo el poder hasta Artajerjes II. Parece, por tanto, que la fecha más probable para interpretar el séptimo año de Artajerjes como momento de la misión de Esdras es el 398 a.C., año séptimo de Artajerjes II. Queda claro, pues, que la información contenida en el libro de Esdras hace referencia a un periodo posterior al de Nehemías (excluyendo naturalmente

7. Según F. M. Cross, «Reconstruction of the Judaeen Restoration»: *JBL* 94 (1974), pp. 4-18, la sucesión de los primeros sumos sacerdotes debe ser: Josédec, Josué, Yoyaquín (Elyasib I, Johanán I), Elyasib II, Johanán II, Yadúa II. Sobre la sucesión de los sumos sacerdotes en época persa cf. también M. Mor, «*hkhnym hgdwlym byhwth btqwfb hprsyt*»: *Bet Miqra* 70 (5738 [= 1978]), pp. 57-67.

Otro modo de resolver el problema de la existencia de un Johanán hijo de Elyasib es el de considerar a Yoyadá y Johanán hermanos. En Neh 12,11 Johanán es llamado Jonatán, pero se trata de la misma persona, porque ocupa la misma posición en la genealogía.

los primeros capítulos), debido a una serie de indicios internos enumerados claramente por Soggin⁸.

Algunos estudiosos han propuesto la hipótesis de que el año séptimo de Artajerjes, en el cual Esdras habría llegado a Jerusalén, implicaría un error de transmisión del texto, y proponen leer en su lugar «año treinta y siete». Esta proposición intenta evitar que las dos misiones, la de Nehemías y Esdras, queden alejadas demasiado tiempo entre sí. En este caso la misión de Esdras podría situarse en el año treinta y siete de Artajerjes I, es decir, en el 428 a.C. Se trata de una exigencia que deriva del deseo de salvar la noticia según la cual Nehemías y Esdras estuvieron juntos en Jerusalén por lo menos esa vez. Pero ya hemos dicho que el análisis de las fuentes muestra que las memorias de Nehemías y las de Esdras se ignoran recíprocamente y por completo. Los intentos de llegar a un acuerdo comienzan con el autor de la obra única Esdras-Nehemías.

En la exposición de los hechos me he atendido a la cronología expuesta más arriba, que es también la de mayor aceptación entre los estudiosos. La lógica de los hechos, dentro de los límites en los que éstos pueden tener una lógica, parece confirmar la hipótesis de que la obra de Nehemías habría precedido a la de Esdras, y también que la de este último por motivos desconocidos no echó raíces. La mayor parte de los estudiosos está a favor de una fecha tardía para Esdras⁹.

8. Cf. Soggin, *Introduzione*, p. 514.

9. Véase por ejemplo H. H. Rowley, «The Chronological order of Esra and Nehemiah», en S. Löwinger-J. Somogy (eds.), *I. Goldziher Memorial*, I, Globus Nyomdi Müintézet, Budapest, 1948, pp. 117-149; K. Galling, «Ezra», en K. Galling et al. (eds.), *Realencyklopädie des Judentums*; Íd., «Ezra», en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 7 vols., J. C. B. Mohr/Paul Siebeck, Tübingen, ³1957-1965, III, p. 980; Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, pp. 120-130; Cazelles, «La mission d'Esdras»; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften*, J. C. B. Mohr, Tübingen, ³1964, p. 753; Morgenstern, «Jerusalem 485 a.C.»: *HUCA* 27 (1956), pp. 101-179; 28 (1957), pp. 15-47; 31 (1960), pp. 1-29; F. Michaëlli, *Les Livres des Croniques d'Esdras et de Néhémie*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1967, pp. 281-296. Los problemas son claramente explicados en Pelaia, *Ezra* (SBT), p. 12, y en Soggin, *Introduzione*, pp. 514-515.

Siguen hoy el orden «Esdras-Nehemías» U. Kallermann, «Erwägungen zum Problem der Ezradatierung»: *ZAW* 80 (1968), pp. 55-87; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, Burns & Oates, London, 1967, p. 358. En cuanto a la cronología fundada en la conjetura «treinta y siete» véanse: A. Pavlovsky, «Die Chronologie der Tätigkeit Esdras: Versuch einer neuen Lösung»: *Biblica* 38 (1957), pp. 275-305; 428-456; J. Bright, *A History of Israel*, SCM Press, London, ⁵1977, p. 363; B. Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Töpelmann, Berlin, 1975, p. 11. Cf. también Soggin, *Introduzione*, p. 515.

3. *Nehemías en Jerusalén (la primera misión)*

Nehemías era un hebreo de la diáspora que había logrado una posición firme en la corte de Artajerjes I. En el 445 llegaron hasta él algunos judíos provenientes de Jerusalén y le informaron de la situación de la ciudad:

En el mes de Kislev (noviembre-diciembre) del año veinte (del reinado de uno de los Artajerjes; cf. 2,1), mientras estaba en la ciudad de Susa, llegó de Judea Jananí, hermano mío, junto con otros judíos. Les pedí noticias sobre la situación de los judíos en Jerusalén, el resto que había regresado de la esclavitud a la patria y respecto a la ciudad misma. Tuve esta respuesta: «Los que han regresado de la esclavitud y viven allá en la provincia están en mala situación y en la abyección. Las murallas de Jerusalén han sido derribadas, y sus puertas han sido quemadas». Ante estas palabras me senté y lloré (Neh 1,1-4).

Las palabras con que Nehemías mismo, en primera persona, nos lo cuenta y el modo en el que recibió la noticia parecen indicar que se había producido un nuevo incidente en Jerusalén, interpretado por Nehemías como consecuencia de la antigua abyección (*herpah*). La referencia al incendio de las puertas no puede aludir a la destrucción provocada por Nabucodonosor, que Nehemías conocía perfectamente, sino a un hecho que se había producido hacía poco tiempo. La expresión «las murallas han sido derribadas» muestra la desilusión de quien creía que eso no podía ser. También el relato de Flavio Josefo insiste en que había habido acontecimientos recientes a los que los sacerdotes de Jerusalén, desarmados como estaban, no habían sabido o podido hacer frente:

Dijeron que las murallas habían sido arrasadas hasta el suelo, y que los pueblos vecinos causaban muchos males a los judíos, haciendo de día correrías por la región, asaltándolos de noche, llevándose prisioneros del campo y hasta de Jerusalén (Ant. 11,161).

Nehemías y el círculo que representaba debían de tener muy claro que Jerusalén estaba mal gobernada y que necesitaban hacer algo por la ciudad. Cuáles fueron para Nehemías las causas de la «abyección» de Jerusalén se deduce de la línea política que siguió él mismo

Niegan la existencia de Esdras: Vernes, Renan, Torrey, Hölscher y Garbini.

Sobre el problema del libro de Esdras-Nehemías cf. P. Sacchi, «La questione di Ezra», en G. Busi (ed.), *We-zo't le -Angelo*, Fattoadarte, Bologna, 1993, pp. 461-470.

después. Al instante, según sus mismas memorias, se presentó a Artajerjes y obtuvo un amplio mandato para poder reordenar la ciudad, «donde estaban las tumbas de sus padres» (Neh 2,5).

Parece imposible establecer una relación entre la decisión de Artajerjes de conceder a Nehemías el permiso de reconstruir las murallas de Jerusalén y cualquier otra política persa. En otras palabras, no queda claro qué intereses podría haber tenido Artajerjes en fortalecer Jerusalén sin mandar una guarnición propia o equipar a los judíos como colonos armados en defensa de Persia. Puesto que la primera misión de Nehemías comienza en el 445 a.C., no parece que en ese momento Persia estuviese en condiciones particularmente difíciles: la guerra con Atenas había ya terminado (Paz de Calias del 449), así como también la revuelta del sátrapa Megabizo que estalló al año siguiente. De cualquier modo no se comprende qué ventajas podría haber obtenido Persia de la misión de Nehemías ante la escasa importancia de la ciudad y ante el hecho de que no estaba previsto que Jerusalén fuera ocupada por fuerzas persas. Por tanto, las causas deben buscarse en acontecimientos de segunda importancia, perdidos totalmente para nosotros. La razón más probable es que Artajerjes quisiera sin más recompensar a un funcionario que le había sido particularmente útil y fiel.

Los objetivos de Nehemías se deducen de su obra. Actuó en interés, y ciertamente también con el apoyo, de la comunidad judía de Babilonia. Debía hacer que Jerusalén pasara de capital de Judea a capital del judaísmo de todo el mundo. Estas intenciones habrían tenido como aliados naturales a todos los segregacionistas¹⁰, es decir, en concreto, a los propietarios de tierras. El enemigo más importante era el sacerdocio con su política universalista, pero actuaba en favor de Nehemías la situación de «abyección» en la que estaba sumida la ciudad, la cual no podía agradar ni siquiera al mismo sacerdocio. Ahora bien, para ofrecer a éstos una solución aceptable y a la vez una alternativa para el desarrollo de su poder, Nehemías debía reordenar la estructura administrativa del Estado perjudicando de alguna manera a los *horim*, a quienes debía ofrecer otras ventajas. Los que de ningún modo habrían sido sus aliados eran los extranjeros y quienes los apoyaban desde el interior y el exterior. De hecho, el sostén de su obra habría de encontrarlo en la mayoría de los repatriados.

10. El término es usado por primera vez en Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, 1971; cf. también del mismo autor «Jewish Religious Life in the Persian Period», en *CAH I*, pp. 219-278.

Apenas llegado a Jerusalén como enviado del rey para restaurar la ciudad, la obra de Nehemías pudo desarrollarse en una atmósfera de concordia nacional, quizás más aparente que real, pero en conjunto eficaz. Su primer empeño fue la reconstrucción de las murallas (Neh 2,11ss), una operación que difícilmente podía encontrar opositores declarados en el interior de la ciudad. Nehemías actuó con rapidez, buscando sorprender a los pueblos vecinos que no podían ver con buenos ojos que Jerusalén comenzara a tener su propio ejército. La oposición vino entonces del exterior, hasta el punto de que los judíos debieron quizás trabajar con las armas en la mano (Neh 4,3). En el interior la oposición permaneció solapada entre grupos cuyos intereses estaban fuertemente unidos a círculos externos.

Cuando Sambalat, gobernador de Samaria, y Tobías, un riquísimo cacique de la Amonítide, emparentados ambos con el sacerdocio jerusalémite, se dieron cuenta de que los trabajos avanzaban de verdad, «juraron asaltar Jerusalén» (Neh 4,1-2). Pero las fuerzas armadas reunidas por los judíos y la firme posición que en su opinión tenía Nehemías ante el rey les aconsejaron prudencia.

Algunos judíos tampoco vieron con buenos ojos la obra de Nehemías. Este mismo resume la situación con palabras que indican eficazmente lo engañoso de la situación, y cómo él mismo ignoraba quiénes eran sus verdaderos enemigos y cuánta su consistencia:

En aquellos días los *horim* de Judá estaban en estrecho contacto epistolar con Tobías: en Judea tenía éste muchos aliados porque era yerno de Secanías... (Neh 6,17-19).

Algunos judíos se negaron incluso a participar directamente en los trabajos de reconstrucción de las murallas (Neh 3,5), y algunos profetas se mostraron manifiestamente contrarios a Nehemías, conspirando contra él como el caso de un cierto Noadías¹¹ (Neh 6,10-14).

Sin embargo, el conjunto de la población de Jerusalén debió de seguir con entusiasmo la empresa de Nehemías, dado que también el sumo sacerdote Elyasib le apoyó en la reconstrucción de los muros (Neh 3,1). En cualquier caso, Elyasib debió de ver también en esta obra de reconstrucción un motivo de reforzamiento de su poder para el futuro. Nehemías había venido para fortalecer Jerusalén y Elyasib difícilmente podía estar al tanto de todos los intereses que se movían

11. Noadías: para el texto hebreo era una mujer; para el griego, un hombre.

detrás de Nehemías. En cualquier caso, este último no tenía nada en contra de la autoridad del sumo sacerdote, al menos oficialmente, autoridad que tenía interés en garantizar y que, en efecto, su obra garantizó.

4. *La obra social de Nehemías*

Inmediatamente después de la reconstrucción de las murallas, Nehemías intentó un reordenamiento de la situación social y económica de la ciudad (Neh 5,1-13), que se presentaba particularmente grave. Muchos se habían endeudado hasta el punto de empeñar incluso sus propias personas, además de las de sus familiares. Esto llevaba a la venta de los deudores como esclavos en el exterior, lo que condujo en poco tiempo a un completo cambio de la población de Jerusalén. Y era precisamente esta situación la que los judíos de la diáspora aborrecían; pero tampoco los *horim* podían ignorar que a la larga habrían sido dañados ellos mismos por estos hechos. Los judíos de la diáspora terminaron volviendo a comprar a esta gente en quiebra para que pudiera quedarse en Jerusalén (Neh 5,8). Pero se trataba de medidas a la larga insostenibles, sin contar con que el dinero judío terminaba en manos no siempre judías, agravando en cualquier caso la pérdida de poder de los judíos en Palestina.

Nehemías impuso la condonación de las deudas: ésta fue la fase más delicada y difícil de su obra porque afectaba inmediatamente a intereses constituidos. En efecto, si la clase dirigente, sacerdotes y propietarios de tierras, los *horim*, pudo apoyar la reconstrucción de las murallas, es natural que ante esta segunda medida de Nehemías buscara oponer resistencia. Lo que permitió a Nehemías triunfar fue por un lado su autoridad y, por otro, el hecho de que un mayor orden en el estado no podía disgustar a las clases más ricas. La consecuencia de esta medida fue la ampliación del consenso: los sacerdotes consolidaron su poder porque el pago de los tributos había sido reorganizado; los *horim* veían que muchos ciudadanos no judíos de Judea —o considerados como tales— perdían su capacidad de competencia; en fin, incluso muchos *dallim*, los pobres de solemnidad, recuperaban su dignidad humana gracias a Nehemías.

En general Nehemías realizó reformas de carácter socioeconómico, pero hubo una de naturaleza exquisitamente política que se convirtió en el fundamento de una nueva Jerusalén. Nehemías supuso que el contacto con los extranjeros era la causa de la decadencia de la

capital. Esta atmósfera de fanatismo contra los extranjeros y contra todo contacto con ellos está ilustrada por Flavio Josefo en Ant. 11,308. Todas las desventuras de Jerusalén, hasta el mismo exilio en Babilonia, habían sido provocadas porque «algunos habían transgredido la Ley referente al matrimonio y habían desposado a mujeres extranjeras». El historiador revive con estas palabras la atmósfera de Neh 13,23ss. Si el pecado de sólo unos pocos al casarse contra la Ley era suficiente para causar la ruina de Jerusalén, surgía el deber de perseguir a los culpables por amor a la patria. Nehemías inculcó esta doctrina y las masas la vivieron como un deber moral. Los objetivos de Nehemías eran, sin embargo, esencialmente políticos: buscaba unir a Jerusalén con la diáspora.

Tras haber reforzado las murallas de la ciudad con el apoyo de la mayoría absoluta de sus habitantes, después de haber saneado la situación social y encaminado la ciudad hacia un mayor bienestar con medidas que tuvieron incluso más opositores que la obra de restauración de las murallas pero a la vez partidarios más decididos, Nehemías llegó a la providencia crucial de su «misión», en realidad una serie de medidas dirigidas al mismo objetivo. Este último punto se topó con la mayor de las resistencias y dividió a Israel. Pero dejemos la palabra a Nehemías: «La ciudad era espaciosa y grande, pero dentro de ella la gente era exigua y no se construían casas. Mi Dios me hizo pensar en reunir a los *horim* (propietarios de tierras), a los *seganim* (notables, funcionarios) y al pueblo para hacer un censo». Parece que se trataba de un censo de todos los habitantes de la provincia, o al menos de los judíos, pero no es así. «Encontré el libro genealógico de los primeros repatriados. En él hallé escrito lo siguiente: Éstos son los habitantes de la provincia (*bene hammedinah*) que han vuelto de la esclavitud del exilio, deportados por Nabucodonosor...» (Neh 7,4-6).

La asamblea convocada por Nehemías tenía como objetivo encontrar quién pertenecía o no a la descendencia de los exiliados. Quien no estaba en esta lista o no podía demostrar que pertenecía a ella estaba excluido al menos de desempeñar cargos (Neh 7,64). Simultáneamente Nehemías insistió en su lucha contra los matrimonios mixtos. Pero para demostrar el horror de estas uniones debió insistir en la necesidad de separarse de los extranjeros. A este respecto se utilizó la lectura de un pasaje del Deuteronomio que excluía para siempre a dos pueblos de la posibilidad de entrar en la asamblea de Yahvé, es decir, de hacerse judíos. «El amonita y el moabita no entrarán en la asamblea de Yahvé. Ni siquiera en la décima genera-

ción serán admitidos en la asamblea de Yahvé» (Dt 23,4). Cuando terminaron de escuchar la Ley (es decir, este pasaje), separaron de Israel a todo extranjero» (Neh 13,3). No está claro qué significaba e implicaba esta separación, pero se trataba de una medida que marcaba una precisa línea política de desarrollo y, en cualquier caso, dividía a los judíos entre los que la aceptaban y los que la rechazaban, entre segregacionistas que buscaban la unidad del judaísmo y universalistas que pretendían la unidad del territorio.

Entre los gestos más espectaculares de Nehemías es necesario recordar la convocatoria de una asamblea para renovar la alianza con Yahvé, medida que —pienso— pudo ser parte, con discreto margen de seguridad, de su primera misión. La escena es narrada en Neh 10. El pasaje tiene visos de ser un documento contemporáneo a los hechos narrados y pudo haber formado parte de las memorias de Nehemías, si bien su posición actual —que lo considera estrictamente ligado al capítulo precedente («Debido a ello...») que contiene un pasaje más tardío— se debe sólo al redactor. El pueblo de Jerusalén se comprometió por escrito con Yahvé a respetar toda la Ley y especialmente a no entregar nunca más a sus hijos e hijas en matrimonio a los hijos e hijas de los extranjeros, a respetar el sábado evitando el comercio con la gente del lugar, y a ofrecer al Templo todo lo que le era debido. El documento fue firmado por todos los notables de Israel, y en primer lugar por Nehemías. Con esto se situó en la misma línea de la tradición real y deuteronomica que consagraba con una alianza la relación del pueblo judío con Yahvé. Este hecho caracteriza muy bien la ideología de Nehemías: salvar la continuidad de Israel como estado utilizando la tradición real en términos republicanos. El firmante humano de la Alianza no es ya el rey, sino el conjunto de la clase dirigente: el gobernador, el sacerdocio y los *horim*.

5. *La segunda misión de Nehemías*

Doce años después de su partida, es decir en el 433 a.C., Nehemías regresó a Susa como había prometido al rey. La política de Jerusalén volvía así enteramente a manos de sus habitantes, pero el partido «antisegregacionista» volvió a ganar fuerza rápidamente, señal de que debía ser bastante más poderoso de lo que parecía según el texto de Nehemías.

Así, en un momento que no puede precisarse, entre el 433, final de la primera «misión» de Nehemías (Neh 13,6), y el 424 a.C., año de

la muerte de Artajerjes, Nehemías regresó de nuevo a Jerusalén para tomar de nuevo el control de la situación. Durante su primera «misión» Nehemías había hecho adoptar a la comunidad de Judea medidas de carácter general, desvirtuadas de hecho por situaciones y costumbres que habían creado anteriormente la base de sustento de la política sadoquita. Las relaciones de amistad y de parentesco del sacerdocio con los vecinos permaneció; en Judea continuaron los matrimonios mixtos, base y consecuencia de relaciones económicas además de humanas.

En el templo de Jerusalén, que tenía también funciones similares a las de nuestros bancos actuales como todos los templos de entonces, existía una oficina de los Tobíadas (Neh 13,4). Nehemías la hizo cerrar, aunque es imposible pensar que el capital saliente no fuera sustituido por otro, de los judíos de la diáspora. Que el Templo tuviera la función de un banco no era motivo de escándalo. Lo que Nehemías quería impedir era la permanencia en Jerusalén de un capital que desde su punto de vista —el mismo que el de la diáspora— era extranjero. Además, debido a que el poder sadoquita se basaba esencialmente en los matrimonios con las grandes familias de los alrededores, Nehemías expulsó de Jerusalén a un pariente del sumo sacerdote —probablemente un hijo de éste—, que había desposado a la hija del gobernador de Samaria (Neh 13,28). Con estas dos medidas Nehemías quebró la base del poder sadoquita: los capitales «extranjeros» y las alianzas político-matrimoniales con los vecinos poderosos.

Nehemías puso obstáculos al matrimonio con mujeres extranjeras con mayor energía (Neh 13,25): quien tuviera tales mujeres podía ser apaleado y rasurado. Se desencadenó en Jerusalén una persecución moral en nombre de la Torá y de Dios. Pero Nehemías no llegó a condenar a las mujeres extranjeras, ni obligó a los hijos nacidos de éstas a regresar a sus familias de origen. Este último delito, dictado por el fanatismo religioso y por el interés de algunos caciques, se consumará en tiempos de Esdras, incluso aunque no todos estuvieron dispuestos a cumplir la orden.

A Nehemías le fue suficiente expulsar a un pariente del sumo sacerdote que se había emparentado con Sambalat, el gobernador de Samaria, y aislar a la gente común que se encontraba en la misma situación. Nehemías fue más un político que un teólogo. Comprendía el riesgo que implicaba la práctica de los matrimonios mixtos, pero le bastaba golpear sólo a quienes amenazaban efectiva e inmediatamente la situación política. El resto vendría por sí mismo.

Mano dura se aplicó también a la reorganización de los diezmos que debían pagarse al Templo, y se tomaron drásticas medidas para garantizar la observancia del sábado (Neh 13,10ss). Nehemías no sólo mandó cerrar las puertas de la ciudad en sábado, sino que amenazó además a los extranjeros que osaban pernoctar entre el viernes y el sábado fuera de las murallas (Neh 13,21).

Es evidente que la posición de Nehemías durante su segunda misión era mucho más fuerte que en la primera si se pudo permitir amenazar a mercaderes extranjeros y ofender a los sambaladitas de Samaria. Jerusalén estaba entonces más cercana a los judíos de la diáspora que a los extranjeros que habitaban en su territorio. Se había convertido en la capital y el punto de referencia de la judería de Babilonia, mientras que al judío que no se había querido unir a las reformas de Nehemías no le quedaba sino el camino del exilio. Samaria, pues, estaba cerca y siempre dispuesta a acoger a todos aquellos que por una razón u otra tuvieran interés en abandonar Jerusalén.

Con Nehemías se invierte completamente la tendencia que había dominado la espiritualidad judía en la primera época sadoquita. Según el Tritoisafas, el extranjero que honrase a Yahvé no debía sentirse separado del pueblo elegido de la divinidad (3 Is 56,3). Con Nehemías, por el contrario, el extranjero no sólo es considerado totalmente distinto al judío, sino que sobre todo es equiparado con el moabita o el amonita, es decir, con los dos pueblos que la ley deuteronomica había excluido para siempre de la comunión con Israel (Dt 23,4-6). Los judíos que no aceptaban esta ideología fueron también excluidos de la comunidad.

La situación creada en Jerusalén a consecuencia de las medidas contra los extranjeros y los antisegregacionistas está bien expuesta por Flavio Josefo. Cuando un judío en Jerusalén era acusado de haber ingerido un alimento impuro o de haber cometido algún pecado similar, se refugiaba entre los samaritanos y Samaria acogía a los «culpables». Esto acentuó cada vez más la rivalidad entre las dos ciudades (Ant. 11,346-347). Los samaritanos serán cada vez más sinónimo de traidores. Considérese Eclo 40,25-26, donde los samaritanos son llamados con sumo desprecio un «no pueblo», y el episodio de la samaritana en Jn 4,9: «¿Cómo tú que eres judío me pides a mí agua que soy samaritana?». Sobre el así llamado cisma samaritano, véase el capítulo siguiente.

6. La importancia de la figura de Nehemías

Nehemías puede ser considerado el fundador del segundo periodo sadoquita, el cual duró hasta la primera mitad del siglo II a.C. aproximadamente. Este segundo periodo se distingue del primero porque, a pesar de mantener al sacerdocio en el centro de la estructura de la sociedad judía, pasó del universalismo al segregacionismo y consideró que la Alianza se había establecido entre Dios y el pueblo a través de sus autoridades, es decir, de los sacerdotes y los jefes laicos. Las medidas legislativas de este periodo como las referentes al sábado, la prohibición de matrimonios con mujeres extranjeras o la exclusión del judaísmo a los no descendientes de los exiliados, tenían un valor esencialmente político y no ideal en el sentido religioso.

Nehemías llegó de Babilonia con ideas bien claras y persiguió su realización con lucidez, constancia y, a veces, con dureza. En un primer momento pretendió reforzar las estructuras de la sociedad judía, atrayendo y uniendo en torno a sí algunos elementos de la sociedad que debían de ser en gran parte los descendientes de los repatriados, a pesar de que no es verosímil que tales descendientes y los afectos al partido de Nehemías coincidieran totalmente.

Para asegurar el poder en manos de este grupo Nehemías se sirvió de la ideología religiosa criticando los matrimonios mixtos, mensaje que sólo tenía sentido si se aceptaba y subrayaba la impureza del pagano. La dura sanción del Deuteronomio contra amonitas y moabitas fue interpretada por él en sentido amplio de manera que se pudiera hacer extensiva a todos los extranjeros. Para comprender el alcance de esta interpretación de la Ley, se necesita relacionarla con el hecho de que Nehemías, al menos a partir de un cierto momento, convocó sólo asambleas de repatriados, obviamente en el sentido de miembros pertenecientes a ese partido. Así, sus adversarios políticos eran excluidos de la comunidad judía e equiparados a los extranjeros. Esto explica por qué el Cronista que compuso su obra en la Jerusalén del siglo posterior pudo escribir que *todos* los judíos habían sido deportados a Babilonia por Nabucodonosor (2 Cro 36,20).

Una noticia de 2 Mac 2,13 nos revela otro aspecto de la figura de Nehemías que confirma su posición central en la historia del judaísmo: Nehemías se preocupó de reunir los libros de la tradición que le era afecta. En otras palabras, fundó una biblioteca. Entre los libros de esta institución el texto de 2 Macabeos recuerda como de máxima importancia «Los libros de los reyes, los de los profetas, los libros de David y las cartas de los reyes sobre los dones». Dejemos de lado las

«cartas de los reyes sobre los dones» dada la inseguridad sobre si los reyes en cuestión eran judíos o persas, aunque parece muy probable que se aludiera a los monarcas persas. En este caso se debía tratar de documentos, en parte conservados en los primeros capítulos del libro de Esdras, que contenían los distintos privilegios y autorizaciones imperiales referidas al culto.

Las otras tres obras parecen ser los «Salmos» (los libros de David), una colección —y por tanto ediciones— de los escritos proféticos y, finalmente, una obra señalada como «los libros que se refieren a lo reyes». Detrás de esta formulación no es difícil pensar en una obra cuyo argumento central fuera las vicisitudes de la monarquía. Ciertamente incluiría el conjunto de lo que hoy llamamos los «libros de Samuel y de los Reyes», aunque sobre la extensión real de esta obra sólo podemos emitir hipótesis. Si se acepta el punto de vista de M. Noth, esta obra comenzaría con el Deuteronomio y abarcaría los libros siguientes; si se acepta mi tesis acerca de R1, debía de comprender también el Tetrateuco, aunque en forma reducida respecto a lo que poseemos nosotros puesto que carecía de gran parte o de todo el corpus sacerdotal (*Priestercodex*, según la terminología alemana). Si se acepta la tesis de Schmidt, tendríamos la prueba de que el yahvista fue compuesto después de los libros históricos, aunque una fecha tan tardía, posterior a Nehemías, causa muchos problemas porque la historia de los patriarcas tiene sentido en función de la monarquía, no de la república.

Cualquiera que sea la hipótesis admitida acerca del problema de la formación del Pentateuco, un dato parece cierto: en esta colección no había ningún código unitario. Esto significa que la legislación de Israel no sólo era aún fluida, hecho que puede parecer obvio, sino que además la Ley no tenía todavía esa centralidad que asumirá posteriormente. Para Nehemías el problema de la legislación no existía o era demasiado complicado como para ser resuelto. En cualquier caso no le pareció oportuno resolverlo. Respecto a la manera de confeccionar las listas de libros de la tradición en tiempos de Nehemías, nótese cómo se señala lo que es ya Escritura durante el siglo II a.C.: la carta de Qumrán conocida como MMT menciona los libros de Moisés, de los profetas y de David. Aquí la Torá está bien identificada¹².

De cualquier modo, debido a que las leyes de la Torá no representaban un corpus unitario, hubo alguien que debió de intentar concretar uno. Tal trabajo está documentado en el denominado Rollo del

12. Cf. n. 65, pp. 121-122.

Templo, que contiene un código de leyes inspirado claramente en las normas de la tradición canónica, pero sin contradicciones. En otras palabras, el Rollo del Templo era un verdadero código. No sabemos por qué motivos este código no se afirmó en la historia, pero las causas deben buscarse en los conflictos que debían existir en el seno de la clase dirigente de Jerusalén, y de los cuales no tenemos otra documentación que estos mismos textos: nos falta un relato histórico continuo de las vicisitudes judías. La fecha de composición del Rollo del Templo es desconocida, pero se trata de un texto antiguo como se deduce del análisis interno y del descubrimiento de algunos fragmentos de él en Qumrán copiados alrededor de la mitad del siglo II a.C.: se impone pues una datación anterior al 200 a.C., al menos. La fecha de composición del Rollo del Templo es el *terminus ante quem* de la separación del Pentateuco como Torá. Contrariamente a la *opinio communis*, creo que una datación entre el siglo IV y III a.C. es la más probable para el Rollo del Templo¹³.

7. *Universalismo y nacionalismo durante el primer periodo sadoquita*

Por lo dicho hasta aquí se puede dividir a los autores y partidos de la época en dos grupos según las ideas que propugnaban, ya fueran nacionalistas (también llamados segregacionistas) o universalistas. En la lucha política interna dentro del primer periodo sadoquita las dos tendencias son fácilmente identificables. Las actuaciones de cada grupo, sin embargo, se perciben sólo en la toma de posición respecto a problemas particulares, pues faltaba un verdadero marco ideológico, tal como los representados por el Déutero o el Tritoisaiás.

Ni la corriente universalista (sadoquita) ni la nacionalista (nehemista) supieron sobrepasar la defensa de intereses particulares para obtener una visión más amplia y global. Esto es verdad sobre todo respecto a los sadoquitas. Esdras, que pertenece al segundo periodo sadoquita, tuvo posiciones más claras a nivel de pensamiento, aunque es poco probable que comprendiera todas las consecuencias de sus ideas. Mientras que para el Tritoisaiás el motivo contingente de las

13. Que el Rollo del Templo sea anterior al 200 a.C. ha sido sugerido por Strugnell, pero el reciente estudio de García Martínez se inclina por una fecha más tardía. Cf. F. García Martínez, «Sources et rédaction du Rouleau du Temple»: *Henoah* 13 (1991), pp. 219-232.

necesidades administrativas de Jerusalén fue la ocasión para proponer una nueva concepción de la pureza, para Elyasib, en cambio, las decisiones políticas jamás se elevaron al nivel de una interpretación de la historia. Aceptó la obra de Nehemías porque fortalecía su poder probablemente sin darse cuenta siquiera de que tal obra iba destruyendo su espiritualidad.

Tras la gran intuición del Tercer Isaías, el universalismo sadoquita asumió una apertura exclusivamente práctica en relación con los pueblos que habitaban de Palestina. Las grandes promesas hechas a Abrahán, típicas del pensamiento de R1 y sobre todo de R2, se reducen al mínimo ante las vicisitudes de la adaptación cotidiana.

Si la reflexión sobre el problema de la impureza del eunuco hubiera procedido según las líneas indicadas por el Tritoisaías, se habría abierto al espíritu humano una nueva perspectiva de valores, en cuyo vértice no estaba ya la pureza sino más bien ciertas normas que con un término ciertamente desconocido para los antiguos judíos podemos llamar éticas. El eunuco era impuro, pero podía llegar a ser considerado puro. Se repite de manera análoga el modo de razonar de R1/Yahvista, que había considerado sagrada toda la tierra, pero justificaba el uso que el hombre podía hacer de ella porque Dios se la había dado: la tierra era sagrada, pero podía considerarse profana porque Dios lo había decidido así (cf. cap. 17, § 1, pp. 467-470).

Considérense los dos primeros capítulos de Malaquías. Por una parte está la ofrenda pura de los paganos sin que se explique esta pureza (Mal 1,11) y, por otra, la condena de los sacerdotes de Jerusalén por motivos evidentemente opuestos a los que hicieron pura aquella ofrenda (Mal 1,10): los sacerdotes son los transgresores de la Alianza. Y aquí es muy interesante ver qué considera Malaquías como normas de la Alianza cuya transgresión constituiría pecado. El fraude, el adulterio y la opresión de los desheredados destacan en la lista. Son transgresiones que nosotros denominaríamos éticas.

Y así como el vocablo «universalismo» adquiere un significado particular en la historia judía del siglo V, la corriente nacionalista presenta también características tales que hacen que el término «nacionalismo» acabe por adquirir un significado totalmente particular. No se trata de nacionalismo como podemos entenderlo hoy, ligado a la idea de «nación» que no puede concebirse sin territorio y fronteras. El nacionalismo de Nehemías y de Esdras pretende sobre todo salvar la identidad de los judíos: el estado de Jerusalén existe sólo en función de este objetivo, sentido como fundamento de todos los valores de la religión de Israel.

Tanto la visión nacionalista como la universalista (que debe mucho al contacto con el mundo iranio) tuvieron un elemento en común: el exclusivismo del culto al verdadero y único Dios. Según el significado actual de las palabras, podría parecer que la corriente universalista fuera más abierta al hombre y en definitiva más tolerante que la nacionalista. Ciertamente en el caso del problema de los matrimonios mixtos es fácil encontrar en el partido antisegregacionista la herencia de las ideas del Tritoisaías, a su vez bajo el influjo de las del Segundo. Pero no es preciso ver en el comportamiento del partido antisegregacionista el espejo práctico de ideas tolerantes, pues actuaba en defensa de intereses económicos y en todo caso había perdido el sentido de la amplitud inicial de la idea.

Yahvé estuvo siempre estrechamente ligado a las vicisitudes de su pueblo. Cuando los que se quedaron en el país en torno al 600 a.C. quisieron regular jurídicamente su posesión de los bienes que habían pertenecido a los exiliados, no encontraron nada mejor que un profeta que declarara que Yahvé había abandonado a los deportados (Ez 11,15) según la lógica de la «doctrina del resto»: Dios filtra a su pueblo para obtener el resto santo, el verdadero Israel. A su vez, los exiliados defendieron sus derechos, siempre por boca de un profeta, declarando que Yahvé había dejado el Templo para ir al exilio con ellos (Ez 11,17).

El Deuterotoisaías vio a todos los pueblos hasta el lejano Occidente a la espera de la palabra de Yahvé que habría de llegar a ellos en forma pacífica (Is 42,1-4): el Siervo que representaba la alianza de Israel con Dios era también la luz de los pueblos (Is 42,6). Esto presupone que también los paganos habrían de reconocer algún día al Dios único, que se les había revelado históricamente, Yahvé. En el Tritoisaías el acento en la difusión pacífica de la verdadera religión (Is 60,1-6) se alterna con visiones de victoria y de triunfo de Israel (Is 63,1-6).

Hay un punto en el que nacionalismo y universalismo son igualmente intransigentes y exclusivistas: la única religión verdadera, destinada a todos los pueblos era la de Yahvé. La diferencia consistía en el modo de concebir la relación entre Israel y los gentiles.

Esta doble actitud se proyectará en el tiempo: la heredarán el cristianismo y el rabinismo. Para el cristianismo pertenece al verdadero Israel todo el que honre al verdadero Dios, quizás en la forma y en la teología deseada por cada iglesia particular, pero queda bien claro que quien no cree está fuera. Para el rabinismo permanece como elemento central el Israel étnico, pero éste tiene una función que abarca a todos los gentiles y toda la historia.

Es difícil establecer cuál de las dos ramas del judaísmo ha sido la más tolerante con los de fuera debido al distinto lugar ocupado en la historia por judíos y cristianos. Pero, en todo caso, está descartado que los universalistas hayan sido más tolerantes que los otros.

Pero quizás sea éste un problema que no afecta sólo al cristianismo o al rabinismo; es un problema que concierne a toda religión que crea decididamente en sí misma. Justo por ello las religiones más tolerantes son probablemente las politeístas y las persecuciones contra los cristianos fueron desde el punto de vista pagano anómalas, porque estaban ligadas a principios, como la obligatoriedad del culto imperial, que parecen más propios del universalismo mesopotámico que de la cultura clásico-pagana, griega y latina.

8. *La colonia de Elefantina*

Para comprender el desarrollo histórico del judaísmo del exilio son muy importantes los documentos (cartas) del archivo de Elefantina, localidad situada en el Alto Egipto a la altura de la primera catarata del Nilo. En Elefantina se asentó, quizás por orden de Cambises, una colonia militar de judíos encargada probablemente de proteger los límites meridionales de Egipto. La colonia había construido su propio templo y mantenía correspondencia con Jerusalén también en los problemas relativos al culto, lo que demuestra que la unificación del culto fue un ideal que surgió o por lo menos se extendió en la época postexílica. El tiempo de la guerra civil entre Judea y Jerusalén, que llevó al fin de la dinastía davídica, parece ser el más apropiado para explicar la unificación del culto. Los documentos de Elefantina se extienden a lo largo de todo el arco del siglo V: el más antiguo es del 495 a.C.; el más tardío pertenece a los inicios del siglo posterior.

El templo de Elefantina fue destruido hacia el 410 a.C. por instigación de los sacerdotes del dios local Khnum. Se puede formular la hipótesis de que la aversión egipcia al culto de este templo de Yahvé fue provocada por los sacrificios de ovinos allí practicados, pues el dios Khnum se representaba con cabeza de macho cabrío.

Los habitantes de Elefantina se dirigieron entonces a las autoridades de Jerusalén, al gobernador y al sacerdote, para la reconstrucción de su templo. No recibieron respuesta a una primera carta. Hicieron un segundo intento y esta vez al parecer sus esfuerzos fueron premiados, ya que el templo fue reconstruido. Como se ve, el ideal de la unidad del lugar de culto admitía en la práctica algunas excepciones.

Los judíos de Elefantina eran todavía politeístas: al lado del nombre de Yahvé (escrito normalmente en la forma *Yhw*) encontramos el nombre de las divinidades 'Anat Betel y Ashim Betel. Sin embargo, estos dioses debían de existir también en Israel, porque se habla de ofrendas a estas divinidades enviadas precisamente a Palestina. También las leyes y el derecho que aparecen en la correspondencia son distintos de los que conocemos por la Biblia, pero muestran una evolución progresiva hacia estos últimos. Ello es sólo posible si los contactos con la madre patria eran bastante estrechos¹⁴. En cualquier caso, las cartas de Elefantina testimonian una extrema fluidez en la tradición religiosa y civil de Israel: la historia de Israel compuesta a partir de documentos literarios no corresponde a la que se construye basándose en documentos administrativos cotidianos; pero quizá no sea ésta una característica sólo de la historia judía. Recuerdo una afirmación de principio que Ugo Enrico Paoli hizo en uno de sus cursos sobre las leyes de Gortina: los hábitos y costumbres de un pueblo no se pueden reconstruir sobre la base de su legislación. Sería como reconstruir por medio del Evangelio la vida de los pueblos cristianos.

14. Cf. I. Cardellini, «Dalla legge alla Torà»: *RSB* (1991), pp. 57-81.

Capítulo 5

LOS SAMARITANOS

1. *El cisma*

Como hemos visto, la línea política de rígida separación de los extranjeros llevada a cabo en Jerusalén a partir de Nehemías provocó reacciones. Particularmente grave fue la de un hombre llamado Manasés, que prefirió abandonar Jerusalén y refugiarse en Samaria junto a Sambalat, del que era yerno.

El nombre de Manasés nos ha llegado a través de Flavio Josefo en las *Antigüedades judías* (11,304-312). Josefo narra que el sumo sacerdote Yadúa (grafía alternante con Yoyadá) tenía un hermano, Manasés, que había desposado a una cierta Nicaso, hija de Sambalat, gobernador de Samaria. El sumo sacerdote mismo, según Flavio Josefo, había desaprobado el matrimonio y Manasés se vio obligado a escoger entre su mujer o el sacerdocio. Sambalat resolvió la situación ofreciendo a Manasés el sumo sacerdocio de un nuevo templo que debía construirse en el territorio de Samaria. En términos generales, pero suficientemente precisos, Josefo presenta también la fecha de este acontecimiento cuando dice que este Sambalat fue enviado a gobernar Samaria por Darío III Codomano, el rey persa derrotado por Alejandro Magno. Por tanto, para Flavio Josefo, el hecho habría ocurrido en la segunda mitad del siglo IV a.C., pocos años antes de la empresa de Alejandro.

El acontecimiento narrado por Flavio Josefo es muy similar al de Neh 13,28, donde se dice: «Uno de los hijos de Yoyadá, hijo del sumo sacerdote Elyasib, se había convertido en yerno de Sambalat...; yo lo eché fuera de mí».

El acontecimiento tiene todas las apariencias de ser el mismo en las dos fuentes, a pesar de que la cronología sea distinta, porque Nehemías expulsó a «uno de los hijos de Yoyadá» durante su segunda misión (que comenzó alrededor del 430-425), mientras que, según Josefo, Manasés fue expulsado casi cien años después. También la relación de parentesco entre el expulsado y el sumo sacerdote es distinta en las dos fuentes.

Por más que existiera en Samaria, como ha demostrado Cross¹, toda una dinastía de sambalatitas, es improbable que el mismo episodio se haya repetido a cien años de distancia. Se trata, pues, de elegir entre las dos fechas, y es preferible la ofrecida por el libro de Nehemías a la de Flavio Josefo porque el acontecimiento encaja muy bien en la obra de Nehemías y no tiene sentido en una época en la que la constitución promovida por este personaje debía de estar ya plenamente consolidada.

En las fuentes utilizadas por Flavio Josefo todos los acontecimientos referentes a los distintos Sambalat habían terminado probablemente siendo reunidos bajo el nombre de un único personaje. Esto es más o menos lo que ha ocurrido con los Seléucidas, que han entrado en la tradición rabínica como si se tratase no de una dinastía, sino de un solo monarca². Sin el descubrimiento de otros documentos contemporáneos, no habríamos sabido que los sambalatitas eran toda una dinastía, y aún estaríamos convencidos de que hubo sólo un Sambalat.

La fecha más probable para la rebelión de Manasés parece ser durante el periodo del primer sucesor de Elyasib, Yoyadá, y por tanto debería situarse antes del 409 debido a que en esos momentos, según la carta de Elefantina que hemos ya mencionado (Cowley, n. 30), el sumo sacerdote era Johanán. Manasés se oponía a la política de Nehemías sin aceptar el compromiso que la mayor parte de los sadoquitas había admitido: la seguridad del poder a cambio de la renuncia a la ideología que había inspirado su política durante la primera mitad del siglo V a.C. Manasés prefirió la ruptura total. Quizás confiaba en un retorno y en una victoria, esperanza que la historia se encargó de frustrar. La imposibilidad de la vuelta produjo

1. Cf. F. M. Cross, «The Discovery of the Samaria Papyri»: *BA* 26 (1963), pp. 110-121, e *Íd.*, «Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times»: *THR* 59 (1969), pp. 201-211 (205).

2. Cf. E. J. Bickerman, «La chaîne de la tradition pharisienne»: *RB* 59 (1952), pp. 44-54, espec. 44.

la cristalización de la ruptura; así se consolidó en el norte un núcleo judío también bajo la guía de los sadoquitas, el cual terminó desarrollando un culto propio en el monte Garizim, en las cercanías de Siquén, que culminó con la construcción de un templo análogo y en competencia con el de Jerusalén. La construcción de este santuario había terminado con certeza en el 328 a.C.

La construcción del templo en el Garizim se justificó por medio de un pasaje de la Torá (Dt 27,4), en el cual se lee que Moisés ordenó a los hebreos levantar un altar a Yahvé sobre el monte Garizim según determinadas normas, apenas entraran en la tierra de Canaán. El nombre de Garizim es una variante típica de la Torá samaritana frente al texto de Jerusalén que lee Ebal en el mismo pasaje. Ahora bien, el monte Ebal está justamente frente al Garizim.

El texto del Deuteronomio no se oponía de hecho a la construcción de este templo, porque aunque su autor (o redactor final) deseaba la centralización del culto, nunca dijo que tal centralización debía tener lugar en Jerusalén. Por ello los samaritanos pudieron tener la Torá como libro sagrado exactamente como la comunidad de Jerusalén. Veremos en seguida las posibilidades que tiene la variante samaritana de representar la lectura auténtica.

2. *La estabilización del samaritanismo*

La comunidad de Siquén, que se desarrolló como secta autónoma en el transcurso del siglo IV a.C. inmediatamente después de la escisión sadoquita de Jerusalén, apeló también a antiguas tradiciones locales que hacían más nobles sus orígenes remontándolos muy atrás en el pasado. Según la tradición samaritana, llegada hasta nosotros sólo en documentos bastante tardíos pero que pueden contener elementos antiguos³, Israel vivió unido hasta el tiempo de Josué y los «reyes» que le siguieron. Josué estableció el reino de Siquén y fundó un templo sobre la montaña sagrada de Garizim en el décimo tercer año del tiempo de los Jueces.

El cisma comenzó con Elí, el cual reunió en torno a sí un grupo de descontentos y fundó un nuevo santuario en Silo; Pinjás, nombre muy común entre los sacerdotes samaritanos, se mantuvo fiel a la tradición. Fue Elí quien dio inicio a un nuevo sacerdocio. En tiempos de Saúl, que reinó solamente en el sur según las fuentes samaritanas,

3. Cf. P. Sacchi, «Studi Samaritani»: *RSLR* 5 (1969), pp. 413-440, espec. 418-419.

hubo una guerra entre los partidarios de Saúl, del sur, y los de Josué, del norte.

Entonces fue cuando nació el nombre de *shamerim* («los observantes», a saber, de la Ley): se lo atribuyeron a sí mismos los partidarios de Josué que, vencidos, debieron refugiarse en Basán, bajo la guía de su sumo sacerdote Uzzi. Sin embargo, aquellos que se quedaron en el país se convirtieron en apóstatas, como lo eran ya los del sur. El nombre que originalmente se dieron los samaritanos a sí mismos no tenía nada que ver con la ciudad de Samaria. Se llamaban a sí mismos *shamerim*, pronunciación arcaica de *shomerim*, del participio activo *qal* del verbo *shmr*, «observar», en el sentido de «observar la ley». La cercanía de Siquén a la ciudad de Samaria (Shomron) y el hecho de que esta última fuera el centro de la provincia, favoreció el intercambio *shamerim/shomeronim*, ya que difícilmente el nombre de «observantes» podía concederse a adversarios.

Según también las fuentes samaritanas, los *shamerim* fueron llevados por Sargón al exilio de Harrán cuando este monarca invadió Israel y destruyó Samaria. Desde allí volvieron al país (cf. 2 Re 17,25-26) y reconstruyeron el templo de Garizim, sin dejar jamás desde entonces la tierra prometida (a diferencia de los hebreos de Jerusalén, que fueron deportados a Babilonia). No hay ninguna huella del episodio referido a Manasés en las fuentes samaritanas.

3. La Torá samaritana

Probablemente en el siglo IV se estabilizó también la tradición de la Torá samaritana⁴. Los samaritanos escribían sus rollos de la Ley sirviéndose de caracteres hebreos, tal como se usaban en Palestina hasta la época del exilio. Durante este tiempo los hebreos dejaron de usarlos, pasando a emplear en la vida cotidiana caracteres arameos, la así llamada escritura cuadrada. En este aspecto el samaritanismo muestra una tendencia conservadora, al menos respecto a los últimos

4. El hecho de que los samaritanos tuvieran como único texto canónico el Pentateuco muestra que lo asumieron como texto inspirado cuando ya había llegado a ser la Torá, cosa que no pudo haber ocurrido antes ni durante la obra de Nehemías, porque entonces la Torá no existía. El Pentateuco, es decir, el Tetrateuco con el agregado del Deuteronomio, debe haber surgido después de Nehemías, verosímilmente en el tiempo de Esdras (siglo IV a.C.). En todo caso, los intercambios culturales entre Jerusalén y Samaria debieron de haber continuado por algún tiempo. Sobre este punto, véase Cazelles, «La mission d'Esdras».

acontecimientos de Jerusalén. Los samaritanos debieron de rechazar todo lo nuevo que se había formado en el judaísmo postexílico. Naturalmente, esto no impide que también ellos experimentaran después una profunda evolución histórica.

El texto de la Torá samaritana contiene cerca de seis mil variantes respecto al masorético tal como aparece en el Códice de Leningrado reproducido en la tercera edición de la *BHK* y, con mayor precisión aún en los detalles, en la nueva *BHS*.

Muchas variantes tienen sólo un alcance puramente gramatical y estilístico, y afectan muy poco al sentido, como es el caso de la mayoría de las lecturas propias de las diversas tradiciones. Pero para el samaritanismo hay una variante que tiene importancia decisiva porque en el texto así transmitido se funda la legitimidad del templo del Garizim. Se trata de Dt 27,4. El altar del que habla este pasaje bíblico debe ser levantado según el texto de Jerusalén en el monte Ebal, pero según el de Siquén en el monte Garizim. Ahora bien, la variante es de tal naturaleza que una no puede derivar de la otra por error de copia: se trata de una alteración voluntaria del texto. Ebal y Garizim no tienen nada en común en el plano de la grafía, mientras que sí tienen en común el estar situados geográficamente uno frente al otro. Vaccari⁵ está a favor de la lectura del texto de Jerusalén; Eissfeldt⁶ se inclina por el de Siquén.

Ahora bien, es prácticamente cierto que la lectura original fue la samaritana, porque en Dt 11,29 y 27,12ss el monte Ebal, que —repto— está frente al Garizim, está señalado como lugar de maldición: es improbable que el primer altar de la tierra prometida hubiera de construirse justamente en semejante lugar. Es obvio, además, que la elección por los samaritanos del emplazamiento sobre el que fundar el templo debía recaer en cualquier territorio cercano a Siquén que hubiera sido especialmente bendecido por algún personaje respetable de la tradición. Por el contrario, una vez elegido este punto para la edificación de un templo rival, para la tradición de Jerusalén sólo podía convertirse en un lugar de execración. Parece por tanto que todas las probabilidades están a favor de que leamos «Garizim» y no «Ebal» en Dt 27,4⁷.

5. En A. Vaccari, *Institutiones Biblicae scholis accomodatae*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1951, p. 245.

6. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 943.

7. Cf. P. Sacchi, «Ideologia e varianti della tradizione ebraica: Deut 27,4 e Is 52,14», en H. Merklein-K. Müller-G. Stemberger (eds.), *Bibel in jüdischer und christlicher Tradition*, Hain, Frankfurt am Main, 1993, pp. 13-32.

Además, el texto samaritano presenta muchas variantes en cuestión de números, especialmente en los referidos a los años de las genealogías. Este fenómeno que hoy nos puede parecer secundario esconde en realidad una concepción diferente de la historia porque los números —que eran utilizados por los judíos en los documentos administrativos del mismo modo que nosotros hoy— podían también tener un valor simbólico como en los textos más específicamente históricos. La estructura de este fenómeno no ha sido totalmente aclarada. Debe señalarse de cualquier modo que ciertas citas o lecturas del Antiguo Testamento que aparecen en el Nuevo presuponen el texto samaritano y no en el de Jerusalén. Aunque el samaritanismo fuera rechazado por Jerusalén, desde el Sirácida (Eclesiástico) hasta la feroz destrucción de Samaria por Juan Hircano y hasta los fariseos del Evangelio, continuó siendo una civilización hebraica en Palestina que mantuvo bastante vivas algunas tradiciones importantes hasta el tiempo de Jesús y aún más allá⁸.

4. *El mesianismo samaritano*

El judaísmo sadoquita, al menos en su orígenes, había esperado vivamente la figura de un «salvador» excepcional que llevaría al pueblo a la victoria, no a través de las armas sino por la bendición y el auxilio

8. La Torá samaritana ha sido editada por von Gall. Cf. P. Sacchi, «Studi samaritani»: *RSLR* 5 (1969), pp. 432-438. Sobre el problema del aspecto simbólico de los números en relación a la historia véase Hughes, *Secrets of the Times*.

Acerca de las citas de la Torá en el Nuevo Testamento según el texto samaritano y no el de Jerusalén cf. P. Kahle, «Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes»: *TSK* 88 (1915), 399-439, reproducido en Íd., *Opera Minora*, E. J. Brill, Leiden, 1956, pp. 3-37. Por ejemplo, el discurso de Esteban delante del Sanedrín presupone que el cómputo de los años de los patriarcas fue hecho según el texto samaritano y no según el masorético. En efecto, si Teraj, padre de Abrahán, hubiera muerto a la edad de 205 años como quiere el texto masorético, el patriarca habría partido de Harrán cuando su padre estaba todavía vivo, mientras Esteban especifica que salió después de la muerte de su padre. En el texto samaritano Teraj muere a la edad de 145 años, cosa que permite hacer partir a Abrahán desde Harrán el mismo año de la muerte de aquél.

La tradición samaritana ha dejado algunas huellas manifiestas en toda la literatura considerada apócrifa; está presente en los Jubileos, en 1 Henoc (etiópico), en la Asunción de Moisés y hasta en 4 Esdras. Cf. A. Dillman, «Beiträge aus dem Buche der Jubiläen zur Kritik des Pentateuchtextes»: *Sitzungsberichte der Berliner Akademie* (1883), pp. 337ss; p. 339: «Todos estos escritos nunca se basan en los números del texto hebreo (es decir, del masorético). De ello se puede deducir que en aquellos tiempos éstos aún no existían o todavía no eran aceptados por todos».

de Dios. Este judaísmo esperaba, en suma, una figura que la teología cristiana de hoy llamaría mesiánica.

Este mesías debía ser un «retoño» de Jesé, ungido por Yahvé para gobernar a su pueblo. Las esperanzas mesiánicas se centraron en Zorobabel, pero el ungido de David pronto desapareció de la escena. Sólo quedaba el ungido sacerdotal. Realmente no sé si alguna vez las esperanzas mesiánicas se concentraron en un ungido sacerdotal durante el primer periodo sadoquita. La mediocridad de las figuras sacerdotales lo impidió probablemente, pero el ungido de Leví se convirtió en el centro espiritual de la nación. La alianza del Sinaí, catalizador del pueblo hebreo en la perspectiva del Deuteronomio, tomó entonces el nombre de alianza de Leví (Mal 2,4.8).

Mientras la legitimidad del sacerdocio se restringió de la totalidad de los hijos de Aarón a sólo los de Sadoc, para instaurar la alianza con Yahvé se convocó a todo el sacerdocio: de esta forma se subraya que la Alianza fue pactada por Moisés sólo en cuanto él mismo era sacerdote.

La ideología de Nehemías y Esdras, aun salvando el poder sacerdotal, había vaciado completamente el sentido original del espíritu sadoquita: a pesar de sus diferencias, tanto Esdras como Nehemías eran dos típicas teologías de la Alianza en las que el mesianismo no tenía lugar. Si la salvación viene al hombre por el cumplimiento de la Ley, la figura de un salvador no puede existir jamás, o al menos tener una función central.

El mundo samaritano mantuvo viva la espera de un mesías, y no hay motivo para dudar de ello dada la particular estructura de su ideología desde los orígenes. Pero la figura mesiánica, es decir, la gran salvación futura, fue distinta a la de Jerusalén.

Los que rompieron con el poder de Jerusalén rompieron evidentemente también con la tradición jerosolimitana sobre el mesías, que en el primer periodo sadoquita mantuvo las esperanzas mesiánicas concentradas en un ungido. El que rompe con Jerusalén rompe justamente con el poder de los ungidos, sean sacerdotes o reyes. Signo de esta ruptura es el hecho de que los samaritanos no aceptaron en el canon libros tales como Samuel o Reyes, en los que estaba viva la promesa de un reino eterno para David y su descendencia. Tampoco fue aceptado ninguno de los libros proféticos ya compuestos entonces, quizás porque algunos profetas estaban demasiado ligados a la casa reinante y al reino, o quizás porque aunque habían hablado como Ezequiel de una renovación de Israel no habían salido del esquema tradicional «príncipe y sacerdotes».

Sin embargo, la idea de un «profeta» futuro no murió entre los samaritanos y llegó a ser el fundamento de su mesianismo. Para ellos sólo había dos verdaderos profetas: Moisés y el futuro mesías que sería similar a aquél, según una interpretación restrictiva de Dt 18,9ss:

Cuando entres en la tierra que Yahvé, tu Dios, te dé, no imites las abominaciones de esas gentes. No se encuentre en medio de ti... adivino o el que predice la suerte... Debes ser perfecto ante Yahvé, tu Dios. Estas naciones que vas a expulsar hacen caso a astrólogos y adivinos, pero a ti Yahvé, tu Dios, no te ha dado estas cosas. Él hará surgir en medio de ti (Israel), entre tus hermanos, un profeta como yo (Moisés): a él deberán escuchar.

El instrumento de la salvación futura no será un ungido, sino un profeta similar a Moisés. Sólo podía llamarse profeta a quien hubiera hablado con Dios cara a cara (Ex 33,11.20; Nm 12,6-8; Dt 34,10). La especulación samaritana subsiguiente (del tiempo de Jesús e incluso posterior) se orientará esencialmente a determinar la función de la figura de Moisés en la historia de la salvación y en la estructura misma del cosmos. Al final, Moisés terminará por convertirse en un mediador entre Dios y los hombres de características sobrehumanas y con atributos que el pensamiento cristiano dio a Jesús⁹.

9. Cf. MacDonald, *Theology of the Samaritans*, pp. 204-206.

Capítulo 6

JERUSALÉN DESDE LOS INICIOS DEL SIGLO IV A.C. HASTA EL DOMINIO DE LOS SELÉUCIDAS

1. *Los acontecimientos y el cuadro general*

Las noticias sobre lo acaecido en Jerusalén desde el 400 a.C. hasta el dominio de los Seléucidas, es decir, los inicios del siglo II a.C., son bastante escasas, aunque la información tiende a incrementarse hacia el final del periodo.

Tras la profunda sacudida que sufrió la sociedad judía con la reforma de Nehemías parece que no hubo otros acontecimientos que la turbaran con la misma fuerza hasta el final del periodo.

Es objeto de discusión si Jerusalén participó o no en la revuelta fenicia contra Persia a mitad del siglo IV, revuelta controlada a la fuerza por aquélla. Las pruebas, de carácter más numismático que propiamente arqueológico, son en su conjunto insuficientes. Incluso estudiosos sustancialmente a favor de ver a Judea implicada en la revuelta fenicia admiten que se trata sólo de una posibilidad¹.

Ni siquiera un acontecimiento tan excepcionalmente importante para la suerte de toda la humanidad como la conquista del trono de Persia por Alejandro Magno, quien atravesó ciertamente Palestina con su ejército (332 a.C.), fue percibida por la sociedad judía en su real importancia. En Samaria, donde algunos años después de la conquista hubo una rebelión, se instaló una colonia de macedonios,

1. J. W. Betlyon, «The Provincial Government of the Persian Period and the Yehud Coins»: *JBL* 105 (1986), pp. 633-642. Un excelente examen de la contribución de la arqueología al conocimiento del periodo persa es el de Widengren, «The Persian Period», en Hayes-Miller (eds.), *Israelite and Judean History*, pp. 489-538.

pero en Jerusalén no sucedió nada importante. En la capital de Judea no se advirtió probablemente la importancia del viraje histórico al que estaba llamada toda la humanidad en torno al Mediterráneo, porque aparentemente nada cambió para los judíos.

El estado judío estaba habituado desde hacía tiempo a vivir bajo la dominación persa. Los judíos pagaban el tributo (Neh 9,37), pero en compensación podían gozar de libertad religiosa. Según el decreto de Artajerjes en favor de Esdras (Esd 7,11-26) sólo estaban exonerados de pagar tributos los sacerdotes y generalmente todos los empleados del Templo (Esd 7,24). No sabemos, sin embargo, por cuánto tiempo estuvo en vigor esta exención. Gracias a Flavio Josefo (Ant. 11,297-301) tenemos noticias de un pesado tributo que Bagoas, gobernador de Jerusalén, impuso al Templo para castigar a los judíos por un grave delito: el sumo sacerdote Johanán, sucesor de Yoyadá, había matado en el Santuario a un hermano suyo, amigo de Bagoas. Aunque el nombre de Bagoas pueda ser común a varias personas, la concomitancia de Bagoas y Johanán en las cartas de Elefantina junto con la noticia de Josefo de que el Bagoas en cuestión era general de un Artajerjes, que resulta ser el segundo, permite situar estos acontecimientos en torno al año 400. Pero el tributo de Bagoas pudo también haber sido modificado o suprimido posteriormente.

En el siglo IV a.C. el monarca extranjero se convirtió en garante y protector de la ley de Yahvé; pero durante el exilio los profetas habían afirmado que la autoridad ya no pertenecía a la casa de David, sino a Nabucodonosor, a Ciro, y después a todos sus descendientes (Jr 27,6; 2 Is 44,28; 49,1-13). Entonces se solía pensar que Dios ejercía su autoridad en Israel a través de un monarca extranjero. También Alejandro (Ant. 11,337-338) concedió a los judíos vivir según su Ley. Flavio Josefo relata que el Macedonio hizo una solemne entrada en Jerusalén (Ant. 11,329-336), donde fue espléndidamente acogido por el sumo sacerdote. La veracidad de esta noticia ha sido puesta en duda sobre todo porque está entretejida de detalles improbables, pero el núcleo del argumento que interesa al historiador, la concesión a los judíos del permiso para vivir según sus propias leyes a petición expresa del sumo sacerdote, tiene la máxima probabilidad de ser cierta.

No supuso este hecho un trato especial en favor de Jerusalén, sino que era parte de la política de Alejandro, quien deseaba presentarse a los pueblos ya sometidos al imperio persa no como un conquistador, sino sólo como el nuevo emperador, sucesor de Darío. Templos y cultos continuaron su vida anterior. La ira de Alejandro sólo se desencadenó terriblemente contra algunas ciudades que lo rechazaron, y

la dureza del trato reservado a Tiro y a Samaria pretendió ser una advertencia para todos los que no quisieran aceptar la magnanimidad del vencedor.

Después de la muerte de Alejandro (323 a.C.) muchos ejércitos debieron atravesar Palestina, dada la intensa actividad guerrera de Ptolomeo I, quien se había apropiado de Egipto. Pero el camino seguido por estas tropas fue el de la costa y no parece que Jerusalén sintiera tales movimientos. Ciertamente las continuas guerras mantenidas en el territorio antaño parte del imperio de Alejandro debieron provocar daños en toda la economía, pero es posible que Jerusalén resultase menos afectada que otras ciudades por su carácter de ciudad cerrada y por tanto pobre, pero autónoma. Egipto además, del que dependía Jerusalén, no fue invadido en el siglo III a.C. por ejércitos extranjeros y fue el estado helenístico más floreciente.

En el 312 Ptolomeo derrotó en Gaza a Demetrio Poliorcetes, y su dominio sobre Palestina fue incuestionable. La posición de Jerusalén no había sido favorable a Ptolomeo, el cual, probablemente después de la victoria de Gaza, conquistó también la ciudad sin derramamiento de sangre, aprovechando un sábado².

Al principio hubo una verdadera deportación (Flavio Josefo, Ant. 12,7); después, la favorable condición de los deportados impulsó la inmigración judía que acabó fundando en Alejandría una colonia numerosa y floreciente. Los Ptolomeos tuvieron de hecho el estado más unitario, fuerte y rico de cuantos surgieron de la división del imperio de Alejandro. De esta situación favorable se aprovechó la comunidad judía, que mantuvo intensas relaciones con la madre patria, como todas las comunidades de la diáspora, pero que inyectó en el judaísmo un elemento nuevo: la difusión de la costumbre de aceptar en la comunidad a personas que no eran judías de sangre. Estos individuos fueron llamados *proselytoi*, «agregados». Ello significaba abandonar la política de cerrazón de Esdras y Nehemías hacia el mundo no judío, sustituyéndola por una visión más universalista ligada a las experiencias del primer periodo sadoquita que no podían resultar inútiles del todo. Quizás el ambiente religioso alejandrino

2. Cf. Ant. 12,4-5, donde Josefo cita a Agatárquides, cronista griego del siglo II a.C., que vivió en la corte de los Ptolomeos. Para la cita de este autor, cf. también *Contra Apionem* 1,205. La toma de Jerusalén por obra de Ptolomeo I es recordada por Apiano, *Hist. Rom.* XI 50,5. En esta ocasión fue cuando muchos judíos se trasladaron probablemente a Alejandría (Flavio Josefo, *Contra Apionem* 1,186, que cita a Hecateo de Abdera, historiador que vivió en los años de los primeros Ptolomeos).

pudo haber alimentado los elementos universalistas ínsitos en la religión judía.

Es difícil explicar qué era lo que impulsaba a los paganos hacia Yahvé, pero las causas del fenómeno deben buscarse entre múltiples factores. El primero fue la compleja sensibilidad del hombre helenístico que iba alejándose definitivamente, en especial si era de origen griego, de su religión tradicional en favor de las así llamadas religiones de misterios. Pero esta renovación religiosa no fue un fenómeno que afectó sólo a los griegos. Ptolomeo I favoreció en Egipto un nuevo culto añadido al de su religión clásica, el del dios Serapis, destinado también a expandirse ampliamente fuera del país. Para establecer el culto de esta nueva religión Ptolomeo convocó al egipcio Manetón y al griego Timoteo, un eumólpida de Eleusis³.

Lo que en el plano humano marcaba una mayor distancia entre las nuevas religiones —místicas, helenísticas— y la clásica, tanto griega como judía, era la imagen de la vida después de la muerte. Tanto si el alma iba al Hades como al *Sheol*, descendía igualmente a un mundo sin luz, sin alegría, sin actividad y sin vida; en definitiva, a un mundo sin Dios. Por el contrario, las nuevas religiones prometían al hombre una inmortalidad dichosa. El alma no era ya la copia del hombre, desteñida o no pero siempre copia, sino su dimensión real, cargada ya en esta tierra de todas las capacidades que determinan su destino eterno. El alma podía por su propia naturaleza contemplar a Dios, a diferencia del cuerpo, que mantenía las reducidas capacidades del hombre antiguo aniquilado por la presencia de lo divino.

A partir del siglo III a.C. este tipo de religión, que prometía una inmortalidad bienaventurada al menos a sus seguidores, adquirió un vasto impulso. Pero ello no significa que surgiera en ese momento. En efecto, en Grecia y en Occidente existía desde hacía tiempo el orfismo, que prometía librar a sus iniciados de caer en el fango del mundo subterráneo por medio de purificaciones a las que éstos debían someterse. Ideas de este tipo comenzaron a circular también en Jerusalén en una época que no podemos precisar, pero ciertamente anterior al helenismo, fuera por influjo griego o egipcio, pues en Egipto desde hacía largo tiempo se creía en la existencia del alma inmortal y en un juicio definitivo del hombre después de la muerte. El judaísmo fue lento en absorber esta nueva espiritualidad, que al principio fue sólo propia de una minoría imposible de caracterizar pormenorizadamen-

3. Cf. Cumont, *Les religions orientales*, p. 71.

te. La acreditación más antigua de la creencia de los judíos en la existencia de un alma inmortal, separable del cuerpo, destinada a vivir cabe Dios tras haber sido juzgada, se halla en el Libro de los Vigilantes (LV), compuesto ciertamente antes del 200 a.C., y con mayor probabilidad, en nuestra opinión, durante la época persa. Los libros del canon hebreo jamás mencionan la inmortalidad del alma; es más, Qohélet la niega expresamente (Ecl 3,18-21). El tema se encontrará en el libro de la Sabiduría y con gran abundancia en los escritos del siglo I d.C.

Contemporáneamente a la creencia en la inmortalidad del alma, o no mucho después, se desarrolló en Israel la fe en la resurrección. Mientras que en el plano descriptivo las dos creencias son notablemente distintas entre sí, en el de la estructura conceptual del pensamiento religioso tienen una función idéntica: ambas permiten superar la gran dificultad de la ausencia de retribución del justo en la tierra, problema fuertemente sentido por algunos judíos de la segunda época sadoquita (véanse los libros de Job y Qohélet).

La atmósfera de Alejandría debía de ser particularmente propicia para el desarrollo de los intereses religiosos y habría favorecido la confrontación entre el judaísmo y las otras religiones, confrontación para la que el primero estaba bien preparado especialmente ante los que valoraban la importancia de la ética en un discurso religioso. Además el monoteísmo judío no podía dejar de ofrecer serias reflexiones a los que ya no comprendían la vieja religión clásica y se acercaban al misterio del mundo a través de la reflexión de los filósofos. Junto a temas de este tipo pudieron haber favorecido la aproximación a la religión judía consideraciones totalmente diferentes como las económicas, dado que la comunidad judía fue particularmente floreciente.

El ingreso de numerosos prosélitos y el hecho de que en Alejandría se hablara griego hicieron que esta lengua se convirtiera en el idioma común de los miembros de la comunidad judía de aquella ciudad. Además la circunstancia misma de que la comunidad podía gobernarse según sus propias leyes permite aceptar la noticia de la carta de Aristeas, según la cual había sido uno de los Ptolomeos (probablemente el II, Filadelfo) quien quiso que la Ley de los judíos se tradujera al griego por el mismo motivo que llevó a Artajerjes a hacerla verter al arameo. A esta época se remonta la traducción griega del Pentateuco.

La comunidad de Alejandría desempeñó un importante papel en el desarrollo del judaísmo. Fue una colectividad poderosa, abierta al

influjo del helenismo porque estaba obligada a vivir en medio de griegos, y sobre todo porque parece haber mantenido una actitud polémica contra cierta orientación de fondo propia de la Jerusalén deseada por Nehemías, a saber, la costumbre de aceptar con normalidad gran número de prosélitos y no como fenómeno excepcional.

Por el contrario, se tiene la impresión de que Jerusalén se mantuvo como la ciudad cerrada y sacrosanta que Nehemías y Esdras habían querido. Los mismos Ptolomeos respetaron el deseo de que la capital permaneciera aislada. Bajo el dominio ptolemaico surgieron muchas ciudades en la zona palestina y otras ya antiguas comenzaron una nueva vida, cambiando incluso de nombre. Rabá se convirtió en Filadelfia y fue una importante fortaleza ptolemaica en guardia frente a los enemigos que podían llegar del este. Allí se construyó un teatro, cuyas ruinas pueden aún contemplarse. Acco se convirtió en Ptolemaida, y nació una Filoteria allí donde el Jordán recibe las aguas del lago Tiberíades. Fue entonces cuando se desarrollaron las ciudades que después formarían la Decápolis. También Jerusalén debió participar de algún modo de la riqueza que generó el estado ptolemaico. Esto no quita que rechazara todos los fermentos culturales del helenismo, puesto que ninguna construcción de este tipo fue erigida en la ciudad.

A través de sus archivos es interesante seguir el viaje que emprendió Zenón, un alto funcionario real, a través de Palestina entre el 260 y el 258 a.C. Su itinerario comienza en Gaza, llega hasta la Amanítide pasando obviamente por el camino de Jerusalén, dobla después al norte hacia la Decápolis y de aquí hacia la costa de Ptolemaida, desde donde desciende a Gaza de nuevo. En su amplia gira Zenón no parece haber tenido contacto con las autoridades de Jerusalén. Sin embargo, sí lo tuvo con un hombre de origen probablemente judío, ciertamente dotado de un buen nombre yahvista, Tobías (= Yahvé es bueno), el cual vivía en un lugar fortificado por él, denominado Tiro por Flavio Josefo en Ant. 12,233. Desde este emplazamiento Tobías ejercía un fuerte predominio sobre toda la región, si era él quien cobraba los impuestos pagados por Jerusalén a los Ptolomeos. Este Tobías habitaba en el mismo lugar donde su familia había ejercido el poder durante siglos, y era sin duda un descendiente de aquel Tobías expulsado del templo de Jerusalén por Nehemías. Del Papiro Preisigke n. 6709 (= Pap. Zenón 3) parece deducirse que Tobías tenía a su disposición un destacamento militar egipcio y que incluso podía dirigirse al rey con una cierta familiaridad o, al menos, con franqueza. Este personaje era, por tanto, un funcionario reconocido por Egipto que cobraba impuestos en nombre de los Ptolomeos. La esfera de influencia de

Tobías debió haber sido amplísima. Dada la extensión de su autoridad (Zenón trata todas las cuestiones referentes a Palestina con Tobías y no con los sacerdotes) se puede deducir que desempeñaba el cargo de gobernador de Palestina, aunque no existen documentos con este dato precisamente. De cualquier modo, Tobías estaba emparentado con el sumo sacerdocio de Jerusalén, ya que desposó a la hija del sumo sacerdote Onías II (Flavio Josefo, Ant. 12,160).

Estos hechos vuelven a plantear evidentemente el problema de la existencia de un poder «laico» junto al sacerdotal. Si se logra confirmar la autenticidad de los sellos descubiertos y publicados por Avigad, a partir de los cuales se puede reconstruir una lista de gobernadores judíos de Jerusalén durante el periodo persa, podríamos considerar la concepción de un poder doble como típica de todo el periodo del Segundo Templo, hecho que será muy importante para comprender los acontecimientos de la época de los Asmoneos.

De cualquier forma, el helenismo estaba a las puertas de Jerusalén. Los judíos de Alejandría percibieron los valores de la cultura occidental y buscaron entrar en contacto con ella, como veremos, si no por otras razones sí al menos para defender la originalidad de su propia cultura o mejor, según la mentalidad del tiempo, para mostrar cómo los valores que se habían logrado en la cultura griega provenían en realidad de la civilización hebrea. La confrontación entre la tradición yahvista y las nuevas ideas que venían de Occidente tenía que ocurrir tarde o temprano, y debía desembocar en una síntesis o bien en una toma de conciencia cada vez más clara por parte de los judíos de su particularidad en la historia respecto a todos los demás pueblos. Consideraremos esto en las páginas siguientes. Mientras tanto, veamos ahora cómo se nos aparece la civilización judía de este periodo a través de sus obras más representativas. En primer lugar, presentaremos el Libro de los Vigilantes y el del Curso de las luminarias celestes o de la Astronomía, representantes ambos de la tradición henoquita, que puede considerarse como la raíz de la apocalíptica o quizás el primer estadio de ella. Veremos después la obra del Cronista (siglo IV a.C., distinta de la del redactor), el libro de Job y el de Qohélet o Eclesiastés (siglo III a.C.)⁴.

4. Para una visión de conjunto del estado ptolomeo, Cf. M. Rostovzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World*, Clarendon Press, Oxford, ³1954, en particular lo que atañe a Judea; traducción italiana: *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, Firenze, 1966, I, pp. 261ss: para la condición particular de Judea, véanse las pp. 366-368.

2. Líneas generales del pensamiento del segundo periodo sadoquita (ca. 400-200 a.C.)

Dada la escasez de nuestra información es difícil insertar en la historia política las tendencias que emergen de las distintas obras de esta época, aunque textos como el del Cronista muestran claros intereses políticos. Para poder evaluar plenamente el alcance de estos intereses sería necesario poseer de una obra algo más que su datación general en cierto periodo. Sería necesario conocer las discrepancias políticas internas así como la naturaleza de los apoyos externos. Ahora bien, todo esto es absolutamente desconocido.

Ello no quita que se puedan identificar algunas grandes tendencias conceptuales de los escritos que han quedado. Una primera línea de pensamiento es la desarrollada por la obra e ideología de Nehemías, que se encuentra en el libro de las Crónicas. Aunque el autor parece dar nueva forma e impulso al ideal del estado davídico, se mueve aún completamente dentro de la lógica de la ideología de Nehemías y del Deuteronomio. La historia se comprende a la luz del principio de retribución, y la historia judía es la de los judíos del

La situación del judaísmo en la diáspora helenística suscita muchos problemas que deben plantearse aún de manera adecuada. Para el proselitismo, véase H. H. Rowley, «Jewish Proselyte Baptism and Christian Origins», en *Íd.*, *From Moses to Qumran*, Lutterworth, London, 1964, pp. 211-235, antes impreso en *HUCA* 15 (1940), pp. 313-334; P. G. Bricchi, *I proseliti* (tesis doctoral), Torino, 1974; L. Troiani, *Due studi di storiografia e religione antiche*, New Press, Como, 1988, y sobre todo, K. Kuhn, «προσήλυτος», en *TWNT*, IV, pp. 727-745, con bibliografía. Acerca de las dificultades para afrontar este tipo de problemas, cf. J. Le Moyne, en *RevQ* 7 (1970), pp. 434-438. Sobre la cuestión de los prosélitos en general véase también F. Siegert, «Gottesfürtige und Sympatisanten»: *JSJ* 4 (1973), pp. 109-168.

Acerca de la información de la Carta de Aristeas y la iniciativa ptolomea, cf. P. Sacchi «Il testo dei Settanta nella problematica più recente»: *Atene e Roma*, NS 9 (1964), pp. 145-158, con bibliografía. En cuanto al texto de Luciano dentro de la tradición de los LXX, cf. D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, E. J. Brill, Leiden, 1963, p. 127 y *passim*; véase también P. Sacchi, reseña del libro de Barthélemy en *Atene e Roma*, NS 10 (1965), pp. 133-140.

En cuanto a las ciudades de la Decápolis se puede decir que se trataba de villas pertenecientes a un territorio que no estaba bien delimitado en sus detalles, pero que debía estar situado en la zona noreste de la Palestina cisjordánica y transjordánica. La mayor parte de estas ciudades estaba en la zona transjordánica, al este del lago Tiberíades. Por su origen helenístico estas ciudades se opusieron a los Macabeos y Asmoneos. Pompeyo Magno reconoció y sancionó la independencia de estos asentamientos respecto a Jerusalén. Entre las principales ciudades de la Decápolis hay que recordar Escitópolis (al oeste del Jordán), Gádara, Pella, Gerasa; también Damasco formó parte de la Decápolis, al menos por algún tiempo.

estado de Judá cuyos miembros fueron *todos* al exilio tras la conquista de Nabucodonosor. El libro del Cronista puede considerarse un buen representante de las ideas de la clase dominante de Jerusalén.

En el estado actual de la investigación, que rechaza las interpretaciones tradicionales sobre Esdras sin llegar a ofrecer un nuevo esquema interpretativo convincente, es difícil encuadrar con seguridad la figura de este personaje, considerado como el fundador del judaísmo reciente. Su obra se sitúa en la misma línea que la de Nehemías, a pesar de que difiera considerablemente de ella al haber puesto como centro del judaísmo la Ley y no la Alianza.

Algunas obras del pasado reciente se habían opuesto a ciertas ideas de fondo de esta sociedad y presentaban a un Dios que cuidaba también a los otros pueblos con el mismo amor con el que acompañaba a Israel, disminuyendo así la importancia de ser descendiente del reino de Judá o del exilio (libro de Jonás). David, fundador de la dinastía eterna, podía no haber tenido todos los ancestros judíos que parecerían indispensables para la visión de las cosas que tuvo el Cronista. En rigor, David ni siquiera era un verdadero judío (libro de Rut).

Pero tampoco la retribución divina, que el Cronista consideraba como el centro motor de la historia, se presentaba a los demás en términos tan claros como él habría deseado. Las cosas eran mucho más complicadas que lo considerado por la *opinio communis* contemporánea. Dios no siempre retribuye con la felicidad el bien realizado, ni tampoco el mal con la desgracia. Su intervención en la historia parece al hombre arbitraria, como arbitrario es su comportamiento para con cada individuo en particular (Job y Qohélet).

La corriente que presenta las discrepancias más importantes con la mayoría es la que toma fuerza a partir del Libro de los Vigilantes, que podría considerarse como representativo del primer estrato de la apocalíptica judía. Aquí nos encontramos ante un ámbito cultural tan distinto que nos resulta difícil imaginar en qué relación se encuentra, política o incluso espacialmente, con el mundo de Jerusalén. Se trata sin duda de un producto de círculos cultos, donde se conoce bien la astronomía y donde se reúnen y desarrollan antiguas tradiciones a la luz de nuevas exigencias conceptuales.

El Libro de los Vigilantes muestra ciertos contactos con el mundo mesopotámico⁵, pero son de carácter diverso de los que tuvo la tendencia dominante. También son perceptibles influencias egipcias (la

5. Cf. J. C. VanderKam, *Henoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Catholic Biblical Association of America, Washington, 1984.

inmortalidad del alma y el Occidente como lugar donde se reúnen las almas de los difuntos). Mientras que en el caso de los libros de Rut, Jonás, Job y Qohélet aparecen claramente puntos de fricción y polémica con las ideas dominantes, en el de los Vigilantes no parece que se cuestione ningún aspecto particular de la doctrina dominante. Estamos ante un fenómeno religioso y cultural completamente distinto.

3. *Esdras*

De lo que hemos dicho en el capítulo 4, § 1 (pp. 143-148) queda claro que la figura histórica de Esdras debe considerarse e interpretarse sobre la base de los textos que sirvieron de fuente al libro Tercero de Esdras y que, por tanto, deben leerse al margen de la ideología del autor de esta obra y con mayor razón al margen de la ideología de 2 Esd (el Esdras canónico, primera parte del Esdras-Nehemías de la Biblia hebrea).

De un pasaje de las fuentes utilizadas por 3 Esd (8,5), conservado también en 2 Esd (7,6-7), resulta que Esdras llegó a Jerusalén en el año séptimo de un Artajerjes, que la mayoría interpreta como Artajerjes II. De la lectura del conjunto del texto no parece que la obra de Esdras tuviera consecuencias prácticas inmediatas, tanto que Smith⁶ habla de su fracaso.

El texto presenta a Esdras como sacerdote y escriba experto en la ley promulgada por el Dios de Israel (3 Esd 8,3). En su conjunto, su ideología se inserta bien en el marco socio-político del segundo periodo sadoquita y se distingue sólo por haber puesto el acento en la Ley y no en la Alianza. Esto significa que Esdras valoró más el judaísmo de Ezequiel y del sacerdocio frente al deuteronomista y el de Nehemías⁷. Esdras aceptó, sin embargo, el segregacionismo y hasta lo radicalizó, pero el centro de su judaísmo fue la Ley, no la Alianza.

Puede parecer que se trata de un asunto de poca importancia ya que la Ley se concebía como el conjunto de las cláusulas de la Alianza, o sea, como su expresión directa. En realidad, la cuestión podía haber sido de escasa importancia para sus contemporáneos, quienes todo lo

6. Cf. Smith, *Palestinian Parties*, pp. 121-122.

7. Cf. H. Cazelles, «La mission d'Esdras...». Hoy me parece aceptable que el Código Sacerdotal fuera llevado a Jerusalén sólo en el 398 a.C., pero estoy seguro de que Esdras estuvo en la línea del Sacerdotal y Nehemías en la del Deuteronomio, si bien algunos pasajes citados por Cazelles como pertenecientes a la ley deuteronomica podrían pertenecer también a la sacerdotal.

más estaban interesados en los contenidos de la Ley. Considérese, por ejemplo, la escena de la lectura de la Ley en 3 Esd 9,37ss, que el autor de 2 Esd colocó en el capítulo 8 del libro de Nehemías. Pero el interés de Esdras por la Ley debe considerarse a la luz de la importancia atribuida al hecho de que la ley que él llevó a Jerusalén como «promulgada por el Dios de Israel» (tal como enfatiza el texto) era en realidad una norma sancionada por el gran rey.

El gran rey admitía que la ley de Esdras fuera la norma según la cual los judíos debían vivir. De este modo, Persia aceptaba, pero de hecho imponía, una cierta legislación sobre Judá. Un acontecimiento de este género podía aportar cierta novedad, pero en la práctica bloqueaba, o buscaba bloquear, la situación social y política de Jerusalén porque desde aquel momento la ley de Dios (es decir, judía) era también la ley del monarca, es decir, una norma persa garantizada e impuesta por Persia.

En este contexto la Ley no podía ser considerada como expresión de la Alianza. Pero esto era una actitud política, no teórica. No se podía aceptar la Ley como «garantizada» por el gran rey y simultáneamente presentarla como expresión de la Alianza con Dios. Es interesante señalar, sin embargo, que el texto de 3 Esd insiste en que la Ley había sido promulgada por Dios (3 Esd 8,3; 2 Esd 7,6). La posición de Nehemías había sido de sustancial autonomía, al menos en el plano administrativo interno; la posición de Esdras, por el contrario, no lo fue.

He aquí la copia de la carta oficial que rey Artajerjes entregó a Esdras, sacerdote y escriba, experto en los mandamientos de Yahvé y en todas sus prescripciones referidas a Israel: «Artajerjes, rey de reyes, a Esdras sacerdote, escriba de la Ley del Dios del Cielo, ¡salud! Ha sido decretado por mí que cualquiera del pueblo de Israel, de sus sacerdotes o levitas que more en mi reino, y que decida libremente regresar a Jerusalén, pueda hacerlo junto contigo. Tú eres el enviado del rey y de sus siete consejeros para hacer una inspección en Judea y Jerusalén según la ley de tu Dios, la cual está en tus manos... Todo lo que ordena el Dios del Cielo debe ser dispuesto con precisión para el templo del Dios del Cielo, para que su cólera no descargue sobre el reino, el rey y sus hijos. Os hacemos saber además que está prohibido imponer cualquier tipo de impuestos a cualquiera que preste servicio en ese templo.

Y tú, Esdras, según la sabiduría de tu Dios que posees, nombrarás jueces y magistrados que administren justicia sobre todo el pueblo que está al oeste del Éufrates, sobre todos aquellos que conocen la ley de tu Dios; y a quienes no la conocen, deberás enseñársela. Además,

quien no observe la ley de tu Dios y la ley del monarca (es decir la ley de Dios que es la ley del monarca) será castigado con la muerte o con el exilio, con una multa o con la prisión» (2 Esd 7,11-26).

Algunos puntos de esta carta son interesantes. La ley de Yahvé debía imponerse a todos los judíos que vivían al oeste del Éufrates. La Ley, por tanto, tenía no sólo un valor territorial, sino también étnico dentro de cierto espacio. Esta ordenanza de Artajerjes recalca de alguna manera la precedente disposición persa sobre Zorobabel quien, además del título de gobernador-rey de Judea, había tenido también el de «gobernador de los judíos». A partir de disposiciones como éstas debió de haber surgido la idea del Gran Israel que abarcaría desde el Éufrates hasta el mar, tal como aparece en Jos 1,4, texto de R1⁸.

Era ésta una situación que implicaba algunas ambigüedades: para los judíos el rey persa había admitido la ley del Dios judío y se había hecho su defensor y garante. Pero para los persas la situación sería un poco distinta: habían aceptado una ley que tenía vigor sólo si era aprobada por ellos. Pero debía de existir también alguna ambigüedad en la concepción judía de «ley garantizada por el rey». ¿Qué habría significado un cambio en la voluntad del rey? ¿Qué valor tenía para los judíos esta voluntad? Así pues, no se trataba de cuestiones sin importancia. En el libro de Jeremías, que pertenecía ya a la tradición, estaba escrito que la soberanía del rey había desaparecido de Jerusalén (Jr 27,6), y el Deuteroisafas había considerado a Ciro el ungido de Dios (Is 45,1). Las intervenciones desde el exterior en la comunidad se hacían así más aceptables, pero en la conciencia se iba insinuando la idea de que muchas cosas dependían de fuera. Una condición psicológica de este tipo debía constituir un peligro para la sociedad judía cuando se produjera un cambio en la autoridad imperial. Desde la perspectiva postexílica, precisamente porque la soberanía había pasado de los reyes judíos a los orientales, primero a los babilonios y después a los persas, podía aún pasar a distintas manos. Y ¿no podrían los nuevos gobernantes exigir diferentes cosas, a pesar de mantenerse siempre como la autoridad querida por Dios?

Por un lado puede parecer que la obra de Esdras se mantuviera cerrada en los estrechos horizontes de un rígido nacionalismo decidido a salvar el aspecto étnico del pueblo judío a través de la aplicación sistemática de la Torá, y a salvaguardar ciertos intereses no sólo

8. Cf. P. Sacchi, «Giosuè 1, 1-9: dalla critica storica a quella letteraria», en D. Garrone-F. Israel (eds.), *Storia e Tradizioni di Israele, Scritti in onore di J. Alberto Soggin*, Paideia, Brescia, 1991, pp. 237-254.

económicos de la diáspora haciendo de Jerusalén una ciudad más abierta al judío que vivía en tierras lejanas que al extranjero que habitaba el suelo de Judá. Sin embargo, por otro lado, la obra de Esdras supo también mirar al futuro. Al darse cuenta de que la lengua hebrea ya no era comprendida por la mayoría del pueblo de Jerusalén, formada por repatriados habituados a hablar arameo, en vez de encolerizarse como lo había hecho Nehemías (Neh 13,24), permitió la traducción, quizás no sólo oral, de los textos sagrados al arameo.

El día de la lectura solemne de la Torá «se explicó la lectura», es decir, se tradujo ésta oralmente⁹, pues esta «explicación» para los repatriados presupone una traducción aunque no se diga explícitamente. Este modo de tratar la Escritura partiendo del texto transmitido leyéndolo a la luz de lo que hoy llamaríamos la «especulación teológica más reciente», será típico de la tradición judía posterior, que usó traducciones arameas para expresar sus especulaciones y reflexiones. Los *targumim*, sobre todo los más antiguos (cf. el *Targum Neofiti*), más que una traducción representan una verdadera y propia interpretación a la luz de los principios de la época.

El autor de 3 Esd usó los documentos referentes a Esdras para escribir una obra compleja, en la cual este personaje es sólo una de las tres grandes figuras, después de Josías y Zorobabel. Su relato partía de la pascua de Josías y concluía con la muerte de Esdras, hoy perdida en 3 Esd, pero conservada en el resumen de Flavio Josefo¹⁰. El sentido de la obra está precisamente en este inicio y en esta conclusión. Era como afirmar que Esdras heredaba el judaísmo de Josías y de Zorobabel y significaba una postura polémica con el espíritu sadoquita de los años de la transición entre las épocas persa y helenística. El estado tiene su centro en el sacerdocio y en el Templo, herederos directos de la casa davídica, grande justamente porque instituyó la liturgia. Para el autor de 3 Esd, como también para el Cronista, Israel es en cierto modo aún una monarquía y por tanto en su obra no hay lugar para Nehemías, que dependía de la tradición deuteronómica y republicana dispuesta más a controlar al Templo que a dejarse controlar por éste.

El autor de 2 Esd, por el contrario, no verá a Esdras como el antagonista de Nehemías, sino como su guía e inspirador. Era éste un simple modo de afirmar la superioridad del judaísmo de Esdras sobre el de Nehemías. Evidentemente la figura de este personaje se había

9. Cf. 3 Esd 9,48: ἐμφυσιούντες τὴν ἀνάγνωσιν: «se explicó la lectura» = Neh 8,8, poco claro.

10. Cf. Sacchi, *Apocrifi...* I, p. 114.

afirmado de tal manera que no podía ya ignorarse. En la obra del autor de 2 Esd la figura de Josías desaparece y la de Zorobabel queda reducida. Desaparecen así, por un lado, la oscuridad en la que había caído el judaísmo posterior a Zorobabel, y por otro, la importancia de la continuidad de la casa davídica. Lo que interesaba al autor de 2 Esd era solamente ver en Esdras a aquel que había propuesto un judaísmo centrado en la Ley y no en la Alianza. En la época de la ruptura entre fariseos y Asmoneos, la Alianza fue sentida por los primeros como expresión del vínculo entre Dios y el hombre por medio de la autoridad del Estado. Pero los fariseos deseaban también que el centro del judaísmo fuese la Ley, la Ley de siempre y para siempre, independiente del Estado que perseguía fines extraños o contrarios a esta Norma. Ahora bien, en 2 Esd la Ley tiene ya valor absoluto.

La fama de Esdras como escriba es tardía y deriva del sintagma «escriba experto en la ley de Moisés» (3 Esd 8,3 = 2 Esd 7,6) que debía ser sólo el título con el cual el gran rey lo autorizaba a ocuparse de la Ley en Jerusalén. A partir del siglo I d.C. fue cuando la tradición judía recuerda a Esdras como el escriba por excelencia, y se le atribuye la primera obra de organización de los libros sagrados. Véase 4 Esd 14,37-47, en donde se narra que puso en orden todas las Escrituras canónicas y apócrifas.

Respecto a la relación entre las dos lenguas usadas por los judíos, el hebreo y el arameo, hasta hace no mucho tiempo se presumía que el segundo era la lengua del pueblo y el hebreo, la lengua conocida sólo por los doctos. Aparte del hecho de que sólo los doctos habrían sido capaces de leer y escribir en hebreo, hoy parece más probable lo contrario, es decir, que el hebreo sería la lengua del pueblo, y el arameo, la de la clase superior. Según la tradición, los judíos que regresaron a su patria con Esdras fueron los primeros que necesitaron oír la sagrada Escritura en arameo. Y éstos ciertamente no eran la clase más baja de la población¹¹.

11. Sobre el problema del bilingüismo del judaísmo medio cf. los trabajos recientes de P. Lapede, «Insights from Qumran into the Language of Jesus»: *RevQ* 8 (1975), pp. 483-501; J. A. Soggin, «Bilinguismo o trilinguismo nell'ebraismo postesilico: Il caso dell'aramaico e del greco»: *VO* 3 (1980), pp. 209-223; P. Capelli, «L'aramaico e l'ebraico tra il II e il III secolo secondo una fonte rabbinica e una cristiana»: *EVO* 14-15 (1991-92), pp. 159-162.

4. *La corriente henoquita, los orígenes de la apocalíptica y el Libro de los Vigilantes*

En 1976 Milik publicó los numerosos y amplios fragmentos arameos del así llamado Henoc etiópico (1 Henoc)¹². Este año fue fundamental para la historia de los estudios sobre la literatura apocalíptica, debido a que Milik estableció como fecha de un fragmento la mitad del siglo II a.C., y de otro, el siglo III a.C.¹³. En consecuencia ya no fue posible mantener una fecha para el Henoc etiópico entre el 170 a.C. (para la parte más antigua) y el final del siglo I a.C. (para la más reciente). Puesto que 1 Henoc es una obra normalmente considerada como apocalíptica, estas nuevas fechas han tenido también consecuencias en el modo de pensar la historia de la apocalíptica: debe ser más antigua de lo que se piensa, y sus orígenes pueden encontrarse en obras muy identificables. El Libro de los Vigilantes y el de la Astronomía deben ser fechados necesariamente alrededor de los inicios del segundo periodo sadoquita (*ca.* 400-200 a.C.). Dado que se trata de escritos de pensamiento muy denso, especialmente el primero, ha sido necesario revisar toda la historia del desarrollo de la teología judía de la época del Segundo Templo a la luz de esta datación anterior.

12. El Libro de Henoc etíope (1 Hen) es una colección de cinco libros compuestos en épocas bastante distantes entre sí, más una introducción y algunos apéndices.

Caps. 1-5: Introducción. No es ésta la introducción a todo el pentateuco henoquita, porque ya existía en el siglo II a.C.

Caps. 6-36: Libro de los Vigilantes (LV), siglo IV a.C.

Caps. 37-71: Libro de las Parábolas (LP), de fines del siglo I a.C. Ésta es la sección más tardía y se insertó en la obra sustituyendo al precedente Libro de los Gigantes, el cual fue eliminado por motivos teológicos, quizás porque defendía la posibilidad de una conversión del diablo.

Caps. 72-82: Libro del curso de las luminarias celestes o de la Astronomía (LA), perteneciente a la misma época que el LV.

Caps. 83-90: Libro de los sueños, fechado hacia 160 a.C.

Caps. 91-104: Epístola de Henoc (EH), fechada en el siglo I a.C., ciertamente anterior al 40 a.C.

Caps. 105-108: apéndices posteriores. Los estratos del LV están indicados así: LV 1a(α) = caps. 6-7; LV 1aβ = cap. 8; LV 1b = caps. 9-11; LV 2a = caps. 12-16; LV 2b α = caps. 17-22 (menos cap. 20); LV 2bβ = cap. 20; LV 2c = caps. 23-36. Cf. Sacchi, *L'apocalittica giudaica...*, pp. 100-101.

13. El fragmento 4QHen(a) contiene el texto arameo, aunque en estado fragmentario, de 1,1, a 12,6. Presenta por tanto la introducción y los primeros capítulos del LV. Está fechado en la primera mitad del siglo II a.C.

El fragmento 4QHenASTR(a) contiene partes de los caps. 76-82 del LA y está fechado al final del siglo III a.C.

Comenzaremos presentando el Libro de los Vigilantes, exponiendo sus contenidos e ideas más originales. De este análisis emergerá su posición en la historia del pensamiento judío. En lo que respecta a su etiquetado (apocalíptico, henoquita u otra expresión) hablaremos sólo después de haber presentado su pensamiento. De cualquier modo se trata sólo de un problema de nombre que no tiene mucha importancia, aunque a veces el nombre deja entrever una cierta interpretación de la historia y por tanto es bueno discutirlo.

Dos son las grandes novedades que el Libro de los Vigilantes incorporó a la historia del pensamiento y religión judías: el origen no humano del mal y la inmortalidad del alma, entendida como entidad separable del cuerpo y capaz de vivir después de la muerte de éste en una dimensión donde el mal no existe ya. Sin embargo, el interés del libro está centrado en el problema del mal, que encuentra explicaciones múltiples pero todas reducibles a un punto común: el mal deriva de una primera transgresión que se produjo en una esfera superior a la humana.

El libro presenta una estratificación compleja, fácilmente identificable en parte por criterios puramente formales y en parte por su base ideológica. El libro se desarrolla sobre una obra más antigua conocida como el Libro de Noé, cuyo contenido era una narración de los hechos que llevaron al diluvio universal: se trata de acontecimientos que ocurrieron durante las últimas dos generaciones previas al diluvio. En este libro se narra cómo algunos ángeles bajaron del cielo a la tierra, presos de pasión por las mujeres (1 Hen 6-7 [LV 1aα]). De esta unión nacieron los *nefilim*, traducido al griego como *gigantes* y posteriormente transcrito en las lenguas modernas como gigantes. Estos *gigantes* eran seres monstruosos que llenaron la tierra de luto. Estos dos capítulos del texto original del Libro de Noé se han mantenido en LV sin especiales interpretaciones.

El capítulo 8 de 1 Hen (LV 1aβ) es sustancialmente un paréntesis en la estructura actual del libro y explica que los ángeles caídos dañaron a la humanidad al revelarles secretos celestiales, es decir, las ciencias y las técnicas, incluida la astronomía (que se convertirá luego en la base de todo verdadero saber).

Los capítulos 9 al 11 de 1 Hen son un desarrollo del pensamiento de toda la parte precedente. El autor conocía ciertamente el Libro de los Vigilantes, LV 1aβ, porque identifica la causa del mal con la revelación de los secretos celestiales, pero continúa sustancialmente el relato de LV 1aα. El LV 1 tenía por tanto un autor único que compuso su texto sobre la base del Libro de Noé, pero adaptándolo a sus

propias ideas con las inserciones necesarias. Cuatro arcángeles escucharon el grito doliente de la humanidad presa de los gigantes e invocaron a Dios para que pusiera remedio a tanto mal. Entonces la divinidad decidió mandar el diluvio sobre la tierra. El texto habla aquí (1 Hen 9,3.10) de almas de los hombres y de los muertos, pero se trata de una modificación del original, porque el contexto no admite la idea de «almas separadas del cuerpo», sino que indica claramente que se trata todavía de seres vivos.

Sin embargo, antes de mandar el diluvio Dios ordena al arcángel Rafael encerrar bajo tierra, en las tinieblas, al ángel Asael¹⁴ —que había guiado la revuelta— juntamente con todos los ángeles rebeldes. En ciertos pasajes el ángel jefe de la rebelión es llamado Semyazá, lo que confirma la duplicidad de las fuentes ya indicada anteriormente. Además, Dios dispone que los hijos de los ángeles y de las mujeres se exterminen mutuamente en luchas fratricidas.

Hasta aquí el libro procede narrando los acontecimientos como si se tratara de un relato histórico. Pero a partir del capítulo 12 el libro introduce la figura de Henoc como autor que narra en primera persona sus vicisitudes «con los santos y con los ángeles vigilantes» (obviamente los no caídos). Aunque no se mencione explícitamente al inicio, está claro que el relato de Henoc hace referencia a visiones experimentadas por él mismo (cf. 13,8-9; 14,4). Con el capítulo 12 comienza una sección típica (LV2), basada en un tipo de conocimiento distinto al precedente: las cosas del cielo y de la tierra son sólo cognoscibles por medio de visiones celestiales o audiciones directas de lo que dicen los seres angélicos.

La sección LV2 se puede dividir en tres partes, escritas probablemente una después de otra, lo que parece cierto en particular respecto a la última de ellas (LV2c). El autor de los capítulos 12-16 cree con certeza en un alma separada del cuerpo, y a él se atribuyen las correcciones en este sentido al texto de LV1, lo que resulta claro por el modo como desarrolla el relato precedente. Era verdad que los gigantes habían desaparecido de la tierra, pero no sus almas que, como tales, no son mortales. El origen del mal no se identifica ya con la revelación de secretos celestiales, ni se ve como la simple conse-

14. Los textos griego y etíope dan a este ángel el nombre de Azazel; en cambio, el nombre de Asael procede de los fragmentos arameos. La expresión Azazel parecería *lectio facilior* debido al influjo del demonio bíblico recordado en Lv 16,8. Deiana ha sostenido con buenos argumentos que el proceso histórico pudo ser el inverso (G. Deiana, «Azazel in Lev 16»: *Lateranum* 54 [1988], pp. 16-33).

cuencia de la maldad de los gigantes, sino que se remonta a una categoría bastante compleja destinada a tener un amplio desarrollo posterior: una relación entre pureza e impureza, cuyos límites no son claros pero que se apoya en fundamentos bastante sólidos¹⁵. Los ángeles caídos se habían hecho impuros con las mujeres alterando el orden de la naturaleza (véase 12,4 y sobre todo 15,3-4). El hecho pues de que las almas de los gigantes se pasearan aún por la tierra explicaba perfectamente la existencia de espíritus malignos, en los que el autor ciertamente creía, y las desgracias que se les atribuían.

¿Por qué habéis dejado el cielo excelso y santo, y habéis yacido con las hijas de los hombres... habéis actuado como los hijos de la tierra engendrando gigantes? Vosotros, seres espirituales, santos, vivos con vida eterna, habéis cometido impureza con las mujeres..., habéis hecho como hacen los hombres que son sangre y carne, mortales y destructibles. Por esto Yo les di a ellos mujeres... (1 Hen [LV] 15,3-4).

La construcción de LV 2a con su indudable grandeza tenía el gran defecto de proceder con una lógica de tipo mítico poco comprensible para su tiempo y quizás el autor mismo no había pensado en categorías míticas sino históricas. ¿Cómo era posible que el origen del mal proviniera de hechos acontecidos poco antes del Diluvio? ¿Cómo se podía explicar el delito de Caín (1 Hen 22,7), si había ocurrido antes de la caída?

LV 2b responde a estos obvios interrogantes (caps. 17-22 [con el paréntesis del capítulo 20, que puede denominarse LV 2bβ]). Esta sección contiene una descripción del más allá cósmico y terrestre. Henoc ve el gran vacío cósmico donde son castigados los siete ángeles que fueron los primeros en transgredir el orden de Dios cuando al cuarto día de la creación hicieron salir fuera de su órbita a las estrellas que se les había confiado (1 Hen 18,12.15; 21,6). Es evidente el esfuerzo del autor por hacer coincidir las exigencias del pensamiento con los datos científicos de su tiempo: la transgresión cometida por los ángeles en el inicio de los tiempos (día de la creación de los astros) implicó una alteración de las influencias que descienden de las estrellas sobre la tierra; estos influjos no eran los que Dios había querido.

15. Esta relación entre mal e impureza está documentada también en algunos pasajes bíblicos. Véase en particular Gn 3,14ss (la serpiente fue condenada a arrastrarse, por lo que originalmente era un animal de cuatro patas y la impureza consecuente es una condena). Véase *infra* cap. 17, § 4, pp. 476-478.

Es interesante la aportación de la ciencia de su tiempo a esta explicación del origen del mal. De este modo se explicaban también las influencias malignas de los astros.

Las almas de los muertos se reúnen en algunos valles del extremo occidente, donde los buenos son separados de los malos según un criterio poco claro. Allí hay una fuente de vida constituida por «agua de luz». Lo que distingue netamente a las almas de los difuntos, «larvas» (*'obot*), de la tradición bíblica de las almas (llamadas también «espíritus») del Libro de los Vigilantes es el hecho de que las larvas estaban destinadas al *sheol*, a los infiernos, a donde todas descendían sin ser juzgadas. Todas, buenas y malas, tendrían que vivir la misma triste vida, sin luz. Por el contrario, las almas del Libro de los Vigilantes van a un lugar donde permanecen separadas unas de otras, las buenas de las malas: por tanto, son juzgadas y enviadas a destinos opuestos.

Una reacción a estas ideas tan revolucionarias puede hallarse en el libro canónico del Génesis, y otra, más conciliadora, en el último estrato del Libro de los Vigilantes (caps. 23-36 = LV 2c).

En el Génesis la reacción es clarísima. Al inicio del capítulo 6 el autor resume en sólo cuatro versículos todo el relato de la caída de los ángeles. Según el Génesis, los gigantes jamás existieron, o mejor aún, no eran otra cosa que «héroes de los tiempos antiguos». Se trata de una interpretación desmitificadora del relato, siguiendo un método similar al de Evémero de Mesina. El mito antiguo no se destruye a través de su historización (considérese la forma en la que el Génesis trata los mitos de la creación), sino a través de su reducción a una leyenda etiológica¹⁶.

Una reacción contra las ideas de los estratos tercero y cuarto del Libro de los Vigilantes (LV 2a y b) puede hallarse también en el último estrato de la obra. Mientras que el tercero y el cuarto miran hacia el más allá, el último estrato (LV 2c) dirige su mirada a la tierra, intentando, si se puede decir así, fusionar las ideas de los primeros estratos tal como las había recibido con ciertas tendencias de fondo del judaísmo. El autor del quinto estrato piensa en el Gran Juicio, pero lo sitúa en el tiempo y en la historia. Su Juicio es por tanto distinto al de su predecesor y tiene plena conciencia de ello. Es éste un signo de que conocía la obra e intentaba corregirla, aunque sin eliminarla, pues evidentemente formaba ya parte de una tradición consolidada.

16. Cf. P. Sacchi, «Storicizzazione e rivelazione alle origini del giudaismo», en *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia, pp. 259-271.

El autor innova y completa. En alguna parte del cosmos existe ya un «árbol de la vida», que nadie puede tocar hasta el momento del Gran Juicio (1 Hen [LV 2c] 25,4), aunque en aquel momento los justos, los humildes y los elegidos podrán comer del fruto de la vida. Pero ¿quiénes son estos justos que comerán ese fruto? Si leemos el texto de LV 2c como fuente autónoma, parece tratarse sólo de los que se encontrarán con vida en el último día; pero si lo leemos como un apéndice a todo el texto ya conocido del LV, se percibe que estos justos representan las almas de los que viven en los valles de Occidente. Las almas volverán así a vivir en la tierra una larga vida, larga como la de los primeros patriarcas y quizás aún más (1 Hen 25,6). En esa tierra regenerada de esta manera, los hombres no sufrirán ya ningún «mal, aflicción o flagelo». Al final, sin embargo, parece esperarles la muerte definitiva.

En el momento mismo en el que este último autor del LV parece cancelar la idea de inmortalidad, al menos en nuestra lógica, introduce un embrión del concepto de la resurrección: la idea de que las almas pueden volver a vivir, aunque sea en la tierra y sólo por un tiempo determinado, supone la creencia de que las almas pueden recuperar un cuerpo.

Lo que mantiene unidos a todos los estratos del Libro de los Vigilantes y lo que garantiza que se trata siempre de obras pertenecientes a una misma corriente de pensamiento es el problema del mal, interpretado aquí no como simple transgresión o como consecuencia de ella en sus manifestaciones más dolorosas, sino como producto de un pecado cometido en una esfera superior a la humana, razón por la que el hombre es en definitiva más víctima que culpable del mal que realiza¹⁷. En efecto, incluso en el último estrato, el mal es algo que deberá ser eliminado por Dios: la justicia humana no es suficiente para ello. Creo que en este tipo de solución al problema del mal hay que buscar la unidad de este escrito y su motivación de fondo. El que la obra fuera retocada y ampliada siguiendo unos temas que se estaban desarrollando por sí mismos y en contacto con el pensamiento judío tradicional significa que estamos ante un grupo que se unía a una tradición que ya estaba afianzada. Se podía buscar un compromiso, pero no renunciar a la propia tradición.

Otra clara reacción al pensamiento de la corriente henoquita

17. La afirmación es categórica en el LV (1 Hen 10,8). Dios dice: «La tierra se ha corrompido por haber aceptado las obras de Asael. Atribuye a él todo el pecado».

puede estar en la obra de Qohélet, quien escribió probablemente durante la segunda mitad del siglo III a.C. Véase por ejemplo la negación de la inmortalidad del alma en 3,18-21, la negación de la posibilidad de comprender datos que estén más allá de la experiencia (esto es, un ataque a los videntes de la apocalíptica) en 5,7; 6,9, y la negación del Juicio a consecuencia de la falta de creencia en la inmortalidad del alma o en la resurrección en 2,14ss.

En consecuencia, el Libro de los Vigilantes marca el comienzo de una corriente de pensamiento en el judaísmo que tuvo dificultades desde su nacimiento, pero que parece haber echado fuertes raíces. En efecto, las nuevas ideas del Libro de los Vigilantes tenderán a difundirse en Israel y a plantear problemas: aceptaciones, rechazos y reelaboraciones. El hecho mismo de que este libro nos haya llegado como primer volumen de un pentateuco formado hacia finales del siglo I a.C. muestra con certeza que debió de subsistir por siglos una tradición que apelaba a esta obra. Es la tradición comúnmente llamada apocalíptica y que también podía denominarse, por lo menos en esta fase, «henoquita» porque Henoc es el vidente principal en estas obras. Naturalmente, el concepto de apocalíptica es más vasto que el de «corriente henoquita» y quizás recoge mejor la interpretación común de las obras de esta corriente de pensamiento. La expresión «corriente henoquita» presenta en cambio la ventaja opuesta: distanciarse de cualquier interpretación que haya sido desarrollada hasta hoy sobre la apocalíptica. En efecto, la datación antigua de esta obra permite ver a la denominada apocalíptica desde un ángulo nuevo, y el término diferente puede ayudar a no crear confusiones.

5. *El Libro de la Astronomía*

También esta obra es ciertamente anterior al 200 a.C. De ella tenemos una traducción al etíope de la que podemos decir, después del descubrimiento de los fragmentos arameos de Qumrán, que es sólo un resumen del texto original, evidentemente demasiado largo (y pesado) para ser transmitido tal cual. El libro contiene una descripción del cielo y una explicación de todos los fenómenos celestes, con particular atención a los problemas del calendario, expuesta por Henoc, quien narra lo que ha visto durante un viaje celestial.

En el plano del pensamiento es interesante el concepto de predeterminación o predeterminismo, presente en la obra (¿o es sólo previsión divina?). Existen unas tablas celestiales en las que están consignadas

todas las leyes que conciernen al cosmos e incluso toda la historia de la humanidad y de los individuos (1 Hen 81,1-2). La predestinación comenzará con Qohélet (siglo III a.C.) para afirmarse sobre todo en el pensamiento de la Regla de la Comunidad esenia, donde se dirá que Dios ha creado al ángel de luz y al de las tinieblas para amar al uno y odiar al otro (1QS 3,26-4,1). El esenismo buscará afirmar con todos los medios la omnipotencia de Dios, aun a costa de negar o limitar el libre albedrío de los seres humanos y de los ángeles: Dios creó al diablo como tal (1QS 3,18).

Lo que une sólidamente el Libro de la Astronomía y el de los Vigilantes —aparte de que ambas obras se encuentren reunidas en la misma colección, signo de que en el siglo I a.C. se reconocía en ellas una misma matriz— es el origen del mal. Aunque el Libro de la Astronomía no indica cuándo ocurrió la transgresión, se dice que muchos ángeles encargados del gobierno de las estrellas llevaron a éstas fuera de la órbita deseada por Dios (80,6). El autor sigue, por tanto, las mismas ideas de LV2b. La existencia de una tradición henoquita que recurre a sí misma está bien documentada en la insistencia con la que el autor del libro habla de la obligación que tenía Henoc de escribir para sus hijos todo lo que había visto (81,5-6), de modo que «los buenos indicarán la justicia a los buenos» (81,7).

Pero el Libro de la Astronomía tiene otra interpretación del origen del mal relacionada con el ser humano mismo en cuanto criatura.

Indica a tu hijo Matusalén y muestra a todos tus hijos (es decir, herederos de la tradición) que todos los que son de carne no son inocentes ante el Señor, porque Él los ha creado (81,5).

Es ésta una idea similar a la que se encuentra en el libro de Job. En boca de Elifaz, uno de los amigos de Job (4,17), la expresión quería decir solamente que Dios es perfecto y por tanto que lo es también en su justicia, mientras que el hombre perfecto no existe. Pero Job retoma esta idea para desarrollarla posteriormente (caps. 9 y 14) en el sentido de que el hombre está afectado por una impureza tal que se halla abrumado ante Dios. Ello indica una cierta contemporaneidad entre el autor de la redacción final de Job y el del Libro de la Astronomía. Por lo demás, el autor de Job conocía el mito de los ángeles caídos y de algún modo lo utilizó en su pensamiento (Job 4,18).

6. *El Cronista y su obra*

La obra del Cronista es de difícil interpretación debido a la presencia en ella de elementos contradictorios, al menos en apariencia. A pesar de ello el Cronista es el mejor instrumento para conocer las ideas de la Jerusalén del siglo IV a.C.¹⁸. Podemos considerar que la ideología subyacente a su obra refleja fielmente, aunque con contradicciones, el marco general de la sociedad del segundo periodo sadoquita en el momento de su consolidación, antes de que la oposición interna —como la representada por la corriente henoquita— y las convulsiones políticas alteraran definitivamente su fisonomía.

El Cronista compuso una historia de Israel que, a pesar de comenzar por los orígenes del mundo, ignoró al reino del norte. El verdadero resto de Israel era Judá; los judíos del norte fueron tan claramente rechazados por Dios que Éste jamás les permitió regresar a su patria. El Cronista eliminó también de Israel a los judíos del sur que habían permanecido en el país después de la conquista de Jerusalén por Nabucodonosor. El texto de 2 Cro 36,20 es clarísimo: Nabucodonosor deportó a Babilonia a *todos* los judíos que sobrevivieron a la invasión. Por tanto, sólo quien había regresado de Babilonia podía ser llamado judío. El gesto político de Nehemías encontraba así su justificación histórica.

En el norte, durante el siglo IV a.C., comenzaba a consolidarse el judaísmo samaritano hacia el que los judíos de Jerusalén alimentaron durante siglos el más profundo desprecio: el Cronista aclaró en su obra que los samaritanos no eran judíos. Una de las fuentes del periodo premacabeo utilizada por Flavio Josefo ha sido denominada por Motzo «sacerdotal-antisamaritana» por las negras sombras con

18. La fecha del siglo IV a.C. para la composición del libro de las Crónicas se impone sobre todo por la observación de que el autor conoce los dáricos, monedas de la época persa (1 Cro 29,7). Con relación a la lista genealógica de los davídicos, hay que observar que el texto hebreo cuenta seis generaciones, mientras el griego llega a once. En cualquier caso, uno de esos textos es ciertamente la reelaboración ideológica del otro, porque los nombres son los mismos en ambas listas, sólo que las relaciones de parentesco están dispuestas de manera tal que dan un resultado distinto en el número de las generaciones. En todo caso la lista original del libro de las Crónicas pudo muy bien haber sido actualizada posteriormente. De acuerdo con la investigación más reciente, no acepto que el Cronista sea también el autor de los libros de Esdras y Nehemías. Cf. S. Japhet, «The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew»: *VT* 18 (1968), pp. 330-371, y H. Williamson, *Ezra and Nehemiah*, JSOT Press, Sheffield, 1987.

las que presenta a los judíos del norte. El Eclesiástico los definirá después directamente como un «no pueblo» (Eclo 50,25-26). Es evidente que para el Cronista la historia de Israel, del verdadero Israel, desde el periodo del reino unido sólo podía ocuparse del estado de Judá, y después del exilio únicamente de los que retornaron de Babilonia.

Aunque el Cronista haya escrito una historia de Israel y del mundo, no tenía intereses históricos sino políticos e ideológicos. Si hubiese albergado intereses históricos, habría continuado la narración de los hechos mucho después del edicto de Ciro, que constituye el último acontecimiento narrado por él y al que sitúa en el 538 a.C., según nuestra cronología. El Cronista se limitó a insistir en el hilo conductor de la historia tal como había sido escrita por R1. Resumió todos los acontecimientos hasta el reinado de Saúl por medio de genealogías, y siguió también el mismo método para los tiempos posteriores al edicto de Ciro.

Por tanto, si su obra fue esencialmente la reescritura de otra que ya existía, ello significa que no le gustaba el modo de narrar la historia de su predecesor. Hemos visto que el Cronista eliminó de la historia tanto a los judíos del norte como a los que se quedaron en el país después de la conquista babilónica; reinterpretó la figura de David para hacer de él no tanto el fundador del reino, sino más bien el ordenador del culto, lo que le permitió mantener la gran figura de David dentro de su propia tradición aunque poniendo en el centro del judaísmo no el reino sino el Templo. Ello no impidió al Cronista considerar a David como un rey, incluso el rey por excelencia, figura de todos los reyes posteriores.

Esto crea algunas dificultades para la comprensión de su pensamiento político. David fue guía, *nagid*, de su pueblo, elegido por Dios para este fin. Pero no sólo David fue guía de Israel (1 Cro 28,4 y 2 Cro 6,5-6), sino también sus sucesores: «¿No sabéis que Yahvé, Dios de Israel, ha concedido la realeza a David y a sus hijos por medio de una alianza imperecedera?» (2 Cro 13,5). En efecto, el Cronista no estaba desconcertado por el hecho de que estas profecías o promesas divinas no se mantuvieran o no se hubieran ya realizado. Para él el reino de David evidentemente debía subsistir aún. Para el Cronista Israel era todavía en su época una monarquía, al menos de derecho. Si el Rollo del Templo, que tanto espacio dedica a los derechos y deberes del rey, fue escrito —como me parece cada vez más probable— durante el segundo periodo sadoquita, su legislación concerniente al monarca puede interpretarse muy bien como una prueba de que las ideas del

Cronista debían estar difundidas y pertenecer a toda la sociedad de Jerusalén o a gran parte de ella.

Unido al problema de la persistencia de la constitución monárquica de Israel está obviamente el de la promesa del reino eterno hecha a David. Sobre este punto el Cronista no alteró en nada la vieja ideología monárquica de R1. Por el contrario, la expuso en términos aún más claros, eliminando por ejemplo toda alusión a posibles pecados de los futuros descendientes de David, quienes resultaron así idealizados en un periodo histórico que no es el de los reyes, ya que el Cronista conocía muy bien los pecados de los monarcas de Judá. De este modo, la historia no desmiente sino que confirma la promesa del reino eterno. Compárese 1 Cro 17 con 2 Sm 7, que es su fuente. Reutilizando el texto de 1 Re 11,36 (= 2 Cro 21,7) el Cronista insiste, en comparación con el pasaje que le sirve de fuente, en la eternidad de una lámpara que deberá brillar por siempre para los descendientes de David. Es más, en la conclusión de la plegaria de Salomón, respecto al texto de su fuente (1 Re 8, 52-53), agrega una explícita mención de los «privilegios de David» como garantía de la eternidad de la promesa que le fue otorgada: «Acuérdate de los privilegios de tu siervo David» (2 Cro 6,42).

Por el contrario, en el curso de la narración de los hechos anteriores al exilio, el Cronista omite muchas veces una expresión grata al autor del libro de los Reyes, «por amor a David». «Yo protejo esta ciudad y la salvo por consideración a mí mismo y a mi siervo David», se lee en 2 Re 19,34; véase también 1 Re 11,13.32 y 2 Re 20,6. Para el Cronista la profecía de Natán y la doctrina de los «privilegios de David» no se referían al desarrollo de la historia de Judá durante la dinastía davídica. Más bien tenían para él un valor distinto, que no concernía sólo a la historia pasada, sino a la presente y a la aún por llegar. En otras palabras, el Cronista interpretaba los «privilegios de David» de modo diferente a R1.

Al declarar que los «privilegios de David» eran estables y eternos, aunque hubieran pasado del rey al pueblo todo, el Deuteronoisáías había inaugurado una línea de comportamiento intelectual capaz de permitir sólidos desarrollos ulteriores en defensa de ciertos valores de la tradición. Para el Cronista los «privilegios de David» eran una categoría todavía activa en la historia por voluntad de Dios, pero no queda claro ya quién ha de ser el depositario de tales privilegios.

El Cronista interpretó la historia a la luz del principio de retribución rígidamente aplicado. Había aceptado la enseñanza reflejada en aquellos estratos del Pentateuco que la crítica atribuye al Deuterono-

mista (DN), es decir, que el principio de la salvación de Israel radica esencialmente en la observación de la Ley. Por ello fue un escándalo para él que un rey impío como Manasés (siglo VII a.C.) hubiera podido vivir tanto tiempo sin haber sido castigado por Dios. Por ello remedió la situación imaginando la tardía conversión de un rey sufriente tras la deportación a Asiria (2 Cro 33,11-13). En aquel tiempo el principio retributivo era una realidad válida en sí misma, enraizada en la conciencia del autor y quizás en la de la mayor parte de sus contemporáneos en Palestina con una fuerza tal que se convertía en una realidad concreta al lado de cualquier otro elemento de la vida cotidiana.

Pero el pensamiento del Cronista no es igual al deuteronomico; aunque acepta la idea de la Alianza como fundamento del judaísmo, se separa de aquél en un punto fundamental. El Cronista no conoce la alianza del Sinaí, sino un pacto con los patriarcas (1 Cro 16,16-17) unido a la promesa de la tierra según un esquema derivado de la lectura global de la tradición, pero que a nosotros nos parece contradictorio con la teoría de la historia propia del autor mismo. La alianza con los patriarcas era esencialmente una promesa sin condiciones, mientras que la del Sinaí contenía una promesa condicionada. Para nuestro racionalismo se trata de dos términos irreconciliables, pero no evidentemente para el judío antiguo, como toda la estructura de la Biblia lo confirma. El Cronista se halla simultáneamente bajo el influjo de las ideas del Código Sacerdotal, del Deuteronomio y de Nehemías, que él radicaliza mediante el «cumplimiento de la Ley» (lit. «hacer la Ley») a la luz de las concepciones de Esdras sobre la salvación.

La alianza con los Padres es mencionada en un texto litúrgico que, aunque atribuido a Salomón (2 Cro 5,10), refleja en realidad la ideología del Templo. Ahora bien, la alianza con los patriarcas en el Sinaí, seguida por el *'edut* o «testimonio escrito», es típica del Código Sacerdotal, y el Cronista dice que las tablas de la Ley son las que Moisés puso en el arca en el monte Horeb (2 Cro 5,10)¹⁹. Pero para el

19. Véase Ex 31,18: «Cuando terminó de hablar con Moisés en el monte Sinaí, le dio las dos tablas del testimonio (*'edut*)... escritas por la mano de Dios». En 2 Cr 5,10 se lee: «No hay en el arca nada sino las dos tablas que Moisés había puesto (*natan*) en el Horeb, que Yahvé había pactado (*karat*, 'cortar', pero aquí se trata de un verbo técnico que indica establecer una alianza) con los hijos de Israel...». El texto es casi igual al de 1 Re 8,9: «No existe en el arca nada sino las dos tablas de piedra que en ella había puesto Moisés en el Horeb, (las tablas de la Alianza) que había pactado con los

Cronista el arca era el «arca de la Alianza» (1 Cro 16,37; 17,1; 28,2). Y más claro todavía es 2 Cro 6,11: «Aquí he puesto el arca donde está mi Alianza». Las tablas de la Ley representaban pues la formulación misma de la Alianza.

No está claro cómo el Cronista juzgó su tiempo. ¿Era la culminación de las promesas mesiánicas, o representaba una fase de transición hacia un momento mejor, hacia un tiempo diferente? Parece en todo caso que el Cronista no estaba muy descontento con su tiempo aunque lo interpretara como momento de transición. Su visión de las cosas es serena, y el mesianismo, es decir, la espera de un mundo mejor²⁰, está ausente de su obra.

En conjunto, la sociedad de la segunda época sadoquita se presenta como una entidad estática, segura de la protección de su Dios y sustancialmente satisfecha, al menos en su clase dirigente. Los problemas políticos ligados a su autodefinición, entre los cuales el principal era el modelo constitucional (Judá como monarquía sin rey, una solución abstracta en verdad), habían sido resueltos de manera no muy limpia, pero claramente aceptada y capaz de dar estabilidad al pequeño mundo de Jerusalén. Hubo ciertamente algún momento peligroso para la ciudad como el paso del ejército de Alejandro y después cuando estallaron las guerras entre los Diádocos, pero la ciudad quedó fuera de las grandes contiendas. Cuando Jerusalén se encontró envuelta en los asuntos del mundo que la circundaba, el espíritu sadoquita había llegado a su fin y con él una de las épocas más ricas en la historia de Israel.

7. *Job*

El Cronista vio toda la historia de Israel a la luz de un rígido principio de la retribución divina; sin embargo, en su tiempo, el problema de la retribución no se veía ya sólo desde el punto de vista social, como si incumbiese a todo Israel, sino que se aplicaba también a la vida de cada individuo. Ezequiel había dicho que ya no tendría validez el

hijos de Israel». Es fácil suponer que el segundo sintagma «de la Alianza» —entre paréntesis— cayó del texto, y cuya restitución es indispensable para dar un sentido a este pasaje.

20. Véase a este propósito Coppens, *Le messianisme royal*, p. 109, y W. Rudolph, *Esra und Nehemiah samt 3 Esra*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1949, pp. XXII-XXIII, y «Problems on the Book of Chronicles»: VT 4 (1954), pp. 401-409.

antiguo dicho de que los hijos sufrirían de dentera por los pecados de sus padres, sino que ahora Yahvé aplicaba el nuevo principio por el cual cada uno viviría de acuerdo a su justicia y perecería por su propia iniquidad. Ventura y desgracia en la vida de los individuos parecían ser consecuencia de la justicia practicada o traicionada. El mismo Cronista se planteó el problema de la larga vida de Manasés y no podía encontrar otra solución que atribuirle algún mérito. La teodicea no sólo concernía al pueblo en su conjunto, sino también a cada hombre en particular.

El principio de Ezequiel creaba un corolario: si un hombre tiene riqueza y bienes, es ciertamente un justo, y por el contrario, si un hombre está enfermo y privado de bienes, entonces seguramente ha cometido algún pecado. La antigua concepción hebrea de la retribución, por la que Dios castigaba el mal al menos por cuatro generaciones y recompensaba durante mil la descendencia de quien lo amaba (cf. Ex 20,5-6 y Dt 5,9-10), escapaba de hecho a toda posibilidad de control empírico por parte del hombre. Por el contrario, la nueva concepción afirmada por Ezequiel (cap. 18) podía controlarse por la experiencia y podía ser objeto de especulación racional. Y de hecho lo fue.

Después de Ezequiel, más o menos en el tiempo del Cronista o quizás un poco antes, debe situarse el libro de Job, el primero que se enfrenta críticamente al problema de la retribución individual. El libro de Job marca el inicio, aunque no la consolidación, de un nuevo tipo de conocimiento que muestra también la existencia de un cierto espíritu crítico y racionalista en la sociedad judía. Al discutir con sus amigos, Job llega a afirmar que también él tiene cerebro (Job 12,3: «También yo tengo cerebro como vosotros; por tanto, no soy inferior»). Por ello tiene la capacidad de refutar los argumentos de sus tres amigos que se apoyan en la tradición: «Pregúntaselo a las generaciones pasadas...» (8,8ss). Más claro aún es 13,1 leído en su contexto: «Todo esto ha visto mi ojo, ha escuchado mi oído y lo ha comprendido». Es decir: «He llegado a estas conclusiones por mi experiencia personal».

Es interesante señalar que también su cuarto amigo, Elihú, rechaza como Job la idea de aceptar ciegamente la tradición y busca salvar los valores presentándolos de manera racional: la sabiduría tradicional parece tener su consistencia sólo cuando responde a principios racionales. Mientras uno de los tres amigos puede apelar a una aparición nocturna (4,13ss) para sostener sus propias ideas, Elihú no recurrirá jamás a instrumentos cognoscitivos de este tipo. La idea de

que el conocimiento es posible sólo basándose en la racionalidad y la experiencia será típica luego del Qohélet.

En otras palabras, la enseñanza de los ancianos, depositada en el recuerdo, no se siente ya como elemento infalible, ni siquiera para los tradicionalistas. Tradicionalistas y racionalistas buscan apoyos en direcciones opuestas, pero siempre diversas al recuerdo: en una aparición —pariente muy cercana de la visión y por tanto de la revelación como hecho presente y no tradicional— o bien en la razón humana.

La respuesta de Job es ambigua en el plano de la razón, constreñida entre una evidencia que no deja dudas al pensamiento y la necesidad de salvar el principio de retribución, considerado como fundamento de la religiosidad judía. Job sostiene que no es posible aceptar el corolario del principio de retribución: no es verdad que todos los que sufren son injustos, o al menos él no lo es. Sus adversarios insisten: si Job sufre, debe ser culpable de algo y debe admitirlo, porque sus sufrimientos son la demostración de su iniquidad. Job protesta en favor de su inocencia y resiste todas las presiones. Jamás pedirá perdón a Dios por un pecado que no ha cometido (27,1-6). El libro afronta el problema del dolor desde todos los ángulos con una agudeza que lo convierte en una obra maestra de la religiosidad humana que interroga a un Dios para ella incomprensible. El libro está marcado por la búsqueda llena de *pathos* del hombre que se interroga sobre su destino en medio de las cosas del mundo.

Aunque la obra vibra con una profunda sensibilidad religiosa, no ofrece una respuesta racional a los problemas que plantea, porque no es racional responder que es necesario aceptar sin la pretensión de comprender. Pero quizás Job sí comprendió algo, aunque lo comunica con palabras que van más allá de la razón: Job admite haber hablado de cosas más grandes que él, de cosas que no podía entender (42,3). Con ello se retracta de todo lo que ha dicho y se declara dispuesto a hacer penitencia en polvo y ceniza. Por otra parte, en el mismo momento en el que afirma esto, agrega que finalmente ha visto a Dios tal cual es, es decir, declara haber comprendido (42,5).

Y aquí tenemos una sorpresa. Al leer el texto continuamente hasta aquí, el lector tiene la impresión de que Job comprende que se ha equivocado. Pero el texto prosigue introduciendo a Dios que habla en primera persona para afirmar que es Job, y no sus amigos, quien ha dicho la verdad respecto al comportamiento divino entre los hombres. Sus amigos deberán, más bien, pedir la intercesión de Job para obtener el perdón de Dios por lo que han osado decir en su favor

(42,8). En el momento mismo en el que Job comprende a Dios y se considera por fin culpable, la divinidad interviene para darle la razón no sobre este último punto, sino sobre todo lo que había dicho antes. Pero, entonces, ¿qué ha comprendido Job de Dios?

El epílogo parece volver a la visión más tradicional de las cosas, porque Job, el justo, es recompensado por su justicia con gran número de bienes; sin embargo, ya no se entiende qué significa ser «justo». La pregunta queda abierta para todas las generaciones posteriores.

Así el libro impresiona más por los muchos problemas que plantea y por ciertas soluciones que deja entrever, que por su conclusión. Vale la pena detenerse un momento para considerar algunas de estas soluciones porque estaban destinadas a ejercer una fuerte influencia en el pensamiento judío posterior, después de que el segundo periodo sadoquita concluya debido a la gran crisis del siglo II a.C.

En la ideología judía tradicional Dios debía ser juez entre sí mismo y el hombre. En otras palabras, dado que Dios había establecido una alianza con el ser humano se le percibía como juez y parte al mismo tiempo de toda cuestión que pudiera surgir en la aplicación y respeto a las cláusulas de dicha alianza. Pero justamente esto creaba dificultades. Si Dios era parte, el sentido común exigiría entonces un juez diferente: «Él no es un hombre como yo para poderle decir: 'Vamos a juicio a la par', porque no existe entre nosotros un árbitro que pueda extender su mano sobre los dos» (Job 9,32).

Dios es esencialmente el juez, pero un juez que emite sus sentencias sin seguir ley ni alianza alguna con el hombre. Dios no es una de las partes comprometidas en la Alianza o, si lo es, puede tranquilamente olvidar sus obligaciones apoyándose en su propia fuerza, que le permite emitir las sentencias que quiere. La fuerza aparece como un atributo fundamental de Dios: «Él posee potencia y éxito; el engañado y quien lo engaña dependen de él. Vuelve estúpidos a los intelectuales, hace enloquecer a los magistrados» (Job 12,16-17).

Todo, pues, depende de su fuerza, que tiene a su disposición también la sabiduría. La sabiduría es sólo de Dios, no del hombre, aun cuando éste sea viejo (12,12-13), incluso si apela a la tradición antigua como los tres amigos de Job (8,8; 15,18). Pero éste afirma: «Tengo cerebro como vosotros» (12,3). La inteligencia humana tiene su capacidad y su autonomía, pero es fuerza de hombre y autonomía de hombre. Entre inteligencia y fuerza existe una estrecha correspondencia. El sentido de 12,12-13 me parece que puede deducirse bien del texto mismo si pensamos que Job ve la sabiduría humana como algo que crece con el tiempo y por tanto, por esta misma razón,

incapaz de realizarse plenamente en el hombre. Sólo Dios tiene la fuerza para poseer todo el conocimiento: «En los ancianos está la sabiduría, los largos días conllevan inteligencia. (Por ello podemos decir que sólo) Él posee sabiduría y fuerza; consejo e inteligencia son suyos».

Sin embargo, basándose en la autonomía humana que por pequeña que sea existe todavía, Job tiene el derecho de hablar de Dios, con su conocimiento humano, exactamente como sus amigos apelan a la tradición. En su análisis el hombre aparece dotado de atributos opuestos a los de Dios. El hombre es esencialmente debilidad, una hoja llevada por el viento, una paja seca (13,25). Su vida es efímera e insegura, e incluso en el breve tiempo que existe es impura (Job lo afirma apoyándose en una intuición nueva). La impureza no es ya un estado ocasional del hombre, partiendo al menos del breve texto de 14,1-4. El hecho mismo de que el hombre pueda contaminarse es interpretado por Job como si en su naturaleza hubiese una suerte de afinidad con lo impuro:

El hombre nacido de mujer,
corto de días, lleno de afán,
como una flor brota y se marchita,
pasa como sombra y no se detiene.
¡Y sobre este ser tienes abiertos tus ojos!
¡A este ser llevas a juicio!
Ninguno puede hacer puro lo impuro (Job 14,1-4).

Así, la condición humana fugaz, débil y carente de ciencia se sintetiza y resume en el concepto de impureza.

Dios, con su extraordinaria poder, aparece como un perseguidor del hombre:

Vivía tranquilo y Él me ha arruinado;
me ha cogido por el cuello y me ha hecho pedazos;
me ha puesto ante sí como a un enemigo.
Sus flechas me rodean,
traspasa mis riñones sin piedad,
y derrama en tierra mi bilis.
Abre en mí herida sobre herida,
me viene encima como un guerrero...
A pesar de todo, en mis manos no hay violencia,
y mi oración es pura (Job 16,13-17).

Y más aún:

Ciertamente, yo sé que es así:
 ¿cómo puede el hombre ser justo (es decir, tener razón en el debate)
 ante Dios (que es juez y parte)?
 Supuesto también que acepte presentarse en el juicio, no le podría
 responder ni una vez entre mil.
 Sabio de mente y lleno de fuerza,
 ¿quién se ha hecho el duro con él y lo ha superado? (Job 9,1-4).

Por tanto, ¿qué es la justicia de Dios desde el punto de vista del hombre —que tiene todo el derecho de tenerlo— sino la consecuencia de la fuerza con que Él se impone en cualquier juicio, en cualquier decisión? Con una valoración opuesta, el posterior libro de la Sabiduría sigue esta misma lógica al afirmar la justicia de Dios: la divinidad es justa y estamos convencidos de que actúa con justicia, precisamente porque es omnipotente y por tanto nada puede impedir su consejo (Sab 12,12-18).

El comportamiento de Dios según Job es odioso, porque no interviene contra los malvados que pueden contar con una larga vida y con una descendencia estable y numerosa. Pero el aspecto más caprichoso del comportamiento de Dios en la historia no radica en el hecho de que Él no castigue a los malvados. Eso sería sólo falta de justicia, iniquidad de un juez y nada más. La misma pena, dolor y muerte terminan uniendo al justo y al inicuo, porque el hombre afortunado y el infeliz «yacen en el polvo, ambos llenos de gusanos» (Job 21,26). El aspecto que más disgusta del comportamiento de Dios es otro, a saber, que los malvados no son tales para con Dios, sino para los hombres. Detrás de toda acción malvada, está el sufrimiento de otro hombre (Job 24,1ss).

Cuando Job piensa en todo esto se desata: «Cuando pienso así, quedo sacudido y un temblor se apodera de mi cuerpo» (Job 21,6).

Un libro como éste no podía dejar de plantear muchos problemas y muchas preguntas abiertas a las generaciones siguientes.

8. *Qohélet*

El breve libro del Qohélet (Eclesiastés) pertenece a los últimos años del segundo periodo sadoquita. Su fecha de composición es sin duda tardía, aunque no es posible determinarla con exactitud. Lauha²¹ ha

21. Cf. Lauha, *Kohélet*, p. 3.

proporcionado los argumentos que favorecen una datación en el siglo III a.C., y más hacia el final que hacia los inicios. A sus argumentos se puede agregar también que el autor del libro parece vivir en una tierra y en un periodo en el que florece el comercio y hay pocas guerras. El contexto parece ser el de Palestina durante el reinado de los Ptolomeos.

Sobre la composición del libro se han propuesto muchas hipótesis. Según una de ellas, la obra no tendría unidad alguna y derivaría de la unión de fuentes numerosas y distintas, con frecuencia ideológicamente opuestas. Esta tesis ha dominado los estudios bíblicos hasta hace poco tiempo y ha impedido comprender todo el valor de las ideas de Qohélet para el desarrollo del pensamiento judío. El que esto escribe se atiene aquí a una interpretación unitaria.

El autor que se esconde tras el seudónimo de Qohélet fue un hombre de un temperamento particular. En este sentido su obra puede iluminar la situación de la Jerusalén de su tiempo sólo a la inversa, teniendo más en cuenta lo que critica que lo que sostiene.

Su pensamiento, justamente por su fuerza y originalidad, puso al judaísmo si no ante todos sus problemas, sin duda sí ante muchos de ellos. Con Qohélet se puede dar por terminada la historia del pensamiento del periodo sadoquita, al igual que la historia política misma de los sadoquitas llegará a su fin definitivamente pocos años después de la conclusión de la obra de Qohélet: con el paso del dominio sobre Palestina de los Ptolomeos de Egipto a los Seléucidas de Siria.

Los problemas que aborda Qohélet lo señalan como un hombre formado en la Jerusalén del segundo periodo sadoquita. La cuestión mesiánica le es extraña, y tampoco parece que le afectaran los grandes temas de los profetas exílicos y postexílicos, como el del universalismo o el del dolor y su función respecto a la salvación. Más bien, el tema mismo de la salvación pierde espesor en el pensamiento de Qohélet con consecuencias fácilmente perceptibles a nivel de la espiritualidad. El libro de Qohélet es muy particular dentro de la literatura judía de la época del Segundo Templo y su puesto en la lista de escritos canónicos sorprende al fiel creyente, al menos en una primera lectura. La formación de Qohélet hunde sus raíces en el pensamiento de Jerusalén tal como aparece en la ideología del Cronista, contra quien plantea una crítica penetrante y continua. Pero también conoció los ambientes de la primera apocalíptica, hacia los cuales mostró aún menores simpatías. Con los apocalípticos no discute, sólo ironiza.

En la Jerusalén del siglo III a.C. se vivía ya una atmósfera distinta a la de la primera época sadoquita. La ciudad parece sentirse segura

en conjunto y ello debió provocar un profundo cambio en su religiosidad²². Nehemías y los notables de Jerusalén habían firmado una nueva alianza con Yahvé (Neh 10,1-2); Esdras había declarado que los judíos eran culpables de enormes injusticias (Esd 9,6) por las cuales Dios los había castigado con el exilio. Posteriormente, la divinidad les había mostrado su misericordia, pero los judíos persistieron en sus pecados. Esdras había advertido que si los judíos no querían una nueva ruina, debían cumplir la voluntad de Dios (Esd 9,13-14). Pero, si se razonaba a la inversa, había una prueba de que Israel era justo: la salvación de Jerusalén, aunque fuera a través de peligros diversos, duraba ya un par de siglos. A diferencia de los judíos de la época del exilio que se esforzaban por conocer sus culpas, existía entonces la difusa sensación de que en conjunto se estaba en paz respecto a la ley de Dios. Ésta debía ser efectiva y escrupulosamente observada, al menos en ciertas partes de particular importancia, quizás las referentes a la pureza y a los matrimonios mixtos.

En el Salmo 44, por ejemplo, que puede ser considerado más o menos contemporáneo de Qohélet, se lee:

Pero ahora nos has rechazado y cubierto de vergüenza,
y no sales ya con nuestras tropas.
Nos has hecho huir ante los adversarios,
y nuestros enemigos nos han expoliado.
Nos has entregado como ovejas al matadero,
nos has dispersado en medio de las naciones.
Has vendido a tu pueblo por nada,
y nada has ganado con su precio.
Nos has hecho la irrisión de nuestros vecinos,
ludibrio y oprobio de los pueblos cercanos.
Nos has hecho fábula para todos los pueblos,
sobre nosotros las naciones menean la cabeza...
Todo esto nos ha sucedido sin haberte olvidado,
sin haber traicionado tu Alianza.
No se había vuelto atrás nuestro corazón,
nuestros pasos no habían dejado tu sendero...²³ (Sal 44,10-19).

22. Cf. E. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible: Jonah, Daniel, Kohelet, Esther*, Schocken Books, New York, 1967; e íd., «The Generation of Ezra and Nehemiah»: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 45 (1978), pp. 1-28.

23. Sobre la datación del Salmo 44, cf. G. Castellino, *Libro dei Salmi*, Marietti, Torino, ³1965, pp. 298-299. Algunos estudiosos asignan una fecha tardía a este salmo que llega incluso a la época macabea (pero véanse las objeciones de Castellino); otros prefieren fechas más tempranas, quizás la época de los reyes, pero sin poder precisar

El salmo procede según la lógica del capítulo 9 de Esdras. Tras la concesión de la última gracia, el último perdón concedido por Dios a Israel, éste se salvará sólo si observa la Ley. Pero, a pesar de que se cumplía la Ley (éste es el punto de vista del autor), alguna desgracia había acaecido nuevamente a Israel, o al menos se consideraba una desgracia la sumisión a los extranjeros (cf. Esd 9,9).

Considérese también además de este salmo el texto del capítulo 4 de Joel que, al menos en el significado y forma en el que nos ha llegado, data de la mitad del siglo IV a.C.²⁴. La sangre derramada por los judíos no es ya sangre de culpables castigados por Dios, sino de inocentes (Jl 4,19) que esperan con confianza el juicio divino y la gran Venganza.

Los judíos del exilio sabían que estaban siendo castigados. Sufrían y ello se debía al pecado. El problema de por qué el castigo resultaba ser más severo que la culpa quedaba planteado (2 Is 40,2), y ello abría el camino a la conciencia de una cierta funcionalidad del dolor más allá del castigo y en consecuencia fuera de la retribución. Pero esta idea era tan extraña para el autor del Salmo 44 y para el último redactor de Joel, que el pensamiento del Deutereroisaiás permaneció improductivo en Israel por largo tiempo.

En el Salmo 44 y en el capítulo 4 de Joel se afirma claramente que el sufrimiento que vive Israel no es un castigo. Entonces ¿qué es? La historia, según el autor de este Salmo, está enteramente dominada por Dios y transcurre según su voluntad. La victoria de Israel jamás fue fruto de su propio brazo (Sal 44,4), sino siempre y únicamente del favor de Dios. Esta concepción de una completa diferencia entre una elección inicial que ocurre por gracia y la historia posterior dominada por el principio de retribución era común durante el tiempo del segundo periodo sadoquita, y se ve muy claramente en Esdras.

Entonces, en la sociedad del último periodo sadoquita, se tiene la impresión de que las desventuras de Israel no dependen ya de sus pecados, sino más bien de una carencia de gracia, cuya razón no está determinada pero que será tema de indagación posterior. En el pasado se dedujo la culpabilidad de la desgracia (tomada como elemento cierto que debía interpretarse), pero en los siglos IV y III a.C. la base de la reflexión teológica era la justicia de Israel, considerada

más. Debido a que las desventuras en la historia de los judíos son similares, queda espacio para una datación tardía, aunque no demasiado, basándose en el pensamiento «No hemos pecado / en cambio hemos sido derrotados».

24. Cf. Soggin, *Introduzione...*, p. 437.

como un hecho cierto. Pero de alguna manera este hecho ponía en crisis el principio de retribución del mismo modo que lo había hecho Job. De este modo el discurso se trasladaba del individuo a la colectividad, pero las exigencias de fondo permanecían las mismas.

Por tanto, los problemas de Qohélet hunden sus raíces en la sociedad judía del siglo III a.C., pero su modo de plantearlos es nuevo. Si queremos encontrar algún antecedente histórico a este comportamiento, deberá buscarse en algunos planteamientos críticos del libro de Job que pudieron desarrollarse debido al contacto cada vez más fuerte con el mundo griego y helenístico. Pero es en el plano religioso donde la obra de Qohélet marca un viraje decisivo en el judaísmo. Con él se expresa en forma precisa la conciencia de la imposibilidad de comprender a Dios.

Aparte de alguna idea afín que Qohélet pudo haber recibido del libro de Job, su pensamiento se distingue netamente del resto de la tradición hebrea y judía porque tuvo conciencia de estar reflexionando e indagando sobre el mundo que rodea al hombre con libertad de espíritu respecto a toda la tradición precedente. Su punto de partida es la observación empírica de las cosas y de los acontecimientos, y sus conclusiones atañen a la relación del hombre con Dios, al sentido mismo de la religión. Planteó más problemas que los que resolvió: su pensamiento cerró la época del segundo periodo sadoquita, pero fue también el que inauguró la época atormentada y trágica que va desde la destitución del sumo sacerdote Onías III hasta la destrucción de Jerusalén.

Como ya dijimos, el punto de partida del pensamiento de Qohélet es la observación de lo real. Conocer presupone una experiencia, un «ver» o «escuchar» referidos respectivamente a la experiencia directa y al estudio. Que el agua transcurre hacia el mar (1,7) es algo que *se ve*, como *se ve* que éste no se llena jamás. La locura sólo puede conocerse experimentándola (2,3). Pero Qohélet no indaga sobre el mecanismo del conocimiento como los pensadores griegos clásicos. Determinar cómo ocurre el conocimiento en el hombre permite (o al menos se cree que permite) juzgar el valor de ese conocimiento. Qohélet ignora el problema metodológico; ello significa que lo que le parece verdadero debe ser considerado como tal; es decir, es verdadero. Este juicio no se refiere sólo a la experiencia sensible de los objetos externos, sino también a la experiencia interior, especialmente la que concierne a los valores: todo lo que aparece como valor es un valor.

Pero ello no impide que el autor se plantee de hecho el problema de los límites del saber y que no intente señalarlos. Puesto que todo

conocimiento deriva siempre de una experiencia, es claro que para Qohélet no se puede tener conocimiento de todo, porque la experiencia humana es limitada. Es limitada por la capacidad de los sentidos, porque el ojo no es capaz de llenarse con todo lo que se puede ver, ni el oído con todo lo que se puede oír (1,8); es también limitada —verdadero límite de todos los límites— por la misma naturaleza del hombre marcada por el sello de la muerte. Qohélet insiste en este punto: «... No existe pensamiento, ni ciencia, ni sabiduría en el *sheol*, en donde todos terminamos» (9,10). «Ninguno puede extender su conocimiento más allá de la muerte» (8,7), justamente porque ésta es el debilitamiento completo de toda experiencia (12,2-5).

La insistencia de Qohélet en el motivo de la muerte-fin se explica sólo porque concepciones opuestas debían ya circular también en Jerusalén. Eran las nuevas ideas propugnadas por los llamados —a falta de un término mejor— círculos henoquitas o apocalípticos que ya leían al menos el Libro de los Vigilantes y el de la Astronomía. En 12,6 se lee: «Antes de que se quiebre la hebra de plata, o se rompa la esfera de oro, o se haga añicos la jarra en la fuente, o se suelte la polea y caiga dentro del pozo»..., desde cualquier ángulo que se mire, la vida termina de todos modos: no es más que un hundirse en aguas tenebrosas. Pero considérese sobre todo la fuerza, cargada de ironía, con la que Qohélet insiste en que el hombre no tiene nada de superior al animal en 3,19ss:

La suerte de los hombres es la misma que la de las bestias: como mueren éstas, así mueren aquéllos. Unos y otros tienen un mismo hálito vital, sin que el hombre tenga nada mejor que el animal. Unos y otros son viento vano. Unos y otros van al mismo lugar. Unos y otros vienen del mismo polvo. Unos y otros regresan al polvo. ¡Quién sabe si el espíritu del hombre sube a lo alto o el del animal baja a la tierra! Así he comprendido que no existe ningún bien para el hombre, sino gozar de lo que hace, porque sólo esto se le concede.

El hecho de que cada día se tenga una experiencia nueva impide considerar que los datos que el hombre posee sean *todos* los datos. «Lo que falta», es decir lo que se encuentra más allá de los sentidos, «no se puede contar» (1,15), es decir, conocer. Por ello cualquier discurso que el hombre haga será siempre un discurso a medias (1,8). El saber se revela como un abismo o de una altura tal que no se puede alcanzar jamás la cima o el fondo (7,23-24). Ideas de este tipo encuentran su explicación en una polémica antiapocalíptica. La pretensión de conocer el cosmos y las modalidades del Juicio era propia de

la apocalíptica. Para Qohélet esto era soñar, y mejor era permanecer asido a lo real (5,6), por insatisfactorio que pudiera parecer. Sin embargo, Qohélet sintió la fascinación de la propuesta apocalíptica y aceptó algo de ella: que el hombre aspire a la plenitud, al menos a la del saber, no es algo absurdo porque es una aspiración que efectivamente existe en el hombre y, si existe, es sólo porque Dios se la ha dado. Qohélet sabe que existe un culmen del saber, aunque no sea cognoscible justamente porque Dios puso en el hombre el afán de la «totalidad» (*'olam*) (3,11), es decir, un deseo de plenitud aunque el hombre no pueda comprender la totalidad del sentido de la obra de Dios. El hombre no abarca la obra divina (cosmos e historia) en su plenitud, pero tiene la convicción de que esa totalidad debe existir, dado que sólo a su luz tiene sentido el mundo.

He considerado el conjunto de la obra de Dios y me he dado cuenta de que el hombre no puede llegar a descubrir todo lo que ocurre bajo el sol, porque no encuentra nada. Y aunque el sabio diga saberlo, no es capaz de encontrar nada (8,17).

Esto no es escepticismo. Que el sabio no encuentre nada no significa que no sepa nada, ya que sabe muchas cosas que conciernen a la naturaleza y a los hombres. El hecho es que si al conocimiento del cosmos le faltara un sólo elemento (y Qohélet ha dicho que lo que falta no se puede contar), ya por esta razón se nos escaparía el significado del todo. Desde este punto de vista se puede decir que tampoco el sabio sabe nada, pero Qohélet siempre tuvo el sentido común de no abandonarse a consideraciones académicas del tipo «sólo sé que no sé nada».

Por esto Qohélet puede afirmar que la sabiduría tiene un gran valor, justamente porque es sabiduría; pero es también verdad que nadie la posee porque la sapiencia humana no es absoluta. La sabiduría es un valor porque aparece como tal (2,13-14), pero la sapiencia del hombre está destinada a contentarse con migajas de verdad.

En esta actitud Qohélet se distingue de los pensadores griegos. El autor ofrece a los hombres una verdad que es sólo un pedacito de ella. Además, no tiene ningún principio absoluto para proponer a nadie. En esto, su importancia supera los límites del judaísmo.

Preguntándose acerca de la naturaleza, Qohélet nota que está regida por leyes propias que no ha hecho el hombre, pero a las que también él debe someterse. Por más que el ser humano sea capaz de

una gran actividad, «lo que está torcido», es decir aquello que Dios ha hecho torcido para el hombre, «no se puede enderezar» (1,15); «nadie puede controlar su espíritu vital» (8,8). También existe una ley que regula la psicología humana; por ello Qohélet, pensando en cualquier hombre del futuro, puede afirmar que «hará lo que ya ha sido hecho» (2,12).

No hay que entender esta afirmación como que todos se comportan del mismo modo, lo que sería contrario a todo el pensamiento de Qohélet, que tanto insiste en que en el mundo hay sabios y necios, afortunados y desafortunados. Qohélet sólo quiere decir que también la acción humana tiene sus leyes y que no puede transgredir los límites que la naturaleza le ha impuesto. En este sentido el hombre ni siquiera se conoce completamente a sí mismo y sobre todo no puede entender el sentido último de sus propios sentimientos. «Ni siquiera sabe el hombre qué es el amor o el odio...» (9,1).

Junto a las leyes de la naturaleza Qohélet ha descubierto un tipo de ley diferente, que se podría denominar «ley de los tiempos o momentos». Todos los hombres están sometidos a ciertas leyes, por las cuales nacen y mueren, aman y odian, ganan y pierden. Ahora bien, la realidad del nacimiento y de la muerte puede ser observada desde dos puntos de vista distintos. Puede considerarse como ley cósmica, pero también puede ser vista como «mi nacimiento» y «mi muerte». En este caso no se trata ya de la ley cósmica, sino de algo distinto. El amor y el odio, aunque no comprendo su valor ni entiendo la razón de su existencia, pueden ser leyes psicológicas válidas para siempre, pero eso no explica por qué yo amo *ahora* o por qué odio *ahora*. Aún más claro es el problema en relación con el «ganar» o el «perder»: son hechos que ocurren en la vida de todos, pero nadie puede saber cuándo. Estos elementos entran todos en la «ley de los tiempos» que, como todas las leyes, no depende del hombre sino de Dios.

Queda excluido por experiencia que la sabiduría del hombre le genere frutos. Al final el sabio y el necio están destinados al mismo *sheol* (2,16), pero tampoco en esta vida el resultado de nuestras acciones depende de nuestras cualidades, sino de otro factor que no puede ser sino el patrón de la «ley de los tiempos». Tampoco el joven sabio que llegó a ser rey alcanzó este honor porque era sabio, sino por otro motivo. Incluso si llega a ser rey *porque* era sabio, es expulsado del trono *a pesar de* su sabiduría (4,13-16). Por tanto, Dios lo puso en el trono y Dios lo expulsó de allí; no fue la sabiduría ni la necedad del hombre las que determinaron su vida. La historia para Qohélet no tiene leyes, no es «estudiable».

Por este camino, llega Qohélet a afirmaciones extremas:

He descubierto otra cosa bajo el sol: no gana la carrera quien es veloz, ni en la batalla vencen los más fuertes; ni tienen pan los que saben..., porque a todos tocará según el momento y el caso (Ecl 9,11).

En este contexto la función salvífica de la observancia de la Ley desaparece:

En mi vano vivir he visto de todo.

Existe el justo que perece no obstante su justicia, y el imperio que vive largamente no obstante su maldad (7,15).

Otra cosa he visto bajo el sol: en el lugar del derecho se asienta la iniquidad...

He concluido que el justo y el impío están bajo el juicio de Dios, porque hay un tiempo para cada cosa y para cada cosa hay un nombre (3,16-17)²⁵.

La voluntad de Dios domina todo y hace todo según criterios que no sólo se nos escapan a nosotros los hombres, sino que ni siquiera nos gustan, dado que no tienen en cuenta el principio de retribución.

Qohélet afrontó también el problema de la relación entre la exteriorización del juicio divino y su subsistencia desde tiempos remotos (*ab eterno*, diríamos nosotros) con conclusiones que lo inclinan hacia una suerte de determinismo: «De lo que es ya se enunció su nombre (es decir, su suerte); lo que es cada individuo ya se conoce. El hombre no puede litigar con quien es más fuerte que él» (6,10).

Si Qohélet no fue de verdad un partidario de la predestinación se debió sobre todo a que tuvo un sentido vivísimo de la libertad humana, de la capacidad creativa del hombre, a la que exalta especialmente en los últimos capítulos de su escrito. Pero es cierto que su obra podía ser interpretada en sentido determinista. De hecho, la predestinación entró de alguna manera en el judaísmo después de Qohélet, tanto en la forma bastante difuminada del judaísmo que podemos llamar oficial (véase el libro de Daniel), como en la más marcada del judaísmo apocalíptico, y sobre todo en el esenismo (véanse el Libro

25. Para la lectura de *shm* como *shem* y no *sham*, cf. B. Chiesa, «Qohelet III,17: Osservazioni sul testo»: *RSLR* 10 (1974), pp. 245-250. El significado de «juzgar» en este contexto es claramente «controlar, gobernar, dominar». Su gobierno se revela en su poder de señalar un tiempo para cada cosa.

de los Sueños, contemporáneo de Daniel, y el pensamiento esenio en general).

Las ideas de Qohélet acerca del principio de retribución golpeaban en su base uno de los fundamentos de la sociedad del segundo periodo sadoquita. Jerusalén no se salvaba por su justicia, sino por otro motivo. En consecuencia, ser justos y cumplir la Ley, si tenían algún valor (y, en efecto, Qohélet no negó que todo ello tuviera un valor aunque no indicó con precisión cuál), no estaba en función de la salvación, o al menos de la salvación tal como generalmente se entendía en su tiempo y como él mismo la había comprendido siempre.

Una misma es la suerte que toca a todos,
al justo y al impío, al bueno y al malo²⁶,
al puro y al impuro, a quien sacrifica y a quien no sacrifica.
Así el bueno, como el pecador,
el que jura como el que se recata de jurar.
Éste es un mal en todo lo que sucede bajo el sol:
la misma suerte toca a todos... (9,2-3).

Pero las ideas de Qohélet no sólo sacudían el apacible vivir de la sociedad del Cronista, sino que planteaban también el problema de la esencia de la relación entre Dios y el hombre, es decir, de la religión. Para Qohélet ésta tiene por fundamento el temor de Dios. Esta solución no es nueva en Israel, pero adquiere en Qohélet una resonancia nueva porque el temor queda como la única ligazón que une al hombre con su Dios. La relación con la divinidad debe estar marcada por la conciencia de la distancia infinita que separa al hombre del Creador, «porque Dios está en el cielo y tú en la tierra» (5,1).

En una fase rudimentaria, por así decirlo, de la experiencia religiosa tal como aparece generalmente en los textos más antiguos, el temor de Dios parece consecuencia directa de la experiencia de lo sagrado: «Jacob sintió temor y dijo: '¡Qué temible es este lugar! Es la morada de Dios y la puerta del cielo'» (Gn 28,17). Es el terror que invade al hombre ante la presencia de lo sagrado, el pánico que se apodera del padre de Sansón cuando cae en la cuenta de que ha estado en presencia de Dios y piensa que va a morir. El temor de Dios cambia de aspecto en tiempos más recientes, o se transforma al menos

26. y *el malo*: con el texto griego; en todo caso esta lectura se impone debido al paralelismo.

en experiencias más complejas. No es ya un temor que derive del contacto con lo numinoso, sino de la conciencia del hombre sobre su propia impotencia como criatura ante el totalmente otro y el absolutamente inmenso. Esta experiencia del temor de Dios está bien expresada en el capítulo 38 del libro de Job, aunque no se mencione la expresión (cf. de cualquier modo Job 37,23). El temor de Dios se convierte en un sentimiento que garantiza el reconocimiento de la distancia que nos separa de Dios y conduce a la observancia de los mandamientos (Dt 4,10 y Sal 119,79).

Qohélet vuelve a utilizar un motivo profético, el que consideraba las desgracias como una advertencia para que los judíos temieran a Dios. Qohélet vive en un periodo que Jerusalén pudo llamar tiempo de paz y descubre que para aprender el temor de Dios ya no son necesarias las desgracias, o al menos son superfluas. La vida cotidiana es ya por sí misma desventurada, tanto que es incapaz de suscitar en el hombre sentimientos distintos a los provocados por la desgracia. Basta lanzar una mirada a toda la injusticia, a todo el dolor que existe en el mundo, que nadie puede aliviar, para sentirse obligado a exclamar:

Bienaventurados los muertos que ya no existen, más que los vivos que aún viven;
pero más feliz aún que los dos es el que no nació todavía,
el que aún no ha visto el mal que se hace bajo el sol (Ecl 4,2-3).

El temor llega a ser fuente de sabiduría (Sal 111,10), ya que garantiza que se dé a Dios lo que le es debido. En esta línea se encuentran también las partes más recientes del libro de los Proverbios: *Initium sapientiae timor domini* (Pr 9,10: «El comienzo de la sabiduría es el temor del Señor»). Pero en Qohélet el temor de Dios tiene una importancia totalmente particular porque es el único hilo de su religión. Qohélet parece haber perdido completamente aquellas partes de su tradición religiosa que ligaban estrechamente amor y temor de Dios: «¿Qué pide de ti, Israel, Yahvé tu Dios? Pide sólo que le temas, que camines por todos sus caminos amándolo y le sirvas con toda tu mente y con todo tu ser...» (Dt 10,12).

Así pues, Qohélet ha perdido no tanto el sentido de la ligazón entre amor y temor de Dios, sino la concepción misma de un amor que en cierto modo une a Dios con el hombre. Oseas había empleado palabras muy tiernas para dar una idea del amor de Dios hacia su pueblo:

Cuando Israel era niño, yo lo amé,
y de Egipto llamé a mi hijo...
Yo enseñe a Efraín a caminar... (Os 11,1-3).

Y el Deuteronomio había puesto el sustento de todo mandamiento en el amor que todo judío debe a su Dios:

Escucha Israel: Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es uno solo. Amarás a Yahvé tu Dios con toda tu mente, con todo tu ser, y con todas tus fuerzas (Dt 6,4-5).

Qohélet, inmerso como toda su época en la meditación de la posibilidad de la salvación por medio de la justicia, perdió esta dimensión de la relación religiosa que será redescubierta por el judaísmo posterior, esenio, fariseo o cristiano. Al centrar su atención en la retribución divina, Qohélet no sólo descubrió que la teoría de esta retribución era inconsistente, sino también el mismo ideal de justicia, entendido como un «bien para el hombre». Por tanto, su ideal religioso se sitúa más allá no sólo de las normas de pureza (aunque no las excluye: 9,2), no sólo más allá del sacrificio (aunque no lo excluye: 9,2), no sólo más allá del voto (aunque no lo excluye: 5,3-4), sino incluso más allá de la Ley en su conjunto (aunque no la excluye, como se desprende del sentido general de su obra y de las palabras del redactor del epílogo [12,13]). Así, se abre por delante una nueva dimensión del espíritu que le permite advertir que el único patrón capaz de medir de algún modo la relación entre Dios y el hombre es el sentido de la infinita distancia entre ambos. Dios y su relación con el mundo no son ya comprensibles con las estructuras de la teología de la Alianza ni con las de la Promesa. Qohélet excluye la posibilidad de cualquier filosofía o ideología.

Sin embargo, el temor de Dios de Qohélet tiene también un significado positivo, significado intuido más que percibido con claridad. Sobre esta base puede repetir con la tradición que sólo a quien teme a Dios le van bien las cosas (7,18). El autor matiza el significado de tal afirmación porque este «ir bien las cosas» no coincide con éxitos y riquezas concretas. Indica, más bien, una dimensión de equilibrio interior que permite exclamar a Qohélet que la sabiduría hace vivir a quien la posee. Se vive por medio del dinero, pero la posesión de la sabiduría permite vivir en cualquier circunstancia. Éste me parece el sentido de 7,11-12: «Bien está tener un patrimonio además de la sabiduría... porque la sapiencia protege al igual que el dinero; pero vale más la sabiduría, porque ésta hace vivir a quien la posee».

Esta religiosidad fundada en el temor de Dios, que Qohélet enseñaba en su escuela, tuvo consecuencias muy amplias porque abría nuevos horizontes a la espiritualidad humana. Era una apertura que procedía, diría que necesariamente, de la nueva impostación del discurso religioso, que no pretendía ya insertarse en una relación entre Dios y el hombre en la que todo estuviera claro. Era preciso volver a plantearse en la nueva perspectiva el sentido de la Ley, dado que ésta por sí misma no conducía necesariamente a la salvación; la estructura general del pensamiento de Qohélet, que distinguía entre leyes generales referentes al cosmos y leyes de los tiempos o momentos, no podía dejar de influir también en el problema de la Ley: ésta debía comprenderse entre lo que tiene de general y lo que concierne al individuo en cada momento.

Dios debe entenderse más allá de los mandamientos de la Ley porque éstos tienen un valor genérico y el problema del individuo no es sólo comprender las cosas de ámbito general sino —y de modo especial— aquello que le concierne personalmente. Por esta vía Qohélet pone de manifiesto una cierta insuficiencia de la interpretación del valor de la Ley en el judaísmo de Nehemías y Esdras, problema que al parecer no se planteó entre los apocalípticos. Los maestros de la Ley buscaron resolver enseguida el problema analizando todas las situaciones de la vida, dominados por la idea y el ideal de que la Ley comprende toda la vida del hombre, desde el nacimiento hasta la muerte. Pero Qohélet parece excogitar un camino distinto. Como Dios no se revela sólo a través de leyes de la naturaleza, siempre iguales a sí mismas, sino también (por no decir sobre todo) a través de la «ley de los tiempos» en la que muestra su incesante capacidad creadora, así tampoco el hombre puede contentarse con conocer la Ley, sino que debe ir más allá para comprender (o mejor, «tratar de comprender») la obra de Dios, dado que nadie puede poner derecho lo que Él hizo torcido (7,13). El *mishpat* («el juicio, la voluntad») de Dios debe ser aceptado, pero no pasivamente; es necesario tratar de adecuarse a él en nuestra libertad y comprenderlo.

Se trata, pues, de un pensamiento puramente racional falto del sentido del amor, pero que significa una gran apertura para el espíritu humano. Sobre estas huellas dejadas por Qohélet se encontrará algún pasaje del Nuevo Testamento. «Sabed discernir cuál es la voluntad de Dios», dice Pablo en Rom 12,2. También el Jesús de Mateo (7,21) insiste en la necesidad de hacer la voluntad de Dios, como se afirma también en el «Padre nuestro» (6,10). El hecho de que la voluntad de Dios no coincida necesariamente con la Ley, justamente porque ésta

tiene un carácter general y atañe a todos los hombres del mismo modo mientras que aquélla exige algo personal a cada uno, fue un problema claro para el autor del libro de los Jubileos (siglo II a.C.). Según la Ley, Abrahán podría haber regresado a la tierra de Ur, pero la voluntad de Dios lo vinculaba allí precisamente donde, según la Ley, parecía ser libre para elegir (Jub 12,20-24).

El Maestro de Justicia primero y después Jesús profundizarán especialmente en este aspecto de la obra creadora de Dios, mas con un espíritu procedente de una dirección diametralmente opuesta al invocado por los fariseos. Pero detrás de esta divergencia de caminos, el de los fariseos por un lado y el de los esenios y cristianos por otro, existe una concepción diferente de lo sagrado en su relación con el cosmos, que llegará a hacerse consciente sólo con Jesús. Volveremos a hablar de esto más adelante.

9. *El helenismo*

Por definición, el término «helenismo» se refiere a la civilización y a la historia en general de la cuenca del Mediterráneo medio y oriental desde el 333 a.C., fecha de la partida de Alejandro Magno a la conquista del Oriente, hasta el 31 a.C., momento de la batalla de Accio y del inicio del periodo de la *pax romana*.

No es tarea de estas páginas hacer una presentación del helenismo; sólo pretendemos enuclear ciertos aspectos de la nueva cultura que influyeron de alguna manera en Jerusalén²⁷.

El concepto de helenismo dista mucho de ser claro dada la complejidad del fenómeno. Desde un punto de vista metodológico debe señalarse ante todo que el helenismo se formó por el contacto entre la civilización griega clásica, por entonces ya madura y quizás en decadencia, y la oriental. Ya esto muestra la fluidez del concepto: en Oriente no existió una civilización sino muchas. Buscar el denominador común que unifique civilizaciones como la irano-babilónica, la hebrea y la egipcia para poderlas confrontar cómodamente con la griega no es empresa fácil —suponiendo que sea posible—, porque la

27. Sobre los contactos entre judaísmo y helenismo es fundamental el libro de M. Hengel *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr.*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1973, y su reciente contribución en CAH, *The Interpretation of Judaism and Hellenism in the Pre-Maccabean Period*, II, pp. 167-186.

investigación ha de partir de los acontecimientos, de las ideas y de su interpretación para adentrarse en el campo bastante más escurridizo del «tipo de lógica», de la mentalidad. Éstos son también elementos variables dentro del mundo helenístico tanto por la variedad de las culturas que encuentran en él su expresión como por la rápida evolución de ideas y costumbres.

Entre la civilización griega y las orientales (en adelante hablaremos principalmente de la judía) hubo una confrontación que tuvo como consecuencia lógica la absorción o la radicalización de las posiciones de cada una. Pero no es fácil establecer en esta confrontación la naturaleza oriental u occidental de los elementos, y tal intento es a menudo arbitrario en el plano histórico. Se necesita, en efecto, distinguir entre ideas que circulaban desde tiempos remotos, incluso antes del 333 a. C., en toda la cuenca del Mediterráneo como intercambio humano y normal de ideas, y lo que ocurre después del 333 cuando la confrontación entre las diversas concepciones no ocurre ya de manera desinteresada, sino, por el contrario, profundamente condicionada por la situación social y política que la conquista griega había creado. Cuando un pueblo siente comprometida su existencia, se orienta según sean sus individuos a asimilarse con el vencedor, o a rebelarse totalmente subrayando como sea las peculiaridades de su propia tradición y modo de vivir. La pérdida de la propia cultura se siente como la peor de las desgracias. Ahora bien, los griegos no impusieron tal cosa; más bien, especialmente en los primeros tiempos, con Alejandro, intentaron adaptarse a las costumbres orientales. El Macedonio quedó cautivado por la idea del imperio universal y soñó una unión entre griegos y bárbaros que buscó realizar sobre todo por medio de matrimonios mixtos. La situación cambió muy rápidamente con los Diádocos, quienes, siempre dentro de las condiciones particulares de cada uno, buscaron favorecer de hecho al elemento griego y en consecuencia rechazaron la fusión entre griegos y orientales, oponiéndose frecuentemente a los matrimonios mixtos. Si se fundaba una ciudad o una colonia, ésta debía ser griega, porque sólo se confiaba en los griegos.

Ciertas ideas formadas en la Grecia del siglo IV a.C. como recuerdo de las guerras persas debieron volver a la mente y convertirse en líneas generales de la conducta política. Escribía Platón: «Cuando combaten griegos contra bárbaros y bárbaros contra griegos, diremos que guerrear quienes son por naturaleza enemigos; cuando por el contrario son griegos contra griegos, diremos que por naturaleza son amigos, y que Grecia está enferma y presa de luchas intestinas» (*Re-*

pública 5,470c). Tampoco Aristóteles tenía ideas muy distintas a ésta, cuando invitaba a los griegos a hacer la guerra a los persas para convertirlos en siervos (*Política* 1,1,6 = 1252b). Y debía tratarse de una idea bastante difundida, debido a que en el 200 a.C. los embajadores macedonios en el congreso panetólico se expresaban aún de manera análoga, según Tito Livio (31,29): «Entre los bárbaros y los griegos existe guerra eterna y siempre la habrá; por naturaleza inmutable son nuestros enemigos». Ideas de este tipo estuvieron en la base del proyecto de conquista de Oriente pensado por Filipo y realizado después por Alejandro.

Pero en Grecia hubo también voces divergentes: Isócrates, quien a pesar de su admiración por Filipo no tenía dificultad alguna en considerar a los macedonios como bárbaros, afirmaba (*Panegrico* 50) que cualquiera que compartiese con los griegos su *paideia* (es decir, su cultura en sentido amplio) era griego en un sentido más profundo que aquél que tuviese en común con los griegos sólo sus antepasados. El concepto de «bárbaro» permanece, pero tiende a convertirse en lo opuesto no a «griego» sino a *pepaideuménos*, es decir, a quien conoce la lengua y practica las costumbres helénicas. La división y contraposición no se da ya en el plano étnico, sino en el de la cultura. Racismo hubo siempre, pero no en el plano burdo de la sangre. En definitiva Isócrates seguía la enseñanza de Sócrates (que el dicho no sea realmente suyo carece de importancia)²⁸, el cual daba gracias a Dios «por haber nacido hombre y no bestia, varón y no mujer, griego y no bárbaro», sólo que Isócrates daba a «griego» un significado distinto al de «griego por sangre». Eratóstenes, el pedagogo de Ptolomeo IV (siglo III a. C.), desaconsejó a su alumno continuar la política de discriminación, sustituyendo la contraposición «griegos-bárbaros» (¡una discriminación es siempre inevitable!) por una distinción más noble fundada en la *areté* y la *kakía* («virtud» y «maldad»). Esta actitud no quedó encerrada en los círculos filosóficos, sino que al final del siglo III a.C. llegó a ser una fuerza política operativa cuando los griegos admitieron a los fenicios en los juegos panhelénicos. Al final del siglo fueron aceptados también los romanos después de su victoria sobre los piratas ilíricos en el 229 a.C. La fusión de los elementos griegos y orientales era en cualquier caso un proceso imparable, cuyo instrumento principal fue, al lado del poder en manos de los vencedores, la lengua griega en la forma llamada *koiné* o «común», que llegó a

28. Sócrates, en Diógenes Laercio 1,33.

ser la lengua franca del Mediterráneo y de otros muchos lugares en sustitución del arameo y del fenicio. Ello no quita que algunas culturas, las más motivadas, sobrevivieran: entre ellas, la más notable fue la judía, pero vale la pena recordar también a la egipcia que tuvo un verdadero renacimiento en la literatura copta de los primeros siglos cristianos.

Es digno de notarse que problemas similares a los que habían agitado a Grecia ya antes del 333 a.C. se vuelven a encontrar en Palestina y no ciertamente por influjo griego. La Jerusalén de la segunda época sadoquita con su prohibición de los matrimonios mixtos y con la rígida definición de «judío» no era muy distinta de Atenas. Y como en Atenas se habían levantado voces contra la mentalidad dominante, así también en Israel existieron voces discordantes. El libro de Rut, ateniéndose a la definición normal de «judío», ponía en duda que David lo fuera totalmente; Jonás contemplaba estupefacto que los *goyyim* (traducido como «pueblos» o «naciones», pero de hecho sinónimo de «bárbaros» en lo que respecta a los valores) fueran objeto del cuidado de su Dios y capaces de convertirse a Él más que los mismos judíos. Posteriormente, cierta apocalíptica seguirá decididamente la vía del universalismo. Incluso un autor como Aristeas, no ciertamente acusable de espíritu apocalíptico, buscará superar la distinción entre judíos y bárbaros con un sistema que recuerda, con los mismos límites, al de Isócrates: la cultura griega contenía los prolegómenos de la verdadera cultura que era la hebrea; la distinción no era ya de este modo entre judíos y bárbaros, sino entre quien reconoce al verdadero Dios y a su Ley y quien no lo hace. La vía de la unión, si no de la unidad, es siempre muy difícil y el cosmopolitismo helenístico, adaptado a la naturaleza poliétnica y policultural de aquellos estados, fue más un fenómeno inducido por esta estructura que un ideal autónomo, destinado a sobrevivir también en situaciones sociopolíticas diferentes. En el plano religioso el paganismo helenístico fue tolerante. Aunque algunos monarcas favorecieran más una religión que otra, como los Ptolomeos que protegieron la religión del dios Serapis desde el 200 a.C. aproximadamente, jamás la impusieron.

En el helenismo la religión desarrolló por todas partes, aunque en medio de resistencias, sus aspectos más individualistas, como la creencia en la inmortalidad del alma: ésta no estaba ya destinada a descender bajo tierra (en los infiernos o en el *sheol*) sino a vivir, al menos en el caso de los justos, cabe la divinidad. Pero éste fue un fenómeno que se produjo libremente, sin ninguna coacción política. Tampoco la pseudoreligión del culto al soberano, aunque promovida pública-

mente, condujo jamás a la falta de respeto por las otras religiones. Un monarca podía llamarse a sí mismo «salvador» o directamente «dios», pero no pretendía en ningún caso ser el único. La tolerancia era un hecho, aunque no constituía un ideal.

En cualquier caso, es verdad que al formarse el helenismo en contacto con Oriente, éste quedó marcado por todo lo original que la civilización griega desarrollaba en contacto con él, es decir, en nuestra terminología, el Oriente quedó marcado por el griego clásico. Si desde nuestro punto de vista la novedad del helenismo consistió casi siempre en la recepción de elementos orientales —especialmente en el campo de la religión, como la idea de la divinidad salvadora—, desde el punto de vista oriental es claro que éstas no eran las concepciones «helenísticas» que podían impresionarle e interesarle.

Ante todo debía impresionar a los de Oriente la diversa concepción del hombre. El oriental era siempre siervo de su rey y, con mayor razón, de Dios, mientras que el griego, especialmente el de la época clásica, era libre y sólo en este sentido plenamente hombre, puesto que el esclavo no era verdaderamente ser humano. En este sentimiento de la propia libertad radicaba su confianza en las fuerzas humanas todas, intelectuales o políticas. El hombre de Occidente era siempre de modo más o menos consciente medida de todas las cosas, mientras que el de Oriente sabía, igualmente de manera más o menos consciente, que la medida de todas las cosas sólo podía ser la divinidad.

Incluso un discurso profundamente religioso, por no decir en ciertos aspectos profético, como el de Sócrates, tenía formas que lo distinguen netamente del discurso de los profetas de Israel. Sócrates actuaba impulsado por una inspiración interior que atribuía sin ninguna duda a la divinidad; pero sorprende que no se rebelara de hecho contra la voluntad del dios que le era expresada amablemente. No existía el sufrimiento hasta el espasmo de Jeremías (cap. 20) ni la fuga alocada de Jonás. En suma, Sócrates no estaba «seducido», sino que era consciente de su total libertad que ponía con ánimo sereno a disposición de su dios. Además, partiendo de la observación del hombre, de sí mismo y de su misión, Sócrates avanzaba inmediatamente hacia el problema de fondo: ¿abre la muerte al hombre una posibilidad de vida cabe la divinidad o lo introduce en un sueño sin despertar?

En este dilema es donde se inserta el problema del Juicio, porque sólo el hombre justo podrá vivir feliz cabe Dios. Pero Sócrates (o Platón; no importa) capta también otro aspecto del problema de los valores. Éstos, cuando son respetados, no existen como tales sólo en

orden a la salvación, sino que son los fundamentos reales de la sociedad que puede vivir únicamente si los ciudadanos los respetan y conservan. Por esta razón Sócrates, incluso siendo inocente, no puede cambiar las leyes de su ciudad por las cuales ha sido condenado. Los valores son, por tanto, inmanentes al hombre, quien es tal sólo si los respeta y los mantiene.

El problema del destino del hombre, y en definitiva de su salvación, se afronta desde varios ángulos y tal vez el razonamiento procede admitiendo que son pensables dos hipótesis opuestas. Vale la pena ser justos ya sea porque la muerte es una trasmigración de este lugar a otro, o porque es similar a un sueño eterno. La duda, que un autor oriental no conoce, es posible para Sócrates. La verdad del profeta judío es una intuición (similar por tanto, por la fuerza de la evidencia, a la sensación con la que percibe aquello que le circunda), una intuición que él explica, y la explicación misma tiene en general la forma de una revelación. La verdad de Sócrates deriva de un afanarse en torno a la experiencia para tratar de comprender la totalidad con una fuerza sólo y siempre humana, es decir, racional-discursiva.

Además, los hombres que venían de Occidente hicieron uso del adjetivo «bello» que los judíos jamás hicieron. Conocían el problema de la libertad de palabra y de la libertad política. Aunque conocían vocablos que podían corresponder más o menos a «impuro» y a «puro», tenían, sin embargo, en esta materia ideas extremadamente más amplias, diría casi hasta el grado de la indiferencia: por ejemplo, no encontraban nada extraño en mostrarse desnudos.

En un primer momento fueron los griegos quienes más sufrieron el influjo de las ideas orientales, no éstos. Los griegos eran más abiertos, menos vinculados —o no vinculados de hecho— a preceptos religiosos, puesto que su ética era ciudadana y separada del culto. La facilidad con la que Alejandro asumió las costumbres orientales muestra la fascinación que ejerció en él la ideología imperial del Oriente²⁹.

Los conquistadores griegos llevaron consigo una vitalidad excepcional como pocos periodos históricos han conocido. Ciudades nuevas nacieron con abundancia en todas partes y todo se organizaba a la griega, aunque sea en la particular forma helénica que se desarrolló en Oriente. En las nuevas ciudades había teatro y palestra. Se impartía a los jóvenes la cultura más vasta posible bajo la guía de maestros que

29. Cf. G. Radet, *Alexandre le Grand. L'artisan du livre*, Paris, 1931.

dependían de la ciudad, en la cual surgían templos dedicados a muchas divinidades. El elemento laico, es decir, el ser humano, prevalecía de algún modo sobre el religioso. En esta situación también el concepto de estado fundado en la comunidad de sangre tendía a ser superado: el elemento que unía a los hombres en la *politeia* griega era la participación en los derechos y deberes comunes de un mismo suelo. La idea era bastante nueva también para los griegos; piénsese en la reforma de Clístenes acaecida hacia el 500 a.C. en el Ática, que al menos en el plano administrativo interno hizo pasar los poderes que una vez había tenido la *phratria*, órgano fundado esencialmente en lazos de sangre, al *demos*, basado en la territorialidad. Era ésta una concepción de gran interés, porque representaba un cierto equilibrio entre el estado territorial y el étnico.

El trasplante de la cultura griega a Oriente fue acompañado de la reducción de las manifestaciones más colectivas en favor del intimismo. Uno de los aspectos que distinguían más a la sociedad griega clásica de la helenística era el hecho de que en la segunda tuvo una particular difusión el libro, acontecimiento que correspondía al mayor individualismo del hombre helenístico respecto al de la Grecia clásica.

La atención del pensamiento se trasladó de los grandes problemas referentes al ser humano a aquellos que afectaban al individuo; de la especulación en torno al «bien en sí» se pasó a la búsqueda del «bien para el hombre». El planteamiento de los problemas se hizo, así, más cercano al individuo y a sus exigencias; a la religión apolínea suceden las religiones místicas. La primera pedía poco compromiso personal al hombre en la vida y ofrecía poco; las segundas prometían al hombre una salvación más allá de la vida en este mundo por medio de una parte del hombre que no puede morir, el «alma»: el ser humano realiza su destino más auténtico sólo después de la muerte. La religión de Serapis se inserta perfectamente en estas exigencias, pero las creencias documentadas en la redacción del Libro de los Vigilantes muestran también que en el mundo judío ciertas exigencias estaban presentes desde tiempo atrás.

Este mundo no podía gustar a la Jerusalén sadoquita, ni a la de Nehemías, ni mucho menos a la de Esdras. Es obvio pensar que la ciudad buscara defenderse de tantas novedades que imperceptiblemente tendían a variar los ritmos de su vida y a poner en discusión su patrimonio tradicional. Pero era imposible que tuviera éxito en esta resistencia, aunque su estructura política se orientaba a protegerla de todos modos de los influjos externos.

En el siglo III el mundo helenístico estaba a las puertas de Jerusalén. Filadelfia y Ptolemaida estaban a pocos kilómetros, pero más peligroso aún debía ser para la ciudad sadoquita el contacto con los judíos de Alejandría que hablaban griego, que conocían la cultura de la Hélade y que habían acogido a numerosos prosélitos. También los soldados que volvían a su patria después de haber prestado servicio a algún monarca helenístico debieron haber llevado consigo la visión de un mundo muy distinto de aquel en el que habían nacido. No podemos saber qué pensaban estos soldados de la civilización helenística, pero al menos un aspecto debió haberles impresionado como miembros de la milicia: la superioridad de las técnicas militares de los ejércitos griegos. Una civilización que se presenta como más fuerte sólo puede ofrecerse como modelo de algún modo. La confrontación entre las dos civilizaciones, la judía y la griega helenística, era por tanto inevitable, y al menos un elemento de la civilización helénica no tenía más remedio que atraer la atención: su fuerza. Los que ejercían el poder en Jerusalén tenían que sentirse atraídos, y en cualquier caso no pudieron evitar sentir el problema de la adecuación de la sociedad judía a la pagana, que parecía ser superior. A partir del primer cuarto del siglo II a. C., muchas personas importantes comenzaron a ponerse nombres griegos y a absorber la lógica de poder según los esquemas del mundo que los rodeaba.

En la segunda mitad del siglo III a.C. el pensamiento judío entró con Qohélet en un periodo de fermentación particular. Su problemática se amplió hasta afrontar cuestiones que hasta aquel momento no había sabido u osado abordar. Así, se planteó el problema del conocimiento humano y el de la posibilidad de conocer el principio y el fin de las cosas.

La problemática judía hunde siempre sus raíces en su propia tradición, pero los problemas que se plantearon sobre la base de aquélla eran nuevos. Era nueva sobre todo la tendencia, que aparecerá especialmente en el siglo II a.C., de llevar todo a sus últimas consecuencias. Es como si en la conciencia judía actuase entonces un catalizador que impulsara a todos los problemas hacia soluciones extremas. Este catalizador debe identificarse con el pensamiento griego, tal como fue conocido por los judíos a través del helenismo.

En general no es posible mostrar qué aspecto o idea particular del helenismo provocó la rápida evolución del pensamiento judío, porque muy poco de la literatura griega puede rastrearse dentro de la judía, e incluso ese poco es discutible. Sin embargo, ocurrió algo a

nivel de la mentalidad —lo que los alemanes llaman *Zeitgeist* («espíritu de la época») —, en la orientación más profunda del ánimo.

Qohélet, que busca a Dios creador en las leyes de la naturaleza y de la vida, no se separa de la tradición hebrea pero inserta sus palabras en un contexto espiritual nuevo. Se tiene la impresión de que mientras el helenismo llevó a los griegos al desarrollo de los elementos irracionales y patéticos de su ánimo, el judaísmo, tras el contacto con Grecia, desarrolló los elementos más racionales y humanamente autónomos de su espíritu en la búsqueda de una organización sistemática de los datos. Esto es lo que Qohélet intenta hacer, y después de él en una línea muy distinta, el Maestro de Justicia esenio³⁰. Alianza y gracia, libertad del hombre y libertad de Dios, significado de la retribución en el contexto de estos problemas y especialmente la concepción misma de la salvación que ilumina todas las otras concepciones de la espiritualidad hebrea son los temas que se plantearán con mayor frecuencia, especialmente a partir del siglo II a.C.

Las respuestas a estos problemas no fueron unívocas y el judaísmo, que ya se había dividido una vez al regreso del exilio, se volvió a dividir en el espacio de dos o tres siglos en un cierto número de sectas, algunas destinadas a llegar hasta nosotros a través de varias vicisitudes y a marcar muchos aspectos del mundo moderno; otras se vieron abocadas a desaparecer o a dejar huellas menores en la historia. Los dos colosos que sobrevivieron a la larga crisis del judaísmo fueron el fariseísmo, que continuó en el rabinismo hasta nuestros días, y el cristianismo, que ha llegado hasta nosotros en interpretaciones numerosas, especialmente a partir del Humanismo. Entre las sectas menores que sobrevivieron vale la pena mencionar la de los samaritanos, quienes hasta hoy celebran el sacrificio pascual en el monte Garizim

30. Cuando escribí la *Storia del Mondo Giudaico*, el Maestro de Justicia podía considerarse el autor de 1QS y por tanto el fundador del pensamiento esenio. Pero una vez demostrado que 1QS es una obra que tiene varias fuentes («estratos» en la ideología de los autores), queda claro que a través de su estructura actual no se puede llegar hasta los orígenes del movimiento ni a su fundador, o mejor, a su organizador. De este modo la figura del Maestro de Justicia pierde los límites precisos que había tenido hasta los años 70. Como consecuencia de este estado de cosas, he sustituido normalmente al Maestro de Justicia con el adjetivo genérico de «esenio». Si alguna vez el nombre del Maestro ha permanecido en el texto, es más para indicar a un autor que a la figura misma del organizador de la secta. Sobre el problema de las fuentes o estratos de 1QS, véase P. Arata Mantovani, «La stratificazione letteraria della Regola della Comunità: a proposito del libro di J. Pouilly *La règle de la Communauté de Qumran*»: *Henoah 5* (1983), pp. 69-92, con bibliografía.

bajo la guía de un sacerdote sadoquita. También debe mencionarse la de los caraitas que, si bien históricamente se conoce sólo a partir del siglo VIII con Anán ben David, muestran todavía en su doctrina aspectos extrañamente arcaicos³¹.

31. Acerca del problema de la supervivencia del esenismo, cf. N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, East and West Library, London, 1962, y A. Paul, *Écrits de Qumran et sectes juives aux premiers siècles de l'Islam: Recherches sur l'origine du Caraïsme*, Letouzey et Ané, Paris, 1969. Este último es bastante más prudente que el primero. Hay un panorama muy analítico de la cuestión en un artículo póstumo de H. Bardtke, «Einige Erwägungen zum Problem 'Qumran und Karaismus'»: *Henoah 10* (1988), pp. 259-270. Cf. B. Chiesa, «Il giudaismo caraita», en Íd., *Atti del Congresso Internazionale dell' AISG-S. Miniato 1984*, Carucci, Roma, 1987, pp. 151-174. Vale la pena recordar también la apasionada historia de su religión escrita por S. Szyszman, *Le karaïsme, ses doctrines et son histoire*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1980.

III

PALESTINA: DEL DOMINIO DE LOS SELÉUCIDAS A LA DESTRUCCIÓN DEL SEGUNDO TEMPLO

Capítulo 7

PALESTINA BAJO LOS SELÉUCIDAS: LOS MACABEOS

1. *Entre Ptolomeos y Seléucidas*

Con la batalla de Panión (más tarde llamada Cesarea de Filipo) librada en el año 200 entre Antíoco III (232-187 a.C.) y Ptolomeo V Epífanos (205-180 a.C.) Palestina entró en la órbita de Siria. Pero el paso de una esfera de influencia a otra no fue tan brusco como podría suponerse por haber sucedido tras una batalla. El cambio fue de hecho gradual, y si al final Jerusalén resultó trastocada en su aspecto y en su ideología tradicionales, se debió sobre todo a la profunda evolución de la mentalidad judía durante este tiempo.

El periodo en el que Judea pasó de la dominación ptolema a la seléucida resulta más bien oscuro por las dificultades que suponen la utilización del relato de Flavio Josefo en el libro duodécimo de sus *Antigüedades judías*, la única fuente que habla de los acontecimientos ocurridos entre la batalla de Panión y la gran crisis que empezó en torno al 175 a.C. M. Noth, por ejemplo, cierra un capítulo con la batalla de Panión y el decreto consiguiente de Antíoco III en favor de los judíos (véase más adelante en este mismo apartado), y continúa el relato en un capítulo posterior con la documentación proporcionada por los libros de los Macabeos. Los críticos no toman muy en serio las fuentes en las que se basa Josefo porque presentan características más propias de una novela que de una obra histórica: la fuente principal tenía como centro de interés los Tobíadas sobre los que compone una historia novelada.

Aparte de las dudas que suscita esta fuente, el uso que de ella hace Flavio Josefo constituye también un problema. El historiador presen-

ta muchas confusiones cronológicas en su obra: su cronología referente a Esdras y Nehemías es inutilizable. Confunde a dos sumos sacerdotes de nombre Simón, dando el apelativo de «Justo» al primero y no al segundo; atribuye la construcción de Birta a Hircano, aunque ya existía a mitad del siglo III a.C. como recuerda un papiro de Zenón (Pap. Cairo Zen. n. 59003). Josefo pudo haber tenido también este tipo de confusiones respecto a José el Tobíada, pues lo sitúa en la época de Ptolomeo V Epífanes (204-181 a.C.) mientras que los estudiosos modernos como Gressman, Meyer y Momigliano prefieren pensar que José el Tobíada vivió en tiempos de Ptolomeo III Evergetes (246-221 a.C.). Por otra parte, Momigliano, aunque define el relato sobre José el Tobíada como «una ingenua construcción», acepta, sin embargo, lo que en ella le parece verosímil, a saber, la existencia de una fractura en Jerusalén entre el poder religioso y el laico, entre la *τιμὴ ἀρχιερατικὴ* (*timè archieratiké*) y la *προστασία* (*prostasia*). Momigliano deduce también que Josefo «asumió la existencia de una (la *προστασία*) sin parar mientes en la otra», lo cual es ya bastante oscuro en la fuente, porque la expresión utilizada en Ant. 12,167 puede interpretarse (y ha sido de hecho interpretada) en un sentido no técnico: *εἶναι γὰρ αὐτοῦ προστάτην* (*eînai gar autoû prostáten*)¹.

El juicio de Meyer² sobre las fuentes de Flavio Josefo relativas al periodo que transcurre desde la conquista de Alejandro hasta los graves disturbios que acompañaron el final de la época sadoquita es aún válido actualmente. Se trata de tres fuentes: una novela de Alejandro, la carta de Aristetas y la novela de los Tobíadas. Estas obras, que son esencialmente literatura de ficción, sirvieron a Josefo para cubrir un periodo de tiempo para el cual no tenía material más estructurado. Por otra parte, el empleo de los elementos de estas obras para construir una narración histórica continua era peligroso porque muchos personajes de este periodo llevaban nombres iguales. Por tanto, el trasfondo histórico en el que se sitúan los hechos queda como criterio fundamental para la datación de los acontecimientos que narran estos relatos, naturalmente dentro de los límites en que dicha operación es posible.

El argumento con que Meyer retrotrae acontecimientos estrictamente ligados a Ptolomeo V y a su boda con Cleopatra, hija de

1. Cf. «Pues era su jefe». Véase la edición Loeb y la nota referente a este pasaje.

2. Cf. *Ursprung* II, p. 128.

Antífoco III, hasta Ptolomeo III Evergetes (246-221 a.C.) se basa en una glosa infiltrada en la tradición del texto de Josefo, reconocida como tal por Niese, Reinach y Marcus y, por tanto, carente de valor histórico. En Ant. 12,158 se habla de un rey Ptolomeo que por el sentido de la frase debería ser el quinto, Epífanés; algunos manuscritos tienen, sin embargo, el agregado «Evergetes, que fue padre de Filopator», es decir, Ptolomeo III. Nuestra sospecha de que ésta es una glosa, dado que se trata de una expresión demasiado precisa como para estar en el cuerpo de un relato, parece confirmarse por la dificultad del contexto que habla del dominio de los Ptolomeos sobre Palestina después de la batalla de Panión cuando el lector esperaría que tal dominio habría llegado ya a su fin. En realidad, el texto explica a continuación por qué subsistía este dominio ptolemeo en Palestina, pero en una primera lectura crea dificultades: por esto lo consideramos una glosa.

En su conjunto el relato de Flavio Josefo está bien estructurado a partir del párrafo 154 concerniente al hecho de que Cleopatra llevó como dote a Ptolomeo V las rentas de Fenicia, Siria y Palestina. Es probable que al amalgamar sus fuentes, Josefo haya confundido detalles relativos a un Ptolomeo con los de otro, pero la estructura global del relato es coherente y se basa en un hecho recordado también por las fuentes griegas (Polibio, 28,20, y Apiano, *Syr.* 5). Puesto que el relato se basa en el Tobíada y no en el sacerdocio de Jerusalén o en cualquier rey de la zona, el lector debe decidir cuándo no se trata ya de Onías II, sino del III. También la confusión en atribuir el sobrenombre de Justo a Simón I, en lugar de a Simón II, depende del hecho de que su fuente no debía dar este sobrenombre a ninguno de los Simones mencionados: la atribución de Flavio Josefo debe haberse basado en su propio *judicium*. A partir del párrafo 223 Josefo ya no se sirve de la «Novela de los Tobíadas», sino de alguna fuente de características historiográficas más marcadas. En cualquier caso, Josefo utilizó fuentes variadas y estableció la sincronía de los acontecimientos de modo inductivo, sin tener ante sí ningún relato previamente confeccionado de la historia judía³. Así sitúa la carta de Areo, rey de Esparta, en tiempo de Onías III, mientras que este monarca murió en el 255 a.C.; el Onías de la fuente de Josefo era

3. Sobre la atención prestada por Flavio Josefo a problemas cronológicos, cf. Piovenelli, «Le texte de Jérémie utilisé par Flavius Josephus dans le X livre des Antiquités juives».

entonces Onías II y no el tercero. Por tanto, se debe rechazar la fecha de la muerte de José el Tobíada y la de Onías II (!) como coincidente con la subida al trono de Seleuco IV (187 a.C.). Por la estructura del discurso aparece con claridad que la noticia de la subida al trono de Seleuco no proviene de la misma fuente que la que habla de la sincronía de la muerte de José y de Onías. Para nosotros queda claro que el Onías de la fuente era ciertamente el tercero. La cercanía entre la subida al trono de Seleuco IV (187 a.C.) y los otros dos acontecimientos es fruto de la reconstrucción de Flavio Josefo, quien se equivocó. En cuanto a Hircano, hijo de José el Tobíada, que debió de haber nacido en torno al 190 a.C., difícilmente puede haber sido enviado a Alejandría en representación de su padre ya anciano para las fiestas del nacimiento de un hijo del rey, si este hijo era necesariamente el sucesor al trono (nacido en el 187 a.C.). Estamos en una época decididamente posterior. Por más que la novela de Hircano diga de él que fue muy precoz (*ca.* 190), no pudo haber ido a Alejandría sino una decena de años más tarde y, en consecuencia, el enfrentamiento con sus hermanos debe situarse alrededor de los años de la gran crisis (entre el 175 y el 165).

A favor de la cronología general propuesta por Flavio Josefo está el trasfondo histórico de los acontecimientos narrados que en forma concordante nos remiten a la época de Ptolomeo V y no a la del III.

El relato gira alrededor del matrimonio de una Cleopatra, hija de Antíoco (Ant. 12,154), con un Ptolomeo que en consecuencia no puede ser sino Epífanes. Además el texto habla varias veces del problema de la dote de Cleopatra que puede explicar muy bien el extraño régimen en el que se encontró Jerusalén después de la batalla de Panión y que difícilmente pudo haber sido un invento total. Este régimen sirve como fondo a las aventuras de José el Tobíada y la ilumina: parece que la fuente de Flavio Josefo hacía transcurrir el relato en una atmósfera histórica muy precisa. Por otro lado, las noticias concernientes al pacto de la dote, además de corresponder en forma general al uso jurídico de la época⁴, comprenden detalles de compleja interpretación que no pueden derivar de la fantasía y sobre los cuales los estudiosos han debatido notablemente (*διαίρεθέντων εἰς ἀμφοτέρους τοὺς βασιλέας τῶν φόρων*: «Cuando los tributos fueron divididos entre los dos reyes» [12,155]).

4. Cf. E. Cuq, «La condition juridique de la Coelé Syrie au temps de Ptolomée V Epiphane»: *Syria* 8 (1927), pp. 143-162.

Incluso el rechazo a pagar los impuestos por parte del sumo sacerdote Onías II (cf. *infra*), si se sitúa cronológicamente después del edicto de Antíoco que autorizaba al sacerdocio a no pagarlos, adquiere verosimilitud como no podría tener en ningún otro contexto histórico: Jerusalén pertenecía al estado seléucida y Onías, por tanto, tenía motivos jurídicos precisos para no pagar tributo a Alejandría, ya que había sido exonerado por Antíoco. Él sí, pero no el pueblo; de ahí el empecinado rechazo de Onías a pagar, pero sin oponerse a que lo hicieran los laicos. Si hay algo que presenta dificultad en la presentación del trasfondo histórico son los números exactos: los 22 años de José el Tobíada y los 7 de su hijo Hircano. No resulta claro si para Flavio Josefo las dos cifras deben sumarse entre ellas, ni tampoco en qué momento comienzan o en cuál terminan, porque el año de la muerte de José se desconoce. En cualquier caso, las cifras proporcionadas por Flavio Josefo tienen una lógica propia. El rechazo de Onías II, «el Viejo», a pagar los impuestos debe colocarse en un año posterior, aunque no más, al matrimonio de Cleopatra (ocurrido en torno al 193 a.C.): se trata por tanto de los años inmediatamente anteriores al 190, que puede ser considerado momento de la muerte de Onías II. Los 22 años de la duración de la poderosa *prostadía* («presidencia», «gobierno») de José el Tobíada en Jerusalén pueden comprender también el periodo del enfrentamiento con su hijo Hircano y extenderse a toda la vida de José. En este caso llegaremos hasta cerca del 170 a.C., y el hecho se confirma en la coherencia con la que una de las fuentes de Josefo sitúa la muerte de José el Tobíada en los mismos años en los que ocurre la de Onías, obviamente Onías III. Los siete años de Hircano deben extenderse un poco más allá del 170 a.C., porque la presencia de este personaje explica bien la reacción de Jasón contra Menelao (véase más adelante).

El helenismo, que hasta este momento parece haber penetrado lentamente en Jerusalén, protegida por las medidas de Esdras contra toda contaminación pagana, irrumpe en la ciudad bruscamente; es cierto que no con sus valores más profundos sino con sus manifestaciones más patentes: individualismo, amor por la gloria que llega a ser fácilmente sed de poder, una economía que lleva al desarrollo rápido de los grandes patrimonios, tendencia al sincretismo que difícilmente podía ponerse de acuerdo con los principios de la más auténtica tradición yahvista. La profunda crítica de la sociedad de Nehemías que había hecho Qohélet pesaba también sobre la sociedad judía de los inicios del siglo II a.C. La pérdida de la rígida relación entre justicia y

salvación ponía a los espíritus ante un vacío que inevitablemente los atraía.

A diferencia de la batalla de Rafia del 217 a.C. librada en el mar y concluida con la derrota de Antíoco, la de Panión, desarrollada al norte de Jerusalén no lejos del lago Tiberíades, comprometió a la ciudad. Los egipcios ocuparon la capital con una guarnición y los judíos dirigieron sus ojos hacia su liberación por parte de los sirios. Después de la victoria de Antíoco III en Panión, los judíos le ayudaron a capturar la guarnición egipcia en Jerusalén (cf. Polibio, XVI 39,4).

No fue éste un gran gesto, pero suficiente como para ganarse a Antíoco, que estaba preparándose para el enfrentamiento con Roma y tenía gran interés en dejar a sus espaldas ciudades contentas. Así, después de aceptar genéricamente en un primer momento la restauración de la ciudad (2 Mac 3,2; Flavio Josefo, Ant. 12,138-139.143), Antíoco hizo concesiones más amplias: permitió a los judíos obtener gratuitamente leña de las posesiones estatales y exoneró a los sacerdotes y a las clases más pudientes de pagar impuestos, mientras que para favorecer la repoblación de la ciudad concedió una exoneración análoga de tres años de duración a quienes se establecieran en Jerusalén: en los tiempos siguientes disfrutarían además de otras facilidades (Ant. 12,140-142). Estas decisiones cambiaban el régimen fiscal de Jerusalén, la cual bajo los Ptolomeos no gozaba de exenciones.

Dentro de la política de Antíoco III, dirigida a guardarse las espaldas antes de comprometerse en Occidente, debe situarse también el matrimonio entre su hija Cleopatra, llamada también la siríaca, y Ptolomeo V Epífanes. Cleopatra llevaba como dote a Ptolomeo las rentas provenientes de todas las regiones al sur de Antioquía: Celesiria, Fenicia, Samaria y Judea. La soberanía quedaba en manos de los Seléucidas, pero las tasas eran cobradas por Alejandría, a excepción de ciertas divisiones que debían hacerse entre Ptolomeo y Cleopatra, cuyo alcance no es claro (Ant. 12,154-155). El matrimonio, que debió de celebrarse en el 193, fue convenido en el 196 a.C.⁵

5. El texto de Ant. 12,155 reza: *διαιρεθέντων εἰς ἀμφοτέρους τοὺς βασιλεῖας τῶν φόρων* ('los tributos divididos entre los dos reyes'). Me parece que esta frase debe interpretarse en referencia a los dos cónyuges egipcios (cf. M. Holleaux, «Sur un passage de Flavius Josèphe [Ant. XII 4,155]»: *REJ* 39 [1899], pp. 161-176). Véase un punto de vista opuesto en A. Momigliano, «I Tobiadi nella preistoria del moto maccabaico»: *ARAST* 67 (1931-32), pp. 165-200, pero el hecho de que en Ant. 12,178 se diga que el rey y la reina podían ser recíprocamente garantes del pago de los impuestos favorece la interpretación de Holleaux. Sobre las fechas de las negociaciones para el

Los egipcios, fortalecidos por el pacto establecido con los Seléucidas, exigieron de nuevo al Templo el pago del tributo como en el pasado. El sumo sacerdote, que entonces era Onías II, rechazó la exigencia, apoyándose en la exoneración obtenida de parte de Antíoco (Ant. 12,158). El gesto de Onías no era una revuelta, sino una invitación a cobrar las tasas sólo a quienes se debía cobrar, es decir, al pueblo, el cual, como es natural, se amotinó.

La narración de estos hechos, con detalles decididamente novelescos, pero verosímil en sus líneas generales, proviene de la fuente de Flavio Josefo. Un sobrino de Onías, José el Tobíada, se levantó en defensa de los intereses del pueblo y llegó a obtener del sumo sacerdocio una suerte de delegación con plenos poderes para representarlo en sus relaciones con Egipto. En esta época parece que el poder estaba enteramente en manos del sumo sacerdocio, porque Flavio Josefo dice que Onías tenía en sus manos tanto la *timè arkhieratiké* («poder sacerdotal») como la *prostasia toû laoû* («gobierno o presidencia del pueblo»). Onías (§ 163) se declaró dispuesto a renunciar a uno u otro título, lo cual demuestra que los dos representaban la suma del poder. José el Tobíada, que después aparecerá dotado sólo de la *prostasia toû laoû* (§ 167), convoca al pueblo en el Templo (§ 164), mostrando así también que tenía de alguna manera la autoridad del sacerdocio. Esta confusión de poderes tiene una propia lógica intrínseca, y es característica de los periodos de crisis.

José se acercó a Alejandría para obtener la abolición o al menos la reducción de los impuestos, para consolidar su propia *prostasia* y crearse un poder personal dentro de Jerusalén según la tradición de su familia. En Egipto José logró que el rey le concediera el cobro de todos los impuestos que debían pagar las regiones cuyas rentas constituían la dote de Cleopatra (Ant. 12,175). José el Tobíada fue hábil: despojó literalmente a las ciudades no judías —al menos según el relato lleno de admiración y de hipérboles de la fuente de Flavio Josefo— aprovechando la amplia autonomía y la fuerza militar de que disponían los financieros del rey (cf. Ant. 12,180ss, y piénsese en el Tobíada de las cartas de Zenón) y dejó en paz a Judea, fortaleciendo su propio poder tanto en términos dinerarios como en el favor de los judíos.

matrimonio entre Ptolomeo y Cleopatra y su celebración, véase CAH, vol. VIII, p. 199. Los acontecimientos posteriores tienen su *terminus post quem* en la fecha de la boda de Cleopatra con Ptolomeo (alrededor del 193 a.C.) y deben de haber sucedido muy pronto.

Jerusalén se desarrolló rápidamente bajo la gestión de José el Tobíada, que aprovechó su posición única dentro del estado ptolemaico. Esta situación particularmente favorable, al menos en lo económico, se prolongó por cierto tiempo, verosímelmente durante el pontificado de Simón el Justo, para encontrar después graves dificultades durante la gran crisis iniciada en el 175 a.C. (cf. §§ 186 y 224 en particular). De la riqueza de Jerusalén dan fe los riquísimos depósitos dinerarios del Templo que suscitaron la ambición de los Seléucidas.

Parece que la muerte de Hircano el Tobíada debe situarse en el 168 a.C., lo que explicaría la posibilidad que tuvo Jasón de armarse contra Menelao. Los siete años de Hircano transcurrieron por tanto desde el 175 hasta el 168 a.C. José habría muerto a consecuencia de las graves confrontaciones que condujeron primero al exilio (173 a.C.) y después a la muerte de Onías III (171 a.C.).

En este periodo la sociedad judía se llenó de tensiones cada vez más graves. Después del gesto de Onías II en favor de José el Tobíada, el poder se fue escapando cada vez más del entorno del sumo sacerdote y de la clase que lo había ejercido durante siglos para pasar de hecho a otras manos.

Cuando José estaba todavía vivo, estallaron dentro de la familia graves disensiones motivadas por intereses que rápidamente tomaron color político. Creo que si tuviéramos más noticias descubriríamos que incluso no eran extraños a esta tensión los elementos ideológicos. Uno de los hijos de José, Hircano, consiguió suplantar a su padre en las funciones de cobrador de impuestos. Sus hermanos, entonces, lo asaltaron y lo intentaron matar al parecer con la connivencia del mismo José, pero fueron derrotados por la escolta de Hircano y dos de ellos murieron. Puesto que Hircano era una criatura de los Ptolomeos, en este régimen de sustancial dependencia de la ciudad respecto a dos capitales distintas era inevitable que los hermanos se apoyaran en los Seléucidas. El sumo sacerdote Simón II, hijo de Onías II (§ 229), y quizás la mayor parte del pueblo estuvieron de esta parte.

La tensión oculta tras estos hechos no puede reducirse a las fáciles denominaciones de «partido filoegipcio» o «filosirio», ni tampoco a las expresiones de «tradicionalistas» y «helenizantes». Éstas sólo presentaban algunos elementos que iban fermentando en Jerusalén. Renacía así la esperanza en un personaje que salvaría a Israel por el amor que Dios tenía hacia su pueblo, y esta vez sus características se señalaban de manera diferente al pasado. La profecía, que parecía haber desaparecido en la sociedad estática de la Jerusalén de Esdras, renacía aunque de una forma nueva. Mientras tanto, la situación

política interna se precipitaba muy rápidamente hacia una de las más largas y trágicas guerras civiles (entre el 167 y el 142 a.C.) que la humanidad haya padecido.

2. La ruina ético-política

Durante el reinado de Seleuco IV (187-175 a.C.) aparecieron los primeros síntomas de la disgregación interna que iba destruyendo la comunidad de Jerusalén, minada por disensiones que el sumo sacerdote, entonces debilitado en su autoridad, no era capaz ya de controlar. Un aspecto típico de esta desintegración de la sociedad judía se narra en el capítulo 3 del segundo libro de los Macabeos:

Un tal Simón, de la tribu (en el sentido de familia sacerdotal) de Bilgá⁶, nombrado superintendente del Templo, se enfrentó al sumo sacerdote por problemas referentes a la economía de la ciudad. No pudiendo imponerse a Onías (evidentemente Onías III), fue a buscar a Apolonio de Tarso, en aquel tiempo gobernador de Celesiria y de Fenicia. Simón le dijo que la cámara del tesoro del templo de Jerusalén estaba llena de inmensas riquezas, tanto que su suma era incalculable, que no tenían nada que ver con la cuenta de los gastos en sacrificios y que era posible hacer pasar todo ello a manos del rey (2 Mac 3,4-6).

Simón no quería ciertamente provocar la expoliación del Templo, sino sólo pagar su eventual nombramiento para el puesto de sumo sacerdote en lugar de Onías. Para lograr sus propósitos hizo ver que existían irregularidades administrativas en el templo de Jerusalén, y que éstas habían comenzado ciertamente con las maniobras políticas y económicas de Hircano el Tobíada, el cual debía tratar de recuperar la confianza del sumo sacerdote después de que éste había

6. La lectura «de Bilgá» proviene de la *Vetus Latina* y del armenio. El texto griego lee «Benjamín». La clase sacerdotal de Bilgá es recordada en 1 Cro 24,14. La lectura griega debe descartarse probablemente porque no se ve cómo un laico podía tener un cargo tan importante en el Templo, como lo tenía Simón. Pero el argumento fundamental es el hecho de que un hermano de Simón, Menelao, llegará a ser después sumo sacerdote: por ello es más probable que se trate de una familia sacerdotal y no de una laica. La noticia de que Menelao no era de sangre sacerdotal depende por tanto de la lectura de este pasaje de 2 Macabeos. Sobre el argumento véase F. M. Abel, «Simon de la tribu de Bilgá», en L. C. Mohlberg (ed.), *Miscellanea Mercati*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma, 1946, I, pp. 52-58.

dado asilo a sus hermanos supervivientes (cf. 2 Mac 3,11). El intento de Simón falló, porque Onías fue a visitar a Seleuco y logró aclarar las cosas en sentido favorable a sí mismo. Pero ya se había abierto un camino que sería transitado más veces: el estado sirio tenía necesidad de mucho dinero después de la derrota de Magnesia y del pesadísimo tributo que Antíoco III se había comprometido a pagar a los romanos. Por ello, los disidentes de Jerusalén se acostumbraron por así decirlo a tratar de apropiarse del sumo sacerdocio comprándolo directamente del rey seléucida.

El hecho es interesante porque muestra una cierta mentalidad: se acepta que la máxima autoridad se encuentra fuera de Jerusalén. Si el cargo de sumo sacerdote en la capital había sido hereditario desde la época del dominio persa, fue porque en las satrapías la descendencia iba normalmente de padre a hijo si no ocurrían hechos graves como para obligar al rey a interrumpir la dinastía. Sólo gracias a su fidelidad a los reyes que poco a poco dominaron Palestina podían los sacerdotes mantener su poder. Incluso el macabeo Jonatán, prácticamente independiente, se hizo conceder el sumo sacerdocio por un soberano extranjero, Alejandro Balas. Evidentemente la autoridad del sumo sacerdote se concebía como dependiente del soberano extranjero del momento.

Ignoro cómo puede uno imaginarse a estos aspirantes al sumo sacerdocio, si como hombres dominados por el demonio de la gloria, caricaturas de Alejandro Magno o de Pirro, o más bien como portavoces que expresaban los profundos contrastes enraizados en el pueblo. La gloria derivada del poder era un valor típico del individualismo helenístico, pero es también cierto que estas ambiciones se apoyaron a su vez en intereses que obligaron a buscar justificaciones éticas y teóricas.

3. *El fin de la época sadoquita*

En los años inmediatamente posteriores al 175 a.C., momento en el que Antíoco IV Epífanes subió al trono, la situación de Jerusalén se deterioró rápidamente. Onías III echó de Jerusalén a los hermanos Tobíadas, que se refugiaron cabe Antíoco (Bell. 1,31-32). La ruptura entre el sumo sacerdote y los hermanos Tobíadas esconde evidentemente el paso de Onías de la esfera de influencia de Antíoco a la de Hircano, criatura de los Ptolomeos. Era éste el último eslabón de la política de Hircano orientado a influir en Onías por medio del oro

depositado de manera anómala en el templo de Jerusalén, probablemente confiado en directo al sumo sacerdote en vez de entregarlo al Templo. Con el gesto de Onías III, la política del Hircano llegó a alcanzar su máximo éxito en Jerusalén.

Es evidente que en las tensiones entre los Tobíadas el helenismo y los problemas teológicos no fueron más que simples pretextos. Quizás para Onías se trataba de problemas reales, y sería interesante conocer sus motivaciones para justificar la expulsión de los Tobíadas, aunque desgraciadamente nada sabemos de ellas.

Creo, sin embargo, que para llegar a una medida tan grave cuyas consecuencias no podía desconocer, Onías debió tener motivos muy serios y no puramente económicos. Para recompensar a Hircano por el dinero que de algún modo le había ofrecido, Onías podía haberlo apoyado, pero jamás habría llegado a tanto si su conciencia no hubiera estado ante una verdadera elección: tuvo que haber tomado decisiones políticas y teológicas. Los hechos que siguieron muestran la importancia de esta medida: uno de sus hermanos⁷, que cambió su nombre de Yashúa por el de Jasón, obtuvo del soberano seléucida el sumo sacerdocio. Para conseguirlo ofreció dinero y además se comprometió a una cierta helenización de Jerusalén (174 a.C.) (2 Mac 4,8-9).

El primer libro de los Macabeos⁸ narra con desdén cómo muchos judíos se mostraron favorables a estas innovaciones (1 Mac 1,11-15). La creación de un gimnasio —obviamente frecuentado sobre todo

7. Flavio Josefo consideró tanto a Onías III como a Jasón y Menelao hijos de Simón (Ant. 12,237-239). Evidentemente, a falta de noticias seguras, Josefo trató de salvar la legitimidad del sacerdocio de Jerusalén, al menos hasta la llegada de los sumos sacerdotes asmoneos.

8. 1 Mac narra los acontecimientos que transcurren desde el 175 al 134. La redacción de esta obra debe situarse no mucho después de esta última fecha. Su autor fue admirador de los Macabeos, ya que justifica todas sus acciones, incluso las que iban abiertamente contra la Ley y la tradición, como el hecho de que a partir del 152 (1 Mac 10,18-21) asumieran el cargo de sumo sacerdote, a pesar de no provenir de estirpe sadoquita. Ésta parece ser una obra independiente de otras que pasaron a la historia con el mismo nombre: cf. Sisti, «I Maccabei»: *NVB* I, pp. 28-29. Me parece ya superado el problema de la secta a la que pertenecería el autor del libro. Los recientes descubrimientos de obras judías precristianas que permiten una mejor comprensión de toda la así llamada literatura apócrifa o deuterocanónica muestran una tal variedad en la problemática de la época que la catalogación de los autores y de las obras en las categorías asideas (fariseas)/saduceas parece superada. A favor de la interpretación saducea cf. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha* I, p. 59. El autor del libro primero de los Macabeos fue solamente un defensor de éstos.

por los hijos de la clase más adinerada, es decir, por gran parte de los jóvenes de la estirpe sacerdotal— puede interpretarse como un símbolo del espíritu de estas innovaciones.

El gimnasio era el signo de la nueva mentalidad difundida ya en Jerusalén. La admiración por la cultura griega implicaba de alguna manera el desprecio de la propia (2 Mac 4,15). Las prescripciones más típicas del judaísmo, pero también las más irracionales, se consideraron absurdas a la luz de la razón. No se circuncidaba ya a los niños y los jóvenes intentaban hacerse una suerte de cirugía plástica para esconder la circuncisión que su desnudez atlética mostraba en público (1 Mac 1,15). El celo por los dioses mostrado por la cultura helenística al menos públicamente hizo que Jasón enviase dinero a Antíoco IV Epífanés para un sacrificio en honor a Hércules (2 Mac 4,19). El helenismo se afirmaba en Jerusalén no sólo por el esfuerzo de los sirios, sino sobre todo por la convicción de muchos judíos. El autor mismo del primer libro de los Macabeos —a pesar de interpretar desde el punto de vista de los Asmoneos la contienda civil que conmovió a Judea entre el 167 y el 142 a.C. como una guerra de liberación nacional contra los monarcas extranjeros que se habrían servido del helenismo como instrumento de penetración— narra en 1,11-13 que el deseo de dejar de vivir según la Torá había nacido espontáneamente en el mundo judío.

La reacción al proceso de helenización no se hizo esperar en aquel sector de la población judía que consideraba los valores de la Torá como la base de su propio ser. Como en todos los fenómenos de reacción, el ideal se radicalizó. Si podía darse una confrontación e incluso un acercamiento entre judaísmo y helenismo, sólo podía realizarse sobre bases mucho más profundas, a saber, cuando los valores más auténticos de la cultura griega hubieran sido comprendidos por los judíos y a condición de que se hubiera sabido distinguir entre la tolerancia cosmopolita y el sincretismo, cosa no fácil en ningún periodo de la historia.

Para el hombre de la calle y para cualquiera que juzgara los hechos desde una primera impresión, el helenismo había llevado a Jerusalén un gimnasio, una cierta sumisión a lo extranjero, dinero, corrupción y ambiciones cada vez más desenfrenadas.

Jasón cayó muy pronto víctima de los mismos medios que había puesto en acción. En efecto, un cierto Menelao, hermano de aquel Simón que había denunciado en otro tiempo ante Seleuco la presencia irregular de dinero en el templo de Jerusalén, se presentó ante Epífanés para comprar el sumo sacerdocio por el que Jasón había ya

desembolsado cifras notables. Esta acción fue tan grave como para suscitar las reacciones de todos los que consideraban los valores del judaísmo sadoquita aún plenamente válidos. De hecho Menelao, si bien era sacerdote, no provenía ciertamente de estirpe sadoquita. El Templo estaba contaminado y la esencia misma del judaísmo sadoquita había sido destruida. Menelao se resistió utilizando la fuerza y debió sustraer más dinero al Templo para poder sostenerse. Además, hizo asesinar a traición a Onías III, ya que éste habría podido reivindicar de algún modo los derechos del sumo sacerdocio (171 a.C.).

En el 169 a.C. Epífanés intentó adueñarse de Egipto: había lanzado un ataque aprovechando que Roma estaba comprometida en una guerra contra Macedonia desde el 171. Pero, no obstante los éxitos del 169, Epífanés decidió regresar a Egipto también al año siguiente, momento en el que Roma liquidaba a Macedonia en la batalla de Pidna. Un embajador romano, Popilio Lena, alcanzó al monarca en Alejandría y pasó a la historia por el modo expeditivo con el que trató a Epífanés, quien buscaba ganar tiempo para resolver la cuestión egipcia antes de una intervención romana (Polibio XXIX,27). Obligado a regresar a su patria para no enfrentarse a Roma, Epífanés decidió asaltar Jerusalén para resarcirse de los gastos militares y sobre todo para terminar con una situación que se volvía intolerable. En efecto, mientras Epífanés se enfrentaba a Popilio Lena, corrió la voz en Palestina de que el rey había muerto. Jasón, que se había refugiado en la Amonítide —ciertamente en la fortaleza de los Tobíadas donde debía estar aún Hircano—, aprovechó inmediatamente la situación. Recibió hombres y armas de Hircano para asaltar a su rival Menelao, criatura de Antíoco, en Jerusalén. Menelao se refugió en el *Acra*, la ciudadela de Jerusalén, y la ciudad fue saqueada por los hombres de Jasón, que hicieron estragos entre sus adversarios (2 Mac 5,6).

Epífanés, que no había muerto, tenía que intervenir en ayuda de Menelao, tanto para reivindicar la afrenta al hombre que le era fiel, como para poner fin a una situación de luchas intestinas en Jerusalén que perjudicaban también a Siria. Jerusalén era una ciudad de frontera con el sur y la persistencia de luchas políticas intestinas podía despertar deseos y esperanzas en los Ptolomeos.

A pesar de todo Jasón logró huir, pero esta vez los estragos fueron causados por los fautores de Menelao, quienes vengaron a sus muertos recientes (2 Mac 5,11-14). Antíoco expolió el Templo e impuso la helenización de las costumbres de manera total. Al cabo de pocos años Jerusalén dejó de ser una ciudad con fuerza militar propia. Las murallas fueron en parte demolidas y una guarnición siria se estable-

ció en la fortaleza (el *Acra*) en el interior de la ciudad. Se prohibió leer o tener consigo el libro de la Ley, se prohibió también la circuncisión y el 15 de diciembre del 167 a.C. el Templo fue contaminado por la introducción de la «abominación de la desolación» (Dn 9,27; 11,31; 12,11), probablemente un altar pagano. También el templo del Garizim fue dedicado a Zeus Xenio (Zeus hospitalario [para con los extranjeros]: 2 Mac 6,2). La persecución religiosa se puso en acción.

Es difícil, sin embargo, pensar que Antíoco hubiese deseado llevar a cabo una estricta persecución religiosa. El monarca debió tratar sobre todo de hacer de Jerusalén una ciudad en la que pudiera confiar. De otra manera no se comprende por qué no persiguió sistemáticamente a todos los judíos, que debían ser numerosos a lo largo del vasto estado seléucida. Acontecimientos como los narrados en 2 Mac 6,8 parecen esporádicos, y sobre todo limitados a las ciudades de la zona palestina. El hecho es que, desde el momento en el que Egipto gozaba de la protección romana, Antíoco no debía sentirse tranquilo si Judea, que representaba su frontera sur, estaba desgarrada por gravísimas luchas políticas. Por otra parte, el monarca apoyó a un partido porque le era más favorable que los otros. Y aunque prohibió la circuncisión de los niños, es cierto que muchos judíos en Jerusalén, como ya se ha dicho, se avergonzaban de ella. El sábado podía parecer absurdo, una superstición. Y en definitiva, Antíoco no pensaba efectivamente en destruir el judaísmo ya que, como se ve, dejó en pie el templo de Yahvé, y éste mantuvo un sumo sacerdote judío que de todos modos había sido elegido y reconocido como tal y se le había permitido que ejerciera su labor por muchos años. Menelao era ciertamente una persona que asentía a todas las medidas tomadas por Antíoco. El hecho mismo de haber explicitado también cuáles eran las prácticas judías que debían abolirse muestra que quien había aconsejado estas medidas a Antíoco conocía perfectamente el judaísmo de su tiempo y quería destruir *aquel* judaísmo, no *el* judaísmo.

Nadie pretende convertirse en sacerdote de un dios a punto de ser liquidado, ni siquiera Menelao. Con lo que éste quería acabar era con el judaísmo sadoquita, y varias consideraciones pudieron haberlo llevado a desearlo. Si desde nuestra perspectiva el judaísmo es igual a la Torá, para Menelao, en cambio, no era así; se consideraba sacerdote de Yahvé pero no aceptaba la Torá. Para él Israel era evidentemente el pueblo de Yahvé, el pueblo elegido por Dios con una alianza y este pacto debía concretarse en una ley, pero no tenía importancia que tal ley estuviera garantizada por un poder exterior a Israel. El

objetivo de Esdras fue renovar una cierta legislación, pero al aceptar el principio por el cual la ley de Dios se convertía en ley de un rey extranjero, Esdras estableció un principio grávido de futuras consecuencias. Ahora el monarca había cambiado, ¿por qué no debía cambiar también la Ley? El gesto de Jasón de inscribir a los ciudadanos de Jerusalén en el censo ciudadano de Antioquía (2 Mac 4,9) me parece que debe verse justamente como parte de una línea de conducta cuyas raíces se hunden en esta convicción.

Y entonces, ¿cuál era el centro del judaísmo? ¿La ley, fuera la que fuera, o el pueblo de Israel apiñado alrededor de su Templo? En la profunda evolución sufrida por el mundo bajo la influencia del helenismo ¿no deberían hacerse algunos cambios para poder sobrevivir como judíos? ¿No era suficiente que sobreviviera Yahvé, con su pueblo y con su culto? Según una interpretación antigua y difundida, el objetivo de la Ley era proporcionar bienestar y larga vida. En Israel, o al menos en Jerusalén, no se había consolidado aún la cuestión del juicio de Dios tras la muerte que debía dar al alma de cada individuo una recompensa absoluta y eterna. Considérense nuevamente las palabras de 1 Mac 1,11: «Vayamos y concertemos alianzas con los pueblos paganos que nos rodean, porque desde que nos hemos separado de ellos (es decir, desde el tiempo de las reformas de Nehemías y Esdras) nos han sucedido muchos males». Era posible ser judío y creer en la Torá, en una Ley o incluso sólo en el Templo; el problema de la autocomprensión de Israel era antiguo y complejo.

Algo de la nueva mentalidad se impuso de manera decisiva. El judaísmo del segundo periodo sadoquita basado en el sacerdocio sadoquita, en la Alianza y en la Ley podía considerarse caducado. Incluso los que tomaron las armas en defensa de la tradición no parecían de ningún modo ligados al sacerdocio de Sadoc. Cuando en el 164 se celebró la nueva consagración del Templo, con una fiesta que hasta hoy repite la liturgia sinagoga, Menelao era sumo sacerdote, reconocido como tal por todos los judíos que habían combatido en la guerra civil. El ideal del sacerdocio sadoquita puro fue mantenido por los esenios, pero su oposición, al menos en el siglo II a.C., no sólo se mantuvo físicamente lejana de las tempestades políticas y religiosas de Jerusalén, sino también absolutamente inactiva (o por lo menos así parece hoy día).

4. *La defensa de la tradición: las formas de la reacción*

En una situación política e ideológica tan compleja y rica de elementos contradictorios la reacción frente a las tendencias helenizantes asumió dimensiones políticas y religiosas difíciles de precisar hoy día. Pelear contra la helenización no era sólo un ideal cultural y religioso, sino también combatir contra un centro de poder en nombre de, y para otro poder.

Si observamos la escena política, notamos la formación de dos actitudes distintas durante la década que transcurre desde el 170 hasta el 160 a.C.: una de huida y otra de lucha armada. Los movimientos sadoquitas asumieron una actitud de huida. El sacerdocio legítimo tomó conciencia de que no tenía ya seguidores entre las masas ni entre los poderosos. Vemos así a Onías IV, hijo de Onías III, huir a Egipto; allí, en Leontópolis, fundó un templo rival al de Jerusalén, mientras otros sadoquitas, que probablemente habían roto ya con el Templo por motivos desconocidos para nosotros, prefirieron retirarse al desierto. Belial se había desatado y era necesario separarse no sólo de los paganos sino también de los demás judíos, con una separación no sólo ritual sino también física. Era necesario vivir según las normas de pureza aplicándolas de la manera más rígida. Se necesitaba crear el «resto de Israel», el verdadero Israel al que un día Dios habría de salvar con el envío de algún mesías extraordinario en poder y naturaleza.

Otros en cambio eligieron la lucha armada, pero la adoptaron con ideales y motivaciones de distinto tipo. Para algunos se trataba sólo de conseguir poder vivir en paz según la tradición de sus antepasados, es decir, de ser judíos según la ley tradicional. Para otros, el problema era más radical: se trataba de sustituir el poder de Menelao por otro, en manos de una dinastía distinta. Éste fue el ideal que persiguieron los hermanos Macabeos durante décadas, a quienes no bastó la libertad de vivir según la ley tradicional. Querían un estado judío que fuera también independiente y se distinguiera de los otros estados helenísticos, protegido y garantizado por su propia fuerza militar. La Ley fue para ellos más una bandera que un ideal: el verdadero ideal era la conquista del poder laico y religioso, es decir, la conquista de la *prostasia toû laoû* y de la *timè arkhieratiké*.

Este segundo movimiento domina la escena de la historia política con su abierta oposición al partido helenizante que había alcanzado el poder con Menelao. Pero también los que habían «huido» al desierto tuvieron parte muy notable en la evolución del judaísmo posterior,

con la elaboración de una teología netamente distinta a la de los que «se quedaron». Éstos desarrollaron teologías de la Alianza; los «que huieron», las de la Promesa.

Veamos ahora cómo actuaron en realidad estas tendencias fundamentales en la historia.

5. *Onías IV*

Un movimiento que cabe recordar —más por el nombre de su fundador y por el ideal que representaba que por su efectiva incidencia histórica, prácticamente nula— es el dirigido por Onías IV, hijo de Onías III, último sacerdote sadoquita legítimo, que había sido asesinado. Onías IV representaba por tanto la continuidad de la tradición sadoquita.

Este personaje se refugió en Egipto y obviamente fue bien acogido por los Ptolomeos, enemigos de los Seléucidas. Ptolomeo VI Filometor, que reinó hasta el 145 a.C., otorgó a Onías el permiso para construir un templo en Leontópolis. Está claro que para Onías el verdadero Israel estaba representado por la continuidad del sacerdocio y del culto legítimo. Ello era más importante que la tradición misma que deseaba la unificación del culto en Jerusalén. El templo de Leontópolis debía representar el centro espiritual para todos los judíos, especialmente los de Egipto. Debía servir, además, para separar a los judíos de Palestina del culto de Jerusalén que no estaba ya en manos sadoquitas y, por tanto, era ilegítimo. Pero sobre todo debía ser un nuevo centro de judaísmo en caso de que la situación de Jerusalén se precipitara.

En realidad el templo de Leontópolis tuvo muy poca importancia y los romanos lo destruyeron en el 73 d.C. después del templo de Jerusalén en el colmo de la prudencia. Sin embargo, para los fariseos, que habían dado mayor importancia a la continuidad del culto en Jerusalén que a la de la estirpe sadoquita, este templo de Leontópolis no llegó a ser cismático. La Misná (*Menahot* 13,10) establecía que un voto pronunciado en este templo tenía el mismo valor que otro en el templo de Jerusalén.

Según Flavio Josefo (Ant. 12,237), Onías IV era todavía un niño cuando asesinaron a su padre. En efecto, alrededor del año 100 aún estaba vivo. Su huida a Egipto ocurrió cuando Demetrio nombró a Alcimo sumo sacerdote (161 a.C.): hasta aquel momento siempre había esperado regresar para volver a ocupar su cargo (Ant. 12,387).

Este pasaje de Josefo debe ser leído junto con 1 Mac 7,5ss. Sin embargo, por 2 Mac 14,3.13, parecería que Alcimo era ya sumo sacerdote antes de que Demetrio lo confirmase sobre el trono pontificio en el 161; esta noticia confirmaría el relato de Flavio Josefo, pero en cualquier caso es difícil establecer la cronología de los hechos. Ahora bien, en un papiro egipcio fechado en el 164 a.C. se habla de un personaje de nombre *hnn* (Onías); si éste fuera nuestro personaje, su huida debería datarse seguramente antes⁹.

Debe además recordarse que Flavio Josefo en *La guerra de los judíos* (Bell. 1,31-33) da una versión de los hechos bastante distinta a la de las *Antigüedades*. En el caso de *La guerra* se trata de un texto recordatorio que une rápidamente todo un conjunto de hechos que difícilmente pueden situarse en el 168 a.C., como podría parecer en una primera lectura. Según esta versión, Onías III, después de haber sido depuesto, huyó a Egipto donde fundó él mismo el templo de Leontópolis.

6. *La Nueva Alianza de Damasco y los esenios*

Al final del siglo XIX se descubrió un texto —en la *genizah* (depósito destinado a recoger los manuscritos que contienen textos sagrados pero que ya están fuera de uso) de la sinagoga de El Cairo— que narra en su introducción el nacimiento de un movimiento de disidentes. Fragmentos de esta misma obra se han encontrado también en Qumrán, y ahora este libro, conocido desde hace un siglo, es considerado como parte del corpus de los rollos del Mar Muerto. Es el denominado Documento de Damasco¹⁰. El problema consiste en determinar de qué movimiento se habría separado el grupo disidente. ¿Debemos imaginar una poco probable separación respecto de un judaísmo *tout court*? O ¿es mejor pensar que se trataba de un movimiento ya formado y que se había dividido entonces nuevamente? En el primer caso, el Documento de Damasco narraría el nacimiento del esenismo;

9. Cf. R. de Vaux, «Le temple d'Onias et Qumran»: *RB* 75 (1968), pp. 204-205.

10. El Documento de Damasco (DD) fue publicado por primera vez por Schechter en 1910. Desde entonces han aparecido las ediciones de Rost (1933), Zeitlin (1952), Rabin (1954 y 1958). Véase más recientemente M. Broshi, *The Damascus Document Reconsidered*, The Israel Exploration Society, Jerusalem, 1992. Fragmentos del DD han sido descubiertos también en Qumrán y publicados en los DJD, III, pp. 128-131, 181; ilustraciones XXVI, XXXVIII.

en el segundo relataría la formación de una secta dentro del movimiento esenio. Tanto en uno como en otro estamos ante los orígenes de un movimiento nuevo. El reciente descubrimiento del texto MMT¹¹ se halla en la base de esta interpretación de la historia del esenismo.

El Documento de Damasco comienza con estas palabras:

Escuchad todos lo que conocéis la justicia; comprended las obras de Dios. Él tiene una querella contra todos los hombres (2 Is 51,7) y ejecutará el juicio contra aquellos que lo desprecian. Puesto que lo abandonaron por su infidelidad, escondió su rostro a Israel y a su Templo y los abandonó a la espada (Ez 39,23). Pero, acordándose de la Alianza con sus padres, hizo que quedara un «resto» de Israel sin entregarlo a la destrucción. Al final de este periodo de ira divina¹², 390 años después de haberlos entregado en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, Dios los visitó, haciendo germinar de Israel y de Aarón la raíz de una planta para poseer la tierra de Israel y para gozar de todos sus bienes.

Consideraron sus pecados y comprendieron que eran culpables; durante veinte años estuvieron como ciegos, como gente que busca el camino a tientas. Dios tomó en consideración sus acciones porque lo habían buscado con todo el corazón, y entonces hizo surgir para ellos al (o también «un») Maestro de Justicia, para que procedieran según el camino que a Él le placía. Y el Maestro de Justicia hizo saber a las últimas generaciones lo que Dios había hecho a la última generación, a la congregación de los traidores... (DD 1,1ss).

El texto es interesantísimo tanto por lo que relata como por la forma en la que lo hace. Ante todo, es bastante útil para una primera comprensión de la mentalidad de huida en el siglo II a.C. Del pasaje se deduce que 390 años¹³ después de la destrucción de Jerusalén, es decir, a inicios del siglo II a.C., algunos judíos se dieron cuenta de que su sociedad estaba perdiendo su propia identidad. Es el momento de la rápida introducción del helenismo en Jerusalén, del enorme poder

11. Cf. nota 65, pp. 121-122.

12. En hebreo clásico *qes* significa «fin», pero en el tiempo en el que fue escrito el DD la palabra significaba normalmente «tiempo; un periodo de tiempo». En este caso, sin embargo, me parece que vuelve a aparecer el significado más antiguo: «al final de la ira», «del periodo de la ira».

13. Me atengo a la interpretación real del número 390. Cf. P. Sacchi, «Il problema degli anni 390 nel Documento di Damasco»: *RevQ* 5 (1964), pp. 89-96. Esto no significa que el número deba ser históricamente exacto hasta en el año, porque dudo mucho de que en esta época se llegara a formular la cronología de la segunda época sadoquita de manera tan precisa.

de los Tobíadas y de la humillación del sacerdocio. Ya para entonces, es decir, antes del fin de la era sadoquita legítima, un grupo de judíos se había separado de la comunidad con un gesto más negativo que positivo, porque de hecho durante veinte años no supieron exactamente qué hacer: «eran como ciegos». Considerando retrospectivamente su historia, los segregados podían afirmar que eran el verdadero Israel del cual habrían nacido los dos unguidos, el de Aarón y el de Israel¹⁴. Éste fue por tanto un grupo tradicionalista, vinculado a las tradiciones sadoquitas, que conocía el doble rostro del poder, la *timè arkhieratiké* y la *prostasia tou laoû*.

Veinte años después del nacimiento del movimiento esenio, o sea, alrededor de la grave crisis que estalló con el comienzo del sumo sacerdocio de Menelao y con el asesinato de Onías III, se sumó a la secta un hombre a quien se denominó «Maestro de Justicia» (= Justo) —denominación que nosotros también usaremos—, ya que su nombre verdadero se desconoce. Era sacerdote y sadoquita, y se unió en el desierto a la comunidad a la que dictó una serie de normas que le dieron la estructuración que mantendría a lo largo de su historia. Como ya se ha observado, no está claro si estas normas fueron aceptadas por toda la comunidad esenia o sólo por un grupo restringido de ésta.

Hasta hace no mucho tiempo se atribuían al Maestro de Justicia todas las principales obras de Qumrán. Hoy se es mucho más cauto por dos motivos: 1) No todas las obras que alguna vez se atribuyeron al Maestro de Justicia son de una misma época. 2) Una misma obra parece estar compuesta por varios estratos, como se ve por ejemplo en la Regla de la Comunidad, quizás el escrito más importante para comprender al esenismo. En este caso el problema consiste en saber cuál es el estrato que puede atribuirse al Maestro de Justicia.

De acuerdo con la perspectiva desde la que se observe al Maestro de Justicia se cambia también aquella desde la que se ha de mirar al gran adversario de la secta, el sacerdote impío. En el pasado se intentó identificarlo con uno de los sumos sacerdotes que gobernaron Jerusalén entre Jasón y Alejandro Janneo; hoy se prefiere hablar de un apelativo referido al sumo sacerdote de Jerusalén que estuviera en cada momento en el cargo. Por tanto, la denominación puede indicar figuras de sumos sacerdotes distintos según las obras y los contextos¹⁵.

14. Acerca de la expresión «los unguidos de Aarón y de Israel» cf. 1QS 9,9-11.

15. Sobre la pluralidad de los personajes históricos referidos con la misma denominación «sacerdote impío» cf. A. S. van der Woude, «Wicked Priest or Wicked Priests? Reflection on the Identification of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary»: *JJS*

Siguiendo las noticias del Documento de Damasco, la figura del Maestro de Justicia debe situarse alrededor del segundo cuarto del siglo II a.C., y su huida al desierto, en torno al 170 a.C. Los nombres más probables de estos perseguidores de los esenios podrían ser los de los sumos sacerdotes Jasón, Menelao y Alcimo: todos son posibles, aunque me parece que Menelao sería el más probable tanto por la vastedad de las luchas que estallaron bajo su pontificado, como por la lectura combinada de DD 1,13-17 y 8,8-11 con 1QpHab 9,9ss: los pasajes de 12,2ss y especialmente 4Q171 = 4QpPs 37 2,17-20 parecen indicar que los adversarios de la secta, incluyendo al sacerdote impío, terminaron en manos enemigas, entre las que encontraron la muerte. La noticia se adapta muy bien a la figura de Menelao.

Estos judíos no regresaron a Jerusalén desde el desierto, al menos durante todo el siglo II y quizás durante gran parte del I. En tiempos de Jesús, al menos algunos de ellos ya habían probablemente vuelto a trabar contacto con la ciudad impura. La nueva dedicación del Templo por obra de Judas Macabeo en el 164 a.C. no les pareció motivo suficiente como para considerar purificada la ciudad, puesto que permanecía aún el sumo sacerdote Menelao. Desde este punto de vista, tampoco podía decirse que la situación había cambiado cuando el poder y el sumo sacerdocio cayeron en manos de Simón Macabeo, héroe de la resistencia contra el helenismo y contra los sirios (141 a.C.).

Con el paso del tiempo este movimiento se organizó en comunidades gobernadas por normas muy rígidas. A veces parece que estos grupos entraron en conflicto entre sí. La arqueología nos ha mostrado un lugar a orillas del Mar Muerto donde algunos se habían reunido en el más absoluto aislamiento. Los hallazgos más antiguos deben datar del tiempo de Simón Macabeo. Probablemente, cuando tuvieron la sensación de que la situación era inamovible, se organizaron establemente y buscaron convertirse en autosuficientes al máximo, como lo muestra el desarrollo agrícola de Ain Feshkha¹⁶, no lejos del lugar de su establecimiento principal en Khirbet Qumrán, por lo cual son llamados frecuentemente qumranitas. Si se acepta que el Maestro de Justicia más que el fundador del esenismo fue el fundador de un grupo disidente dentro de éste, el nombre de qumranitas debemos reservarlo sólo para este grupo separado dentro del esenismo.

33 (1982), pp. 349-359; F. García Martínez, «Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis»: *FO* 25 (1988), pp. 113-136.

16. Cf. R. de Vaux, «Ain Feshkha»: *RB* 65 (1958), pp. 406-408.

El motivo circunstancial que había causado la huida fue quedando atrás en el tiempo para dar lugar a una teología del aislamiento y de la distancia, es decir, fundada en la aplicación más rígida de las normas de pureza. Para algunos, esta situación de alejamiento y distancia se prolongó probablemente hasta el siglo I d.C., cuando les pareció que había llegado el momento de la suprema batalla contra las fuerzas del mal, y se amotinaron contra los romanos poniéndose de parte de los celotas, junto a los cuales desaparecieron.

Pero si su presencia fue casi nula en la esfera política, en la doctrinal fue muy importante debido a que llevaron a consecuencias extremas ciertas premisas del pensamiento judío destinadas a tener gran peso en la ideología del siglo posterior y en el tiempo en el que vivió Jesús de Nazaret. De ellos, ya fueran esenios o qumranitas, nació el movimiento llamado «esenio» por escritores clásicos y judíos, aunque estos últimos lo denominaban así sólo cuando escribían en griego.

No se puede determinar la fecha en la que este movimiento asumió aquellas formas que escritores como Flavio Josefo, Filón y Plinio, para no nombrar sino a los principales, denominaron esenias. Tampoco se puede establecer el origen del nombre mismo de «esenios», aunque la interpretación tradicional de «piadosos» parece la más probable¹⁷. Ateniéndonos a los textos de Plinio y Filón, parecería que los esenios fueron un antiquísimo grupo de Israel, algo así como los recabitas, mencionados por Jeremías. Pero lo cierto es que si los esenios fueron tan antiguos, solamente alcanzaron esa vitalidad de pensamiento que tanta importancia tuvo en la historia del judaísmo cuando se confundieron con la parte sadoquita que había abandonado la Jerusalén contaminada por el helenismo¹⁸.

En adelante denominaremos siempre a este movimiento con el término «esenismo», aunque pueda crear algunas dificultades, dado que el movimiento esenio fue mucho más amplio de lo que puedan mostrar los documentos descubiertos en la actualidad. El esenismo tuvo probablemente varias tendencias cuya relación entre sí no siempre es clara. En este sentido el término «esenismo», un poco como el de «apocalíptica», puede acabar convirtiéndose en un vocablo cómodo para indicar una buena parte del pensamiento judío que se desarrolló en torno a la línea de la teología de la Promesa a inicios de nuestra era.

17. Cf. Muraoka, «'Essene' in the Septuagint».

18. Cf. P. Sacchi, «Ancora su Plinio e gli esseni»: *PdP* 93 (1963), pp. 451-455.

7. *Matatías Macabeo*

La reacción armada contra Menelao y los sirios que lo apoyaban se inició por acción de un tal Matatías, que no era sadoquita pero que pertenecía a una familia sacerdotal.

La clase sacerdotal de Matatías era la de Yehoyarib. Las etapas del ascenso de esta clase podrían estar indicadas por varias listas de sacerdotes llegadas hasta nosotros. En la de 1 Cro 24,7 el nombre de Yehoyarib está precisamente en primer lugar; esta lista, que es la más larga (24 nombres) y representa el último arreglo entre un gran número de familias sacerdotales, es posterior a las relaciones más breves que aparecen en Neh 12. En una de las listas más antiguas (Neh 12,1-7a) Yehoyarib (escrito Yoyarib) está entre los últimos nombres, en una suerte de suplemento. Me parece digno de consideración que el largo preámbulo del Cronista a la lista de sacerdotes anteriormente mencionada (1 Cro 24,1-6) muestra un tipo de organización de las familias sacerdotales en el que los sadoquitas no parecen mantener todas las prerrogativas que tuvieron gracias a Ezequiel¹⁹.

El 15 de diciembre del 167 a.C. se colocó en el templo de Jerusalén «la abominación de la desolación» de la que habla Daniel (Dn 9,27). Inmediatamente después, la presión de los helenistas para lograr la abolición de la Ley con todas las normas de pureza, que con razón consideraban el baluarte más potente del judaísmo tradicional visto entonces como retrógrado, se hizo más fuerte. Como bien vio el autor del libro primero de los Macabeos (1 Mac 1,41), para los Seléucidas se trataba de unificar la ley civil a lo largo de todo su imperio. Para los judíos helenistas importaba dar al judaísmo un rostro nuevo al ritmo de la gran cultura de su tiempo: no se trataba de renunciar al culto de Yahvé, centro de la nación judía, sino a *una* ley que se sentía ya superada, sobre todo en lo que se refería a las así llamadas normas de pureza, cuyo contenido era irracional.

El rey Antíoco IV podía tener interés en que los judíos de Judea aplicaran la ley de Antioquía y no las normas de la ley tradicional

19. Sobre la redacción definitiva del libro de las Crónicas, cf. Eissfeldt, *Einleitung*, y K. F. Pohlmann, *Studien zum Dritten Esra*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970. Ello explicaría las estrepitosas fracturas que aparecieron en el sacerdocio sólo durante el siglo II a.C. Además explica cómo muchos pudieron aceptar un sacerdocio no sadoquita: la crisis de la línea sadoquita debió de haber tenido raíces más bien antiguas, que deben buscarse en el reordenamiento de la sociedad de Jerusalén en época del dominio de las ideologías de Nehemías y Esdras.

hebrea, pero no podía estar interesado en impedir ritos particulares como la circuncisión, o las costumbres propias referidas a los alimentos. Estas costumbres fueron combatidas desde el interior por los que las conocían bien y comprendían que era indispensable eliminarlas si se quería dar al judaísmo un aspecto que les parecía mejor, porque estaba más conforme a los tiempos.

El rey (Antíoco IV) publicó un edicto ordenando a todos sus súbditos formar un solo pueblo, y abandonar cada uno sus propias costumbres tradicionales (*tâ nómima*). Todos los gentiles aceptaron el edicto del rey. Muchos de Israel aceptaron su culto; sacrificaron a los ídolos y profanaron el sábado... (1 Mac 1,41-43).

... Muchos del pueblo que habían abandonado la Ley, cometieron el mal en el país y obligaron a los judíos (*scil.* los verdaderos, el verdadero Israel) a esconderse en cualquier refugio (1 Mac 1,52-53).

A pesar de que el autor del libro primero de los Macabeos pretenda acentuar las responsabilidades externas sobre las internas y hable ampliamente del edicto represivo de Antíoco y de sus inspectores, está claro en el relato que muchos judíos, quizás muchísimos, se pusieron de parte de Menelao. Fueron ellos los que persiguieron a los tradicionalistas y los que hicieron sacrificios en el templo «contaminado».

Los emisarios del rey encargados de imponer la apostasía llegaron a la ciudad de Modín para hacer los sacrificios. Muchos de Israel se unieron a ellos; también Matatías y sus hijos estaban presentes en la reunión. Los enviados del rey, dirigiéndose a Matatías, le dijeron: «Tú eres un jefe grande y glorioso en esta ciudad, rodeado de hijos y de parientes. Acércate pues en primer lugar y sigue la orden del rey, como han hecho los otros pueblos, los judíos y los que se quedaron en Jerusalén»... Matatías respondió en voz alta: «Aunque obedezcan al rey todas las gentes que residen en el reino, abandonando la religión de sus padres, yo, mis hijos y mis parientes continuaremos procediendo según la Alianza de nuestros padres...»

Apenas había terminado estas palabras, cuando se adelantó un judío para ofrecer sacrificio a la vista de todos sobre el altar de Modín según el edicto del rey.

Cuando Matatías lo vio, se inflamó de celo, sus vísceras se conmovieron y lleno de justa ira rápidamente se le echó encima y lo mató sobre el altar. Simultáneamente mató también al que había enviado el rey para obligar al pueblo a ofrecer sacrificios, y después destruyó el altar. Su celo por la Ley fue como el de Pinjás, que se levantó contra Zimrí, el hijo de Salú. Después Matatías gritó en la ciudad: «¡Todo el que tenga celo por la Ley y quiera que siga firme la Alianza, salga de la

ciudad detrás de mí!». Entonces él y sus hijos huyeron a los montes, abandonando todos los bienes que tenían en la ciudad (1 Mac 2,15-28).

El gesto violento de Matatías se define y justifica por la Torá, que en este texto se señala como «alianza con nuestros padres». Para Matatías los valores de la tradición se concentraban en la Alianza, cuya expresión era la Ley. Para él la Alianza era el centro del judaísmo. Fuera consciente o no del significado de su gesto, éste fue interpretado después así: lo que Matatías hizo fue «celo por la Ley». El gesto de Matatías fue equiparado al de Pinjás, recordado con admiración en Nm 25,6ss por haber matado a otro judío culpable de haberse contaminado con una mujer extranjera. Este pasaje del Código Sacerdotal, que parece haberse compuesto contra el primer judaísmo sadoquita de Jerusalén, definió este gesto de Pinjás como un acto de «celo por la Ley», y esta expresión revivió a partir de la época macabea para indicar una manera particular de interpretar la Ley. «Celos por la Ley» eran todos aquellos que estaban dispuestos a matar por hacerla respetar.

Ya el Eclesiástico había reiterado el elogio de Pinjás del libro de los Números, sólo que consideraba la profecía referente al sacerdocio de este personaje como ya realizada y concluida:

Por eso hizo con él una alianza de paz
para que fuera jefe del santuario [y del pueblo]²⁰,
porque fue para él y para su descendencia
el sumo sacerdocio por los siglos (Eclo 45,24).

Es ésta también la interpretación que el Salmo 106 (vv. 30-31) dio de Pinjás.

20. *santuario*: la traducción se ha hecho a partir del hebreo, que en este caso representa ciertamente el original y no una retraducción; cf. G. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, Biblical Institute Press, Roma, 1975, y H.-P. Rüger, *Text und Textform im hebräischen Sirach*, W. de Gruyter, Berlin, 1970. El texto griego lee προστάτες τῶν ἁγίων («jefes de las cosas santas»), una expresión genérica bajo la cual se reconoce a duras penas el valor de «templo». Ahora bien, el texto hebreo no ofrece duda porque usa la palabra *miqdash*.

[y del pueblo]: la confrontación con el hebreo indica claramente que se trata de una corrupción interna de la tradición griega. En efecto, algunos manuscritos tienen ναου («templo») en vez de λαοῦ («pueblo»), pero, dada la presencia de τῶν ἁγίων, parece que ναοῦ debe interpretarse como fácil corrupción de λαοῦ. En realidad, tenemos simplemente la confluencia de dos traducciones sustancialmente correctas, una de las cuales tiene el defecto de usar una palabra demasiado genérica. La segunda hizo la posterior disimilación λαοῦ.

Por el contrario, en la época de los Macabeos la profecía de Nm 25,12-13, en la que se habla de un sacerdocio «eterno» para Pinjás y sus descendientes, se considera nuevamente viva²¹. Ezequiel había elegido entre los descendientes de Aarón solamente a los de la rama sadoquita, a la que evidentemente no pertenecían los Macabeos. Por tanto, como sacerdotes, estos últimos se vincularon a la promesa del sacerdocio hecha a Pinjás, ignorando la restricción planteada por Ezequiel. Al hacer esto alcanzaban simultáneamente dos objetivos: por un lado, se vinculaban directamente a la figura por antonomasia del celoso de la Ley, vista como expresión de la tradición; y por otro, atraían hacia ellos a todos los que veían el camino de la salvación en la interpretación celosa de la Ley. Además, de este modo justificaban su ascenso al sumo pontificado en perjuicio de los sadoquitas. Sólo en cuanto se consideró que el sacerdocio sadoquita estaba ya en su final, los asideos («piadosos») aceptaron la celebración de la nueva consagración del Templo bajo Menelao en el 164, y se mostraron luego dispuestos a admitir con esperanza el nombramiento de Alcimo que era «de la estirpe de Aarón». Evidentemente, el sacerdocio sadoquita debía haber llegado por completo a su final porque todos los sadoquitas por una razón u otra habían abandonado la lucha. El espíritu sadoquita terminaba en las filas del helenismo entre los seguidores de Menelao, o en el de una oposición valerosa, pero aparentemente débil, como fue la de los esenios o, más aún, en una huida a Egipto.

Es difícil poder dar un juicio de la obra de Matatías, dado el brevísimo tiempo durante el que guió la lucha (un año), pero lo que después caracterizará la obra de sus hijos, los Macabeos, será la ambición por llegar a ser reyes de Israel (en el sentido que podía tener la palabra en el periodo helenístico). Se tiene la impresión de que lo único que había suscitado la oposición de los sacerdotes Macabeos contra el sacerdocio de Menelao fue el deseo de los primeros de sustituir a éste. La Ley fue para ellos una bandera que sirvió para reunir en sus filas a todos los que creían de verdad en ella. Como para todos los dirigentes de esa época, su religión fue esencialmente la

21. Podría parecer que se tratara directamente de una interpolación realizada durante la época macabea, orientada a buscar justificaciones escriturísticas para fundamentar el poder de los Macabeos. Esta solución, sin embargo, está excluida por el acuerdo con el texto griego. Cabe señalar que Orígenes señala con óbelos algunas palabras del versículo 12. Para problemas análogos, cf. B. Chiesa, «Contrasti ideologici del tempo degli Asmonei nella Aggadah e nelle versioni di Genesi 49,3»: *AION* 37 (1977), pp. 417-440.

gloria: en esto fueron verdadera expresión de aquel helenismo que decían combatir.

No mucho tiempo después del asesinato del emisario del rey en Modín y el inicio de la guerrilla, un grupo denominado por el autor del primer libro de los Macabeos como «asideos», es decir, «piadosos», se unió a Matatías. No eran de estirpe sacerdotal, o mejor dicho, para ellos la autenticidad de la estirpe sacerdotal no representaba el elemento central del judaísmo. Creían que Israel obtendría la salvación sólo si respetaba la Ley, y estaban dispuestos a combatir para que Israel recuperase su libertad religiosa. El primer libro de los Macabeos afirma que fueron «los más entusiastas de la Ley» (1 Mac 2,42). La elección del vocablo «entusiastas» no es casual y marca una distancia entre ellos y los verdaderos «celosos» que querían imponer la Ley tradicional a todos. La primera puesta en práctica de la teología de Esdras —aunque creo que no consciente— puede atribuirse a estos «entusiastas de la Ley» porque situaban a ésta en sí misma en el centro del judaísmo, como un valor absoluto e independiente de la Alianza y en consecuencia del estado. En el mismo estado podía haber ciudadanos que vivían según costumbres distintas.

Matatías acogió a los asideos, quienes probablemente representaron la parte más numerosa de su ejército. Ello obligó a los Macabeos a dar cada vez más un color religioso y legalista a todas sus acciones, aunque no podían faltar disensiones de fondo entre los sacerdotes de Modín, que tenían el espíritu de los dirigentes helenísticos, y los asideos, que tenían el ánimo de los devotos de Dios según la Ley.

Todos los que huyeron de las vejaciones se unieron a ellos y se convirtieron en su refuerzo. Formaron juntos un ejército y golpearon furiosamente a los impíos e inicuos. Los otros, para salvarse, huyeron hacia los gentiles... (1 Mac 2,43-44).

La lucha comenzó claramente como guerra civil; después, debido al apoyo que los sirios daban necesariamente al partido de Jerusalén, aquélla tomó cada vez más el carácter de guerra de liberación nacional.

La figura de Matatías está unida a la decisión de no respetar ya el sábado durante las operaciones militares, decisión que tomó cuando ya muchos se habían unido a él, por lo que debe entenderse como ampliamente compartida. Los soldados de Antíoco y de Menelao, que no observaban (ni siquiera estos últimos) la Torá, habían asaltado en día de sábado a los que huían haciendo entre ellos una degollina sin

que opusieran resistencia (1 Mac 2,29-41). De aquí surgió la decisión práctica de Matatías. Este respeto riguroso al sábado era ya muy antiguo en la tradición judía, porque también Apolonio, general de Antíoco IV, había esperado a un sábado para asaltar Jerusalén (2 Mac 5,24-26). Puesto que la *halakah* referida al sábado está documentada también en el Libro de los Jubileos (Jub 50,12-13), que proviene de círculos explícitamente sadoquitas, aparece claro el carácter conservador de este tipo de interpretación legal y, en consecuencia, la innovación de la postura de Matatías.

Respecto al nombre del partido que se amotinó con los Macabeos, los asideos (1 Mac 2,42), vale la pena hacer alguna observación. Históricamente los asideos son los precursores del vasto movimiento fariseo, que aparece con este nombre sólo en tiempos de Juan Hircano. Por el contrario, el apelativo de *hasid* («piadoso»), si es que no desapareció de la historia, pudo haber sobrevivido en su forma aramea para indicar a los esenios (*hsy'*). En cualquier caso el cambio mismo de nombre del movimiento asideo-fariseo parece indicar que existió una fractura en el movimiento, cuyas raíces podrían buscarse en las dificultades ideológicas encontradas por los asideos para reiniciar la lucha armada al lado de los Macabeos durante el sumo sacerdocio de Alcimo (151 a.C.: véase *infra*).

8. *La apocalíptica del siglo II a.C.: ¿un movimiento de huida?*

La historia del libro etíope de Henoc (1 Hen), tal como se delinea tras los descubrimientos de los últimos años, ha mostrado que existió un movimiento de rasgos marcadamente diferentes a los del judaísmo nomista desde los inicios de la segunda época sadoquita. De este movimiento, o en todo caso de sus ideas, surgió una obra llamada Libro de los Sueños (1 Hen 83-90; cf. cap. 6, n. 12) inmediatamente después de la muerte de Antíoco IV (ocurrida en el 164 a.C., fecha de los últimos acontecimientos conocidos por el autor), respecto a la cual nos podemos preguntar qué actitud había tenido su autor sobre los acontecimientos de su época.

Este personaje se distingue de su contemporáneo, el redactor del libro de Daniel²², por el sentido de globalidad con el que mira la

22. Cf. G. Boccaccini, «È Daniele un testo apocalittico? Una (ri)definizione del Libro di Daniele in rapporto al Libro dei Sogni e all'apocalittica»: *Henoc 9* (1987), pp. 267-302.

historia, que le interesa no desde el reino dorado de Nabucodonosor sino a partir de los orígenes del mundo. El autor sabe que todo lo que ocurre está predeterminado por Dios: Henoc contempla en una sola visión toda la historia futura. Ve, entre otras cosas, que Dios ha condenado el Templo a la destrucción junto con todas las ovejas ciegas de Israel. Por tanto, tiene una posición distinta a la de los asideos que justamente en esos años habían aceptado la reorganización del culto del Santuario, donde oficiaba Menelao (véase el párrafo siguiente). Esto acerca las posiciones henoquitas —o apocalípticas, como quieran llamarse— a las de los esenios, de las que el Libro de los Sueños parece diferenciarse por su mayor contacto con la historia. Aunque tuvieron muchos puntos de unión e incluso un probable origen común, esenismo y apocalíptica se diferenciaron a lo largo de la historia. La espera de dos mesías, el sacerdotal y el real, que caracteriza los estratos más recientes de la Regla de la Comunidad, no encuentra lugar en la tradición henoquita que considera como fulcro de la historia futura a un único mesías, evidentemente el real.

En el Libro de los Sueños el evento crucial de la historia será un gran juicio divino, sentido como un acontecimiento milagroso, de naturaleza absolutamente excepcional, del cual deberá surgir el reino de Dios en la tierra. Esto acerca el Libro de los Sueños al de Daniel, pero las diferencias comienzan en el modo de concebir el gran juicio y el eón o mundo futuro. Para el autor de Daniel existe sólo Israel, el «pueblo de los santos del Altísimo» (7,27); para el del Libro de los Sueños Israel no es una unidad: hay ovejas que ven y otras que no ven, destinadas a la ira del Juicio incluso antes que los paganos. Para el autor de Daniel la Jerusalén surgida del compromiso cultural y político con Menelao podía caminar bien, y esperaba la liberación del yugo de los paganos según las nociones de los asideos. Para el autor del Libro de los Sueños la situación seguía siendo inaceptable.

En lo referente al eón futuro, para el autor de Daniel se caracterizaría éste por el dominio de Israel sobre otros pueblos. Para el autor del Libro de los Sueños el mundo futuro estaría caracterizado por el reinado universal del rey mesías, acompañado por una regeneración de la naturaleza humana que volvería a ser como la de los inicios.

Al parecer, pues, el movimiento apocalíptico se encontraba en posiciones bastante cercanas a las de los esenios a inicios de la época macabea. Aunque participó en la lucha, este movimiento no relacionó directamente la guerra macabea con la instauración del reino de Dios.

Su verdadero problema era el pecado de Israel, que no era entonces el de todos sino solamente el de las ovejas ciegas²³.

9. *De Judas a Simón Macabeo*

Matatías murió en el 166 a.C. y Judas, su hijo, asumió la dirección de la lucha contra los helenizantes. En el 164 se llegó a un acuerdo entre Judas y Menelao. Documentos referentes a estas conversaciones se han conservado en 2 Mac 11,13-38.

Se trataba de un compromiso entre los dos jefes principales bajo el auspicio y la mediación de Lisias, regente en Antioquía en representación de Antíoco IV que se encontraba combatiendo a los partos. La necesidad de tener las manos libres contra el enemigo más potente impulsaba a Siria a favorecer la pacificación de Palestina. El acuerdo señalaba que Menelao conservase el sumo sacerdocio, mientras que los rebeldes podían volver al país y vivir según la Torá, aunque obviamente se debía dar también a los helenizantes la libertad de vivir como quisieran.

No tenemos documentos que nos digan directamente cómo los asideos acogieron este acuerdo, pero el entusiasmo con el que se celebró la *Hanukkah*, o nueva dedicación del templo, el 25 de diciembre del 164 a.C. y el hecho de que esta celebración se convirtiera en una de las principales fiestas del judaísmo posterior muestran que los asideos estuvieron de acuerdo con la política de Judas también en esta circunstancia: el sacerdocio sadoquita estaba ya fuera de la tradición. Ello explica también por qué Onías IV no volvió a Jerusalén, por qué los esenios se quedaron fuera y por qué el autor del Libro de los Sueños esperó de Dios la purificación total del Templo por medio de su destrucción y reedificación gracias a la intervención milagrosa divina (1Hen [LS] 90,28-29).

Para Judas, sin embargo, este gesto no fue más que una maniobra política para volver a entrar en Jerusalén en un momento en el que

23. Acerca de las relaciones entre la primera apocalíptica (corriente henoquita) y los orígenes esenios, cf. F. García Martínez, «Essénisme qumranien: Origines, caractéristiques, héritage», en B. Chiesa (ed.), *Atti del V Congresso Internazionale dell' AISG*, Carucci, Roma, 1987, pp. 37-58. Lo que continuará siempre como señal de la espiritualidad esenia frente a la apocalíptica será el hecho de que la primera sostendrá la idea de una predestinación absoluta tanto sobre el desarrollo de la historia como del individuo, mientras la segunda creará siempre en la libertad del individuo, incluso aceptando el predeterminismo respecto a la historia.

Siria estaba debilitada por la guerra contra los partos, donde perdió la vida Antíoco IV mismo. En efecto, apenas instalado en Jerusalén, Judas comenzó a enviar a sus soldados por todas partes, incluso hasta la región lejana de Galaad (1 Mac 5,25), para restablecer por la fuerza el yahvismo de la Torá y destruir los fermentos helenísticos en los que se apoyaba Menelao. Mientras tanto, construía en Jerusalén una fortaleza en oposición al *acra* de Menelao y de los sirios (1 Mac 4,60).

Lisias, entonces regente, trataba de ganar tiempo porque comprendía las dificultades de una intervención en Judea: en aquellos momentos estaba un niño en el trono, Antíoco V, y se avecinaba un pretendiente al trono, Filipo. Pero Lisias fue obligado a intervenir cuando los helenistas se vieron recludos en el *acra* y asediados. El general sirio derrotó a Judas en campo abierto y lo obligó a retirarse a la colina del Templo, donde su suerte habría concluido si la llegada de Filipo no hubiese obligado a Lisias a retirarse tras conceder a Judas una vuelta a las condiciones anteriores. Menelao, por motivos no aclarados, fue deportado como prisionero y después ajusticiado. Según el autor del libro segundo de los Macabeos (13,4-7), la condena de Menelao se habría debido a que los sirios lo consideraron incapaz de controlar la situación.

Mientras tanto subía al trono de Antioquía no Filipo sino otro pretendiente, un hijo de Seleuco IV y no de Antíoco IV, Demetrio I, que reinó del 162 al 150 a.C.

Antíoco IV había ocupado el trono aprovechando el favor de Roma, aunque era hermano y no hijo de Seleuco IV. Desde aquel momento el más grave motivo de tensión dentro del estado sirio estuvo representado por la rivalidad entre las dos ramas de los descendientes de Antíoco III, la de los «Seléucidas» y la de los «Antíocos», descendientes de Seleuco IV y de Antíoco IV respectivamente. Pertenecieron a los Seléucidas: Demetrio I (del 162 al 150) y Demetrio II (del 145 al 138 y, después, del 129 al 125); a los Antíocos: Antíoco V (del 164 al 162), Alejandro Balas (del 153 al 145), Antíoco VI (del 145 al 142), Antíoco VII (del 138 al 129) y Alejandro Zebinas (del 128 al 122).

Demetrio concedió el sumo sacerdocio a un cierto Alcimo, de estirpe sacerdotal y que, según 2 Mac 14,3, había sido ya sumo sacerdote al ser probablemente nombrado por Lisias para este cargo inmediatamente después de la ejecución de Menelao (cf. 1 Mac 7,9ss; 2 Mac 14,3ss; Flavio Josefo, Ant. 12,385.391ss). Fue él mismo quien se presentó a Demetrio pidiendo que lo apoyase contra Judas. Temía comprometerse con Antíoco V y con Lisias y buscaba protegerse to-

mando la iniciativa. Demetrio lo ratificó como sumo sacerdote (1 Mac 7,9) y le dio carta blanca en Judea. El monarca pretendía que Alcimo actuara por sí mismo. Este personaje utilizó la persuasión y la fuerza a la vez: los asideos se mostraron favorables a aceptarlo como sumo sacerdote, mientras Judas continuaba la lucha solo. La ideología de los asideos los separaba de Judas precisamente en el momento más peligroso para él. En el fondo los asideos deseaban sobre todo vivir en paz según la Ley; poco les interesaban los sueños de gloria de los Macabeos.

Un grupo de escribas (los notables de los asideos) se presentó ante Alcimo y Báquides (el general sirio) para pedirles justos acuerdos. Los asideos fueron los primeros entre los judíos en pedirles la paz, porque decían: «El que viene con el ejército es un sacerdote de la estirpe de Aarón y no nos hará mal». Él (parece ser Alcimo) les dirigió palabras benévolas, prometiéndoles bajo juramento: «No os haremos ningún mal ni a vosotros ni a vuestros enemigos». Ellos le creyeron; sin embargo (el sujeto parece ser aún Alcimo), tomó a sesenta de ellos y los hizo asesinar el mismo día (1 Mac 7,12-16).

Creo que la expresión «(Alcimo) es un sacerdote de la estirpe de Aarón» no quería significar que Menelao no fuera de estirpe sacerdotal, sino más bien subrayar que se podía confiar en un sacerdote. En suma, no debe entenderse «a diferencia de Menelao», sino más bien «a diferencia de Báquides». En otras palabras, el sentido de la frase parece ser: «De Báquides no hay que fiarse, pero de Alcimo sí, pues pertenece a nuestra estirpe sacerdotal». Flavio Josefo parafrasea bien esta frase, diciendo que se podía confiar en Alcimo porque era ὁμῶ φυλος, es decir, «compatriota» (cf. Ant. 12,395).

La versión de los hechos de Flavio Josefo es distinta, pero en conjunto más verosímil y podría derivar de la misma fuente utilizada por el autor del libro primero de los Macabeos. El texto de esta obra es, en su conjunto, ambiguo y el sujeto tácito de «tomó» (cf. el pasaje citado *supra*) parece ser sólo «Alcimo» por el contexto, tal como resulta de la reducción operada en su fuente por el autor de 1 Mac. En Flavio Josefo, en cambio (Ant. 12,396), el sujeto es explícitamente Báquides, quien, despreciando los juramentos, hizo arrestar y asesinar a los sesenta asideos. En la versión de Flavio Josefo Alcimo contaba más por su habilidad política que por su fuerza militar.

Para Alcimo el gesto de Báquides fue más dañino que ventajoso. Esperaba poder combatir a Judas aislándolo, por lo que trató de imponerse en Jerusalén sobre todo con una política hábil, que conce-

día a cada uno lo que deseaba, con tal de que reconocieran su sumo sacerdocio. Ratificó, por tanto, el permiso para que los tradicionalistas vivieran según la Torá:

Alcimo, deseando reforzar su propio poder (era sumo sacerdote, pero no estaba en Jerusalén) y comprendiendo que, si se ganaba el favor del pueblo, gobernaría con mayor seguridad, atrajo hacia sí a todos, hablándole a cada uno con palabras que deseaban escuchar (y por tanto prometiendo también a los asideos lo que más deseaban). Así se rodeó rápidamente de una muchedumbre numerosa y se hizo poderoso (Ant. 12,398).

No obstante la acción de Báquides, desmedida además de cruel, la política de Alcimo fue coronada por el éxito, pero sólo por breve tiempo. Una vez más la denominada lógica del poder convulsionó juntamente a Judá y a Siria. Alcimo se dio cuenta de que no podía resolver de este modo el problema de la «pacificación» del país y volvió a tomar las armas contra Judas. Este hecho provocó la defección de los asideos y la nueva intervención de Siria. Judas cayó en el campo de batalla durante la derrota sufrida en Bet Horon en el 160 a.C.

Tras la muerte de Judas la conducción de la causa macabea pasó a su hermano Jonatán. Éste debió retirarse al desierto porque todas las ciudades estaban en manos de Alcimo y del partido helenizante, que parecía haber ganado la partida con la política de firmeza y de pacificación adoptada por el sumo sacerdote. Pero éste murió inesperadamente en el 159, probablemente a consecuencia de una parálisis mientras se encontraba en el Templo. Este hecho causó impresión y dio nuevos ánimos a sus adversarios.

En el segundo mes del año 153 (de la era seléucida = 159 a.C.) Alcimo dio orden de echar abajo el muro del patio interior del Templo, destruyendo así la división que los profetas habían querido. Apenas se había iniciado la obra de demolición cuando Alcimo fue golpeado (por Dios) y su obra interrumpida (1 Mac 9,54-55; cf. también Ant. 12,413).

Sería interesante poder determinar por qué motivos Alcimo había querido demoler aquel muro que era muy antiguo (Ant. 12,413). Su gesto representaba una ruptura con algún elemento de la tradición. La función de un muro es la de separar, y hace pensar que debía servir para que los paganos se mantuvieran lejos de la parte más sagrada del Templo. Pero debido a que documentos posteriores muestran que los paganos debían estar alejados de un área mucho más amplia y que el

muro no fue reconstruido²⁴, es más probable que esta pared marcara una división dentro del judaísmo mismo: la que separa a los sacerdotes del pueblo. En la política de apertura hacia la mayoría, típica de Alcimo, este gesto significaba una ampliación de la dignidad sacerdotal para todo el pueblo. El muro debió de haber sido un deseo de los sacerdotes de la primera época sadoquita; así se explica por qué esa división era antigua y querida «desde la época de los profetas», quienes habían dejado de existir hacía mucho tiempo (cf. 1 Mac 9,27; cf. también 1 Mac 4,46 y 14,41). Se trata por tanto de una innovación que distanciaba al judaísmo de la costumbre sadoquita y que podía tener, como de hecho tuvo, una doble interpretación. Podía ser tanto una laicización, como también una completa sacralización del pueblo²⁵.

Después de la muerte de Alcimo, que había demostrado ser un caudillo capaz, el partido helenizante se encontró en graves dificultades, probablemente por contrastes internos que estallaron debido a la falta de un dirigente reconocido. Esto favoreció a Jonatán.

Un signo de las divisiones internas de los helenizantes puede verse en que después de la muerte de Alcimo no se llegó a elegir un nuevo sumo sacerdote, según la clara afirmación de Flavio Josefo (Ant. 20,237): «Ninguno le sucedió, y la ciudad quedó por siete años sin sumo sacerdote»²⁶. Es verdad que el nombramiento de este cargo correspondía tradicionalmente al rey, pero éste debió haber preferido postergarlo para evitar nuevas complicaciones en una región que ya tenía bastantes. Báquides fue obligado a intervenir esta vez contra los helenizantes de Jerusalén para devolver la calma a la región. Es evidente que Siria no era partidaria ni de unos ni de otros, sino que deseaba exclusivamente mantener la paz en la región²⁷.

24. Para la documentación, cf. G. Garbini, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Paideia, Brescia, 1986, pp. 225-227.

25. Cf. P. Sacchi, «Osservazioni sul sacerdozio presso gli ebrei nel suo rapporto col potere e coi laici»: *Testimonianze* 297-298 (1987), pp. 26-31.

26. Generalmente se considera válida esta noticia por parte de la crítica moderna, a pesar de que Flavio Josefo insiste por tres veces en que después de la muerte de Alcimo Judas fue nombrado sumo sacerdote (Ant. 12,414.419.434). El texto de 1 Mac excluye esta posibilidad que además está abiertamente excluida en el relato de Josefo mismo. Algunos críticos aceptan la opinión opuesta: véase recientemente C. Saulnier, «Le cadre politico-religieux en Palestine de la révolte des Maccabées à l'intervention romaine», en P. Sacchi (ed.), *Il giudaismo palestinese: Dal 1 secolo a.C. al 1 secolo d.C. Atti del Congresso Internazionale dell'AISG - S. Miniato 5-6-7 novembre 1990*, AISG, Bologna, 1993, pp. 199-211, en especial p. 202, n. 2.

27. Cf. Ricciotti, *Storia d'Israele* II, pp. 307-308, que interpreta 1 Mac 9,58-61.

Todo ello volvió a acercarse hacia Siria a Jonatán, que llegó a obtener de Báquides la ciudad de Mícmás, al norte de Jerusalén, donde pudo recuperarse. Esta ciudad debió de gozar de una situación política excepcional: estuvo enteramente en manos de Jonatán, quien, a su vez, estaba empeñado en no alterar la vida de Jerusalén. Jonatán estaba tranquilo, pero reunía soldados mientras esperaba los acontecimientos, que no tardaron en serle favorables por la debilidad del trono de Antioquía. Jonatán había llegado a reunir un ejército numeroso. En 1 Mac 10,36 se habla de treinta mil judíos que Demetrio I buscaba enrolar a sus propias tropas haciendo que dejaran a sus jefes. En 1 Mac 10,74 se dice que Jonatán pudo llegar a tener diez mil hombres en su ejército.

En el 153 a.C., surgió un nuevo pretendiente al trono de Siria, Alejandro Balas. Necesitaba hombres y Jonatán se puso a su servicio. A cambio de ello obtuvo el sumo sacerdocio. Para el partido helenizante éste era el inicio del fin, mientras que para los sadoquitas del desierto nada había cambiado. Jonatán contaminó la ciudad como todos aquellos que lo habían precedido en la sede del sumo sacerdocio después de la expulsión de Onías III.

Jonatán fue un verdadero soldado de fortuna que supo manejarse hábilmente en las luchas entre los pretendientes al trono de Antioquía, logrando estar siempre del lado del vencedor. Por otra parte, tenía a su propia disposición un ejército tal que su intervención era decisiva en favor de uno u otro contendiente. La suerte de las armas entre Alejandro Balas y Demetrio se decantó hacia el primero por el apoyo de Jonatán, después de dilaciones y tratos diversos que mostraron cómo el judío quería venderse al precio más alto y al más seguro de los contendientes.

Balas retuvo el poder sólo hasta el 145 a.C. cuando surgieron simultáneamente dos pretendientes al trono sirio, Demetrio II (del 145 al 138 a.C.) y Antíoco VI (del 145 al 142 a.C.). Jonatán murió en el 143 debido a una trampa tendida por Trifón (un general de Antíoco VI), convertido de improviso en un tercer pretendiente a la corona.

A Jonatán le sucedió entonces su hermano Simón, bajo el cual Judea se convirtió prácticamente en un estado independiente.

Trifón consiguió acabar con Antíoco VI, mientras Demetrio II se mantenía todavía alzado en armas. Ello hizo que el último de los Macabeos se acercara a este monarca, quien, conociendo bien el peso que los dinastas judíos tenían en las guerras internas de Siria, procuró a toda prisa tenerlo a su favor confirmándolo inmediatamente en el sumo sacerdocio (1 Mac 14,38), y concediéndole la exención de

tributos así como el derecho a poseer fortalezas. Ésta era una independencia de hecho y Simón lo comprendió perfectamente, porque desde aquel momento actuó como pleno soberano, aunque nunca asumió el título.

El año 170 (de la era seléucida que empezó en el 312 a.C.; por tanto, en el 142. a.C.) Israel fue libre del yugo de los paganos, y el pueblo comenzó a fechar los actos públicos y los contratos con esta frase: «En el año primero de Simón, sumo sacerdote, general (*strategós*) y jefe (*hegoúmenos*) de los judíos» (1 Mac 13,41-42).

Flavio Josefo, haciendo referencia a la fórmula de datación de Simón, le atribuye también el título, típico de los monarcas helenísticos, de *evergetes*, «benefactor» (Ant. 13,214). Simón fue elegido sumo sacerdote por el pueblo (1 Mac 14,35) y Demetrio se limitó a confirmarlo en el cargo. La importancia histórica de este hecho ha sido muy bien recogida por Flavio Josefo (Ant. 13,213).

Simón eliminó drásticamente todas las fuerzas que podían amenazarlo; el partido helenizante fue perseguido y destruido.

En aquel tiempo (Simón) fue contra Gazará y la rodeó con su ejército. Construyó una torre móvil, la acercó a la ciudad, abatió una torre y se adueñó de ella... Los hombres de la ciudad, subidos a las murallas con sus mujeres y sus hijos, se rasgaban las vestiduras y suplicaban a Simón con fuertes gritos que les concediera la paz, diciendo: «No nos trates según nuestra maldad, sino según tu clemencia». Simón estableció con ellos un pacto y cesó de combatirlos. Los expulsó de la ciudad y purificó las casas donde estaban los ídolos. Así entró en la ciudad cantando himnos de alabanza y de agradecimiento. Eliminó por tanto toda impureza e hizo habitar la ciudad por gente que observase la Ley... (1 Mac 13,43-48).

Pasados tres años Simón estaba ya seguro en su reino. Una gran asamblea en la que participaron los sacerdotes, junto con todos los notables del país y del pueblo, elaboró una declaración que constaba de dos partes. En la primera se reconstruía brevemente la historia de la guerra macabea, atribuyendo a Simón la mayor importancia en el terreno de los recuerdos. La contienda se interpretaba no como una guerra civil, sino como una lucha nacional «contra los enemigos de su pueblo, emprendida para que continuaran el Templo y la Ley; y ellos (los Macabeos) consiguieron una gran gloria para su nación» (1 Mac 14,29). Simón no quiso ser el jefe de un partido que se había impuesto sobre los demás, sino el caudillo de todo su pueblo.

En la segunda parte la asamblea decidió que Simón «fuera su jefe, ἡγούμενος, y sumo sacerdote para siempre, hasta la llegada de un profeta digno de fe» (1 Mac 14,41). En esta formulación es fácil también vislumbrar cómo perduraba la estructura y la concepción del estado que tenían los judíos de la época sadoquita. A partir de Zorobabel el poder laico y el sagrado se habían mantenido separados, aunque no sabemos con precisión cuáles eran las funciones concretas de cada una de las dos ramas de la autoridad. Después de poseer un rey y un sacerdote, se tuvo un sacerdote y un gobernador; después vemos que al lado de la *timè arkhieratiké* existió una *prostasia toû laoû*. Ésta podría haber tenido poco a poco funciones un tanto distintas de acuerdo con la situación internacional en la que se encontrara Jerusalén, pero la división del poder al menos teóricamente permaneció siempre (considérense de nuevo los episodios de Onías II y de José el Tobíada mencionados en el § 1). Simón tenía entonces el poder absoluto dado que sus dos aspectos se concentraban en su persona: era *hegoúmenos* y *arkhiereús* («jefe y sumo sacerdote»). Las medidas adoptadas por Pompeyo respecto a Hircano II en el 63 a.C. confirman esta situación. El general romano quitó a Hircano el título real, pero le permitió que continuase como caudillo de su pueblo aunque en condición de vasallo, concediéndole el título de *prostátes toû éthnous*: «dirigente de la nación». Flavio Josefo cuenta que Pompeyo «concedió a Hircano la *prostasia toû éthnous*, pero le prohibió ceñirse la corona» (Ant. 20,244). La sustitución de *éthnos* por *laós* procede de la nueva perspectiva. Para los romanos los judíos eran un *éthnos*, pero la permanencia de la palabra *prostasia* muestra claramente de qué se trataba. La *prostasia* del pueblo era un término muy enraizado en la cultura judía que indicaba la autoridad política laica, distinta de la sacerdotal.

La fórmula «hasta la venida de un profeta digno del fe» era ciertamente fruto de un compromiso deseado por el mismo Simón para evitar nuevas luchas intestinas. Sabía perfectamente que su posición en Jerusalén era irregular. Algunos, aunque no fueran asideos, podían reprocharle no ser de estirpe sadoquita. Además, era contrario a la costumbre de que el sumo sacerdote fuera elegido por el pueblo y no iba con la normal tradición judía que el sumo sacerdote tuviera también el poder laico, incluso aunque hubiera sido nombrado. Se daba además el hecho de que Simón era no sólo *hegoúmenos* del pueblo sino también *strategós*. En este caso la innovación era total y podía ser perdonada sólo a quien había combatido por la Ley y por el Templo. Si combatiera más tarde por cualquier otro motivo,

causaría frustración especialmente entre los asideos, quienes habían dado prueba de querer combatir aunque sólo en defensa de su libertad para vivir según las costumbres de la Ley.

Reconociendo la irregularidad de su propia posición, Simón, que ya entonces podía ser llamado Asmoneo (cf. el inicio del capítulo siguiente), daba satisfacción a los ánimos más devotos de la tradición, ya que se declaraba explícitamente dispuesto a cambiar lo que debía ser cambiado tan pronto como llegara un profeta «digno de fe». El agregado «digno de fe» muestra cómo Simón quería protegerse en caso de que alguien apareciera realmente como profeta.

Esta fórmula es interesante también por otra razón: muestra también cómo entre los judíos, y no sólo entre los samaritanos, la esperanza de un profeta se había mantenido de algún modo encendida. La profecía sólo había sido suspendida por un designio divino inescrutable, pero la institución permanecía. Y se esperaba todavía a un profeta para dirimir incluso cuestiones referidas al ungido. Es evidente que la esperanza mesiánica daba a la figura esperada en el futuro características que iban más allá de la unción, porque Simón ya la tenía.

Capítulo 8

LOS ASMONEOS

1. *Jerusalén helenizada: Simón*

A partir del primer año de Simón (141 a.C.) ya no se suele hablar de Macabeos sino de Asmoneos. El cambio de nombre corresponde a una profunda mutación en la estructura social y espiritual de Palestina. Aunque la expresión «rey» no aparece todavía, de hecho tenemos ya una monarquía, aunque ésta no es de origen davídico. Si la elección de los Macabeos como sumos sacerdotes podía ser contraria a la tradición fijada sobre todo a partir de Ezequiel, el que los Macabeos ascendieran al trono era contrario a toda la tradición judía, cuyos reyes debían ser de la estirpe de David. Un punto de apoyo en la Escritura podía encontrarse en el Deuteronomio (Dt 17,15), donde se afirma que cualquier judío puede llegar a ser rey. Pero jamás se llegó a utilizar este texto para explicar la posición de los Asmoneos.

Es verdad, sin embargo, que ya desde el Deuteroisaías se habían reinterpretado profundamente «los privilegios de David» en sentido democrático y que habían sido ampliados a todo el pueblo, pero el Cronista parece mantener al respecto una posición ambigua que no excluye la idea de que Israel fuera todavía un reino. De cualquier modo, Simón no intentó ninguna interpretación nueva de la tradición y si no llegó a asumir el título de «rey» fue sólo para evitar complicaciones con Siria. Simón tenía de hecho sobre los judíos el mismo poder que un monarca helenístico cuando asumió tanto el poder religioso como el civil además de la jefatura del ejército. Así evitaba además fracturas con la tradición más reciente de Israel habituada a tener dos autoridades: la *timè arkhieratiké* y la *prostasia tou laou*.

Simón, en la cresta de la ola del favor popular y mientras aguardaba la venida de algún profeta que aclarara las cuestiones controvertidas, pudo pedir al pueblo lo que quiso.

Con el paso de los años el natural entusiasmo por los Macabeos, luego convertidos en Asmoneos, fue declinando al menos en una parte bastante amplia de la población bajo el influjo de los asideos, ya en proceso de convertirse en fariseos. Luego, cuando los Asmoneos usaron el título de «rey» sin una adecuada reinterpretación de la tradición, se agudizó la vieja fractura con los asideos que ya existía desde los inicios de la época macabea.

Los Macabeos habían combatido por su propio poder y su propia afirmación, mientras que los asideos lo habían hecho por la afirmación de la Ley. Ambos coincidieron en un nacionalismo, aunque éste tenía para unos y otros un sentido distinto. En el fondo los Macabeos-Asmoneos estaban mucho más embebidos del helenismo de lo que podía creerse en realidad después de haberlo combatido. Además los príncipes helenísticos estuvieron siempre luchando entre sí, puesto que el helenismo jamás cimentó el acuerdo entre aquellos que propugnaban sus ideales. Más bien la lógica de la gloria y del poder llevaba inevitablemente a guerras para procurarse un trono. Y las guerras que llevaron a cabo los Macabeos fueron justamente de este tipo. Pero su fuerza más potente consistió en saber aprovecharse del nacionalismo asideo, que tenía, sin embargo, una raíz ideológica distinta.

Con Simón las actitudes helenísticas se multiplicaron: hizo erigir en Modín un grandioso mausoleo para toda su familia y reunió allí sus restos, al estilo de los monarcas helenísticos. Así, había en él columnas adornadas con trofeos guerreros y rostros esculpidos según un uso nuevo en Israel (1 Mac 13,27-30).

Pero resulta todavía más interesante la relación entre el general y su ejército, típica de todos los estados helenísticos. Los primeros asideos que combatieron junto a Judas eran soldados libres, que lucharon por una causa. En cambio tenemos la impresión después, ya con Jonatán, de que su fuerza provenía de un ejército personal, asalariado, como el de todos los monarcas helenísticos. El ejército estaba en sus manos, pero no se habla ya de los asideos para preguntarse si estaban o no de acuerdo con su política. Quien se enrolaba en el ejército se convertía en *su* soldado, y quien no se enrolaba no le pertenecía en cierto sentido. Que Simón pagara a sus soldados está consignado en 1 Mac 14,32, pero creo que en el pasado ya lo había hecho Jonatán, puesto que difícilmente se explicaría de otro modo el ejército nume-

roso y potente que tuvo. El dinero para sostener esas tropas hubo de sacarlo Simón del pueblo, ya por libre decisión u obligado. El pueblo mantenía los cargos y autoridades que tradicionalmente tenía, y la autoridad de Simón se sobreponía a las existentes sin eliminarlas. La gran asamblea que eligió a Simón como sumo sacerdote y *hegoúmenos* del pueblo estaba formada por las autoridades del país: sacerdotes, *laós* («pueblo») jefes de la nación (*éthnos*) y ancianos de la región¹ (1 Mac 14,28). Esta formulación señala la distancia entre el monarca y el pueblo, típica de los estados helenísticos. Normalmente el soberano ni siquiera pertenecía al pueblo que gobernaba; su fuerza le venía de su ejército, que el pueblo estaba llamado a mantener a través de los impuestos. Considérese nuevamente 1 Mac 14,27ss, que contiene el decreto de los judíos a favor de Simón: se convoca al pueblo y éste se presenta con todos sus magistrados porque la autoridad que deberá concederse a Simón, aunque de hecho ya la posea, se siente como algo distinto y superior. No está claro en el texto si fue él quien convocó y presidió formalmente esta asamblea.

Su separación del pueblo está confirmada por las inscripciones en las monedas asmoneas que indican dos fuentes de autoridad: el monarca y el pueblo. La duplicidad del poder se mantuvo formalmente, pero el «pueblo» jamás tuvo autoridad alguna que no debiera delegar en alguien que lo representara. Durante el reinado de Juan Hircano, junto a las monedas con la inscripción «Juan, sumo sacerdote y la asamblea (?) (*hbr*) de los judíos», aparecen otras con la inscripción «Juan, sumo sacerdote y jefe del *hbr* de los judíos». Queda claro que hay una situación política precaria y es claro también el intento por superarla, al menos en las fórmulas².

1. No está claro qué quiere indicar el autor con el término *λαός*. En este contexto debía ser algo distinto de *ἔθνος*. Parece que hubiera una lucha entre los habitantes de la ciudad y los del resto de la región —aquí indicados con el término *χώρα*—, lo que se reflejaba también en el plano político-administrativo. También en este caso se trata de la persistencia de una situación antigua. Es la clásica contraposición entre Jerusalén y Judá. El significado del texto lleva a dos distinciones: por una parte entre sacerdotes y laicos, y por otra, dentro de éstos, entre los del pueblo (Jerusalén) y los de la región. La antigua polarización Jerusalén-Judá se mantiene a lo largo del periodo helenístico. Sobre la estructura política de los estados helenísticos cf. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (revis. y edic. de G. Vermes, F. Millar, M. Black [4 vols., T. & T. Clark, Edinburgh, 1973-1987]), II, pp. 86ss, espec. pp. 86-87 y 184-185 (*Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vols., Cristiandad, Madrid, 1985). Los *πρεσβύτεροι* («ancianos») eran miembros de las *βουλαι* («consejos») periféricas.

2. El término *hbr* indica claramente una asamblea, quizás el sanedrín. Estas inscripciones de las monedas son una confirmación de que perduraba la doble concep-

Aparte de la oposición permanente de los esenios, que no era políticamente activa, el estado asmoneo tuvo dentro de sí mismo la oposición más fuerte, precisamente la de algunos que lo fundaron o habían ayudado a fundarlo.

2. *Juan Hircano*

También Simón murió de muerte violenta, como todos sus hermanos, asesinado por su yerno Ptolomeo que deseaba adueñarse del poder. Éste esperaba el apoyo de Antíoco VII (138-129), rival de aquel Demetrio II que había confirmado el triunfo definitivo de Simón. Ptolomeo intentó asesinar en Jericó a toda la familia de Simón, pero un miembro de ella, Juan Hircano, estaba ausente y pudo escapar de la matanza.

Juan Hircano fue un gran gobernante, uno de los más grandes de esta familia de caudillos. Obligó rápidamente a Ptolomeo a escapar, pero debió enfrentarse luego a todo el peso de una nueva acción de las fuerzas de Siria. Pronto se vio constreñido a refugiarse dentro de las murallas de Jerusalén, donde resistió un largo asedio contando con los elementos que siempre habían ayudado a los judíos, es decir, buscando la salvación en las discordias internas de Siria, los ataques de los partos o las intervenciones diplomáticas de Roma. Una vez más esta espera resultó afortunada. Y fuera debido a una intervención romana o por la necesidad de tener las manos libres para una guerra contra los partos, o quizás por ambas cosas juntas, Antíoco terminó por proponer la paz que Hircano aceptó a pesar de tener que pagar otra vez tributo, entregar rehenes y prometer el desmantelamiento de las murallas de Jerusalén. Además, debía alejarse de la ciudad para acompañar al rey en su expedición contra los partos.

Si los partos no hubieran derrotado y asesinado a Antíoco VII habría llegado el fin de la independencia judía. Demetrio, que era prisionero de los partos, volvió a ocupar el trono e Hircano regresó a Jerusalén en la misma situación en la que había estado su padre Simón. Es más, su posición se fue fortaleciendo aún más durante el reinado de Alejandro Zebinas (128-122), a partir del cual las guerras dinásticas llegaron a ser regla en el estado sirio. Éste entró en una fase

ción del poder. La inscripción *hbr yhw dym* aparece también en monedas de monarcas posteriores: por ejemplo Alejandro Janeo.

de decadencia que permitió al estado judío hacerse cada vez más autónomo.

Gracias a los impuestos que pagaban sus súbditos Hircano acumuló riquezas que Flavio Josefo declara incalculables (Ant. 13,273) y que le sirvieron para mantener su ejército. Las tropas de Jonatán y Simón se habían compuesto de mercenarios, aunque sólo judíos, pero Hircano enroló sistemáticamente también a paganos (Ant. 13,249). Este hecho es igualmente un signo de que los asideos iban distanciándose cada vez más de la política de Hircano. Habían combatido a favor de los Macabeos para obtener la libertad religiosa, pero en aquellos momentos tenían menos entusiasmo por combatir a favor de Hircano porque esa libertad había sido ya alcanzada. Quizás también se habían alejado de las armas porque con la paz Judea atravesaba un periodo económicamente favorable que no invitaba ciertamente a enrolarse, pues incluso Hircano mismo no podía ver con malos ojos que la economía se desarrollara. Era, en suma, un conjunto de factores que alejaba a la masa de los judíos del oficio de las armas, especialmente a aquellos que vivían de su trabajo. Por otra parte, Hircano, que quería situar las fronteras de Judea donde las habían colocado los grandes reyes de la tradición hebrea, tenía necesidad de soldados; por ello, debió recurrir a los paganos. Sin embargo, esta costumbre creaba complicaciones con todos los que deseaban que la Ley se cumpliera totalmente. Los paganos enrolados eran impuros que vivían al lado de un pueblo puro. Para los esenios la contaminación de la ciudad crecía; para los asideos crecían los problemas en torno a la pureza antes inexistentes. La actitud de sospecha hacia el Asmoneo debió de agravarse³.

En realidad, con Juan Hircano se puede dejar ya de mencionar a los asideos y comenzar a hablar de fariseos. Flavio Josefo sitúa durante el reinado de este monarca el primer desacuerdo abierto entre fariseos y Asmoneos. El Talmud, que narra el mismo acontecimiento con particularidades diversas, fecha más bien esta primera divergencia durante el reinado de Alejandro Janeo (*bQiddushim* 66a). Aunque las fechas de muchos episodios y obras del periodo precristiano sean inseguras, la datación propuesta por Flavio Josefo resulta de todos modos más aceptable que la fecha posterior del Talmud.

Flavio Josefo narra (Ant. 13,288ss) que, durante un banquete al que había invitado a exponentes de la corriente farisea en cuya es-

3. Sobre la impureza del pagano, cf. Schürer, *History of the Jewish People*, II, pp. 83-84.

cuela había sido educado, Hircano planteó una pregunta adecuada para comensales de esa talla, especialmente pensando que éstos conocían lo que opinaba la gente de mundo. Hircano, que sabía de la existencia de fuertes discrepancias, quería que aprovechando el gesto amigable de la invitación a su banquete los jefes de los fariseos se declararan, al menos externamente, a favor de él y de su política. Hircano preguntó a los comensales que, dado el amor por la justicia y por las acciones conformes a los deseos de Dios de los fariseos, le dijeran claramente «si veían que hacía algo malo o si se estaba alejando del recto camino». Naturalmente recibió el deseado coro de alabanzas. Sin embargo, sólo un fariseo, un tal Eleazar, a quien Flavio Josefo juzga «hombre de mal carácter y amigo de crear disensiones», mantuvo una actitud discrepante⁴.

El juicio de Flavio Josefo sobre Eleazar depende ciertamente de su fuente, que se revela de tendencia asmonea y por tanto completamente fiable respecto a las palabras que ponía en boca de Eleazar. Según Flavio Josefo, Eleazar respondió a Juan Hircano de esta manera:

«Puesto que deseas conocer la verdad, si quieres ser justo, renuncia al sumo sacerdocio y confórmate con gobernar al pueblo». Le preguntó entonces Hircano el motivo por el que debería renunciar al sumo sacerdocio, y el otro respondió: «Sabemos, porque lo hemos escuchado de nuestros ancianos, que tu madre fue prisionera en tiempos de Antíoco Epífanes» (es decir, Antíoco IV).

El modo en el que Eleazar formuló su acusación muestra que en ese momento se aceptaba la idea de que los dos poderes, el sacerdotal y el laico, podían estar en manos de un único individuo. Eleazar, al

4. Sobre la fecha del episodio de Eleazar cf. J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Talmuds et les autres sources rabbiniques*, Imprimerie Imperial, Paris, 1867, pp. 79-82. En sentido opuesto cf. F. Parente, «Escatología e política nel tardo giudaismo e nel cristianesimo primitivo»: *RStIt* 80 (1968), pp. 234-296, con historia de la investigación y amplia bibliografía. A favor de la datación temprana de Flavio Josefo, véase *bBerakhot*, 29a, que confirma la discrepancia entre fariseos y Asmoneos ya a partir del tiempo de Juan Hircano. Esta datación es seguida, entre otros, por Schürer, *History of the Jewish People* I, p. 214; Ricciotti, *Storia d'Israele* II, p. 336; M. Noth, *Geschichte Israels*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963, p. 347; Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, p. 51, y posteriormente por Soggin, *Storia d'Israele*, Paideia, Brescia, 1984, p. 454. Stemberger, en *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, acepta la tesis de Parente. Cf. un análisis de toda la cuestión en la reseña de P. Sacchi a la obra de Stemberger: *Henoch* 17 (1995), pp. 248-252.

menos formalmente, atacaba sólo la capacidad de Hircano para ocupar el cargo de sumo sacerdote. En realidad, según la Ley (Lev 21, 14-15) el sacerdote debía ser puro en su ascendencia (cf. *MQiddushin* 4,4) y una mujer prisionera solía ser considerada sospechosa de violación y por tanto impura (cf. *Contra Ap.*, 1,34-36). Aunque Josefo sostiene que la afirmación de Eleazar era falsa, pudo haber sido un rumor bastante extendido. Hircano, irritado, preguntó a los fariseos presentes qué castigo merecía Eleazar por haberlo insultado, y ellos respondieron que merecía ser azotado y encadenado. Hircano, sin embargo, pensó que sólo la pena de muerte era adecuada para tal acción y llegó a la conclusión de que todos los fariseos estaban de acuerdo con Eleazar. Desde ese momento Hircano se distanció completamente de los fariseos, prohibió incluso la observancia de sus normas y se pasó a los saduceos.

Es posible que todo el episodio sea imaginario, pero explica muy bien la situación de la época. El razonamiento de Eleazar muestra un detalle interesante de la lógica farisea aplicada al comportamiento, lógica que hoy podremos definir como rigorista o tuciorista: la posibilidad de que un hecho de carácter negativo sea verosímil implica que éste se considere como realmente acaecido.

En *La guerra de los judíos* (Bell. 1,67) Flavio Josefo habla directamente de una revuelta popular a la que Hircano tuvo que enfrentarse y que había logrado controlar. Como se ve, los fariseos, preocupados por la pureza de Jerusalén, no apoyaban a Juan Hircano o lo apoyaban cada vez menos en las guerras de conquista que llevó a cabo a lo largo de todo su reinado.

Entre las primeras expediciones militares debe recordarse una en el norte contra Siquén, donde estaba situado el odioso templo del Garizim, que fue arrasado en el 128 a.C. Los samaritanos eran odiados y despreciados por los judíos y ello podía permitir a Hircano justificar sus guerras ante muchos.

Hircano se decidió después a conquistar otras regiones alrededor de Jerusalén para ampliar los límites del estado. Entre otras, ocupó Idumea, la región al sur de Palestina, que durante siglos se había mantenido distante de Jerusalén. De acuerdo con su política de conquista Hircano impuso también la circuncisión a los idumeos, que no eran judíos (Ant. 13,257-258), y quiso que vivieran según la ley judía. El drama de Matatías, a quien Menelao y Antíoco IV querían impedir que viviera según la Torá, se había invertido completamente. Al actuar así Hircano sometía a los idumeos a la misma ley de Jerusalén y favorecía la unidad del estado. Los mismos fariseos, que

tenían influencia sobre el pueblo y que sólo se separaron definitivamente de Hircano durante la última parte de su reinado, lo ayudaron de hecho a unificar su reino a través de las sinagogas y la constitución de los *haburot*.

Se denominaba *haburot* a las comunidades o fraternías en las que se reunían los fariseos. Como es sabido, la palabra «fariseo» significa «separados». Pero ¿de quién? Según *MHagigah* 2,7, parece que de los '*am ha'ares*, es decir, «del pueblo de la tierra» o gente que no observaba estrictamente la Ley. Esta interpretación antigua es muy sugerente y parece reflejar bien la situación histórico-sociológica del siglo I d.C. La asociación esenia se llamaba en cambio *yahad*⁵.

Finalmente Hircano se decidió a actuar también contra Samaria, que, después de una larga guerra, fue conquistada y arrasada. En aquel momento el reino de Hircano había alcanzado una extensión casi igual a la de los tiempos de David. Sin embargo, el precio que hubo de pagar por estas conquistas fue que los fariseos le retiraran su apoyo, lo que obligó al rey a buscar el sostén de los saduceos.

Es difícil caracterizar históricamente a los saduceos. Su nombre, según la mayor parte de los estudiosos, los señala como miembros de la clase sacerdotal. Debía de tratarse de sacerdotes legítimos, que no habían abandonado Jerusalén durante la época de crisis que ocasionó el fin de la era sadoquita. Parecen ser, pues, los descendientes de aquellos sacerdotes que colaboraron con Menelao y Alcimo⁶.

5. Cf. ExRab 1,1534.

6. Sobre los saduceos véase la amplísima información de la obra de J. Le Moyne *Les sadducéens*, Gabalda, París, 1972, pp. 155-163. Sobre los orígenes de la denominación, se ha pensado generalmente que proviene del nombre propio de Sadoc, del cual debía descender el sumo sacerdote legítimo de Jerusalén desde la época del exilio. Por tanto, los saduceos serían en definitiva los sacerdotes. Debe notarse, sin embargo, que al menos en el tiempo en que la secta adquirió una fisonomía histórica no pretendió estar constituida por los descendientes del sacerdocio legítimo sadoquita. Por eso se ha propuesto la hipótesis de que el nombre proviene de un adjetivo no documentado (y ésta es una grave dificultad), **sadduq*, de formación análoga a *hanmun*, «miseri-cordioso». **Sadduq* significaría «aquel que practica la justicia», entendida según normas distintas a las fariseas. Cf. además T. W. Manson, «Saducee and Pharisee: The Origin and Significance of the Names»: *BJRL* 22 (1938), pp. 144-149, y Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, pp. 113-115, 153-157.

La distinción entre sadoquitas y saduceos ha de hacerse sobre la base de criterios históricos, cualquiera que sea el origen del nombre. Con gran probabilidad el origen de estos nombres es el mismo, como lo fue el ambiente sacerdotal del que provenían. Sadoquitas son aquellos sacerdotes (con sus seguidores) que se separaron de Jerusalén en los momentos finales de la crisis de la era que lleva este nombre. Saduceos son aquellos sacerdotes (con sus seguidores) que se quedaron en Jerusalén, pero que man-

Los saduceos son por tanto los descendientes espirituales de los sacerdotes que no se escandalizaron con las reformas de Jasón y Menelao. Debieron de haber pertenecido a esta corriente en especial los que tenían en sus manos el poder económico, a quienes podríamos llamar nobles, los propietarios de tierras. Aunque habían elegido un camino opuesto, dejaban traslucir en sus acciones políticas el espíritu de Onías IV: creían en Israel, pero en aquel Israel que, según cierta interpretación de las Escrituras, debía dominar a todos los pueblos. La lucha y la intriga políticas no les asustaban. Eran los descendientes de quienes no se habían escandalizado del helenismo que penetraba en Jerusalén, porque parecía traer poder y dinero. Por esto justificaban entonces la política guerrera de los Asmoneos; un entendimiento con ellos era inevitable. Si no estuvieron a favor de los Macabeos o se pusieron a su lado sólo al final, fue porque creían más bien en el éxito de un Menelao o de un Alcimo, que gozaban del apoyo de las fuerzas sirias y estaban abiertos a la gran cultura helenística. Sin embargo, también estuvieron muy de acuerdo con Hircano. En el fondo deseaban hacer de Israel una realidad a través de la lucha política, del estado y de su lógica. Cuando durante los primeros años de Alejandro Janeo Onías IV vio en peligro a este asmoneo, no dudó en apoyar plenamente, por razones puramente políticas, la expedición militar egipcia enviada en su ayuda. Y todo ello a pesar de que, según los sadoquitas, Alejandro Janeo era sumo sacerdote de un Templo contaminado.

3. *Aristóbulo I*

Juan Hircano murió en el 104 a.C. y le sucedió uno de sus cinco hijos, conocido como Aristóbulo por los griegos, y como Judas por los judíos. Las noticias sobre este monarca, que gobernó sólo durante un año, no son seguras y su figura queda cubierta de muchas dudas. Parece increíble que Hircano, al morir, hubiera dejado el gobierno en manos de su mujer (Ant. 13,302). Hircano no había asumido el título de rey (incluso teniendo la *arkhé*) y por eso no resulta claro cómo habría podido dejar el gobierno a su mujer, quedando descartado

tuvieron una normativa distinta a la de los asideos-fariseos, aunque estaban destinados a acercarse cada vez más a las escuelas fariseas. En tiempos de Jesús de Nazaret se distinguieron de los fariseos por su filosofía política y además por no aceptar la reciente doctrina de la resurrección.

naturalmente que le pudiera dejar en herencia el sacerdocio. Puede pensarse que se trata de una confusión con una situación análoga ocurrida a la muerte de Alejandro Janeo, quien dejó el trono a su mujer. Pero en este caso Alejandro fue rey. La noticia de Flavio Josefo referida a la mujer de Juan Hircano se encuentra en una suerte de paréntesis que parece haberse agregado posteriormente para explicar una situación que puede no haber sido clara ni siquiera para el historiador judío.

Siempre según Josefo (Ant. 13,301), Aristóbulo fue el primer Asmoneo que asumió oficialmente el título de rey, pero de hecho en sus monedas figura sólo la inscripción tradicional «Judas Sumo Sacerdote». Estrabón (XVI 2,40) afirma que el primer Asmoneo que asumió el título real fue más bien su sucesor, Alejandro. Pero la noticia tiene como marco esta expresión: ἤδη δ' οὖν φανερώς τυραννοῦμένης τῆς Ἰουδαίας... («Cuando Judea estaba sometida a una clara tiranía»). La única noticia referente al reinado de Aristóbulo que parece debe aceptarse como cierta es el asesinato de su madre perpetrado por él mismo (lo que confirmaría una noticia de la fuente de Josefo) y de su hermano Antígono, a la vez que recluyó en la cárcel al resto de sus hermanos. Aristóbulo perpetró estos crímenes para protegerse a sí mismo de eventuales pretendientes al trono. Posteriormente, prosiguió la política de conquistas iniciada por Hircano y pretendió extender los límites de Israel hasta donde habían estado en la época de los grandes reyes de la tradición. En aquel entonces tribus itureas habitaban Galilea y Aristóbulo las obligó a aceptar la circuncisión y la Ley, como ya su padre había hecho con los idumeos.

En la historiografía sobre Aristóbulo se encuentra un eco de la fractura espiritual que dividía a los judíos en tiempo de los Asmoneos. Por una parte Flavio Josefo se complace en narrar los delitos de Aristóbulo que bordeaban lo monstruoso (hizo morir de hambre a su madre en la cárcel), y por otra repite una opinión de Timágenes (Ant. 13,319), según el cual Aristóbulo fue un hombre *epieikés*, es decir, «cortés», elogio que se agrega al título de «filohelena»⁷.

En las fuentes helenísticas, por tanto, Aristóbulo aparece como un hombre digno del máximo respeto, un óptimo soberano: éste debía de ser el juicio del círculo saduceo que lo apoyó. Sin embargo, en la memoria de los fariseos quedó como un monstruo. Flavio Josefo no supo resolver el enredo de sus fuentes y, si bien siguió sustancialmen-

7. Φιλέλλην, expresión que significa amante o cercano a la cultura helénica.

te el juicio de los fariseos de quienes recibió la información, no eliminó tampoco el recuerdo de la tradición opuesta.

4. *Alejandro Janeo*

A la muerte de Aristóbulo, su mujer (a la que Flavio Josefo llama Salina o Salomé en Ant. 13,320, aunque calla su nombre en Bell. 1,85) hizo salir de la prisión a los hermanos del finado y se casó con uno de ellos, Janeo para los judíos, y Alejandro para los griegos.

Con Alejandro salieron a la luz todas las dificultades políticas, es decir, todos los odios y rivalidades que la política de sus predecesores había acumulado. Su vida transcurrió entre las armas, en una lucha continua orientada a veces a la conquista y otras a la supervivencia de su dinastía. Alejandro hizo uso de su ejército para defenderse de sus enemigos externos e internos, y antes de morir tuvo la sensación precisa del fracaso de la política asmonea que se encontraba entonces combatiendo cada vez más abiertamente en dos frentes: a los pequeños o no tan pequeños monarcas de los alrededores que temían el creciente poder de los Asmoneos, y a los fariseos en el frente interior que aborrecían al hombre que ciertamente no vivía para aplicar la Ley.

En contacto con esta experiencia totalmente negativa de las guerras asmoneas se formó la particular actitud de la reflexión religiosa de los maestros más iluminados de los fariseos que vivieron medio siglo más tarde. Éstos declaraban amar la paz (cf. el dicho de Hillel «Ama la paz y corre tras ella», *Pirqué Abot* 1,12), esperaban la realización de las promesas a Israel a través del cumplimiento de la Ley y rechazaban en cualquier caso una cadena de guerras que a ellos les parecía contra la voluntad de Dios y de la Ley. Si en la época de Alejandro Janeo se vieron envueltos en una guerra civil de inaudita violencia, fue en defensa de la Ley. Es muy probable que además de la Ley estuvieran en juego otros factores, tales como la rebelión de la burguesía contra la nobleza terrateniente, pero es cierto que el ideal de fondo no fue traicionado; más bien salió reforzado de la prueba.

Alejandro eliminó de inmediato a uno de sus dos hermanos supervivientes, porque le parecía demasiado inteligente y activo, y comenzó por asaltar Ptolemaida teniendo siempre como mira la restitución de los límites del Israel de David. En socorro de Ptolemaida, sin embargo, llegó desde Chipre Ptolomeo IX Látiro que, expulsado de Egipto por su madre Cleopatra III, se había hecho un pequeño reino

en aquella isla. Desde Ptolemaida Látiro inició un descenso por tierra firme con el propósito probablemente de hacerse un reino más vasto. Alejandro fue derrotado y la salvación le vino de la misma madre de Látiro que, preocupada por un eventual engrandecimiento de la potencia de este hijo demasiado emprendedor, mandó ayuda al monarca judío. Al frente del ejército egipcio había dos judíos, Jelquías y Ananías, hijos o descendientes de Onías IV, quienes por la lógica de la ideología —que no siempre corresponde a la de la política— tendrían que haber sido irreductibles adversarios de los Asmoneos. Es evidente que los Oníadas, que eran un poco los príncipes de Leontópolis, no vieron ventaja alguna en el cambio del *statu quo*. Así Alejandro pudo mantener su trono en una Palestina tremendamente devastada por Látiro.

Al regresar a Jerusalén, Alejandro emprendió una larga serie de expediciones militares para recuperar el territorio perdido y posiblemente para extender aún más sus fronteras. Conquistó la zona al oriente del Jordán (Gádara, a orillas del Yarmuq, y Amato, en la ribera oriental del Jordán). Después, se dirigió al sur desplazándose hasta Rafia y Gaza. Luego regresó nuevamente al noreste, donde tuvo que reconquistar Amato, avanzando hacia la zona de Galaad. Allí encontró el camino bloqueado por un reyezuelo de la zona, Obodat, monarca de los nabateos, que deseaba extender su poder desde el sur hasta Damasco y tenía entre sus miras los territorios conquistados por Alejandro.

El centro principal de los nabateos era la ciudad de Petra, ubicada muy cerca, a mitad de camino entre el extremo meridional del Mar Muerto y el Golfo de Áqaba. Sus inscripciones están en lengua aramea. Los nabateos aparecen en la historia en el 312 a.C., cuando fueron atacados por Demetrio, hijo de Antígono, y se dedicaban sustancialmente al comercio entre el Mediterráneo, el Mar Rojo y el Oriente.

Alejandro Janeo fue derrotado totalmente y debió refugiarse en Jerusalén. Las ciudades de Judea se habían convertido en enemigas suyas como si se tratara de ciudades extranjeras. Vencido, Alejandro no tenía otra elección que la de retirarse a Jerusalén, controlada por sus mercenarios.

En esta ocasión debe situarse la rebelión ocurrida durante la fiesta de los Tabernáculos de la que habla Flavio Josefo en Ant. 13,372-373. Mientras Alejandro estaba celebrando el sacrificio sobre el altar, la muchedumbre lo golpeó, arrojándole gruesos troncos de cedro y ramas de palma que habían llevado consigo para la celebración de la

fiesta. «A los golpes se sumaron las injurias alusivas al hecho de que era descendiente de prisioneros y por tanto indigno de asumir el cargo de sumo sacerdote y de celebrar el sacrificio». Era ésta la vieja acusación que Eleazar había formulado contra Juan Hircano y que debía de haberse convertido en lema de la oposición farisea: los Asmoneos eran impuros.

Según Flavio Josefo, en la represión posterior a cargo de los mercenarios de Alejandro murieron cerca de seis mil judíos. En aquel momento la ruptura ya era completa entre los fariseos y Alejandro, y el monarca mismo lo comprendió cuando hizo construir una empalizada de madera en torno al Templo, exactamente como lo había hecho ya para su palacio. Normalmente sólo los sacerdotes, es decir sólo elementos saduceos, podían cruzar esa empalizada.

No sabemos con precisión la fecha, pero fue después de este hecho cuando los judíos se enzarzaron en una verdadera guerra civil. Se ha relacionado este acontecimiento —aunque no sé con cuánta razón— con la sublevación popular y anticapitalista encabezada por aquel Mitrídates del Ponto que en el 88 a.C. había asesinado a romanos e itálicos en la provincia de Asia.

Cuando los fariseos se dieron cuenta de que no estaban en condiciones de competir con las tropas mercenarias de Alejandro, pidieron ayuda a un monarca extranjero, Demetrio III de Siria, quien gustosamente aceptó la invitación. Una vez más Alejandro fue derrotado, pero Demetrio no pudo consolidar su victoria. Por motivos no aclarados debió regresar a su país, probablemente debido a las guerras internas que desgarraban el reino de Siria desde hacía cincuenta años. Según Flavio Josefo (Ant. 13,379), la brusca retirada de Demetrio había sido provocada por la desertión de seis mil fariseos, quienes, dejándose llevar por un sentido «de compasión», se habían pasado del lado vencedor al bando de su odiado adversario. Es posible que algunos hubieran desertado temiendo efectivamente pasar del yugo de un sumo sacerdote saduceo al de un soberano griego, pero la fuga de seis mil hombres del contingente judío difícilmente pudo haber detenido a Demetrio el día después de la victoria⁸.

8. Flavio Josefo en Ant. 13,377 atribuye al ejército de Demetrio III un contingente de cuarenta mil infantes y tres mil caballos. En Bell. 1,93 el número de infantes es mucho menor: catorce mil. Los judíos son contados junto con las tropas de Demetrio, por lo que no sabemos cuántos serían. Las tropas de Alejandro eran según Ant. cerca de la mitad de las del enemigo (veinte mil hombres), mientras que, según Bell., los dos contendientes tenían casi el mismo contingente de hombres.

De cualquier forma Alejandro pudo liquidar rápidamente la resistencia farisea entregándose a la represión y a la venganza, según una costumbre que se había hecho ya común en Palestina desde la época de las luchas entre Menelao y Jonatán.

Tras su rendición, los últimos resistentes fariseos fueron llevados a Jerusalén, donde ochocientos fueron crucificados después de degollar ante sus ojos a sus mujeres e hijos. Alejandro mientras tanto banquetecía en su palacio con sus mujeres (Ant. 13,380). Sabemos que esta guerra duró en total seis años (Ant. 13,376) y que costó cincuenta mil muertos a los judíos.

La situación podía considerarse normalizada antes del 80 a.C. En aquel momento Alejandro podía retornar a sus guerras de conquista para restablecer las fronteras, obligando siempre a los vencidos a que aceptaran la circuncisión.

En estas tareas guerreras Alejandro se volvió a encontrar una vez más en conflicto con los nabateos, esta vez conducidos por el rey Aretas, quien había extendido su dominio hasta Damasco, cerrando todo el límite oriental de Israel. Precisamente avanzando desde esta ciudad penetró profundamente en el territorio de Alejandro. El enfrentamiento ocurrió cerca de Lida y el monarca judío fue derrotado. Pero gracias a ciertas concesiones que no se indican en detalle logró Alejandro que Aretas volviera a sus fronteras. De cualquier modo, el reino de los nabateos era un peligro, ya que se extendía por un amplio margen del estado judío y tenía interés en expandirse hacia el mar. En los acontecimientos posteriores de Israel los nabateos intervendrán más veces.

Cercano ya a la muerte, Alejandro aconsejó a su mujer, Salomé Alejandra⁹, que si quería mantener a salvo el reino y asegurar su propia vida y la de sus hijos, tenía que apoyarse completamente en los fariseos (Ant. 13,399-404). Alejandro era perfectamente consciente de

9. Ant. 13,320. *Salina, Salomé*: la tradición está dividida entre estos dos nombres, que tienen forma bastante similar como para ser considerados dos variantes del mismo. El nombre «Salina» podría ser la forma griega de «Salomé», que, a su vez, podría explicarse como forma reducida de Shelamzion («Paz de Sión»); cf. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, I, p. 102, n. 2. Niese acepta la forma «Salina». Puede plantear alguna dificultad a esta interpretación el que Salomé tuviera ya un nombre griego, «Alejandra». Quizás Salina era sólo una pronunciación griega, un poco deformada, de «Salomé». También se puede pensar que el nombre de «Alejandra» deba ponerse en relación con su posición de reina, mujer de Alejandro. Pero sólo son hipótesis.

que había una fractura insanable entre él y el pueblo, contrario a su política por influencia de los fariseos o bien porque otros grupos opositores empezaban ya a manifestarse. La alternativa era: o continuar la guerra y vivir en una fortaleza, o llegar a un acuerdo¹⁰.

5. Alejandra Salomé

Alejandra reinó nueve años, del 76 al 67 a.C. Supo crear un gobierno independiente y militarmente fuerte que no iba a agotarse en la lucha contra la oposición interna. Si la política por ella instaurada no fue duradera se debió a la violencia de las tensiones que dividían a los judíos y que se iban complicando por la aparición en la historia del fenómeno del capitalismo basado en el dinero, que tuvo como consecuencia inmediata la formación de un sector proletario.

Alejandra obtuvo de hecho el poder real, asumiendo el mando del ejército y continuando el asedio a la fortaleza de Ragabá «más allá del Jordán», en el que había muerto Alejandro. Así, en la práctica fue reconocida por el ejército como su comandante. Tras asegurarse el control del ejército, se dirigió a Jerusalén y tomó contacto con los fariseos, en cuyas manos «puso el cadáver del rey y toda decisión concerniente al reino» (Ant. 13,405). Flavio Josefo cuenta que ante este gesto los fariseos depusieron su ira, y celebraron un espléndido funeral en honor a Alejandro diciendo al pueblo que «se les había muerto un rey justo». La guerra civil, que había costado cincuenta mil muertos, parecía olvidada junto a los ochocientos crucificados ante los ojos de Alejandra y de los fariseos.

El secreto del éxito de Alejandra es explicado así por Flavio Josefo (Ant. 13,408): «La reina permitió a los fariseos regirse en todo como mejor creyesen y ordenó al pueblo que les obedeciese. Añadió que fueran puestas de nuevo en vigor cuantas normas había abolido Hircano (*scil.* Juan Hircano) de las introducidas por los fariseos según la tradición de sus padres».

Las palabras de Flavio Josefo dicen mucho. Los fariseos habían establecido ciertas normas concernientes a la observancia de la Ley

10. Sobre las relaciones de Alejandro Janeo y los fariseos según las fuentes rabínicas cf. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* I, n. 4, p. 95. Una confirmación de la vuelta de Alejandro Janeo a los fariseos se tiene en *bBerakhot*, 29a: era un malvado, pero se convirtió en justo. Por el contexto queda claro que «malvado» significa «saduceo».

basadas en la así llamada tradición oral, que evidentemente sólo ellos reconocían y que Hircano había abolido al pasarse al bando de los saduceos. Alejandra aceptó de nuevo la interpretación farisaica de la Ley y los fariseos aceptaron su gobierno porque era el único modo de poder imponer al pueblo aquella interpretación de la Ley y, en consecuencia, una cierta estructura de la sociedad. Alejandra tenía en sus manos al ejército y no parecía estar dispuesta a renunciar a él, ni a debilitarlo; más bien reclutó nuevos mercenarios (Ant. 13,409). La frase de Flavio Josefo en la que afirma que Alejandra sólo poseía el título de reina pero que el poder estaba efectivamente en manos de los fariseos debe ser entendida por tanto en el sentido de que la reina dejó a los fariseos el control de las cuestiones concernientes a la Ley. De hecho los fariseos pudieron formar parte del sanedrín, presidido por el sumo sacerdote y hasta ese momento controlado por los saduceos. De esta manera los fariseos entraban en cierto modo a participar de la *timè arkhieratiké*, en la cual adquirieron rápidamente el predominio. Fariseos y saduceos comienzan así a unirse en la historia contra un adversario común, el capitalismo, que buscaba adueñarse del poder penetrando, según las ocasiones, en el poder sacerdotal o en el laico.

En aquel tiempo Tigranes, rey de Armenia, constituía una gran amenaza para el estado judío. Tigranes había ocupado el trono de Siria y había extendido sus dominios hasta Damasco: la invasión de Judea estaba entre sus planes. Una expedición judía contra Damasco conducida por Aristóbulo, el futuro Aristóbulo II, hijo de la reina, no tuvo éxito. Lo que salvó a Jerusalén fue el ataque romano a Tigranes que Lúculo comandaba con escasos triunfos, pero que en todo caso impidió al rey armenio toda política ofensiva (cf. Ant. 13,419-421).

Para comprender la época posterior sería fundamental poder aclarar cuál fue el grado de penetración farisea en torno a Jerusalén. Los fariseos eran muy activos en propugnar ciertamente su legislación tanto por motivos políticos como por otros. ¿Y las masas populares? Dadas las precauciones tomadas por los fariseos de Jerusalén durante el siglo siguiente para mantener la distancia entre ellos y el «pueblo de la tierra» (*'am ha-'ares*), su penetración debió de haber sido mínima probablemente. Además, los principales centros fortificados fuera de Jerusalén quedaron en manos saduceas (véase *infra*). Ello podría explicar muchas cosas acerca de la predicación de Jesús de Nazaret, como veremos en su momento.

Los fariseos pudieron promover el retorno de todos los exiliados y liberar a sus prisioneros, pero cuando quisieron tomar venganza de

los saduceos, acusados de haber inducido a Alejandro a aquella espantosa crucifixión de los ochocientos fariseos, la reina rechazó tal propósito (Ant. 13,410). Y pudo hacerlo porque tenía la fuerza para gobernar el país. Si un par de saduceos perdieron la vida, fue por haber sido asesinados a traición. Si bien la política de Alejandra fue favorable a los fariseos, ello no supuso que la reina hubiera aceptado el fariseísmo como la interpretación auténtica del judaísmo, sino sólo porque quería evitar la continuación de los odios y las guerras civiles. La reina no intentaba eliminar a los saduceos, sino dar espacio a ambos partidos.

Este equilibrio entre los fariseos y el trono fue favorecido por la elección del hijo mayor de Alejandra como sumo sacerdote, con lo que heredaría no sólo el trono sino además el sumo sacerdocio. Este hijo, Hircano II, debió de tener un carácter particularmente «condescendiente» (Flavio Josefo lo define como *ápragmos*, «inactivo»), ya que aceptó renunciar al trono a favor de su madre y dejó a los fariseos el cuidado de establecer la normativa legal, cosa que su abuelo, Hircano I, no había permitido. Sin embargo, no queda claro cuánto se extendió el poder del sanedrín, controlado por los fariseos, fuera de Jerusalén (véase la situación en la época de Simón en la nota 2 de la pp. 271-272).

El ejército de Alejandra no hizo expediciones militares, pero si los vecinos enviaron rehenes es claro que sabían que era fuerte. Debido a la particular estructura de los estados helenísticos, en los que el ejército estaba completamente separado de la población, Alejandra tuvo que proveer al establecimiento en su reino de fortalezas siguiendo una costumbre establecida ya por Simón Macabeo. El mando fue entregado a elementos de los saduceos y, el primero entre ellos, a Aristóbulo II, hijo menor de la reina, que a diferencia de su hermano fue un personaje activo y ambicioso. Al enviar a las fortalezas a los saduceos principales, Alejandra lograba sustraerlos a la venganza farisea y daba el mando del ejército a hombres que por tradición estaban acostumbrados a ello. De esta manera obtenía también una división de los ámbitos de poder. Pero es claro que con esta política creaba dos fuerzas contrapuestas que sólo esperaban el momento propicio para levantarse una contra otra. Por tanto, durante el reinado de Alejandra se evitó la guerra civil a pesar de los intentos de los fariseos de incitar a la reina contra los saduceos y de las tentativas de Aristóbulo para impulsarla contra los fariseos. La separación territorial misma, realizada por Alejandra entre los jefes de unos y otros, estaba sin embargo destinada a ser fuente de males futuros.

Aristóbulo en efecto era prácticamente el dueño de casi todas las fortalezas periféricas, y tenía por tanto un pequeño ejército a su disposición. Los fariseos se preocuparon por esta situación y pidieron consejo a Alejandra, pero ella les respondió que ya estaba vieja y no tenía ganas de ocuparse de los asuntos del estado. Los tranquilizó haciéndoles notar que tenían a su disposición un ejército, el de Jerusalén (que sin embargo estaba dirigido por ella), un erario y una economía en óptimas condiciones. Todo ello debía garantizar la paz del reino y la seguridad de todos. Tenía razón si se refería al presente; pero tras su muerte una nueva guerra civil parecía inevitable.

Flavio Josefo juzgó la obra de la reina a la luz de los acontecimientos que siguieron: exalta sus cualidades positivas, ante todo el deseo de dar la paz a su pueblo, pero la acusa de vivir sólo su presente, sin ninguna visión de largo alcance.

La muerte de la reina ocurrió el 67 a.C. cuando Roma iba a iniciar bajo el mando de Pompeyo el *bellum piraticum*. En el 66 a.C. Pompeyo derrotó a Mitridates VI, rey del Ponto, y aceptó la sumisión de Tigranes. Siria entró así a formar parte del Imperio romano. Pompeyo envió a Siria a su delegado Escauro, que en el 65 llegó hasta los confines de Judea.

6. Hircano II y Aristóbulo II

Como se podía prever, después de la muerte de Alejandra estallaron las hostilidades entre los dos hermanos Hircano y Aristóbulo.

Hircano, que ya era sumo sacerdote y mayor de edad, asumió también el título de rey, pero su hermano no estuvo de acuerdo. Se llegó así al enfrentamiento (batalla de Jericó) y Aristóbulo tuvo la mejor parte. Hircano desistió de todo intento de continuar la lucha, cediendo al hermano todos sus derechos y contentándose con una renta dineraria (Ant. 14,4-7).

Quizás la cosa habría terminado así si un cierto Antípatro —idumeo y por tanto judío asimilado, es decir, descendiente de los que Hircano I había circuncidado a la fuerza— no se hubiera entrometido para defender la causa de Hircano. No sabemos cuál sería la autoridad que Antípatro tenía en Idumea, pero ya que su padre había sido gobernador del país con el título de *strategós* durante la época de Alejandro Janeo, es probable que como hijo continuara el cargo de su padre.

Antípato temía a Aristóbulo en el trono pensando que le podía pasar algo serio dado el odio que el monarca le tenía. Entonces, trabando contactos secretos, se dedicó a incitar a los judíos más poderosos contra Aristóbulo. Decía que el trono no le correspondía, sino a su hermano que era mayor de edad (Ant. 14,11).

Naturalmente, para poder reivindicar los derechos de Hircano era necesario también el consenso de éste, y lo consiguió informándole de que su vida estaba en peligro y que un ejército guiado por Aretas, rey de los nabateos, lo devolvería a Jerusalén como sumo sacerdote. El mismo Antípato decidió ir a la capital para vencer las últimas resistencias de Hircano y acompañarlo en su fuga a Petra (Ant. 14,14-18 y Bell. 1,123-126).

Tras las discrepancias de Hircano y Aristóbulo durante los años de Salomé Alejandra podían enterearse movimientos con vastas resonancias en el pueblo como los de los fariseos y saduceos. Se tiene la impresión en suma de que las discrepancias entre los dos hermanos interpretaban las desavenencias de todo el pueblo judío. En cambio, en la posterior guerra entre Hircano y Aristóbulo se tiene la impresión de que la fórmula saduceos/fariseos es insuficiente para comprender los acontecimientos. Nos parece que los antiguos contendientes habían sido apartados por nuevas fuerzas destinadas a acercarse posteriormente unas a otras —en tiempos de Jesús de Nazaret— para mostrar conjuntamente el rostro de la tradición.

La guerra entre Hircano y Aristóbulo había tenido su momento culminante en la batalla de Jericó, en la cual las fuerzas de Hircano se pasaron en gran número al ejército de Aristóbulo. No estaban enfrentados fariseos y saduceos: había mercenarios por ambas partes.

Como se ve en el texto de Flavio Josefo antes referido, Antípato no se dirigió a los fariseos para hacer volver a su patria al sacerdote legítimo, sino más bien a los «poderosos de Israel». Dentro de los límites en los que nos es lícito iluminar la situación del momento en el país a partir de lo que ocurría en el gran cuerpo del Imperio romano, se podría decir que junto a una nobleza esencialmente guerrera, ligada por tradición al rey y a la posesión de la tierra, se había ido formando en Israel una nueva clase de ricos, distintos igualmente tanto de los nobles-saduceos como de la burguesía farisea. Éstos eran los amigos de Antípato, gobernador de Idumea y tan rico que podía hacer a Aretas tantos donativos como para convencerlo de intervenir a favor de Hircano, y con urgencia. Flavio Josefo (Ant. 14,17) habla de dones enviados sin cesar, todos los días, hasta lograr que Aretas se moviera.

Naturalmente, Hircano se comprometió a restituir a los nabateos las ciudades situadas en la ribera oriental del Mar Muerto que Hircano y Alejandro habían conquistado.

Aristóbulo fue derrotado y obligado a encerrarse en el Templo donde sólo unos pocos fieles se quedaron junto a él¹¹: sólo sacerdotes saduceos, porque la mayor parte de los suyos se había pasado al vencedor. Una vez más las cosas hubieran seguido su curso normal si en aquel momento no se hubiera instalado en Damasco un destacamento del ejército de una gran potencia: Roma. A Escauro le llegó la noticia de que había combates en Judea: Aristóbulo e Hircano se dirigieron a él con donativos, para pedirle ayuda. Escauro apoyó a Aristóbulo porque, según Flavio Josefo, era más fácil concluir la operación contra los asediados que contra los asediadores (Ant. 14,31). El hecho es que para obtener la victoria de los asediadores bastaba esperar: si Escauro no esperó y decidió intervenir fue porque se dejó guiar del deseo de ayudar, según la lógica romana, al más débil (es decir, Aristóbulo) contra el más fuerte (es decir, Hircano), apoyado por Antípato y por el soberano nabateo.

Una vez que Aretas abandonó el asedio, Aristóbulo lo siguió y lo derrotó. Pero si Antípato posteriormente continuó gobernando Iudaea y gobernándola para Hircano, no debió de ser ésta una victoria decisiva.

Entre tanto Pompeyo, hacia finales del 64 a.C., entraba en Siria para invernar con sus tropas. Antípato en persona se reunió con él en la ciudad de Aspis (no identificada: Diógenes Casio XXXVII,7) para vindicar la causa de Hircano, mientras que para defenderse a sí mismo Aristóbulo enviaba un embajador. Pompeyo se tomó su tiempo y el año siguiente, en la primavera, mientras estaba en Damasco, volvió a plantear la cuestión. Esta vez estaba presente una delegación de judíos que explicó a Pompeyo que «estaban habituados por tradición a ser gobernados por los sacerdotes del Dios que adoraban» (Ant. 14,41-45) y que, por tanto, deseaban que la monarquía fuera abolida. Es tradición interpretar esta embajada como enviada por los fariseos; sin embargo, el hecho de que éstos hablaran, al menos según Flavio Josefo, de «obedecer a sus sacerdotes» sin nombrar otros órganos de gobierno, como el sanedrín, cualquiera que fuese la forma que tuviera

11. Véase la siguiente oración de Onías: los que lo asediaban pidieron que maldijese a los asediados. Onías se negó y fue lapidado. En sus palabras aparece claramente la división entre pueblo y sacerdotes: «Puesto que los que aquí me circundan son tu pueblo y los que son asediados son tus sacerdotes...» (Ant. 14,22-24).

en ese tiempo, nos deja perplejos. Es más probable que se tratara de una ola de tradicionalismo surgida de improviso que exponía las ideas de la mayoría de los judíos de Jerusalén, cansada del gobierno helenizante de los Asmoneos y que deseaba un pasado que ya no existía.

Pompeyo debió de caer en la cuenta de que tras esta embajada no existía una verdadera fuerza política, porque ni siquiera la tomó en consideración. El problema para él era resolver la contienda entre los dos príncipes y lo hizo a favor de Hircano, quizás impresionado por el hecho de que muchos notables (cf. Ant. 14,43 donde se habla de que llegaron a este propósito más de mil al campamento de Pompeyo) se declararan a favor de Hircano. Esta masa apreciable de «notables» representaba la base sobre la que se había apoyado siempre Antípatro, y que hemos identificado con una clase de ricos que no pertenecía al grupo sacerdotal. Pompeyo se entendió mejor con éstos que con los otros: eran la versión israelita de los *equites* romanos. El acuerdo entre Antípatro y la clase dirigente romana comenzó en aquel momento y se mantuvo como un punto firme de la política del idumeo. Podían cambiar cónsules y pretores romanos, pero Antípatro dominó la escena ininterrumpidamente hasta la llegada de César.

Pompeyo evitó tomar una posición abierta en favor de Hircano, para no correr el riesgo de que Aristóbulo se preparase para la defensa. Pero cuando éste se dio cuenta de qué parte estaba Pompeyo, se dispuso a resistir si bien en medio de incertidumbres y terminó rindiéndose personalmente en la convicción de la inutilidad de su lucha. Jerusalén, sin embargo, no se rindió y las tropas romanas llegaron hasta las murallas. En este momento, la mayoría de la población, farisea y favorable a Hircano, decidió abrir las puertas de la ciudad a los romanos. Sólo una minoría de saduceos se encerró en el Templo para resistir hasta el final. Era el otoño del 63 a.C.

Fue en esta ocasión cuando Pompeyo penetró en el Templo. El hecho de que la historia recuerde este acontecimiento muestra que fue excepcional y que Pompeyo lo deseó especialmente. Todavía Tácito recuerda el hecho y describe con poderosas palabras el estupor del general —quizás el suyo propio además del de Pompeyo—, quien no vio otra cosa que *vacuam sedem et inania arcana* (Hist. 5,9: «una sede vacía y unos arcanos sin valor ninguno»).

Pero Pompeyo no quería aparecer ciertamente como un conquistador. Al día siguiente de la conquista el Templo pudo ser purificado y se pudieron celebrar los oficios litúrgicos normales. Aristóbulo fue llevado a Roma junto con su hijo Antígono; en cambio, su hijo Alejandro consiguió huir durante el viaje.

A Hircano se le concedió el título de etnarca además del de sumo sacerdote (Ant. 14,73 y Bell. 1,153). Flavio Josefo (Ant. 20,224) recordará este hecho con las palabras ya mencionadas: «Pompeyo restituyó a Hircano el sumo sacerdocio y le concedió la *prostasia tou laoiû*»¹². Judea ya no era independiente. Además Pompeyo separó de Judea todas aquellas ciudades que los Asmoneos habían judaizado a la fuerza, restituyéndoles su libertad; fue el caso de los asentamientos de la Transjordania, comprendida Escitópolis, que se convirtieron en las ciudades de la llamada «Decápolis». No volvieron a tener libertad en cambio las ciudades idumeas, dados los estrechísimos lazos creados entre Antípatro e Hircano II. También Samaria fue separada de Judea y se inició de nuevo el culto en el monte Garizim.

La circunscripción de Judea comprendía en aquellos momentos otros territorios además del de Jerusalén y la Idumea al sur: al norte una vasta parte de la región que en otro tiempo había sido samaritana, Galilea. Además Jerusalén podía mantener también las ciudades transjordanas al sur de la Decápolis, la llamada Perea, arrebatada a los nabateos, zona destinada al enfrentamiento con los romanos por el hecho de que los nabateos consideraban dominio suyo las vías caravanas hacia el oriente (en efecto, una de las principales pasaba por Petra, la capital nabatea).

7. *La nueva situación político-social*

A pesar de que la situación política y social interna de Judea en estos momentos es en su conjunto poco clara para nosotros, tenemos la impresión de que había cambiado respecto a la situación de la primera mitad del siglo, cuando podía considerarse que el motivo de las luchas era la oposición de ideas e intereses que dividían a los fariseos de los saduceos. Hemos visto que a partir del 67 a.C., año de la batalla de Jericó, esta interpretación no sirve ya para explicar la historia de Judea. Antípatro no estaba a favor de los fariseos ni de los saduceos; Hircano es difícilmente imaginable como exponente de los saduceos, incluso siendo el sumo sacerdote heredero de la dinastía asmonea que desde hacía medio siglo se apoyaba en aquéllos. No es fácil comprender en nombre de quién hablaba la delegación que se presentó ante Pompeyo como representante del pueblo judío si seguimos usando las

12. Respecto a la *prostasia* de Hircano, cf. p. 267.

viejas categorías: los sacerdotes asesinados por Pompeyo en el Templo eran ciertamente saduceos; pero los sacerdotes que al día siguiente procedieron a la purificación del Templo, si eran saduceos, debían albergar ideas políticas distintas a las de los que decidieron morir en el Santuario a pesar de que su sumo sacerdote Aristóbulo se hubiera rendido. No obstante, bajo la presión de los acontecimientos estuvieron dispuestos a aceptar a Hircano. Como se ve, la situación político-religiosa se iba fragmentando y diversificando.

La división política debió haber tenido dos causas bastante distintas, pero concurrentes, una de las cuales ha sido ya indicada: la formación también en Palestina de una clase de capitalistas distinta de la vieja nobleza saducea. No tiene sentido determinar a qué secta podrían haber pertenecido estos personajes antes de llegar a ser los capitalistas a quienes Antípatro dio una conciencia de clase precisa. Podían ser saduceos, como también fariseos o quizás esenios o puros oportunistas: la cosa no cambia mucho.

El otro factor que influyó en la política del momento fue la formación paralela de otro sector, que hoy podríamos llamar el proletariado, que probablemente odiaba de igual modo a todas las tendencias religiosas y políticas de entonces. Mercenarios, desocupados entre una guerra y otra y que antaño debían ser de tendencias saduceas; fariseos arruinados en su industria artesanal o en sus pequeñas posesiones que vivían como podían. Unos y otros, rechazados de igual manera por la sociedad judía de entonces, no podían dejar de escuchar con avidez las voces de esperanza mesiánica que procedían con tonos distintos de ambientes distintos, ante todo de los esenios y apocalípticos y luego también de los samaritanos. El mesianismo unía la esperanza en una intervención divina de características cósmicas y totalmente renovadoras con otra más terrena con connotaciones políticas y sociales bien marcadas. Es difícil establecer, caso por caso, la influencia y el peso del mesianismo en las revueltas que se produjeron en la segunda mitad del siglo I a.C. Pero es cierto que el mesianismo se pudo utilizar también como bandera antiasmonea. Los Asmoneos eran quienes habían usurpado el trono de David.

Testigos de esta espiritualidad son los Salmos de Salomón, obra anónima compuesta no mucho después de la mitad del siglo I a.C.:

Porque si Tú no me robusteces, ¿quién podrá soportar el castigo de la miseria?... Cuando la pruebes en su carne y con la aflicción de la miseria (SalSl 16,13-14).

Señor, tú eres nuestro rey por siempre...

Nosotros esperamos en Dios nuestro salvador, porque el poder de nuestro Dios es eterno y misericordioso;

Su reinado y sus sentencias se mantienen siempre sobre los pueblos.

Tú, Señor, escogiste a David como rey sobre Israel; Tú le hiciste juramento sobre su posteridad de que nunca dejaría de existir ante Ti su casa real.

Por nuestras transgresiones se alzaron contra nosotros los pecadores; aquellos a quienes nada prometiste nos asaltaron y expulsaron, nos despojaron por la fuerza y no glorificaron tu honroso Nombre.

Dispusieron su casa real con fausto cual corresponde a su excelencia, dejaron desierto el trono de David con la soberbia de cambiarlo.

Pero Tú, oh Dios, derríbalos y borra su posteridad de la tierra, suscitando contra ellos un extraño a nuestra raza.

Según sus pecados retribúyelos, oh Dios...

Míralos, Señor, y súscítales *un rey, un hijo de David*, en el momento que tú elijas, oh Dios, para que reine en Israel tu siervo¹³. Rodéale de fuerza, para quebrantar a los príncipes injustos, para purificar a Jerusalén de los gentiles que la pisotean, destruyéndola... para quebrar el orgullo del pecador como vaso de alfarero, para machacar con vara de hierro todo su resistencia, para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca.

Reunirá un pueblo santo al que conducirá con justicia... no permitirá en adelante que la injusticia se asiente entre ellos...

El extranjero no habitará más entre ellos; juzgará a los pueblos y a las naciones con justa sabiduría. Obligará a los pueblos gentiles a servir bajo su yugo; glorificará al Señor a la vista de toda la tierra, y purificará a Jerusalén con su santificación, como al principio...

No confiará en caballos, jinetes ni arcos; ni atesorará oro y plata para la guerra, ni el día de la batalla acrecentará sus esperanzas la multitud de sus guerreros. El Señor es su Rey. Su esperanza es la del fuerte que espera en Dios y pondrá a todas las naciones ante él con temor...

Conducirá a todos en la rectitud, y no habrá en ellos orgullo para oprimir a los demás...

El Señor es nuestro Rey para siempre jamás (SalSl 17, *passim*)¹⁴.

El contenido de este salmo muestra cómo en Judea existía gente que fue obligada a abandonar su propia tierra y a huir al desierto. Allí

13. También es posible la traducción «para reinar sobre Israel, tu siervo».

14. Traducción de A. Piñero en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III, pp. 67-75.

esperaban un varón descendiente de David, que habría de venir para instaurar el reino de Israel, prometido por la divinidad: el reino de Dios. Ello ocurrirá algún día, pero siempre sucederá por obra del ungido (el término aparece varias veces en este salmo), cuya verdadera fuerza estará en el apoyo que recibirá de Dios. Él eliminará además todas las injusticias sociales.

Esta gente, que había abandonado su tierra y vivía como podía fuera de las ciudades, representaba una masa inquieta y dispuesta a acudir a las armas cuando alguien la convocara, pero no era dócil con el primer aventurero que surgiera. Al menos es esto lo que afirma el autor del SalSI 17: él mismo no desea participar en una batalla sin sentido, sino que quiere ser guiado por el hijo de David, el ungido de Dios. Un problema grave concierne a esta última pretensión. ¿Cómo podían esperar al «hijo de David» si por siglos su estirpe parecía desaparecida, tanto que no se tenían ya noticias de descendientes de Zorobabel? Al menos hasta el siglo III a.C. existían listas genealógicas de los davídidas (cf. 1 Cro 3); después se han perdido para nosotros, pero es probable que alguno las siguiera conservando. En efecto, es difícil que el texto del salmo se pueda entender en sentido alegórico: mencionar a un «descendiente de David» para que se entendiera como un «rey justo». El autor habla de usurpación del trono y del mesías esperado que es verdaderamente el ungido de la casa de David. Es un tono muy distinto al de los manuscritos del Mar Muerto que esperan de modo más general al ungido de Israel. Quien aguarda al ungido de Israel no pone condiciones preliminares para aceptarlo; le basta que se presente como tal. Quien espera al ungido descendiente de David presupone una limitación muy precisa.

8. *De Antípatro a Herodes*

En el año 57 a.C llegó Gabinio a Palestina en calidad de procónsul de Siria. Se encontró allí con la necesidad de afrontar durante tres años hasta tres revueltas judías, las tres provocadas por el mismo Aristóbulo II, que había sido llevado prisionero a Roma pero que había conseguido huir, o por su hijo Alejandro, llamado Asmoneo para distinguirlo de Alejandro Janeo. Ambos estaban decididos a combatir para recuperar el poder perdido, y no les faltaron los descontentos con la situación que se mostraron dispuestos a enrolarse.

La primera revuelta ocurrió en el 57 a.C. y fue encabezada por Alejandro Asmoneo, quien recorrió toda Judea y consiguió reunir un

ejército de diez mil infantes y mil quinientos jinetes, todos judíos (Ant. 14,83). Estos soldados no eran mercenarios, sino judíos que combatían por una causa que abrazaban como suya. Debían de provenir de los numerosísimos grupos de desplazados que habían huido de las ciudades durante las guerras de Hircano y Aristóbulo, más víctimas del capitalismo que del saduceísmo o del fariseísmo. En su ambiente es donde debieron cultivarse las esperanzas mesiánicas a las que antes nos hemos referido. El autor de los Salmos de Salomón parece vinculado a la espera de un descendiente de David, pues consideraba a los Asmoneos como usurpadores, pero hemos visto ya que no todos los judíos se sentían ligados a esta concepción mesiánica. Estaban dispuestos a combatir contra Roma a favor de cualquiera que los liberara del dominio económico de Hircano, de Antípatro y de los capitalistas que se apoyaban en ellos. Además, los mismos romanos, que pertenecían a la así llamada clase de los caballeros y cuyos métodos de gobierno de las provincias son conocidos, estaban perfectamente de acuerdo con Antípatro. Uno y otros tenían los mismos intereses y, en definitiva, el mismo modo de entender la vida. Antípatro jamás hizo nada contra los romanos y los ayudó siempre cuando estuvieron en dificultades. Eran guerras por la independencia, pero eran también luchas sociales. Los dos factores, amor por la independencia y odio hacia la clase dominante de los capitalistas, se mezclaban en un nudo no fácil de desatar. Ciertamente, con el paso del tiempo, el motivo patriótico adquirió cada vez más fuerza.

Alejandro fue derrotado y obligado a encerrarse en la fortaleza del Alexandreion, donde fue salvado por una intervención de su madre, amiga de los romanos, que actuó como mediadora. Las negociaciones llevaron a Judea a un orden nuevo en el que Hircano vio reducido aún más su poder aunque había sido fiel a los romanos. Gabinio quitó de hecho a Hircano la responsabilidad del gobierno del país, dado que no conseguía mantenerlo en paz con sus propias fuerzas, y dividió Judea en cinco distritos, lo que sirvió tanto para el cobro de los impuestos como para hacer más difíciles los contactos entre los mismos judíos. Cada uno de estos distritos fue gobernado, según la expresión de Flavio Josefo, por un sanedrín. «Así los judíos, liberados del régimen monárquico, vivían en uno aristocrático» (Ant. 14,90 y Bell. 1,170).

En Flavio Josefo los términos que derivan de la palabra «aristocracia» deben entenderse normalmente como alusivos a los saduceos, pero aquí su pensamiento no es claro. Puede ser que se trate de la nueva aristocracia del dinero; en todo caso, como se ve por episodios

sucesivos, como el de la convocatoria a juicio de Herodes (Ant. 14,168ss), también los fariseos estaban presentes en estos cinco sanedrines. Hircano resultó debilitado por esta nueva organización del estado judío debido a que el sanedrín que seguía estando presidido por él como sumo sacerdote sólo tenía autoridad sobre una parte del territorio.

Al año siguiente, el mismo Aristóbulo II, ayudado por su hijo Antígono, volvió a probar la suerte de las armas. Una vez más le fue fácil encontrar un cierto número de hombres dispuestos a batirse por él. Incluso se le presentaron demasiados para las armas que tenía y debió despedir a más de mil. Flavio Josefo explica la facilidad con la que los judíos se entregaban a cualquiera que combatiese contra Jerusalén y los romanos afirmando que en aquel tiempo «los judíos estaban siempre bien dispuestos a aceptar revoluciones» (Ant. 14,93). Josefo no indica las causas, pero éstas se deducen muy bien del contexto general. Aristóbulo fue derrotado rápidamente y vuelto a enviar como prisionero a Roma, de donde se había fugado. Pero quedaban en libertad sus hijos Alejandro y Antígono (Ant. 14,97 y Bell. 1,174).

Alejandro Asmoneo probó suerte una vez más con una tenacidad y un coraje admirables: mientras Gabinio estaba empeñado en devolver nuevamente a su trono a Ptolomeo XII Auletés en Egipto (55 a.C.), Alejandro provocó una amplia rebelión en toda Judea. Gabinio, antes de iniciar verdaderas operaciones militares, invitó al fiel Antípato a conducir a la razón y al buen sentido a todos los judíos que pudiera (Ant. 14,101). Así, el ejército de Alejandro se debilitó, aunque todavía le quedaron treinta mil hombres con los cuales presentó batalla a Gabinio. Sin embargo, cayó totalmente derrotado en la batalla del monte Tabor (Ant. 14,102 y Bell. 1,177-178).

Al año siguiente, en el 54 a.C., pasó por Jerusalén el nuevo gobernador de Siria, Craso, que buscaba gloria, riqueza y poder en Oriente en su lucha contra los partos. Consiguió en Jerusalén que le entregaran muchísimo dinero y tesoros del Templo, que era entonces riquísimo por el continuo flujo monetario procedente de todos los judíos del mundo (Ant. 14,105-110). Los judíos y los simpatizantes de todas las regiones que mandaban tanto dinero a Jerusalén no eran ciertamente proletarios; eran si no el equivalente de Antípato y de Hircano, sí al menos gente que tenía mucho que ganar con la situación y que, en consecuencia, trataba de mantenerla. En este tiempo los judíos estaban muy desperdigados por toda la cuenca mediterránea, incluida Roma, y según un testimonio de Estrabón recogido por Flavio Josefo (Ant. 14,115), allí donde se establecían, adquirían una

situación predominante. Si la mujer de Aristóbulo podía negociar al pie de las murallas del Alexandreion la libertad de su hijo y obtener por segunda vez, después de un año, que sus hijos prisioneros junto a Aristóbulo fueran puestos nuevamente en libertad, tenía que ser algo más que una filorromana. Favores de este tipo, tan peligrosos para Roma (como quedó demostrado por la tercera rebelión de Alejandro), no se obtenían en tiempos de Pompeyo, de Craso o de César sino a través de una sola forma. Jerusalén estaba ligada a la diáspora, o al menos a los elementos más influyentes de ella, por la vía del dinero, el mismo dinero que la separaba de tantos judíos que vivían en Palestina, quizás más numerosos que en la diáspora pero privados de una verdadera fuerza política.

La derrota de Craso en Carras (53 a.C.) volvió a suscitar veleidades de resistencia en los judíos del campo, pero Casio Longino, el futuro asesino de César, eliminó rápidamente toda resistencia aconsejado políticamente por Antípatro. El jefe de la revuelta, Pitolao, fue asesinado y treinta mil judíos fueron vendidos como esclavos (Ant. 14,120-121 y Bell. 1,180). Eran treinta mil resistentes menos de los que impedían aquel orden que tanto deseaban Antípatro y los caballeros romanos.

En el 49 a.C. estalló la guerra civil entre César y Pompeyo. Antípatro (y por tanto Hircano) estaba ligado al partido de este último, por lo que César liberó a Aristóbulo para que retornara a Judea y emprendiera de nuevo la lucha contra Antípatro y los pompeyanos. Pero éstos lo envenenaron, a la vez que su hijo Alejandro era capturado y decapitado. En el 48 a.C. Pompeyo fue derrotado en la batalla de Farsalia y de allí huyó a Egipto, donde fue asesinado por Ptolomeo XIII. César desembarcó en Alejandría y allí se encontró en una situación delicada debido a una rebelión armada de Egipto.

En este momento Antípatro fue rápido en aprovechar la ocasión favorable. Gracias a la autoridad de Hircano, sumo sacerdote, convenció a los judíos de Egipto y de toda la diáspora para que apoyaran a César. Él en persona acudió a Egipto con un cuerpo expedicionario judío. En Egipto convenció a los judíos de Leontópolis, que no tenían simpatías por César, a pasarse a su lado. Es evidente que también en Leontópolis los judíos, o al menos los que tenían el poder, estaban de parte de los caballeros romanos. Antípatro llegó a tiempo para mostrar que no tenían nada que perder, ni siquiera con César.

César fue especialmente agradecido con Antípatro e Hircano y las medidas en su favor no faltaron, como tampoco faltaron medidas que favorecieron a todos los judíos del Imperio. La lista de todas esas pro-

videncias están recogidas por Flavio Josefo en una amplia sección de sus *Antigüedades judías* (14,143-155 y 185-216). El material aparece dispuesto con un cierto desorden; quizás no todos los decretos que Flavio Josefo recuerda se puedan atribuir a esta época ni están bien conservados. Pero en conjunto se obtiene un cuadro de la situación particularmente beneficiosa para la nación (*éthnos*) de los judíos.

Hircano recuperó el título de etnarca que Gabinio le había quitado, confirmándolo para sí mismo y para sus hijos; también tuvo el título de «amigo del pueblo romano», igualmente hereditario. Además, los romanos no protestaron porque Hircano en Judea soliera usar el título de «rey» (Ant. 14,174).

Pero el que más ventaja obtuvo de la situación fue Antípato, a quien se le reconoció el título de «gobernador» (*epítropos*) de Judea, título que Antípato eligió libremente (Ant. 14,143). Judea fue exonerada del pago de tributos normales o excepcionales (derivados de necesidades de guerra), excluida solamente la ciudad de Jope que, si el texto está bien interpretado, parece que debía seguir pagando el impuesto a Roma, incluso tras haber vuelto a soberanía judía. Los romanos tuvieron, sin embargo, consideración del año sabático y también Jope quedó exonerada del pago del tributo cada siete años (Ant. 14,202).

César se preocupó además de garantizar a los judíos la libertad religiosa en todo el territorio del Imperio. Véase por ejemplo Ant. 14,213-216¹⁵, donde se nos informa de un edicto de César en el que se especificaba que, aunque los *thiasoi* («sociedades religiosas») estaban prohibidos (ley del 55 a.C.), debía hacerse una excepción con los judíos, única en todo el Imperio. Otros edictos exoneraron además a los judíos del servicio militar a causa de la norma sabática. Se trataba obviamente de judíos que habían obtenido la ciudadanía romana y por tanto estaban obligados a prestar servicio militar en las legiones (Ant. 14,240; Bell. 6,333-335; Filón, *Legatio ad Gaium*, 155-158). En muchos lugares los judíos podían regirse incluso por una legislación particular, con tributos y tribunales propios¹⁶.

15. El nombre de César, que aquí aparece como *Καίσαρ Γάιος*, ha sido objeto de muchas conjeturas destinadas a permanecer como tales. Cf. la edición de la Loeb Classical Library, vol. VII, pp. 560-561. Es muy posible que el texto tenga su origen en el mismo César, pero si no fuera así, quedaría como un testimonio de una cierta atmósfera romana filojudía.

16. Willrich adopta una postura contraria a la mayor parte de la documentación judeohelenística: *Urkundefälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur*, Vanden-

No debe sorprender por tanto la noticia transmitida por Suetonio (*César* 84,8) de que los judíos lloraron la muerte de César por muchas noches. Lo que crea más bien un problema es el motivo que pudo haber impulsado a César a tanta generosidad hacia la comunidad judía, para con Jerusalén y quien la dominaba. Se ha pensado¹⁷ que César actuó de ese modo debido a su interés por el Oriente, pues deseaba construir el dominio de Roma sobre bases sólidas. La observación sería aceptable si Julio César hubiera extendido a todos los pueblos de Oriente las concesiones a los judíos, pero teniendo en cuenta el tono de cada decreto tales concesiones parecen excepcionales. Impresiona además que César quisiera favorecer a los judíos en todos los lugares donde se encontrasen, no sólo en Palestina. Es más probable que los judíos representaran en tiempos de César una fuerza política y económica tal, que le persuadió a apoyarlos en sus exigencias religiosas y económicas (¡los decretos no concedían sólo la libertad religiosa!), insistiendo sobre las primeras para poder tener a su disposición las segundas. César debió comprender la fuerza del judaísmo, pero a diferencia de muchos de sus sucesores entendió también que no era posible contar con el apoyo de los judíos sin respetar todas sus exigencias religiosas, por extrañas que pudieran parecer... sobre todo a él que tenía formación epicúrea.

Es posible además que a César no le disgustase de hecho el monoteísmo. El ideal de un dios patrono de toda la tierra y de un monarca que gobierna en su nombre a todos los pueblos es antiquísimo. La tuvo ya Lugalzagsi, rey sumerio del siglo XXIV a.C., que pretendió conquistar toda la tierra para gobernarla en nombre del dios Enlil:

hoek & Ruprecht, Göttingen, 1924, pp. 1-9 y 38-85, con argumentos de sus trabajos precedentes. Este autor sostiene sobre bases estilísticas que se trataba de falsificaciones, porque los textos transmitidos por los historiadores son distintos en los casos en los que es posible la confrontación con los originales. Una opinión distinta mantuvo E. Meyer (ed.), *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 vols., Magnus, Stuttgart, 1921, II, p. 127, sobre todo a propósito de Flavio Josefo, Ant. 12,38. Cf. R. Laqueur, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus*, Münchow, Giessen, 1920, p. 221; A. Momigliano, *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, Roma, 1931; Hakkert, Amsterdam, 1968, pp. 151-170; Íd., «Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano»: *ASNSP*, NS 2, III, 1934 [1967], pp. 183-222; 347-397, especialmente pp. 192-221, y R. B. Motzo, *Saggi di storia e letteratura giudeo-ellenistica*, Felice Le Monnier, Firenze, 1927, pp. 207-214.

Véase también la edición de las *Antigüedades* de la Loeb Classical Library en los capítulos respectivos.

17. Cf. M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen, ¹⁰1986, p. 366.

(Cuando) Enlil, rey de toda la tierra, concedió a Lugalzagisi la realeza sobre toda la tierra¹⁸..., después que puso bajo su dominio a todos los países¹⁹ y del Oriente al Occidente los tuvo sometidos a su poder (así con Thureau Dangin), entonces hizo seguros los caminos... desde el Mar Inferior hacia arriba por el Tigris y el Éufrates hasta el Mar Superior. Del Oriente al Occidente todos... todos los pueblos vivían en paz²⁰.

La idea de un imperio universal aparece más veces a lo largo de todo el ámbito de la historia mesopotámica. Está presente entre los asirios y vuelve a aparecer con fuerza en la idea del imperio persa que combate para extender sobre toda la tierra la soberanía de Ahura Mazda. A Alejandro Magno le fascinaba este ideal. El cristianismo primitivo lo acepta en forma puramente religiosa. Es claro que a la larga la idea estaba destinada a dominar la historia del mundo occidental.

Las comunidades judías florecieron en toda la cuenca mediterránea y fueron el vehículo natural que permitió expandirse al cristianismo primitivo dentro del Imperio.

Mientras tanto, en Palestina, Antípatro se aprovechaba de su altísima posición y se preparaba a derrocar a la dinastía asmonea sustituyéndola por la suya propia. Conocía bien a Hircano y estaba convencido de su debilidad. Así Antípatro nombró a dos de sus propios hijos *strategoí* de dos zonas de Judea: Fasael de la misma Jerusalén y Herodes de Galilea (Ant. 14,160-161 y Bell. 1,203-207). Hircano no reaccionó.

Para tener una idea de la atmósfera que se vivía en la Jerusalén de Hircano y de Antípatro, baste este episodio narrado por Flavio Josefo:

Quando los ciudadanos principales vieron que Antípatro y sus hijos engrandecían su poder tanto por el favor que el pueblo les mostraba como por el dinero que les llegaba de las rentas de los impuestos de Judea y del patrimonio de Hircano, se convirtieron en sus enemigos...

18. *Kalam*, es decir, «tierra de Sumer»; cf. F. Thureau Dangin, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften*, Hinrichs, Leipzig, 1907, p. 154

19. *Kur kur*, *ibidem*.

20. Es el texto IH2B en E. Sollberger y J. R. Kupper, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, Cerf, Paris, 1971, pp. 93-95. Cf. también G. A. Barton, *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad*, Yale University Press, New Haven, 1919, pp. 2-3; y más recientemente H. Steible, *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften*, Stainer, Wiesbaden, 1982, pp. 316-317, y J. S. Cooper, *Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions*, I: *Presargonic Inscriptions*, American Oriental Society, New Haven, 1986, p. 94.

Así un día se presentaron a Hircano y acusaron a Herodes abiertamente con estas palabras: «¿Hasta cuándo soportarás esta situación tranquilamente? ¿No ves que Antípatro y sus hijos han asumido de verdad el poder real, mientras tú no tienes otra cosa de rey que el mero nombre?... En efecto Herodes..., transgrediendo nuestra ley, ha condenado a muerte a Ezequías y a sus hombres en gran número, pues nuestra ley prohíbe matar a un hombre, incluso si es un malvado, si esta pena no le ha sido impuesta por el sanedrín. Herodes ha osado hacer eso sin tu autoridad» (Ant. 14,163ss).

El párrafo muestra bastante bien la situación de la época. Creo que con la expresión «los ciudadanos principales» Flavio Josefo designa a los notables de Jerusalén, fariseos y saduceos, que se sentían inquietos ante los nuevos acontecimientos y las nuevas fuerzas políticas: eran fariseos y saduceos que la historia comienza a considerar como un bloque único. Este grupo se da cuenta de que el «pueblo» se estaba pasando al lado de Antípatro según un esquema que también se reproducía en Roma, y que Hircano mismo, que teóricamente era como su estandarte al ser sumo sacerdote, estaba convirtiéndose cada vez más en un instrumento en manos de Antípatro.

Antípatro había aprendido de César, y estaba consiguiendo seguidores para sí justamente de aquella clase que al principio lo había odiado más, probablemente porque su dinero creaba trabajo, y lo creaba precisamente fuera de Jerusalén.

El párrafo arriba transcrito confirma que Hircano se hacía llamar rey dentro de Judea y que, al menos según la opinión de los ciudadanos importantes de Jerusalén, parecía también tener la potestad de vida o muerte al menos en ciertos casos como el de una rebelión armada, poder reservado normalmente al sanedrín. Para los miembros de este tribunal, fariseos y saduceos, no había duda de que Ezequías era un malvado, pero no por esto podían aceptar el comportamiento de Herodes que suplantaba su autoridad. Quien se arrogaba este derecho, incluso si estuviera justificado por los hechos, ultrajaba siempre una prerrogativa del rey y en consecuencia la de la autoridad constituida. Según los personajes importantes de Jerusalén habría sido necesario que la condena a Ezequías, reconocido como «hombre malvado», hubiera tenido al menos la anuencia del rey. Ezequías en efecto era un galileo que había promovido una revuelta y representaba probablemente a aquella corriente del judaísmo que —con suerte diversa comenzando con los Macabeos y terminando con los celotas— había visto siempre en las armas un medio de hacer triunfar la Ley o, en este caso, de conseguir su propio derecho a la independencia.

Hircano permitió que se convocase a Herodes ante el sanedrín. El estratega, confiado en la fortaleza de su ejército y en el apoyo romano, se presentó al juicio fastuosamente vestido y acompañado de algunos soldados en armas.

Ninguno osó hablar contra él, menos un cierto (el término es de Flavio Josefo) Samías, identificado en general con Shemaya, maestro perteneciente a la cuarta pareja de tanaítas. Puede presentar alguna dificultad la expresión «un cierto» referida a un hombre famosísimo, pero el problema no se resuelve pensando, como ha hecho alguno, que en vez de Shemaya se trate de Shammai, maestro perteneciente a la quinta pareja tanaíta junto con Hillel y no menos famoso que Shemaya. En cualquier caso, el que Flavio Josefo recuerde otras veces a este Samías junto a Polión —bajo cuyo nombre griego no nos parece difícil encontrar el judío Abtalión—, el segundo maestro de la cuarta pareja, parece ser un hecho a favor de la identificación tradicional.

Samías hizo un rápido cuadro de la situación y concluyó diciendo que, en efecto, no reprobaba a Herodes por lo que estaba haciendo, porque actuaba en defensa de sí mismo, sino que criticaba a los componentes del sanedrín y a Hircano: «Dios es grande y un día este hombre al que queréis favorecer con la gracia de Hircano os castigará a vosotros y al rey».

En el 44 a.C., como es bien sabido, fue asesinado César y volvió de nuevo a Siria aquel Casio Longino que ya había tenido relaciones de amistad con Antípatro. El romano tenía necesidad de dinero para armar el ejército que iba a conducir después contra los cesarianos Marco Antonio y Octaviano. La clase dirigente judía, Hircano y la familia de Antípatro se pusieron totalmente a su favor y le ayudaron de múltiples maneras, tolerando incluso actos de brutalidad contra las ciudades judías más renuentes a pagar las enorme cantidades que Casio exigía. En este estado de tensión Antípatro fue asesinado por un tal Málico (43 a.C.).

Una vez dispuesto su ejército, Casio partió para Occidente en el 42 a.C., dejando detrás de sí una Judea casi devastada y presa de conatos de revuelta, de las que intentó sacar provecho el último descendiente de los Asmoneos: Antígono para los griegos, Matatías para los judíos²¹. Herodes atacó a Antígono presentándose como

21. Es interesante un dato que proviene de las monedas de Antígono. En la inscripción griega se presenta como «rey», mientras que en hebreo aparece como «sumo sacerdote». Evidentemente la dignidad de sumo sacerdote se consideraba equivalente a la real, como de hecho sucedió a partir de Simón Macabeo.

defensor de los derechos de Hircano. Trabajó luego amistad con este último, prometiéndose directamente con una nieta suya, Mariamme, hija de Alejandra, a su vez hija de Hircano. Alejandra había tenido a Mariamme del matrimonio con Alejandro Asmoneo, que en un intento de acercamiento a Hircano se había casado con su hija durante una de las rebeliones por él protagonizadas entre el 57 y el 55 a.C. Mariamme tenía, pues, en sus venas la sangre de las dos ramas asmoneas, la de Hircano y la de Aristóbulo.

La situación de los dirigentes judíos pareció precipitarse bruscamente después de la batalla de Filipos (otoño del 42 a.C.), dado que habían estado todos sin excepción de parte de Bruto y Casio, los perdedores. Una vez más, por motivos que no resultan claros políticamente, todos ellos lograron mantenerse en el poder con el apoyo de Antonio. Los herederos espirituales de aquellos judíos, que en el 63 a.C. se habían presentado a Pompeyo para pedirle que aboliera la monarquía en Judea, se personaron ahora ante Antonio en Bitinia con la esperanza de ser escuchados. Sin embargo ni siquiera lograron que Antonio los recibiera, mientras que la cosa resultó bien para Herodes, quien allanó el camino para la reconciliación oficial entre la clase dirigente de Jerusalén y los cesarianos. Flavio Josefo señala la gran astucia de Herodes, que mostró a los judíos como perseguidos por Casio (Ant. 14,301-304). Se trata de una explicación ingenua, pero Antonio la creyó sólo porque consideró que era de su propio interés prestarle fe, tanto que ni tomó en consideración a las delegaciones de los judíos. Antonio sabía que necesitaba a los dirigentes de Jerusalén, su dinero y el apoyo de los judíos de la diáspora, de quienes pensaba que podría ganarlos para sí por medio de estos últimos y no a través de esa parte del pueblo de Judea que les era contraria. En el 41 a.C. tanto Herodes como Fasael recibieron de Antonio el título de tetrarcas de Judea, sin que ese mismo título le fuera arrebatado a Hircano (Ant. 14,326 y Bell. 1,244). No resulta claro cómo ejerció su poder cada uno de ellos.

Pero el dominio de los Antipátridas estaba todavía bastante lejos de ser sólido. En el 40 a.C. una invasión de los partos desde Oriente amenazó a Judea y Antígono se puso a favor de los invasores. Jerusalén misma fue conquistada; Herodes logró huir, pero Fasael e Hircano fueron hechos prisioneros y entregados a Antígono. Éste arrancó con sus mismos dientes las orejas de Hircano para convertirlo físicamente en imperfecto y, por tanto, inhábil para ejercer el sumo sacerdocio. Fasael se suicidó (Ant. 14,366-367 y Bell. 1,268-271).

Herodes corrió a Roma para pedir apoyo. El senado lo nombró

directamente rey de Judea, siguiendo la voluntad de Antonio y de Octaviano. En el 39 a.C. Herodes desembarcaba en Ptolemaida y comenzaba a reunir tropas para reconquistar Judea, de la que ahora era rey nominalmente. La lucha no fue fácil, tanto por la resistencia de Antígono que mostraba tener de su parte una buena cantidad de la población, como por la presencia en Galilea de bandas armadas que importunaban las operaciones de Herodes. Probablemente se trataba de herederos del movimiento de Ezequías. Finalmente Herodes, haciéndose enviar por Antonio un par de legiones romanas, consiguió desarticular toda defensa. Luego envió de regreso a las legiones romanas con opulentos donativos. Éstas le habían ayudado, pero entonces sólo servían para hacerlo odioso ante el pueblo. Además tomó medidas para calmar la región. Antígono fue llevado prisionero a Antioquía y decapitado allí por orden de Antonio, que había aceptado dinero de parte de Herodes. Con los partos en las fronteras Herodes no quería que quedara con vida ningún rey judío habilitado como tal por los partos. Se casó inmediatamente con Mariamme, nieta de Hircano, e invitó a éste a regresar al país, cosa que consiguió. Evidentemente Herodes no quería romper del todo sus relaciones con el partido asmoneo y saduceo.

Desde el 37 a.C. Herodes consiguió ser, de nombre y de hecho, rey de los judíos.

Capítulo 9

JUDEA EN TIEMPOS DE JESÚS DE NAZARET

1. *El reino de Herodes el Grande*

Las noticias sobre Herodes el Grande¹ provienen en gran parte de dos tipos de fuentes completamente distintas: Flavio Josefo por un lado, quien a su vez se basa en Nicolás de Damasco, que vivió en la corte de Herodes y que naturalmente dejó una imagen favorable, y la tradición rabínica, por otro, netamente contraria al monarca. Esta clara dicotomía de las fuentes repercute necesariamente en los historiadores modernos. Graetz y Wellhausen pueden ser considerados los iniciadores modernos de dos tendencias, una contraria a Herodes y la otra favorable. Dar vida a una historiografía imparcial es un problema tenido en cuenta particularmente en la obra de Schalit.

Herodes reinó treinta y tres años, del 37 al 4 a.C., y su reinado, después de un inicio difícil que transcurrió entre batallas e intrigas palaciegas que se entrelazaban con la política internacional, no debió afrontar riesgos decisivos salvo en una ocasión. El momento de peligro llegó con el estallido de la última guerra civil en Roma entre Octaviano y Antonio.

Después de la derrota de Accio y la muerte de Antonio, que había sido su protector, Herodes comprendió que corría un grave riesgo, pero tomó rápidamente la iniciativa y, presentándose ante Octaviano en Rodas, echó a sus pies de forma teatral su corona de rey. Octavia-

1. Herodes ya era llamado «el Grande» por Flavio Josefo, cuya tarea historiográfica nos ha dejado una imagen en su conjunto insustituible de su tiempo. De todos modos, el título de «Grande» se atribuye a Herodes una sola vez en Ant. 18,130.

no, que evidentemente quería dejarse impresionar por aquel gesto, se la volvió a poner en la cabeza y en compensación por tanta sumisión incrementó los territorios de Herodes. Una sola cosa es cierta: Octaviano no veía ninguna razón para romper con quien gobernaba Judea, y más bien quería reforzar la posición de Herodes. En este caso actuó como todos los romanos que lo habían precedido. Desde ese momento se puede calificar el reino de Herodes como afortunado, al menos en el plano político. Su vida privada, sin embargo, fue una tragedia que iba aumentando siempre en intensidad.

Flavio Josefo dedica a Herodes un espacio aproximado de tres libros en sus *Antigüedades judías*: habla de este monarca desde el libro XIV hasta el XVII. La fuente de la que bebe es óptima aunque a veces parcial: Nicolás de Damasco, quien vivió en la corte misma de Herodes.

Los aspectos del reinado de Herodes son múltiples y no siempre fáciles de interpretar. Teniendo en cuenta las diferencias de proporciones, la figura de Herodes debe situarse en la línea de los grandes caudillos romanos de su tiempo: ricos, apoyados por los grandes capitalistas y por el pueblo, y aborrecidos en general por la nobleza tradicionalista. Ésta fue la posición de César y de Octaviano en Roma, y la de Herodes en Jerusalén. Pero a diferencia de los dirigentes romanos, entre los adversarios tradicionalistas además de la nobleza Herodes tuvo también que enfrentarse a la oposición de los fariseos. Éstos no podían aceptar ninguna autoridad que no fuera en nombre de la Ley y que garantizara la Ley; no obtenían ventaja económica alguna del gobierno de Herodes, continuaban viendo al sanedrín como la expresión más auténtica de Israel y en cualquier caso llevaban muy mal ser gobernados por un idumeo. Fariseos y saduceos se encontraron unidos tácticamente en esta repulsión hacia la monarquía, a la vez que la legislación farisea iba siendo cada vez más aceptada por la tendencia saducea (Ant. 18,15-17). En este tiempo los saduceos admitían probablemente la misma tradición que los fariseos y se diferenciaban sólo en el rechazo de ciertas novedades más llamativas de la ideología farisea, como el concepto de resurrección. Los saduceos basaban su diferencia en su visión de los acontecimientos guiada siempre por consideraciones prácticas². Esto los condujo a un

2. No está claro si los saduceos y fariseos reconocían como Escritura sagrada los mismos textos. Quizás el problema estaba en el grado de sacralidad de los libros sagrados; también los fariseos consideraban más sagrada la Torá, debido a que su texto procedía de los orígenes, mientras que los profetas y los *ketubim* («escritos»: el resto

mayor acercamiento a Roma y, al final, a su desaparición de la historia por falta de un centro ideológico preciso que los definiera. Era más fácil para Herodes encontrar apoyo en el pueblo disperso en el campo, despreciado por los fariseos de la ciudad por no conocer bien la Ley.

Herodes logró salir airoso de la oposición de todos estos grupos. Consiguió refrenar a los fariseos —cuya mentalidad estaba orientada a confiar en la Ley más que en las rebeliones— permitiéndoles siempre observar la Ley. Éste era el mensaje predicado por los maestros de los fariseos, quienes veían en el reinado de Herodes la realización de la profecía de Samías (Ant. 15,3-4)³. A los ojos de Herodes Samías había tenido el mérito de invitar al pueblo de Jerusalén a no presentar oposición alguna cuando llegó él en persona con las tropas romanas de Antonio en el 37 a.C. Samías no había cambiado de hecho su opinión respecto a Herodes. Comprendía perfectamente la inutilidad de la lucha, tanto en el plano político como en el de los intereses de la Ley, más importante. La Ley no habría obtenido ventaja alguna de una guerra fratricida y la sangre no ocasionaría el triunfo de aquélla. Samías estaba perfectamente convencido de ello, y Herodes aprovechó esta situación para rendir honor a un personaje tenido por los demás en gran estima.

La lucha contra los saduceos fue más dura, sobre todo porque a éstos les fue fácil una alianza con los últimos descendientes de los Asmoneos, emparentados entonces con Herodes. En la corte la oposición saducea encontró fácil audiencia en la persona de Alejandra, madre de Mariamme y, por lo menos en una ocasión, en la misma Mariamme. La idea de que en aquel entonces el sumo sacerdocio era prerrogativa de los Asmoneos debía de haberse difundido y Herodes seguramente debió de tenerlo en cuenta.

Además, Cleopatra VII, que tenía miras particulares sobre Judea y podía aprovechar al respecto su especial amistad con Antonio, creó muchas veces problemas a Herodes al apoyar en el exterior a los nabateos, quienes hicieron repetidas incursiones armadas contra las fronteras de Judea, y en el interior, a los movimientos filoasmoneos.

de las Escrituras) derivaban de la tradición. En conjunto, sin embargo, se tiene la impresión de que los saduceos se basaron sólo en la Torá escrita. Cf. a este propósito Le Moyne, *Les Sadducéens*, pp. 357-364.

3. La tradición manuscrita de las *Antigüedades judías* oscila entre el nombre de Samías y el de Polión. La confrontación con el texto de Ant. 14,172-176 favorece el nombre de Samías. La referencia a 15,370 por parte de Marcus es demasiado vaga para decidirse a favor de «Polión».

Le reina egipcia consiguió que Antonio le asignase la región de Jericó, que después concedió a Herodes en alquiler.

En un primer momento Herodes hizo condenar a muerte a cuarenta y cinco nobles para que su trágico fin sirviera de ejemplo a los descontentos. Pero, si acababa así con la oposición frontal, aún le quedaba la peligrosa oposición de las intrigas palaciegas.

Al no ser de estirpe sacerdotal y ni siquiera israelita de pleno derecho debido a su origen idumeo, Herodes no pudo asumir el cargo de sumo sacerdote. Hizo, por tanto, que viniera de Babilonia un cierto Ananel de estirpe sadoquita (Ant. 15,40: ἀρχιερατικοῦ γένους) y lo nombró sumo sacerdote. El deseo de Herodes era probablemente restablecer el viejo sacerdocio sadoquita para contrarrestar las pretensiones asmoneas. Pero Alejandra, que mantenía buenas relaciones con Cleopatra, insistió en que el sumo sacerdocio fuera concedido a Aristóbulo, hijo suyo y de Alejandro Asmoneo. Aristóbulo debía ser el preferido de todos los que estaban dispuestos a ver en él al heredero de las glorias asmoneas, pero era justamente éste el motivo que lo hacía inaceptable ante Herodes. Para contentar a su suegra, por motivos no claros que deben buscarse en la situación internacional, concedió el sumo sacerdocio a Aristóbulo. Pero para llevar a cabo este propósito debía arrebatarse el cargo a Ananel en un gesto absolutamente ilegal. Poco después, Aristóbulo murió ahogado en Jericó mientras se bañaba, asesinado por aquellos que deberían haberlo protegido. Ananel volvió a ser sumo sacerdote. La oposición se mantuvo, pero siempre menos abierta y en todo caso controlada por Herodes con extrema dureza.

Los fariseos y saduceos se mantenían suficientemente unidos por el hecho de participar por igual en el gobierno de Jerusalén, mientras que el campesinado, llamado con desprecio *'am ha-'ares* y considerado impuro, se convertía de hecho en *extra legem* tanto para unos como para otros. Mas para este *'am ha-'ares* el gobierno de Herodes no debió haber sido tan desagradable como para los judíos de Jerusalén. En efecto, el monarca emprendió muchas obras públicas que emplearon una gran cantidad de mano de obra ciertamente no proporcionada por fariseos ni por saduceos, salvo en casos excepcionales como el de la reconstrucción del Templo.

Además, un testimonio del interés de Herodes por las condiciones de los más pobres fue la intervención, ocurrida en el 25 a.C. y a cargo de su propio peculio, para comprar provisiones en Egipto para los necesitados en un año de carestía.

El número de construcciones que Herodes mandó realizar en

Palestina fue grande y testimonió la extraordinaria riqueza de este hombre, riqueza que difícilmente se habría procurado sólo desangrando a los habitantes de Palestina, como pretende cierta historiografía. Fue extremadamente rico porque supo hacer producir su capital, que ciertamente estaba invertido por todas partes, como los de cualquier otro gran financiero del Imperio romano.

Entre sus construcciones más célebres puede recordarse Samaria, que llegó a sus manos sólo en tiempos de Augusto y a la que rebautizó en honor al Emperador con el nombre de Sebaste (es decir, «Augusta»). Pero aún más espectacular fue la construcción de Cesarea marítima a unos treinta y cinco kilómetros al sur del monte Carmelo. Cesarea fue un modelo de funcionalidad en el urbanismo helenístico⁴.

Hizo también reconstruir el Templo, ensanchando su explanada por medio de bastiones que sustentaban un relleno de tierra que formaba la amplia superficie de esa explanada. Para reconstruir el Templo y evitar tumultos y descontentos hizo instruir a miles de sacerdotes en el arte de la edificación para que sólo ellos tocaran las partes interiores del Santuario.

Herodes pensó también en la seguridad de su propia familia e hizo construir o potenciar fortificaciones que podrían servirle de apoyo en caso de una huida de Jerusalén. La mayor parte de estas fortalezas se levantaron en la zona del Mar Muerto: Herodion, a pocos kilómetros de Belén, destinado a contener su sepulcro; Cipro, en las cercanías de Jericó, llamada así en honor a su madre; Masadá, sobre la ribera occidental del Mar Muerto; y Maqueronte, en la orilla oriental, un poco hacia el interior.

Estas ubicaciones de las fortalezas nos hacen pensar que en caso de peligro para su persona Herodes estaba más dispuesto a confiar en la gente que habitaba los alrededores del Mar Muerto. En esta zona vivían los esenios, cuya actitud teórica de condena a Herodes es bien conocida, pero cuya práctica fue una plena aceptación de la autoridad constituida⁵.

Si el reinado de Herodes fue particularmente afortunado, su vida familiar, más que triste, fue trágica. Las luchas desencadenadas por ambiciones personales habían dominado la dinastía asmonea, pero hasta la época de Herodes las luchas intestinas dentro de la casa reinante se habían mezclado con las ambiciones de otras dinastías: las

4. Sobre la urbanística del helenismo, véase H. P. Kuhnen, *Palästina in griechisch-römischer Zeit*, Handbuch der Archäologie II, 2, Beck, München, 1990.

5. Sobre la posición del esenismo ante la autoridad, cf. pp. 444-446.

guerras, por tanto, jamás parecían ser totalmente internas y de algún modo ennoblecían a quienes las combatían. Pero tras la llegada de Herodes la situación internacional había cambiado: al no poder desfogarse en el exterior los odios y ambiciones que habían existido desde hacía un siglo y medio enlazados con los odios y ambiciones de otras dinastías más poderosas, se convirtieron en intrigas domésticas.

Lo que complicaba la vida familiar de Herodes era justamente el hecho deseado por él de emparentarse con la casa asmonea al casarse con Mariamme. Por un lado la madre y la hermana de Herodes, Salomé, estuvieron continuamente en lucha contra su segunda esposa y la madre de ésta, pues estas mujeres intentaron apoyar a los últimos vástagos de su estirpe.

Al asesinato de Aristóbulo siguieron el del viejo Hircano, el de su mujer Mariamme (29 a.C.) y poco después el de su suegra Alejandra, quien, efectivamente, había intentado obtener el control del Templo cuando una vez le llegó la falsa noticia de la muerte de Herodes. José, el primer marido de Salomé, había sido asesinado también, y el mismo fin tuvo su segundo marido, Costobaro, un idumeo que mantenía a partidarios de los Asmoneos escondidos en Idumea.

Después de largos años de indecisión y engaños, en el 7 a.C. Herodes hizo asesinar a Alejandro y Aristóbulo, hijos suyos habidos con Mariamme, a los que había hecho educar en Roma y con los que probablemente contaba para dejarles su trono. Cuando ya sospechaba de sus dos hijos, llamó a la corte a Antípatro, otro hijo suyo de su primera mujer, Doris. Herodes quería utilizarlo como contrapeso a los otros, pero cuando se dio cuenta de que también éste, con toda certeza, estaba tramando su muerte, lo hizo encarcelar. Obtuvo la autorización de Augusto para condenarlo a muerte e hizo ejecutar la sentencia poco antes de morir él mismo. Mientras tanto, Herodes se había enemistado abiertamente con los fariseos, condenando a la pena capital a dos de sus maestros, Judas y Matías, que habían incitado al pueblo a eliminar un adorno pagano de la puerta del Templo, creyendo que el rey había muerto ya. Verdaderamente, los últimos años de la vida de Herodes transcurrieron entre el terror y la sangre.

2. *Judea en tiempos de Herodes*

El término «Judea» puede usarse en sentido estricto o lato. En sentido estricto el vocablo indica el distrito administrativo de Jerusalén, con-

trapuesto, por ejemplo, a Idumea o a Galilea; en sentido amplio, señala el conjunto de todos los territorios de Herodes.

Durante su reinado Judea fue teóricamente un estado independiente. Herodes era un rey aliado de los romanos, obligado por tanto a seguir la política exterior de Roma y proveer a la defensa de los límites orientales del Imperio. Judea no pagaba ningún tributo a Roma y no estaba sometida al control del gobernador de la provincia de Siria.

En el 37 a.C. el estado de Herodes comprendía Judea, Idumea, Perea y una buena parte de Galilea, pero no Samaria ni el puerto de Jope que César había donado a Hircano II. Antonio redujo el tamaño del territorio de Herodes al entregar a Cleopatra Jope, ubicada a orillas del mar, y todas las ciudades costeras independientes al sur de ésta, conjuntamente con Jericó en el interior. Pero esto fue por breve tiempo. Después de la batalla de Accio, Augusto restituyó a Herodes todos los territorios que Antonio había cedido a Cleopatra y le agregó las ciudades costeras, que anteriormente habían sido independientes, así como también Transjordania, al norte de Perea, excluyendo la mayor parte de la Decápolis, que se mantuvo independiente.

3. *La sucesión de Herodes*

Herodes había eliminado a una de sus mujeres y a sus tres hijos mayores. A pesar de ello, como tuvo diez mujeres, dejó un número suficiente de aspirantes al trono, que con sus discrepancias turbaron profundamente el reino, debilitándolo políticamente. Debido a que muchos de sus hijos todavía no estaban en edad de ser activos en política o eran ajenos a ella, la lucha se restringió de hecho a los tres hijos designados por él en su último testamento, elaborado sólo pocos días antes de morir: Arquelao y Herodes Antipas, ambos hijos de una mujer samaritana, Maltace, y Filippo, hijo de una mujer de Jerusalén llamada Cleopatra. La cuestión se complicaba debido a la presencia siempre activa de Salomé, hermana de Herodes. El plan del monarca consistía en dejar el reino a Arquelao, mientras que sus hermanos debían ayudarlo como etnarcas. Dejaba además Asdod y Yamnia a su hermana Salomé.

Al morir Herodes, Arquelao fue considerado rey por la familia y fue aclamado como tal por las tropas de Jericó, a las que la poderosa hermana de Herodes, Salomé, leyó una carta de Herodes en la que le agradecía la fidelidad que habían mostrado hacia él y les rogaba

tener la misma con su sucesor (Ant. 17,193-195). Pero Arquelao rechazó el título de rey. Sabía que dependía de Roma y no quería hacer ningún gesto que pudiera disgustar a Augusto. Por tanto pensó acercarse personalmente a Roma para arreglar su propia posición de la manera más favorable para sí y, en todo caso, de pleno acuerdo con Octaviano.

Así, después del funeral y la sepultura de su padre en el Herodion según voluntad de aquél, Arquelao se acercó a Jerusalén y entró en el Templo. Antes de partir para Roma, quería tomar contacto con sus súbditos y medir personalmente el favor del que podría gozar. Su entrada en Jerusalén fue triunfal (Ant. 17,200). Sentado en un trono de oro, concedió una audiencia pública en la que muchos fueron a pedirle favores. Concedió muchos de éstos, tales como la amnistía para los que habían sido encarcelados por Herodes y la supresión de los impuestos.

Una interpretación posible del relato de Flavio Josefo —que no nos dice quiénes eran los partidarios entusiastas de Arquelao ni quiénes los que le proponían demandas— nos permite imaginar que los entusiastas que se esforzaban para dar gloria a Arquelao eran gente de los estratos más bajos de la sociedad que vivía mayoritariamente en las afueras de Jerusalén, mientras que los que tenían acceso al trono debían de ser los notables de la capital, fariseos y saduceos. Fueron éstos los que pidieron la liberación de los prisioneros políticos y la abolición de los impuestos. Y fueron éstos también los que, con una audacia impulsada por la condescendencia del joven rey (de 18 años), llegaron a pedirle que condenase a muerte a los consejeros de Herodes (que probablemente eran parte del propio séquito de Arquelao) que habían aconsejado al rey la condena a muerte de Judas y Matías. Pero esta vez el monarca, si bien no rechazó aparentemente la petición, respondió que tendría que reconsiderar la cuestión cuando hubiera vuelto de Roma. En esos momentos estalló un tumulto que fue frenado con gran derramamiento de sangre.

Arquelao, Antipas y Salomé fueron a Roma para regular la sucesión, buscando cada uno su propio interés. De hecho Arquelao había sido nombrado heredero principal sólo en el último testamento, el cual fue redactado tan sólo pocos días antes de la muerte de Herodes, mientras que en el anterior la posición mejor era para Antipas. Mientras los tres se encontraban en Roma, Judea fue nuevamente escenario de graves tumultos que estallaron por todas partes: en la misma Judea guiados por un pastor, un tal Atronges; en Perea, conducidos por Simón, un esclavo de Herodes en el pasado; y en

Galilea bajo el mando de Judas, hijo de aquel Ezequías ajusticiado antaño por Herodes.

Estas rebeliones no tenían nada que ver con la que se había producido en Jerusalén mientras se encontraba presente Arquelao. La revuelta de la capital había partido de la clase dirigente; éstas en cambio tenían un cariz popular, habían estallado entre la gente que «no conocía la Ley» pero que estaba en contra de los opresores romanos y de aquellos judíos que los apoyaban. Estos levantamientos intentaban implantar un nuevo reino, apoyándose quizás en ideas mesiánicas; los rebeldes de Jerusalén buscaban reforzar la autoridad del sanedrín.

Fenómenos como los ahora expuestos muestran la gran complejidad y dificultad de reducir a esquemas demasiado simples las diversas posiciones políticas. Había muchas tendencias y las alianzas que podían nacer y disolverse rápidamente eran de varios tipos. Es fácil observar que los únicos partidarios de los descendientes de Herodes se hallaban entre la gente humilde, pero también entre los humildes estallaban las revueltas mesiánicas que los fariseos no compartían y que los saduceos saboteaban. Considérese la posición de Rabí Gamaliel tal como la presentan los Hechos de los Apóstoles (Hch 5,35-39). Gamaliel compara a los cristianos con los seguidores de Judas (quizás hijo de Ezequías) e invita a la multitud a dejarlos ir en paz. Estaba claro que Judas no era el verdadero mesías, porque su empresa había fracasado. En lo que respecta a los cristianos, lo mejor era dejarlos en paz y esperar el juicio de Dios en la historia. También los fariseos esperaban la intervención divina, quizás incluso al Mesías. Lo que los distinguía del pueblo sencillo del campo era que ellos representaban a la clase culta que no cedía a entusiasmos pasajeros: la única cosa segura que estaba en su mano y venía de Dios era la Ley.

Mientras el ejército romano procuraba restablecer el orden en toda Judea, Octaviano en Roma, tras examinar el testamento de Herodes, repartió las regiones de Palestina como el difunto monarca había querido: la única diferencia, aunque políticamente importante, fue su rechazo a conceder a Arquelao el título de rey. Éste recibió sólo el nombramiento menor de etnarca.

Judea resultó así desmembrada en tres o cuatro partes independientes. A Arquelao asignó Octaviano Judea propiamente dicha, Samaria e Idumea, es decir, la mejor parte del reino. Herodes Antipas recibió Galilea y Perea mientras que a Filipo le otorgó Transjordania al norte del río Yarmuq. A Salomé le concedió las ciudades de Yamnia y Asdod sin ningún título preciso. Las ciudades de Hipos, Gádara y

Gaza fueron declaradas libres, separadas de Judea e incluidas en el sistema administrativo de la provincia de Siria.

Mientras en Roma se discutía sobre la división del reino, la clase dirigente de Jerusalén hizo un intento de abolir la monarquía, como ya lo había hecho con Pompeyo y Antonio. Esta vez la posición de los reclamantes fue manifiestamente más fuerte que en el pasado. Lo demuestra la atención con que Augusto escuchó a los cincuenta delegados. Su fuerza no residía ciertamente en su largo alegato contra Herodes, acusado de crueldad y de violar la ley judía, ni mucho menos del discurso contra Arquelao, reo de no haber cedido a todas las exigencias que se le habían presentado. Su fuerza, y Octaviano era bien conciente de ello, radicaba en los ocho mil judíos residentes en Roma que apoyaban más o menos abiertamente las exigencias de la delegación dependiendo de sus relaciones familiares (Ant. 17,299-300).

Octaviano, al igual que César, procuraba siempre el favor de los judíos y entonces comenzaba a comprender que Arquelao no representaba los intereses de aquéllos. No quiso ir contra el derecho real de Herodes de decidir sobre lo que le pertenecía, ni quiso provocar un cambio sorprendente en la estructura política de Judea. De hecho Augusto despidió a Arquelao sin nombrarlo rey pero prometiéndole la corona a condición sólo de que pudiera controlar los asuntos judíos. Octaviano permanecía atento al desarrollo de la situación. Si Arquelao se mostraba incapaz de ganarse a los judíos de Jerusalén, entonces claramente apoyados por todos los judíos del Imperio, su suerte estaría echada a la primera ocasión que se presentara.

4. *Los Herodes*

De los tres Herodes, el que reinó más tranquilo fue Filipo, que pudo quedarse como gobernante de su tetrarquía hasta el 34 d.C. Siempre fue fiel a los romanos y de su gobierno se puede recordar la construcción de la ciudad de Cesarea, sobre el lugar donde una vez había estado Panión. Para distinguir esta ciudad de la otra Cesarea, construida a orillas del mar por Herodes el Grande, se la suele indicar como Cesarea de Filipo. Filipo desposó a aquella Salomé, hija de Herodías, que fue la causa de la decapitación de Juan Bautista.

Herodes Antipas, a quien Flavio Josefo define como hombre amante de la tranquilidad, podría quizás haber vivido tranquilo como su hermanastro Filipo si no hubiera encontrado en su vida a Hero-

días, de la cual se enamoró y por la que debió afrontar muchísimas adversidades y enemistades.

Herodías tenía en las venas sangre asmonea. Era hija de Aristóbulo Asmoneo, hijo de Mariamme, ambos ajusticiados por Herodes el Grande. Herodías se había casado con Herodes Boeto, otro hijo de Herodes, nacido de Mariamme II, mujer de estirpe sacerdotal. Herodías era por tanto cuñada de Herodes Antipas. Boeto llevaba una vida privada, lejos de la política. Herodías se encontró con Herodes Antipas en Roma y allí nació entre los dos una pasión tal que los tendría ligados toda la vida incluso en las circunstancias más adversas puesto que Herodías, que era una mujer ciertamente ambiciosa, jamás quiso abandonar al hombre a cuya ruina política contribuyó probablemente como causa principal.

Antipas decidió en consecuencia repudiar a su mujer, una princesa nabatea, y Herodías por su parte decidió abandonar a su marido, del cual había tenido una hija, Salomé, que llevó consigo. La mujer de Antipas huyó hacia su padre sin esperar el libelo de repudio. De este modo, Antipas y Herodías pudieron unirse. El hecho debió de haber ocurrido un poco antes de que Juan Bautista comenzara su predicación.

Juan fue el único judío que, en medio de una silenciosa reprobación general, tuvo el coraje de decir a Herodes Antipas: «No te está permitido tener a la mujer de tu hermano» (Mc 6,18). Antipas sentía admiración por este hombre y lo estimaba. Al parecer, se había entrevistado con él varias veces (Mc 6,20). Sabía que Juan era apreciado por el pueblo (Ant. 18,118), justamente por aquellos campesinos que no estaban de acuerdo con los fariseos de la ciudad (Jn 4,1-3) y que por tradición constituían entonces la única base posible del gobierno de los Herodes. Existían por tanto muchos motivos que aconsejaban prudencia a Antipas, quien siempre fue prudente salvo en su pasión por Herodías. Ésta quería en cambio la muerte de Juan, ya fuera sólo por odio o por cálculo político porque, si era peligroso matarlo, también implicaba riesgos dejarlo con vida.

Según los relatos de Marcos (6,17ss) y de Mateo (14,3-12), durante una fiesta en Maqueronte Salomé danzó tan bien que Herodes prometió darle como premio cualquier cosa que ella deseara. La madre indujo a su hija a pedir la cabeza de Juan, quien fue inmediatamente decapitado.

En el 36 d.C. Aretas atacó a Herodes Antipas para vengar la afrenta de su hija y el judío fue derrotado. Herodes esperó ayuda de los romanos, pero la muerte de Tiberio detuvo al ejército que ya se había movilizado. Calígula, que era amigo de Agripa, un hermano de

Herodías, concedió a éste el título de rey. Impulsado por su mujer, que no podía tolerar este súbito revés, Antipas corrió en vano a Roma en un intento de recuperar el terreno perdido. Pero el remedio fue peor que la enfermedad: Agripa lo acusó de negociar secretamente con los partos y Calígula lo exilió a la Galia.

Para la Judea del tiempo de Jesús fue fundamental el gobierno de Arquelao que concluyó con su deposición por parte de Augusto el 6 d.C. Este hecho dio a Judea en sentido estricto la particular estructura administrativa y política que encontramos reflejada en el proceso de Jesús de Nazaret. Las noticias sobre el gobierno de Arquelao son bastante escasas, especialmente en comparación con lo que desearíamos saber. Ello se debe a la muerte de Nicolás de Damasco, quien había sido hasta aquel momento la fuente principal de Flavio Josefo. Los acontecimientos del gobierno de Arquelao están condensados por Josefo en pocos párrafos, Ant. 17,339-341. Debemos, pues, analizarlos con la máxima atención.

Apenas llegó de Roma a Jerusalén, Arquelao depuso al sumo sacerdote Joazar y lo sustituyó por un hermano de éste, Eleazar. La acusación contra Joazar fue la de no haber sido capaz de controlar al pueblo durante la ausencia del monarca. A causa de esta revuelta entró Varo con sus tropas en Judea y concedió permiso para ir a Roma a esa famosa delegación de cincuenta notables que iba a pedir a Augusto la abolición de la monarquía. Para Arquelao, Joazar debió aparecer como el principal responsable de estos acontecimientos; de ahí su deposición. En su lugar eligió a uno de sus hermanos, intentando evidentemente dividir a la familia y esperando que también el hermano tuviera sus seguidores. Pero si los tuvo, no fueron numerosos.

Probablemente para reforzar su posición Arquelao se casó con Glafira, viuda de Alejandro Asmoneo, y por tanto cuñada suya. También Eleazar terminó siendo depuesto de su cargo de sumo sacerdote y fue sustituido por Jesús, hijo de See. La tensión entre la monarquía y la clase dirigente de Jerusalén debió de haber alcanzado su culmen.

Por tanto, para gobernar, Arquelao se apoyó en los militares y entre los civiles debió de sentirse sólo a gusto con los habitantes de los alrededores del Jordán. Jericó había sido la ciudad predilecta de Herodes y ahora lo era también de Arquelao. En esta ciudad construyó su palacio real y proveyó la irrigación de una parte de la llanura circundante. La zona de su residencia habitual y el centro de sus

atenciones parece haber sido la misma de la predicación de Juan Bautista y de los esenios⁶.

Los notables de Jerusalén debieron continuar insistiendo ante Octaviano para que Arquelao fuera destituido. Octaviano terminó aceptando su sugerencia, convencido entonces de que Arquelao no representaba ya a los judíos de Jerusalén ni a los de la diáspora. Como hemos visto ya, los romanos quisieron siempre tener como amigos a los judíos, a los más importantes naturalmente.

A la delegación de Jerusalén se agregó otra análoga de los samaritanos. Todos acusaban a Arquelao de ser un cruel tirano. Octaviano, que no esperaba otra cosa, convocó a Arquelao a Roma y lo condenó al exilio en Viena, en la Galia.

Jerusalén tuvo entonces un sistema administrativo especial, creado probablemente para permitir el control de una ciudad que por motivos diversos no era fácil de gobernar. Judea fue anexionada a la provincia imperial de Siria y por tanto el gobernador de esta provincia ejercía la autoridad suprema sobre ella. En la práctica otro funcionario imperial, con el título puramente administrativo de *procurator*⁷, residía en la Cesarea marítima, pero en realidad con el cargo de comandante de las tropas estacionadas en Judea. Este procurador era responsable tanto del cobro de los tributos como del mantenimiento del orden público. No está claro si sólo a él competía decretar las condenas a muerte. Es probable que se tratara de un poder que le estaba reservado sólo en caso de delitos por rebelión o de carácter genéricamente político⁸.

Según la costumbre romana, los judíos pudieron mantener su propia administración y sus órganos estatales, de los cuales el más alto era

6. Sobre la posibilidad de que Jericó fuera una ciudad esencialmente esenia, cf. Daniel, «Les esséniens et l'arrière fond historique de la Parabole du Bon Samaritain».

7. Las fuentes no concuerdan respecto al título del gobernador romano de Judea. El de *praefectus* está documentado para Pilato en una inscripción descubierta en Cesarea en 1961 (cf. A. Fovra, «L'iscrizione di Ponzio Pilato a Cesarea»: *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere* 95 [1961], pp. 419-434). Después, sin embargo, prevaleció el título de *procurator* que originalmente tenía un valor puramente administrativo y que fue utilizado por los representantes de los emperadores. Al robustecerse la administración de la casa imperial por encima de la administración oficial del estado, el título de *procurator* se hizo más frecuente que el de *praefectus*, pero fue un cambio de nombre y no de sustancia. Además, las fuentes contemporáneas usan estos y otros títulos sin ninguna distinción clara. Más o menos a partir de la época de Claudio el título de *procurator* parece ser el preferido.

8. Sobre los poderes de los gobernadores romanos cf. P. A. Brunt, «Procuratorial Jurisdiction»: *Latomus* 25 (1966), pp. 461-489.

el sanedrín, que representaba la última evolución histórica de aquellos «jefes del pueblo» nombrados en Neh 8,13, y la «gerusía» mencionada por Flavio Josefo desde tiempos de los Ptolomeos (Ant. 12,138. 142). El presidente del sanedrín era el sumo sacerdote, cuya elección, como en los tiempos de la primera época sadoquita y especialmente desde la revuelta macabea, competía al soberano extranjero de turno. Fue de hecho Quirino, prefecto de la provincia de Siria a la que pertenecía Judea, quien nombró a Anás sumo sacerdote, probablemente porque éste debía de haber sido uno de los más activos adversarios de Arquelao y, por tanto, fautor seguro de la dominación romana. Anás fue sumo sacerdote del 6 al 15 d.C. Después el sumo sacerdocio pasó a otros miembros de su familia, entre los cuales suscita especialmente nuestra atención el nombre de Caifás, su yerno, por haber estado directamente comprometido en el proceso de Jesús. Aun así, el sanedrín y, en general, la política de Jerusalén estuvieron dominados por la figura de Anás hasta su muerte, ocurrida en el 35 d.C.

Los romanos trataron de respetar al máximo las exigencias de la Torá. Puesto que la Ley prohibía las imágenes, los soldados romanos no introdujeron en Jerusalén sus estandartes. De igual modo las monedas acuñadas en Judea no llevaron la efigie del emperador, sino solamente su nombre⁹. Sin embargo, debe recordarse que en Judea sólo se podía acuñar monedas de bronce. Por tanto, las de mayor valor debían tener alguna efigie, porque no provenían de las cecas de Judea (Mc 12,15-16). Alguna contaminación, en suma, era inevitable. Además se exoneró a los judíos del culto al emperador en cualquier forma, como era común en otras provincias orientales.

Para proceder al cobro de los impuestos los romanos dividieron Judea en once distritos llamados toparquías. Dispusieron además un censo de toda la población: cada jefe de familia debía registrar su propio nombre e indicar su propio patrimonio.

La noticia de un censo con fines tributarios fue causa una vez más de graves tumultos. La rebelión no estalló en Judea gracias a la intervención del sacerdocio que trató de apaciguar los ánimos, pero sí lo hizo fuera de los límites de la administración romana, en Galilea, donde un cierto Judas, nativo de Gamala, desencadenó una revuelta de tipo mesiánico. A pesar de que nos faltan noticias precisas, parece que Judas bajó de Galilea a Judea y que allí encontró ayuda incluso

9. La región gobernada por Filipo es una excepción, pues el elemento pagano de la población era numeroso.

entre los fariseos, uno de los cuales por lo menos, de nombre Sadoc, lo apoyó abiertamente.

Lo que distingue la interpretación de la Ley de este Sadoc de la común entre los fariseos era la cuestión del «celo», de la cual ya hemos hablado a propósito de la rebelión macabea que estalló como consecuencia del celo por la Ley. Para estos hombres la lucha armada era el único camino para observar verdaderamente la Ley. El movimiento celota tiene raíces, por consiguiente, que lo acercaron tanto a las corrientes mesiánicas como al fariseísmo. Conforme se hacía más fuerte la dominación romana, el movimiento celota iba creciendo hasta dominar los acontecimientos que llevaron a la destrucción de Jerusalén en el 70 d.C.

Todo lo dicho hasta aquí es más una presentación de las ideas del celotismo que una historia de este partido. Flavio Josefo mismo, cuando presenta a esta cuarta secta judía que debe agregarse a las tres sectas clásicas, hace coincidir al parecer el nacimiento del celotismo con la revuelta de Judas (Bell. 2,118), pero en este pasaje expone sólo las ideas del movimiento. Después, sin embargo, sólo nombra a los celotas a partir de la guerra judía (Bell. 2,651). Anteriormente Josefo sólo habla de sicarios y no de celotas. Pero más allá de los nombres utilizados para indicar movimientos históricos cuyos rasgos determinativos siempre permanecerán confusos para nosotros, queda clara la existencia de un ideal de lucha total contra los romanos y sus partidarios. O. Cullmann escribe: «Sin negar sus diferencias... atribuimos la denominación de celotas, en conformidad con el apelativo actualmente usado, a todos los resistentes de esa época»¹⁰. G. Theissen usa directamente el término de guerrilleros («partisanos»).

5. *Judea bajo los procuradores romanos*

La administración directa romana de los territorios del etnarca Arquelao comenzó en el 6 d.C., según las formas que hemos esbozado anteriormente. Los reinados de los tetrarcas Filipo y Antipas fueron contemporáneos. Se trataba de una situación más bien confusa a nivel de la estructura de esa unidad que era Judea en sentido amplio. A ésta correspondía una situación igualmente confusa en Judea en sentido

10. O. Cullmann, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit: Gottesdienst, Gesellschaft, Politik*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1970, p. 15 [*Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Herder, Barcelona, 1980].

estricto. Si teóricamente la gobernación judía había pasado de las manos de Herodes y de Arquelao a las de la aristocracia saducea, ésta aparece ahora tan decididamente filorromana que puede considerarse heredera de la política de Antípatro y de Herodes, más que fundadora de una nueva línea política. En otras palabras, la clase que tanto en Palestina como en la diáspora había apoyado al gobierno monárquico de los Herodes, veía ahora más conforme a sus intereses un gobierno saduceo que el monárquico. El gobierno saduceo debía de parecerles preferible porque, por una parte, continuaba protegiendo los intereses económicos de la clase rica y, por otra, tenía la ventaja de representar y garantizar mucho mejor la identidad del judaísmo. Una opción de este tipo presupone un mayor sentido de la identidad cultural y nacional, pero muestra también la necesidad de protegerla de peligros que de cualquier modo se sentían cada vez más vivos. Los movimientos antijudíos que convulsionaron Alejandría al inicio del reinado de Calígula confirman que esa necesidad de identidad y de protección no tenía nada de infundada.

No se puede excluir además que Roma en principio considerara siempre toda Judea como una unidad cultural que tenía su propia dinastía. Prueba de esta ideología es el hecho de que los romanos nombraron dos reyes judíos más, descendientes de Herodes y de los Asmoneos: Agripa I, que reinó del 37 al 44 d.C., y su hijo Agripa II, que mantuvo el título hasta cerca del 90. En la perspectiva romana el estado judío, o al menos el *éthnos* judío, continuaba existiendo. Incluso después de la destrucción de Jerusalén los judíos tuvieron un dirigente, un *nasi'*, que residió en un primer momento en Yamnia y que los romanos consideraron jefe de la comunidad judía.

Cuanto más se manifestaba el poder pagano en toda su grandeza cultural y superioridad política, más se reafirmaban los judíos en su tradición, subrayando sus propias peculiaridades manifestadas en su modo de vivir, es decir, en definitiva, en su observancia de la Ley. Naturalmente esto no significa que los judíos estuvieran de acuerdo en el contenido exacto de ésta. No estaban de acuerdo en el valor de la Ley oral que se desarrollaba junto a la escrita. Tampoco eran unánimes en la interpretación de muchos mandamientos y discutían acerca de la posibilidad de simplificar la Ley en algún precepto fundamental. Ni siquiera respecto a la creencia en la resurrección estaban todos concordes. Tampoco se entendía cómo iba a ser el juicio divino después de la muerte, ni hasta qué punto la muerte misma podía señalar efectivamente el momento final de las posibili-

dades de salvación en el más allá: se discutía si era posible o no la intercesión por las almas de los difuntos.

Las normas mismas concernientes a la pureza habían creado problemas desde hacía tiempo, pues se pretendía encontrar una justificación racional para ellas ante un mundo impregnado de racionalidad. No era sólo éste un problema apologético, reservado a los que asumían la tarea de presentar el judaísmo a los paganos en lengua griega, sino también un problema interno del judaísmo.

En esta época la presencia de imágenes llegó a ser un problema gravísimo, ciertamente porque estaba ligado a las relaciones con la nación dominante. Los romanos utilizaban imágenes en sus estandartes militares y la radicalización de las normas relativas a su prohibición tenía la función de defender el judaísmo y sus peculiaridades. En principio los romanos no sólo toleraban sino que aprobaban y reconocían el culto judío, como lo demuestra su aceptación de la pena de muerte para cualquier pagano que osara penetrar en el templo de Jerusalén. Algunos episodios esporádicos confirman esta realidad, como el caso de la condena a muerte de un soldado que había desgarrado un rollo de la Ley mientras Cumano era procurador (48-52 d.C.; Ant. 20,115-117 y Bell. 2,228-231).

La cuestión del respeto hacia las normas de la Ley fue el origen de graves tensiones sobre todo en Jerusalén, y el problema que surgía continuamente era el de las imágenes, difícil de comprender para los romanos y que suponía una limitación a sus costumbres. Los procuradores jamás dieron muestras de haber entendido la espiritualidad judía sobre este punto y debieron considerar puros pretextos políticos lo que para los judíos observantes era fundamental para su religiosidad. En este campo, para un romano debió haber sido difícil distinguir las exigencias religiosas de la provocación, porque para los judíos era un modo de reafirmar en cualquier circunstancia su propia identidad frente a los romanos. En general, los gobernadores romanos de Judea fueron unos aprovechados y ladrones, pero no diferentes en esto a los gobernadores de las otras provincias. Sin embargo, en el siglo I no hubo tantas tensiones como en Judea. El ejemplo de Vitelio (Ant. 18,120-125), que hizo marchar a sus tropas fuera del territorio hebreo en sentido estricto durante su campaña contra los nabateos para no ofender a los judíos con la presencia de las insignias militares del Imperio, demuestra un grado de tolerancia romana que no sorprende que a otros pudiera parecer absurda. Pocos años después, Petronio (Ant. 18,263-272 y Bell. 2,192-203), otro gobernador de Siria, a quien se le ordenó colocar una estatua de Calígula divinizado

en el templo de Jerusalén, demoró lo más que pudo su cumplimiento, hasta provocar que el emperador le diera la orden de suicidarse¹¹.

Así pues, la situación interna de Palestina estaba caracterizada por un fuerte desorden público. La región era recorrida de un lado a otro por tipos variopintos: había predicadores itinerantes¹² que se atribuían cuanto menos el título de profetas y que inquietaban a las masas con la ilusión de una milagrosa y próxima intervención de Dios en favor de su pueblo. La necesidad del milagro, de lo sobrenatural y la espera de la revelación del poder divino daban frutos distintos, pero análogos, en la literatura y en la vida cotidiana. La literatura apocalíptica florecía con sus especulaciones sobre la llegada del reino de Dios, el cual tomaría justa venganza de los ricos y de los enemigos del pueblo judío (véase el Libro de las Parábolas de 1 Henoc). Florecían también los exaltados que se consideraban investidos de grandes misiones por parte de Dios. En el 35 d.C. un presunto profeta samaritano prometió hacer reaparecer los utensilios sagrados del templo del Garizim sepultados en alguna parte de ese monte desde la época de Moisés, con tal de que el pueblo se reuniese en el lugar (Ant. 18,85-89). La reacción armada de Pilato ante tal afluencia de gente, que provocó una matanza entre los congregados, fue la causa por la que el gobernador de Siria, Vitelio, lo destituyera de su cargo. En otra ocasión, cuando Cuspio Fado era procurador (44-46 d.C), un cierto Teudas¹³ prometió que las aguas del Jordán se abrirían por orden suya. Otro autodenominado profeta, recordado en las fuentes como el Egipcio (Hch 21,38; Ant. 20,169-171 y Bell. 2,261-263), reunió en el desierto a un cierto número de desesperados y les prometió que, una vez congregados en el monte de los Olivos a las puertas de Jerusalén, él haría caer las murallas de la ciudad permitiendo su fácil conquista.

Al lado de quienes predicaban milagros y victoria, existían también los que predecían la ruina total. Una antigua tradición bien enraizada en la mentalidad popular decía que Israel era «un pueblo de dura cerviz», un pueblo pecador que debía purgar sus culpas como ya

11. Petronio, sin embargo, no se suicidó porque el mensaje con la noticia de la muerte de Calígula le llegó antes que el que contenía la orden imperial de suicidarse.

12. Cf. Cullmann, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*; y sobre todo G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, Theologische Existenz heute 194, Chr. Kaiser Verlag, München, 1977. [*Sociología del movimiento de Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1979]

13. Respecto a Teudas, véase Hch 5,36 y Ant. 20,97-99. Según el relato de los Hechos, Teudas era anterior a Judas de Gamala.

lo había hecho en el pasado. La fractura que aquejaba ya al sacerdocio en la primera mitad del siglo II a.C. había llevado a algunos a escribir que el Templo sería destruido de nuevo, para ser luego reconstruido por la mano misma de Dios (cf. 1 Hen [LS] 90,28-29). Juan Bautista veía el hacha divina «puesta en la raíz» (Mt 3,10). La profecía de la destrucción del Templo fue también repetida por Jesús desde una perspectiva escatológica distinta, pero siempre como una catástrofe, un nuevo juicio divino que permitiría la supervivencia del «resto» santo. Profetas de victorias milagrosas y profetas de desventuras estaban enraizados en un mismo ambiente, dividido entre quienes esperaban la guerra definitiva y victoriosa y los que temían la gran catástrofe. Unos y otros veían la llegada de una guerra terrible como una realidad ineluctable y obvia. El sentido del pecado y sus consecuencias y el sentido de la justicia de Israel oprimido por los enemigos de Dios se unían para crear una mentalidad en la cual la guerra contra Roma era considerada como la consecuencia lógica de unos hechos interpretados a la luz de las propias tradiciones judías.

Tensiones religiosas y políticas se mezclaban en un ovillo nada fácil de comprender pero que hizo extremadamente difícil la dominación romana. Lo que hoy llamamos escatología y mesianismo no fueron sólo conceptos religiosos, sino también ideas que actuaron poderosamente en la historia. Si estas nociones encuentran muy poco espacio en el judaísmo de la Misná¹⁴, se debe a la reacción de un elemento no ciertamente filorromano pero adverso a todo extremismo y a un exceso de orgullo.

Con el transcurso de los años los sentimientos políticos de los judíos se radicalizaron bajo dos enseñanzas opuestas. Por un lado encontramos a los que consideraban que la amistad con Roma era un punto irrenunciable, bien porque tenían interés en mantener esta situación o porque consideraban que toda rebelión era imposible. Era ésta la posición de los saduceos y de buena parte de los fariseos. Por otro, el partido de la rebelión, que fue aumentando más su propia fuerza atrayendo a muchos. Este partido intervencionista terminó considerando enemigos no sólo a los romanos, sino también a todos los judíos que por cualquier motivo soportaban al gobierno y predicaban la paz. Los asesinatos de adversarios pacifistas por extremistas celo-

14. Cf. J. Neusner, «Il messia nel contesto della Mishnah»: *Henoch* 5 (1983), pp. 343-370; *Id.*, «Temi messianici nel periodo di formazione del giudaismo»: *Henoch* 6 (1984), pp. 31-54.

tas, llamados sicarios, se hicieron más y más comunes, y el orden público había llegado ya casi al caos completo cuando estalló la gran revuelta del 66.

El sacerdocio se fue alejando cada vez más del pueblo, sentando así la base política de su desaparición después de la destrucción del Templo en el 70 d.C.: éste fue ciertamente destruido, pero el judaísmo no lo fue. En ese mismo año desapareció también el esenismo de la escena histórica. Ciertas ideas esenias, conocidas a través de los rollos del Mar Muerto, muestran con claridad el origen sadoquita del movimiento y su aversión a las rebeliones armadas¹⁵. Pero el paso del tiempo y la aceptación de ideas difundidas en el judaísmo llevaron al movimiento esenio hacia orientaciones bastante distintas de las que tuvo inicialmente, hasta el punto de colaborar con la gran rebelión celota, junto con la cual fue destruido¹⁶.

Como se ve, las fuerzas políticas que actuaban dentro de Judea en tiempos de Jesús eran múltiples, con tendencias no siempre unitarias justamente debido a la multiplicidad de las concepciones. Dada la complejidad de los fenómenos y la insuficiente documentación para seguir el desarrollo de cada uno de los movimientos, conviene que elaboremos ahora la historia no ya de cada movimiento sino de cada una de las concepciones para mejor comprender el panorama de la evolución de la ideología judía.

15. Acerca del respeto a la autoridad como expresión de la voluntad de Dios, que caracterizó a los esenios al menos hasta el momento de la gran revuelta del 66 d.C., cf. pp. 444-446.

16. Cf. M. Baillet, «Un recueil liturgique de Qumrân, Grotte 4: 'Les paroles des luminaires'»: *RB* 68 (1961), pp. 191-250; A. Denis, «Évolution des structures dans la secte de Qumrân», en J. Giblest-P. Andriessen-L. Cerfaux (eds.), *Aux origines de L'Église*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1965, pp. 23-49; H. Seidel, «Erwägungen zur Frage des geistigen Ursprungsortes der Erweckungsbewegung von Qumran», en S. Wagner (ed.), *Bibel und Qumran*, Ev. Haupt-Bibelgesellschaft, Berlin, 1968, pp. 188-197; L. Moraldi, *I manoscritti di Qumran*, UTET, Torino, ²1986, pp. 215-218.

IV

LOS GRANDES TEMAS DEL JUDAÍSMO MEDIO

Capítulo 10

INTRODUCCIÓN A LOS PROBLEMAS

1. *Características generales del judaísmo medio*

Como puede intuirse fácilmente por la exposición de los acontecimientos políticos, los tres siglos que transcurren desde el 200 a.C. hasta los años de la destrucción del Segundo Templo se caracterizan por una profunda crisis espiritual. Hasta hace no muchos años este periodo de la historia judía se denominaba «judaísmo tardío», lo que enfatizaba la idea de que el judaísmo del tiempo de Jesús era «tardío», si no totalmente agotado, porque en realidad sólo había sido continuado en su espíritu más profundo por el cristianismo. La expresión opuesta, «judaísmo antiguo», se aplicó después al mismo periodo para indicar que el judaísmo de la época de Jesús era algo muy distinto a un judaísmo en vías de agotamiento; todo lo contrario: el «judaísmo antiguo» era el crisol del que nació el judaísmo moderno. En este caso la terminología revela una interpretación de la historia en la que el énfasis radica en los lazos entre el judaísmo del siglo I d.C., sustancialmente identificado con el fariseísmo, y el judaísmo moderno o rabinismo.

En estos últimos años se ha sentido la necesidad de una nueva terminología que trate de interpretar la realidad de la historia de una manera más objetiva, menos condicionada por los problemas teológicos modernos y por nuestras propias posiciones religiosas. La era moderna tiene por lo menos el mérito de abordar (o al menos de intentar abordar) los acontecimientos de la manera más neutra posible respecto a las ideologías y a las religiones históricas: parece que en el centro de la ideología comenzara a colocarse al hombre con sus

impulsos, ideales y malas acciones. Se ha propuesto así la expresión «judaísmo medio», en inglés *Middle Judaism*, que pretende subrayar la continuidad de un judaísmo más antiguo formado con el inicio de la república, que a través de un judaísmo medio, lleno de tendencias variadas y contradictorias, continúa aún en la actualidad tanto en la religión judía moderna como en la cristiana. Esta nueva expresión pretende superar los límites de las dos anteriores abarcándolas: el judaísmo medio, en cuanto presupone un judaísmo posterior, evita la idea de que el judaísmo llegó a su fin con el advenimiento del cristianismo o la tentación de considerar al cristianismo fuera del área judía¹.

La peculiaridad del judaísmo medio es un hecho tan seguro como difícil de definir. Sobre el telón de fondo de las religiones y culturas que lo rodean el judaísmo medio se perfila decididamente por su rígido monoteísmo y por la fidelidad a sus costumbres patrias, es decir, a la Ley como era interpretada entonces que concedía mucha importancia a las normas alimenticias y a la impureza de los paganos.

Sin embargo, las numerosas corrientes que constituyen la vitalidad de este judaísmo medio impiden una definición demasiado precisa. Sobre todo se hace cada vez más profundo el foso que divide en esta época a los que concebían la relación con Dios en términos de una teología de la Promesa de los que veían esta relación como una teología de la Alianza. La Ley tenía mayor importancia para estos últimos, pero también pueden encontrarse entre los primeros actitudes radicales al respecto. El mesianismo es más importante para el primer grupo, pero está claro que se trata de un fenómeno que va tomando vuelo en numerosos ambientes y en las formas más variadas. La concepción misma de la salvación se modifica según se acepte o no la idea de la supervivencia después de la muerte, ya sea en términos de la inmortalidad del alma o de resurrección. La misma idea puede aparecer en grupos ideológicamente opuestos, pero con diferentes valores según la constelación ideológica en la que se inserte. La modalidad del conocimiento varía de un grupo a otro, y se relaciona con el modo de concebir la relación entre la libertad del hombre y la libertad omnipotente de Dios: la predestinación, que con Qohélet se presentaba en cierto sentido como una posibilidad, adquiere cada vez más importancia, mientras que otros defienden el libre albedrío del

1. Cf. G. Boccaccini, *Middle Judaism: Jewish Thought 300 BCE to 2000 CE*, Fortress Press, Minneapolis, 1991.

hombre. Entre tanto se toma cada vez más conciencia de que el justo, el único que debería esperar la recompensa por su observancia de la Ley, no existe. Para el judío representaba esta idea un grave problema porque ponía en crisis la esperanza misma de la salvación, que entonces podía ser no sólo en esta vida, sino también para muchos en la eternidad. La cuestión a la que nos referimos como «normas de pureza», es decir, todas aquellas prescripciones de la Ley que no pueden retrotraerse a un principio racional, era un problema que había surgido cuando el judaísmo entró en contacto con la civilización griega. Por una parte, estas normas de comportamiento daban al judío el sentido de su identidad, pero por otra terminaron constituyendo un problema para los mismos judíos, dada su irracionalidad respecto a los conceptos fundamentales de la Ley. Ahora bien, ¿tenía la Ley un centro o no? Agréguese a toda esta problemática la evolución del calendario, el cual terminó afectando incluso a los aspectos litúrgicos de la vida del judío, y tendremos así un primer cuadro de la complejidad de los problemas del periodo.

Entre los diversos grupos existieron contactos muy intensos y enfrentamientos que no siempre fueron sólo académicos y teológicos. Las divisiones ideológicas repercutían en los bandos en lucha y los alimentaban. Lo que hacía que los judíos estuvieran unidos para constituir el judaísmo era la conciencia de pertenecer a una misma unidad de carácter ético, que podía reconocerse en unos cuantos elementos comunes a todos aunque fueran interpretados de diferentes maneras. El samaritanismo fue, naturalmente, una excepción. Gracias a su templo en el Garizim desde fines del siglo IV a.C. los samaritanos habían mantenido una estructura paralela a la del judaísmo de Jerusalén, con el cual competían aun cuando las relaciones entre ambos eran socialmente limitadas e ideológicamente inexistentes a partir del siglo II a.C. Las tensiones entre samaritanos y judíos alcanzaron su culmen con la destrucción del templo del Garizim llevada a cabo por Juan Hircano.

Por tanto, la sociedad judía se mantenía unida por un amplio complejo de factores históricos y culturales más que por una unidad religiosa firme bajo una única autoridad reconocida por todos. El Templo y la Ley eran los dos ejes de la religión judía, pero detrás del culto estaba el sacerdote, y detrás de la Ley, el escriba. No es lógico pensar que el sacerdote dejara de intervenir en cuestiones referentes a la Ley, como de hecho el escriba podía intervenir en temas referentes al culto en sentido estricto. Esta percepción de la duplicidad de los ejes, en los que se apoyaba toda la estructura religiosa de Israel, se

pone en evidencia en una máxima de Simón el Justo, que vivió a principios del siglo II a.C.: «Por tres cosas subsiste el mundo: por la Ley, por el Templo y por la Misericordia» (*Pirqé Abot* 1,2)².

Ley y Templo son dos ejes necesarios, pero independientes. Pero se afirma también la necesidad de la Misericordia (*gmlwt hsdym*), como amor al prójimo, sentido como un hecho que ciertamente no es contrario a los otros dos, sino ontológicamente diferente de ellos. El problema de la relación entre estos tres elementos podía plantearse y resolverse postulando la preeminencia de alguno de ellos: la unidad de la tradición religiosa reposaba en la fuerza intrínseca de ser judío, de carácter histórico y cultural más que teológico. El sumo sacerdote era una función de la religión judía, pero no la representaba, y la Ley no era una autoridad que pudiera ser interpretada de modo vinculante para todos. El reciente descubrimiento de las normas legales (*halaká*) contenidas en el Rollo del Templo³, ciertamente ya existentes en el siglo II a.C., y de la carta conocida como 4QMMT, que data del mismo periodo y analiza esa normativa, documentan una realidad que los estudiosos habían intuido desde hace algún tiempo⁴.

2. Ciertamente el tratado *Pirqé Abot* es tardío (no anterior al siglo II d.C.), pero ciertas máximas que hay en él pueden bien ser antiguas; éste es uno de esos casos.

3. Acerca de la datación del Rollo del Templo cf. A. Vivian, *Il rotolo del Tempio*, Paideia, Brescia, 1990. La tendencia actual es fecharlo en el siglo II a.C. Cf. M. O. Wise, *A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11*, Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 1990, e Íd., «The Teacher of Righteousness and the Temple Scroll»: *The Qumran Chronicle* I (1990), pp. 56-60; F. García Martínez, «Sources et rédaction du Rouleau du Temple». Pero algunos elementos tanto lingüísticos como de contenido sugieren una datación todavía más temprana: cf. B. A. Levine, «The Temple Scroll: Aspects of its Historical Provenience and Literary Character»: *BASOR* 232 (1978), pp. 5-23; H. Stegemann, «The Origins of the Temple Scroll»: *VTSup* 40 (1988) pp. 235-255, espec. pp. 236 y 252; J. Maier, «The Architectural History of the Temple in Jerusalem in the Light of the Temple Scroll», en G. J. Brooke (ed.), *Temple Scroll Studies*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1989, pp. 23-62. El que un fragmento (4QTemple) deba ser datado en la mitad del siglo II a.C. (cf. B. Z. Wacholder, *The Dawn of Qumran: The Sectarian Torah and The Teacher of Righteousness*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1983, p. 46) es otro argumento fuerte a favor de una datación temprana que, a mi parecer, sobre la base de los elementos recogidos en los estudios anteriormente mencionados, puede señalarse como la segunda mitad del siglo IV a.C. Los que defienden una fecha posterior distinguen claramente entre la versión final y las fuentes. Pero al menos para estas últimas, es decir, para las diversas secciones de la obra, se hace necesaria una fecha más temprana que el siglo II a.C.

4. Para el texto 4QMMT cf. n. 65, pp. 121-122.

La existencia de esta fragmentación ideológica y teológica ha llevado a algunos estudiosos modernos a usar el término «judaísmos» en plural⁵. Por mi parte prefiero quedarme con la antigua terminología de «corrientes» para subrayar la conciencia que tenían los judíos de esa época de pertenecer a un cuerpo único étnico y cultural. Por más que haya habido muchos modos de ser judíos, si éstos se sentían siempre como tales, me parece que deberíamos mantener un término unitario; «corrientes (plural) del judaísmo (singular)»: multiplicidad en la unidad. Además, debe destacarse el hecho de que estas corrientes fueron entre sí muy competitivas, lo cual produjo tensiones en las que a su vez se inmiscuyeron motivaciones políticas de distinto tipo, como hemos visto ya en la sección histórica de este libro.

La diversidad de la normativa legal originaba exclusiones recíprocas cuyas consecuencias prácticas son difíciles de imaginar en la actualidad. A pesar de todo, estas fracturas internas, que fueron más allá de la simple existencia de diferentes corrientes de pensamiento, jamás dieron origen a dudas respecto a la existencia del ser judío, que era percibido como tal tanto por ojos judíos como por paganos. Lo que caracterizaba al judío era en todo caso no sólo la creencia en un solo Dios sino la aceptación, reflejada en el comportamiento cotidiano, de normas alimentarias que a los paganos parecían extrañas cuanto menos. Los judíos rechazaban ciertos alimentos y se alimentaban de otros sólo en cierto modo; practicaban abluciones y en ciertos días del año se abstendían de trabajos y viajes. En consecuencia, tenían relaciones especiales con los paganos, que de alguna manera los distinguían siempre en todas las situaciones. Esta relación era a veces difícil para los judíos por su incapacidad de dar respuestas racionales a preguntas que no faltaban, pero que por otro lado les otorgaba el sentido de su peculiaridad respecto a los otros. Si bien el conjunto de reglas que hoy se conoce como normas de pureza (para los judíos eran parte de la Ley al igual que «no matar» o «no robar») no era seguido por todos del mismo modo, sin embargo era conocido por todos y cada uno intentaba practicarlo dentro de lo humanamente posible. Véase el párrafo 182 de la Carta de Aristeas y el elogio de José por no haber comido nunca junto a paganos en la novela de José y Asenet: «José jamás comió con egipcios, porque para él era una abominación» (7,1).

La necesidad de la Ley era un hecho tan profundamente sentido que algunos textos se preguntaban cómo Abrahán podía haber sido

5. La expresión fue acuñada por Neusner, seguido ahora por Boccaccini.

amigo de Dios si todavía no conocía la Ley. Se habló así de una ley escrita en tablas celestiales, una ley absoluta, respecto de la cual la ley humana era sólo un eco en cierto modo imperfecto. Según el Libro de los Jubileos, los ángeles que guiaban a Adán ya observaban la Ley, naturalmente tal como estaba escrita en las tablas celestiales (Jub 3,10.31). Este sentido de la necesidad de la Ley llevó al judaísmo a prestar gran importancia a la moral, pero ésta es una terminología moderna y quizás también un problema moderno: para los judíos el problema central era la Ley y su interpretación. Puesto que en la Ley, tal como está escrita, no hay grados de importancia entre los mandamientos, se planteaba el problema de la existencia o no de tal gradación; es decir, si existía la posibilidad de subsumir un mandamiento bajo otros de modo tal que se simplificara todo el sistema y, sobre todo, que se proporcionara una clave de lectura racionalmente válida para el sistema de la Torá. Véanse a este propósito los Testamentos de los XII Patriarcas (de *Benjamín* y de *Aser*) y, en el Nuevo Testamento, Mc 12,28-34 y paralelos.

La fragmentación de la tradición religiosa judía en los dos siglos precristianos hunde sus raíces en la falta de una relación precisa entre pensamiento y autoridad religiosos. La profundización del pensamiento judío hacía cada vez más evidente que la Ley tenía sentido sólo si se interpretaba en un cierto sentido, pero faltaba el órgano que tuviese la autoridad reconocida para dar una interpretación «verdadera». Surgieron así simultáneamente interpretaciones distintas, que sirvieron más para crear incertidumbre en el pueblo que para fortalecer la fe. El problema de la interpretación auténtica de la Ley llegará a sentirse tan grave y tan humanamente insoluble que algunos delegarán su solución en el Mesías como su función fundamental⁶. Por otra parte, la falta de una autoridad central capaz de garantizar la normativa «verdadera» favorecía la formación de grupos que podían discutir entre sí —cosa que en realidad hicieron—, pero sin excluirse mutuamente. Y no sólo esto: la comparación entre los textos legales mismos, conocidos por nosotros a través de la tradición masorética u otras tradiciones, muestra que ni siquiera el texto mismo de la Torá estaba fijado definitivamente⁷.

6. Cf. W. D. Davies, *The Setting of the Sermon of the Mount*, Cambridge University Press, Cambridge, 1964, p. 155 [*El Sermón de la Montaña*, Cristiandad, Madrid, 1975].

7. Cf. A. Rofé, «Gli albori delle sette nel giudaismo postesilico (Notizie inedite dai Settanta, Trito-Isaia, Siracide e Malachia)», en B. Chiesa (ed.), *Correnti culturali e*

En el torbellino de intereses del que hemos tratado ya las posiciones teológicas se diversificaban cada vez más y encontraban motivo en los mismos acontecimientos históricos que vivían para agudizar la confrontación y profundizar sus diferencias. En este sentido es difícil también realizar una distinción muy común a la historiografía contemporánea entre movimientos conservadores y progresistas: encontramos de hecho una evolución muy profunda, una continua búsqueda para esclarecer el sentido último de las Escrituras, para comprender en ellas el secreto de la salvación. En esta búsqueda, dominada por las intuiciones más irracionales o por la lógica más rígida, el pensamiento judío se fragmenta en intentos de profundización que siguen caminos muchas veces diametralmente opuestos aunque no siempre sea perceptible a primera vista.

Intentaremos por tanto presentar los grandes temas en torno a los cuales se concentró el esfuerzo del pensamiento del judaísmo medio. Procederemos por temas más que por pensadores, debido a dos razones específicas: la primera es la dificultad de dar un rostro a la mayor parte de los autores que escribieron en este periodo, y la segunda (la más importante), la dificultad de ofrecer una datación precisa y segura para cada obra. Por este mismo motivo no podemos establecer una relación estricta entre cada uno de los temas ideológicos y los hechos y tiempos de la historia, lo cual nos ha obligado ya también a realizar en este libro una exposición de los hechos independiente de la presentación de las ideas. Por otro lado, a pesar de que encontremos soluciones distintas de autor a autor, los problemas son los mismos en todo el periodo del judaísmo medio. Este hecho atenúa la importancia de la relativa incertidumbre de la datación de muchos escritos para comprender el debate. Como es notorio, la amplia producción literaria conocida bajo nombres muy distintos, atribuidos en general por criterios teológicos más que históricos y que se extiende por todo el periodo del judaísmo medio, presenta casi siempre una datación incierta, por lo menos en decenios.

En lo que respecta al problema del nombre que debe otorgarse a esta literatura evitaré darle alguno llamándola simplemente literatura judía, obviamente del periodo en cuestión. Recuerdo al lector que algunos nombres como «apócrifos», «pseudoepígrafos» o «apocalípti-

movimenti religiosi del giudaismo: Atti del V Congresso Internazionale dell' AISG, 12-15 novembre 1984, Carucci, Roma, 1987, pp. 25-35; I. Cardellini, «Dalla Legge alla Torà». Véase también el caso de Ex 21,22-25, referente al aborto. La ley del texto hebreo es más antigua y en cualquier caso distinta a la del texto griego.

ca» derivan de conceptualizaciones modernas que no consideran la problemática del momento recogida en los textos. En relación a los manuscritos del Mar Muerto hay que decir que el término deriva del lugar de su descubrimiento y que carece de valor histórico, a menos que se identifique a un grupo particular tras esos hallazgos⁸. A pesar de tener claros objetivos históricos, el uso del término «literatura intertestamentaria» deriva de una neta contraposición entre Antiguo y Nuevo Testamento, contraposición que también proviene de una problemática decididamente más tardía que el periodo en cuestión. Además, este etiquetado es cronológicamente erróneo porque buena parte de esta literatura es anterior o posterior a los escritos canónicos. Por tanto, sólo podemos presentar los temas que se trataron durante estos siglos: el problema del Hijo del hombre o el de la resurrección no son exclusivos de Daniel, y el del origen del mal ocupa gran parte de la producción literaria de este periodo.

Estoy de acuerdo con Boccaccini en que la causa principal de la dificultad para comprender este periodo en su totalidad proviene de la división en *corpora* de la literatura del judaísmo medio basada en motivos teológicos e ideológicos modernos.

2. *El peshet y la interpretación de la historia*

Como hemos indicado, un problema aún no resuelto y que quizá jamás se resuelva es el de la datación relativamente precisa de las obras del periodo que estudiamos, puesto que faltan los elementos necesarios para ello. Es bien sabido que aun siendo estos textos una mina de referencias históricas, casi nunca dan información específica: faltan nombres de personajes e indicaciones precisas de acontecimientos.

Las obras de tenor netamente histórico —en el sentido moderno de la palabra— son una evidente excepción, como el libro primero de los Macabeos y la obra perdida de Nicolás de Damasco, fuente principal de Flavio Josefo. Ambos autores están estrictamente ligados al ambiente de la corte y, por tanto, mucho más cercanos a una

8. Según García Martínez, los manuscritos de Qumrán expresan la ideología de una secta muy precisa que puede ubicarse dentro de la corriente esenia. Cf. García Martínez, «Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis»; F. García Martínez-A. S. van der Woude, «A Groningen Hypothesis of Qumran Origins and Early History»: *RevQ* 14 (1990), pp. 522-541.

mentalidad occidental y laica que a una judía. Tampoco en la diáspora faltan escritores con intenciones claramente históricas, aunque apolo-géticas, como Jasón de Cirene del siglo II a.C.⁹

El Libro de los Sueños y el de Daniel son una excepción entre las obras de carácter literario del siglo II a.C. En el siglo I a.C. no se repite el caso de los Salmos de Salomón, que tienen su *terminus post quem* en el 48 a.C., fecha de la muerte de Pompeyo, y el del Libro de las Parábolas, que tiene su *terminus post quem* en el 40 a.C., fecha de una invasión de los partos. Piénsese en el debate sobre la posibilidad de que el término *kittim*, mencionado frecuentemente en los textos del Mar Muerto, indique a los Seléucidas o a los romanos¹⁰.

Esta falta de claridad expositiva de los textos tiene una doble causa: por un lado el autor se dirigía a un auditorio que, suponemos, era capaz de comprender las alusiones que se hacían y, por otro, quien leía no lo hacía con nuestra mentalidad, es decir, para estar informado sobre un hecho sino para comprender en el sentido más profundo de la palabra su posición en la historia de la salvación. En suma, no se leía para conocer la historia sino para conocer la voluntad de Dios, para interpretar los hechos en su sentido último y definitivo.

En este sentido un texto compuesto en el siglo II a.C., que condena a un sacerdote por haber contaminado el Templo al estar inhabilitado para ese cargo, podía leerse todavía un siglo después ya que la situación jurídica del sumo sacerdocio no había cambiado desde la muerte de Onías III. Toda la Escritura se leía en función del presente. No sólo contenía normas referidas al comportamiento, sino también la clave para comprender el drama contemporáneo. Procuraremos en seguida insertar esta falta de sentido histórico en la espiritualidad judía de la época. Por el momento, bastará recordar que se desarrolló un género literario llamado *pesher*, del cual tenemos más documentación. El *pesher* consiste en leer un pequeño pasaje de la Escritura, sin importar cuándo fue compuesto, y utilizarlo para comprender los hechos contemporáneos.

En las grutas de Qumrán se han encontrado fragmentos de mu-

9. Entre los siglos III y II a.C. los judíos que vivían en el mundo helenístico de Alejandría desarrollaron un cierto interés por la historia. De estos historiógrafos sólo han quedado unos pocos fragmentos. Estos autores son el Pseudo Hecateo, Demetrio, Aristes el Exegeta, Eupólemo, Pseudo Eupólemo y Cleodemo Malco. Véase L. Troiani, en P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento V*, Paideia, Brescia, 2000.

10. Para una bibliografía del problema cf. Moraldi, *I manoscritti*, pp. 289-290.

chos *pesharim*. El más conocido y mejor conservado es el del Libro de Habacuc¹¹.

La que sigue es una sección del *peshar* de Habacuc que ilustra bien el método:

[Mirad a las gentes, consideradlas, maravillaos y sorprendeos. He aquí que voy a realizar en vuestros días una obra que no creeráis aunque os la] contaran (Hab 1,5).

La interpretación de este pasaje se refiere] a los traidores que están con el Mentiroso, porque no [han creído en las palabras] del Maestro de Justicia, palabras que ha recibido de la boca de Dios. Conciérne a los que han traicionado... la nueva [Alianza] porque no han creído en la Alianza de Dios, [y han profanado] su N[ombre sa]nto. Además, la interpretación del pasaje [afecta a todos los que tra]jcionarán en el futuro. Ellos son los... que no creerán cuando oigan todo lo que ocu[rrirá en la] última generación, por boca del sacerdote a quien Dios ha concedido... la inteligencia para interpretar... todas las palabras de sus siervos los profetas... por] medio de ellos Dios ha narrado todo lo que deberá acontecer a su pueblo (pHab 2,1-10).

He aquí que voy a suscitar a los caldeos, ese pueblo feroz e impetuoso (Hab 1,6). La interpretación de este pasaje se refiere a los *kittim*, qu[er]so[n] veloces y valientes en la guerra... (pHab 2,12-13).

El vínculo entre el texto de Habacuc y el presente es extremadamente sutil pero muy poco claro. El autor del *peshar* deduce del texto bíblico un relato de la historia contemporánea. Un pueblo extranjero, los *kittim*¹², domina a Israel. Por otra parte, se equipara a los judíos de

11. Acerca del posible origen egipcio del uso del *peshar* como método para leer toda la Escritura, cf. F. Daumas, «Littérature prophétique et exégétique égyptienne et commentaires esséniens», en M. Jourjon (ed.), *A la rencontre de Dieu: Mémorial Albert Gelin*, Mappus, Le Puy, 1961, pp. 203-221; pero se trata de una línea de investigación que debe aún profundizarse. En lo que respecta a las observaciones de J. Van der Ploeg («Les manuscrits du désert de Juda: Livres récents»: *BO* 16 [1959], pp. 161-176, espec. 163), acerca de que este tipo de literatura pertenecía en definitiva al *midrás*, pueden considerarse correctas, dado que la expresión *pshru*, que aparece frecuentemente en este género de obras, no indica toda la obra en su conjunto, sino simplemente cada explicación singular. Sin embargo, siempre resulta útil un término diferente para indicar un género literario que, a pesar de ser afín al *midrás*, ofrece además características propias al ser un instrumento interpretativo directo de la Escritura. Cf. Moraldi, *I manoscritti...*, pp. 496-506.

12. En esta época el vocablo *kittim* hace referencia genérica a opresores e invasores.

Jerusalén con los paganos, ya que la expresión «Mirad a las gentes» se refiere a ellos. La desgracia ha caído sobre ellos porque no creyeron en la predicación del Maestro de Justicia, que no hablaba con la autoridad de un profeta sino como intérprete de los profetas, gracias naturalmente a un carisma divino¹³.

El autor prevé la destrucción de los incrédulos, los que siguen a un hombre «mentiroso». Es más, una de esas aniquilaciones había ocurrido ya, pero no era la definitiva porque será continuada por otras destrucciones similares hasta la final, aquí apenas indicada. «Maestro de Justicia», «Mentiroso» y *kittim* son términos que esconden voluntariamente la identidad histórica real de los personajes. Los opresores extranjeros podrían ser los Seléucidas o los romanos, y «mentirosos» que no han seguido las enseñanzas del «Maestro de Justicia» hay tantos como se quiera. Además, el intérprete se preocupa de adaptar el texto no sólo a una situación ya anteriormente aclarada, sino también a casos análogos que prevé se puedan repetir y que de hecho se repiten.

Está claro que la historia tal como la entendemos nosotros, es decir, una sucesión compuesta de acontecimientos que siguen uno tras otro guiados por una cierta lógica propia, no es la historia tal como la comprendía el autor de este *peshet*. Para él todo está consignado ya en las Escrituras, porque la «historia» no es la progresión de los acontecimientos, sino más bien la manifestación del plan de Dios. No se lee la historia directamente en la mente de Dios, sino que se comprende como un producto de su voluntad, similar al cosmos y a sus leyes. Al igual que se llega a Dios a partir del cosmos porque fue hecho por Él, es posible la misma progresión por medio de la historia. El profeta comunicaba a los hombres la voluntad de Dios para que construyesen la historia según su voluntad. Los sabios de este periodo comprenden a Dios a través de la historia hecha por Él.

El objetivo del *peshet* no consiste en narrar los hechos sino en comprender el sentido de la lucha entre el justo, que habla en nombre de Dios y es seguido por los que tienen fe en él, y el malvado que rechaza el carisma del justo. Este mundo es el campo en el cual se enfrentan el bien y el mal según un plan *ab aeterno* de Dios, que sólo puede comprender el iluminado. Todos los demás están condenados a la destrucción y al odio divino, porque Dios no sólo odia el mal, sino

13. Cf. P. Sacchi, «La conoscenza presso gli ebrei da Amos all'essenismo», en *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia, 1990, pp. 220-258.

también a los malvados, aunque los haya creado Él mismo (cf. cap. 12, § 1, pp. 351-356).

Hay también un cierto tipo de *peshet* en Lc 4,16ss, donde Jesús lee Isaías y lo aplica directamente a sí mismo: «El espíritu del Señor está sobre mí...». Sus oyentes quedaron desconcertados precisamente porque estaban habituados a leer la Escritura actualizándola históricamente. Véase también el razonamiento de las gentes que comieron los panes de la multiplicación en Jn 6,22ss y en particular la alusión a las Escrituras en el v. 31: «Les dio a comer pan del cielo».

El sentido de la historia que había sido característico del pensamiento judío va desapareciendo. De la historia parecen quedar sólo dos elementos extremos, difíciles de conciliar entre sí. Por una parte, los grandes temas metafísicos de la historia de la salvación, es decir, la manifestación de la voluntad y la realización del juicio de Dios sobre el mundo. Por otra, el drama eternamente repetido de la humanidad, el del hombre frente al problema del bien y del mal. Pero la elección del hombre (sea activa o pasiva) no hace la historia; es sólo un acto de su salvación o perdición¹⁴.

Este nuevo modo de sentir la historia y de leer las Escrituras no nació ciertamente por casualidad, ni fue un fenómeno extraño a la constelación ideológica judía de los dos siglos precristianos. Proviene de una profunda modificación de todo lo que había constituido el bagaje espiritual del hebreo primero y del judío después hasta la gran crisis del 200 a.C. En las páginas siguientes se esbozarán los aspectos fundamentales de la nueva *Weltanschauung*, «cosmovisión», judía. El orden de la exposición es arbitrario y sigue simplemente la lógica interna del discurso. Cada aspecto está de hecho estrictamente ligado a los demás para formar la nueva espiritualidad judía.

14. Cf. D. Rössler, *Gesetz und Geschichte: Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie*, WMANT 3, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1962.

Capítulo 11

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

1. *La visión apocalíptica y la iluminación esenia*

Un examen de los mecanismos del conocimiento tal como se concebían en aquella época puede ayudar a obtener una primera orientación para comprender la espiritualidad del judaísmo medio.

Los dos siglos previos al cristianismo se caracterizan en el mundo judío por un deseo muy profundo de conocimiento. El libro de la Sabiduría (7,17-20) ofrece un cuadro de los campos científicos que el sabio debe conocer: cosmología y astronomía, zoología y psicología, botánica y farmacología. Pero probablemente ya antes del 200 a.C. encontramos una cierta estructuración de conocimientos botánicos en la introducción al Libro de Henoc etíope (caps. 2-5), y ciertamente antes del 200 a.C. el Libro de la Astronomía intentaba describir y explicar los fenómenos celestiales.

Ya Salomón, según una antigua tradición (1 Re 5,13), poseía amplios conocimientos de botánica y zoología; sin embargo, la sabiduría de los siglos precristianos era de una naturaleza diferente a la del pasado, pues buscaba el conocimiento global, que era algo distinto al enciclopédico. La meta última de la sabiduría se había convertido en el conocimiento del «todo», es decir, no sólo el de las cosas, sino también el conocimiento de su sentido y el de la historia, considerada frecuentemente como un aspecto del todo cósmico más que como el desarrollo autónomo de los acontecimientos humanos. En el pasado sabiduría y profecía habían sido independientes una de otra, ya que la profecía tenía como objeto el conocimiento de los tiempos en función de la salvación. El profeta llevaba a los hombres la palabra de Dios

invitándolos a la conversión. Era éste el mensaje de un Dios que parecía inmiscuirse libremente en los acontecimientos humanos. La divinidad castigaba y recompensaba, y también amenazaba con el castigo aunque podía decidir luego no enviarlo. Por tanto, no podía existir una verdadera y propia ciencia de Dios, porque se consideraba a éste como esencialmente libre, del mismo modo, exactamente, que el hombre se sentía libre.

La idea de que las amenazas de Dios están ligadas y condicionadas a las transgresiones del pueblo está difundida en todo el Antiguo Testamento. Pero el sentido de la libertad histórica de Dios es tan fuerte que la Biblia puede incluso mencionar el arrepentimiento divino, como en Gn 6,6. Véase también Jr 18,7-8 y Jon 3,4ss y *passim*: «¡Cuarenta días más y Nínive será destruida!... El rey se cubrió de cilicio y se sentó sobre ceniza... Dios se arrepintió del mal que había pensado hacer a los habitantes de Nínive y no lo hizo». Paralela a la libertad de Dios es la libertad del profeta: piénsese en la desesperada huida de Jonás y en la dolorosa aceptación de Jeremías.

A los ojos de los profetas el mundo escatológico parecía caracterizado por elementos completamente nuevos respecto a los del mundo presente. Jeremías había vislumbrado una humanidad tan nueva que la Ley estaría esculpida en los corazones de cada uno (31,33), y un pasaje tardío inserto en el libro de Isaías (11,6) rezaba: «Entonces el lobo habitará con el cordero». Pero el tránsito del mundo presente al escatológico quedaba sin explicación y permanecía sustancialmente como un misterio oculto en la voluntad y en el conocimiento divino, insondables para el hombre.

Qohélet sintió con nitidez esta profunda fractura entre el conocimiento posible para el hombre y el conocimiento de Dios: si el ser humano pudiera conocer el principio y el fin de cada cosa, el alfa y omega de lo creado, su condición de hombre sería entonces distinta. Pero Dios ha negado al ser humano la posibilidad de conocer el alfa y omega porque quiere ser temido, porque desea que el hombre tenga siempre presente que Dios está en el cielo y él en la tierra. Si el ser humano pudiera poseer todo el conocimiento, su condición, que está hecha de temor, sería diferente quizás. Para Qohélet el drama de la existencia humana reside justamente en saber que el alfa y la omega existen porque sólo estos términos son capaces de dar un sentido a las cosas, pero escapan irremediabilmente al entendimiento humano (Ecl 3,11). Ahora bien, Qohélet negó que el hombre pudiera ir más allá de las columnas de Hércules marcadas por la experiencia, precisamente porque ya debían de circular ciertas ideas: la necesidad de

superar el límite vivía en el espíritu de la época de Qohélet. Y de hecho los dos siglos posteriores al Eclesiastés están marcados por la búsqueda y por el deseo de poseer este nuevo conocimiento total que comprendía también el alfa y la omega, el principio y el fin de las cosas.

Esta nueva forma de conocimiento, que pretendía conocer la totalidad, no se basaba en una nueva metodología, en un discurso de tipo metafísico o algo similar que concediera al hombre la ilusión de poder levantar con sus propias fuerzas el velo del misterio del cosmos. Radicaba por el contrario en la seguridad de haber recibido de Dios una cierta revelación sobre las cosas unida a la conciencia de que el ser humano jamás habría podido alcanzarla con sus fuerzas. Este tipo de conocimiento se presentó en la apocalíptica como visión, obviamente enviada por Dios sólo a sus elegidos. Este tipo de conocimiento adquirirá en el esenismo una forma aún más radical y distinta gracias al concepto de «iluminación». Es ésta algo más que la revelación, porque consiste en ver las cosas por medio de la luz de Dios mismo.

Sin embargo, el discurso sobre la revelación no estaba limitado al conocimiento de las cosas que transcendían el control de los sentidos humanos. A diferencia de Qohélet, que indagaba sobre las realidades del mundo sirviéndose de sus propias capacidades humanas, el sabio de la época siguiente tiende a atribuir a la revelación divina no sólo lo que sabe sobre las cosas y sobre el mundo del espíritu, sino también todo lo concerniente a la naturaleza (cf. Sb 7,17-21). Esta perspectiva da al discurso de la nueva época un carácter particular, un tono esotérico. Es evidente que lo que cuenta no es el conocimiento empírico de las cosas de las que había hablado Qohélet, conocimiento que no tiene valor, sino la interpretación de aquéllas. Y la interpretación de las cosas sólo es posible por revelación divina. En este sentido el conocimiento es siempre iniciación a un secreto:

En cierta ocasión, mientras pastoreaba el rebaño..., vino sobre mí el espíritu de inteligencia del Señor y vi cómo todos los hombres habían extraviado sus caminos. Sobre sus muros se había instalado el pecado, y la injusticia se había establecido en sus torres (TestLev 2,3).

Objeto del conocimiento revelado son frecuentemente los cielos y los infiernos. En el mismo Testamento de Leví se lee:

Me preocupé por la raza de los hombres y oré al Señor por mi salvación. Cayó entonces sobre mí un sueño: vi una montaña elevada y yo estaba en ella.

He aquí que se abrieron los cielos [cf. Ez 1,1] y un ángel del Señor me dijo: «Leví, Leví, entra». Entré en el primer cielo y vi una masa de agua suspendida. Y vi también un segundo cielo mucho más luminoso y resplandeciente: tenía en efecto una altura sin límites. Pregunté al ángel: «¿Qué significa este cielo tan resplandeciente?». Y el ángel me respondió: «No te sorprendas de ello porque verás todavía otro cielo más resplandeciente y puro. Cuando hayas subido allá arriba, estarás cercano al Señor. Serás su ministro, revelarás a los hombres sus misterios y anunciarás lo concerniente al que vendrá a rescatar Israel» (TestLev 2,4-10).

A veces el autor del pasaje agrega después de la visión, que presenta deliberadamente como incomprensible y poco clara, una interpretación auténtica que procede de la boca misma de un ángel revelador:

Escucha, ahora, (lo que voy a decirte) de los cielos que te han sido mostrados. El más bajo es el más triste porque ve todas las injusticias de los hombres. En él hay fuego, nieve y hielo listos para el día del juicio (que tendrá lugar) por la justicia de Dios. En efecto, en él están todos los espíritus castigadores para tomar venganza de los hombres. En el segundo cielo están los poderes de los ejércitos celestiales en orden de batalla para el día del juicio, para tomar venganza de los espíritus del engaño y de Beliar. Por encima de ellos están los santos (es decir, los ángeles y, quizás, también, las almas de los justos). En la sede más alta de todas se halla la Gran Gloria que está por encima de toda santidad¹.

En el cielo por debajo de él² hay arcángeles que prestan su servicio y aplacan al Señor por todos los pecados de los justos cometidos inadvertidamente. Ofrecen al Señor un aroma perfumado, un sacrificio espiritual e incruento. En el cielo inferior están los ángeles que llevan las respuestas a los ángeles de la faz del Señor. En el cielo de más abajo están los tronos y las potestades; en él se cantan incesantemente himnos a Dios. Cuando la divinidad dirige Su mirada hacia

1. Los adjetivos «santo», «sagrado» en los manuscritos de Qumrán se reservan por norma sólo a seres angélicos. Es excepcional el caso de 1QM 12,7 y 19,1, en un contexto fuertemente influido por el AT, donde la sacralidad es el signo de la fuerza divina que aplastará a los paganos. Una concepción similar está documentada también en el texto de los Cánticos del sacrificio sabático, obra qumránica recientemente publicada. Dios es fuente de la santidad, pero no es santo sino que vive en su divinidad. Cf. 4Q400-407, 1,2.

2. *En el cielo por debajo de él...*: no queda claro cuál es la estructura de los cielos según el autor. Antes ha descrito los cielos procediendo de abajo hacia arriba; después prosigue de arriba a abajo. Parece, por tanto, que los cielos fueran sólo tres y que en cada uno hay ángeles que tienen funciones distintas.

nosotros, todos temblamos: el cielo, la tierra y el abismo se estremecen ante Su Majestad. Los hijos de los hombres pecan y provocan la ira del Altísimo porque no comprenden estas cosas (TestLev 3,1-10).

Entre Dios y los hombres hay un enorme «mundo del medio» organizado de manera jerárquica, situado entre la «gloria más allá de toda sacralidad» y su opuesto, representado por esta tierra llena de injusticias.

El mundo tiene dos planos, uno perceptible por los sentidos pero que no deja transparentar sus secretos salvo cuando Dios revela a quien escoge —a un elegido— la realidad auténtica de las cosas, y un segundo plano, a un nivel más alto como ya había visto Zacarías, en el cual ocurren verdaderamente las cosas (cf. cap. 3, § 4; pp. 136-140). Véase nuevamente el pasaje arriba citado del TestLev 2,3: el espíritu de la impiedad ha ocupado las puertas de la ciudad y no hay posibilidad de escape. Los hombres no lo pueden ver, pero el hecho ha acontecido ya y no habrá para ellos vía de escape. La seguridad de Zacarías acerca de la salvación de Josué, basada justamente en el hecho de que ésta ya había acontecido en el mundo del medio, se torna ahora en una certidumbre de desgracias futuras, inevitables porque ya han sucedido en un mundo superior al de los hombres, del que éstos no pueden esperar más que la destrucción. En el mundo del medio ángeles y demonios se enfrentan en una lucha cuyas consecuencias inciden inevitablemente sobre los humanos.

En el libro de Daniel el ángel que el profeta invoca retrasa su venida durante veintidós largos días, porque el ángel que protegía a Persia le había bloqueado el paso (Dn 10,13). Sólo la intervención de Miguel, el gran protector de Israel, le permitió continuar su camino.

El conocimiento revelado podría presentarse en una variedad de formas que en esta época pueden reducirse a tres tipos fundamentales: la visión apocalíptica, que puede ser una representación directa del más allá o una alegoría capaz de interpretar la realidad; las así llamadas «tablas celestiales», que son una simplificación de la visión apocalíptica representada por libros en los que Dios mismo ha escrito toda la historia futura al inicio del mundo. El elegido puede tener acceso a estos libros. Las tablas celestiales corresponden a una visión predeterminista de la historia común a ciertos ambientes en esta época.

Pero el desarrollo más original del conocimiento por revelación (tercer tipo) fue el que se dio en el esenismo. Este grupo concibió el conocimiento de lo verdadero como fruto del intelecto humano que se eleva por gracia divina («Nada puede ser conocido sin la voluntad

de Dios», 1QH 1,8ss) hasta ver el cosmos entero a la luz, es decir, en la inteligencia misma de Dios. En este caso la verdad es inmanente a las palabras del sabio en los límites en los que el pensamiento divino puede ser expresado. Así leemos: «De la fuente de su conocimiento Dios ha hecho brotar la luz que me ilumina, de modo que mi ojo ha podido contemplar sus maravillas y la luz de mi corazón, el misterio futuro» (1QS 11,3-4).

En estas palabras se describe el proceso de iluminación de manera detallada. El conocimiento es luz tanto en Dios como en el hombre, sólo que en este último es posible únicamente como reflejo; no se concede a todos los seres humanos, sino exclusivamente a los elegidos o al elegido. El objeto del conocimiento humano es el mismo que el del conocimiento divino, de modo que la mente del autor (probablemente más tardío que el Maestro de Justicia) puede comprender el sentido del cosmos (sus maravillas) y el de la historia (el misterio futuro). Lo que hoy sucede tiene de hecho un solo sentido en cuanto es preparación del evento decisivo del futuro.

Pasado, presente y futuro, cosmos e historia se juntan en una unidad que tiene su centro en Dios. El fluir del tiempo no nos lleva hacia lo desconocido, pues la historia es solamente una manifestación de la voluntad divina, como lo es el cosmos. De este modo la iluminación parece ser un hecho como cualquier otro, uno de los elementos del cosmos mismo. Este modo radical de concebir la iluminación implica necesariamente la convicción del predeterminismo y la anulación de la libertad del hombre.

Son numerosos los pasajes en los que el Maestro de Justicia, o alguien en su lugar, agradece a Dios la iluminación recibida. Considérese 1QH 3,1: «Te doy gracias Señor, porque me has iluminado con el resplandor de tu rostro». Es interesante la formulación de 1QH 4,5: «Te doy gracias, Señor, porque has iluminado mi rostro por tu Alianza... Te busco y, como una verdadera aurora, me has revelado tu luz perfecta».

La Biblia dice que Dios puede iluminar los ojos de alguien (Sal 13,4; 19,9; Pr 29,13; Esd 9,8), o bien que la divinidad puede hacer brillar su rostro sobre alguno (Nm 6,25; Sal 31,17; 67,2; 80,4.8.20; 119,135; Dn 9,17), pero jamás dice que Dios ilumina el rostro de alguien³. La novedad de esta expresión no es sólo estilística; el Maestro

3. Cf. J. Carmignac, *Les textes de Qumrân traduits et annotés*, 2 vols., Letouzey et Ané, Paris, 1961, 1963, p. 205, n. 2. Cf. también el texto de 1QS 2,2-4: «Bendígate (Dios) con todo bien y presérvete de todo mal; ilumine tu mente con la intelección de

de Justicia tiene una función totalmente particular, pues su rostro, o mejor aún su mente (en hebreo *leb*, «corazón»), recibe y da luz.

En cualquier caso también los autores que no comparten el radicalismo ideológico del Maestro de Justicia, como el autor del libro de la Sabiduría, concuerdan igualmente en concebir todo conocimiento «verdadero» como fruto, si no de una iluminación, al menos de una revelación:

Fue Dios mismo el que me concedió el conocimiento *verdadero* de cuanto existe, la estructura del orden cósmico y de las propiedades de los elementos. Me hizo conocer el principio, el fin y el medio de los tiempos, los cambios de los solsticios y de las estaciones, el transcurrir de los años y las posiciones de los astros, la naturaleza de los animales y el instinto de las fieras, el poder de los espíritus y los pensamientos de los hombres, la variedad de las plantas y las virtudes de sus raíces. Conocí lo secreto y lo que se ve porque me lo enseñó la Sabiduría, artífice de todas las cosas (Sb 7,17-21).

El adjetivo «verdadero» agregado a «conocimiento» tiene su importancia. El conocimiento del hombre es en sí mismo error; sólo Dios puede enseñar la verdad. Por tanto toda ciencia válida es fruto de un acto revelatorio, no de la investigación. Por lo demás, la sabiduría suprema se obtiene por medio de aquel conocimiento de todos los tiempos, pasado, presente y futuro que escapa en su mayor parte a los sentidos del hombre.

Los estudiosos han discutido enormemente sobre el problema de la sabiduría apocalíptica —es decir del conocimiento del mundo y de los misterios de Dios por medio de visiones y revelaciones— sobre todo para situar este tipo de sabiduría en una perspectiva histórica. La mayor parte de los investigadores lo ha relacionado con el profetismo; otros, ciertamente sin razón, con el espíritu sapiencial. Pero cualquiera que sea el origen de cada uno de los elementos del sistema cognoscitivo por medio de revelaciones y visiones, éste no existió antes de las obras llamadas apocalípticas. Puede ser que anteriormente existieran elementos y motivos particulares, pero estaban destinados a tener un significado distinto en una época distinta.

Se ha hecho hincapié también en las relaciones entre este tipo de conocimiento y la gnosis. Pero en este ámbito debemos manifestar las

la vida (es decir, concediéndote la comprensión fundamental que lleva a la vida), otórgue la gracia del conocimiento eterno (es decir, concédete por gracia el conocimiento más elevado)».

mismas reservas porque es evidente que, aunque en los sistemas gnósticos existe también una suerte de revelación, tiene ésta sin embargo un significado distinto necesariamente, pues se inserta en una constelación ideológica diferente. Cada elemento puede quedar invariable durante generaciones, pero su significado varía con los tiempos según diversas situaciones históricas⁴.

En comparación con el mundo griego que, salvo raras e interesantes excepciones, cree en la autonomía del discurso humano, el mundo judío presenta actitudes opuestas dirigidas a explicar el proceso cognoscitivo como posible sólo por voluntad y gracia de Dios. Quizá no se utilizaban ideas muy diferentes a las de la filosofía estoica, pero es interesante comprobar que el modo de ver un mismo hecho procede de dos puntos de partida opuestos. Para el estoico griego la verdad que cada persona concreta expresa tiene sentido sólo en cuanto coincide con la voluntad del Destino o de la divinidad. Para el esenio era la misma voluntad de Dios la que permitía la formulación de la verdad. El discurso estoico parte del hombre; el judío, de Dios.

4. Sobre el problema en general véase K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*, SCM Press, London, 1972, y G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, 1967 (versión elaborada sobre la edic. alemana de 1965 [4.ª], II, pp. 263ss). Véase también el TWNT VI, pp. 827-828, y RGG I, pp. 466-467. De escasa utilidad para nuestro problema resulta la voz 'ur en el TWAT, pp. 181-182.

Para la relación entre apocalíptica y gnosis cf. R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, Beck, München, 1934, en cuya p. 5 se encuentra una frase verdaderamente feliz que expresa cierta actitud: «La gnosis es el espíritu del espíritu de la apocalíptica». El congreso *Apocalittica e gnosticismo. Roma 18-19 giugno 1993* estuvo dedicado a la relación entre la apocalíptica y la gnosis; las actas fueron publicadas en 1995 en Roma: M. V. Cerruti (ed.), *Apocalittica e gnosticismo, Roma 18-19 giugno 1993*, GEL, Roma, 1995.

Respecto a la metodología en general véase lo que he escrito en *Apocri... II*, pp. 14-15, a propósito de la relación entre Nuevo Testamento y otros documentos judíos: «Es un problema abierto la cuestión del peso global que cada grupo de fuentes puede tener. Si se hojea el Strack-Billerbeck puede uno tener la impresión de que no hay nada en los Evangelios que no se haya transmitido también en la tradición rabínica: cada frase y cada máxima se documentan de modo similar o igual, tanto en uno como en otro corpus. Pero, como señala S. Ben Chorin (*Bruder Jesus: Der Nazarener in jüdischer Sicht*, List, München, 1967, p. 83), «La acumulación de cierto tipo de máximas y de pensamientos en el Nuevo Testamento es lo que da a éste un aspecto inconfundible frente a la tradición rabínica. La confrontación no se hace, o no debería hacerse solamente, a nivel de las frases particulares, sino que debe extenderse a contextos completos y a las ideas subyacentes». En otras palabras: no sólo es necesario prestar atención a cada frase (que asume un valor gracias al contexto), sino que se precisa atender también a cada idea: cada una de ellas asume el valor que tiene en la constelación en la cual está inserta.

Detrás de esta compleja visión de las cosas, que contrapone el mundo judío a la cultura griega incluso donde existe una concordancia en puntos específicos, hay una larga historia que quizás no haya sido estudiada todavía suficientemente. Esbozaremos a continuación sus elementos fundamentales y veremos que ciertos problemas de fondo, tales como el criterio de la verdad, son comunes, pero la solución se busca constantemente desde dos vertientes opuestas.

2. *El conocimiento y la Ley*

Aunque el problema del conocimiento asumió en general dimensiones cósmicas, muchas veces se lo sintió relacionado también con la Ley y, sobre todo, vinculado a un discurso humano:

Y ahora, hijos míos, os ordeno: temed al Señor Dios nuestro con todo vuestro corazón, y comportaos con sencillez según toda su Ley. Enseñad a vuestros hijos a leer y a escribir para que tengan sabiduría durante toda su vida leyendo incesantemente la ley de Dios. Porque el que conozca la ley del Señor será honrado... Adquirid la sabiduría en el temor del Señor, porque aunque os condujeran a la esclavitud, aunque fueran destruidos vuestras ciudades y campos, perezcan el oro, la plata y todas las riquezas, nadie podrá arrebatarse al sabio la sabiduría, excepto la ceguera de la impiedad y la obstinación en el pecado (TestLev 13,1-7).

En este texto el tono es decididamente más cauto que en los pasajes leídos anteriormente. El autor afirma la necesidad de conocer bien la Ley, porque quien la conoce posee todo lo que le es útil en la vida. Pero este conocimiento no parece tener nada de superior; es el saber natural de los hombres. Lo único que puede entorpecer este conocimiento es el pecado, que origina la pérdida de la sabiduría. En este caso el conocimiento no deriva de revelación ni de iluminación alguna; está al alcance de todos los que saben leer y escribir. La sabiduría es el fundamento de la vida religiosa. La idea de que el sabio posee todo también es estoica, pero en el mundo judío se desarrolla según una valencia religiosa totalmente particular. Existe un elemento irracional que acompaña al conocimiento. Para comprender la Ley es necesario tener una cierta preparación humana, pero ésta debe cultivarse por medio de la piedad. El ansia de conocer que caracteriza a este periodo histórico está perfectamente asimilada a la visión tradicional del judaísmo, ya que se considera ciertamente como un

ejercicio de la salvación pero siempre a través de la Ley, fuente perenne e inmutable de sabiduría.

3. *El conocimiento racional*

Hay un tipo de conocimiento basado en la razón, sin duda documentado también en el mundo hebreo. Los fariseos habían comenzado ya a deducir una *halaká* («normas legales de conducta») de otros preceptos ya consolidados mediante el razonamiento.

Incluso en el esenismo, especialmente en el tardío, está documentado un tipo de deducción puramente racional. El autor del Documento de Damasco dice «revelar» algo «a los oídos de quien le escuche»: por ejemplo, en 2,2-3 afirma que va a revelar «los caminos de los impíos». Pero nada dice sobre cómo aprendió las cosas que revela a otros. Y, sin embargo, conoce el problema de la revelación porque afirma (DD 2,11) que Dios instruyó a «hombres *qeri'e shem* ('elegidos' o algo similar; literalmente 'llamados por el nombre') por medio de los ungidos por su espíritu de santidad (los profetas)». Los profetas dijeron la verdad en nombre de Dios no porque Éste les hablara, sino sólo porque habían sido «ungidos por el espíritu de santidad de Dios». Con nuestras palabras: «porque estaban inspirados por el Espíritu Santo», o algo similar.

El autor del Documento de Damasco tampoco nos dice quién le reveló que los profetas habían sido inspirados por el Espíritu. Y si no lo dice, debe ser porque sería un lugar común que, al menos a los hombres de la secta, no creaba dificultad alguna. Era una idea común derivada del modo mismo como se leía la Biblia. Para los esenios la Biblia en su totalidad era verdad de Dios, incluso cuando se trataba de pura narración histórica fundada en el recuerdo. Lo que importaba era que, cualquiera que fuera el tipo de exposición y de conocimiento subyacente, la Biblia era siempre y en cualquier caso la palabra de Dios.

Pero el hecho de que el autor del Documento de Damasco dirija sus palabras sólo a los miembros de la secta, porque eran los únicos que estaban en condiciones de comprender (1,1ss), y exponga ideas que sabe que sus oyentes comparten, muestra el surgimiento de un nuevo concepto, el de «tradición», o mejor aún, el de «tradición garante». Al principio de su obra declara explícitamente el autor que se dirige sólo a «aquellos que conocen y practican la justicia (*yod'e sedeq*)»; en otras palabras, más allá del sentido metafórico, a los

miembros de la secta. Sólo a quien conoce ya la justicia puede hacer sus revelaciones, que por tanto deben referirse únicamente a cierto desarrollo de la ideología de la secta, no a sus fundamentos. Además, sólo quien ya ha aceptado las verdades fundamentales de la secta está en condiciones de seguir estas nuevas revelaciones que, al final, no revelan en realidad nada nuevo.

El autor sabe que la Ley no prevé todos los casos posibles y que también existen mandamientos oscuros (*nistarot*, término ya presente en la Regla de la Comunidad, 5,11). La Ley es como un pozo que necesita ser continuamente excavado hasta la llegada de un Maestro de Justicia final (DD 6,3-11).

En efecto, tras concluir el prólogo, el autor prosigue haciendo dos tipos de revelaciones. El primero se refiere a la suerte de los impíos; son pocas palabras, elaboradas sobre temas obvios por lo menos para la mayor parte de los judíos de ese tiempo y ciertamente para los esenios (2, 5-6): «Fuerza, poder y gran furor con llamas de fuego... contra todos los que se han desviado del camino... para ellos no existirá resto ni salvación». Esto no es una revelación, sino una obviedad.

El autor dedica mucho más espacio y atención al otro tipo de revelación, pero es necesario preguntarse si el autor revela o más bien demuestra. En 2,14 introduce esta serie de revelaciones con la frase «Abriré (*'agalleh*) vuestros ojos para que podáis ver y comprender las obras de Dios». En otras palabras el autor parece introducir un discurso de revelación sobre lo real, que debería servir de esquema interpretativo para exponer casos de recta *halaká*. Pero en realidad este discurso falta: una vez que se da por supuesto que el oyente considera la Biblia como palabra de Dios y que estima sus palabras como uno de los elementos fundamentales de la ideología de la secta, la parte innovadora, que debería estar constituida por una revelación verdadera y propia, se presenta siempre por medio de razonamientos.

«Los que durante su vida se casan con dos mujeres» se equivocan, «porque el principio de la creación es: 'Dios los creó hombre y mujer'» (en singular, DD 4,21).

Es digno de notarse también en la segunda parte de la obra (la que contiene las leyes) que aunque algunas de estas normas tengan forma apodíctica, otras explican por qué se impone un determinado castigo (véase 9,1 para el primer caso y 9,6 para el segundo).

Es interesante también el juicio sobre la conducta de David, quien a los ojos del autor era un santo. ¿Cómo este hombre santo no observó la ley de la Escritura que prohíbe al príncipe poseer muchas

mujeres? La respuesta debe hallarse en la historia, obviamente en la historia tal como era conocida por el autor (DD 5,2-6): «David no había leído el libro de la Ley porque éste había sido sellado... y no fue abierto hasta la llegada de Sadoc». Por ello las obras de David, a excepción del derramamiento de la sangre de Urías, fueron aceptas a Dios a pesar de no ser conformes a la Ley. Por tanto, incluso quien no conoce la Ley está obligado a observar una cierta moral. Nuestro autor, lo afirme explícitamente o no, tiene claro el concepto de lo que llamaríamos ley natural. Pablo se refiere a esta idea en Rom 2,12: «Pues cuantos pecaron sin la Ley, sin la Ley perecerán también». Es interesante señalar que la ley revelada, al menos de lo que se deduce de este ejemplo, hace referencia al ámbito de las costumbres sexuales.

Por otra parte el autor tiene claro que no pretende convencer a «los hombres de la fosa»; se dirige sólo a quien conoce la justicia. El autor sigue de hecho las enseñanzas de la Regla de la Comunidad, la cual prohíbe hablar con los injustos (lit.: «hombres de la injusticia»: 9,16-17). Es inútil hablar con los injustos porque en sus vidas hay un error de fondo incurable: no han seguido las enseñanzas del Maestro de Justicia. Sólo quien tiene fe en él puede ser librado del juicio (pHab 8,2-3).

Capítulo 12

LA PREDESTINACIÓN Y EL PROBLEMA DEL MAL

1. *La predestinación**

La omnipotencia de Dios y su libre intervención en la historia de los hombres para dirigirla hacia metas por él conocidas son concepciones antiguas en Israel. Ya Amós relacionaba estrictamente la omnipotente

* El término «predestinación» (u otros similares como «predeterminismo») crea dificultades a muchos. Véase A. Marx, «Y a-t-il une prédestination à Qumran?»: *RevQ* 6 (1967), pp. 323-342, y F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte*, P. Hanstein, Bonn, 1956, quien critica la rigidez de la terminología racionalista moderna. En A. Marx hay también un excelente *status quæstionis*. En este contexto el término «predestinación» o «predeterminismo» puede mantenerse, pero aclaro que debe entenderse sólo como indicador de un cierto fenómeno histórico que afecta a la secta esenia y no más. En otras palabras, la predestinación qumránica tiene características que la identifican independientemente de las aporías filosóficas que puedan plantearse. Este hecho no es sorprendente porque cada término, incluso filosófico, asume siempre un valor particular cuando es empleado para indicar el pensamiento concreto de un hombre: «alma» quiere decir siempre alma, pero no es el mismo concepto en Platón, Aristóteles o en Tomás de Aquino. El discurso de los esenios se centra más en Dios que en el hombre: creían que el ser humano podía ser bueno o malo porque así lo había hecho Dios, y que Belial había sido creado por la divinidad como tal para realizar sus planes. También los malvados forman parte del designio divino al igual que su destrucción final. En cualquier caso, el hecho de que Flavio Josefo se haya centrado justamente en el problema de la libertad de elección del hombre para realizar su presentación de las sectas judías tiene su importancia y muestra que en su tiempo el problema del libre albedrío era central en el pensamiento judío. Para poder subsistir toda religión debe creer en la libertad del hombre y en la de Dios, lo que plantea infinitos problemas como muestra la historia del pensamiento teológico. Ahora bien, los esenios dieron máxima importancia a la libertad de Dios en detrimento de la del hombre. En este sentido fueron predeterministas, incluso si su concepto de predestinación es único e irrepetible, como toda individualidad histórica.

intervención de Dios en la historia con su capacidad creadora. La divinidad ha creado las cosas, por lo que también ella es causa de algún modo de los acontecimientos humanos:

Él hace las Pléyades y Orión,
 transforma la oscuridad en aurora,
 cambia el día en noche;
 llama a las aguas del mar,
 las esparce sobre la superficie de la tierra.
 Yahvé es su nombre.
 Él trae la ruina sobre el fuerte,
 y hace llegar la desgracia sobre la ciudad fortificada (Am 5,8-9)¹.

El sentido de la vida del hombre, enteramente en las manos de Dios, se expresa con la máxima claridad en Jeremías a través de la conocida imagen del alfarero, que también utilizará Pablo (Rom 9,20ss):

Palabra dirigida a Jeremías de parte de Yahvé: «Levántate y baja a la casa del alfarero, donde te haré oír mis palabras». Bajé a la casa del alfarero y lo encontré haciendo un objeto en su torno. Cuando el vaso que estaba haciendo le salía mal... hacía otro a su gusto. Entonces Yahvé me dirigió la palabra y me dijo: «Puedo hacer con vosotros lo mismo que este alfarero, casa de Israel —oráculo de Yahvé—. He aquí que estáis en mis manos, casa de Israel, como arcilla en manos del alfarero» (Jr 18,1-6).

Pero en Jeremías, o al menos en un cierto Jeremías², el sentido de la omnipotencia de Dios en la historia se encuentra también mo-

1. *Él... ciudad fortificada*: la traducción está hecha sobre el griego que parece haber interpretado bien el hebreo, de difícil intelección debido a palabras raras y a alguna corrupción.

2. El pensamiento de Jeremías es muy complejo, pero puede entreverse una línea de desarrollo que difícilmente puede atribuirse a las varias ediciones que sufrió su texto. Para Jeremías la misión profética fue una verdadera carga (cf. 20,7ss). Si el sentido de su misión era la conversión de Israel, conforme pasaba del tiempo se convencía cada vez más de la inutilidad de su tarea, ya que lo negro no puede convertirse en blanco ni un leopardo puede cambiar el color de su piel (13,23). El hecho mismo de que la única salvación en el futuro le pareciera una nueva creación de la naturaleza humana (31,33) muestra que no albergaba esperanza alguna en el hombre. Y aunque tenía una infinita confianza en Dios («Bendito el hombre que tiene confianza en Dios» y «Maldito el que tiene confianza en el hombre», Jr 17,5.7), fue el primer judío que se planteó claramente el problema del sentido de la justicia de Dios ante la duda de que la divinidad retribuyera las acciones de los hombres según justicia: «¿Por qué prosperan los asuntos de los impíos?» (12,1).

derado simultáneamente por el reconocimiento de la libertad del hombre: «Si amenazo con aniquilar y destruir a un pueblo, o un reino, pero si ese pueblo al que he amenazado se convierte de sus iniquidades, también yo desistiré del castigo que había decidido infligirle» (Jr 18,7-8).

El sentido de la libertad del hombre es particularmente evidente en los escritos más próximos a la teología de la Alianza. Considérese el capítulo 18 de Ezequiel, que insiste en que el hombre vivirá si observa (libremente) la Ley, o la frase lapidaria de Dt 30,15: «Pongo hoy ante ti vida y bienestar, muerte y desgracia». Pero nadie niega a Dios la posibilidad de intervenir en la historia. El problema radica en si su intervención es un acto poderoso que corrige la línea de la historia trazada por los hombres para que camine en la dirección deseada por Él, o más bien si la historia misma no es otra cosa que una manifestación de su voluntad. Todos saben, para utilizar las palabras del Canto de Ana, que nadie puede resistir a Dios por la fuerza: «El arco de los fuertes queda destrozado³, mientras los débiles se ciñen de valor» (1 Sm 2,4, pasaje postexílico)⁴. El problema está en si la justicia y el arrepentimiento pueden impedir el castigo amenazador. Jeremías conoce la desesperación de ser un profeta, justamente porque tuvo dudas sobre la posibilidad del arrepentimiento.

Hemos visto ya que la idea de que todos los hombres, justos e inicuos, débiles y fuertes, están en las manos de Dios es uno de los conceptos dominantes en el pensamiento de Job y Qohélet. Se podría decir que estos escritores no hacen más que desarrollar y describir con mayor precisión las conclusiones de un tema que había caracterizado a la tradición hebrea desde hacía tiempo. La novedad de Job y Qohélet no radica por tanto en la noción en sí misma, sino más bien en el hecho de que la omnipotencia de Dios no pueda equilibrarse con la idea —típica de la teología de la Alianza— de que Dios salva al justo o al que se arrepiente, o con la concepción de que Dios salva a Israel en

3. *destrozado*: el texto masorético presenta un plural que no ofrece sentido, por lo que se impone la corrección.

4. El así llamado Canto de Ana tiene todos los visos de ser tardío, tanto por las ideas como por ciertas expresiones. A favor de su datación tardía cf. H. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, Gerd Mohn, Gütersloh, 1973, p. 106: «Man wird daraus folgern müssen, dass es sich hierbei um eine sekundäre Komposition unter Verwendung verschiedener ältere Motive handelt» («Debe concluirse necesariamente que se trata de una composición secundaria que utiliza diversos motivos más antiguos»). A diferencia de De Vaux (*Bible de Jerusalem*, Cerf, Paris, 1974), que prefiere datarlo en la época monárquica.

cualesquier caso, típica de la teología de la Promesa. Quizás el interés de estos autores, que pasa de una meditación sobre el pueblo a otra sobre el individuo, les hizo perder el sentido liberador y tranquilizante de la vida del pueblo, independiente de la de cada individuo en particular. Pero de este modo la acción de Dios se convierte en incomprensible para el hombre: la acción de Dios no tiene ya ningún objetivo que el hombre pueda entender, pues la divinidad no intenta retribuir las obras del ser humano. La gran meditación sobre el destino final de la humanidad no parece interesar a estos autores.

Después de Qohélet el sentido de la omnipotencia de Dios se radicaliza en detrimento de la libertad humana. Dios puede todo, Dios ha creado todo, Dios es autor de la historia toda. Es más, la divinidad no es autora de la historia porque actúa en ella por su omnipotencia, sino sobre todo por un motivo mucho más radical: porque realiza en el tiempo lo que ha decidido *ab æterno* y ha escrito en las tablas celestiales.

En el Libro de los Sueños (compuesto inmediatamente después de la muerte de Antíoco IV) Henoc ve ya en una visión la historia para él futura. En el Libro de los Jubileos se dice que Dios esculpió el destino de toda la humanidad en siete tablas llamadas «tablas del cielo»:

(Jacob) vio en una visión nocturna a un ángel que había bajado del cielo con siete tablillas en su mano. Se las dio a Jacob para que las leyese y así éste conoció todo lo que estaba escrito que habría de sucederle, a él y a sus hijos, a lo largo de los tiempos (Jub 32,21).

Si Dios es creador, nada puede existir que sea diferente a lo que Él ha deseado. La idea está bien expresada en el siguiente pasaje de la Asunción de Moisés:

Dios ha creado los pueblos de toda la tierra. Él los vio primero como ahora los vemos nosotros. Y así desde el inicio hasta el fin del mundo. Nada escapa a su mirada, ni siquiera el más pequeño detalle. Todo lo ha visto antes, todo lo ha determinado antes (AsMo 12,4).

Gracias a su omnipotencia la previsión de Dios se convierte en predestinación. La relación estrechísima entre el conocimiento como iluminación, no como revelación, y el predeterminismo es evidente. El único conocimiento del hombre es el mismo que el de Dios, y éste conoce *ab æterno* lo que *ab æterno* ha establecido. Los aspectos de la omnisciencia-omnipotencia de Dios han sido tratados muchas veces por el Maestro de Justicia o por algún seguidor suyo:

Del Dios del conocimiento viene todo lo que es y lo que será. Antes de que los hombres existieran, estableció Él sus pensamientos (*mshbtm*)⁵, y cuando vienen a la existencia según lo establecido cumplen sus acciones conforme al pensamiento de su gloria sin que nada se pueda cambiar. En su mano está el juicio (*mshpt*)⁶ sobre todos, y Él provee a todos los seres según sus necesidades (1QS 3,15-17).

Todo ha sido predeterminado hasta en los más mínimos detalles. El hombre sólo piensa lo que Dios ha dispuesto que piense. El pensamiento mismo del hombre no es su libre expresión, sino un hecho que se produce en el cosmos según la ley establecida por Dios. Una misma norma gobierna a los astros y a los hombres: la ley de la naturaleza y la ley de los tiempos no son dos normas distintas, como había pretendido Qohélet, sino que ambas están enraizadas en una misma ley que se identifica con la voluntad de Dios. Una y otra son cognoscibles del mismo modo, por iluminación... si Dios la concede.

He aquí otro pasaje característico, tomado de la primera columna de los *Hodayot*:

Antes de que hubieses creado a los hombres,
ya conocías todas sus obras, las que habrían de hacer por todos los siglos [de los siglos.
Sólo por medio de tu voluntad] se hace todo,
y nada se puede conocer sin tu voluntad.
Tú has creado cada espíritu
y hec[ho] cada alma;
[has dado un mandamiento] y una regla para todas sus acciones.
Has extendido los cielos para tu gloria;
has [creado] cada [alma] según tu voluntad,
los espíritus poderosos, según sus reglas,
antes de que se convirtieran en ángeles del [... en] espíritus eternos en sus dominios,
las luminarias según sus misterios (es decir la ley que los regula)
las estrellas según sus senderos...
Tú has creado la tierra con tu fuerza,
los mares, los abismos [y los cielos...]
Has fijado sus [estrel]las con tu sabiduría,
has establecido según tu voluntad todo lo que hay en ellas.

5. *mahashabtam*: la traducción «sus pensamientos» me parece la más natural. Otros entienden «su plan (de ellos)», es decir el modo de ser impuesto por Dios a cada uno. En todo caso el significado general no cambia.

6. En este contexto *mishpat*, «juicio», significa «voluntad» o mejor «manifestación de la voluntad divina»: indica en definitiva el gobierno del mundo por parte de Dios.

[...] para el espíritu del hombre,
 que has creado estableciéndolo sobre la tierra
 para siempre, por todas las generaciones, para que la dom[ine].
 [Has fijado] en todas las generaciones tu intervención que libera o
 hiere a los hombres. (Reconstrucción aproximativa del sentido tal
 como aparece en una parte muy fragmentaria.)
 Con la sabiduría de tu ciencia
 has establecido los actos de los hombres antes de que existan;
 todo ocurre según tus labios [y tu palabra];
 sin ti nada puede hacerse.
 Todo esto lo he sabido por tu conocimiento,
 porque has revelado a mis oídos tus secretos,
 que están más allá de las posibilidades del hombre (*pl'*)...
 A ti que eres el Dios del conocimiento (*'el hadde'ot*)
 pertenecen todas las obras de la justicia
 y el secreto de la verdad.
 Mientras que las obras inicuas y negligentes (o «laxas»: *remiyyah*) son
 propias de los hijos del hombre.
 Tú has creado el soplo (de la palabra) en la lengua,
 conoces las palabras que pronuncia.
 Has fijado el fruto de los labios
 antes de que las palabras sean pronunciadas... (1QH 1,8-29).

En el siguiente pasaje, tomado del Documento de Damasco, el acento sufre un cambio: más que de determinismo parece que se habla de «elección»; o mejor dicho, el tema de la omnipotencia de Dios se siente cercano al de la elección. Un tema se superpone al otro con un movimiento absolutamente natural:

... Pero la fuerza, el poder y gran furor con llamas de fuego, por medio de [[él]]⁷ todos los ángeles de la destrucción irán contra todos los que se han desviado del camino y han detestado el mandamiento: para ellos no habrá resto ni escape. Dios, en efecto, no los ha elegido *ab æterno*. Antes de que existieran Dios conocía ya sus obras; *ab æterno*⁸ detesta (sus) generaciones. Ha escondido su rostro a la faz de la tierra, a Israel, (y lo mantendrá escondido) hasta su destrucción. Él conocía los años de su existencia, el número y la fecha exacta de los tiempos... De entre todos ha suscitado para sí hombres llamados por su nombre (es decir elegidos), para dejar un resto a la tierra y llenar la superficie del mundo con su descendencia; los ha instruido por

7. [[él]]: la eliminación de la *waw* es necesaria y segura. Otra *waw* debe también eliminarse en la línea 13: *smw*, «han establecido», no da sentido ninguno.

8. *ab æterno*: el texto tiene *mdm*, «de la sangre». Ha desaparecido ciertamente una *qof*: *m(q)dm* (lit.: «desde el principio»).

medio de ungidos con su espíritu santo, que son la verdad; ha establecido sus nombres con precisión; deja extraviarse a los que odia (DD, 2,5-13).

2. *El problema del dualismo*

Si todo ocurre por voluntad de Dios, también el mal tiene su origen en Dios de alguna manera, como muestran con suficiente claridad los pasajes ya leídos. Antes del esenismo repugnó siempre al pensamiento judío postexílico la atribución directa del mal a Dios, aunque a algunos les pareciera que todo lo que ocurría dependía de Él. Se encontró una salida para este problema cuando se desarrollaron las concepciones relativas al mundo del medio, que se pobló cada vez más de espíritus vinculados con los diversos cielos. El mundo del medio perdió también la unidad que había tenido en Job y en Zacarías; en este profeta Satán acusa a Josué, pero forma parte del mismo mundo al que pertenecen los ángeles defensores. Satán es el enemigo, pero más en el sentido de un fiscal o ministerio público que en el de alguien que desea nuestro mal por ser intrínsecamente malo. Tampoco en Job cambia la situación. Con la apocalíptica nos enteramos de que hay ángeles que libremente se rebelan contra Dios. Así el mundo del medio se divide en dos partes contrapuestas, la de los ángeles buenos y la de los malos. Pero con el esenismo las dos multitudes de ángeles, la buena y la mala, parecen creadas directamente por Dios, para cumplir tanto una como la otra tareas asignadas directamente por su Creador. De este modo la unicidad y omnipotencia de Dios están absolutamente garantizadas, pero el mal no puede atribuirse sino a Él por motivos que no comprendemos. Cualquier solución que adopte el pensamiento humano ante lo divino y su relación con el mal queda siempre en la sombra del misterio.

Pero leamos el pasaje fundamental que trata de la llamada doctrina de los dos espíritus, según la cual todos los ángeles buenos y los malos dependen de un jefe: el príncipe de la luz para unos y el de las tinieblas para otros:

Dios ha creado al hombre para dominar el mundo y ha puesto en él dos espíritus para que proceda por su medio hasta el tiempo de su intervención. Son los espíritus del bien (*'mt*) y del mal (*'wl*).

De una fuente de luz provienen las generaciones del bien, y de una fuente de tinieblas, las generaciones del mal. En manos del Príncipe de la luz está el gobierno de los hijos de la justicia, que siguen

los caminos de la luz; y en manos del Ángel de las tinieblas está todo el gobierno de los hijos del mal, que siguen el camino de las tinieblas. A causa del Ángel de las tinieblas se extravían (también) los hijos de la justicia y todos sus pecados... están bajo su dominio, según el misterioso plan de Dios hasta el tiempo establecido por Él.

Todas las desgracias de los hombres y los tiempos de su aflicción dependen del dominio de su hostilidad; todos los espíritus a él asignados tienen la función de hacer vacilar a los hijos de la luz. Pero el Dios de Israel y el Ángel de su verdad ayudan a todos los hijos de la luz...

Dios ama eternamente a uno (de los dos espíritus) y se complace siempre en sus obras; del otro abomina su consejo y detesta sus caminos eternamente.

Éstos son sus dos caminos en el mundo... (1QS 3,17-4,2).

El pasaje es interesante también porque muestra cómo el esenismo había advertido las dificultades inherentes a su sistema: si Dios ha creado dos partes netamente distintas y contrapuestas, una bajo la protección del ángel del bien y la otra bajo el gobierno del ángel del mal, se debería tener como resultado dos grupos de hombres, los perfectamente malos y los perfectamente buenos. El hecho es que el ángel del mal dirige también sus ataques contra los hombres del partido contrario para hacerles pecar y, en efecto, cada vez que el hombre peca es por culpa del ángel del mal... y ¡ay del justo si no estuviera protegido por el ángel del bien y por las intervenciones de Dios mismo! Después de Qohélet, que había afirmado que no existe justo sin pecado (7,20), el problema del mal se complicaba porque la figura del justo, como ser humano que no peca, desaparece. No sólo los pecadores tienen necesidad de redención, sino también los justos, suponiendo que el término «justo» aún signifique algo. Pero volvemos a este tema en el capítulo 15.

Como se ve, el dualismo esenio es especial. No es metafísico, porque ninguna corriente judía fue más firme en sostener que todo procede de Dios. Pero en mi opinión tampoco se puede definir como dualismo moral, porque éste es propio de todo el judaísmo, y no sólo del judaísmo sino de toda ética. Para encontrar realmente una definición se necesitaría utilizar el término «dualismo a nivel de los espíritus», pero pienso que la mejor solución será evitar toda definición y hablar simplemente de «dualismo esenio».

Esta visión del mundo es profundamente pesimista y no exclusiva del esenismo, pues fue compartida más o menos por todo el pensamiento judío de este periodo, predominantemente de tipo apocalíptico. El mal predomina sobre el bien y el hombre no tiene en sí mismo

ninguna posibilidad de salvación. Es preciso esperar que la medida y el tiempo del mal se cumplan para que Dios intervenga finalmente a favor del bien y de los buenos. No hay que sorprenderse si en esta época adquirió especial vigor el mesianismo, al que dedicaremos un capítulo aparte.

El Libro de los Vigilantes concuerda con el esenismo en la búsqueda del origen del mal fuera del hombre y en la identificación sustancial del mal con la impureza (véase el cap. 17). Los dos difieren, sin embargo, en un aspecto fundamental: para el Libro de los Vigilantes el mundo no fue creado por Dios como es ahora, sino que ha quedado arruinado por así decirlo por una rebelión angélica libre y voluntaria. Por tanto, para el Libro de los Vigilantes el mundo es de alguna manera distinto de como Dios lo había querido. Los astros están fuera de su órbita y envían sobre la tierra influjos distintos a los establecidos por Dios. Fe y ciencia (astrología) concuerdan en una visión del mundo que tiene por fundamento la idea de que el mundo es malo, o en parte malo, y en cualquier caso distinto al que Dios había deseado. Por tanto, no existen de hecho más que restos del orden cósmico querido por Dios. El orden cósmico es, en realidad, un desorden. Por esta razón la primera apocalíptica condenó todas las ciencias, comprendida la astronomía (1 Hen [LV] 8,3).

En un bloque errático del mismo Libro de los Vigilantes (cap. 8) el origen del mal se vincula con la revelación de las ciencias a los hombres por parte de un ángel, Asael⁹, voluntaria y naturalmente rebelde. Las ciencias eran un secreto celestial que no debía haber sido revelado a los seres humanos. También de este modo vuelve la idea básica de que el mundo actual no es como Dios lo había proyectado. Se comprende muy bien que este bloque errático, a pesar de ser distinto del resto del pensamiento del Libro de los Vigilantes, haya podido ser incluido en él. A consecuencia de esta actitud de fondo respecto al estado de las cosas la primera apocalíptica y en particular el capítulo 8 del Libro de los Vigilantes condenan la astronomía, aunque inmediatamente después esta ciencia se convertirá para el apocalíptico en la base de todo saber. Este cambio, ya ocurrido en el Libro de la Astronomía, es una de tantas mutaciones radicales que caracterizaron la historia de la tradición henoquita. Henoc es el hombre que vivió

9. El nombre Asael proviene de los fragmentos arameos de Qumrán. Los textos griego y etíope leen Azazel, que es nombre de un demonio bíblico y por tanto *lectio facillior*. Deiana, sin embargo, ha sostenido la originalidad de Azazel con buenos argumentos; cf. «Azazel in Lev. 16».

365 años, tantos como los días del año solar. El Henoc del libro canónico, que vivió también 365 años, es contemporáneo de una fase del pensamiento apocalíptico netamente posterior a la que condenaba la astronomía. Es éste un indicio de que las primeras tradiciones apocalípticas son antiguas, muy antiguas. Puede ser que se trate del desarrollo de lo que se dice en el relato yahvista de la creación, a saber, que el conocimiento del bien y del mal fue la causa del pecado de Adán y Eva.

La idea de que el mal proviene de alguna manera del conocimiento, que debería ser prerrogativa divina, vuelve a aparecer en el Libro de las Parábolas, compuesto hacia finales del siglo I a.C. e inserto ahora en el Libro de Henoc etíope. En 1 Hen 69,9-11 el autor dice que Penemué, un ángel rebelde, enseña a los hombres la escritura, evidentemente contra la voluntad de Dios: «... Por ello son muchos los que han errado durante siglos hasta hoy, porque el hombre no ha sido creado para confirmar su fe de esta manera: con agua, tinta y pluma. Pues no fueron creados los hombres sino como los ángeles, santos y justos, y la muerte, que todo lo destruye, no los habría alcanzado, pero debido a este conocimiento serán destruidos...».

Es interesante que en las diversas listas de las ciencias malignas, enseñadas por los ángeles malos a los hombres, jamás aparezca la agricultura. En este sentido nos ayuda el Libro de los Jubileos (3,15), según el cual fue Dios mismo quien enseñó este arte a Adán. Tras este tipo de textos parece entreverse un mundo agrícola conservador que veía en el desarrollo de la cultura y de las técnicas, tal como ciertamente se dio en el periodo helenístico, la causa de muchos, si no de todos los males.

3. *El hombre y el mal*

Si el problema del mal, considerado en sus dimensiones cósmicas, se presentaba en la apocalíptica y en el esenismo en los términos que hemos visto, en sus dimensiones antropológicas se ofrecía al hombre con tintes dramáticos.

Cualquiera que sea el origen del mal, ¿cómo se presenta en el hombre? ¿Qué debe hacer el ser humano para liberarse de él, si puede darse una liberación de ese mal odiado por Dios y causa de dolor para el hombre mismo?

En esta nueva visión del cosmos la respuesta tradicional al problema del mal (una respuesta que sigue apareciendo en los textos) ya no

satisface, o al menos no consigue satisfacer a quien medita sobre el mundo a la luz de los principios que hemos expuesto. La respuesta tradicional está documentada en pasajes como el que hemos citado del Testamento de Leví, donde se dice que la solución del problema está en conocer cada vez mejor la ley de Dios. Ello presupone, sin embargo, que se continúa creyendo aún que la raíz de los males es la libre voluntad del hombre que acepta o transgrede un mandamiento. Es ésta una idea antigua en Israel, pero que difícilmente concuerda con el conocimiento sentido como iluminación y con una idea de la predestinación ya ampliamente extendida.

El Libro de las Parábolas (1 Hen [LP] 50,2), en donde se afirma que el elegido enseña a los hombres a «hacer penitencia y a renunciar a la obra de sus manos», ilumina las nuevas posiciones respecto al problema del mal no en sus dimensiones metafísicas sino en su realidad cotidiana y humana. «Hacer penitencia» no debe entenderse como un regreso a las obras de la Ley, o al menos el autor no considera que las obras de la Ley sean el único esquema ideal que deba seguirse. Para ser aceptos a Dios se necesita hacer lo que *no* queremos. El texto no menciona la Ley, y esto es significativo. El hombre debe liberarse de su propia voluntad para hacer la voluntad de Dios, sentida como totalmente opuesta a la del hombre, ya que ésta conduce a la perdición, mientras que la voluntad divina, a la salvación. Una idea análoga se encontrará en DD 3,2: «Abrahán no procedió según la obstinación de su corazón y fue considerado persona que observó los mandamientos de Dios con amor, sin seguir el impulso de su propio espíritu».

Jub 12,20ss ilustra también claramente cómo las decisiones cotidianas no pueden ni deben tomarse siguiendo el criterio único de la Ley, sino más bien intentando adherirnos a los planes divinos: Abrahán dudaba si volver a Ur, a donde lo invitaban los caldeos. No se trata de un problema moral, aunque Abrahán hace de ello una cuestión religiosa. «Que el camino justo a tus ojos florezca en las manos de tu siervo, para que yo pueda seguirlo sin extraviarme tras las vanidades de mi corazón...». La tarea del hombre es la de realizar los planes de Dios; en esta atmósfera «hacer las obras» de la Ley no es suficiente para la conciencia religiosa.

Una idea como ésta se presenta como el lógico desarrollo del pensamiento de Qohélet que invitaba a comprender «la obra de Dios» (7,13).

La idea de que cualquier cosa que desea el hombre es intrínsecamente mala se insinúa sólo levemente en los pasajes de los libros que

acabamos de ver, compuestos por autores que reflejaban las nociones de su tiempo de manera sustancialmente ingenua. Una vez más fue el esenismo el que intentó sistematizar completamente en su propio esquema el problema del mal. Sus conclusiones son las mismas que las del Libro de los Jubileos, pero sus implicaciones son múltiples y las conclusiones del autor tienen la radicalidad de la meditación prolongada y la fuerte convicción.

La meta suprema del justo, en el más alto nivel de iniciación (el texto habla de *maskil*), es hacer la voluntad de Dios en cada acto:

Hará la voluntad de Dios en todo lo que emprenda y que dependa de él, como Dios ha ordenado. Aceptará alegremente todo lo que le suceda y fuera de la voluntad de Dios no se complacerá en nada. Se deleitará de todas las palabras de su boca y no deseará nada que Él no haya ordenado, sino que mirará siempre lo que Dios quiere de él (momento tras momento)... Incluso en la tribulación bendecirá a su creador (1QS 9,23-25).

Así pues, también para el esenismo hacer el mal es distanciarse de lo que Dios quiere de nosotros en las diversas ocasiones de la vida. Al hombre no puede ni debe bastarle observar los mandamientos impuestos por la Ley. Es necesario cumplir totalmente la voluntad de Dios, que naturalmente se revela sólo a los que Él ha elegido. El que siga su propia voluntad no hará otra cosa que pecar, independientemente de la licitud de su acción desde el punto de vista de la Ley.

Para que esta idea tenga sentido es necesario que exista en el hombre un principio intrínsecamente malo que se revele en sus acciones, pero que sea malo independientemente y anterior a ellas. Este principio es el hombre mismo, que en la concepción del esenismo no es más que pecado. He aquí algunos pasajes que revelan el pensamiento esenio a este respecto, y que consideramos pertenecen al Maestro de Justicia:

Soy una criatura de arcilla,
 un ser amasado con agua;
 conjunto de vergüenza, fuente de impureza;
 base de iniquidad, estructura de pecado;
 un espíritu de error y de perversión,
 incapaz de conocimiento, temeroso de los justos juicios...
 Tú eres el Dios del conocimiento, a Ti pertenecen todas las obras de justicia y el misterio de la verdad, mientras que a los hijos del hombre pertenecen el servicio de la iniquidad y las obras del engaño (1QH 1,21-27).

El hombre de por sí no es más que tierra moldeada con agua. Su estructura es el pecado mismo que se identifica con un estado de perenne impureza, que sólo se puede definir como impureza óptica por ser de este tipo. Hasta este momento, siguiendo la línea del pensamiento sacerdotal (Lv 10,10), la tradición judía había insistido en la necesidad de distinguir lo puro de lo impuro. La sangre y el sexo podían contaminar al hombre, pero jamás se había pensado que el ser humano fuese impuro por el mismo hecho de ser hombre. Este concepto representa la evolución coherente de una idea que Job apenas desarrolla, a saber, que su debilidad no sería otra que la impureza connatural a la naturaleza humana (cf. cap. 6, § 7; pp. 201-206):

El hombre está en pecado (*'awon*) desde el seno materno y en iniquidad culpable hasta la vejez. Sé que la justicia no pertenece al hombre, ni el camino perfecto, a la criatura humana.

Al Dios altísimo pertenecen todas las obras de justicia, pero el camino del hombre no es estable sino por medio del Espíritu que Dios creó para él (1QH 4,29-31).

El pecado, el mal, es connatural al hombre, forma parte de su misma naturaleza y lo hace impuro incluso antes de que nazca. La única esperanza está en una intervención de Dios que modifique al menos excepcionalmente esta situación humana destinada al odio divino. Es preciso distinguir en el esenismo (y quizá también en el judaísmo en general) entre *het* y *'awon*. Ambas palabras pueden significar pecado, pero mientras que en *het* está presente la idea de transgresión voluntaria, en *'awon* está más bien la noción de algo negativo, ligado al pecado-transgresión pero que no coincide exactamente con este conjunto (véase el cap. 17). En el esenismo *'awon* puede existir incluso antes de la formación de la conciencia y estar presente en el hombre aún en el seno materno. *'Awon* es el aspecto más maligno de la impureza, es el interfaz de ésta con el pecado (valga la metáfora informática). El concepto es extremadamente similar al del pecado original, pues es un pecado que está en el origen.

Esta intuición acerca de la impureza óptica del hombre cambia profundamente la ideología judía y tiene de hecho numerosas consecuencias. Lo profano (*hol*), es decir, la esencia más auténtica del hombre, por la cual Abrahán había podido hablar libremente con Dios manteniendo totalmente su propia autonomía espiritual y de juicio (Gn 18,22ss), no tiene ya sentido. Lo profano se ha convertido en lo impuro y el hombre no debe ya seguir su propia voluntad, la

cual sólo puede llevarlo a acciones pecaminosas. De algún modo el ser humano debe vaciarse, renunciar a sí mismo en el sentido de huir de sí mismo, para realizar sólo las obras de Dios, ya que sólo ellas son justas.

Es interesante señalar que en el mundo judío ha tenido lugar así una inversión de posiciones. Cuando el documento sacerdotal recogió el material del Levítico, estableció el paralelo sagrado/profano-impuro/puro. Las cosas sagradas, es decir, las de Dios, eran impuras para el hombre, mientras que el hombre podía disponer de las cosas puras porque de alguna manera le pertenecían. Ahora, en cambio, lo sagrado ha tomado el lugar de lo puro, mientras que lo profano, el de lo impuro. Así, el judaísmo tradicional ha sido completamente desnaturalizado. Todos son pecadores; no se puede exceptuar ni siquiera al mismo maestro esenio que escribió las líneas siguientes donde dice que no encuentra dentro de sí y *por sí mismo* nada mejor que en los otros hombres:

Pertenezco a la humanidad malvada,
a la asamblea maligna.
Mis culpas, mis transgresiones y mis pecados,
con la perversidad de mi corazón
pertenecen a la asamblea de los gusanos (= impura)
y a los que andan en tinieblas (1QS 11,9-10).

Por otro lado, inmediatamente después de haber confesado su propia indignidad, la atribuye a una suerte de fatalidad cósmica. Forma parte de un drama que lo rodea al igual que a todos los seres vivientes, pero no depende de su voluntad ni de la de los demás hombres:

Por su conocimiento todo llega a la existencia.
Todo lo que es existe por medio de su pensamiento.
Nada se hace sin Él (1QS 11,11).

Durante el siglo I d.C. el problema del mal y del pecado con todas sus inevitables consecuencias se sentía muy intensamente en Israel y se mantenía vigente debido a la situación trágica en la que se encontraba el país. La figura de Juan Bautista es característica: se dirigía a todos los judíos sin distinción porque los consideraba igualmente pecadores. Sabía que todos eran transgresores y que en ello consistía el drama porque, si todos pecaban, el castigo de Israel era el adecuado. El Bautista no parecía preocuparse por unas leyes concretas: es

claro que sólo hacía referencia a un sentido de la moral comúnmente reconocido, interviniendo sólo con consejos prácticos de carácter general —como «Quien tenga dos túnicas reparta con quien no tiene» (Lc 3,11)— orientados especialmente a casos que debían parecer dudosos a la conciencia común de entonces, como los del soldado y el del publicano (Lc 3,12-14). El único obstáculo para la salvación era el «pecado». Era necesario que todos hicieran penitencia, pero es interesante caer en la cuenta de que tampoco ésta era suficiente: se necesitaba además que el arrepentido se purificase con un baño lustral, el bautismo, para quitarse de encima algo de negativo que quedaba aún después del arrepentimiento. Es ésta una interpretación del concepto esenio de *'awon*. El pecado dejaba una huella, una impureza particular que debía ser eliminada. La obra de Juan Bautista era un último intento «para el perdón de los pecados», porque habría de llegar pronto el que debía venir, el cual aniquilaría el pecado mediante la extirpación del pecador: «La hoz ya está puesta en la raíz» (Mt 3,10 y Lc 3,9). La conciencia de la catástrofe tiene en Juan Bautista una viveza impresionante. El mundo entero está inmerso en el mal y parece esperar la salvación gracias a una intervención divina que se caracterizará esencialmente por la destrucción, según una idea común de aquel tiempo que nosotros definimos como apocalíptica. Respecto a sí mismo Juan tomó la decisión de separarse lo más posible de la sociedad llevando una vida de pureza absoluta¹⁰.

Creo que para comprender a Jesús de Nazaret en lo que respecta a este problema es necesario situarlo en la perspectiva de Juan Bautista, pero a la vez sin infravalorar las diferencias entre los dos; el punto de partida es el mismo: la universalidad del pecado con todos los problemas que comporta. Pero Jesús rechazó el aislamiento; no estuvo esperando que los pecadores llegaran a él, sino que fue a buscarlos, ni dio a la pureza la importancia que le otorgó Juan Bautista; en todo caso reinterpretó sus valores (Mc 7). A diferencia de Juan, Jesús no pensó en un Israel que se salvaría al lograr no caer en pecado, sino más bien en un Israel que se salvaría porque era capaz perdonar: «Con la misma medida que midiereis seréis medidos» (Mc 4,24: tema particularmente desarrollado después por Mateo). El reino de Dios es un grano de mostaza; existe ya a partir de su

10. Cf. E. Lupieri, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Paideia, Brescia, 1988, pp. 78-79. Véase Flavio Josefo, Ant. 18,117, excelentemente traducido y sobre todo bien interpretado en E. Lupieri, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Paideia, Brescia, 1988, pp. 121-124.

predicación y está destinado a desarrollarse imparablemente, cada vez más hasta ofrecer amparo a las aves del cielo (Mc 4,30-32). Pero ni siquiera el advenimiento del reino de Dios en la historia era suficiente para que el pecado quedara expiado en todos sus aspectos. Por ello la relación con Dios (la Alianza) debía ser renovada. Me parece que fue éste el sentido de la vida de Jesús, la verdadera idea generadora (para usar un término de moda en Norteamérica) del pensamiento que guió su obra.

Se podría señalar (y comparto plenamente esta opinión) que la idea de que el hombre se salva a sí mismo es ajena al cristianismo; para éste el hombre es salvado. Sin embargo, la sentencia «con la misma medida con la que midiereis seréis medidos» significa exactamente lo que dice, y esta idea de la necesidad del perdón en aras de la salvación no es sólo una noción aislada, sino la que caracteriza particularmente al cristianismo. Me parece que el problema del perdón en aras de la salvación propia encuentra una solución adecuada si se sitúa el discurso de Jesús sobre el perdón —que considero auténtico— en el plano del comportamiento humano. Es verdad que el hombre es salvado, pero también lo es que el ser humano está obligado a una moral más rígida aún que la de los escribas y fariseos. Santiago escribirá que «No habrá misericordia en el Juicio para los que no hayan tenido misericordia; la misericordia desprecia el Juicio (es decir, es superior a él)» (Sant 2,13). La obligación del amor mutuo, que comprende necesariamente el perdón, está clara en las epístolas de Juan, pues el amor por el prójimo es uno con el amor a Dios (1 Jn 2,3-5 y *passim*). Pero no por este amor desaparece el pecado de la comunidad cristiana. El perdón presupone sin duda la existencia de un pecado que debe ser perdonado, y por ello tenemos un abogado en Jesucristo (1 Jn 2,1). Todas las corrientes judías, incluido el cristianismo, tienden a subdividirse: había varios modos de ser fariseo, pero también de ser cristianos. Para todos los cristianos la salvación del pecado viene de Jesús, pero esto no quita un compromiso humano que tiene sus reglas de comportamiento. También Pablo, que entre los primeros cristianos es quien tiene palabras más duras contra la Ley (respecto a la salvación), protesta contra los que interpretaban su doctrina como una licencia para pecar (Rom 3,8). Los autores cristianos pueden subrayar uno u otro aspecto. Queda, sin embargo, como sustrato de fondo que los cristianos en general creían más en una sociedad en la que cada uno está dispuesto a perdonar, que en otra donde todos observan las reglas de convivencia. Para Jesús el hombre está obligado al amor fraterno aunque el

perdón por parte de Dios y del Hijo del hombre sea gratuito (cf. Mc 2,10). No es fácil poner de acuerdo en el plano racional a estas dos ideas fundacionales, pero son la base de todo el cristianismo. El evangelio es el anuncio de la gracia de Dios para todo hombre en cuanto pecador. A este anuncio corresponde la inevitable exigencia de «buenas obras» adecuadas a nivel de comportamiento. Es del todo ejemplar a este respecto la parábola del siervo sin entrañas de Mt 18,23-35.

4. *El mal como voluntad maligna: el diablo*

Hasta aquí nos hemos ocupado del mal como transgresión o como *res*, entidad. Ahora, lo examinaremos bajo un aspecto más inquietante. Hemos visto ya que en el judaísmo antiguo se desarrolló la idea de que entre el ámbito del hombre y la esfera de lo divino había un mundo del medio poblado por ángeles capaces de influir en nuestros asuntos terrenales. Hemos visto también que el Libro de los Vigilantes atribuía el mal sobre la tierra al hecho de que la naturaleza había sido arruinada desde los orígenes por una rebelión angélica. La especulación judía se concentró en esta rebelión hasta llegar a la idea de que se había producido por obra de un caudillo angélico, que acabó convirtiéndose en el principio del mal. Cualquiera que sea el nombre que le dé la tradición, nosotros podemos denominarlo diablo, es decir, un ser creado como espíritu, dotado de inteligencia, voluntad y conciencia, que se rebela en un determinado momento contra el orden de cosas querido por Dios y contra Dios mismo.

La figura del diablo nace en el judaísmo cuando éste buscaba organizar en una teología rígidamente monoteísta los datos heredados de la tradición; como es notorio, antes del exilio los hebreos eran monolátricos o bien politeístas.

La figura del diablo presenta dos aspectos fundamentales en el judaísmo del Segundo Templo: 1) El diablo puede ser el principio del mal y su existencia explica el origen, la *arché*, pero no es activo. En este caso el diablo es sólo la causa primera de que la naturaleza esté pervertida. 2) El diablo puede concebirse también como voluntad continuamente activa en la historia, siempre rebelde a Dios y maléfica para el hombre. Veremos luego cómo las dos concepciones radicales pueden de hecho unirse o, en algunos autores, matizarse, hasta establecer una cierta relación, osaré decir de colaboración, entre Dios y el diablo. La existencia de un ángel de Dios llamado Satanás,

conocida sólo en los textos canónicos¹¹, contribuyó a esta concepción del diablo.

En primer lugar encontramos en el Libro de los Vigilantes una figura que puede de algún modo corresponder a la definición de diablo que hemos ofrecido (cf. cap. 6, § 4; pp. 189-195). Un grupo de ángeles baja a la tierra para desposar a las mujeres contrariando el designio divino que había creado a los ángeles como espíritus puros (1 Hen [LV] 15,6). Estos ángeles, que contaminan la naturaleza con su acción, tenían un jefe, de nombre Asael o Semyazá. Este personaje puede ser el primer esbozo de la figura del diablo. Digo primer esbozo porque el mito insiste en la corresponsabilidad de la rebelión que fue causa de la contaminación de la naturaleza. Este hecho ocurrió pocas generaciones antes del Diluvio. En un segundo momento, como ya se ha mencionado, el pecado de los ángeles fue retrotraído hasta el origen de los tiempos y se habló del pecado de las siete estrellas, es decir, de los ángeles asignados a los siete planetas que giran en torno a la tierra. La corresponsabilidad es todavía más clara aquí que en el primer mito, porque no se menciona ningún caudillo de los ángeles de las siete estrellas.

El mito narraba que Dios había encadenado a los ángeles rebeldes en las tinieblas de un mítico desierto, el de Dudael. La divinidad dispuso luego que los *nefilim*, los hijos nacidos de la unión de los ángeles con las mujeres, se destruyeran unos a otros en luchas fratricidas. Desgraciadamente, la divinidad no podía hacer nada contra las almas de éstos que, como es sabido, eran inmortales. Los *nefilim* desaparecieron de la tierra, pero sus almas continuaban todavía rondando por ella, haciendo el mal a los hombres e instigándolos a rebelarse contra Dios. De este modo se explicaba el origen y la naturaleza de los espíritus malignos, patrimonio común de todas las religiones; pero el diablo permanecía en la sombra. El mal entre los hombres provenía exclusivamente de la contaminación de la naturaleza y de la presencia desorganizada de los espíritus malignos¹² en el mundo.

El autor de este texto había elaborado una compleja filosofía que tenía como objetivo estructurar en una unidad racional todos los

11. El Libro de las Parábolas no canónico es una excepción, pues menciona toda una multitud de ángeles satanes que tienen la tarea de hacer llegar a Dios las faltas de los hombres (1 Hen 40,7).

12. Además de los espíritus malignos que rondaban por la tierra, como los *shedim*, los *se'irim* y Lilit, el demonio femenino de la noche, los hebreos conocían también monstruos cósmicos como Yam, Leviatán y Behemot.

datos proporcionados por su tradición y que su experiencia le confirmaba en ciertos aspectos. Por otra parte, buscaba superar de esta manera algunas aporías provenientes también de su tradición. Según el texto del capítulo primero del Génesis —el cual fue compuesto en mi opinión en el ambiente sacerdotal de Ezequiel (alrededor del siglo VI a.C.)— Dios creó la Luz el primer día para contraponerla a las Tinieblas, ya existentes. De este modo se salvaba la bondad de Dios, pero existía algo que quedaba fuera de la creación. Otro profeta, el Deutereroisafas (a finales del siglo VI a.C.), había remediado la situación afirmando que Dios era creador tanto de la Luz como de las Tinieblas (2 Is 45,7). De esta manera se salvaba la unidad de toda la creación, pero surgía el problema de un Dios que había creado también las Tinieblas, un principio indeterminado del mal.

En la solución propuesta por el autor del Libro de los Vigilantes toda la creación era buena, y el mal, incluso en sus aspectos más concretos, no era un producto de la naturaleza creada sino más bien de la naturaleza pervertida. De este modo, naturalmente, la impureza asumía connotaciones decididamente negativas, como consecuencia del pecado angélico. El autor del Libro de los Vigilantes se alineaba así con la tradición llamada yahvista que siempre había concebido la impureza como un mal: la serpiente que había tentado a Eva fue condenada a arrastrarse, es decir, había sido un animal de cuatro patas que fue condenado a convertirse en serpiente y por tanto en el más impuro de todos los animales. Esta visión se oponía a la tradición sacerdotal que afirmaba polémicamente que hasta los reptiles habían sido creados así por Dios, y que sostenía que la divinidad después de haberlos creado vio que todo era bueno (Gn 1,24).

Otro problema era el de la antiquísima creencia de que existían espíritus malignos. Como los dioses, los espíritus parecían habitar fuera del ámbito de Yahvé, pero ésta era una concepción que no se adaptaba bien al monoteísmo absoluto. Ezequiel y el Sacerdotal se sintieron en una posición verdaderamente embarazosa ante este problema, y lo resolvieron prohibiendo el comercio con estos espíritus. El brujo debía ser castigado¹³. Pero con esta solución la existencia de los espíritus malignos se confirmaba.

El autor del Libro de los Vigilantes encontró también una solu-

13. Cf. Lv 19,26b: «No practiquéis la adivinación, ni la magia»; 19,31: «No os dirijáis a los nigromantes ni a los adivinos, para no contraer impureza a causa de ellos». Cf. también Lv 20,6.

ción para este problema. Los espíritus malignos eran las almas de los *nefilim*: Dios no tenía nada que ver con su creación.

El autor de este libro dirige su pensamiento hacia la búsqueda de la *arché*, el principio del pasado capaz de explicar la realidad presente. También el diablo entra en este esquema general de su pensamiento. En cierto sentido este diablo era para el hombre de su tiempo una realidad lejana, osaría decir metafísica, más o menos como era el agua para Tales. En efecto, el diablo no actúa ya en la historia porque está encerrado en las tinieblas infernales, castigado y encadenado por Dios para siempre. Permanecen sin embargo en la historia las consecuencias de sus acciones: impureza y espíritus malignos. Por tanto la creación abarca todo lo real, pero el mal no viene de ninguna manera de Dios. Además la solución del problema del mal por el pecado de las siete estrellas era una manera de relacionarlo con la ciencia de aquel entonces, la astrología. Se explicaba así perfectamente la existencia de influencias malignas provenientes de los astros, lo que era difícil de conciliar con la bondad de la creación.

Hemos afirmado ya que en la primera apocalíptica el diablo no era una entidad activa. Era un principio del mal, pero en la tierra actuaba sólo aquella masa de seres errantes que son los espíritus malignos, entes de naturaleza inferior a la de los ángeles (son hijos de éstos y de las mujeres) que en todo caso pueden ser exorcizados.

Alrededor del 160 a.C. la situación cambió con el Libro de los Sueños. Su autor conocía el relato de la caída de los ángeles, pero no le parecía suficiente para explicar las desventuras de Israel en el siglo II a.C. Los ángeles caídos eran una *arché* muy lejana y los espíritus malignos le debían de parecer demasiado débiles. Además, el Israel del exilio había interpretado su historia como marcada desde los inicios por el castigo de Dios hacia su pueblo infiel. En esta época Israel, o por lo menos muchos judíos, no se sentía más inicuo que los pueblos de alrededor; en todo caso, mucho menos. Se habían producido desgracias históricas y políticas que debían ser explicadas y que parecían provenir de algo superior, no de los pecados de Israel¹⁴.

14. Si la tradición hebrea hasta el Deuterocanónico concuerda en considerar culpable a Israel, y por tanto el exilio como un castigo (véase el cap. 20 de Ezequiel y toda la concepción historiográfica de R1), la tradición posterior tiende a ver a Israel como injustamente perseguido (cf. Jl 4,19, donde Judá es caracterizado como «sangre inocente», injusta víctima de la violencia; cf. Garbini, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, p. 158). El origen de esta persecución puede estar en el misterio de la voluntad divina; por ello se puede hacer coincidir a Israel con el Siervo sufriente (véase la antigua glosa del texto hebreo que agrega la palabra «Israel» a «Siervo» en 2 Is 49,3). Cf. también el

Se introdujo así una nueva rebelión angélica llamada «rebelión de los setenta ángeles pastores». Eran setenta los ángeles a los que Dios había confiado la tarea de custodiar y castigar a Israel después del exilio (1 Hen [LS] 89,59ss), pero habían abusado de su poder atormentando a Israel. Detrás de las desgracias se intuye de manera cada vez más clara la presencia de una voluntad muy potente y enemiga. No sólo los espíritus malignos extraviados van a asaltar a Israel, sino que se trata de algo mucho más poderoso. Los tiempos están ya maduros para desarrollar y organizar un pensamiento sobre el gran enemigo.

El mismo Libro de los Sueños relata en términos simbólicos el mito de la caída de los ángeles, pero agrega que existió uno de ellos que vino a la tierra *antes* que los otros. Antes de la rebelión hubo por tanto una acción solitaria; de esta manera, la figura del diablo comienza a delinearse. Sin embargo, nada más se dice del primer ángel que cayó a la tierra, excepto que vivía en medio de los hombres.

El discurso del autor del Libro de los Sueños sobre los orígenes del género humano es distinto por tanto al que conocemos por la tradición del Génesis, y apenas lo comprendemos porque el escritor usa un lenguaje metafórico que sólo es claro cuando hace alusión a cosas que conocemos por otras fuentes.

En una primera visión (1 Hen [LS] 85) el autor presenta a Adán y Eva saliendo de la tierra, seguidos inmediatamente por sus dos hijos, Caín y Abel. Adán es presentado como un varón justo. En este relato no hay espacio, por tanto, para el Edén. El diablo aparece sólo en una segunda visión (1 Hen [LS] 86) o segunda fase de la primera: el *incipit* está en cualquier caso bien marcado. El diablo se mezcla con los hijos de Adán, ya entonces numerosos, y vive en medio de ellos aunque no se dice bajo qué aspecto. El diablo por tanto estuvo en la tierra con Caín y Abel. Se puede pensar que la obra del diablo tuvo que ver con la tragedia de Abel, pero el texto no lo dice de manera explícita¹⁵.

Sal 44, ciertamente postexílico y muy probablemente tardío. Tampoco 4 Esd, después de la destrucción del Templo y la ruina del 70 d.C., se sale de este esquema: Israel es más justo que Babilonia; sin embargo, Dios ha soportado a los que pecan, ha perdonado a los malvados y ha destruido su pueblo (4 Esd 3,28ss).

15. Puesto que en el Libro de los Sueños falta el mito del Edén, el diablo no puede ser identificado de ningún modo con la serpiente. El diablo baja a la tierra y se mezcla con los hombres; pero Caín —que nace como un becerro negro, es decir, violento y malvado (tal como se deduce del contexto)— aparece así en el LS como de esta naturaleza desde su nacimiento. La relación entre el pecado de Caín y el diablo no es por tanto clara.

El autor repite luego sustancialmente el mito de la caída tal como se conoce gracias al Libro de los Vigilantes, incluido el hecho de que el diablo fue encerrado en la prisión cósmica junto con los ángeles caídos. Sobre este punto su doctrina no parece muy distinta, aunque es difícil pronunciarse claramente, porque el autor se apoya en mitos de los orígenes que no coinciden con los conocidos por nosotros. En cualquier caso el diablo aparece como un ser inactivo.

Una clara evolución del pensamiento sobre el diablo aparece en el Libro de los Jubileos (de finales del siglo II a.C. y que es una obra de tipo esenio). El autor repite el mito de la caída de los ángeles ocurrida en tiempos de Yared, pero no menciona la existencia de un jefe. El diablo inactivo de la primera apocalíptica no le interesa. El autor de Jubileos subraya la contaminación de la naturaleza provocada por el pecado de los ángeles. Asimismo narra cómo los ángeles caídos fueron hechos prisioneros, cómo fueron asesinados los *nefilim* «y (sus almas) quedaron encadenadas en las profundidades de la tierra» (Jub 5,6). De este modo, fue renovada la naturaleza (5,11). Entonces los espíritus malignos desaparecieron de la tierra. La nueva creación fue puesta bajo el dominio de la nueva humanidad que había sobrevivido al Diluvio (Jub 5,14). Pero después de este cataclismo las almas de los *nefilim* volvieron a actuar, como espíritus malignos, para turbar a los hombres (Jub 10,1). Hasta aquí no hay mucha novedad respecto al pensamiento de la primera apocalíptica.

Pero he aquí lo nuevo: Noé ve que las obras de los *nefilim* pueden constituir un peligro mortal para su linaje y pide a Dios que los mantenga recluidos «en el lugar de la condena infernal» (Jub 10,5). En efecto, Dios da a los ángeles fieles la orden de encadenar a todos los espíritus malignos (Jub 10,7). Pero en ese momento llega a la corte celestial «Mastema, mensajero de los espíritus», y en nombre de un personaje distinto a sí mismo formula una extraña petición a Dios: «Señor y creador, deja a algunos de ellos ante mí para que hagan lo que les diga, ya que si no me queda ninguno de ellos, no puedo utilizar el poder de mi voluntad con los hijos del hombre, pues dignos son de destrucción y ruina a mi parecer ya que es grande su maldad» (Jub 10,8). Entonces Dios decidió encerrar en el infierno a nueve partes de los espíritus malignos y dejar una décima a las órdenes del personaje, del que Mastema era mensajero y cuyo nombre aparece poco después en el texto, Satanás.

De principio metafísico del mal el diablo se ha convertido en el señor de una especie de reino paralelo y opuesto al de Dios, al que la divinidad misma asigna como súbditos las almas de los *nefilim*, es

decir, los espíritus malignos. El reino del mal está ya unificado y considerado contemporáneo al hombre. El ser humano no está ya circundado por bandas de espíritus malignos que actúan de manera autónoma, sino rodeado por un reino organizado que se opone a Dios, aunque dependa de alguna manera de Él, ya que el diablo se ve obligado a pedirle que no todos los demonios sean recluidos bajo tierra. Parece incluso que a Dios le interesa que el diablo pueda tener un cierto poder. En efecto, este mito parece plantear el problema de la relación entre Dios y el mal, que en cierto modo se formula hipotéticamente del mismo modo que se había planteado en la más antigua tradición hebrea, cuando no se dudaba en afirmar que ciertos males procedían de Dios.

En efecto, en el Libro de los Jubileos Dios emplea a Mastema contra los hombres, por ejemplo, contra los egipcios. Mastema es una especie de perro rabioso. Después de haber atacado duramente a los egipcios, podría haber castigado también a los hebreos, salvados de la esclavitud de Egipto, si no hubieran acudido los ángeles de la corte celestial para atarlo evitando así la matanza. Estamos aquí ante algo grotesco, pero el problema subyacente es muy claro: mientras que la primera apocalíptica había resuelto el problema de la relación entre Dios y el mal separando netamente los dos términos, en esos momentos tales términos tienden a confundirse.

Hemos encontrado así por vez primera el nombre de Satanás como apelativo del diablo, a la cabeza del reino del mal. El nombre de «satanás» proviene de unos ambientes que propiciaron soluciones menos drásticas sobre el problema del mal que la de la primera apocalíptica. Satanás (con minúscula) era un ángel de la corte celestial que tenía la tarea de presentar ante Dios los pecados de los hombres. «Satanás» significa enemigo en un sentido fuerte. Como término técnico es probable que indicara al acusador o fiscal en un juicio.

Este ángel satán aparece por primera vez en Zacarías (Zac 3,2), por tanto hacia finales del siglo VI a.C. a comienzos del periodo persa. Es el ángel que acusa al sumo sacerdote Josué ante Dios. Del relato se deduce que este satanás tiene una tarea precisa que ejecuta con espíritu de iniciativa personal que le lleva a un conflicto con la tarea de otros ángeles. Pero dentro de los límites de sus atribuciones es libre.

Esta autonomía operativa aparece con mayor claridad aún en el libro de Job, ya que en éste Satanás discute con Dios sobre el problema de la justicia. Es él quien propone poner a prueba a Job. Dentro de los límites de la autorización recibida, es él quien decide cómo probar a Job. Aun siendo un ángel de Dios se le ve actuar con una

discreta libertad de iniciativa, pero ésta es siempre desfavorable para el hombre.

Hacia el final de la época persa su figura aparece una vez más en 1 Cro 21,1, donde su nombre se convierte en nombre propio. «El satán/satanás» pierde el artículo y se convierte en «Satán/Satanás» con mayúscula. La comparación entre el texto de las Crónicas y su fuente, que nos ha quedado en los libros de Samuel (2 Sam 24,1), permite comprender qué problemas impulsaron a algunos judíos a servirse de su figura. En el texto más antiguo, el de la fuente, se lee: «La ira de Dios ardió de nuevo contra Israel...», en un contexto donde no aparece la motivación de la ira. Evidentemente la idea de un Dios que se irrita sin motivo preciso y que induce ideas pecaminosas en el corazón de un ser humano (en este caso en el de David) debía repugnar a la sensibilidad religiosa del siglo IV. El texto en la pluma del Cronista suena así: «Satanás se levantó contra Israel...».

Sin el cotejo con la fuente, el texto de las Crónicas parecería referirse precisamente al diablo. Sin embargo, al comparar este último pasaje con su fuente se comprende que sólo se trataba de un modo de expresar una idea comprometedora, la de un Dios que puede querer el mal de alguien como en la tradición más antigua. En todo caso, en las Crónicas Satanás es una figura ambigua porque no se comprende muy bien cuál puede ser su libertad de acción en la corte celestial y hasta qué punto puede afectar al hombre. De este modo, satanás y el diablo (Asael o Semyazá) van acercándose extrañamente entre sí, hasta que en el Libro de los Jubileos, como ya hemos visto, Satanás se convierte con toda certeza en el nombre propio del diablo, el espíritu que no pertenece ya a la corte de Dios sino que es el señor de su propio reino.

Lo que llama la atención es que nada se dice de su naturaleza, de su historia. No es un ángel caído. Como veremos en seguida en otro texto, el del Libro de las Parábolas, Satanás aparece como no juzgado y no sometible a juicio.

A principios del siglo II a.C., cuando el autor del Libro de los Sueños desarrollaba sus ideas sobre el diablo, debía ser lugar común atribuirle las malas inclinaciones del hombre. El Eclesiástico nos proporciona la prueba al afirmar en tono de polémica: «Cuando el impío maldice al satanás¹⁶ no hace más que maldecirse a sí mismo».

16. Dada la presencia del artículo delante del nombre, no está claro como concibe el Eclesiástico a Satanás. ¿Era un ángel de Dios o un rebelde? El problema queda abierto, un poco como en el libro de las Crónicas. En todo caso es un instigador del

Para el Sirácida por tanto el diablo no existe: Satanás es sólo una metáfora para indicar nuestros peores instintos (21,27).

La concepción esenia del diablo fue coherente con la impostación general de su pensamiento. Si Dios es omnipotente, tanto que en su poder sumo ha previsto y predeterminado hasta las palabras todas que saldrán de la boca del hombre (1QH 1,29), habrá predeterminado también las vicisitudes angélicas. Dios creó desde el inicio dos espíritus, dos seres angélicos, y puso a uno como jefe de la Luz y al otro como caudillo de las Tinieblas (1QS 3,17ss); a uno para amarlo y al otro para odiarlo (1QS 3, 26ss). Este príncipe de las Tinieblas es sin embargo una nueva interpretación del diablo; pero en este caso creado como tal por Dios con poderes sobre todos aquellos, espíritus y hombres, que le son asignados por la divinidad para su partido.

Con el libro de la Sabiduría (compuesto hacia la mitad del siglo I a.C.) el diablo vuelve a ser sólo la *arché* del mal y en particular de la muerte. Pero este diablo es distinto al de la primera apocalíptica. Su figura no coincide con la del jefe de los ángeles caídos, sino por primera vez con la de la serpiente genesiaca, si bien jamás se nombra explícitamente a este animal. Sin embargo, la afirmación de que Dios no ha creado la muerte (1,14) y que ésta ha entrado en el mundo sólo por obra del diablo (2,24) únicamente puede explicarse como una alusión al relato del Edén y a la desobediencia de Adán.

El problema del pecado del primer hombre, que tanta importancia tendrá en la enseñanza de Pablo, aparece así por vez primera en el pensamiento judío¹⁷, si bien no explícitamente ya que no se menciona a Adán. Pero justamente la introducción del pecado del primer hombre reduce la importancia del diablo como tentador. En efecto, el libro de la Sabiduría no presenta jamás al diablo en este papel, sino que queda sólo como causa de la muerte, el mal por excelencia. El pecado proviene más bien de los «razonamientos torcidos» del alma humana, y por tanto del hombre alejado de Dios (1,3).

En los Testamentos de los Doce Patriarcas el diablo se presenta como actividad maléfica, especialmente si estos textos se leen en su redacción del siglo I a.C. En TestRub 2,2 leemos que el diablo pone en el hombre, en el momento de su nacimiento, siete espíritus que son las raíces «de las obras de juventud». «Cuando un alma está con-

mal, más cercano a Satanás que a satanás. Pero se trata de un problema de escasa entidad porque el Eclesiástico no cree en la existencia de este S/satanás.

17. En el Eclesiástico el pecado no es de Adán, sino de Eva (25, 24), tal como se desprende de la forma del texto.

tinuamente turbada, el Señor se aleja de ella y la domina el diablo» (TestDan 4,7). El diablo aparece aquí muy cercano al hombre: está dentro de él. El diablo que ha introducido en el ser humano todo instinto malo es el mismo que entrará en el hombre que ha perdido el equilibrio interior, la serenidad.

En esta obra se clarifican las ambigüedades precedentes acerca de la relación entre Dios y el tentador: la frontera entre el bien y el mal es nítida. El diablo es totalmente extraño a Dios; es una voluntad enemiga de Él. «Es preciso unirse a la voluntad de Dios y rechazar la de Belial» (TestNef 3,1). «Dios está en la Luz, mientras que Belial está en las Tinieblas» (TesJos 7,20). Los dos reinos tienen sedes bien separadas y, más que distintas, contrapuestas; los dos reinos extienden su dominio y también su pugna hacia el interior del hombre.

En el Libro de las Parábolas la concepción del diablo es extremadamente compleja y probablemente no unitaria, porque en ocasiones depende demasiado estrictamente de otras fuentes. Me limito aquí a examinar un solo pasaje ciertamente original del autor. En el capítulo 54 narra éste haber tenido una visión de las cadenas preparadas para Azazel¹⁸, el jefe de los ángeles caídos. Para nuestro autor, pues, ese cabecilla angélico aún no había sido encadenado: no es ya un diablo inactivo, sino uno todavía operante, situado a la cabeza de la multitud que lo seguirá en la condenación eterna. Ya no existen espíritus malignos distintos a los ángeles caídos: todos los demonios son del mismo rango, se trata sólo de ángeles caídos. El poder del diablo ha aumentado.

Lo que aquí nos impresiona es el modo como el autor indica el yerro de éstos: consiste en haber sido servidores de Satanás y haber inducido a los hombres al pecado (1 Hen [LP] 54,6). Por tanto Azazel pecó al ponerse al servicio de Satanás..., luego éste preexistía. Pero una vez más, como en el Libro de los Jubileos, nada se dice nada de su origen.

Ahora bien, mientras en dos pasajes se habla del castigo venidero pero seguro de Azazel, en ninguno se menciona un juicio a Satanás. Es difícil que se trate de una omisión (véanse cap. 54 y 55,4). ¿Quién es este Satanás no juzgado ni sometible a juicio, cuyo seguimiento causa la ruina tanto a los ángeles como a los hombres?

En el capítulo 69 se habla otra vez del diablo, pero éste no es un

18. Azazel es el mismo Asael del LV en el texto arameo. En los textos griego y etíope aparece siempre como Azazel. Del LP no nos ha quedado ningún fragmento en lengua original.

pasaje escrito originalmente por el autor. Es interesante en cualquier caso que el origen del diablo, mencionado aquí con un nombre que no se encuentra en esta literatura, Yeqún, se remonte en el tiempo hasta antes de la creación del hombre. El tentador de Eva no fue el primer pecador, sino el tercero, y se llamaba Gadriel. En este momento la serpiente del Edén es interpretada claramente como figura del diablo o de un diablo.

Si repasamos los textos que hemos venido recorriendo hasta este momento, vemos despuntar aquí y allá, en particular en el Libro de los Jubileos, el problema de la relación entre Dios y el diablo. Hemos visto ya que en este libro (de finales del siglo II a.C.) Dios había mostrado interés en que Satanás pudiese ejecutar bien su misión. Así pues, la obra del diablo podía situarse de alguna manera dentro de los planes mismos de Dios; entre los dos debía haber alguna colaboración y no sólo porque la divinidad soportara su acción y su existencia.

Esta concepción del diablo se desarrolla en el Testamento de Job, obra datable hacia la mitad del siglo I d.C. El diablo, llamado justamente así y también Satanás, aparece aquí más como antagonista del hombre que de Dios. Es «el que engaña a la naturaleza humana» (3,3), en el sentido de que «intenta engañar». Como tentador, su iniciativa es libre y sólo encuentra un obstáculo en la conciencia del hombre; pero si Satanás quiere atacar a alguien materialmente, se encuentra en la necesidad de pedir autorización a Dios (cap. 8) y se convierte en cierto modo en instrumento y colaborador de la divinidad, un poco como el satán del libro canónico de Job.

La antigua teología hebrea anterior al exilio y también el Deuterocanónico (45,7) no tenían problema en atribuir todas las desgracias a Dios; ahora se prefiere la fórmula «iniciativa diabólica y autorización divina»: las dos figuras, la de Dios y la del diablo, se acercan extrañamente. El diablo debe establecer un coloquio con Dios si quiere poner en práctica ciertas iniciativas suyas. No sorprende que la virtud principal del hombre sea, según el autor, la paciencia. El Eclesiástico, que no creía en el diablo, decía que sólo quien es probado por Dios puede ser considerado verdaderamente justo: «El oro se prueba con fuego, y los hombres queridos por Dios, con la humillación» (Eclo 2,5). Para el Sirácida Dios podía poner a prueba al hombre sin necesidad de servirse de Satanás, o bien directamente por propia iniciativa suya como en el caso del Testamento de Job.

También el diablo aparece en los escritores neotestamentarios con vestimentas diversas, desde tentador de Jesús y león rugiente que ronda en torno a nosotros, de la carta de Pedro (1 Pe 5,8), hasta el

primer pecador de Juan (1 Jn 3,8), causa del espantoso drama cósmico en el que aún estamos metidos. Además en el Nuevo Testamento, en Pablo con mayor exactitud, se encuentra el pecado de Adán en lugar del de Satanás pero con las mismas funciones.

Diablo y demonios desaparecen de improviso en los escritos judíos de finales de siglo I d.C. Tenemos tres de amplísima envergadura, el Apocalipsis siríaco de Baruc, el Cuarto libro de Esdras y el Henoc eslavo (recensión B, la más antigua, anterior al 70 d.C.). En ninguno de ellos se habla del diablo, aunque se recuerde la historia de la caída. Pero en el Apocalipsis siríaco de Baruc (56,10-13) se le considera como una consecuencia del mal ejemplo de Adán (por tanto el pecado del primer hombre implica también a los ángeles, ino al contrario!) y en el Henoc eslavo (7,1-3) los ángeles apóstatas permanecen en silencio en el segundo cielo, privados de todo poder en espera del juicio, que no parece todavía definitivo. En el Apocalipsis siríaco de Baruc y en el Cuarto libro de Esdras el pecado de Adán, como en Pablo, sustituye en todo al pecado de Satanás.

Pero el eclipse del diablo durará poco. La reescritura misma del Henoc eslavo, que tendrá lugar un siglo después, dará amplio espacio a la especulación sobre Satanás.

El diablo del judaísmo medio es una fuerza que el hombre siente como externa a sí mismo y como interior a él al mismo tiempo. El diablo del judaísmo medio no es «aquella parte del todo llamada Tinieblas» de Goethe¹⁹, ni la muerte, es decir el mal, que son intercambiables como en los antiguos mitos cananeos²⁰. El diablo proporciona una explicación de que el mal existe y está siempre por así decirlo fuera de lugar, porque es aquella fuerza que se opone al orden, imposible de integrar de ningún modo en ninguna estructura tranquilizadora del ser.

19. «Ich bin ein Teil des Teils, der Anfangs Alles War - Ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebar» («Soy una parte de la parte que era el Todo al principio / Una parte de las Tinieblas que alumbró la Luz para sí»: *Fausto*, vv. 1349-1350).

20. Véase el mito de Baal y la Muerte, publicado junto a otros en C. Kappler, *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Cerf, Paris, 1987. [En castellano incluido en *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, edic. y traduc. de G. del Olmo Lete, Trotta, Madrid, 1998, pp. 99-124.]

Capítulo 13

LA SALVACIÓN

1. *Observaciones generales*

Para el hebraísmo preexílico la salvación concernía siempre a esta tierra y solamente a ésta. Durante el judaísmo antiguo el Libro de los Vigilantes amplió el destino del hombre más allá de la tumba. Su alma sería juzgada por Dios, y a resultas de este juicio podría vivir eternamente ante Él (primer esbozo del paraíso) o sería arrojada a un lugar de tormentos, el infierno.

Aparte del Libro de los Vigilantes y de los problemas suscitados por Job, el judaísmo antes de Qohélet había considerado siempre la justicia, es decir, «hacer las obras de la Ley», como el único camino de salvación para el hombre. Ahora bien, ésta debe entenderse como «salvación en la tierra». En época de Qohélet las ideas concernientes a la posibilidad de sobrevivir de alguna manera a la muerte debían circular ya profusamente en Israel, si bien él las rechaza con firmeza (Ecl 3,18-20). En el siglo siguiente, al menos en algunos ambientes, se afirmó una fe de este tipo no sólo por la creencia en la inmortalidad del alma, sino también por la resurrección de los cuerpos¹.

1. Como es bien conocido, la resurrección se afirma en Dn 12,2 y en 2 Mac 7,9. La doctrina de la inmortalidad del alma se halla claramente mencionada en el libro de la Sabiduría (3,4). También el esenismo creía en la inmortalidad del alma. No existen claras afirmaciones de los textos en ese sentido, pero a pesar de todo se trata de algo seguro tanto por el testimonio de las fuentes indirectas, como por la probable interpretación de algunos textos. En efecto, durante esta vida el esenio vivía ya en cierto modo incluido en el mundo angélico, y ello lo llevaba a no pensar su muerte como momento del inicio de la vida en la que el alma se separa del cuerpo. Véase *infra* pp. 396-399.

Esta fe en una vida *post mortem* es ya clara durante el siglo II a.C. en el libro segundo de los Macabeos, aunque parece ser más un hecho excepcional —para recompensar a los que han perdido su vida por no traicionar la Ley— que una recompensa para el justo en general.

Trataremos más ampliamente el tema de la resurrección y el de la inmortalidad del alma en el capítulo 16. Por ahora nos limitaremos a subrayar que la creencia en una continuación de la vida mas allá de la muerte produce una ampliación del concepto mismo de la salvación. Del mismo modo la visión del mundo que se iba afirmando en el siglo II a.C. —basada en la concepción del conocimiento como revelación o iluminación y de la historia como lugar de la manifestación de la voluntad *ab æterno* de Dios— debía originar también una concepción distinta de la salvación. El nuevo modo de entender esta noción es particularmente claro en el esenismo, en cuyas obras es posible observar la estrecha relación entre el nuevo concepto de la salvación por un lado y la iluminación, con todo lo que ella conlleva, por otro.

Pero antes de hablar del modo como el esenismo concebía la salvación, es mejor ver con qué medios contaba efectivamente el esenio para salvarse.

2. *Salvación y purificación*

Puesto que para el esenismo el mal radica en la impureza, según el amplísimo sentido que tuvo este término, es natural esperar que la vía de la salvación fuera ante todo un camino de purificación. El único problema era que la purificación capaz de limpiar al hombre de sí mismo, de su naturaleza impura, no podía ser proporcionada por ninguno de los medios de purificación que hasta ese momento había conocido el judaísmo. Ni toda el agua del mar y de los ríos podría purificar al hombre de su naturaleza. La única vía de purificación consistía en aceptar la enseñanza del Maestro de Justicia y hacerse miembro de su secta, *separándose* netamente de todos los otros hombres, fueran paganos o judíos (sobre la necesidad de la separación véase *infra* cap. 17). Solamente así era posible quitarse de encima esa impureza óptica y connatural al ser humano que impedía todo contacto con Dios, toda oración, toda salvación. En este sentido la purificación que procedía de la adhesión a la secta era un verdadero acto salvífico.

El siguiente pasaje está tomado de 1QS 2,25-3,9, del que transcribimos sólo sus aspectos más importantes:

Y todo el que rehúse entrar [en la Alianza de D]ios, obstinándose en la dureza de su corazón, no [será admitido en la com]unidad de su verdad, porque su alma desprecia las instrucciones sobre el conocimiento de los justos preceptos, y no ha tenido la fuerza de convertir su vida. (Por ello) no puede ser enumerado entre los justos...; no será justificado por la excesiva dureza de su corazón, pues mira las Tinieblas como caminos de la Luz... No será purificado por los ritos expiatorios, no se volverá puro por el agua lustral, no se volverá sagrado (ahora la palabra es totalmente sinónima de «puro en cuanto que pertenece a Dios, es decir santo»)² por e(l agua de) los mares ni por la de los ríos, no será puro tampoco con las aguas de las abluciones. Quedará completamente impuro durante todo el tiempo que rechace los preceptos de Dios sin dejarse instruir en la comunidad de su asamblea.

Porque por el espíritu de la asamblea de la verdad de Dios son purificadas todas las acciones del hombre, todas sus faltas (*'awon*), de modo que pueda contemplar la luz de la vida. Por medio del espíritu santo de la comunidad (fundada) en su verdad es purificado de todas sus culpas. Su pecado (*het*) será expiado en espíritu de rectitud y de humildad; con la humildad de su ánimo respecto a todos los mandamientos de Dios será purificado su cuerpo, cuando sea rociado con el agua lustral y santificado con el agua de la contrición.

Sólo la adhesión a la secta y a la voluntad de Dios, manifestada a través de sus maestros, puede purificar al hombre de su impureza óptica, pero no por esto ha desaparecido su capacidad de pecar. Los ángeles de las tinieblas tientan constantemente a los hijos de la luz para inducirlos a la transgresión. En este tema no es fácil establecer con precisión cuál era la doctrina de la secta, porque desde nuestro punto de vista no parece coherente, aunque quizás dependa del hecho de que no sabemos cómo se clasificaban los pecados. Más probable es que el concepto mismo de justo estuviera variando en el judaísmo, una vez aceptada la verdad del Qohélet de que no existe justo sin pecado (7,20).

Por un lado, en efecto, vemos que cualquiera que pecara tanto contra la Ley como contra las normas particulares de la secta era severamente castigado y sólo readmitido en la comunidad después de haber expiado su falta. Por otro, ciertas expresiones dan a entender que Dios justificaba a los que se unían a la secta no sólo del pecado

2. *santo*: la palabra hebrea que subyace es siempre *qadosh*, que hasta este momento hemos traducido normalmente como «sagrado»; sin embargo, desde este momento histórico el uso del término hebreo se extendió a conceptos que hoy en español exigen la traducción de «santo».

que hemos definido como óntico, es decir, el *'awon*, sino también del *het*.

El pecador era alejado de la secta. He aquí algunas normas tomadas de la Regla de la Comunidad:

Éstas son las normas según las cuales deben comportarse los hombres de la santidad perfecta: todos los que entran en la asamblea santa de los que marchan en el camino perfecto como Él ha ordenado. El que transgreda algún mandamiento de la Torá de Moisés tanto deliberadamente como por laxitud será expulsado de la asamblea de la comunidad y no será jamás readmitido. Ninguno de los hombres santos deberá tener jamás ninguna relación con él en lo que respecta a su patrimonio como a su consejo, sin excepción alguna. Pero si actúa por inadvertencia, (sólo) deberá ser separado de la pureza y de la asamblea. Aplíquese esta norma: no juzgue a ninguno y no se le pida consejo alguno durante dos años. Si su conducta fuera perfecta, será readmitido en la reunión, el estudio y en la asamblea [se]gún el par[ecer] de los *rabbim* («los numerosos», el término indica a los esenios reunidos en una asamblea), siempre que no haya cometido nuevos pecados por inadvertencia hasta el cumplimiento de dos años, día por día. Sólo el que cometa pecado por inadvertencia será castigado por dos años, pero el que actúa voluntariamente no deberá ser ya readmitido (1QS 8,20-9,1).

Es evidente que hay tres posibilidades distintas en lo que respecta a la transgresión de un mandamiento de la Ley. Se puede transgredir la Ley: 1) voluntariamente (*beyad ramah*); 2) por laxitud (*remiyyah*) y 3) por inadvertencia (*shegagah*). En el primer caso no existe remisión posible: el infractor es expulsado de la comunidad de los puros y deberá regresar, si cree que es posible, con los otros judíos, condenado a permanecer impuro durante toda la vida al igual que ellos. En el tercer caso el infractor es suspendido de sus funciones dentro de la comunidad y por tanto no tiene comunión con ella. Pero después de dos años, si demuestra no haber cometido más transgresiones involuntarias, puede ser readmitido en el consejo una vez más. Queda por determinar qué se entendía por *remiyyah*. Está claro que el pecado por *remiyyah* debería ser menos grave que el cometido con voluntad deliberada, dado el *clímax* descendente seguido en el discurso. Sin embargo, los dos tipos de transgresión se castigan del mismo modo. Tras la expresión «pecado por laxitud» debe verse la posición de los que seguían la ley de Moisés pero según una interpretación más laxa, en todo caso, distinta de la que sostenía la secta. No es difícil identificar estos pecados por *remiyyah* como los cometidos según una in-

interpretación de la Ley defendida por otros grupos, de modo especial en Jerusalén. La alusión a los asideos-fariseos parece evidente. Interpretar la Ley como lo hacían otros equivalía a transgredirla abiertamente, tanto que quien lo hacía era expulsado para siempre de la secta³.

Otros castigos graves, aunque no implicaban la expulsión definitiva de la secta, aparecen en diversas partes de la Regla de la Comunidad y siempre para faltas voluntarias al parecer menos serias en conjunto.

En este momento hay que recordar que los esenios dividían los pecados en dos grandes categorías, la de los irremisibles y la de los perdonables. He evitado adrede utilizar dos términos similares a éstos empleados en la enseñanza cristiana para que no se piense en una influencia directa del esenismo en la formación de la doctrina cristiana de los pecados «mortales» y «veniales». Ello no quita que entre la posición esenia y la cristiana haya cierta semejanza, especialmente si pensamos en el rigorismo de los cristianos de los primeros siglos que excluían efectivamente de la comunión a los culpables de pecados graves⁴.

Para los esenios fueron pecados irremisibles las transgresiones graves a la Ley cometidas con la intención expresa de transgredirla en cuanto tal, o las que se producían siguiendo una interpretación distinta a la suya. Eran pecados remisibles los cometidos en materia menos grave y los perpetrados por inadvertencia.

Tras la cuestión de la *remiyyah* se plantea el problema de la posición de los fariseos en la historia de la legislación judía. Vistos a través del Evangelio los fariseos pueden parecer rígidos observantes de las normas de la Ley según la interpretación oral, pero el apelativo de hipócritas que reciben en el mismo Evangelio muestra que sus esfuerzos por adaptar las normas de la Ley a la realidad contingente podían ser interpretados por sus adversarios como laxitud o relajamiento. Piénsese, por ejemplo, en el esfuerzo de los fariseos por salvar la ley del año sabático, en el que debían ser condonadas las deudas. Tal práctica contrastaba con las necesidades reales de la economía, señaladas particularmente por la clase dirigente de Jerusalén, para la cual la proximidad misma del año sabático bloqueaba de hecho el comercio

3. Para esta interpretación de la *remiyyah* cf. Carmignac, *Les textes de Qumrân*, p. 35, n. 47.

4. Cf. EC 9,1104ss.

monetario⁵. Que la *halaká* farisea representaba una versión más flexible que la normativa antigua establecida por el sacerdocio de Jerusalén fue tesis de Geiger que merece ser reconsiderada y profundizada. L. Rosso⁶ ha señalado el caso de las purificaciones por medio de un baño antes de las comidas, consideradas como normales para los judíos piadosos en el libro de Tobías y en el de Judit, pero que en tiempos de Jesús habían sido reducidas al simple lavado de manos. Se podría agregar también el caso de Matatías, que revocó una de las prohibiciones del sábado (la de combatir), reafirmada, sin embargo, por el Libro de los Jubileos (50,12), que proviene de círculos sadoquitas.

Transcribimos a continuación algunas leyes, que conciernen a casos distintos, que dan una idea de cómo los esenios juzgaban el comportamiento humano de una manera bastante diferente al nuestro y que muestran en qué consistía efectivamente el llamado rigorismo esenio.

El texto tal como ha llegado hasta nosotros muestra huellas de que ha sido retocado, signo de que la normativa de la secta sufrió una evolución. Muchas veces, estas modificaciones hacen incierta la traducción que aquí procuramos simplificar y aclarar:

Éstas son las reglas con las que se deberá juzgar en un interrogatorio de la comunidad, según los casos⁷:

Si se encuentra un hombre que ha mentido acerca de la cuantía de sus haberes y lo ha hecho conscientemente, será separado de la pureza de la asamblea de los *rabbim* durante un año y será castigado con la supresión de un cuarto de su comida.

El que haya respondido con dureza a su compañero o le haya hablado con impaciencia hi[rien]do la dignidad de su compañero, no respetando la palabra de éste inscrito para hablar antes de él, [actuan]do por propia iniciativa, recibirá un castigo de un año [...]

[Qu]ien haya dicho algo contra el Nombre glorioso que está por encima de todas las [criaturas(?)] y haya blasfemado bien por sentirse contrariado o por cualquier otra razón personal, sea cuando lee el Libro o cuando recita las bendiciones, será expulsado sin posibilidad de regresar jamás a la asamblea de la comunidad.

5. Sobre *prozbul*, que servía para anular los efectos el año sabático, cf. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu: Eine Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969, p. 130 (*Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1977). Cf. también el caso de Mt 15,6.

6. Cf. L. Rosso Ubigli, «Un'antica variante del libro di Tobit (Tob., VII,9)»: *RSO* 50 (1976), pp. 73-89.

7. Cf. A. Vivian, «Il concetto di legge nel Rotolo del Tempio (11QTemple Scroll)»: *RSB* 3 (1991), pp. 97-11.

Si uno ha hablado con ira contra uno de los sacerdotes inscritos en el Libro, recibirá el castigo de un año y será excluido de la pureza de los *rabbim*; pero si hubiere hablado por inadvertencia recibirá un castigo de seis meses.

Quien haya mentido deliberadamente recibirá un castigo de seis meses.

Quien haya insultado a su compañero sin motivo y deliberadamente, recibirá un castigo de un año y será separado.

Quien haya hablado con resentimiento a su compañero, o haya actuado respecto a él con negligencia voluntaria, recibirá un castigo de seis meses.

Si uno se muestra negligente respecto al prójimo, recibirá un castigo de tres meses.

Si uno se muestra negligente respecto al patrimonio de la comunidad, deteriorándolo, resarcirá los daños personalmente; pero si no lo reembolsa, recibirá un castigo de sesenta días.

Quien guarda rencor contra un compañero suyo injustamente, recibirá un castigo de un año (el texto en la forma más antigua leía «seis meses»). Del mismo modo será tratado el que se vengue por sí mismo de cualquier cosa.

Quien haya dicho palabras vanas, tres meses.

Quien interrumpa con sus palabras las de otro, diez días.

Quien se haya echado o dormido durante la asamblea de los *rabbim*, treinta días; del mismo modo será tratado quien haya abandonado sin permiso la asamblea de los *rabbim*, o se haya dormido por tres veces durante la misma asamblea: tendrá la pena de diez días, pero si lo despiertan y después se aleja, tendrá la pena de treinta días.

Quien se haya mostrado desnudo ante un compañero suyo, sin estar enfermo, tendrá un castigo de seis meses.

Quien haya escupido en medio de la asamblea de los *rabbim*, recibirá un castigo de treinta días.

Quien haya mostrado el miembro debajo de sus vestidos, o si éstos son sólo un andrajo que deja ver su desnudez, recibirá un castigo de treinta días.

Quien haya bromeado estúpidamente dejando oír con claridad su voz, recibirá un castigo de treinta días.

Quien haya levantado su mano izquierda para pedir la palabra (?) con ella, recibirá un castigo de diez días. (La falta, por lo demás leve como se puede juzgar por el castigo, debía de consistir en el uso de la mano izquierda para un gesto que debía ser reservado a la derecha.)

Quien difunda calumnias sobre un compañero suyo será excluido por un año de la pureza de los *rabbim* y será solamente castigado, pero si calumniara a todos, será expulsado de entre ellos y ya no será readmitido.

Quien haya murmurado contra las autoridades (*yesod*, «fundamento») de la comunidad, será expulsado y no regresará; en cambio, si ha murmurado contra un compañero suyo sin razón, tendrá una pena de seis meses.

Quien se haya alejado del fundamento de la comunidad (*yesod hayyahad* indica aquí seguramente las verdades fundamentales de la secta), traicionando la verdad y procediendo en la obstinación de su corazón, si se arrepiente, recibirá un castigo de dos años. En el primero no tocará la pureza de los *rabbim*, en el segundo no tocará la bebida de los *rabbim* y se sentará detrás de todos los miembros de la comunidad. Cuando se cumplan los dos años, los *rabbim* serán interrogados sobre él y, si deciden readmitirlo, será inscrito según su grado, después de lo cual se le podrá preguntar sobre las decisiones a tomar.

Quien después de haber estado en la asamblea de la comunidad por diez años, retrocede traicionándola y alejándose del seno de los *rabbim* para permanecer en la obstinación de su corazón, ya no será readmitido en la asamblea de la comunidad (1QS 6,24-7,25).

Como queda claro por estas normas, el culpable debía ser alejado de la «pureza» de los miembros inocentes. En otras palabras, el problema no radicaba sólo en hacer caer el castigo sobre el culpable, sino impedirle contaminar a los «puros» porque el pecador al actuar contra la Ley o contra las normas particulares de la secta se convertía en impuro en el momento de la transgresión.

El estado de impureza parece durar un tiempo más o menos largo según la gravedad de la falta cometida. Terminado el periodo de impureza, el culpable era readmitido en la comunidad, al parecer sin necesidad de ritos particulares.

Juan Bautista es un ejemplo típico de camino de perfección entendido como proceso hacia una pureza cada vez mayor, es decir, de alejamiento de cualquier cosa que pudiera contaminar. El objetivo principal de la predicación de Juan, teniendo en cuenta lo que se puede deducir de los Evangelios y de Flavio Josefo, era impulsar a Israel a la conversión total. El pecado es expansivo; por tanto, se necesita encontrar un camino para la «remisión de los pecados». Es necesario dejar de pecar, y una vez que se ha hecho penitencia hay que purificarse con un bautismo. Está claro que para Juan el pecado producía una impureza que debía eliminarse y el arrepentimiento no bastaba para borrar la mancha, o algo parecido, que tal falta había provocado. Y si la mancha permanece, sería equivalente al pecado. Estamos ante un esquema teológico similar al documentado en Qumrán que debía de estar muy difundido entre los judíos de la época: no existía sólo el *het* sino también el *'awon*.

Justamente porque el pecado era o generaba una impureza, el Bautista consideró la pureza como camino principal hacia la perfección y procuró marchar por él. Evitó los lugares habitados y nutrirse

de alimentos tocados por la mano del hombre: su comida estaba basada en miel silvestre y saltamontes. Ingerir estos alimentos significaba evitar en lo posible los contactos con los hombres y con las cosas tocadas por ellos: la mano del hombre es siempre impura por el pecado. El camino de Juan hacia Dios fue un camino de pureza absoluta⁸.

3. *Justificación y Juicio*

Uno de los temas más importantes y ciertamente más productivos en el que se detuvo la meditación del Maestro de Justicia, y que llegó a ser característico de todo el esenismo, es el problema del «justo». En el mundo judío esta cuestión se enfocó siempre desde la perspectiva de la salvación, idea madre capaz de estructurar a su alrededor todas las otras. La línea del Maestro de Justicia fue innovadora, pero procedía de una problemática existente desde hacía tiempo en el mundo judío.

Una vez más debemos remontarnos al Qohélet, con el que se consolidan definitivamente en el pensamiento judío algunos temas, como la imposibilidad del concepto de «justo» y la falta de un criterio retributivo en la actuación de Dios. Después de él, Antígono de Soco (primera mitad del siglo II a.C.) vuelve a considerar el problema del «justo» y de su retribución para resolverlo una vez más en términos negativos, pero abriendo un camino original al explicar el motivo por el que no puede existir retribución por parte de Dios.

Antígono enseñó que el hombre no debe pretender ninguna recompensa de Dios por lo que había hecho a su servicio, al igual que un esclavo no debe servir a su dueño por amor a la recompensa, aunque alguno pudiera concedérsela:

Antígono de Soco fue discípulo de Simón el Justo. Solía decir: «No seáis como esclavos que sirven a su dueño pensando en recibir una recompensa (*prs*), sino sed como los esclavos que sirven a su patrón

8. Hay una dificultad respecto a la vestidura de Juan Bautista, hecha de piel de camello, animal impuro (Lv 11,4). Parece que para el Bautista la impureza jamás procedía de las cosas, sino del hombre. Podría ser también que el vestido de pelo favoreciera la purificación por inmersión a diferencia del de lino. Cf. E. Lupieri, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Paideia, Brescia, 1988, p. 171, n. 24; Íd., *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*; Íd., *Giovanni e Gesù, storia d'un antagonismo*, Mondadori, Milano, 1991; Íd., «Giovanni Battista fra i testi e la storia»: *StAns* 106 (1991), pp. 75-107.

con el pensamiento de no recibir *prs*. Tened temor de Dios»⁹ (*Pirqé Abot* 1,3).

Antígono descubrió así por qué no existe retribución, aun cuando el sentido humano normal la desee. Dios retribuye en su justicia, pero jamás encontrará nada que retribuir al hombre por el simple motivo de que éste haya hecho lo que debe, es decir, todo lo que está escrito en la Ley. Sólo ha cumplido con su deber. Desaparece de este modo la antiquísima idea, enraizada tanto en la teología hebrea como en la judía, de que el justo debía ser recompensado por su justicia. «Hacer las obras de la ley» era para Antígono un deber que no debía ser recompensado, pero las transgresiones eran ciertamente faltas que como tales debían castigarse.

Hay en esta idea una relación evidente con el ideario estoico.

En el pensamiento de Antígono de Soco la relación entre Dios y el hombre se considera paralela a la existente entre hombre libre y esclavo..., ese esclavo de la época helenística que no era más que un objeto en las manos de su dueño. Cuanto más importante era el patrón, más esclavo se hacía el esclavo. ¿Qué es el hombre si se le compara con Dios? Expresiones bíblicas que hablan de la tendencia al mal ínsita en el hombre (Gn 8,21) o que meditaban sobre la insignificancia del ser humano ante Dios (Sal 39) debieron leerse entonces con nuevos ojos.

El pensamiento de Antígono de Soco, con su profundo pesimismo sobre el hombre, influyó ciertamente también en el Maestro de Justicia y en la formación del pensamiento esenio. El hombre se convierte en «un centro de impureza y pecado». ¿Qué debía pretender, si se puede expresar así, de Dios? ¿De qué justicia podía gloriarse el ser humano ante Dios?

Una respuesta al problema parece hallarse en los pasajes que siguen. El último pertenece sin duda al Maestro de Justicia mientras que los otros siguen su misma línea de pensamiento:

A Dios llamaré «mi justicia» (1QS 10,11).

9. Sobre esta máxima cf. E. J. Bickerman, «The Maxim of Antigonus of Socho»: *HTR* 44 (1951), pp. 153-165. El texto aceptado por nosotros lee *kyw k'bdym hmsbmsbym 't hrb 'l mnt shl' lqbl prs*, que subraya en la última parte la intención de no recibir recompensa. El texto tradicional reza: *byw k'bdym hmsbmsbym 't hrb sh l' 'l mnt lqbl prs*: «Sed como siervos que sirven a su dueño sin mirar la recompensa». Cf. A. I. Katsch, «Unpublished Geniza Fragments of Pirque Abot in Antonin Geniza Collection in Leningrad»: *JQR* 61 (1970), pp. 1-12.

Mi suerte está en Dios
y en sus manos está la perfección de mi conducta y la rectitud de mi corazón.

Con su justicia borra mis pecados (*pesha'*).

Porque de la fuente de su conocimiento ha hecho brotar su luz, (de modo que) mi ojo ha contemplado sus maravillas y la luz de mi corazón, el misterio del futuro y el ser eterno (1QS 11,2-4).

Si vacilo, la misericordia de Dios (*hasde'el*) es mi salvación para siempre,

y si caigo por el pecado (*'awon*) de la carne (es decir propia de mi ser carnal),

mi juicio se fundamenta en la justicia de Dios que dura por siempre.

Si me hace caer en la angustia,

Él me rescata de la fosa y sitúa mis pasos en el camino (justo).

Con su amor (*rahamim*) ha hecho que me acerque,

y con su misericordia (*hasadim*) hará Él mi juicio.

Me juzgará con la justicia de su verdad

y con la abundancia de su bondad (*tob*) expiará todas mis faltas (*'awon*).

Por su justicia me purificará de la impureza del hombre y del pecado (*het*) de los hijos de Adán, (de modo que) alabaré a Dios por su justicia y al Altísimo por su gloria.

Bendito Tú, mi Dios,

que has abierto al conocimiento el corazón de tu siervo.

Establece en la justicia todas sus obras y hazlo hijo de tu verdad,

Para que esté ante ti por siempre como has querido para los elegidos de la humanidad.

Porque sin ti no puede ser perfecta la conducta y sin tu voluntad no se puede hacer nada.

Tú has enseñado todo conocimiento,

y todo lo que existe es por tu voluntad.

Fuera de ti no hay nadie para oponerse a tu consejo,

o que pueda comprender el pensamiento de tu santidad, contemplar la profundidad de tus secretos y entender todas tus maravillas o la fuerza de tu poder.

¿Quién podría comprender tu gloria?

¿Y qué es, en efecto, el hijo del hombre entre tus obras maravillosas?

Y el nacido de mujer ¿cómo puede estar frente a ti?

De polvo ha sido formado y su cuerpo será pan de los gusanos (1QS 11,11-21).

Cuando se alzaron los malvados contra tu alianza (es decir contra la secta del Maestro de Justicia),

y los viciosos contra tu palabra (es decir la proclamada por el Maestro de Justicia),

yo dije: «Por mis pecados (*pesha'*)

he sido excluido de tu alianza».

Pero, al recordar la fuerza de tu mano

y la riqueza de tu amor (*rahamim*)

me di ánimos y me levanté;

mi espíritu se mantiene firme en su puesto ante la desventu[ra],

porque me he apoyado en tu misericordia (*hasadim*) y en la riqueza de tu amor (*rahamim*):

Tú purificas el pecado (*'awon*) y li[beras el ho]mbre de su culpa (*'ashmah*, cuyo significado exacto es inseguro, pero afín a *het*) por tu justicia. Y no le es posible al hombre...; porque has creado al justo y al malvado... (1QH 4,34-38).

Estos párrafos abordan en su conjunto el problema que podríamos llamar de la justificación. Hemos transcrito más de lo estrictamente necesario para ilustrar este tema con el fin de mostrar cómo iluminación, predeterminismo y justificación son aspectos de una misma realidad, estrictamente relacionados entre sí en el pensamiento esenio y en el del Maestro de Justicia.

Queda cierta inseguridad cuando tratamos de establecer en qué tipo de pecado estaría pensando el Maestro de Justicia (o el que escribe en su nombre), dado que en el esenismo se especifican por lo menos cinco tipos de pecados: el óntico; la transgresión voluntaria de un mandamiento de la Ley claro e importante que origina la exclusión de la secta; la transgresión de un mandamiento debido a una diferente *halaká*, que también produce la exclusión de la secta; el cometido por inadvertencia, que no ocasiona la exclusión; y finalmente el que hemos llamado «remisible». La expresión «Él me purificará de la impureza del hombre» de 1QS 11,14 citada más arriba (que también podría traducirse «de la impureza de Adán») parece aludir a la purificación óntica que Dios concede a quien se incorpora a la secta de la Nueva Alianza, pero luego la frase continúa «y del pecado (*het*) de los hijos de Adán». Esta segunda parte de la frase indica un tipo de pecado distinto al óntico, la inobservancia de la Ley o de las normas de la secta o, más exigentemente aún, la transgresión de la voluntad divina.

Esta conciencia del pecado, que puede cometerse también después de que el hombre haya entrado en la comunidad de la Alianza con Dios, lleva al Maestro de Justicia a un movimiento de desesperación cuando se ve expuesto a la persecución. Según una antigua creencia expresada en un proverbio, toda desgracia es consecuencia del pecado. Si el Maestro de Justicia era perseguido, debía sentirse separado de la Alianza y de la misericordia de Dios. Pero no podía

perder la esperanza porque justamente sabía que «Tú purificas el mal y li[beras al ho]mbre de su pecado con tu justicia» (1QH 4,37). Los hombres pueden ser justos o malvados, pero este hecho tiene su origen en los planes misteriosos de la voluntad de Dios que ha creado a los hombres de un modo o de otro, es decir, los ha confiado al ángel de las Tinieblas o al de la Luz. Por tanto la persecución del Maestro de Justicia no es consecuencia de su pecado sino que ha sido querida por Dios *ab aeterno* por motivos que escapan al hombre, e incluso a él mismo a pesar de todas las iluminaciones. El Maestro de Justicia sólo puede aceptar la persecución porque ha comprendido (y ésta es su verdadera y más profunda iluminación) que todo lo que sucede en la tierra es porque Dios lo ha querido. Qohélet había dicho que todo es don de Dios y que es sabio quien procura comprender su obra.

Es por tanto necesario distinguir entre una purificación óptica, que corresponde al iniciado en el momento en que se integra total y definitivamente a la secta, al formar parte de la multitud de los que pertenecen a la Luz, y el perdón que Dios concede a éstos por sus faltas (no graves) posteriores a la purificación.

Aunque el Maestro de Justicia se sintió siempre perdonado por Dios, no por ello tuvo nunca una moral relajada, como tampoco la tuvo el esenismo en general. Todo lo contrario. Este hecho emerge claramente de los textos legales que regulaban la vida de la comunidad, y de los documentos más personales que muestran el horror del Maestro de Justicia hacia el pecado-impureza.

Otro aspecto novedoso de su pensamiento es la concepción del «justo» que para él se convierte claramente en «ser justificado».

Creo que esta nueva concepción del justo como «justificado» puede considerarse un bien común adquirido desde entonces por todo el judaísmo. Nadie volverá ya a creer en la existencia del «justo», entendido con la simplicidad de los textos hebreos antiguos o con la esquematización de Ezequiel. El cristianismo no aceptará la antigua concepción del justo así como tampoco el fariseísmo.

Sin embargo, el fariseísmo resolverá el problema de la justificación procurando no aminorar las exigencias fundamentales que la tradición hebrea y judía habían siempre afirmado, ni la libertad del hombre (estrictamente ligada a una neta distinción entre lo sagrado y lo profano), ni la salvación para «el que cumpla la Ley por la Ley misma» (idea claramente expresada por Ezequiel y que había constituido un problema para el Eclesiástico, quien trató de salvarla eliminando su esquematismo; cf. *infra*, cap. 15 § 1; pp. 435-444). Lo que permitió al fariseísmo salvar estas exigencias fundamentales de la más

antigua tradición hebrea y judía fue la aceptación de la idea de una resurrección de los muertos, que permitía trasladar el juicio divino de esta tierra, en donde las cosas proceden claramente como Job y Qohélet habían dicho, al mundo del más allá.

En el siglo I d.C. las escuelas de Hillel y Shammai discutieron sobre las modalidades del juicio divino en el mundo del más allá¹⁰. Es claro que tanto para los hillelitas como para los shammaítas nadie se presentaba ante el juicio de Dios para saber si era justo o no, sencillamente porque ningún hombre es justo, es decir, nadie carece de pecado. Los dos bandos, sin embargo, rechazaban la idea de Antígono de Soco: «El que hace las obras de la Ley no tiene ningún mérito por mucho que se ejercite en su práctica», pues es como el siervo inútil del que hablará también Jesús (Lc 17,10).

El juicio divino según los fariseos debe verse, por tanto, como una operación de cálculo (*heshbon*) hecho por Dios en el que se imputan a favor del hombre los actos de observancia de la Ley y las transgresiones, en su contra. Los detalles del cálculo divino escapan al hombre, pero no el criterio de base. Por consiguiente, también para los fariseos el hombre que se salva no es «justo» sino «justificado», porque todo ser humano es culpable. Sin embargo, los fariseos admiten que en definitiva es el hombre mismo quien permite a Dios su justificación gracias a que «ha cumplido la Ley».

La formulación más clara del criterio que gobierna el juicio divino se tendrá con R. Aqiba (primera mitad del siglo II a.C.). Se lee en *Pirqé Abot* 3,15-16: «Todo está previsto, pero existe la libertad de elección. El mundo (es decir, los hombres) es juzgado (por Dios) con bondad. Todo depende de la cantidad de las obras (a saber, buenas o malas)». La libertad de elección del hombre existe a la vez que la omnisciencia divina. Por otra parte, la divinidad actúa con bondad en el juicio, es decir, Dios no se limita a contar las transgresiones de la Ley, sino que por su gracia tiene en cuenta también los actos de observancia de la Ley. La bondad de Dios no está separada de su justicia.

Respecto al Juicio había una pequeña diferencia entre la escuela de Hillel y la de Shammai, que muestra cómo la primera estaba más dispuesta que la segunda a ceder a las exigencias espirituales de su tiempo. En efecto, al discutir acerca del caso del hombre *benoní*, u «hombre del medio», que podía encontrarse en el Juicio con un mismo número de acciones buenas y malas, la escuela de Hillel afirmaba

10. Cf. W. Bacher, *Die Aggada der Tannaiten*, 2 vols., Trübner, Strasbourg, 1890, 1903, I, pp. 15-16.

que la misericordia de Dios quitaría por iniciativa propia una mala acción del platillo de la balanza permitiendo así que ésta se inclinara a favor de la salvación del hombre. La escuela de Shammai, en cambio, condenaba a los *benonim* a un cierto periodo de sufrimiento en el más allá con el fin de que pudieran expiar sus pecados. Este pensamiento era perfectamente coherente con la doctrina del mérito que admitía también la posibilidad de la penitencia por las faltas propias ya en esta vida.

Como se ve, lo que distingue por un lado la concepción cristiana (y quizás esenia) acerca del juicio divino y la de los fariseos, por otro, es la disputa sobre si el ser humano conseguía méritos al cumplir la Ley o si, al observarla, había cumplido simplemente con su deber. O por expresarlo con palabras de Jesús: si el hombre era como un siervo inútil que había realizado simplemente su tarea (Lc 17,7-10). Para Pablo, un juicio realizado según la Ley sólo podía concluir en condena (Gál 3,10), porque Dios evidentemente debía tener en cuenta sólo las transgresiones, como sucede en los tribunales humanos, mientras que para el fariseísmo el hombre se presentaba ante el juicio divino para que Dios evaluara toda su vida. Para el cristianismo el problema de fondo será, en consecuencia, cómo evitar el juicio (según la Ley). En efecto, quien se presente ante el juicio divino sólo puede resultar condenado porque no existe hombre sin pecado.

A diferencia del fariseísmo, el cristianismo siguió las huellas de la enseñanza de Antígono de Soco: el Juicio sólo puede considerar las infracciones de la Ley, porque el hombre no tiene mérito ninguno por observarla. En un tribunal se responde por los delitos cometidos, y no se puede esperar la absolución de un delito por la simple razón de que no se haya cometido otro o porque se haya observado una norma. Por tanto, para el cristiano Juicio es sinónimo de condena. Una clara formulación de este principio aparece en Pablo y Juan, pero la idea ya está clara en el Jesús de los Sinópticos. Juan evangelista dice: «Quien cree en él no es juzgado, pero quien no cree ya está juzgado» (Jn 3,18). «Juzgar» en este contexto significa en la práctica «condenar» porque nadie puede presentarse sin pecado ante el Juicio. Muchos intérpretes modernos traducen de hecho por «condenar». Pablo fundamenta en las Escrituras su modo de entender el Juicio (Gál 3,10 y Dt 27,26), diciendo que quien transgreda un solo mandamiento de la Ley es maldito, naturalmente según la economía de la salvación que el cristianismo intentaba superar.

En esta línea de pensamiento sólo hay dos soluciones posibles si no se quiere llegar a la conclusión de que todos serán condenados:

abolir el juicio u ofrecer una nueva interpretación de él. En el primer caso es preciso un desplazamiento de los términos, porque sólo con un cierto tipo de juicio será posible determinar si uno ha de ser juzgado-condenado o no. En el segundo, que no es muy distinto del primero, el hincapié radica en la novedad del juicio cristiano que no puede basarse ya en la medida de la Ley. Considérese el concepto de la salvación por la fe de Pablo o el concepto del juicio según la «ley de la libertad» de Santiago.

Jesús afirma que quien ha puesto en práctica todo lo que está escrito en la Ley, naturalmente según su propia interpretación, no puede esperar nada a cambio: no es más que un siervo inútil tras haber hecho lo que tenía que hacer (Lc 17,7-10). Y la interpretación que Jesús hace de la Ley es particularmente rigurosa: los discípulos se quedan perplejos y desanimados, como en el caso del joven rico, quien absurdamente había observado toda la Ley y sin embargo oye decir a Jesús que eso no basta. «¿Quién se podrá salvar entonces?», preguntaron los discípulos angustiados (Mt 19,25; Mc 10,26; Lc 18,26). Jesús responde que, en efecto, los hombres no pueden salvarse mostrando ante Dios su propia justicia. Pero él les asegura que, si esta salvación basada en presuntos méritos del hombre no es posible dado que tales méritos no existen, tampoco existen límites para el poder de Dios. En otras palabras, es Dios quien puede justificar al ser humano. ¿Pero a quién elige Dios para ser justificado?

La respuesta de Jesús a esta cuestión fundamental no es unívoca, por lo menos según los Sinópticos, sino que parece admitir diversos caminos que llevan todos a la misericordia de Dios. Cada una de estas vías tiene su posibilidad; pero la primera y fundamental en el pensamiento de Jesús, a mi parecer, es la posibilidad del perdón. Dios juzgará al hombre con la misma medida con que haya juzgado a los otros. «No juzguéis para que no seáis juzgados. Porque con el juicio con el que juzguéis seréis juzgados y con la misma medida que midáis, seréis medidos» (Mt 7,1-2). Es ésta una invitación al perdón más absoluto e ilimitado, incluso sin juicio: «No juzguéis». Jesús no piensa en una humanidad que no peca más, como se presupone en la predicación de Juan Bautista, sino más bien en una humanidad que rescata con el perdón el mal que comete. El módulo del perdón es parte de los momentos anteriores al Juicio, y iay de aquel que es enviado al Juicio!

Por otra parte esta actitud de perdón que constituye la medida del tiempo anterior al Juicio tampoco es absoluta. El hombre que perdona a su prójimo hace lo que debe hacer y su comportamiento impulsa

a Dios hacia una suerte de *imitatio hominis*, pero la divinidad no está ligada a ello de forma absoluta. De otro modo, estaríamos todavía en el punto de partida del problema. El relato en el que Jesús cura al paralítico (Mc 2) es fundamental también para comprender a Jesús. El perdón del Hijo del hombre se concede no sólo gratuitamente, sino incluso sin ser requerido.

Otra vía para la salvación señalada por Jesús es la del dolor: «Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados». Aún más que en el caso del perdón, el camino de la salvación se sitúa aquí claramente más allá de todo esquema haláquico, más allá del comportamiento ético. El dolor como tal, cuando no es expiación de los pecados, representa un valor que debe ser recompensado. El camino a la salvación es fundamentalmente el del perdón y el del sufrimiento aceptado. Véase también en este sentido el *peshet* Habacuc (8,2-3): «Dios los liberará de la casa del juicio (el «tribunal divino») por su sufrimiento y su fe en el Maestro de Justicia».

Otros casos de comportamiento humano digno de recompensa aparecen en las Bienaventuranzas en un contexto en el que se insiste en que es digno de la Gehenna no sólo quien mata, sino incluso quien ofende al prójimo. Creo, sin embargo, que en el caso del cristianismo la expresión «comportamiento humano» es inadecuada. Jesús se refiere a las actitudes del hombre más que a comportamientos. Éste es un discurso distinto que hunde sus raíces históricas en el modo como el Sirácida (Eclesiástico), a inicios del siglo II a.C., afrontó el problema de la justicia a la luz de la convicción de que el hombre justo no existe. Hay exigencias humanas absolutamente inalienables: el que no exista un «justo sin pecado» no quita que el justo exista en cierto sentido. Si se examina más atentamente la frase «no existe justo sin pecado», se observará que no se niega la existencia del sujeto, sino sólo la de un cierto tipo de sujeto. Sobre esto, véase el capítulo 15, § 1.

Es evidente que en esta concepción de la salvación están presentes elementos de tipo sociológico, tal como se encuentran en el Libro de las Parábolas o en los Salmos de Salomón. Pero ello nos aparta del discurso sobre el Juicio y nos lleva al problema de los humildes, los *'anawim*. Ya en el Libro de las Parábolas se considera a los *'anawim* como los destinados a la salvación, siguiendo una vez más un esquema independiente del «hacer las obras de la Ley». Los *'anawim* serán recompensados por las opresiones que sufren.

En este contexto la Ley se convierte en inútil efectivamente para la salvación a pesar de permanecer como eje del comportamiento humano sobre el que se funda y puede vivir una sociedad. Quien tiene

necesidad de perdón la tiene por haber infringido la Ley en perjuicio de otro hombre.

El concepto de la salvación, tal como aparece en Jn 5,24, es de particular interés. Es una concepción similar a la esenia: en este mundo el cristiano posee ya la vida eterna en sí mismo porque ha pasado de la muerte a la vida, y no será juzgado porque cree en Dios y ha escuchado las palabras de Cristo.

Como hemos visto ya, los fariseos por su parte superaron el drama de un Juicio fundado sólo en las transgresiones y sinónimo por tanto de condena, imaginando que Dios en el Juicio no sólo tendría en cuenta las transgresiones, sino también los actos de observancia: las primeras imputadas como demérito, y los últimos, como mérito.

4. *La salvación según el esenismo*

Es necesario preguntarse si la concepción misma de la salvación se vio afectada también por la profunda novedad que en el pensamiento del Maestro de Justicia y en el esenismo supusieron las ideas de iluminación y predeterminismo, acompañadas por la renuncia a la idea de la existencia de una retribución por las obras, sustituida por la justificación.

Por más que todo parezca llevarnos a pensar que también el concepto de la salvación debió haber sufrido algún cambio en el pensamiento del Maestro de Justicia, no tenemos ninguna prueba clara de ello que pueda deducirse de los textos. En ellos se habla a veces de la salvación en sentido concreto o histórico, como era común en la tradición hebrea y judía. Otras veces la salvación se refiere a un tiempo futuro —que podría ser también escatológico—, vinculada al parecer a la figura misma del Maestro. Así en 1QH 5,11-12, texto más bien sibilino traducido de formas diversas: «Tú, mi Dios, me has escondido ante los hijos del hombre, has escondido [en mí] tu Ley [has]ta el momento que se revele en mí tu salvación»¹¹.

En este pasaje el Maestro parece ser el depositario de una verdad particular, de una interpretación auténtica de la Ley que, sin embar-

11. La conjetura «en mí» para llenar la laguna parece en conjunto segura, porque se funda en el miembro paralelo, donde se lee «en mí tu salvación» (*yisha'aka li*). Alguna duda puede quedar sólo respecto a la preposición que deba restituirse (*b* o *l*), pero estoy a favor de la primera porque el estilo paralelo tiende a repetirse y evita palabras del todo iguales. También el sentido está a favor de la conjetura *b*.

go, no se mostrará a nadie hasta que la salvación de Dios le haya sido revelada. No estoy del todo seguro de que se trate de un texto escatológico, a pesar de la importancia de la expresión «Tú has escondido en mí tu Ley». En todo caso el texto aborda la salvación en el sentido tradicional de las concepciones hebrea y judía.

Si hay algo nuevo respecto a la salvación en el Maestro de Justicia y en el esenismo, creo que debe buscarse en la posición que el miembro de la secta asume en el cosmos. No se trata de ningún modo de una idea aislada en los textos del Maestro de Justicia y que puede ilustrarse mediante un texto que me parece particularmente significativo:

Tú has liberado mi alma (es decir, «a mí mismo») de la fosa, del *sheol* de perdición me has hecho subir hasta una altura eterna (es decir, «altísima» y por tanto «segura»);
estoy situado en una llanura donde la mirada humana se pierde.
He sabido que hay una esperanza para el que has formado del polvo, para ser comunidad eterna.
Tú has purificado su espíritu pervertido por numerosos pecados, para que pueda tener su puesto en la multitud de los santos (es decir, de los miembros de la secta);
para que pueda entrar en comunión con la asamblea de los hijos del cielo (los ángeles).
Tú has asignado al hombre una suerte eterna con los espíritus del conocimiento,
para que alabe tu Nombre en la asamblea ju[bilo]sa,
y para que cuente tus maravillas ante todas tus obras (el cosmos) (1QH 3,19-23).

Respecto a la expresión «altura eterna» evitaría interpretaciones que vieran en esta eternidad la vida *post mortem*; es más probable que indique una suerte de nueva vida del miembro de la secta, liberada del *sheol* de la impureza (óptica) para alcanzar la luz eterna (cósmica) de la pureza de Dios. Considérese también 1QSb 5,23: «Pueda el Señor elevarte a altura eterna, como torre que posee muros elevados». «Al-tura eterna» parece indicar un lugar particularmente seguro, desde el que es posible alejar al enemigo¹².

Así pues, el autor comienza pensando en un caso personal, pero rápidamente su pensamiento sobrepasa los límites personales para

12. Cf. Odas de Salomón 29,4. En este sentido véase Carmignac en *Les textes de Qumrân*, p. 199. En sentido contrario, cf. J. van der Ploeg, «The Belief in Immortality in the Writings of Qumran»: *BO* 18 (1961), p. 122, que, sin embargo, es bastante confuso.

comprender a todos los elegidos, es decir, a los miembros de la secta, que son sin duda pecadores y formados del polvo como todos los hombres, pero destinados también a la justificación y a vivir en una nueva dimensión. Como tal tienen un «lugar preciso» entre las huestes angélicas, caracterizadas por poseer un conocimiento particular para exaltar dignamente a Dios ante todo el cosmos.

Este conocimiento superior característico de los ángeles pertenece también por gracia divina a los elegidos de la secta quienes, aunque continúan siendo polvo, pueden contemplar lo eterno.

Me parece que el pensamiento del Maestro de Justicia podría sintetizarse así: «El conocimiento propio de los ángeles en cuanto meta suprema constituye la salvación». El Maestro no pensó que este conocimiento condujera a la salvación, sino más bien que la salvación se identificaba con este conocimiento. Nos encontramos por tanto ante un pensamiento que, a pesar de subrayar que el hombre es polvo, insiste en que el objeto de su conocimiento es total. Queda por comprender hasta qué punto el objeto del conocimiento puede modificar de algún modo la naturaleza misma del hombre que llegue a este conocimiento excepcional. El ser humano por su naturaleza es polvo y *'awon*, pero para el esenio no es así.

Al igual que existe un templo terreno, en aquellos momentos contaminado y sustituido por los miembros mismos de la secta, existe también un templo celestial en el que ofician los ángeles. De este sacerdocio angélico participan también los esenios. Están vinculados con el templo eterno de Dios como sacerdotes. Pero en este punto es más que probable que los esenios pensaran que ya estaban en la eternidad, lo que explicaría perfectamente por qué el esenismo carece de la idea de una supervivencia *post mortem*, al menos expresada de forma clara: el esenio no entra con la muerte en el mundo de Dios por el simple hecho de que está ya allí. En efecto, los autores judíos que escribieron en griego no tuvieron dificultad en afirmar que los esenios creían en la inmortalidad del alma; pero en cambio no hay ninguna referencia de que creyeran en la resurrección.

El texto de los Cantos del sacrificio sabático confirma esta interpretación: los coros angélicos son los sacerdotes de Dios en el templo cósmico y sólo ofrecen un sacrificio de alabanza. Los esenios, probablemente los únicos entre todos los hombres, participan ya de esa liturgia eterna que los hace eternos. No existe para el esenismo un alma inmortal por su propia naturaleza, sino la posibilidad de llegar a ser eternos formando parte de la secta que celebra las alabanzas de Dios junto con los ángeles en una única asamblea.

Por tanto, si el pensamiento del Maestro de Justicia tiene aspectos que podrían definirse como gnósticos, se trata de una gnosis particular porque su conocimiento no conduce a la salvación sino que es él mismo salvación. Está claro que una posición de este tipo debería plantear muchos problemas sobre la naturaleza del hombre: qué parte de él podría ser participante de la eternidad en el ser humano. Pero en los textos esenios no aparecen estos problemas. La eternidad de la que se habla frecuentemente en los manuscritos del Mar Muerto y que está a disposición del miembro de la secta no es un estado que el hombre pueda alcanzar venciendo la muerte (posición cristiana), sino un estado ya alcanzado. Véase por ejemplo 1 Jn 3,14.

Muchos estudiosos, desde Dupont-Sommer a Michelini Tocci hasta más recientemente Ménard, han defendido la presencia de elementos gnósticos en el Maestro de Justicia. Por mi parte evitaría en cualquier caso hablar de gnosticismo del Maestro de Justicia, porque los elementos gnósticos aparecen sin orden y fusionados con muchos otros que no son gnósticos. La salvación del Maestro de Justicia es una forma de conocimiento, pero está *también* vinculada a otros elementos. Me doy cuenta sin embargo de que se trata de una cuestión bizantina, como todos los problemas de definición. Si su dualismo fue *sui generis*, también su gnosis lo fue.

5. *La salvación en ambientes más tradicionalistas*

Las ideas que aparecen como innovadoras en el Maestro de Justicia no están aisladas en su época. Lo que distingue el pensamiento del Maestro de Justicia en comparación con el de autores de obras como el Libro de los Jubileos o los Testamentos de los Doce Patriarcas es su mayor coherencia. En estos últimos, ideas nuevas y concepciones tradicionales aparecen unas al lado de otras, no claramente estructuradas en un sistema.

Vale la pena poner en evidencia algún aspecto tradicional y algún otro nuevo, documentados en los dos libros.

En el Libro de los Jubileos encontramos una cierta estructura dualista del mundo y una cierta predestinación. Cuando Dios creó el mundo, asignó a cada cosa y a cada ser viviente una línea de conducta (Jub 2,8-10):

El cuarto día creó el sol, la luna y las estrellas y los colocó en el firmamento del cielo para que iluminaran toda la tierra, y para el

gobierno y distinción del día y de la noche. Dios dio el sol como gran astro sobre la tierra para (indicar) los días, las semanas, los meses, las fiestas, los años, los jubileos y todos los periodos de los años. Separa la luz y las tinieblas de modo que prospere todo aquello que germina y crece sobre la tierra.

Como se ve, el sol no tiene sólo la función de iluminar la tierra, sino también la de marcar los tiempos del año, de modo que se puedan distinguir los días festivos y sagrados de los profanos. Todo va bien en la creación porque cada cosa creada realiza la tarea que le ha sido asignada por Dios. El pensamiento judío se separa ahora de la primera apocalíptica que consideraba todo el cosmos como arruinado por el pecado angélico y veía por tanto a los astros fuera de lugar, enviando sobre la tierra influjos diferentes a los deseados por Dios.

Pero a diferencia de los astros y de las fuerzas de la naturaleza, los hombres no sabrían qué hacer si Dios no se lo revelase. Por ello tuvo Dios que enviar ángeles a Adán inmediatamente después de haberlo creado (Jub 3,15) y luego continuó mandándole otros a lo largo de toda la historia para dar a conocer a los hombres sus mandamientos, escritos en las tablas celestiales. La ley de Israel, la Torá, no es más que la trasposición de las leyes celestiales al hombre. Pero Dios no sólo se limita a revelar sus leyes a los seres humanos en general, sino que indica también a cada uno el camino que debe seguir. De este modo se afronta con delicadeza el problema de la esfera de la libertad del hombre y se le da una solución diferente a la de la tradición, aunque a primera vista no parezca así.

El hebraísmo conoció siempre hombres llamados expresamente por Dios para misiones particulares, como era el caso de los profetas de la tradición canónica, pero se trataba de casos excepcionales. No había preocupación alguna de ir al encuentro de Dios, pues si Él quería revelarse a alguien, sabía bien cómo hacerlo. Durante el judaísmo medio es el individuo quien comienza a ir al encuentro de Dios para que éste le indique qué espera de él. Además, todo está escrito en las tablas celestiales. En los Jubileos la libertad del hombre y la predestinación hebrea coexisten. Se advierte que no hay solución para el problema de la ley de los tiempos planteado por Qohélet y resuelto por el Maestro de Justicia con la predestinación. En los Jubileos queda, por un lado, la concepción tradicional de la libertad del hombre, jamás puesta en duda ni siquiera por la primera apocalíptica, que ahora debe adecuarse no sólo a la Ley sino al querer de Dios. Por otro, sin embargo, existe la idea nueva de que todo está ya escrito en las tablas celestiales. Así, se afirma que la salvación, es decir, una

vida ulterior de perenne juventud sin cansancio alguno, vendrá al mundo cuando el mal haya llegado a tal punto que «un niño de tres semanas aparecerá como un viejo de cien años... Pero en ese tiempo los niños comenzarán a estudiar la Ley, a buscar de nuevo los mandamientos y a dirigirse nuevamente hacia los caminos de la justicia» (Jub 23,25-26). Es difícil determinar si la búsqueda de la Ley y de los mandamientos es sólo fruto y signo de la gracia divina, o si tiene por sí misma alguna función en aras a la salvación.

En conjunto, sin embargo, parece que la gracia y la intervención de Dios prevalecen decididamente sobre el comportamiento humano:

... Hasta que yo (Dios) descienda¹³ sobre la tierra y more con ellos (los hombres) por los siglos de los siglos... Hasta que se construya en medio de ellos mi santuario¹⁴ por la eternidad, y hasta que el Señor aparezca ante los ojos de todos y todos sepan que soy el Dios de Israel, el padre de todos los hijos de Jacob (Jub 1,16-28).

El pasaje del Libro de los Jubileos que hemos presentado esconde un problema que se iba imponiendo a la conciencia judía del siglo II a.C. Se estaba descubriendo que aunque los paganos fueran normalmente politeístas, la *paideia* griega conocía bien la existencia de un Dios único, exactamente como los judíos. ¿Se trataba quizás del mismo Dios? El problema era embarazoso porque si había un solo Dios, por muchas y diferentes denominaciones que tuviere se trataba del mismo y único Dios. ¿Qué relación había entre la tradición hebrea y la *paideia* griega?

El tema se halla claramente en la base del pensamiento de un autor contemporáneo, el de la Carta de Aristeas. «Dios es uno» (132); con sus obras beneficia al mundo todo (210) y de alguna manera le concede su bendición (205). Ahora bien, este Dios único, que cuida de todo el mundo y lo mantiene vivo, es conocido también por la cultura griega. El autor de Aristeas encuentra incluso un paralelo ulterior entre judíos y griegos: como éstos tienen una *paideia*, así

13. La idea de que Dios debería bajar a la tierra de alguna manera está documentada también en otros textos del judaísmo medio entre los siglos II y I a.C.: cf. TestLev 5,2: «... Hasta que venga a habitar en medio de Israel», y TesNef 8,2-3: «... Dios aparecerá sobre la tierra entre los hombres». Trataremos este tema en el capítulo siguiente.

14. Esta frase que habla de un templo en el que todos los hombres participarán del culto del verdadero Dios en contacto con Él debe compararse con la concepción esenia del templo celestial. Para los esenios son los hombres quienes se elevan a Dios y penetran en su templo cósmico y eterno. Para el autor de Jubileos es Dios quien creará un día su verdadero templo en la tierra.

también los judíos tienen la Torá. Pero entre una y otra hay una diferencia fundamental que el autor no menciona explícitamente, pero que se encuentra en la base de su pensamiento. La Torá ha sido revelada directamente por Dios, mientras que la *paideia* helénica es puro esfuerzo humano.

Con este trasfondo mental se comprende el discurso de los Jubileos: todos los hombres deberán reconocer un día que la divinidad única, en la que creen los mejores hombres, es el Dios que se ha revelado a Israel, el «Dios de Israel, el padre de todos los hijos de Jacob». No basta el conocimiento de la única divinidad, se necesita reconocer que Dios se ha revelado a Israel.

De este modo, la Torá tiene un valor absoluto que debe ser aceptado por todos los pueblos. Aristeas no es contrario al encuentro entre gentiles y judíos, pero sólo se podrán sentar juntos en la misma mesa si los paganos aceptan comportarse según la Torá. La función de la *paideia* es propedéutica para el conocimiento de la verdad, pero ésta se encuentra sólo en Jerusalén. Aristeas está feliz de ir a Jerusalén como embajador del rey Ptolomeo, porque así puede satisfacer su «decisión de conocer las cosas divinas» (§ 3).

La apertura universalista de esta concepción es muy notable: el mundo pagano parece prepararse para ir al encuentro salvífico con Dios, que sólo puede ocurrir por medio de Israel, depositario de la mejor norma de vida. El Dios que mantiene en la prosperidad el reino de Ptolomeo es el mismo que ha dado la Ley a Israel. El Dios único no puede ser conocido sino a través de Israel y la revelación que éste ha recibido.

Es interesante observar en los Jubileos la ausencia absoluta de toda mediación entre Dios y el hombre. No habrá un mesías que gobernará la tierra en nombre de Dios, como en el Libro de los Sueños, sino que será Dios mismo quien directamente bajará a la tierra. Sin embargo, la función particular de Israel en la historia es bien clara, e incluso parece que en el mundo bueno del futuro los judíos tendrán una naturaleza nueva y mejor que la de los otros hombres.

(Abrahán) bendijo a su creador... porque lo había creado con benevolencia, sabiendo con certeza que de él habría de nacer un vástago de justicia para las generaciones venideras por siempre y que de él habría de salir una estirpe santa, *de modo que fuese similar* a Aquel que hizo todo... (Jub 16,26).

6. *La expansión de la salvación*

Aparece claramente en estos textos que el concepto de la salvación se va modificando. Por una parte se afirma que Dios dará la salvación a los que «hagan las obras de la Ley», pero junto a esta visión tradicional aparece la idea de que el problema más grave no es cumplir la Ley, sino más bien otro más matizado y complejo: hacer la voluntad de Dios. Además parece difundirse un sentido de desconfianza en las posibilidades humanas para conseguir su propia salvación a través de la Ley. No se explicaría de otro modo por qué aparece la esperanza de una venida de Dios mismo a la tierra. Se abre camino a un pesimismo cada vez más acentuado respecto a las posibilidades reales del hombre: éste se salvará si observa la Alianza del Sinaí. Pero ¿podrá realmente observarla? Una intervención de Dios parece necesaria a través de un profeta, un ungido o incluso de algo más, porque la tarea de establecer la justicia parece decididamente más grave de lo que los hombres puedan soportar.

Y por otro lado, cuanto más grandes son las desgracias tanto mayor es la salvación que el hombre busca. Así, en medio del extremo poder de la opresión siria —tal como la sentía el autor del libro segundo de los Macabeos, opresión que aniquilaba a los justos como en el caso de Eleazar y sus siete hermanos, o tal como la percibieron los judíos fieles a la Ley según las palabras del Salmo 44— la salvación no podía derivarse de «hacer las obras de la Ley», observada al parecer completamente, ni tampoco de una retribución en esta vida, porque era precisamente la vida la que les era arrebatada injustamente. Por tanto, si Dios es justo deberá al menos restituir la vida a sus mártires. Releamos las palabras de la madre de los siete hermanos:

No sé cómo aparecisteis en mis entrañas: no fui yo la que os dio el espíritu y la vida, ni tampoco formé los miembros de cada uno, sino el creador del mundo que culminó la generación del hombre y dio origen a todas las cosas. Él devolverá a cada uno de vosotros por su misericordia el espíritu y la vida (2 Mac 7,22-23).

La resurrección es necesaria para que Dios pueda realizar la justicia que no existe en la tierra. En ese momento no se muere ya pensando en expiar el pecado de los padres, ni se piensa en una falta escondida. El justo que muere injustamente por su fidelidad a Dios es sagrado para éste, y si Dios permite que muera, deberá devolverle en otro lugar la vida que le ha sido arrebatada.

El concepto de la salvación se dilata. Ante el hombre se abre una visión completamente nueva de la vida, por la cual la salvación respecto al enemigo, de la que habla tantas veces el Maestro de Justicia, la salvación respecto al muro que cae o de la serpiente venenosa, ya no tiene valor. Dios puede sin duda hacer que el justo perezca según unos designios irreprochables, pero ciertamente dirigidos a la salvación de Israel (cf. 4 Mac 6,28-29; 17,21-22); puede hacerlo perecer dentro de los estrechos límites de la historia humana, pero no puede hacer que desaparezca de su presencia relegándolo al *sheol*. Los horizontes humanos se amplían: el hombre no es ya un individuo que vive en la tierra, es un ser cósmico llamado a una vida destinada a durar maravillosamente cabe Dios o a perderse por siempre en una vida que tampoco se considera ya como un debilitamiento extremo de ésta, sino como «llanto y rechinar de dientes».

Al ampliarse el tema de la salvación, ésta implica también a los paganos. El contacto con ellos se va haciendo cada vez más estrecho y al menos algunos judíos reconocen ciertos valores de la *paideia* griega. Dios es uno y es el Dios de todos. ¿Qué lugar ocupan los paganos en el plan eterno de Dios en la historia?

Capítulo 14

EL MESIANISMO

1. *Formas mesiánicas anteriores al 200 a.C.*

Aunque J. Coppens¹ ha señalado que el vocablo hebreo y arameo *mashiah* no indica nunca en el Antiguo Testamento una figura salvadora del futuro, es posible extraer de los textos veterotestamentarios una noción mínima de «mesías». Por esta razón en las páginas introductorias de este libro he propuesto usar con sentidos diferentes las palabras «ungido» y «mesías»: la primera para indicar *masiah* según el significado de la palabra en los textos, y la segunda para indicar la figura de salvación esperada para el futuro.

En el pensamiento hebreo existe una categoría que podemos señalar con el nombre de mesianismo y que está construida sobre dos elementos fundamentales: el primero es la certeza de la llegada de un mundo feliz en un tiempo futuro imposible de precisar; el segundo, estrictamente ligado al primero, es la convicción de que este mundo feliz del futuro no será obra de fuerzas únicamente humanas, sino también de un mediador dotado por Dios de carismas particulares. Llamaremos «mesías» a la figura de todo mediador de salvación, cualquiera que sea su naturaleza.

Por otra parte, esta espera de un mundo futuro profundamente mejor respecto al que vivimos y quizás ópticamente distinto a éste —al menos en la visión de algunos profetas (considérese la concepción de la Nueva Alianza de Jeremías, y véase también 3 Is 65,17,

1. *Le messianisme royal*, p. 13.

donde se habla de la creación de cielos nuevos)— no siempre está ligada a la figura de un hombre, profeta, rey u otro personaje. Por esta razón, el problema mesiánico termina convirtiéndose en un tema que tiene múltiples aspectos a veces escurridizos, por la dificultad de diferenciar lo que es esencial al mesianismo de lo que no lo es. Aunque de hecho —como lo señala la expresión misma de «mesianismo» derivada de un adjetivo aplicado a un hombre— el problema mesiánico está normalmente ligado a la concepción de un «mesías» humano, este concepto puede aparecer también de forma —diría— más abstracta, vinculado exclusivamente a la fe en un acto salvífico de Dios. Por tanto es necesario preguntarse si el elemento fundamental del mesianismo es el mesías o quizás la esperanza mesiánica, es decir, la esperanza basada en elementos de la Escritura gracias a los cuales un día «el lobo y el cordero pastarán juntos», cualquiera que sea el modo en el que se realice este mundo nuevo. Éste podría nacer de la intervención directa de Dios que crea un mundo nuevo de la misma manera que ha creado el presente, o podría surgir de la obra misma del hombre al poner en práctica todos los mandamientos de la Ley. También podría producirse, de conformidad con gran parte de la tradición bíblica, por la intervención de una figura excepcional imaginada muchas veces como un rey que actúa como instrumento de Dios. En realidad, al utilizar el término «mesianismo» se entiende sólo este último tipo, y es a éste al que dedicaremos nuestra mayor atención en todo caso.

Por tanto, el mesianismo adquirió formas distintas durante la historia según las épocas y los ambientes. La forma más antigua es la del mesianismo real. Su fundamento en la Escritura puede parecer hoy la profecía de Natán tal como se narra en el capítulo 7 del segundo libro de Samuel: «Tu casa y tu reino estarán seguros por siempre ante mí²; tu trono será estable por siempre». Se trata de un texto que, al menos en la forma en que ha llegado hasta nosotros, es ciertamente muy posterior al hecho narrado y refleja esencialmente la ideología respecto a la salvación del redactor de los libros históricos, un monárquico convencido.

El origen histórico del mesianismo real deberá buscarse más bien en Is 11,1-5³. El profeta afirma en este pasaje que vendrá un tiempo

2. *ante mí*: lectura de algunos manuscritos hebreos y del griego. La mayor parte de los manuscritos hebreos, la Vulgata y el Siríaco leen «ante ti», que limita la profecía de la duración del reino sólo al tiempo de David. En todo caso ya las Crónicas leían «ante mí» con clara indicación del reino eterno.

3. Sobre este texto véase n. 22 del capítulo 2.

feliz vinculado a la figura de un descendiente de David dotado de carismas particulares. Tenemos, por tanto, los dos elementos fundamentales del mesianismo: un mundo feliz en el futuro y el instrumento humano, en este caso un descendiente de la casa de David. Se dice por ello que este mesianismo es davídico: en sus orígenes el mesianismo fue real y davídico.

La función de este rey futuro será juzgar con justicia a los *dallim*, los «pobres o débiles» (Is 11,4), los que hoy llamaríamos marginados. Implantará por tanto un reino donde existirá la justicia, entendida en términos humanos todavía lejanos del mundo feliz de la apocalíptica, un reino caracterizado por la perfección y por la ausencia absoluta del mal.

Posteriormente, hacia finales del siglo VII a.C., encontramos afirmaciones mesiánicas en Jeremías de un mesianismo aún davídico. En Jr 23,5 se lee:

He aquí que vendrán días, oráculo de Yahvé, en los que haré surgir de David un germen justo. Gobernará como rey (*umalak melek*); será sabio y practicará la justicia y el derecho sobre la tierra. En sus días Judá estará a salvo e Israel vivirá seguro.

En este pasaje encontramos también los dos elementos fundamentales de la categoría mesiánica: un futuro radiante y el personaje que lo instaurará sobre la tierra.

El mesías será un rey de Israel y de Judá, y su función consistirá en procurar la salvación con ayuda de Dios. Sin embargo, la salvación que Jeremías tiene en mente, al menos en este pasaje, es poca cosa respecto a otras interpretaciones en las que el mesías salvará en el futuro a todos los pueblos. Para otros, la salvación se ampliará desde este pequeño mundo hasta comprender todo el reino de Dios, es decir Dios mismo, como en la famosa expresión de Pablo en Rom 8,17: «Y si hijos, también herederos; herederos de Dios». El pasaje de Jeremías que hemos leído muestra una concepción mesiánica estrictamente ligada a la casa de David, pues menciona la salvación de Judá y mantiene aún una esperanza para Israel.

Con Ezequiel comienzan ya una serie de reinterpretaciones y de relecturas de las primeras profecías mesiánicas: el elemento real del mesianismo permanece, pero no el davídico. Ezequiel creía, y ciertamente deseaba, que la monarquía davídica terminara definitivamente. Él, o su escuela, pensaba para el futuro en un Israel gobernado por dos jefes, el *nasi'*, es decir el rey (vasallo), y el sacerdote. De la dinastía

de este rey nada dice. Sobre los motivos que llevaron a Ezequiel a esta posición véase capítulo 2, § 4, pp. 74-75.

El David histórico se convierte así en una simple figura del rey ideal que vendrá un día a salvar a Israel: este monarca será el verdadero David. En Ez, 34,23-24 se lee: «Haré surgir sobre ellos un pastor que los apacentará, mi siervo David, el verdadero: los apacentará y será su pastor». Por tanto, David, el verdadero, vendrá en el futuro y será el pastor de Israel. Antes David era el antepasado del rey-mesías. Ahora se ha convertido en su figura.

En Ez 37,24-26 leemos también:

Mi siervo David será rey sobre ellos y será para todos un solo pastor; seguirán mis mandamientos, observarán mis leyes y las pondrán en práctica... David, mi siervo, será su príncipe por siempre. Haré con ellos una alianza de paz que será un pacto eterno...

De la dinastía davídica no se hace ya mención alguna, pues Ezequiel espera un nuevo David que habrá de materializar las esperanzas antaño depositadas en un descendiente histórico de la dinastía davídica. La espera mesiánica comienza así a transformarse. Este primer paso va del descendiente de David a un David ideal, no necesariamente heredero del David histórico. Los siguientes pasos serán más audaces.

Alrededor de los años veinte del siglo VI se tuvo la impresión de que las esperanzas mesiánicas de Ezequiel se estaban realizando. En el 521 llegó a Jerusalén una gran caravana de exiliados, guiados por dos caudillos, uno laico y otro sacerdotal: Zorobabel y Josué. Los judíos estaban tratando evidentemente de poner en práctica la constitución de Ezequiel, la cual pretendía que el pueblo judío estuviera bajo la guía de dos jefes: un príncipe y un sacerdote. El príncipe, además, pertenecía a la casa de David. El profeta Zacarías, que vivió en aquel periodo, pudo declarar ante el pueblo: «Éstos son los dos *hijos del aceite*, que están en presencia del Señor de toda la tierra» (4,14). Ambos caudillos han entrado claramente en la esfera sacra de la realeza: ambos son *ungidos*.

Sin embargo, gobernar a dúo es difícil. En un primer momento tuvo predominio Zorobabel, como puede deducirse de Zac 3,8: «He aquí que envío a mi siervo, el Germen», frase que sin duda alguna hace referencia al dirigente laico. Es éste el mismo apelativo⁴ que

4. *germen*: en hebreo *semah*, término utilizado por Jr 23,5 y 33,15. Isafas en el ya citado capítulo 2 emplea los vocablos *hoter* y *neser*. *Semah* fue usado también por Isafas, pero en un contexto no necesariamente mesiánico (4,2).

había utilizado Jeremías para señalar al gran rey futuro, el que habría de establecer la justicia en Israel. Las esperanzas del profeta y de una parte del pueblo debieron de haber recaído en Zorobabel justamente en esta perspectiva. Por Ageo, otro contemporáneo, tenemos noticia de que el Templo fue refundado de hecho por iniciativa de ambos, pero a Zorobabel siempre se le nombra primero.

Sin embargo, en el momento de la dedicación del nuevo templo (515 a.C.) sólo está presente Josué (cf. Ant. 11,79). No sólo ha desaparecido Zorobabel, sino que en su lugar no figura ninguno de sus descendientes que sin duda existían: no fue eliminada solamente una persona, sino la institución⁵. Con la supresión de la monarquía el mesianismo real perdía todo sentido. Sin embargo, el mesianismo no desapareció de la cultura judía. De la gran decepción quedó en el pensamiento de Israel algo destinado a tener gran vitalidad: el mesianismo había perdido la unicidad del personaje salvador porque los ungidos llegaron a ser dos. La espera del mesías podía convertirse entonces en la espera de más mesías. No sólo eso, sino que el concepto de «mesías» no estaba vinculado ya a la figura de un rey, pues al menos un sacerdote podía convertirse también en mesías. La función mesiánica, concebida en aras de la salvación, estaba ahora más abierta para asumir valores religiosos al hacerse autónoma respecto a la realeza.

Hay otro pasaje de Zacarías (9,9-10) que merece recordarse:

¡Regocíjate enormemente, hija de Sión; canta de júbilo, hija de Jerusalén! He aquí que viene a ti tu rey. Es justo y victorioso, humilde, y cabalga en un asno, un pollino, hijo de una asna. Haré desaparecer de Efraín los carros de guerra, y los caballos de Jerusalén; el arco de combate desaparecerá. Anunciará la paz a los gentiles; su dominio será de mar a mar, desde el Río hasta los confines de la tierra (texto masorético).

El problema más grave para interpretar este pasaje —perteneiente a la segunda sección del libro de Zacarías, el así llamado Deuterozacarías— es su datación insegura, que oscila varios siglos:

5. Sobre la importancia de la revolución ocurrida entre el 520 y 515 a.C. cf. Smith, *Palestinian Parties and Politics*, pp. 99-125. Aunque la reconstrucción de los detalles de Smith esté demasiado alejada de los textos para ser aceptada, el planteamiento de fondo es válido. He desarrollado el tema en mi artículo «L'esilio e la fine della monarchia davidica»: *Henoah* 11 (1989), pp. 131-148.

desde la época de Jeremías hasta el periodo macabeo. La mayoría de comentaristas se inclina actualmente a datar este texto a finales del siglo IV a.C., pero otros piensan en una fecha más antigua, incluso en la época misma de Zacarías⁶. A mi parecer, la identificación del rey humilde y victorioso con el Zorobabel de los primeros años de gobierno es la más natural, por lo menos si debemos elegir entre personajes conocidos posteriores al exilio. A pesar de que el pasaje nació en el contexto de una precisa situación histórica caracterizada por contrastes políticos bien concretos, una vez que Zorobabel pertenecía ya al pasado, el pasaje sólo podía leerse como referido a un lejano futuro escatológico. El texto se convirtió así en una profecía mesiánica, que repetía la de Isaías con el elemento adicional de la humildad del rey.

La versión griega del libro de Zacarías (siglo II a.C., aproximadamente) subraya la interpretación mesiánica del pasaje sustituyendo «haré desaparecer» por «él hará desaparecer»: el mismo verbo, pero en tercera persona. El sujeto por tanto se convierte en «el rey». El término «victorioso/salvado» (*nosha'*) es sustituido por el participio activo σώζων, «salvador». En el siglo II a.C. se leía seguramente esta profecía con categorías mesiánicas.

Así pues, tras la época de Zorobabel la ideología mesiánica perdió vigor. A falta de mejores razones, no se puede afirmar que desapareciera al menos porque los textos mesiánicos continuaron leyéndose. Pero el mesianismo permaneció inactivo durante unos tres siglos al menos en el seno de la cultura de la clase dominante jerusalémica.

A la luz de la crisis de la dinastía davídica se explica la nueva interpretación de los «privilegios de David» en 2 Is 55,3 (cf. pp. 75-80): en ausencia de la dinastía tienen sentido aún porque se vinculaban a todo Israel. El Tercer Isaías, defraudado quizás por los acontecimientos ocurridos en torno a Josué y Zorobabel, hablaba entonces de un mundo futuro y feliz que habría de llegar sin mesías alguno: «He aquí que pondré como magistrado la Paz y por gobierno la Justicia» (Is 60,17). En este caso tenemos un verdadero mesianismo sin mesías que muestra cómo las expectativas mesiánicas tenían

6. Los capítulos 9-14 son de una mano distinta a la que escribió los primeros ocho. La datación del Deuterozacarías en la misma época del primero ha sido defendida por Lamarche, *Zacharie IX-XIV*. En el capítulo 12, por más que el texto haya sido muy atormentado por la tradición, las alusiones a una gran guerra civil y a un personaje que con su muerte resolvió la situación son todavía evidentes.

fuerza y razón de ser con independencia de cualquier situación contingente⁷.

La espera de un tiempo feliz en el futuro aparece sin intermediarios también en los dos profetas que se pueden fechar con suficiente probabilidad en el siglo v a.C.: Abdías y Joel⁸.

Los judíos de Jerusalén vivieron después de Nehemías un periodo poco significativo pero tranquilo; los grandes ideales que habían animado a los profetas del exilio y a los de la primera época sadoquita habían quedado arrinconados, y la salvación parecía haberse limitado al buen funcionamiento de Jerusalén en su condición de estado vasallo. El libro de las Crónicas refleja bien esta actitud. Sin embargo, la espera de un mundo mejor tampoco estaba ausente de esta sociedad. Se esperaba y se glorificaba la restauración de Jerusalén, pero la atención estaba esencialmente dirigida al ser humano. Ahora bien, unas esperanzas mesiánicas basadas en el hombre significaban un completo cambio de los valores del mesianismo tradicional⁹. Por esta esperanza combatió Judit con éxito (9,8-13), y para el Sirácida esta esperanza estaba ya manifiestamente realizada:

¿Cómo haremos el elogio de Zorobabel?
Es como sello en la mano derecha (de Dios)
E igualmente Josué, hijo de Yosédec;
que en su tiempo construyeron un altar¹⁰
y levantaron un templo santo [al Señor],
destinado a una gloria eterna (Eclo 49,11-12).

Si aún existía una idea mesiánica de tipo tradicional, debe buscarse en el norte, entre los samaritanos, aunque su mesianismo no se basaba en la espera de un unguido, sino en la de un profeta (cf. 4, § 4, pp. 154-156).

7. Para la interpretación abstracta del pasaje del Tritoisaías, cf. *NBV* (Virgulin), *SBT* (A. Penna).

8. Abdías escribió seguramente después de la destrucción de Jerusalén, que se recuerda en su obra. Más difícil es establecer cuánto tiempo después, porque no conocemos los acontecimientos posteriores a los que alude. La datación de Joel es particularmente controvertida, pero en conjunto el siglo v a.C. parece la fecha más probable. Puede verse un excelente *status questionis* en F. Bernini, *NVB* (1972), pp. 100-104. Cf. Soggin, *Introduzione...*, pp. 424; 436-438.

9. Cf. A. Barucq, *Le livre des Proverbes*, p. 23; A. Caquot, «Ben Sira et le messianisme»: *Sem* 16 (1965), pp. 43-68; p. 63.

10. *un altar*: con el hebreo; el texto griego lee «una casa».

2. *El renacimiento del mesianismo en el siglo II a.C.*

Con la profunda crisis política que afectó al mundo palestino en el siglo II a.C. las esperanzas mesiánicas tuvieron un vivaz e imprevisto renacimiento. Éste se había preparado ya a través de la crítica interna y penetrante de Qohélet, que cuestionaba muchos valores tradicionales que sustentaban la sociedad de la segunda época sadoquita. El florecer del mesianismo coincidió con el fin de este espíritu sadoquita.

Ante la inseguridad, la injusticia y las matanzas que se extendían por todas partes, la esperanza del hombre se elevó de la tierra para dirigirse al cielo. Las Escrituras se leyeron con un espíritu nuevo y los sabios iluminados explicaban su recóndito sentido, agregando a las antiguas tradiciones visiones del «mundo del medio» que explicaban el motivo de la tragedia presente y proporcionaban también la esperanza de que Dios mismo instauraría pronto un mundo feliz dominado por la justicia.

Los sabios de la época sadoquita creían ya en una presencia de Dios entre los hombres que debía realizarse plenamente sólo a través de la mediación de la Sabiduría, más o menos hipostasiada, cuya función era llevar al mundo de los hombres la felicidad y el juicio contra los malvados (cf. Pr 1,20-32; 8,1-9,6). Pero en esos momentos surge la necesidad de que Dios mismo venga un día a habitar entre los hombres, porque sólo Él parece poder garantizar el contenido de lo que nosotros llamamos la esperanza mesiánica.

Este movimiento de espera mesiánica se encuentra documentado en su formulación más completa en el Libro de los Jubileos. Dios mismo deberá bajar un día a los hombres para dar vida a una renovación total del cosmos:

Hasta que yo (Dios) descienda (a la tierra) y more con ellos (los hombres) por los siglos de los siglos¹¹...

Y el ángel de la faz... tomó las tablas de la distribución de los años desde la creación, (las de la) Ley y la revelación de los septenarios y de los jubileos según cada año... desde el día de la nueva creación¹²

11. La idea de que Dios vendrá algún día a la tierra para restablecer la justicia por sí mismo, o simplemente para quedarse entre los hombres, está documentada también en Jub 2,17, y es particularmente frecuente en los TestXII; cf. los clarísimos pasajes de TestSim 6,5 («Entonces Sem será glorificado, porque el Señor Dios, el Grande de Israel, aparecerá en la tierra para salvar al hombre por medio de sí mismo»); TestLev 2,11; 5,2; TestNef 8,2-3; TestZab 9,8. Menos claros son: TestLev 8,11; TestJud 22,2; TestAs 7,3.

12. Cf. 3 Is 66,22.

—cuando los cielos y la tierra y todas sus criaturas sean renovados según las potencias celestiales y según la creación terrestre— hasta el día que sea creado el santuario del Señor en Jerusalén, sobre el monte Sión, y se renueven todas las luces (los astros) para remedio, salvación y bendición de todos los elegidos de Israel, y así sea desde aquel día por siempre en la tierra (Jub 1,26 y 29).

La nueva creación será una renovación total que afectará a todo el cosmos, desde el santuario de Jerusalén hasta los cielos y sus astros, que por fin dejarán de enviar a la tierra sus influjos maléficos.

Esta espera de un descenso de Dios a la tierra sin mesías podría parecer una herencia de las esperanzas mesiánicas sin mesías, porque no parece haber ningún intermediario entre la intervención divina y la salvación humana. Pero en realidad esta concepción nace de una actitud espiritual distinta a la que existía en el mesianismo sin mesías de los siglos precedentes: en aquellos momentos se pensaba que la justicia habría de venir a la tierra como don de Dios, lo que caracterizaba al mundo futuro. Pero esta tierra que la habría de acoger sería siempre un mundo de contornos netamente humanos. En la nueva concepción, en cambio, se imaginaba una intervención tan completa de Dios que Él mismo vendría y viviría entre los hombres. En otras palabras, la divinidad se convierte en mediadora entre sí misma y los hombres, casi como si se hiciera hincapié en la idea de que jamás hombre alguno podría ejecutar las funciones del ungido mesiánico, dada la desmesura con la que aparecía su tarea. Según esta concepción, las funciones del mesías no pueden ser ejecutadas por otro que no sea Dios mismo. Sólo Él puede ser el mesías. Tras una concepción de este tipo se encuentra ciertamente la ideología de la primera apocalíptica que dirigía su mirada al cosmos entero y no sólo a la tierra.

De cualquier modo se trata de una idea que no tuvo amplia difusión porque la segunda apocalíptica, la del Libro de los Sueños (alrededor del 163 a.C.), tuvo un interés histórico y no cósmico; será Dios el que guiará al mundo hasta el Gran Juicio renovador. Sólo después del Juicio la humanidad será confiada al mesías, que la gobernará en nombre de Dios. La idea de que Dios descenderá a la tierra para habitar entre los hombres quedó en un estado embrionario, más de posibilidades extremas que en forma de teoría completamente elaborada. Sin embargo, esta idea está en la base de una noción nueva de mesianismo que se desarrolló en el siglo II a.C. y que continuó en el I hasta alcanzar su máxima expresión en el cristianismo.

3. *Figuras sobrehumanas del judaísmo antiguo y medio*

Ya antes del 200 a.C. la cultura judía sabía de dos personajes de su tradición que se distinguían por no haber muerto y, en consecuencia, por vivir en algún lugar celestial: Elías y Henoc. El primero había sido llevado al cielo en un carro de fuego (2 Re 2,11). Del segundo dice el Génesis que «Desapareció porque había caminado con Dios y Él lo tomó (¿consigo?)» (Gn 5,24).

La figura de Elías era ya activa en la tradición. Un pasaje agregado al final del libro de Malaquías (3,23-24), de fecha imposible de precisar, decía que Elías habría de regresar a la tierra algún día para pacificar a Israel e invitar al pueblo a convertirse antes del Gran Día de Yahvé, para evitar que Dios castigara a Israel. La tarea de Elías era relativamente limitada: no tenía que establecer el reino de Israel, sino colaborar de algún modo a su salvación, sin necesidad de ser rey ni sacerdote. Sería algo diferente y superior, y su función respecto a la salvación era de tipo mesiánico.

Henoc tenía las mismas características sobrehumanas de Elías (había nacido pero no muerto) y se le recordaba en el Génesis como una figura ligada a la astronomía: vivió 365 años, tantos como los días del calendario solar, propuesto por primera vez en Israel en el Libro del curso de las luminarias celestes (Libro de la Astronomía) en sustitución de otro calendario más antiguo, igualmente solar, de 360 días (cf. cap. 18, § 2; pp. 509-514). Aunque no se vea con buenos ojos una fecha demasiado reciente para el Génesis, debe mantenerse una datación antigua para el Libro de la Astronomía. En mi opinión, este tratado pertenece a la época persa. Henoc es el gran revelador del Libro de los Vigilantes y del de la Astronomía, y también de otras obras posteriores. A excepción de las Parábolas de Henoc —donde se le identifica con el Hijo del hombre (1 Hen 71,14), a su vez llamado mesías (1 Hen 48,10 y 52,4)—, Henoc se presenta sobre todo como revelador de verdades escondidas. Son verdades que tienen una función salvífica para los hombres, aunque en esta primera fase es difícil ver en Henoc a un mesías verdadero. Era una figura sobrehumana y reveladora; tenía una función de intermediario, pero no de salvador, al menos directamente.

La posición de Henoc es altísima, superior a la de los ángeles, pues hace de mediador entre éstos y Dios. Lleva mensajes a la divinidad de parte de los ángeles pecadores, que invocan el perdón, y devuelve a éstos la respuesta negativa de Dios (1 Hen [LV] 12-13).

Henoc fue también el primer judío que hizo un viaje a los in-

fiernos (1 Hen [LV] 22), en el extremo de Occidente, donde visitó el lugar donde estaban las almas de los difuntos ya juzgadas individualmente (las buenas separadas de las malas) y en espera del Gran Juicio colectivo y final.

Un tercer personaje es Melquisedec. Hasta hace poco no conocíamos la existencia de este Melquisedec sobrehumano, o si la conocíamos, creíamos que se trataba de un fenómeno tardío relacionado con los orígenes del cristianismo. De su existencia sabíamos sólo por dos textos. El primero es la Epístola a los Hebreos (7,3): «(Melquisedec), sin padre ni madre, ni genealogía, sin comienzo de días ni fin de la vida, hecho similar al hijo de Dios permanece como sacerdote para siempre». El segundo es apócrifo, contemporáneo a dicha Epístola, conocido como Henoc eslavo¹³. En él se narra que Melquisedec era hijo de Nir, personaje también desconocido en la tradición hebrea, quien a su vez era hijo de Matusalén, hijo de Henoc. Se trata por ello de un personaje antediluviano que nació virginalmente, según este texto, de Sofonim, mujer de Nir, después de que éste hubiera sido ya proclamado por el pueblo sumo sacerdote. El niño nació con las insignias sacerdotales y capaz de hablar como un adulto. Era «sacerdote de sacerdotes por siempre» (2 Hen 71,29). Cuando sobrevino el tiempo del Diluvio, el arcángel Miguel bajó del cielo, tomó al niño y lo llevó a salvo al Edén, donde aún vive y vivirá para siempre.

Entre los descubrimientos de Qumrán ha emergido un fragmento referido a este personaje, 11QMelch, copiado alrededor de la mitad del siglo I a.C. El texto documenta que el mito de Melquisedec ya estaba vivo mucho más antes de lo que podíamos pensar. Aunque sólo sea basándonos en un notable indicio negativo, podríamos remontarnos hasta el siglo II a.C.: el libro de los Jubileos —un *midrás* del Génesis que muestra una tendencia general a extenderse en numerosos detalles— omite completamente el episodio de Melquisedec tal como se narra en Gn 14,17-20. Evidentemente, el autor prefería no mencionar la figura de este patriarca o incluso permitir que se pensara que jamás había existido¹⁴.

13. El Henoc eslavo (2 Hen) es un apócrifo perteneciente a la segunda mitad del siglo I d.C. (recensión B). De este texto existe también una versión más amplia, probablemente del siglo V (recensión A). Ha llegado hasta nosotros sólo en versión paleoeslava.

14. Cf. M. Testuz, *Les idées religieuses du livre des Jubilées*, Librairie E. Droz, Genève, 1960. Henoc tiene también funciones sacerdotales; cf. L. Rosso Ubigli, «La fortuna di Enoc nel giudaismo antico. Valenze e problemi»: *Annali di storia dell'esegesi* 1 (1984), pp. 153-164. En Jub 7,38 Henoc da disposiciones para el culto (el Yom

Una cuarta figura sobrehumana, aún más tardía, pero la más grandiosa de todas, es la del «Hijo del hombre» del Libro de las Parábolas.

Todos estos personajes actúan por orden directa de Dios y sus obras tienen una función salvífica para Israel. Por tanto, desempeñan de alguna manera las mismas funciones que antaño se habían atribuido al rey ungido. De este modo, se puede hablar justificadamente de funciones mesiánicas.

Contrariamente a lo que he sostenido en mi obra *Storia del mondo giudaico*, no hablaré aquí del capítulo 7 de Daniel porque no creo que este texto se refiera a una figura con características personales. El «Hijo de hombre» que allí aparece es sólo la representación del pueblo elegido, como el autor señala con claridad. Pienso, sin embargo, que la figura realmente autónoma del Hijo del hombre tal como aparece en el Libro de las Parábolas proviene de la lectura de Daniel 7,13-14, pero tomada independientemente de su contexto (Dn 7,27). La grandiosidad de la imagen, que en Daniel es puramente simbólica, favoreció la creencia en el Hijo del hombre como un individuo especial y, como veremos más adelante, con poderes amplísimos.

4. *El mesianismo sobrehumano*

Así pues, en el libro de Daniel no existe ninguna figura sobrehumana con caracteres mesiánicos debido a que las referencias al tiempo escatológico conciernen a Israel. Así hay que pensar respecto a la piedra que se desprende de la montaña sin intervención de mano de hombre, destinada a convertirse en una montaña que llena toda la tierra (Dn 2,34-35), o al Hijo del hombre, destinado a poseer un poder eterno.

Existe sin embargo un escrito contemporáneo, el Libro de los Sueños —datable con certeza en los años posteriores al 164 ya que el último evento que conoce el autor es la batalla de Betsur¹⁵—, que presenta una interesante doctrina mesiánica de tipo sobrehumano, aunque en realidad su mesías tiene características más excepcionales que sobrehumanas según la forma en la que hemos utilizado esta pala-

Kippur) y normas de comportamiento (Jub 21,10). En Jub 4,25 Henoc actúa directamente como sacerdote. En Jub 7,39 se dice contrariamente a la tradición bíblica que Henoc murió.

15. Cf. J. T. Milik, *The Books of Enoch*, Oxford University Press, Oxford, 1976, p. 44.

bra para referirnos a Elías y a Henoc. El Libro de los Sueños contiene una historia de Israel, referida al futuro, que el autor presenta como una narración de Henoc a su hijo Matusalén tras haberla contemplado en una visión. Pero se trata de un futuro que el autor conoce naturalmente bien hasta su propia época; después, no sabe nada más. Sin embargo, esto no significa que su discurso no vaya más allá del 164. Hasta ese momento el autor se refiere a acontecimientos por él conocidos, mientras que de allí en adelante su discurso se convierte en una verdadera profecía porque aguarda algo en cuya venida cree con la máxima certeza. El autor espera que Dios baje a la tierra y juzgue: 1) a los ángeles pecadores, 2) a las ovejas ciegas (los judíos «malos», los que pensaban distinto al autor), y 3) a todos los pueblos.

Tras culminar este juicio, Dios hará desaparecer el Templo, construirá uno nuevo y este santuario (1 Hen [LS] 90,29)¹⁶ marcará el comienzo de un mundo nuevo, donde aparecerá un buey de grandes cuernos. En el lenguaje metafórico de nuestro autor a los judíos se les llama siempre ovejas; los ángeles son representados como hombres, y los pueblos extranjeros, como animales feroces e inmundos. En el medio, entre los ángeles y los hombres o, en el lenguaje del autor, entre los hombres y las ovejas, están los bueyes, es decir, figuras de la tradición bíblica bendecidas por Dios, como Adán y Noé. Este último es el único entre los vivientes que se convierte directamente en un hombre, es decir, eliminando la metáfora, en un ángel (1 Hen [LS] 89,1.9). Sem, Abrahán e Isaac son aún bueyes, aunque Jacob es simbolizado ya como una oveja, como lo son también los doce patriarcas de las doce tribus de Israel. También son ovejas, y no bueyes, Moisés y Aarón (1 Hen [LS] 89,17 y 18).

El buey esperado es evidentemente un hombre que volverá a gozar de la misma bendición divina que recayó sobre Adán y los patriarcas hasta Isaac. El buey gobernará a todos los pueblos (1 Hen [LS] 90,37). El esquema del pensamiento del autor es éste: la historia siempre está destinada a empeorar hasta que intervenga Dios para castigar a todos los impíos, sean o no judíos. Después del Gran Juicio Dios construirá un Templo nuevo y, finalmente, habrá un reino de justicia gobernado por este ser excepcional, que vuelve a ser el mesías en el sentido de «rey», pero sin estar vinculado a la casa de David. Tendrá también una naturaleza superior a la de los hombres de su tiempo, hasta que todos los hombres lleguen a ser como él. El mesías

16. Cf. Jub 1,27.

vendrá después del Juicio y tendrá la función de administrador en la tierra del orden y de la justicia deseados por Dios.

Como hemos visto ya, el Libro de los Jubileos muestra gran antipatía por la figura de Melquisedec, al que elimina de su relato, que normalmente abunda en añadidos. Antes se había pensado que esta antipatía se habría debido a que la figura de Melquisedec podría haber servido para justificar la conducta de los Asmoneos, que fueron a la vez reyes y sacerdotes, en oposición a la tradición hebrea. Pero el descubrimiento del fragmento qumránico 11QMelch muestra que el autor de los Jubileos podía tener motivos más precisos y serios para hacer desaparecer de su historia la figura de Melquisedec: éste era un antagonista de Henoc con características de salvador decididamente marcadas.

11QMelch es muy fragmentario y el sentido no siempre aparece claro. Sin embargo algunas frases, cualquiera que sea el contexto, nos dejan desconcertados y, en cualquier caso, son de gran interés. En las líneas 5-6 se lee: «[Melquise]dec los hará volver en sí y proclamará para ellos una amnistía, liberándolos de [la deuda de] todas sus iniquidades...», y en la línea 8: «Cuando se cumpla la expiación por todos los hijos [de la luz(?)] y por los hombr[es] del partido de Mel[qui]-sedec». A él se refiere Sal 82,1 a tenor de lo que reza la línea 10: «Elohim se yergue en la [asamblea de Dios]». En la línea 13 leemos: «Melquisedec ejecutará la venganz[a] de los juicios de Dios». A él se refiere también (lín. 16) Is 52,7: «Tu Elohim [reina]». Su reino comprende a los que pertenecen a su grupo: «[S]ión es [la asamblea... de los] que mantienen la Alianza» (lín. 24). Melquisedec parece ser denominado también «[un]gido del espíri[tu]» (lín. 18). Y al final tendrá la función de liberar a los judíos de la mano de Belial (lín. 25)¹⁷.

En otro texto qumránico (4QAmram^b) el gran antagonista de Dios es llamado *Mkrsh*. Tras este nombre, desconocido por otra parte, no es difícil leer un nombre compuesto de manera inversa al de Melquisedec para indicar al diablo, no al «rey justo», sino al «rey malvado».

Del texto anterior se deducen algunas consecuencias: 1) Melquisedec es un ser sobrehumano, un 'elohim'¹⁸. 2) Su tarea es la de conducir a los judíos hacia el camino recto, por la conversión. 3) Es él

17. Cf. E. Puech, «Notes sur le manuscrits de XIQMelkisedeq»: *RevQ* 12 (1987), pp. 483-513.

18. Cf. C. Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia*, Suplementi alla Rivista Biblica 12, Paideia, Brescia, 1984, p. 64.

quien proclama la remisión de las faltas pasadas. 4) Tiene quizás también la tarea de presidir el juicio divino (el texto no es claro) o, ciertamente al menos, de ejecutar la venganza de Dios. Estas funciones son típicamente mesiánicas, pues se trata de acciones salvíficas. Debe notarse que la importancia de estas funciones ha crecido enormemente respecto al mesianismo antiguo. El incremento en importancia de las funciones está acompañado, si puede decirse así, del crecimiento de la naturaleza del personaje mesiánico que asume características cada vez más sobrehumanas. El mesías futuro del Libro de los Sueños tendrá la naturaleza de los patriarcas; pero ahora Elías, Henoc y luego Melquisedec están decididamente por encima de lo humano, porque nacieron pero no murieron.

El máximo desarrollo del mesianismo sobrehumano se observa antes de la predicación de Jesús y del surgimiento del cristianismo con la figura del Hijo del hombre en el Libro de las Parábolas (alrededor del 30 a.C.). La figura en cuanto tal procede ciertamente del libro de Daniel, pero ahora es una verdadera figura autónoma que se identifica con Henoc (1 Hen [LP] 71,14) y es declarado mesías (1 Hen [LP] 52,4). «Hijo del hombre», por tanto, parece ser un título¹⁹ que pertenece a una figura misteriosa y sobrehumana que tiene funciones mesiánicas y que el Libro de las Parábolas identifica con Henoc, probablemente en un fragmento añadido, pero seguramente no de mano cristiana (1 Hen [LP] 71,14).

En el Libro de las Parábolas vemos que ciertos rasgos del mesías real han sido atribuidos al mesías sobrehumano del que se dice que estaba cabe Dios desde antes de la creación. Su misión abarcará a todos los hombres y la justicia caracterizará al mundo por él gobernado²⁰. Este personaje mesiánico recibe en el libro tres títulos dis-

19. Vermes sostiene que la expresión «Hijo de(l) hombre», al menos en los evangelios, no representa un título propiamente dicho; y en cierto sentido tiene razón porque, como hemos visto, la expresión «Hijo del hombre» no indica en definitiva otra cosa que un personaje. Sin embargo, es difícil distinguir en concreto el nombre del personaje de sus funciones, dado que se le indicaba por medio de un nombre común. Para alejar en el tiempo la figura del Hijo del hombre de la de Jesús, Vermes debe posponer la fecha del LP, que se convertiría en obra cristiana; pero la identificación del «Hijo del hombre» con Henoc hace esta interpretación muy improbable (71,14). Cf. G. Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, SCM Press, London, 1983, pp. 160-186 [*Jesús el judío*, El Aleph, Barcelona, 1994], y P. Sacchi, «Gesù l'ebreo»: *Henoch 6* (1984), pp. 347-368. La opinión de Milik de que el LP sería del siglo IV d.C. no tiene ningún fundamento; cf. P. Sacchi, *Apocrifi...* I, p. 424.

20. Cf. P. Sacchi, «Enoc etiopico 91,15 e il problema della mediazione»: *Henoch 7* (1985), pp. 257-267.

tintos: primero «Justo», después «Elegido» y, finalmente, «Hijo del hombre».

He aquí un pasaje que ilustra muy bien esta nueva concepción mesiánica. Dios quiso *ab æterno* al Hijo del hombre, pero a diferencia de las otras criaturas que arriban a la existencia en el tiempo aunque sean previstas y queridas por Dios *ab æterno*, el Hijo del hombre comenzó a existir desde el momento en el que su nombre fue pronunciado. Desde ese instante vive escondido, aunque no es claro dónde: en el cosmos o más bien en alguna parte de la tierra²¹:

En aquel lugar vi la fuente de la justicia: es incalculable y en torno a ella había numerosas fuentes de sabiduría. Todos los sedientos bebían de ellas y se llenaban de sabiduría. Entonces su morada estaba con los justos, los santos y los elegidos. En aquel momento le fue dado un nombre a este Hijo del hombre de parte del Señor de los espíritus²². Su nombre estaba ante el «Principio de los días». Antes de que fueran creados el sol y los astros, antes de que fueran hechas las estrellas del cielo, su nombre fue pronunciado por el Señor de los espíritus. Servirá de báculo a los santos y a los justos, para que se apoyen en él y no caigan; será la luz de los pueblos y esperanza para los pusilánimes. Todos los que viven en la tierra se postrarán y lo adorarán y cantarán himnos de alabanza al Señor de los espíritus. Por esto fue elegido y escondido por Él antes de que fuese creado el mundo y estará ante Él por la eternidad (es decir, hará siempre su voluntad) (1 Hen [LP] 48,1-6).

El fulcro del mundo regido por el Hijo del hombre es la justicia, y la sabiduría proviene de esta justicia en un movimiento descendente hacia el ser humano. Éste a su vez sólo podrá alcanzar la justicia por medio de la sabiduría en un movimiento en la misma dirección, pero en sentido opuesto. La justicia celestial se reserva solamente a los justos o elegidos, pero habrá un tiempo en el que toda la humanidad podrá participar de la libación de la sabiduría gracias a la obra mesiánica del Hijo del hombre.

En el Libro de las Parábolas se lee también:

21. Cf. D. E. Aune, «The Problem of the Messianic Secret»: *NT* 11 (1969), pp. 1-31.

22. *de parte del Señor de los espíritus*: literalmente: «delante del Señor de los espíritus». Este sintagma es un calco de una expresión hebrea que indica el complemento agente cuando se habla de Dios. Cf. J. Carmignac, «Le complément d'agent après un verbe passif dans l'hébreu et dans l'araméen de Qumran»: *RevQ* 9 (1978), pp. 409-428; 421-424.

En aquel lugar²³ mis ojos vieron al Elegido de la justicia y de la fidelidad. La justicia prevalecerá en sus días; los elegidos y los justos serán innumerables ante él por la eternidad. Vi su morada bajo las alas del Señor de los espíritus y todos los santos y elegidos resplandecían delante de Él como luz de fuego; sus bocas estaban llenas de bendición y sus labios alababan el nombre del Señor de los espíritus y la justicia ante Él (sentido probable «por obra suya») no se agotaba jamás.

Me quise quedar allá (es decir, «bajo las alas de Dios») y mi alma (es decir, «yo») amó tal residencia, porque allá estaba mi parte desde antiguo, pues así había sido establecido sobre mí por el Señor de los espíritus (1 Hen [LP] 39,6-8).

Uno de los instrumentos de los que se servirá el Hijo del hombre para establecer la justicia en la tierra será su conocimiento, si se puede decir así, absoluto de la Ley. En la época del Libro de las Parábolas ya existían en Israel diversas interpretaciones de la Ley, varias *halakhot*. Por tanto, debía estar vivo el problema de cuál debería ser la interpretación verdadera de la Ley. Sólo el mesías, según este libro, tendrá el conocimiento preciso del significado de cada norma:

(El elegido) es poderoso en todos los secretos de la justicia y la iniquidad pasará como sombra y no tendrá lugar donde detenerse, porque el Elegido está ante el Señor de los espíritus (es decir, «hace Su voluntad») y su gloria y poder son eternos (1 Hen [LP] 49,2).

La tarea principal del Hijo del hombre es llevar a cabo el Gran Juicio en nombre de Dios. Derrocará a todos los malvados, que para el autor son esencialmente los políticos y los que de cualquier modo tienen el poder, mientras que los buenos son por definición los pobres, los humildes y marginados en general. Derribará a los reyes de sus tronos, romperá los dientes de los pecadores. Su juicio será durísimo. Ejecutará él solo la función que la Epístola de Henoc atribuía al conjunto de los ángeles vigilantes (1 Hen [EE] 91,15). Así, instaurará el reino de Dios en la tierra. En este texto la llegada del reino de Dios coincide con la venida de la figura mesiánica a diferencia del Libro de los Sueños, donde el juicio precedía a la llegada del mesías.

El reino del Hijo del hombre-Mesías no es sólo una realidad futura, como en la apocalíptica precedente, sino que existe ya. Este

23. *En aquel lugar*: con el ms. C. El resto de la tradición lee *entonces*.

reino es ya una realidad en el «mundo del medio». Pero en el Libro de las Parábolas el «mundo del medio» tiene una función distinta a la que tenía en el pensamiento de Zacarías. No es el lugar donde se genera una realidad destinada a reproducirse en la tierra. La realidad del «mundo del medio» tiene alguna comunicación *ya ahora* con nuestro mundo: los justos (o los elegidos) que han dejado esta tierra viven *ya ahora* en el mundo del mesías, junto con los ángeles. Lo que otros esperaban para el futuro en el Libro de las Parábolas se convierte en futuro y presente. Este escrito es un desarrollo posterior de la ideología cósmica del antiguo Libro de los Vigilantes, estructurada de tal modo que en ella aparece un reino con su rey. Así pues, lo que distingue a la ideología del Libro de las Parábolas del pensamiento esenio es que estos últimos pensaban poder cantar las alabanzas de Dios junto con los ángeles ya en esta tierra. Para ellos lo eterno se iniciaba ya aquí abajo: no existía tránsito de este mundo al otro. El paso ocurría en el momento en el que el miembro de la secta alcanzaba la virtud del «bien eterno» (1QS 4,3) y la contemplación del «ser eterno» (1QS 11,5-6)²⁴.

La influencia de las ideas del Libro de Henoc y, en particular, del Libro de las Parábolas en el cristianismo es evidente. Hace tiempo que se ha reconocido su influjo en algunos escritos del NT a nivel literario, pero creo que la mayor importancia de este libro para la comprensión de los orígenes del cristianismo radica más bien en que nos ofrece un contexto cultural muy similar al que vivieron los personajes del Nuevo Testamento²⁵. Jesús declara muchas veces tener las mismas funciones que el Hijo del hombre en el Libro de las Parábolas. Pero el que Jesús haga referencia al Hijo del hombre sin mencionar el contexto del Libro de las Parábolas significa que la gente debe haber sabido quién era el «Hijo del hombre», independientemente de ese libro. Era la figura sobrehumana del juez escatológico. Por ello puede Jesús decir en Mc 2,10-11: «Para que sepáis que el Hijo del hombre tiene poder para perdonar los pecados..., yo te ordeno: 'levántate y anda'». Si se admite que la gente comprendía las palabras de Jesús y que éstas tenían un sentido, es necesario aceptar también que tanto él como la multitud sabían que el Hijo del hombre era el Gran Juez escatológico.

En el cristianismo vemos, además, que Jesús se presenta como el intérprete absoluto de la Ley. Piénsese en la estructura del Sermón de

24. Véase también la obra conocida como *Shirot hashabbat*, en castellano Cantos para el sacrificio sabático o Liturgia angélica (4Q400-407 y 11QShirShabb).

25. Cf. P. Sacchi, *Apocrifi...* I, pp. 425-431.

la montaña, en la fórmula «En verdad, en verdad os digo», que es propia de quien habla con carisma y autoridad, no de quien interpreta los textos según una lógica humana²⁶.

5. *El doble mesianismo*

Entre los siglos II y I a.C. se desarrolló también otro tipo particular de esperanza mesiánica que provenía de aquel doble mesianismo de Zacarías, aunque a través de la literatura y no de la historia. Es éste un tipo que podemos denominar mesianismo «doble» o quizás mejor «sacerdotal» por la razón que vamos a indicar. Los ungidos son dos, el llamado de Aarón o de Leví, y el de Israel o Judá. No se habla de David, ni de Sadoc, sino que se busca una denominación más amplia. Lo que resulta fundamental es la neta distinción entre las dos funciones, la civil y la religiosa, dos funciones salvíficas proyectadas hacia el futuro. Los dos mesías están todavía por llegar, y cuando vengan se dispondrán jerárquicamente de modo que la posición más alta será ocupada por el mesías sacerdotal. Es un mesianismo doble que también puede definirse como sacerdotal, dado el primado del sacerdote sobre el laico. Este tipo de mesianismo está documentado tanto en el esenismo como (y con particular desarrollo) en el Testamento de los Doce Patriarcas.

Se gobernarán (los esenios miembros de la secta) según las primeras reglas, con las que comenzaron a ser instruidos los miembros de la Comunidad, hasta la venida del profeta y de los ungidos de Aarón y de Israel (1QS 9,10-11).

La comunidad admite que las normas de vida que se ha dado a sí misma pueden no ser perfectas; espera por ello a alguien que indique cuál es la *halaká* perfecta. Los personajes esperados para esta función en este caso no son solamente dos: se espera también a un profeta, cuya venida precederá a la de los dos mesías. Es éste el mismo esquema que el cristianismo aplicó al Bautista en relación a Jesús. Pero sobre este punto debieron existir discrepancias dentro del esenismo mismo o se dio quizás una evolución interna²⁷.

26. Cf. Davies, *The Sermon of the Mount*.

27. Cf. también J. Starcky, «Les quatre étapes du messianisme à Qumran»: *RB* 70 (1963), pp. 481-504, espec. p. 482. El texto que menciona al profeta y a los dos

En cualquier caso la espera de un profeta para dirimir problemas de naturaleza jurídica y política está documentada también en el primer libro de los Macabeos (14,41): cuando Simón se encontró en una situación más bien confusa jurídicamente al haber concentrado en sus propias manos el poder civil y religioso y asumido el cargo de sumo sacerdote sin ser de la estirpe sadoquita, pensó que un medio excelente para ganar tiempo era remitir todo el problema a un «profeta digno de fe». El pueblo halló aceptable esta solución; por tanto, la posibilidad de un mediador que remitiese a los hombres la voluntad de Dios y los guiase debió de haber sido comúnmente admitida.

Mientras que en el texto esenio la superioridad del mesías de Aarón sólo puede deducirse del hecho de que este mesías precede al de Israel, en los Testamentos de los Doce Patriarcas el tema está más desarrollado. Leemos en el Testamento de Judá 21,4: «Como el cielo es más alto que la tierra, así el sacerdocio de Dios es más alto que el reino terreno». Véase también TestRub 6,8.

El mesías sacerdotal no sólo tendrá la tarea de dar la interpretación definitiva de la ley en todos los casos de incertidumbre sobre la *halaká*²⁸, sino que tendrá además la tarea de atar a Satanás («Beliar será atado por él»: TestLev 18,12). Satanás tiene aquí una importancia que no posee en los textos canónicos. El mundo, como en el esenismo, está dividido en dos grandes partes, dos *goralim*, la de Luz y la de las Tinieblas; una guiada por el ángel de la Luz, generalmente interpretado como Miguel, y la otra bajo la égida del ángel de las Tinieblas, al que puede denominarse con nombres muy distintos, pero que siempre es el diablo (cf. 1QS 3,15-21). El sumo sacerdote tendrá una función altísima y salvífica que culmina en liberar al mundo de Satanás, es decir del mal.

ungidos es claramente legible en el ms. 1QS, que fue el primero en ser descubierto y que presenta la obra prácticamente completa. Sin embargo, es relativamente tardío (finales del siglo I a.C.). En el fragmento 4Q259 de época asmonea temprana (finales del siglo II a.C.) falta toda la sección que va de 8,15 a 9,11. No está claro si se trata de una omisión o de un estrato más antiguo y más breve de la obra; esta segunda solución parece la más probable. El fragmento 4Q258, que es un poco más antiguo que 1QS, contiene parte del pasaje omitido por 4Q259 y, aunque finalice con una laguna en la col. 2 con las palabras correspondientes a la mitad de la lín. 10 de 1QS, todavía tiene espacio suficiente para que se pueda considerar cierto que contenía toda la frase con la mención del profeta y de los dos ungidos. La idea de un profeta precursor debe por tanto colocarse en torno a la mitad del siglo I a.C.

28. Así interpreto TestLev, 18,2: «Al que (es decir, a Leví) serán reveladas todas las palabras del Señor». Sobre la necesidad de una revelación particular para conocer la verdadera *halaká*, cf. también 1QS 9,10-11.

Pero este sacerdote del futuro no tiene nada en común con el sacerdocio histórico de Israel, ni siquiera con el más auténtico. Será un sacerdocio nuevo, de naturaleza excepcional. Se lee en el TestLev 18,1-12:

Cuando el Señor se haya vengado de ellos...,
entonces hará surgir un sacerdote nuevo a quien se revelarán todas las
palabras del Señor (estará por tanto en capacidad de enseñar la
halaká verdadera).

Juzgará rectamente en la tierra durante muchos días.

Brillará como el sol en la tierra

y hará desaparecer toda tiniebla bajo el cielo;

habrá paz en toda la tierra.

En sus días los cielos exultarán,

y las nubes se alegrarán...

Se pronunciará sobre él la gloria del Altísimo,

y el espíritu de inteligencia y de santidad reposará sobre él...

Transmitirá la grandeza del Señor a sus hijos, en verdad y para
siempre,

y no tendrá otro sucesor de generación en generación y para
siempre...

Durante su sacerdocio desaparecerá el pecado...

y dará de comer del árbol de la vida a los santos...

Atará a Beliar...

En conjunto se tiene la impresión de que el autor de los Testamentos de los Doce Patriarcas esperaba un mundo distinto que debía ser instituido por el mesías de Leví y de Judá. Es interesante que, aunque haya desaparecido el nombre de David al ser sustituido por la denominación más amplia de Judá, el autor espera sin embargo la restauración del reino de Israel sobre la base de las profecías del antiguo mesianismo davídico. Se lee en el TestJud 22,2-3:

Mi reino acabará por obra de extranjeros,

hasta que venga la salvación de Israel,

hasta la parusía del Dios de justicia, para que Jacob y todos los
pueblos vivan en paz.

Él (el descendiente de Judá) custodiará la fortaleza de mi reino
por siempre,

porque con juramento me ha jurado el Señor

no quitar el reino a mi descendencia por siempre.

Particular atención merece el siguiente pasaje:

Obedeced a Leví y a Judá y no os levantéis contra estas dos tribus, porque de ellas surgirá la salvación de Dios. Porque el Señor suscitará de Leví como un sumo sacerdote, y de Judá como un rey [Dios y hombre] que salvará a todas las gentes y al pueblo de Israel (TestSim 7,1-2).

Este pasaje puede considerarse un ejemplo típico de los problemas de crítica textual que rodean a los apócrifos, que son textos transmitidos por ambientes cristianos. ¿Hasta qué punto el escriba cristiano puede haber adaptado el texto a su propia fe?

Aun sin defender la tesis que sostiene que este texto ha sido redactado completamente por mano cristiana, Becker elimina en su edición todo el pasaje desde «Porque el Señor» hasta «Israel» por considerarlo cristiano. No estoy de acuerdo con ello. La frase «Dios y hombre» es obviamente cristiana, pero albergo muchas dudas de que un cristiano pueda haber escrito en el siglo II d.C. que esperaba un sumo sacerdote de Leví y un rey de Judá. Si algo hay de cristiano en esta parte, creo que debe buscarse en los dos «como» añadidos antes de «sacerdote» y de «rey» justamente con el objeto de matizar un concepto inaceptable. Para los cristianos la frase tenía sólo sentido si se interpretaba metafóricamente de modo que quedara claro que mesías hay uno solo, que tiene la función de rey y de sacerdote, y que ante todo es descendiente de David: al mesías davídico se agrega a la expresión «Dios y hombre». También la última parte del texto «que salvará a todas las gentes y al pueblo de Israel» podría ser cristiana, pero podría también pertenecer a una fase del judaísmo que se iba abriendo en sentido universalista, como documentan los Salmos de Salomón por ejemplo en 17,30-31, donde se dice que el mesías dominará todos los pueblos y que todos vendrán, según antiguas profecías, a rendirle honor en Jerusalén. Sin embargo, el universalismo ya había aparecido en el Libro de los Sueños, y posteriormente reaparecerá en el de las Parábolas.

A favor de la hipótesis de que el texto como ahora lo tenemos no haya sido compuesto por manos cristianas sino sólo reelaborado por ellas está la variante οὕτως («así»), en lugar de οὗτος («él»). «Así» representaría al texto todavía en fase judía, en la cual el sujeto de «salvará» es claramente Dios según un esquema que aparece también en otras partes del libro: los dos mesías son funciones de la salvación que sólo Dios da efectivamente a los hombres. Los cristianos habrían cambiado οὕτως por οὗτος haciendo que el sujeto de «salvará» sea el mesías davídico. Se trata de un trabajo bastante sutil, pero siempre perceptible.

En el texto citado anteriormente parece que los dos mesías y la salvación de Dios, aun siendo entidades relacionadas estrechamente entre sí, no coinciden del todo. He aquí un texto tomado del Testamento de Neftalí en el que se observa mejor esta compleja correspondencia entre mesías y salvación:

Ordenad a vuestros hijos que se mantengan unidos a Leví y a Judá,
 porque por ellos surgirá la salvación para Israel,
 y en ellos será bendito Jacob.
 Por ellos aparecerá Dios en la tierra para salvar a la estirpe de Israel,
 [habitando entre los hombres]
 y para congregar a los justos de entre los gentiles²⁹ (TestNef 8,2-3).

La salvación vendrá por medio de Leví y de Judá, pero se cumplirá sólo cuando Dios mismo aparezca al final para realizar la esperanza mesiánica. En cualquier caso, mientras esperan la gran parusía del sumo sacerdote ungido, los hijos de Israel deben seguir la *halaká* establecida por los hijos de Leví:

Por esto yo os ordeno que escuchéis a Leví, porque éste conocerá la ley de Dios y dará instrucciones respecto al juicio, hará sacrificios en Israel hasta el cumplimiento de los tiempos, hasta que venga el sumo sacerdote ungido indicado por el Señor (TestRub 6,8).

Y con mayor claridad aún:

El Altísimo ha oído tu oración
 para apartarte de la injusticia y para que llegues a ser un hijo para Él,
 siervo y ministro de su Faz.
 Tú brillaras en Jacob con la luz del conocimiento,
 serás como un sol para toda la estirpe de Israel.
 A ti se te dará la bendición
 y a toda tu estirpe,
 hasta que el Señor visite a todos los pueblos con su misericordia para
 siempre (TestLev 4,2-4).

29. El texto así presentado está reconstruido: los manuscritos presentan la reelaboración cristiana que ha sustituido un «por ellos» por un «por él» que pretende centrar toda la atención en Judá, que está claramente en un segundo plano. La frase «habitando entre los hombres» es ciertamente una interpolación, porque está fuera de ritmo: los dos miembros paralelos son «salvar la estirpe de Israel» y «congregar a los justos». Pero no es una interpolación necesariamente cristiana porque, como hemos visto, existían también otras corrientes universalistas en el judaísmo.

En cualquier caso, el sacerdote actual tiene la misma dignidad que los ángeles más altos (los que están ante la faz de Dios) y mientras el pueblo espera que llegue la gran intervención divina, sólo a él le corresponde proclamar la justa *halaká*.

6. *El renacimiento del mesianismo davídico*

En el Testamento de Judá aparece alguna referencia a un reino impercedero. Se trata evidentemente del reino de David en tiempos pasados pero que entonces era entendido más genéricamente como reino de Israel. El tono es fuertemente escatológico y quizás el texto es más polémico con la inmoralidad de los tiempos que con la dinastía asmonea en cuanto tal:

Los reyes serán como monstruos marinos,
que engullen hombres como peces...
El Señor llevará contra ellos divisiones de unos con otros
y habrá en Israel guerras continuas.
Mi reino terminará por obra de extranjeros,
hasta que llegue la salvación de Israel,
hasta la parusía del Dios de justicia,
para que Jacob y todos los pueblos vivan en paz.
El custodiará la fortaleza de mi reino por siempre, porque con juramento me (a Judá) ha jurado el Señor no quitar el reino a mi descendencia por siempre (TestJud 21,7 y 22,1-3).

Pero también hubo posturas más políticas, decididamente contrarias a los Asmoneos, a quienes se acusaba de usurpadores porque el trono de Israel no podría pertenecer sino a un descendiente de David. Los Salmos de Salomón —obra escrita inmediatamente después de la mitad del siglo I a.C.— dan testimonio del renacimiento del mesianismo davídico. La obra se atribuye generalmente a un ambiente fariseo por la necesidad de poner etiquetas a toda costa a escritos que en su individualidad sirven sólo para presentar la figura de su autor. Conocemos el fariseísmo de esa época sólo a través de los *Pirqué Abot*, obra decididamente tardía, que presenta al fariseísmo según sus propios ideales y por tanto ciertamente de una manera, si no falsa, sí al menos muy selectiva. La época de los Salmos de Salomón está dominada por las figuras y las enseñanzas de Shemaya y Abtalión y, después, de Hillel.

Con Shemaya comienza un distanciamiento de la vida política,

entendida como compromiso con el mundo y con los mismos medios de éste, que caracterizará al fariseísmo sobre todo después del desastre del 70 d.C. Entre las enseñanzas de Shemaya los *Pirqé Abot* transmiten lo siguiente, que a su autor debería parecerle interesante: «Ama el trabajo manual, odia la grandeza y no te des a conocer ante la autoridad» (*Pirqé Abot* 1,10).

El problema fundamental en la interpretación de este pasaje es el valor que deberíamos dar a la expresión *sn' t' hrbnwt, l' ttwd lrshwt*, «odia la grandeza, y no te des a conocer ante la autoridad», interpretada como una exhortación a la humildad, a la renuncia a los honores y en definitiva al poder³⁰. Otros indican que el sentido central del pasaje es una invitación a no descuidar el trabajo manual³¹. En este caso el hombre debería estar lejos de los cargos públicos para tener más tiempo para dedicarse al trabajo manual. Sin embargo, debe notarse que el verbo «odiar» es muy fuerte y sobre todo la última invitación a no darse a conocer a la autoridad es sorprendente. Parece una abierta invitación a aceptar exclusivamente la autoridad de la Ley y por tanto del sanedrín, y a oponerse incluso pasivamente a toda otra autoridad.

El autor de los Salmos de Salomón, por el contrario, cree en la lucha y espera la salvación sólo de la victoria. Frente a la superpotencia romana no ve otro camino de salvación que un caudillo excepcional que combata en nombre de Dios y sea enviado por Él mismo. Este caudillo deberá ser de la estirpe de David y por ello un ungido. Así se reafirma la filiación davídica del mesías al lado de la más genérica que hablaba de su descendencia de la tribu de Judá.

El texto de uno de estos Salmos, el 17, ha sido ya citado en la página 292. El autor insiste en que el único soberano legítimo de Jerusalén sólo puede ser un descendiente de David, y por tanto ningún Asmoneo. «Tú, Señor, elegiste a David como rey sobre Israel y le juraste por siempre que no faltaría el poder real a su descendencia...».

Por un lado, en este texto percibimos la fe en la eternidad del reino davídico, pero por otro se tiene la impresión de que la tensión escatológica se ha relajado ya. El autor del Libro de los Sueños parecía esperar el Gran Juicio que habría de instaurar el reino del mesías en un futuro muy próximo; quizás esperaba verlo. El autor de los Salmos

30. Cf. V. Castiglione, *Mishnayot* (3 vols.), Tipografía Sabbadini, Roma, ³1962-1964, *ad locum*.

31. Cf. Marti-Ber, *Pirqé Abot* (*Giessener Mischna*), *ad locum*.

de Salomón vive su esperanza con una cierta distancia. Sabe que no conoce los tiempos y usa una fórmula que deja mucho espacio para la paciencia de Dios: «En la ocasión que Tú hayas elegido» (SalSl 17,21).

Pero el destino final de la historia no puede ser más que éste. La función del descendiente de David, cuando venga, será la de implantar la justicia en la tierra, entendida en el sentido de igualdad social según un tipo de pensamiento también documentado en el Libro de las Parábolas, escrito sólo un poco después: «Tú los guiarás en la igualdad» se lee en el mismo Salmo (17,46). Éste es el segundo elemento esencial de la categoría mesiánica: la implantación de un reino de justicia.

Aun suponiendo que el autor de estos Salmos fuese un fariseo, los acontecimientos de la vida lo acercaron a los judíos del campo, al despreciado *'am ha-'ares*. Seguramente compartía con los fariseos gran parte de su ideología. Creía en la resurrección, si bien estaba reservada a los justos, y en la destrucción de los impíos (SalSl 13,9-10, si no es una interpolación, pero véase 3,12). Creía también en el libre albedrío del hombre, que sostenía con vigor justamente porque muchos sectores la negaban (SalSl 9,7). El hecho de que los justos, identificados en la práctica por el autor con los temerosos de Dios (SalSl 15,13), sufran tribulaciones se explica mediante el principio de la corrección paterna (SalSl 14,1)³². Sin embargo, mantenía una posición contraria a todos los que habían podido quedarse en Jerusalén, fueran fariseos o saduceos. Él había sido expulsado de su tierra y vivía en la miseria (SalSl 15,5 y 16,13). La pobreza era el correctivo más severo que Dios podía infligir a quien ama. De cualquier modo, consideraba que la situación en la que vivía era profundamente injusta y su esperanza descansaba en el ungido de Dios que vendría a restablecer la justicia.

La esperanza en una salvación inminente destinada a alcanzarse

32. El autor de los Salmos de Salomón busca la solución del problema del justo sufriente en la misma dirección en la que la había encontrado el Eclesiástico (2,1-6). Las desgracias del justo no son un castigo, sino una corrección: «Fiel es el Señor con los que lo aman sinceramente, con los que soportan su castigo, con aquellos que caminan en la justicia de sus preceptos» (SalSl 14,1-2). Esta idea se expresa de manera más radical aún en el libro de la Sabiduría: el justo debe ser probado, sufrir una «prueba breve», por la cual recibirá una recompensa que no puede compararse con el dolor padecido: «Su pruebas, que eran un adoctrinamiento (παιδεύόμενοι) misericordioso...» (Sb 11,9a). «Estuvieron entre desgracias sólo por poco tiempo, para su advertencia (νουθεσία), pues tenían así un signo de la salvación, ya que el dolor les recordaba los mandamientos de la Ley» (Sb 16,6).

por medio de las armas fue muy fuerte en el Rollo de la Guerra (segunda mitad del siglo I a.C.), pero en este texto tal esperanza se funda esencialmente en Dios, quien dará la victoria a sus pobres y a sus humildes gracias a su ejército compuesto más por legiones de ángeles que de hombres (1QM 12,1). En el Rollo de la Guerra la función del ungido tiene un carácter muy especial. En 1QM 11,7-8 todos los sabios iluminados parecen definirse como ungidos: «Por medio de tus ungidos, aquellos que conocen tus decisiones, nos has hecho saber los tiempos de la guerra...». Aquí «ungido» no significa «mesías» sino más bien el carisma particular de la iluminación, no la autoridad suprema.

Se puede concluir que a partir del siglo II a.C. la esperanza mesiánica había resurgido impetuosamente en Israel. Pero no fue unitaria y se concretó en las formas más diversas, teniendo sólo como común denominador la espera de la salvación que Dios habría de procurar finalmente a Israel de alguna manera. La esencia del mesianismo doble nos crea ciertas dificultades. Si en una fase de la historia de Israel, brevísima por lo demás, existieron efectivamente dos ungidos, este hecho pudo haber justificado la teoría; pero es difícil pensar que el mesianismo doble haya nacido sólo por este motivo.

El desdoblamiento presupone más bien una concepción del poder en el que las funciones civiles eran distintas, en términos modernos, a las religiosas. Todo ello refleja el contraste documentado ampliamente en la historia del judaísmo entre *timè arkhieratikè* y *prostasia toû laouî*. El mesianismo doble es la proyección escatológica de una situación histórica y testimonia, además, el deseo del sacerdocio de afirmar su superioridad sobre la autoridad civil.

Es importante observar también que en los textos esenios o cercanos al esenismo la salvación se veía como un proceso que se realiza en el tiempo. Antes de los ungidos de Aarón y de Israel debía aparecer un profeta. Pero la función misma de los sabios iluminados, ungidos por Dios en definitiva, era el signo tangible de la existencia de un plan divino que concierne a la historia. Incluso en medio de las dificultades y de la difusa sensación de una ruina inminente (piénsese en la profecía de la destrucción del Templo [1 Hen [LS] 90,28; Jub 1,27] y el peligro de un nuevo exilio presagiado por Abtalión [*Pirqé Abot* 1,11])³³, Dios establece en la historia las bases seguras de la esperanza.

33. «Sabios, sed cuidadosos con vuestras palabras, porque podríais ser condenados al castigo del exilio y a emigrar hacia el lugar de las aguas malas; vuestros discípulos podrían beberlas y morir; el nombre del Cielo (es decir, de Dios) sería profanado».

En algunos fragmentos de Qumrán se documenta también la espera de un rey ungido, descendiente de David (cf. especialmente 4QpGen^a, que comenta Gn 49,8-10). Aunque existan textos que sólo mencionan al mesías real o al sacerdotal, el mesianismo esenio debería siempre considerarse doble. El pasaje básico es siempre 1QS 9,11; véase también DD 12,22-13,1; 14,19; 19,1-11; 20,1³⁴.

En conjunto los movimientos mesiánicos resultaron sospechosos para la clase dirigente de Jerusalén porque debieron parecer demasiado peligrosos políticamente, no sólo por las complicaciones que podían traer con los romanos, sino también por las doctrinas igualitarias y populistas que frecuentemente los animaban. Posteriormente los fariseos debieron también ser sospechosos de albergar el mismo espíritu belicoso que tuvieron algunos movimientos mesiánicos, a pesar de que éste no fue la expresión más característica de su pensamiento.

7. *El mesianismo cristiano en el judaísmo de la época*

En mi opinión, la mejor manera de comprender el mesianismo cristiano es la noción de mesianismo sobrehumano y sobre todo la figura del Hijo del hombre, no el tipo mesiánico real³⁵. Los mismos textos neotestamentarios parecen rechazar la interpretación de Jesús como mesías real y davídico (cf. Jn 6,15 y el problema del secreto mesiánico). Si el reino de Jesús existe, no es de este mundo. El problema es claramente advertido por Juan, quien hace que Jesús aclare la cuestión ante Pilato (Jn 18,36). Además, a partir de la concepción mesiánica del Libro de los Sueños el mesías sobrehumano es también el monarca de un reino escatológico. Estoy convencido de que Jesús tuvo conciencia de estar en una relación particular con Dios. Considérese la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1, que sigue inmediatamente al discurso de Jesús acerca de la autoridad con la que

Este texto se dirige formalmente sólo a los maestros, pero, puesto que las consecuencias de su falta de fidelidad a la Ley recaen sobre sus discípulos, me parece que el pasaje debe entenderse como referido en general a todo Israel. Abtalión tenía la sensación de que la sociedad se estaba corrompiendo. Cf. *REJ*, voz «Abtalion».

34. Los fragmentos mesiánicos de Qumrán han sido presentados recientemente por F. García Martínez, «Nuevos textos de Qumrán y el Nuevo testamento»: *Communio* 26 (1993), pp. 3-31.

35. Cf. F. Arduoso, *Gesù Cristo figlio del Dio vivente*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1992, p. 125.

habla). En este texto «hijo» del dueño de la viña es un término cargado de significación, porque éste es su único heredero³⁶. En tiempos de Jesús la espera de un juez escatológico, de un salvador sobrehumano, del Hijo del hombre, se había difundido en el judaísmo desde hacía algún tiempo.

El Evangelio de Marcos sitúa la curación del paralítico entre los primeros episodios de su narración. En él Jesús perdona los pecados del paralítico antes de curarlo: «Y para que sepáis que el Hijo del hombre tiene poder en la tierra para perdonar los pecados, ‘Te ordeno’, dijo al paralítico, ‘levántate, toma tu camilla y vete a tu casa’» (Mc 2,10-11). Nótese el cambio de la tercera persona a la primera. El sentido que se deduce de este versículo puede sintetizarse así: para que comprendáis que el Gran Juez (la gente debió haber entendido esto) tiene poder no sólo para condenar sino también para perdonar, yo, para demostrar que tengo este poder, te ordeno...

8. *La reducción de las tareas mesiánicas*

Después de la catástrofe del 70 d.C. el mesianismo sufrió un cierto eclipse, aunque permaneció todavía vivo dentro del judaísmo a lo largo de un siglo³⁷. Con el Apocalipsis siríaco de Baruc (final del siglo I d.C.) asistimos a la disminución de la importancia del mesías, que sin embargo parece ser una figura por encima de la medida común del ser humano. La tarea del mesías será preparar el mundo para el Gran Juicio: de este modo se invirtió la relación entre Gran Juicio y mesías a diferencia del planteamiento de la apocalíptica antigua. El mesías tendrá la tarea de preparar el advenimiento del reino de Dios, no de gobernar este reino.

Este mesías es un hombre, del cual se dice, sin embargo, que es revelado por Dios (2 Bar 29,3; 39,7) y que al final de su tarea regresará (2 Bar 30,1), según parece, al cielo. Tomará justa venganza de los paganos y dará estabilidad a Israel; su acto postrero consistirá en juzgar y ajusticiar en el monte Sión al último rey de los gentiles (2 Bar

36. Sobre el valor de la parábola de los viñadores malvados, cf. J. H. Charlesworth, «The Righteous Teacher and the Historical Jesus: A Study of the Self-Understandings of Two Jewish Charismatics», en W. P. Wearer (ed.), *The Righteous Teacher and the Historical Jesus. Perspectives on Christology*, Exodus Press, Nashville, 1988, pp. 73-94.

37. Cf. W. Horbury, «Messianism among Jews and Christians in the Second Century»: *Augustinianum* 28 (1988), pp. 71-88.

40,1-2). Después su tarea habrá terminado y su reino durará hasta el fin del mundo, hasta el momento en el que «el mundo de la corruptibilidad haya terminado» (2 Bar 40,3). Entonces empezará el reino de la incorruptibilidad.

En el Libro cuarto de Esdras la función del mesías es similar a ésta, con rasgos humanos aún más marcados aunque participe también de una humanidad superior a la del común de los mortales. En cualquier caso, el mesías de 4 Esdras vuelve a ser de la estirpe de David (12,32). Presidirá el Gran Juicio y tomará justa venganza de los paganos; su vida durará unos cuatrocientos años. Pero al final de este tiempo morirá y con su muerte acabará el mundo de la historia. En aquel momento el mundo regresará al silencio primordial; por siete días, tantos como los de la primera creación, reinará un silencio absoluto. Después habrá una nueva creación, un nuevo mundo, que carecerá finalmente de mal.

Capítulo 15

EL JUSTO

1. *El justo en el libro del Eclesiástico*

Después de Qohélet el libro del Eclesiástico o del Sirácida («hijo de Sirá») representa otro momento fundamental en el pensamiento judío. Su importancia en la historia de la ideología judía es mucho mayor de lo que normalmente se piensa, aunque en los últimos años se han dedicado estudios importantes, como los de Prato o Schnabel, que han evidenciado la complejidad de su pensamiento. Debe señalarse también la obra más reciente de Boccaccini, *Middle Judaism*, pp. 77-98, que muestra la importancia de la ideología del Eclesiástico no sólo en sí misma, sino para el desarrollo del pensamiento del judaísmo medio.

Del Eclesiástico poseemos hoy muchos fragmentos en hebreo, de origen diverso: parte de ellos proviene de Qumrán y parte de la *genizah* de El Cairo. Las variantes respecto al griego son muy numerosas: los pasajes que en este capítulo presentaremos están traducidos del griego, pues éste parece respetar con mayor precisión el texto original, al menos en lo que se refiere al pensamiento, que el hebreo. Por ello utilizamos solamente este último cuando nos sirve para corregir el texto griego en algunas expresiones. Cuando la variante hebrea ofrece un sentido muy distinto, crea problemas de historia del texto nada fáciles de solucionar. La versión hebrea parece haber sido transmitida por ambientes esenios, interesados en amortiguar la fuerza de ciertas afirmaciones del Eclesiástico muy a favor del libre albedrío del hombre¹.

1. Cf. n. 6, p. 441.

Como hemos visto varias veces, la justicia, es decir, la condición del que «hace las obras de la Ley», era considerada en el mundo judío desde Ezequiel hasta el Cronista como elemento fundamental de la salvación. También hemos señalado que ciertas voces, como las de Job y Qohélet, se habían levantado para manifestarse en contra de esta concepción de justicia.

Ezequiel no sólo pensaba que el hombre puede vivir únicamente si observa la Ley, sino también que el que se arrepentía de sus propios errores y volvía a cumplir la Ley podía continuar viviendo gracias a esa Ley que observaba de nuevo. Se trataba de un punto de vista difícilmente sostenible frente a una crítica racional, como la representada por Job y Qohélet.

Qohélet puso en crisis todo el sistema, porque el sujeto que debía salir beneficiado, el justo, parecía haber desaparecido. Qohélet no creía en la existencia del justo por el simple motivo de que no era posible que hubiera un justo sin pecado (Ecl 7,20). En el sistema de Ezequiel podía existir el malvado que continuaba viviendo aun sin observar la Ley, aunque ello creaba una contradicción con el aserto de que el justo «vive por la Ley». En todo caso, para Ezequiel, los dos momentos, el de la justicia y el de la iniquidad, son dos fases muy distintas en de cada individuo. El planteamiento de Qohélet no es sólo innovador porque excluye la posibilidad de un hombre sin pecado, sino porque afirma que no existe «justo» sin pecado. Para Qohélet la palabra «justicia», si se refiere al hombre, pierde su significado. Pero para él el justo existe, por lo menos en el nivel de la formulación teórica. Y en la práctica existía para Qohélet el «justo dentro de ciertos límites». Sin embargo, esta concepción no se adaptaba a la concepción común de que la salvación estaba reservada al justo y a nadie más.

La solución de Qohélet era posible en cuanto separaba la cuestión del justo del problema de la salvación. Dios envía los distintos «momentos» de la vida según un criterio propio que nos es desconocido, suponiendo que éste exista, pero que en ningún caso es un principio de retribución. En el pensamiento de Qohélet no existe el problema del justo porque Dios no retribuye. Esta convicción supera y anula el problema de la justicia. Si ese problema existía, y la tradición muestra que continuaba existiendo, era para Qohélet pura teoría.

Hemos visto ya la solución radical que el Maestro de Justicia y el esenismo dieron a este problema no muchos años después. El hombre es siempre pecador y el pecado es una forma de impureza connatural a la naturaleza misma del ser humano. Éste puede liberarse de la im-

pureza solamente por un acto gratuito de Dios. Esta idea será particularmente fecunda en el cristianismo, pero no fue inmediatamente productiva en Israel. Sin embargo, el problema del justo fue central en el judaísmo medio porque de su solución dependían tanto el valor de la Ley como el del comportamiento de Dios hacia el hombre, temas centrales de la reflexión judía. En un sistema de pensamiento ningún elemento es independiente de los otros y la reflexión sobre el justo tuvo gran relevancia en el pensamiento del judaísmo medio.

La reflexión del Eclesiástico, si bien afrontó todos los problemas debatidos en su época, se centró en el tema del justo. El autor era un hombre de su época y muy enraizado en la tradición de la segunda época sadoquita, con la cual estaban vinculados los valores que él mismo estaba decidido a defender, aun siendo consciente del peso de las críticas al sistema. El problema de fondo para el Eclesiástico puede enunciarse así: ¿qué relación existe entre omnipotencia y omnisciencia divina, sentidas muy especialmente en su época, y el libre albedrío del hombre? El autor sabía que el conocimiento, en el sentido más completo de la palabra, la comprensión del sentido de las cosas, pertenecía sólo a Dios: era la Sabiduría, que Dios había creado como primogénita de las criaturas y que vivía en el «mundo del medio»:

Toda sabiduría viene del Señor
y con él está por todos los siglos...
Antes que cualquier cosa fue creada la Sabiduría,
y la inteligente comprensión desde la eternidad.
Sólo Uno hay verdaderamente sabio y muy temible,
sentado sobre su trono.
El Señor mismo la creó,
la vio y la midió,
y la difundió en todas sus obras,
entre cada mortal, según su capacidad,
y la dio a aquellos que lo aman...
El temor de Dios es el principio de la sabiduría (Eclo 1,1-4).

El Sirácida aprendió de Qohélet que la única ciencia verdadera, la única digna de tal nombre es la de la totalidad, pero sólo Dios tiene esa inteligencia. Aunque el Sirácida sabe que la capacidad de comprensión propia del hombre proviene de la efusión de la sabiduría divina, inserta esta nueva idea en el antiguo sistema de valores y defiende el valor de la Ley y de la libertad de elección del ser humano.

El Eclesiástico sabe que las diferencias entre los hombres no dependen de ellos sino de Dios, y sabe también que la mejor de las suertes puede cambiar bruscamente y sin motivo aparente (véase el

pasaje citado anteriormente). Es evidente que la doctrina de Qohélet sobre los tiempos o momentos influye en el Eclesiástico, y éste sabe también fundamentarla a partir de otros testimonios escriturísticos para demostrar que es verdadera. Pero caía también en la cuenta de la verdad del libre albedrío humano, sin el cual sabía que el judaísmo habría perdido valores fundamentales. El Eclesiástico comprendió perfectamente lo que podía poner en crisis la tradición: no era tanto la insistencia particular en la omnipotencia y omnisciencia de Dios, cuanto no afirmar simultáneamente con ellas el principio de que el hombre es libre y plenamente responsable de sus acciones. «El hombre que maldice a Satanás se maldice a sí mismo» (Eclo 21,27). La polémica contra la primera apocalíptica se ve aquí con claridad: no es verdad que todo pecado tenga su raíz en el diablo (cf. 1 Hen [LV] 10,8). Reafirmar la libertad del hombre significaba poner un freno a la invasión de lo sagrado en la esfera de lo profano; el Sirácida deseaba sólo defender la tradición del Deuteronomio, según la cual Israel era quien decidía si servía a Dios o a los ídolos. No es una casualidad que la expresión de Dt 30,15 reaparezca apenas parafraseada en las palabras del Sirácida en 15,17: «Ante el hombre está la vida y la muerte: a cada uno se le dará lo que haya elegido». El Eclesiástico acepta las dos verdades racionalmente inconciliables, desarrollando su reflexión de tal modo que pueda hacerlas aparecer como válidas en una nueva dimensión de las cosas en la que puedan convivir. Dios es omnipotente y su acción es arbitraria en la vida de todo hombre; pero existe también la libertad del ser humano. Ello suponía indagar sobre la esencia de la Ley y comprender el significado del «justo» a la luz de esta concepción.

Es necesario por tanto considerar cuál es la estructura del mundo:

¿Por qué un día es superior a otro?
 ¿No viene acaso la luz todo el año del mismo sol?
 Los días son diferentes en el pensamiento de Dios,
 Él ha diferenciado las estaciones y los días festivos.
 Bendijo² y consagró algunos,
 a otros los hizo días normales.
 Así todos los hombres provienen del fango,
 y de la tierra fue creado Adán.
 Pero el Señor en su gran sabiduría los diferenció
 y los puso en condiciones distintas.
 A algunos bendijo y exaltó;

2. *Bendijo*: con el hebreo *bjrk*. El griego lee ἀνύψωσεν («elevó»).

a otros santificó y acercó junto a sí,
 a otros maldijo y humilló,
 a otros incluso los derribó de su posición.
 Como la arcilla en manos del alfarero
 que la plasma a su gusto³,
 así son los hombres en manos de quien los ha creado,
 que da a cada uno según su voluntad.
 Frente al mal existe el bien;
 frente a la muerte, la vida;
 frente al hombre piadoso, el pecador;
 frente a la luz, las tinieblas.
 Observa las obras del Altísimo:
 están todas de dos en dos, una frente a la otra (Eclo 33,7-15).

Ésta es la estructura de la creación que coloca al hombre en una condición ambigua: no tiene que elegir simplemente, sino que es libre también para optar entre el bien y el mal, aunque no ha elegido la posición en la que se encuentra. Existe el hombre elegido por Dios para tenerlo cerca de sí (¿el sacerdote?), el enaltecido (¿el que tiene la autoridad?), pero también el hombre humillado. Existe el piadoso y el pecador, porque frente al mal está el bien. Todo esto se encuentra en los designios de la creación. Lo que no dice el Sirácida es si «bueno» y «malo» indican dos categorías en verdad existentes y por tanto queridas por Dios antes de haber pronunciado el nombre de cada ser humano, es decir, antes de haberlos creado. Con otras palabras: si el hombre será el artífice de su propio destino al optar libremente entre la vida y la muerte (cf. Eclo 15,17, *infra*), o bien si Dios ha determinado desde siempre a cada hombre asignándolo a una u otra categoría. La influencia de las ideas de la segunda apocalíptica es evidente, así como el deseo de evitar todas sus consecuencias.

En cualquier caso la contemplación del mundo dividido entre el bien y el mal no crea en el Eclesiástico el drama que caracterizará al Maestro de Justicia. Para el Sirácida es liberador saber que si el mundo fue hecho como es, ha sido ciertamente por voluntad de Dios. También Qohélet había invitado a comprender las obras de Dios (Ecl 7,13), pues había entendido que era necesario superar el racionalismo y los esquematismos humanos. El Sirácida supo progresar considerablemente por este difícil camino que consistía en reconocer los límites

3. *que plasma a su gusto*: con el latín y con un manuscrito griego, confirmado también posteriormente por el hebreo.

del pensamiento humano, cosa que Qohélet había comprendido racionalmente, pero no parece haberlo aplicado a una experiencia religiosa. «Las obras del Señor son admirables, pero permanecen escondidas a los hombres» (Eclo 11,4). En términos racionales este discurso no tiene sentido, pero es válido sobre la base de una profunda experiencia religiosa.

Entre Dios y el hombre se sitúa en una posición altísima la Sabiduría, y bajo ella, la Ley. Dios da la sabiduría a quienes lo aman (Eclo 1,7-8). Y los que aman a Dios son para el Eclesiástico quienes observan (o mejor, como veremos) quienes procuran observar la Ley. La Ley tiene por ello una función pedagógica para llegar a la sabiduría y no debe identificarse con ella⁴. Esta atribución a la Ley de un valor subordinado a un fin más alto muestra la ambigüedad del concepto de «justo» para el Eclesiástico. El verdadero justo es el que ha recibido el don de la sabiduría y se ha preparado para esta gracia por medio de la observancia de la Ley. Por tanto, el cumplimiento de la Ley no es la máxima justicia. Con el tiempo se llega a ser sabio; la adquisición de la sabiduría es un camino que se hace por medio de actos de observancia de la Ley, hasta que llegue el gran don, que desde luego no es esperable que venga de golpe. Puede ser también un don que se despliega en un lento progreso. Vale más el temor de Dios de quien tiene poca sabiduría, que la gran mente del que ofende a la Ley (Eclo 19,21).

La Ley es la única vía de acceso a la sabiduría. Oráculos y sueños tienen sólo el valor de una advertencia; en el plano gnoseológico son solamente vanidades características del necio (Eclo 34,1-8). La toma de posición antiapocalíptica es clarísima al formular afirmaciones análogas a las de Qohélet (6,9). El Eclesiástico defiende enérgicamente el libre albedrío del hombre:

No digas: «¡Es el Señor quien me ha hecho pecar!»,
 pues Dios no causa⁵ lo que odia.
 No digas: «Él me ha hecho errar»,

4. Con Boccaccini y en contra de E. J. Schnabel, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul*, Mohr, Tübingen, 1985.

5. *Dios no causa*: conjetura de R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt von R. Smend*, G. Reimer, Berlin, 1906, y aceptada por A. Rahlfs, *Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, 2 vols., Privilegierte Württembergische Anstalt, Stuttgart, 1935, vol. II, contra la tradición que presenta como sujeto al hombre. Hoy día la conjetura no es tal, pues ha sido confirmada por el texto hebreo descubierto posteriormente.

porque no obtiene ventaja alguna de un pecador.
 El Señor detesta todo mal,
 y los que lo temen nada malo aman.
 Dios ha creado al hombre desde el principio.
 Mas lo dejó en manos de su libre albedrío⁶.
 Si quieres, puedes observar sus preceptos,
 y de tu voluntad depende permanecer fiel a ellos.
 Él ha puesto ante ti fuego y agua,
 extenderás tu mano hacia lo que quieras.
 Ante el hombre está la vida y la muerte,
 y a cada uno se le dará lo que ha elegido (Eclo 15,11-17).

El autor defiende también con vigor la retribución. Considérese también el siguiente pasaje:

(Dios) no perdonó a los antiguos gigantes
 que se habían rebelado fiados de su fuerza.
 No perdonó a los conciudadanos de Lot,
 que le daban horror por su soberbia.
 No tuvo piedad de la gente maldita
 que fue exterminada por sus pecados (alusión a los cananeos).
 Así sucedió también a los seiscientos mil (judíos)
 que se habían rebelado por la dureza de su corazón.
 Aunque fuera uno solo el hombre de dura cerviz,
 seguramente sería castigado (Eclo 16,7-11).

Es ésta una afirmación que se adapta muy bien a la tradición judía de la segunda época sadoquita. Veremos en seguida la recompensa que espera al justo y que seguramente obtendrá.

Justos y malvados forman para el Eclesiástico dos grupos claramente contrapuestos. Sin embargo, parece no tomar en cuenta las reflexiones de Qohélet:

6. *libre albedrío*: διαβούλιον. En este pasaje el texto hebreo presenta un sentido completamente distinto al del griego, dando lugar a una de las variantes más notables de toda la Biblia católica. He aquí el texto hebreo, que tiene también alguna variante pero de escaso peso para determinar el sentido:

'lhy m br'shyt br' 'dm
wyshtyhw byd hwtpw
wytñhw byd ysrw
'm thps tshmr mswh
wtbwnh l'swt rswnw

Dios creó al hombre desde el principio
 y lo puso en manos de su enemigo
 lo entregó en manos de su naturaleza.
 Si quieres, puedes observar su mandato
 y hacer su voluntad es sabiduría.

Sobre la idea de que el hombre está en manos de su enemigo, es decir del diablo, noción absolutamente extraña al Eclesiástico, cf. TestRub 2,2, sección que pertenece al siglo I a.C.

Si haces el bien, mira a quién lo haces,
 y no perderás la recompensa de los favores realizados.
 Haz el bien al justo⁷ y hallarás recompensa,
 si no por él directamente, al menos del Altísimo...
 Da al bueno y no ayudes al pecador.
 Haz el bien al humilde, pero no des nada al impío,
 Niégale el pan, no se lo des... (Eclo 12,1-5).

Justo y malvado parecen pertenecer por tanto a dos categorías muy diferentes, destinada cada cual a recibir la retribución de sus propias acciones. Pero las cosas no son tan simples. El concepto de justo no se puede encasillar en una fórmula precisa. En el sentido más pleno de la palabra sólo Dios es justo (Eclo 18,2), porque también los justos pueden pecar: «Acuérdate de que todos somos pecadores»⁸, tanto que es preciso dar un valor de mera posibilidad a la exclamación «Bienaventurado el hombre que no tiene pecado» (Eclo 14,1). El concepto de «justo» no se opone al de «pecado» porque también el justo peca. Se puede ser justo y pecar. Ezequiel contemplaba esta misma posibilidad, pero para él se trataba de dos momentos distintos en la vida del mismo hombre. Para el Sirácida por el contrario se trata de un único estado de justicia que comprende también el momento de pecado.

El Eclesiástico no ofrece aclaración ninguna explícita de esta convicción que es el eje de todo su pensamiento. Boccaccini piensa que para el Sirácida serían los actos de observancia de la Ley los que borrarían de algún modo los pecados: «La idea de que los méritos de una persona pueden compensar de algún modo a los ojos de Dios las inevitables transgresiones a la Ley se afirma aquí por primera vez en la historia del pensamiento judío» (*Middle Judaism*, p. 117). Pero además de los actos de observancia, el Sirácida conoce también el arrepentimiento (7,31; 17,20-24; 18,21), la oración (21,1; 28,2) y los sacrificios ofrecidos en el Templo (7,31; 35,4-6). El justo del Eclesiástico tiene conciencia de sus propias culpas, sabe que la Ley es el gran instrumento para la salvación y por tanto *trata de* ponerla en práctica. En este sentido el justo se distingue netamente del malvado.

Las decididas afirmaciones del Sirácida en defensa de la idea de que Dios siempre retribuye (Eclo 11,17)⁹ se matizan también después

7. *al justo*: con el hebreo. El griego lee «piadoso».

8. *pecadores*: con el hebreo. El griego lee «en los castigos».

9. El texto hebreo lee «justos», mientras el griego presenta «piadosos». El hebreo es formalmente distinto y más amplio, pero el sentido no cambia mucho.

con posiciones más conformes a los nuevos problemas. El sufrimiento no podía ser siempre interpretado como pena merecida por una falta, pero no por esto carecía de significado para el Eclesiástico. El sufrimiento podía servir de adoctrinamiento:

Hijo, si comienzas a servir al Señor,
 prepárate para la prueba.
 Haz que tu corazón sea recto y sé constante,
 para no perderte en el tiempo de la adversidad.
 Permanece unido a Él y no te separes,
 para ser salvado en tus últimos días.
 Acepta cualquier cosa que te suceda,
 y en los avatares de tu humilde condición ten paciencia.
 Porque el oro se prueba con el fuego,
 y los hombres agradables a Dios, con el crisol de la humillación...
 (Eclo 2,1-5).

El Sirácida acepta la doctrina de la retribución, pero elimina de ella todo esquematismo. Sabe que la fortuna puede cambiar en su opuesto sin ningún motivo aparente (Eclo 20,9-10) y que, por tanto, todo está en las manos de un Dios incomprensible. Pero sabe también que las desgracias que pueden sobrevenirle pueden no ser el resultado de un castigo, sino de una advertencia de Dios, de una admonición. Dios educa a los hombres para la salvación por medio de la Ley, pero también por la prueba; el dolor siempre tiene un sentido.

Queda aún por aclarar cuál sería para el Eclesiástico la recompensa verdadera del justo, dado que no creía en ninguna forma de vida después de la muerte. Ante todo sería la obtención de la sabiduría (Eclo 15,1). Pero ¿es la sabiduría un fin en sí mismo, o a su vez un instrumento? Una vez más la posición del Sirácida está libre de esquematismos, porque para él ambas posibilidades se verifican. Por un lado, quien tiene sabiduría está destinado a tener una firme posición en la vida (Eclo 15,4-5); por otro (Eclo 4,11-14) insiste en la alegría por el hecho mismo de poseer la sabiduría. Una vez más se advierten ecos de la filosofía estoica en las palabras de los autores del judaísmo medio.

Dada la importancia de la prueba para la formación del justo, tiene también cierto valor para el Eclesiástico el tema de la pobreza, que considera una de las pruebas más duras (Eclo 2,4). Aunque considere la riqueza un bien por sí mismo, el Sirácida desconfía de ella: está ligada al poder, y riqueza y poder terminan siendo dos males de los que es bueno precaverse. Esta idea es nueva y destinada a tener

amplio eco en el pensamiento del judaísmo medio, en el esenismo, en el Libro de las Parábolas y en el cristianismo. Esta desconfianza del Sirácida hacia la riqueza refleja probablemente su condena de los acontecimientos de Jerusalén, donde las intrigas de los primeros capitalistas helenizados, los Tobíadas, estaban por arrastrar la ciudad a la ruina de una larga guerra civil.

El poderoso y el rico parecen pertenecer por naturaleza a la misma categoría de los malvados. Para el Sirácida el poder tiene sus raíces en el dinero y el rico se convierte en un prepotente porque tiene el poder:

No lleses un peso superior a tus fuerzas,
 ni hagas amistad con uno [más poderoso¹⁰ y] fuerte que tú.
 ¿Cómo se juntarán un recipiente de arcilla con uno de hierro?
 Si uno choca, el otro se rompe.
 El rico comete injusticia y grita como si hubiera sido ofendido;
 el pobre es maltratado y debe pedir perdón.
 Si le eres útil, te explotará.
 Si no tienes bienes, te abandonará.
 Si tienes algo, será tu amigo,
 pero te vaciará los bolsillos sin ningún remordimiento.
 Si tiene necesidad de ti, te adulará,
 te sonreirá y te dará esperanzas;
 te dirá bellas palabras
 y te preguntará qué necesitas.
 Pero te humillará durante sus banquetes
 hasta robarte dos o tres veces (es decir, muchas veces),
 y hasta el final jugará contigo... (Eclo 13,2-7).

El paralelismo riqueza-fuerza-poder-mal es evidente: los poderosos han llegado a ser tales por sus riquezas, y mantienen su poder haciendo sentir a los otros que son también superiores a la ley de Dios.

2. *Justos y malvados según el Maestro de Justicia: la revalorización de la pobreza*

Hemos visto ya que el Maestro de Justicia consideraba impuros-malvados a todos los hombres; sólo si Dios les concedía su purificación-justificación podían compartir sus enseñanzas.

10. *más poderoso*: falta en el hebreo. Es un agregado del griego para aclarar el sentido de *'ashir* en este contexto.

Existía, sin embargo, en el esenismo un modo menos teórico y más práctico de considerar a los seres humanos en el que aparece también el desprecio por los que poseen la autoridad. Las palabras de los esenios tienen una fuerza que no conocen las del Eclesiástico. El autor está indignado y pide ayuda a Dios para mantener la humildad ante quien tiene el poder, porque ante el poder es necesario ser humildes:

Responderá con humildad a los soberbios y con espíritu de sumisión a los que tienen el poder (literalmente: «los hombres del cetro»), que apuntan con el dedo, cuya palabra es mala, y cuyo (único) deseo es el dinero (1QS 11,1-2).

Tenemos una explicación de esta actitud de humildad y obediencia frente a los poderosos, incluso malvados, en una noticia sobre los esenios que se encuentra en Flavio Josefo (Bell. 2,139-140): «Los esenios prestan terribles juramentos... de mantener siempre la fidelidad hacia todos y especialmente hacia los que están investidos de autoridad, porque ésta no descansa sobre ninguno sin la voluntad de Dios». Es la idea que volveremos a encontraremos en Pablo: «Sométase cada uno a las autoridades constituidas, porque no existe autoridad que no venga de Dios y las que existen están dispuestas por Dios» (Rom 13,1).

Así la opinión tradicional sobre la riqueza va invirtiéndose. La riqueza no es ya un valor positivo, algo bueno querido por Dios, como era todavía para Job y Qohélet (Job 42,12 y Ecl 11,1-2), sino un signo de la presencia del mal y —digno de notarse— siempre asociada a la idea de autoridad. En algunos ambientes judíos se observaba que la riqueza había aumentado en Jerusalén, especialmente por obra de los personajes más helenizados, como los Tobíadas, que valoraban la bondad de los principios a tenor del éxito: «Vayamos y hagamos alianzas con los gentiles, porque desde que nos hemos separado de ellos, nos han sucedido muchos males» (1 Mac 1,11). Tras esta formulación estaba la regla áurea del pasado aplicada a la situación presente. Si la prosperidad en los negocios era signo de la bendición de Dios, de su favor, no había ningún motivo para no acercarse al mundo helenístico que superaba al judío en técnicas de producción, económicas y militares¹¹. Entre la nueva riqueza de los capitalistas de cuño helenístico y la vieja riqueza patriarcal existía un abismo, no

11. Cf. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, pp. 8ss.

sólo en cantidad sino también en el modo mismo de vivir que comportaba. El mantenimiento del dinero así adquirido llevaba consigo la necesidad de la lucha, de la intriga, de los atropellos. El dinero era el instrumento de la política, es decir, de las luchas intestinas. A esta luz la riqueza parecía más un fruto de las malas obras que un don de Dios, mientras que la autoridad de los Macabeos-Asmoneos parecía producto de la ambición, la prepotencia y el amor a la riqueza.

3. *El justo como categoría social en los textos de la segunda mitad del siglo I a.C.*

La idea de que la humanidad estaba dividida en dos porciones, los buenos y los malos, se sostenía sobre la base teórica de la predestinación esenia: por una parte los hijos de la Luz; por otra, los de las Tinieblas (cf. cap. 13 § 2; pp. 380-387). Pero esta noción está presente también, si bien de modo menos filosófico y más inmediato, en otras obras de la segunda mitad del siglo I a.C. Su expresión más radical se encuentra en el Libro de las Parábolas, en el que la humanidad aparece dividida entre buenos y malos, entre justos y malvados; estos últimos son identificados de hecho con los que detentan el poder, con los ricos. Tras una idea de este tipo se advierte una profunda protesta social.

Leemos al comienzo de la primera parábola:

Quando aparezca la asamblea de los justos y pecadores, serán juzgados a causa de su pecado y arrojados de la tierra; cuando aparezca el Justo¹² delante de los justos, elegidos, cuyas acciones dependen del Señor de los espíritus y se muestre la luz a los justos y elegidos que viven en la tierra, ¿dónde estará la morada de los pecadores y dónde el descanso para los espíritus que han negado al Señor? ¡Más les hubiera valido no haber nacido! Cuando se revelen los arcanos de los justos, serán juzgados los pecadores y arrojados los impíos ante los justos y elegidos. Desde aquel momento los que poseen la tierra no serán ya poderosos ni superiores y no podrán ver la faz de los santos, porque la luz del Señor de los espíritus aparecerá sobre la faz de los santos, justos y elegidos. Entonces los reyes y los poderosos serán entregados en manos de los justos y de los santos y no habrá quien interceda por ellos ante el Señor de los espíritus, porque su vida se les acabará (1 Hen [LP] 38).

12. Es el primero de los nombres del misterioso personaje creado antes del tiempo que es el protagonista del LP. Los otros dos nombres son Elegido e Hijo del hombre.

Está claro que para el autor del Libro de las Parábolas sólo irán al infierno los reyes y poderosos de la tierra, que son malvados por definición. Léase también 46,4-6:

El Hijo del hombre... levantará a los reyes y poderosos de sus sedes y a los fuertes de sus tronos, aflojará las correas de los fuertes y triturará los dientes de los pecadores. Arrojará a los reyes de sus tronos y de sus reinos, porque no exaltan el nombre del Señor de los espíritus, no lo alaban, ni se humillan ante Él...

Abajará el rostro de los poderosos...; Será el báculo de los santos y de los justos, para que se apoyen en él y no caigan; será la luz de los pueblos y esperanza para los que sufren en sus corazones (1 Hen [LP] 48,4).

En estas páginas es frecuente que el justo sea llamado también elegido, exactamente como la figura del gran juez y salvador, el Hijo del hombre. No se declara justo al ser humano por haber observado la Ley, ni siquiera en el sentido matizado que daba a esta expresión el Sirácida, sino sólo porque es elegido y colocado en las huestes de los que sufren. El autor, pues, aparte de alguna expresión del tipo «todos los que sufren en su corazón», los identifica con los que no tienen riqueza ni poder, y los sitúa en el mismo plano de los santos, es decir de los ángeles. No se habla de paraíso, pero tenemos un tipo de pensamiento muy similar al esenio, según el cual quien pertenece a las huestes del ángel de la Luz vivirá ya en la asamblea angélica. En el Libro de las Parábolas la escena parece referirse sólo a un momento futuro en esta tierra, pero el esquema no cambia: tenemos siempre una asamblea compuesta de justos y ángeles, equiparados entre sí. Es la asamblea celestial a la que se alude también en las palabras de Jesús «serán como ángeles del cielo».

En la Epístola de Henoc los justos representan claramente una categoría bien definida, tanto que el protagonista, Henoc, puede dirigirse a los justos y sólo a ellos, para invitarlos a «no marchar por los caminos del mal» (1 Hen [EH] 94,3) porque en ese caso también ellos serán destruidos. «¡Ay de vosotros, ricos, porque habéis puesto vuestra confianza en las riquezas!». El texto no identifica la categoría de los justos con los pobres con la misma rigidez del Libro de las Parábolas, pero establece un vínculo firme entre el mal y la riqueza.

Esta interpretación del justo, que podemos definir como sociológica, no es extraña tampoco al autor de los Salmos de Salomón, al menos en el sentido de que concibe también la justicia como justicia social. El escritor está convencido de que la conquista de Jerusalén por

Pompeyo había sido consecuencia de los pecados de sus habitantes. Había invocado al Señor para que liberase a la ciudad y esperaba que su oración fuera escuchada, porque sabía que era justo, pero evidentemente no conocía todos los pecados de sus conciudadanos (SalSI 1).

El motivo dominante en los Salmos de Salomón es la esperanza de que Dios, que se ha servido de un pueblo extranjero para castigar a los judíos, castigue también a aquél, porque «no ha actuado por celo, sino siguiendo el deseo de su propio corazón» (SalSI 2,24). El autor había sido expulsado de Jerusalén por sus adversarios políticos (SalSI 17,6) y esperaba la intervención de un ungido de Dios para que la justicia fuera restablecida. En esa justicia que ha de realizarse no contempla sólo un Israel que domina a los otros pueblos (SalSI 17,32), sino que esboza un Israel igualitario tal como debían soñar las masas desheredadas más que las clases dirigentes de Jerusalén, independientemente del partido al que pertenecieran: «(El ungido) juzgará a todos con equidad y no habrá entre ellos orgullo que pueda oprimir a nadie» (SalSI 17,41).

El autor de los Salmos de Salomón evita los tonos populistas del Libro de las Parábolas, pero cree también que la única autoridad que puede gobernar sin oprimir es la del mesías, el ungido. La posición del autor de los Salmos de Salomón muestra una desconfianza respecto a las autoridades humanas que no puede dejar de tener graves consecuencias en el modo de situarse ante la autoridad misma. El esenismo veía en los que aceptaban cargos sólo a unos ambiciosos, ávidos de dinero, gente a la se debía soportar con humildad únicamente porque nada sucede sin la voluntad de Dios. En el Libro de las Parábolas por el contrario hemos visto una actitud más drástica, no mitigada por la idea de que toda autoridad es tal por la voluntad de Dios. La condena de todos los que están en el poder es absoluta, se trate de judíos o de extranjeros. Romanos y Asmoneos, sanedrín y sacerdotes del Templo son colocados en un único grupo. Obras como éstas muestran que entre la clase dirigente y la población se iba cavando un foso cada vez más profundo en los inicios de nuestra era.

4. Los 'anawim, los «humildes»

Hemos visto que a partir del siglo II a.C. se produjo un cambio tal en la valoración de la riqueza, que ésta no fue nunca más signo de la benevolencia divina. Había desaparecido también la idea de que Dios retribuía las acciones de los hombres, tanto en la negativa radical de Qohélet, como en la más matizada del Sirácida. Ello comportaba

necesariamente la búsqueda de nuevos contenidos para el sistema de valores: la recompensa del sabio-justo estaba en la paz interior o, más genéricamente, en la adquisición misma de la sabiduría. La riqueza aparecía ligada a la autoridad y se la veía como instrumento de Belial. Es natural esperar que en esta atmósfera se diera simultáneamente algún valor a la pobreza que, por oposición a lo que había sucedido con la riqueza, fue relacionada estrictamente con todo lo que evitaba aquélla: baja condición social y persecución.

Ya Isaías había concedido un valor fundamental a la virtud de la humildad, pero sin dar a la palabra ningún valor social. Con el Tritoisías la humildad había asumido también connotaciones sociales y políticas:

El espíritu de Adonai está sobre mí,
 porque Yahvé me ha ungió,
 me ha enviado a llevar buenas noticias a los humildes (*'anawim*),
 a cuidar a los contritos de corazón
 a anunciar la libertad a los esclavos,
 la liberación a los prisioneros,
 a proclamar el año de gracia de Yahvé,
 y un día de venganza para nuestro Dios,
 a consolar a todos los afligidos...,
 a darles una diadema en lugar de cenizas (3 Is 61,1-3).

El Tritoisías pensaba en todos los judíos que esperaban la salvación no en la fuerza de las armas, sino en la intervención salvífica de Dios. Era ésta una idea que tenía sus raíces en una teología de la Promesa y se adaptaba bien a la situación de la primera época sadoquita. En tiempo de los Macabeos-Asmoneos, según la lógica del *peshet*, el pasaje debió haberse leído de manera distinta. La libertad anunciada no comprendía ya a todo Israel y no se trataba de liberarse de los extranjeros, o no solamente esto. El que leía este texto sabía también que el mal, llamado entonces Belial, tenía un tiempo en el que debía triunfar. Sólo cuando se hubiera completado la medida del mal, se podía esperar la intervención salvífica de Dios. Según esta mentalidad, ser *'anaw*, «humilde y desventurado», aparecía como un signo de la predilección por parte de Dios porque las promesas de gloria futura y de dominio de todas las gentes, tal como aparecen cuando se continúa leyendo el texto de Isaías antes citado, están reservadas sólo a los que, como verdaderos *'anawim*, han renunciado a la fuerza y a todos sus instrumentos, como la riqueza y la autoridad constituida. La *'anawah* es un estado de gracia y en cierto sentido

de fuerza. Su principio fundamental es reconocer la grandeza y omnipotencia de Dios¹³.

En el último estrato del Libro de los Vigilantes habíamos encontrado a los humildes como sinónimo de justos: «Ningún ser de carne tiene el poder de tocar este árbol de buen perfume, hasta el Gran Juicio. Cuando Dios haya tomado venganza de todos y (todo) haya acabado para siempre, se dará este árbol a los justos y a los humildes» (1 Hen [LV] 25,4).

En la Regla de la Comunidad de Qumrán se encuentra la mejor descripción de la *'anawah*: es la virtud básica del hombre de la secta. En 1QS 4,3 se presenta en un *clímax* ascendente un elenco de virtudes prácticas para los miembros de la secta: la *ruah 'anawah*, la *'orek 'appaym* y el *rob rahamim*, es decir, la humildad, la paciencia y la caridad generosa. El punto de partida en el camino de la perfección es la humildad, que encuentra su mejor alimento cuando se la ubica en su lugar natural, el de la marginación.

El espíritu de humildad hizo que el Maestro de Justicia aceptara todas las pruebas, porque sabía que éstas eran su verdadera fuerza: «Has salvado la vida del pobre (*'ebion*), la que ellos pensaban aniquilar derramando sangre» (1QH 2,32). El pobre indica aquí al oprimido y al humilde. Una vez más es el libro de Isaías, en un pasaje tardío (25,3), el que ve la salvación futura como destinada a los pobres, a los *'ebyonim*, con un pensamiento análogo al del Tritoisaías cuando la veía reservada a los *'anawim*. Tanto es así que los dos términos son sustancialmente sinónimos en el judaísmo medio, como prueban algunos pasajes del Documento de Damasco donde aparecen juntos (3,21 y 14,13).

El estado de *'anawah*, propio del pobre y del marginado, es un estado de gracia y prenda del auxilio de Dios, pues el hombre puede reconocer en él su propia situación de elegido. En el sistema predeterminista esenio la *'anawah* no significa otra cosa que intentar comprender cómo la voluntad de Dios se puede concretar en lo que concierne a cada uno. Hacia el final del periodo, cuando a los esenios les parecía que Dios había decidido ya el momento del conflicto

13. Existen dos palabras en hebreo que significan «humilde»: *'nw* y *'ny*, plural *'nwym* y *'nyym*. Dado que la diferencia entre *yod* y *waw* no suele señalarse en los manuscritos de Qumrán y que las dos palabras son esencialmente sinónimas, es difícil determinar de cuál de las dos se trata en cada caso. El vocabulario de Zorell ofrece los siguientes significados para *'nw*: *modestus, humilis, pius, pauper afflictus*; y para *'ny*: *pauper, egenus, afflictus, miser, humilis, piusque*.

último y definitivo contra las fuerzas del mal y los enemigos del verdadero Israel, se verá que la victoria del bien tiene lugar por medio de los *'ebyonim*:

Entregarás a [los ene]migos de todas las regiones en manos de los *'ebyonim*, en manos de los que están postrados en el polvo, para humillar a los pueblos fuertes, para que caiga [sobre la cabeza de tus enemigos] la retribución de los malvados (1QM 11,13-14; véase también 11,9).

¿Quién es igual a Ti, Dios de Israel? Con los pobres está la mano de tu poder... (1QM 13,13-14).

Particularmente interesante es la definición de los *'ebyonim* ofrecida en 1QM 14,7: son llamados *'ny/wy ruah*, expresión que es difícil no traducir al griego junto con Mateo como $\piτωχοὶ τῷ πνεύματι$, expresión que solemos verter en castellano como «pobres de espíritu». La *'anawat ruah*, la «pobreza de espíritu», es el grado más íntimo y profundo de la *'anawah*; es el momento en el que el hombre toma plena conciencia de todos los valores que lo fundamentan.

Los *'anaweh ruah* son la gente de poca monta, los predestinados a servir de estrado a los pies de los políticos, los instrumentos de lucro para los capitalistas cuyo destino es la oscuridad y la pobreza en el sentido amplio del término. El esenismo y la apocalíptica predicán la fuerza de estos pobres: «Levantas con tu poder a los caídos, derribas a los que están en las alturas» (1QM 14,10-11).

Es éste el tema del Canto de Ana y del Magnificat y uno de los elementos que influyeron con mayor fuerza en el pensamiento de Jesús. Pocas épocas de la historia humana han subrayado y evidenciado con la misma fuerza el drama del hombre que cae en la cuenta de la necesidad del poder y a la vez de lo odioso que es. En los pensamientos esenio y apocalíptico no existe ningún remedio contra esta condición humana que procede en último término de Belial y que debe ser soportada dentro de los límites en los que Dios mismo la soporta. El mundo no conocerá jamás justicia hasta que no lo gobierne el unguido de Dios.

Capítulo 16

LA VIDA MÁS ALLÁ DE LA MUERTE: EL ALMA INMORTAL Y LA RESURRECCIÓN DE LOS CUERPOS

1. *La muerte como problema*

Antes del exilio la muerte jamás representó un problema para los hebreos. Morir era una necesidad natural y significaba terminar en el *sheol*, un mundo subterráneo sin luz y, diría, sin vida, donde las «larvas» humanas (*'obot*) vivían lejanas a Yahvé, sin poder tributarle alabanza alguna. Para indicar este tipo de vida en el *sheol* hemos utilizado la apropiada expresión de vida debilitada al máximo¹.

El *sheol* se encuentra bajo tierra: «Bajaron vivos con sus bienes al *sheol*; después, la tierra se cerró sobre ellos y desaparecieron de su comunidad» (Nm 16,33). En la mente humana el *sheol* es la antítesis del cielo donde habita Dios: «Un fuego ha estallado en mi ira, que arderá hasta lo profundo del *sheol*» (Dt 32,22).

Los hebreos tenían unas ideas poco claras sobre cómo podía ser el *sheol*. El hecho de que se descienda a ese lugar indica una bajada real a un sitio real, no a la nada. La existencia de la necromancia y de relatos como el de la adivina de Endor, que evoca el espíritu de Samuel para Saúl (1 Sm 28), confirman este hecho. Es ésta una concepción del más allá similar a la mesopotámica y homérica. El *sheol* espera a todos igualmente, a poderosos y pobres, a buenos y malos, a Samuel y a Saúl, todos igualmente destinados (Is 14,11) a una vida entre la putrefacción y los gusanos, lejos en cualquier caso de Yahvé.

1. Cf. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1958, ²1968, p. 243.

El *sheol* no entona himnos para ti,
 ni te alaba la muerte;
 los que bajan a la tumba
 no esperan ya en tu fidelidad.
 El que vive, el que vive te alaba (Is 38,18-19).

Al *sheol* bajan todos de igual modo: no existe Juicio que distinga un destino del otro.

En Ezequiel, en un pasaje fechado en el 587 a.C., la concepción del *sheol* parece ser todavía la misma:

Que ningún árbol (expresión metafórica) plantado a la orilla de las aguas se engría con orgullo por su grandeza... y no confíen en sí mismos los irrigados por las aguas.
 Porque todos están destinados a la muerte,
 en la región subterránea,
 en medio de los hijos del hombre,
 entre los que ya bajaron a la residencia de los muertos (Ez 31,14).

Ni siquiera Job ve algo más allá de la muerte, aunque ésta comienza a aparecer en sus palabras como el signo más grande de la limitación humana, lo que esconde una cierta necesidad de superarla:

Cuando el hombre muere queda inerte (Job 14,10).

Cuando el hombre expira ¿a dónde va después? Si un humano muere ¿puede vivir luego (todavía)? (Job 14,14).

El *sheol* es el único lugar a donde no llega la mano tremenda de Dios. Job quisiera esconderse en el *sheol* para huir de Dios: «Si me escondieses allí, y me tuvieses allí oculto hasta que haya pasado tu ira» (Job 14,13).

Con el Libro de los Vigilantes (véase cap. 6, § 4; pp. 189-195) aparece la creencia en la inmortalidad del alma, pero esta noción tardó en afirmarse; es más, Qohélet la combatió sosteniendo que era una ilusión. En cualquier caso la posibilidad de vivir más allá de la muerte se había asomado ya al pensamiento judío, y el drama de la muerte se agudizó ante esta posibilidad, por remota que pudiera parecer. Se comienza a discutir qué podría ser la muerte. La posibilidad de una victoria sobre ella se presenta al pensamiento judío una y otra vez.

Utilizo la expresión «victoria sobre la muerte» porque ésta comenzó a verse no ya como un hecho, sino como una fuerza, obviamente enemiga del hombre. Esta idea se encuadra bien en la espiritua-

lidad judía de la época del Segundo Templo que tendía a hipostasiar las funciones y los hechos de la vida humana. En el Cantar de los Cantares (de incierta datación) la muerte es una fuerza inmensa que sirve de parangón al enorme poder del amor (Cant 8,6): «Fuerte como la muerte», «Implacable como el *sheol*». En esos momentos *sheol* y muerte son sinónimos que indican una entidad de fuerza inexorable; en este *sheol* no se ve ya el lugar desde el que se hizo subir al espíritu («larva») de Samuel. No se habla ya de gusanos ni de podredumbre, pero la idea de la muerte está asociada a la desaparición total. *Sheol* se convierte en sinónimo literario de muerte y al reino de los muertos se le llama en el libro de Job *'abaddon*, «destrucción» (Job 26,6; 28,22; Pr 15,11; 27,20) y *dumah*, «silencio» (Sal 94,17; 115,17). El sentido de la muerte como nada absoluta se percibe cada vez con mayor claridad hasta llegar a la lúcida meditación de Qohélet.

Qohélet se opuso a la creencia de la inmortalidad del alma y se detuvo largamente en refutarla. Como buen racionalista y empirista, evitó considerar la muerte como fuerza externa al hombre y por tanto vencible al menos como pura posibilidad. Qohélet vio la muerte como un aniquilamiento. Incluso la buena muerte que ocurre en la vejez no es más que el último acto de ese proceso de pérdida de fuerzas que es la senectud. La muerte sólo aparece como el debilitamiento de las capacidades vitales del hombre hasta la desaparición total de éstas. Experimentamos la muerte dentro de nosotros mientras aún estamos vivos:

Haz todo lo que puedas hacer hasta que tengas fuerza, porque no hay acción, pensamiento, ciencia, ni sabiduría en el *sheol*, al que te diriges (Ecl 9,10).

La muerte es la incapacidad absoluta de amar, odiar y tener ambiciones:

Mientras uno sigue vivo hay esperanza, porque es mejor un perro vivo que un león muerto. Porque los vivos saben que deben morir, pero los muertos no saben nada; para ellos no hay ya ganancia e incluso su recuerdo ha caído en el olvido. Su amor, su odio, su ambición... todo ha desaparecido ya. No tienen ya parte alguna en el mundo, en todo lo que se hace bajo el sol (Ecl 9,4-6).

En un pasaje cargado de frío *páthos* describe Qohélet la muerte como un proceso de debilitamiento de las fuerzas vitales hasta su

desaparición completa. El autor controla sus expresiones a la vez que da campo libre a la metáfora, al símbolo y a la construcción literaria. Este artificio crea un sentido impresionante de lúcida distancia:

Piensa en tu Creador en los días de tu juventud,
antes de que vengan los días malos
y se te echen encima los años
en los que dirás: «No me gustan»,
antes de que se oscurezcan el sol y la luz,
la luna y las estrellas;
antes de que regresen las nubes después del temporal...
antes de que se quiebre el hilo de plata,
se rompa la esfera de oro,
se haga añicos la jarra en la fuente,
y se rompa la polea y caiga al pozo (Ecl 12,1-6).

La vida, observada desde su final, consiste en una serie de acaeceres que llegan a un fin (el hilo que se rompe). La vida es la globalidad, tal como la percibe el hombre en los instantes que se suceden uno a otro durante toda su existencia, que se rompe al final (la esfera). El agua es el símbolo de la vida que, perdido el cubo, regresa a las tinieblas de la profundidad del pozo, imagen que no puede ser racionalizada por su densidad excepcional.

Pero Qohélet conocía ciertamente también concepciones distintas acerca de la muerte²; de otro modo no se comprende la insistencia con la que afronta el problema, ni la ironía con la que recalca que el hombre no tiene nada de más que el animal. Sin embargo, su polémica constituye la demostración de que las ideas que conocemos gracias al Libro de los Vigilantes se iban difundiendo. En cualquier caso, en el siglo III a.C. el problema de la muerte existía ya. El óbito comienza a aparecer no sólo como la conclusión del proceso vital, como se afaná en demostrar Qohélet, sino más bien como una fuerza en cierto sentido extraña a la naturaleza del hombre, que proviene de una distorsión del orden cósmico. La muerte se convierte en una realidad *contra natura*.

No mucho tiempo después de Qohélet, a inicios del siglo II a.C., el Sirácida escribió que «el inicio del pecado fue por la mujer y debido a ella (o por el pecado, porque la expresión es ambigua tanto en hebreo como en griego, pero el sentido de la frase no cambia) todos

2. Cf. L. Rosso Ubigli, «Qohélet di fronte all'apocalittica»: *Henoch* 5 (1983), pp. 209-234.

morimos» (Eclo 25,24). Tampoco el Eclesiástico cree en una forma de vida más allá de la muerte:

Da, recibe; recrea tu ánimo,
 porque en el *sheol* no se puede buscar alegría.
 Todo cuerpo envejece como un vestido, y es ley eterna: debes morir.
 Como las hojas que despuntaron en un árbol florido,
 unas caen y otras brotan,
 así son las generaciones de la carne y de la sangre,
 una muere y la otra nace.
 Cada cosa corruptible perece,
 y el artífice se irá con su obra (Eclo 14, 16-19).

Ahora el *sheol* ha desaparecido también como ficción literaria: la muerte es pura aniquilación.

Para el Sirácida el problema de la muerte existe de manera clara. Acepta que más allá de ella no existe nada, pero la considera como una realidad *contra natura*, por lo menos en el sentido de una «naturaleza anterior a la historia»: el orden actual del cosmos —al que alude el texto citado— no corresponde a lo que Dios había querido, aunque es Él quien ha establecido las cosas de este modo. El mundo es así porque Dios tenía que castigar el pecado de Eva (o el pecado simplemente). La naturaleza más profunda de la muerte no debe buscarse en la naturaleza de las cosas, sino más bien en la naturaleza del pecado. Al menos teóricamente si se pudiera vencer el pecado, se vencería también la muerte.

Es interesante notar que en el Libro de los Sueños, escrito poco después del Eclesiástico, Adán aparece creado como un hombre justo, sin necesidad de ser colocado en el jardín del Edén. De este modo desaparece su pecado y queda solamente el del diablo. La vida del hombre tras el pecado puede abreviarse, pero la muerte permanece en la naturaleza. Si existiera la resurrección, ésta dependería de un acto maravilloso de Dios. Véase 1 Hen (LS) 90,33.

Durante la segunda mitad del siglo I a.C. dos obras abordan nuevamente el problema de la muerte con diferente intensidad: el Libro de las Parábolas y el de la Sabiduría³.

3. Algunos sitúan el libro de la Sabiduría en una época todavía más tardía. Con buenos argumentos Scarpata la coloca hacia el 40 d.C., pero en conjunto la fecha parece demasiado tardía. Cf. G. Scarpata, *Il Libro della Sapienza I*, Paideia, Brescia, 1989. Para una datación más equilibrada del libro de la Sabiduría, véase L. Mazzinghi, *Notte di paura e di luce: Egesesi di Sap. 17,1-18,4*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1995. El

Los hombres han sido creados para ser como ángeles, (todos) santos y justos, y la muerte, que todo lo destruye, no los tocaría... (1 Hen [LP] 69,11).

Esta afirmación aparece en un inciso. Para el autor es doctrina consolidada.

El problema del origen de la muerte fue tratado ampliamente de nuevo en el libro de la Sabiduría. La muerte entró en el mundo sólo por la envidia del diablo, no fue creada por Dios: no sólo la de los hombres, sino tampoco la de ningún ser viviente ni de ninguna otra cosa. Es el pecado el que llama a la muerte, porque la justicia es en sí misma inmortal. Puesto que el pecado no viene de Dios, tampoco la muerte puede venir de Él. Por otra parte, la ampliación del problema de la muerte, desde el fallecimiento del hombre hasta la aniquilación de todas las criaturas y del cosmos mismo, plantea este tema con una luz mucho más vasta. El mal es, según esta nueva concepción, una fuerza cósmica; no es una transgresión, sino un espíritu. Es el diablo quien tiene bajo su dominio este mundo hasta que sea vencido: el mundo del *éscathon*, del final, presupone no sólo una humanidad nueva sino una regeneración universal:

Dios no ha creado la muerte,
ni se alegra con que los vivientes deban morir.
Todo lo creó para que subsistiera;
todas las criaturas pertenecen a la salvación,
y en ellas no hay veneno alguno de muerte.
El *sheol* (aquí personificación de la Muerte) no tiene dominio en la
tierra,
porque la justicia es inmortal (Sb 1,13-15).

La frase «la justicia es inmortal» se entiende generalmente en el sentido de que el justo vivirá por siempre ante Dios⁴. Pero esta sentencia dice algo más: afirma que el justo puede vivir eternamente cabe Dios porque es partícipe de la justicia; es decir, posee la justicia que es inmortal por su misma naturaleza.

En un libro ya antiguo Cornely⁵ afronta el problema del tipo de

autor fecha el texto después del 30 a.C. Véase también D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, Doubleday, Garden City, Anchor Bible, 1979, pp. 20-25.

4. Véanse en J. Weber, *Le livre de la Sagesse*, Letouzey & Ané, Paris, 1951, estos versículos con un amplio comentario.

5. R. Cornely, *Commentarius in librum Sapientiae*, Lethielleux, Paris, 1910, pp. 71-72.

justicia que tendría en mente el autor del libro de la Sabiduría. Este autor establece un cierto paralelo con la *caritas quae nunquam excedit* de Pablo («la caridad que no acaba nunca: 1 Cor 13,8), donde la *caritas* no puede ser una virtud humana. En el texto de la Sabiduría «justicia» no indica el orden cósmico, ni la justicia humana anterior al pecado original, sino una justicia que *causa est immortalitatis* («causa de la inmortalidad»). Tengo la impresión de que esta argumentación se apoya ante todo sobre la base de un hemistiquio adicional de la *Vetus Latina*, que muchos consideran auténtico, agregado al final del texto y que efectivamente parece ofrecer el miembro paralelo que le falta a la afirmación «la justicia es inmortal». El hemistiquio reza: *iniustitia autem mortis est acquisitio* («la injusticia es adquisición de la muerte»).

Es ésta una visión más bien optimista de la vida que contrasta con el pensamiento dominante del siglo I a.C.: los justos no pueden ser tocados por la muerte. Esta inmortalidad es posible porque el hombre posee un alma que solamente el pecado puede destruir.

Si el hombre no entra en (¿o no pertenece a?) la esfera del diablo (Sb 2,24), mantiene la condición de inmortalidad propia de los orígenes. Sorprende en el libro de la Sabiduría que el autor ignore toda la problemática sobre la posibilidad de que exista un justo verdaderamente tal, con capacidad por tanto de mantener o recuperar el estado de justicia anterior al pecado de Adán. El autor habla de los justos y de los malvados como de dos categorías contrapuestas y bien definidas, pero no está claro cuál es el patrón con el que mide la justicia. Llama claramente malvados a los que violan la Ley (Sb 4,20), pero la diferenciación análoga y opuesta, la de los justos, no se encuentra en el libro de la Sabiduría.

En efecto, el interés del autor no se centra en el problema de la justicia sino en el de la inmortalidad, en la cual cree firmemente. Sabe que la inmortalidad es la naturaleza de la justicia, pero sabe por otra parte que la justicia proviene de la posesión de la sabiduría. Por esta razón puede decir que la inmortalidad ya existe en una persona que vive en unión con la sabiduría (Sb 8,17). Pero la sabiduría se obtiene sólo por gracia, no es conquista humana (Sb 8,21). La sabiduría, por tanto, no enseña la Ley a los que la reciben de Dios; enseña, por el contrario, lo que es agradable a Dios (Sb 9,10), lo cual no coincide con la Ley, aunque tampoco la excluye:

¿Qué hombre puede conocer el designio de Dios?
O ¿quién puede imaginar qué desea el Señor?

Los pensamientos de los mortales son tímidos,
 y poco estables nuestros designios...
 Nuestro cuerpo corruptible es un peso para el alma
 y esta tienda terrena abruma a la mente plena de preocupaciones.
 Trabajosamente logramos comprender lo que es terreno;
 y hasta las cosas que tenemos a mano las conocemos con fatiga.
 ¿Quién ha logrado descubrir alguna vez las cosas celestiales?
 Y tu voluntad ¿quién la conocería,
 si Tú no le dieses sabiduría,
 si no enviases tu espíritu santo desde lo alto de los cielos?
 Así se vuelve recta la conducta de los que viven en la tierra:
 los hombres aprenden las cosas que te agradan
 y se salvan por la sabiduría (Sb 9,13-18).

2. La resurrección

La idea de que la muerte física no representa el fin total del individuo, sino que sólo marca la destrucción del cuerpo, se manifestó en Israel por medio de dos concepciones originariamente distintas: inmortalidad gracias a una parte de nosotros, el alma, que es espíritu; o, en cambio, inmortalidad por la resurrección del cuerpo. La cultura judía armonizó las dos concepciones más por instinto que racionalmente: frente a muchos textos nos queda la inseguridad de cuál de las dos creencias sería la propia del autor. Éste puede hablar de la vida después de la muerte con imágenes que atribuimos a una u otra concepción, sin que se pueda distinguir entre las dos condiciones humanas.

El texto más antiguo que menciona la resurrección es el llamado Apocalipsis de Isaías, es decir, los capítulos 24-27 del *corpus isaianum*. Es prácticamente imposible establecer la fecha de composición de este apocalipsis: la crítica oscila entre los siglos V al II a.C.⁶ El manuscrito 1QIs^a encontrado en Qumrán contiene ya la perícopa en cuestión, por lo que señala el *terminus ad quem* en el siglo II a.C. En el Apocalipsis de Isaías aparece toda una serie de temas que no nos permiten asignar al texto una fecha muy temprana, porque contienen ideas apocalípticas como las siguientes: el recuerdo de los «pobres» (Is 25,4 y 26,6); los hombres aprenden a entender a Dios por los juicios de Éste que se concretan en la tierra y en la historia (Is 26,9); las obras del hombre son realizadas por Dios (Is 26,12); para

6. Cf. Soggin, *Introduzione...*, p. 338.

«vencer la muerte» (25,8) Dios deberá antes «visitar (es decir, castigar a) las milicias del cielo» (24,21). Esta última frase muestra ya un cierto desarrollo de la angelología y del mundo del medio. Creo, por tanto, que la fecha de composición debe situarse antes de la crisis sadoquita, pero no antes de Qohélet, porque si éste hubiera conocido la obra, es difícil creer que no la hubiera comentado, ya que combatió la idea de una vida más allá de la muerte y no sólo en la forma de alma inmortal. Qohélet conocía el Libro de los Vigilantes, pero no el Apocalipsis de Isaías.

En esta última obra la resurrección se reserva sólo a los muertos que pertenecen a Dios y parece indicar que se refiere más a los judíos que a los justos. Para los otros la muerte física marcará el completo final. Del texto no recabamos ninguna indicación acerca del tipo de vida que Dios reserva a los que llama desde la tumba:

Tus muertos revivirán, sus cadáveres⁷ se alzarán (el verbo *qwm*, «alzarse», se convertirá en el verbo que indica la resurrección en hebreo), despertarán⁸ y exultarán
 los que yacen en el polvo,
 porque rocío luminoso es tu rocío
 y la tierra hará salir de su seno a las sombras (*refa'im*) (Is 26,19).

Los muertos del Señor regresarán a la vida después de que la tierra haya sido inundada por un rocío milagroso, llamado rocío luminoso, una terminología que recuerda el agua luminosa de 1 Hen (LV) 22,9.

Respecto a los enemigos de Israel el mismo texto señala que sus muertos no resucitarán. No existe idea alguna de un juicio final:

Los muertos (de los enemigos) no vivirán ya,
 las sombras (*refa'im*) ya no se alzarán,
 porque los has visitado y exterminado,
 y has abolido todo su recuerdo (Is 26,14).

En esta línea debe situarse también la idea de la resurrección del libro segundo de los Macabeos, tal como aparece en boca de la madre de los siete hermanos:

7. *sus cadáveres*: el texto hebreo lee «mi cadáver», que no tiene sentido.

8. *despertarán*: la forma *hqsu* plantea dificultad en este contexto, donde todas las formas verbales están en imperfecto. La lectura *yqysu*, que en otro tiempo era una mera conjetura, ha sido confirmada por el rollo A de Isaías descubierto en Qumrán.

No sé cómo aparecisteis en mis entrañas. No fui yo la que os dio el espíritu y la vida, ni formé los miembros de cada uno de vosotros, sino el Creador del mundo que ha plasmado al género humano y ha dado origen a todas las cosas. Él por su misericordia os devolverá el espíritu y la vida, ya que ahora por amor a sus leyes no miráis por vosotros mismos (2 Mac 7,22-23).

En este texto la resurrección está reservada sólo para algunos, para los que pertenecen a Dios de manera particular. También en este caso la resurrección es independiente del Juicio, y parece ser más una recompensa obtenida por un mérito extraordinario que un hecho que concierne a todos. Se trata de restituir lo que ha sido arrebatado injustamente, sobre todo a causa de la fidelidad a Dios.

Pero el ambiente en torno a los Macabeos-Asmoneos no parece haber aceptado estas nuevas concepciones respecto a la vida *post mortem*. El autor de 1 Macabeos, quien seguramente vivió después de Simón y por tanto en la corte asmonea, no hace ninguna referencia a la resurrección, ni siquiera en las palabras que él mismo pone en boca del moribundo Matatías en 2,49-68.

De cualquier modo en el siglo II a.C. la doctrina de la resurrección está documentada también en el libro de Daniel:

En aquel tiempo, surgirá Miguel, el gran Príncipe, que defiende a tu pueblo. Será aquél un tiempo de angustia, como no ha habido desde cuando existen las naciones hasta ese día. En aquel tiempo serán salvados de entre tu pueblo todos los que se encuentren inscritos en el libro. Un gran número de los que duermen en el país del polvo despertará, unos para la vida eterna, otros para el oprobio y la infamia perpetua. Los sabios resplandecerán entonces como el resplandor del firmamento, y los que hayan enseñado a muchos la justicia resplandecerán como estrellas para toda la eternidad (Dn 12,1-3).

En este texto la resurrección parece reservada a todos, pero con dos salidas diametralmente opuestas. Digo «parece», porque en el texto se lee «un gran número». Nada se dice del lugar a donde irán a parar los inicuos, que no parecen destinados a la aniquilación sino a una vida de infamia. Los sabios, es decir, los justos, brillarán con una luz particular, probablemente la misma de la que hablaba el Apocalipsis de Isaías cuando mencionaba el rocío luminoso que fecundaría la tierra, por así decirlo, para que ésta restituyera a sus muertos.

Se puede concluir que en el siglo II a.C. la idea de la resurrección había hecho su aparición en la cultura judía con cierta fuerza, pero

todavía no había sido acogida por todos. Además, no tenemos afirmaciones precisas acerca de la universalidad de la resurrección. El mismo libro de Daniel no es claro en este punto.

En el siglo siguiente se menciona la resurrección en los Salmos de Salomón (3,12), en un pasaje que ha suscitado problemas de atribución: es dudoso si procede del autor mismo o de un interpolador:

La ruina del pecador es para siempre;
Dios no lo recordará cuando visite a los justos...
En cambio los que temen al Señor se levantarán de nuevo (es decir, resucitarán) para la vida eterna,
sus vidas estarán en la luz del Señor y no terminarán nunca (SalSl 3,11-12).

También en este caso la resurrección es privilegio de los justos. Para los otros coincidirá la muerte con el fin. El concepto de resurrección de todos los muertos indistintamente sólo aparece claro en el Libro de las Parábolas:

En aquellos días la tierra y el infierno (es decir, los infiernos) restituirán lo que les ha sido confiado y el reino de los muertos restituirá lo que debe. (El Elegido) escogerá entre ellos a los santos y a los justos, porque se habrá acercado el día en el que se salvarán. En aquellos días el Elegido se sentará en el trono y todos los secretos de la sabiduría saldrán de su boca, porque el Señor de los espíritus se los ha dado y lo ha glorificado.

En aquellos días los montes saltarán como cabras y las colinas retozarán como corderos hartos de leche y todos serán ángeles del cielo. Sus rostros brillarán de alegría, porque en aquellos días el Elegido surgirá. La tierra se alegrará de nuevo y los justos morarán en ella; los elegidos pasearán sobre ella (1 Hen [LP] 51).

La resurrección será, por tanto, universal; a ella le seguirá el Juicio y después de éste solamente los justos tendrán vida. La última parte del texto muestra el encabalgamiento de dos ideas distintas: por un lado se habla de los justos, que habitarán alegres sobre la tierra purificada del mal, y por otro se dice que los justos serán como ángeles del cielo (cf. Mc 12,25 y par.). Evidentemente para el autor (o para el redactor, como se dice frecuentemente) no había ninguna contradicción entre estas dos afirmaciones. En este pasaje no se habla de infierno, pero véase 1 Hen 56,1-2:

Vi allí las huestes de los ángeles castigadores, caminando y tomando azotes de hierro y bronce. Y pregunté así al ángel de paz que iba

conmigo: «¿Contra quién van éstos recogiendo instrumentos de castigo?». Me dijo: «Cada uno para sus elegidos y predilectos, para que sean arrojados al abismo profundo del valle. Y cuando se llene ese valle de sus elegidos y preferidos, se agotarán los días de su vida y los de su ruina serán desde entonces incontables.

3. *La inmortalidad del alma*

Como ya hemos visto en el capítulo 6, § 4, pp. 189-195, la creencia en la inmortalidad del alma penetró en Israel más rápidamente de lo que se creía hasta hace poco. Sin embargo, era una idea que tardó mucho en imponerse, y fue combatida abiertamente por Qohélet e incluso negada por el Sirácida en el siglo II a.C. Flavio Josefo (Bell. 2,164-165) nos informa de que los saduceos de su tiempo no creían en la inmortalidad del alma. Lucas dice también (20,27) que no creían en la resurrección. Puede ser que Josefo no haya querido referirse a la creencia en la resurrección pues podía haber parecido cuanto menos extraña a sus lectores griegos. De hecho la diferencia entre las dos concepciones debió haber pasado desapercibida o no se le dio la importancia que nuestro racionalismo exige. Basta pensar que textos que hablan de la inmortalidad del alma no se plantean normalmente el problema de su relación con el cuerpo. La única excepción es el Libro de la Sabiduría, que subraya el contraste entre la incorruptibilidad del alma y lo percedero del cuerpo, hasta el punto de que el cuerpo fue considerado como un peso para el alma, según una concepción extraña al mundo judío hasta ese momento (Sb 9,15).

Después del Libro de los Vigilantes la inmortalidad del alma reaparece sólo en algunos pasajes del Libro de los Jubileos. Jub 23,31 es suficientemente claro, pero la idea no se desarrolla en absoluto: «Los huesos de los justos reposarán en la tierra y sus espíritus abundarán de alegría».

Véanse también los pasajes 7,29 y 36,10, donde se habla de las penas de los malvados que se producirán al parecer tanto en esta vida como en la posterior a la muerte.

En los Salmos de Salomón del siglo siguiente el tema de la vida después de la muerte aflora varias veces más, ofreciendo un motivo de esperanza al justo perseguido. Pero si preguntamos qué tipo de vida esperaba el autor, quedaremos decepcionados en conjunto porque nos encontramos ante expresiones que se adaptan igualmente a la resurrección y a la supervivencia del alma. Véanse los siguientes pasajes: 3,12: «Los que temen al Señor se levantarán de nuevo para la

vida eterna y su vida estará en la luz del Señor y no acabará nunca»; 9,5: «Quien cumple la justicia se asegura vida para sí ante el Señor, pero el injusto provoca la ruina de su alma (¿vida?)»; 13,11: «La vida de los justos es eterna, mientras que los pecadores son conducidos a la ruina»; 14,9-10: «Por ello la herencia de los pecadores es la muerte... y no se les encontrará en el día de la misericordia para los justos; mas los santos del Señor recibirán en herencia una vida llena de alegría»; 15,12-13: «Perecerán los pecadores en el día del juicio del Señor, para siempre..., pero los que temen al Señor recibirán misericordia aquel día y vivirán por la benevolencia de su Dios».

La expresión utilizada en 3,12 parece aludir a la vida después de la muerte gracias a la resurrección. El mismo verbo traducido aquí como «se levantarán de nuevo» podría ser vertido directamente como «resucitarán», pero el pasaje 13,11 parece indicar más bien la inmortalidad del alma. Y el juicio de 15,12 ¿conciene a todos los hombres o solamente a los que vivirán en aquel momento? Parece casi como si no se sintiera el problema y como si se tuviera fe sobre todo en que Dios hará que la vida continúe *de algún modo* más allá de la muerte⁹.

La doctrina de la inmortalidad del alma se expresa con la máxima claridad en Sb 3,1-8:

Las almas de los justos están en las manos de Dios
y no les alcanzará tormento alguno.
Creyeron los insensatos que habían muerto,
y estimaron una tragedia su salida;
su partida de entre nosotros, una ruina;
en cambio ellos están en paz.
Aunque a juicio de los hombres hayan sufrido tormentos,
su esperanza está llena de inmortalidad;
tras haber sufrido correcciones por corto tiempo, serán ampliamente
recompensados,
pues Dios los puso a prueba,
y los encontró dignos de sí.
Los probó como oro en el crisol
y como un holocausto le agradaron;
En el día de su visita resplandecerán,
y se propagarán como chispas en la paja.
Juzgarán a las naciones y dominarán sobre los pueblos,
mientras sobre ellos reinará siempre el Señor.

9. Cf. M. Lana, *Salmi di Salomone*, en P. Sacchi (ed.), *Apocrifi...* II, pp. 39-146 (54).

Los justos estarán en el más allá como los ángeles altísimos al servicio del Señor y, al igual que los ángeles de la Epístola de Henoc¹⁰, participarán en el juicio de los pueblos paganos.

10. Cf. P. Sacchi, «Enoc Etiopico 91,15 e il problema della mediazione»: *Henoch* 7 (1985), pp. 257-267. Reimpreso en *L'apocalittica giudaica...*, pp. 187-198.

Capítulo 17

LO SAGRADO Y LO PROFANO, LO IMPURO Y LO PURO

1. *Lo sagrado en el periodo hebreo*

La concepción de los hebreos acerca de lo sagrado (*qadosh*) sufrió una lenta pero profunda evolución a través de su historia. En los orígenes lo sagrado era una fuerza cósmica, ligada de algún modo al mundo de lo divino. En tiempos del judaísmo medio llegó a ser un profundo valor religioso. En la evolución del concepto de lo sagrado y, en consecuencia, en la de otras concepciones estrictamente relacionadas se puede observar el esfuerzo de la conciencia religiosa que se sitúa a sí misma ante el cosmos y ante Dios.

En cualquier caso la categoría más característica del pensamiento hebreo, es decir, aquella con la que los hebreos interpretaban y clasificaban lo real, es la de «sagrado-profano/impuro-puro». Escribir la historia de la evolución de los contenidos de esta categoría y de la relación misma entre los términos que la constituyen equivale a escribir una buena parte de la historia del pensamiento hebreo. Uno de los puntos más innovadores de la predicación de Jesús afecta a la interpretación de esta categoría. Las consecuencias de esta revolución fueron notables, aunque sea difícil hacer un balance porque los contenidos exactos de la interpretación de Jesús no fueron claros en aquel entonces, ni tampoco lo son en la actualidad.

Un punto de partida seguro para esta exposición se encuentra en los pasajes de Ezequiel (44,23) y del Levítico (10,10), en los que encontramos la formulación de nuestra categoría en términos del pensamiento del siglo VI a.C. El texto de Ezequiel que atribuye al sacerdote la tarea de enseñar a distinguir entre lo sagrado y lo profano, entre lo impuro y lo puro, reza: «Los sacerdotes enseñarán a mi pueblo a

distinguir entre lo sagrado y lo profano; le harán saber la diferencia entre lo impuro y lo puro» (Ez 44,23).

Se trata de una categoría claramente dividida en dos subcategorías capaces de permitir la interpretación y clasificación de todo lo real. No existen realidades que no puedan verse como pertenecientes a uno de estos cuatro elementos de la categoría.

Dos son los problemas, estrechamente relacionados entre sí, que deben resolverse. ¿Qué entidades deben asignarse a cada elemento y qué relación podría existir entre los elementos de una subcategoría con los de la otra? ¿Deben leerse los términos de manera paralela o quiástica? ¿Cuál de los dos elementos, lo impuro o lo puro, es paralelo a lo sagrado? La falta de una explicación en el texto del profeta nos impele a buscar la aclaración en otros pasajes, en textos que brinden información respecto al periodo más antiguo de la historia hebrea cualquiera que sea la época en la que hayan sido redactados.

Podemos dar por supuesto que lo sagrado está en una cierta relación con la esfera de lo divino y que a esto se opone lo profano como perteneciente a la esfera de lo humano. Las inseguridades comienzan si tratamos de establecer con mayor precisión qué relación puede darse entre la divinidad y lo sagrado. ¿Era lo sagrado una potencia inherente a Dios y controlable por éste, o más bien una fuerza cósmica independiente de la divinidad misma incluso si ésta y lo sagrado pertenecen a una esfera superior a la humana? Los textos que se refieren a la época hebrea no responden a esta pregunta de manera unívoca: podemos encontrar tanto una como otra solución.

Leamos el siguiente pasaje, tomado del Éxodo, que se inserta en un cuadro bastante antiguo, ciertamente preexílico, porque habla de altares que pueden construirse en todas partes:

No haréis a mi lado dioses de plata ni de oro; no los haréis. Me harás un altar de tierra sobre el cual ofrecerás tus holocaustos y tus sacrificios... Si el altar que me haces es de piedra, no lo erijas con cantos labrados, porque al levantar sobre ellos tu hierro, los¹ has profanado (Ex 20,23-25).

El hombre que toca un objeto para darle una forma deseada lo profana; al ejercitar su poder sobre él lo hace entrar en su esfera, la

1. *ellos... los*: traducción aproximada. El texto masorético presenta un pronombre femenino en tercera persona singular, empleado luego con valor de neutro, y que puede referirse tanto a la piedra como al altar. El hebreo samaritano utiliza en cambio el masculino y se refiere sólo a la profanación del altar.

del hombre, la de lo profano. Dios no tolera que un altar dedicado a Él se construya con piedras profanadas por el hombre. Para el hebreo antiguo, por tanto, las cosas eran sagradas en cuanto pertenecían a un orden que sentía superior a sí mismo. Lo sagrado, pues, era percibido como una fuerza terrible, capaz de matar a aquel que entrase en contacto directo con ella o con entidades abiertamente vinculadas a esa fuerza.

La idea de que lo sagrado mataba en sus más directas manifestaciones puede comprenderse bien en el episodio, ciertamente antiguo, del anuncio por parte de un *mal'ak Yahwh*, un «ángel de Yahvé», del nacimiento de Sansón. Cuando el padre del héroe tiene la certeza de que el ser que tiene delante no es humano, exclama: «Ciertamente moriremos porque hemos visto a Dios» (Jue 13,22). La madre de Sansón replica que si Dios hubiese querido que murieran, no les habría prometido un hijo. Esto muestra que 1) la aparición de un ser divino era considerada letal, pero 2) que también podía pensarse que la divinidad era capaz de controlar y suspender la fuerza de lo sagrado.

Estas dos actitudes respecto a lo sagrado, como fuerza controlable o no por la divinidad y por tanto sometida o no a ella, se pueden documentar en varios textos. Por ejemplo, en Ex 19,12-13 Dios enseña a los hebreos cómo defenderse de lo sagrado, concebido como una fuerza que emana de su presencia, fuerza evidentemente ciega, férrea, superior a lo humano e independiente de la divinidad misma. Dios no tiene capacidad de impedir que esta potencia actúe. La existencia de esta fuerza cósmica se presupone también en ritos tales como el juramento, la maldición y la bendición. Considérese la descripción de la escena de la alianza entre Dios e Israel, tal como se narra en Ex 24,3-8, pasaje alguna vez atribuido al Elohísta pero que ahora carece sustancialmente de autor. Moisés une a Dios con el pueblo a través de un pacto ratificado por medio de la sangre. Dios se compromete a proteger a su pueblo si éste observa sus leyes; la sangre, como elemento contaminante, vincula a la alianza tanto a los hebreos como a Dios. Esto significa que debía existir una fuerza capaz de vincular de algún modo también a Dios. Será justamente la pérdida de esta concepción de lo sagrado como capaz de vincular incluso a la divinidad la que hará dudar a Job (siglos V y IV a.C.) de la existencia de una alianza similar²: en el supuesto de que ésta haya existido, Dios podría violarla cuando mejor le pareciera. Acerca de esta fuerza capaz

2. Cf. P. Sacchi, «Giobbe e il Patto (Giobbe 9,32-33)»: *Henoc* 4 (1982), pp. 175-184.

de garantizar el juramento de todos de manera irresistible considérese el caso de Jefté (Jue 11,29ss) y el episodio de la madre de Micá (Jue 17). Cualquiera que sea la época de composición de estos textos, relatan historias antiguas de cosas antiguas.

Por el contrario, en Ex 24,11 vemos que Dios puede dejarse ver por los ancianos de Israel «sin extender su mano sobre ellos». En otras palabras, Dios es dueño de lo sagrado y puede suspender su acción cuando quiere. También este relato tiene orígenes preexílicos y antiguos al igual que las narraciones de signo opuesto, y es difícil determinar cuál de las dos concepciones puede ser la más antigua. Razonando abstractamente se puede considerar que la concepción más antigua es la que percibe a lo sagrado como una mera fuerza cósmica por encima de los dioses. En realidad, las dos concepciones convivieron en Israel.

En los textos antiguos recopilados por el autor de corte que he llamado R1 se percibe el problema de la agricultura que, a la luz de la concepción general de lo sagrado, aparece como una profanación. Estos textos intentaban explicar por qué el hombre podía servirse de las cosas en general sin profanarlas. Este tipo de problemática es característico de una cultura ya desarrollada, capaz de reflexionar sobre sí misma y de recordar su paso del nomadismo a la vida sedentaria y agrícola. En cualquier caso, esta cultura se plantea el problema de la relación entre los dos modos de vida al comparar su propia civilización con la de los nómadas, que en Israel siempre existieron. En este caso el problema no sólo afecta a la conducta personal, sino también a la necesidad de justificar y explicar la civilización. Esta última motivación, que tampoco excluye a la primera, es mucho más probable, puesto que el problema aún estaba vigente para el Sacerdotal (véase *infra*).

El problema no se resolvió estableciendo una diferencia óptica entre las cosas, sino pensando que Dios había hecho al hombre dueño de algunas de ellas. Por tanto, las cosas regaladas al hombre venían a ser ópticamente sagradas, pero antropológicamente profanas.

Creo que éste sería el sentido de algunos pasajes del relato de la creación según R1 (Yahvista para la mayoría de investigadores), como por ejemplo el texto que narra cómo Dios llevó ante Adán a todos los animales para que les impusiese un nombre (Gn 2,19-20). Esto simboliza una toma de posesión, un señorío por concesión. El Sacerdotal dirá de manera aún más clara que Dios ha dado al hombre «toda planta de semilla, todo árbol fructífero, todos los animales de la tierra» (Gn 1,29). La crianza de animales y, sobre todo, la agricultura se pueden realizar en principio sin que ocurra ninguna profanación.

Sin embargo, la idea de que las cosas pertenecen a Dios se puede percibir muy bien en las normas referentes a las primicias.

2. *Lo impuro en el periodo hebreo*

Una primera orientación para comprender qué es lo impuro se encuentra en las listas de animales inmundos, la más amplia y clásica de las cuales es el capítulo 11 del Levítico. A esta lista será necesario agregar las restantes cosas que se definan como impuras en otros contextos. Los animales puros son tocables y comestibles; los clasificados como impuros jamás son comestibles, ya que el contacto con ellos, si están muertos, genera siempre impureza. En cambio, el contacto con los animales impuros vivos no genera impureza (Lv 11,25.28.31). Sin embargo, en Lv 11,26 parece que se puede contraer alguna impureza incluso por un simple contacto con el animal vivo (cf. Arist 149).

El principio general que regula la clasificación de los animales en puros e impuros se expone en Lv 11,41-42:

Todo animal que se arrastra por la tierra es una abominación. No se podrá comer. No comeréis ningún animal de los que caminan sobre su vientre o sobre cuatro patas o sobre muchos pies, es decir, ningún animal que se arrastra por el suelo, porque son abominación.

Por lo tanto, la serpiente es extremadamente impura, también la lagartija, y así sucesivamente. Entre los peces son impuros los que no tienen escamas. Se trata evidentemente de una clasificación por analogía, pues el pez sin escamas es equiparado a la serpiente. Entre los grandes cuadrúpedos son puros, en principio, los que tienen la pezuña hendida, es decir, los que tienen un contacto menos compacto con la tierra. Para que un cuadrúpedo pueda considerarse puro existe además una segunda condición: debe ser un rumiante. Este principio es de naturaleza distinta a la del principio general.

Respecto a los pájaros el principio de su impureza parece fundarse en lo que comen normalmente: son impuras las aves de rapiña, es decir, las que comen la carne con la sangre. Porque entre las cosas sumamente impuras está ante todo la sangre. La carne de los animales puros debe comerse sólo después de que la sangre haya sido eliminada.

Del principio general que regula la clasificación de los animales como impuros, a saber, el contacto con la tierra, se puede deducir que

la impureza era considerada una consecuencia del contacto con el suelo. Hemos visto ya que la tierra era sagrada, de lo que se deduce que la impureza debía considerarse como algo afín a lo sagrado. Ello nos lleva a leer las categorías de Ezequiel según una estructura paralela y no quiástica: lo sagrado está en paralelo con lo impuro y lo profano con lo puro.

Prosiguiendo con la lista de las cosas impuras, debemos mencionar todo el ciclo vital. Éste se basa en la sangre, donde tiene su sede la vida («La vida de la carne está en la sangre»: Lv 17,11). Todas sus manifestaciones principales son impuras, la mujer que ha dado a luz recientemente, el acto sexual, de algún modo el sexo mismo (cf. el sacerdote en el altar de Ex 20,26) e incluso el cadáver.

El concepto que podría servir para unificar estas dos series de impureza parece ser el del «principio vital», considerado como perteneciente a la esfera de lo divino³ y presente en la fecundidad de la tierra.

Como nueva prueba de la afinidad entre lo sagrado y lo impuro se puede observar que lo impuro es una fuerza hostil al hombre, análoga a lo sagrado. Lo que lo distingue de lo sagrado es simplemente su menor peligrosidad; lo impuro es una versión diluida de lo sagrado, por así decirlo. En efecto, el contacto con lo que es impuro no mata, pero debilita. Recuérdese el episodio de Labán, quien al seguir a Raquel y a Jacob en busca de los idolillos que le habían robado, renuncia a hurgar bajo la silla del camello sobre la que estaba sentada Rebeca cuando ésta le informa que le sucedía «lo que suelen tener las mujeres» (Gn 31,35). Labán está de viaje y tiene necesidad de una pureza particular para afrontar los peligros. No puede correr el riesgo de contaminarse al entrar en contacto con una mujer menstruante o con los objetos que ella ha tocado.

Si la pureza era importante para el viajero, mucho más lo era para el soldado. Cuando David, al huir de Saúl, fue interrogado por un sacerdote en Nob sobre su estado de pureza para poderse acercar a las cosas del altar, le fue posible ofrecer las máximas garantías simplemente con aclarar que estaba mandando una expedición militar

3. Era una idea muy difundida en el mundo siro-mesopotámico el que sólo los dioses no mueren. La vida en el sentido pleno del término es prerrogativa sólo de ellos, que guardan celosamente. Piénsese en el inútil esfuerzo de Gilgamesh por alcanzar la vida y las últimas palabras en Génesis (3,24) que describen la expulsión de Adán y Eva del paraíso terrenal: «(Dios) expulsó al hombre y puso al este del Jardín del Edén a querubines de espada llameante, para impedir el acceso al árbol de la vida».

(1 Sam 21,5-7), ya que el soldado tenía necesidad de encontrarse en estado de pureza. Una ley del Deuteronomio (23,10-15) prescribía que el soldado en estado de impureza debía ser alejado del campamento. De todo lo dicho se deduce que la impureza era considerada como un fluido o algo similar, en cualquier caso algo capaz de pasar por contacto de un cuerpo a otro. Lo impuro era una entidad en cierto modo física y por tanto debía ser tratada con prudencia, con el mismo criterio con el que se tratan las cosas físicas peligrosas.

Si se consideraba lo impuro como debilitador de las fuerzas, está claro que el que se enfrentaba al mayor riesgo tenía la mayor necesidad de pureza. Por esta razón se pedía al sacerdote el máximo grado de pureza. Si —al menos en la teología de Ezequiel (Ez 44,15ss) y en la del Sacerdotal— el laico no podía contaminarse por el sudor, con mayor razón el sacerdote en sus funciones litúrgicas debía cuidarse también del sudor (nada de vestidos de lana, sino sólo de lino) y del vino. Estos motivos no son claros (Ez 44,17-18 y Lv 6,3-4). El sacerdote tenía necesidad de una pureza extrema para afrontar lo sagrado, no para estar en sintonía con ello como podría parecer a nuestra sensibilidad. Sin embargo, veremos en seguida que en tiempos de Ezequiel las cosas no estaban tan claras como puede deducirse de este texto.

Un tercer tipo de impureza proviene de la mezcolanza de algunas cosas que no deben ser mezcladas. Por lo menos a primera vista este tipo de impureza parece responder a principios distintos de los hasta aquí expuestos. Por ejemplo: «La mujer no usará una indumentaria de hombre, ni el hombre se pondrá vestido de mujer» (Dt 22,5); o también: «No sembrarás en tu viña semillas de especies distintas... No debes arar con un buey y un asno juntos unidos por un yugo... No utilizarás como vestido un tejido mixto (Dt 22,9-11). Quizás se podría relacionar con este tipo de prohibiciones, como hace algún estudioso, el mandamiento de no cocinar el cabrito en la leche de su madre (Ex 23,19; 34,26; Dt 14,21) o el de no sacrificar a la madre y la cría juntos (Lv 22,28). Pero aunque la ley referente al sacrificio de la madre y la cría, o la referida al labrado del campo con el buey y el asno juntos, puedan encontrar su denominador común en la piedad que debe mostrarse también a los animales, es imposible hacer encajar en este sentimiento una norma que prohíbe ponerse la vestimenta de otro sexo o plantar dos especies de plantas en el mismo campo. Se trata de impurezas que derivan de un desorden: no distinguir las cosas habría significado regresar a aquella falta de forma típica de la tierra sagrada. Hemos visto que la misma agricultura planteaba dificultades.

Era preciso evitar que se recrease la sacralidad de la naturaleza indistinta, todavía no ordenada⁴.

3. *La relación entre el hombre y Dios según la teología de la Alianza*

La categoría sagrado-profano, tal como es organizada por Ezequiel, crea entre Dios y el hombre, entre lo sagrado y lo profano, una relación muy precisa. El hombre por un lado; Dios por otro. La naturaleza es sagrada, pero la divinidad la ha convertido en don para el hombre, en ciertos casos sin condiciones, en otros con ellas. El hombre se sitúa ante Dios con un sentido muy fuerte de su propia dignidad, libertad y capacidad de juicio. La profanidad del hombre se coloca frente a la sacralidad de Dios, pero Éste no puede disponer de la voluntad del hombre. El ser humano se siente enteramente libre y de algún modo con capacidad de poder compararse con Dios. Es verdad que el hombre ante Dios es polvo y ceniza, una sombra que pasa, pero también puede discutir con Él sobre lo que es justo y lo que no lo es.

Abrahán, según un relato normalmente considerado antiguo aparte de algún añadido de tipo universalista ciertamente posterior incluso a R1, cuestiona a Dios su derecho a destruir una ciudad entera para castigar a los malvados porque el castigo implicaría también a los justos. He aquí algún pasaje que me parece particularmente significativo y que no procede de las interpolaciones universalistas: «Yahvé pensaba: '¿Puedo ocultar a Abrahán lo que voy a hacer...?'».

Yahvé continúa mostrando su voluntad de destruir Sodoma y Gomorra:

Yahvé permanecía aún delante de Abrahán⁵. Éste se le acercó y le dijo: «¿Es posible que hagas perecer al justo junto con el impío?»

4. M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & Kegan Paul, London, 1966, tiende a reducir todos los fenómenos de impureza al concepto de desorden. Para una crítica a esta interpretación de lo impuro, al menos en lo que respecta al mundo hebreo, cf. P. Sacchi, «Il puro e l'impuro nella Bibbia: Antropologia e storia»: *Henoah 6* (1984) pp. 65-80.

5. Es éste un caso típico de *tiqqun soferim* o «corrección de los escribas». La tradición hebrea ha conservado el recuerdo de algunos casos en los que los escribas alteraron el texto sagrado para evitar la profanación del Nombre. En este caso concreto el Nombre habría sido profanado por la humildad de la actitud de Dios frente a Abrahán. El texto corregido lee al revés, haciendo quedar a Abrahán delante de Yahvé. Sobre el *tiqqun soferim* véase la obra de Barthélemy *Les dévanciers d'Aquila*.

Quizás haya en la ciudad cincuenta justos. ¿Los harías perecer y no perdonarías el lugar por amor a los cincuenta justos que hay en él? Lejos de ti semejante cosa: ¡hacer perecer al justo con el impío, de modo que uno y otro tengan la misma suerte! ¿Puede el juez (...) no hacer justicia?»

Yahvé respondió: «Si encuentro en Sodoma cincuenta justos, por amor a ellos perdonaré a toda la ciudad».

Pero Abrahán replicó diciendo: «Te suplico, a pesar de que soy polvo y ceniza me permito insistir ante mi Señor...» (Gn 18,17-32).

Abrahán siente que es polvo y ceniza, pero sabe que tiene razón y no cede. Este sentido de la autonomía del hombre incluso ante Dios es típico de la teología de la Alianza y (aparte de los problemas suscitados por la teología de la Promesa) caracteriza a la espiritualidad hebrea hasta el judaísmo medio, es decir, hasta la crisis helenística. Fue en este momento cuando gran parte del judaísmo perdió el sentido de la autonomía humana, es decir, el sentido de lo profano ante lo sagrado, de la clara distinción entre las dos esferas. El judaísmo fariseo y rabínico reaccionó contra este proceso volviendo a insistir con fuerza en la distinción entre lo sagrado y lo profano. Creo que Otto⁶ dio demasiado peso a la expresión «polvo y ceniza», y muy poco al contexto. Abrahán cae en la cuenta de su ser como criatura, pero no por esto se arredra en su defensa de la justicia, ni siquiera ante Dios.

Sobre este fondo espiritual debe entenderse aquel pasaje del Canto de Débora, quizás una de las páginas más antiguas de la Biblia, que maldice a los hebreos que al estallar la guerra «no se han acordado de ir en ayuda de Yahvé» (Jue 5,23). El discurso de Josué a los hebreos pertenece también a esta misma atmósfera: «Si no os gusta servir a Yahvé, elegid hoy a quien preferís servir: a las divinidades de vuestros padres en Mesopotamia, o a las de los amorreos, en cuya tierra habitáis» (Jos 24,15).

Dios eligió una vez a su pueblo, pero ahora le toca a los hebreos hacer su elección; son totalmente libres para ello. Este sentido de la autonomía y de la libertad del hombre incluso ante Dios es característica peculiar de la mayor parte del pensamiento hebreo y judío, y está enraizado en la clara separación entre la esfera de lo sagrado y la de lo profano. En el hebraísmo, y especialmente en el judaísmo medio, existieron voces discordantes al respecto, pero fueron más o menos vivas en cuanto negaron o no por completo la distinción entre lo sagrado y lo profano.

6. *The Idea of the Holy*, p. 9.

Al igual que el hebraísmo mantuvo vivo el sentido de la libertad del hombre, mantuvo también vivo el de la libertad de Dios, una libertad que nos da la impresión de haberse concebido en términos humanos porque se la sintió presente en el tiempo y no en la eternidad. Dios es libre de elegir; ha escogido a su pueblo y elige el número de generaciones que recompensará por las buenas acciones de los hombres y el número de las que castigará por las malas (Ex 20,5-6 = Dt 5,9-10). Dios no decreta *ab æterno* ninguna destrucción y no amenaza con ningún castigo de manera irrevocable sino cuando se colma la medida. En Oseas existe la certeza del castigo relacionado con los pecados y a la vez la invitación al arrepentimiento que devolverá a Israel el favor divino (14,2-3). Según Gn 6,6, Dios puede incluso arrepentirse de lo que ha hecho. La divinidad se dirige a los hombres a veces profundamente dolida, otras, llena de ira, para que regresen a Él..., que revocará el castigo con el que los ha amenazado. Dios desempeña entre los hombres su papel, perfectamente integrado en la historia, es decir en el tiempo, en cuya dimensión parece hacer discurrir sus propias decisiones. La imagen de un pensamiento absoluto de Dios, que todo lo ha pensado y querido desde el inicio de los tiempos de tal manera que queda necesariamente vinculado a sí mismo, no se presentó en la mente del hebreo preexílico, pero turbó a los hombres del judaísmo.

4. *Impureza y pecado según algunos textos preexílicos*

En la mayor parte de los textos bíblicos preexílicos o, en cualquier caso, en aquellos que son portadores de ideas o hechos anteriores al exilio, la impureza aparece como una fuerza negativa para el hombre, pero sin ninguna ligazón con el pecado. Sin embargo, existen también algunos pocos textos que son la excepción, pero que deben recordarse debido a la importancia que tuvieron en el desarrollo del pensamiento judío.

En el segundo relato de la creación, que tradicionalmente se atribuye al Yahvista, se dice que Dios castigó a la serpiente tentadora condenándola a arrastrarse (Gn 3,14). Como hemos dicho ya, debía tratarse de un animal que originalmente tenía cuatro patas, condenado a convertirse en impuro por medio del contacto con el suelo. El animal no había sido creado impuro, fue condenado a convertirse en ello. Si la impureza es un castigo, significa que se valora como un mal, incluso físico, pero que en el devenir de la historia llega a ser con-

natural a un ser malvado. Por el contrario, en el primer relato de la creación, el Sacerdotal, la serpiente es creada como tal por Dios, que la declara explícitamente buena (Gn 1,25). En este caso la impureza se concibe con toda claridad como una fuerza de la naturaleza absolutamente independiente de la noción de mal.

La idea de que entre impureza y pecado (entendido como transgresión) debería haber alguna afinidad fue desarrollada por Isaías 6, que tiene una importancia fundamental para la formación de una cierta corriente del pensamiento hebreo. Por una parte, Isaías afirma claramente que lo sagrado no es más que la esencia, o al menos el atributo fundamental, de lo divino (Dios es tres veces sagrado). Por otra, establece que también la transgresión de la voluntad divina, el pecado, es fuente de contaminación. No sé por qué caminos llegó Isaías a esta conclusión, pero está en su texto. En su visión Isaías piensa que está en presencia de Yahvé y se siente perdido, porque sabe que está en estado de impureza. Hasta aquí no hay nada o bien poco de nuevo. Pero es nuevo el concepto de impureza tal como surge del relato. Un ángel acude en ayuda de Isaías y lo purifica, pero esta purificación no quita, como era de esperar, la impureza de Isaías, sino su *'awon* y su *het*, su «pecado» y su «transgresión». «He aquí que (el carbón ardiente) ha tocado tus labios; por ello, se ha retirado tu culpa (*'sar*), y tu pecado ha sido expiado». La pureza se alcanza a través de la expiación del pecado (concepto abstracto) y con el alejamiento del *'awon*. Pero obsérvese que la terminología presupone que el *'awon* es una *res*, una cosa concreta y maligna que puede estar en el hombre como podría estar la impureza. En cualquier caso el acto del ángel quita a Isaías la impureza que le hacía temer por su suerte en su encuentro con Dios. Este concepto de *'awon* afín al concepto de impureza tendrá su máximo desarrollo en el esenismo.

Por consiguiente, también el pecado (¿o la consecuencia del pecado?) puede considerarse igualmente como *res*, quizás incluso coincidente con la impureza. Como *res*, el pecado podría existir también fuera del hombre. Un texto que abona este sentido puede encontrarse en Gn 4,7. Es un pasaje muy inseguro, pero la imagen del pecado como realidad autónoma es clara: el pecado es algo monstruoso «cuyo instinto se dirige contra el hombre». El significante hebreo que he traducido como «instinto» es *teshuqah*, el mismo término usado para indicar el impulso sexual de la mujer hacia el varón. El pecado parece existir fuera del hombre, una realidad autónoma que clama por unirse intensamente a la persona como la mujer al varón. Se puede pensar que en este caso se trata solamente de una imagen literaria. Podría ser

así, pero queda claro que la fantasía de los hebreos pudo imaginar el pecado como algo externo a la persona, dueño de una autonomía propia y de una realidad que en todo caso hace que la culpa pueda ser considerada por cualquier otro hebreo como una *res* afín a la impureza, que en tanto que impureza debe ser eliminada.

5. *La legislación sacerdotal: lo impuro como fuerza puramente física*

Ciertamente hubo tensiones dentro del pensamiento hebreo respecto a la consideración de la esencia natural de la impureza. Por un lado, se tendía a relacionar lo impuro en cuanto negativo para el hombre con la idea de mal (en el sentido ético que hoy podemos dar al término). Por otro, se hizo el esfuerzo de insertar la impureza, considerada en cualquier caso como realmente existente, en un sistema que la tuviese bajo control, sin identificarla o asimilarla con el mal. El ambiente que más se esforzó en dar una formulación estructurada a todas las creencias tradicionales referentes a lo impuro fue el sacerdotal. Los sacerdotes habían comenzado su obra ciertamente antes del exilio, pero fue durante este periodo cuando condujeron el sistema hacia una consistente forma orgánica, aunque no siempre clara. Las dos tendencias, la que vinculaba la impureza al pecado y la que la consideraba distinta, dieron origen a dos concepciones de la impureza más opuestas que distintas. La primera encontró su lugar natural en la teología de la Promesa, la segunda, en la de la Alianza.

Los primeros profetas (a finales del siglo VIII a.C.) habían insistido en la necesidad de hacer el bien, porque la ira de la divinidad se enciende contra los que obran el mal. Es éste un discurso que utiliza los términos de bien y de mal evidentemente según el sentido común de la moral de su época, sin preocuparse por indicar los contenidos reales del bien y del mal, sino de manera muy genérica. Amós (5,14-15) escribe: «Si queréis vivir, haced el bien y no el mal... Odiad el mal y amad el bien». En esta fase no existen normas para la esfera de la pureza. Esto confirma que lo impuro era considerado como una *res*, ni buena ni mala por sí misma, de la que era oportuno cuidarse porque debilitaba las fuerzas, pero sin complicaciones morales. Si Labán evitó tocar a Raquel (Gn 31,35) no fue por respetar una norma, sino sólo por miedo. Aplicando un pensamiento de Pablo a esta visión de las cosas, se podría decir que en la esfera del comportamiento humano respecto a las cosas impuras «Todo es lícito, pero no todo es útil» (1 Cor 10,23).

El ambiente sacerdotal trató de poner orden en las concepciones morales de Israel otorgando contenidos objetivos a los conceptos genéricos del bien y del mal. En esta operación trató de estructurar también en un sistema coherente todas las creencias relativas a la impureza. De aquí procede el compromiso fundamental del sacerdote de enseñar a distinguir entre lo impuro y lo puro, entre lo sagrado y lo profano. En efecto, todo el pensamiento moral del Sacerdotal deriva de un concepto central, la sacralidad de Yahvé: «Yo soy sagrado». Considérese, por ejemplo, Lv 19,2: «Sed sagrados, porque yo, Yahvé vuestro Dios, soy sagrado». Esta concepción está expresada de manera lapidaria en Ex 19,5-6, inserta claramente dentro de una teología de la Alianza: «Si escucháis mi voz y observáis mi Alianza, seréis mi propiedad particular entre todos los pueblos, porque toda la tierra es mía. Seréis para mí un reino de sacerdotes, una nación sagrada». Se viene a crear así una fuerte ambigüedad, porque se incluye audazmente a Israel en la esfera de lo sagrado que es todavía letal o al menos peligrosa para el hombre. Véanse a este propósito todas las precauciones que Ezequiel propone para guardarse del contacto con lo sagrado (Ez 44). El concepto de lo sagrado está cambiando porque ya no se aplica sólo a una fuerza cósmica, sino también a una realidad histórica. De este modo comienza a penetrar lo sagrado en la esfera de lo humano y lo profano.

La sacralidad así entendida, que indica un estado de pertenencia a Dios no según el principio de creación sino a través de su intervención en la historia, es algo que distingue a los hombres entre sí según la cantidad de sagrado que cada uno posea. Se crea de este modo una escala de valores humanos que va de lo más hacia lo menos sagrado, en un extremo de la cual se halla el sacerdote hebreo, que posee el grado más alto, y en el extremo opuesto, el pagano. El menor grado de sacralidad se considera una impureza, porque reduce la posibilidad de contacto con Dios. Se tiende así a un esquema de pensamiento basado en que los grados menores de sacralidad son impuros respecto a los superiores: sólo el sacerdote puede tocar el altar; el laico debe permanecer a una cierta distancia y el pagano está completamente excluido.

En esta ambigüedad de lo sagrado no podía dejar de estar implicada la interpretación de la impureza. Por un lado, la impureza —que en cuanto debilitadora de las fuerzas impedía el contacto con lo sagrado, es decir, con Dios— se cargaba cada vez más de las valencias negativas que hemos observado en el relato de la condena de la serpiente del Génesis y que vimos desarrolladas en Isaías. Por

otro, el concepto tradicional de impureza invadía de tal manera toda la esfera de la vida, que pareció necesario distinguir de hecho entre impurezas lícitas e ilícitas. Con esto nacía un nuevo valor dentro de la categoría «sagrado-profano/impuro-puro», que se insertaba en la esfera de la ética en tanto ésta era controlada por la Ley. Así, lo impuro en cuanto tal quedaba como algo puramente físico, mientras que el valor moral se trasladaba hacia la siguiente disyuntiva: transgredir o no los mandamientos acerca de la conducta respecto a las cosas impuras. Las dificultades más grandes se percibieron en la esfera de la ética sexual, donde fue inevitable distinguir entre impurezas lícitas, por no decir obligatorias, como el matrimonio y la procreación, e impurezas ilícitas como comer la carne junto con la sangre. En efecto, el acto sexual generaba impureza en el pasado, y continuaba generando impureza en el presente independientemente de su licitud. Por tanto, se necesitaba crear un sistema de purificaciones obligatorias para todos los casos en que la contaminación era lícita. La transgresión en estos casos comenzaba sólo con la omisión de la purificación requerida.

Así, la categoría de las cosas impuras se vio sometida a la Ley. Ello significaba excluir que hubiera en la impureza de por sí algo malo. Como hemos visto ya (Gn 1,25), la corriente sacerdotal declara explícitamente buenos a los animales que se arrastran, aunque estuviera formalmente prohibido comerlos. Por el contrario, bastará con purificarse después del parto, totalmente lícito. El rito de «retornar a lo santo» ejecutado en la Iglesia católica hasta el Concilio Vaticano II es la continuación directa de estas prescripciones de la ley sacerdotal.

Consideremos la estructura del Código de Santidad (Lv 17-26). Moisés anuncia principios y normas fundamentales para Israel. Primero da reglas referentes al sacrificio, después prohíbe comer carne con sangre incluso a los extranjeros que se encuentran en Israel (17,12). Prohíbe el incesto, acostarse con mujer menstruante, cometer adulterio, alterar balanzas y pesos, robar, mentir, cometer fraude, jurar en falso, para no profanar el nombre de Dios. Se debe amar al prójimo como a uno mismo; está prohibido sembrar en el campo dos especies de semillas diferentes... (Lv 17-19).

Como se ve, las normas referentes a la pureza están mezcladas sin diferenciarse de las que nosotros llamamos éticas; el valor de unas y otras depende de la misma voluntad divina. La distinción entre las dos esferas, la de las normas éticas y la de la pureza, es precisamente un problema nuestro porque vivimos en un tiempo posterior a las experiencias vividas por el judaísmo entre los siglos II a.C. y I d.C.

Por otra parte, la concepción de pecado que tuvo el Sacerdotal es netamente distinta a la de Isaías. Para el Código de Santidad, pecar es transgredir la voluntad divina que se expresa claramente en la Ley. Esta transgresión lleva a la profanación del nombre de Dios. Para Isaías, por el contrario, pecar es sin duda transgredir la voluntad divina, pero la consecuencia es nuestra impureza. El Código de Santidad veta la transgresión incluso de lo que afecta sólo a la impureza. Isaías ve justamente la impureza como grave consecuencia de la transgresión. Así, el profeta fue a la raíz de una concepción de la moral muy distinta a la del Código de Santidad, a la del Sacerdotal o a la del Deuteronomio. Aunque su idea se mantuvo improductiva durante largo tiempo, estuvo cargada de consecuencias en los periodos de la historia de Israel en los que se perdió el sentido de la clara distinción entre lo sagrado y lo profano, entre lo impuro y lo puro.

6. *Ezequiel y una teología coherente de lo sagrado*

Si el Código de Santidad nos ha proporcionado un cuadro coherente de la concepción de la impureza en los ambientes sacerdotales, Ezequiel nos ofrece una sistematización orgánica de toda la categoría de lo «sagrado-profano/impuro-puro». Las premisas mencionadas llevan a las siguientes consecuencias:

Así dice el Señor Yahvé: «Demasiadas son las abominaciones que cometes, casa de Israel: profanáis mi santuario introduciendo a extranjeros incircuncisos de corazón y de cuerpo...».

Así habla el Señor Yahvé: «Ningún extranjero, ni siquiera los que habitan en medio de Israel, entrará en mi santuario, porque es incircunciso de corazón y de cuerpo» (Ez 44,6-9)⁷.

Esta norma de Ezequiel representa una restricción del Código de Santidad que permitía al *ger*, es decir, al extranjero que vivía en Israel, ofrecer sacrificios a Yahvé (Lv 17,8), así como también de la legislación enteramente sacerdotal de Nm 15,14. Que luego Salomón en su oración a Yahvé —escrita en los ambientes de palacio— contemplara

7. Según algunos autores este texto aludiría sólo a la costumbre de destinar para el servicio del Templo a esclavos extranjeros, costumbre que está documentada en Esd 8,20 (cf. G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, T. & T. Clark, ICC, Edinburgh, 1936, p. 479). Ahora bien, en ese caso Ezequiel prohibiría justamente tal costumbre.

a extranjeros dirigirse a Jerusalén para rendir homenaje a Yahvé es más que obvio dada la ideología real de ese ambiente (1 Re 8,41-43).

Con Ezequiel el extranjero se ha convertido manifiestamente en impuro, pero también los hebreos laicos son impuros respecto al sacerdote:

Cuando entren los sacerdotes por los puertas del patio interior (es decir, la parte propiamente sagrada del Templo), vestirán prendas de lino; no llevarán indumentaria de lana cuando presten servicio en las puertas del patio interior y en el Templo⁸. Sobre su cabeza llevarán turbantes de lino, y fajas de lino en sus lomos; no se vestirán con telas que provoquen sudor⁹.

Después, cuando salgan al patio exterior donde está el pueblo, se quitarán las vestiduras usadas mientras oficiaban, las dejarán en las cámaras del Santo y vestirán otras prendas, para no hacer sagrado al pueblo con sus vestiduras (litúrgicas) (Ez 44,17-19).

Entre sagrado y profano existe un límite topográfico muy preciso, marcado por las puertas del patio interior del Templo. Mas allá de la línea de demarcación la sacralidad llega a un nivel que lo profano no puede soportar. Pero incluso lo profano que está fuera de la puerta del Templo es más sagrado que lo pagano, que no podrá de ningún modo acercarse al Santuario.

El sacerdote que se prepara para officiar debe dejar los vestidos profanos fuera de las puertas del patio interior, para no llevar consigo ninguna impureza; pero cuando sale otra vez al pueblo deberá dejar en el Templo las vestiduras litúrgicas para no contaminar a la gente. De lo contrario Dios sería profanado y el pueblo quedaría contaminado por el contacto con un grado de sacralidad superior al que la gente común puede soportar. Por ello la expresión «hacer sagrado» del texto mencionado arriba es la misma usada por el Deuteronomio para indicar la viña en la que se han sembrado diferentes tipos de vid.

7. *Lo sagrado durante la primera época sadoquita*

Ezequiel hablaba del templo futuro; pero la organización prevista por él no fue aplicada sino mucho tiempo después. En tiempos de Jesús

8. *En el Templo*: el texto hebreo presenta una forma que indica movimiento hacia, que no se justifica.

9. *no se vestirán con telas que provoquen sudor*: el texto hebreo dice simplemente «no se ceñirán de sudor»; con o sin conjetura, el sentido aparece claramente.

ciertas inscripciones en lengua griega y latina imponían a los paganos no superar el *soreg*, o límite del patio exterior (MMiddot 2,3). Piénsese en el incidente ocurrido a Pablo tal como se narra en Hch 21,28ss.

La situación de Jerusalén anterior a las reformas de Nehemías (véase cap. 3, § 2, pp. 128-135) impedía una clara separación entre judíos y paganos. Esto implicaba un cierto descuido en la aplicación de las normas de pureza, no tanto por negligencia sino porque el pensamiento judío de Palestina hacía hincapié en la misión universal de Israel. El extranjero no debía sentirse expulsado de la sociedad judía (3 Is 56,3-6). Sus ofrendas a Yahvé podían incluso ser más gratas que las de los sacerdotes (Mal 1,11). De este modo, la impureza perdía, o más bien aún no había asumido, su aspecto más terrible, la capacidad de amenazar la esencia misma del hombre o de Israel; ni siquiera la deformación física más incapacitadora, la del eunuco, podía excluir a alguien de la comunidad (3 Is 56,4-5).

Motivaciones políticas e ideológicas se fusionaron para crear un tipo de judaísmo que no tuvo tiempo de afirmarse porque fue bloqueado por las reformas de Nehemías que impusieron una clara distinción entre judíos y extranjeros. Especialmente en el siglo siguiente con la reforma de Esdras se llegó al extremo de imponer, o por lo menos de proponer, el repudio a las mujeres «extranjeras» y a los hijos procreados con éstas.

8. *Entre el fin del periodo persa y la época helenística: la crisis de la categoría*

El primer escrito canónico que pone en crisis la categoría «sagrado-profano/impuro-puro» es el libro de Job. Hasta los inicios del periodo persa el hombre era una típica realidad profana, por tanto exenta de impureza *por sí misma*, si bien inmersa en un mundo en el cual la contaminación siempre era posible. Pero ser impuro no dependía en ningún caso del hecho mismo de ser hombre. Job por el contrario contempla la debilidad propia del hombre —«una paja seca, una hoja llevada por el viento» (13,25)— y la interpreta como indicio y prueba de su impureza natural:

El hombre nacido de mujer... breves son sus días, llenos de afán.
Como una flor brota y se marchita, huye como sombra y no descansa.
¡Hacia este ser diriges tu mirada! ¡Este es el ser que llevas a juicio contigo!

Nadie puede volver puro lo impuro (Job 14,1-4).

La condición humana, caducidad, debilidad y falta de conocimiento, se interpreta así como una suerte de fragilidad óptica, bien expresada en el concepto antiguo de la impureza que provoca debilidad. Job percibe esta debilidad como connatural al hombre y, en consecuencia, su impureza es igualmente connatural.

La innovación de Job es de vasta importancia, ya que altera la estructura de la categoría «sagrado-profano/impuro-puro» al convertir en quiástica lo que era una estructura paralela; es decir, lo sagrado se asocia ahora con lo puro y lo profano con lo impuro. La impureza invade la esfera de lo profano de manera óptica, mientras que la pureza se convierte en expresión de fuerza, en atributo divino. De este modo, la pureza se prepara para convertirse en el objetivo principal de la vida religiosa, con complejas consecuencias. En el antiguo Israel se exigía al sacerdote la máxima pureza sólo cuando oficiaba. Por el contrario, en un mundo que comenzaba a vivir una espiritualidad donde el contacto con Dios no era sólo un hecho momentáneo, la pureza tendía a convertirse en el fundamento de la vida religiosa. Así pues, no se consideraba ya a la pureza como algo que daba la fuerza para acercarse al altar, visto sustancialmente como un peligro, sino como la que permitía una mayor cercanía a Dios.

Al mismo tiempo que se otorga una mayor valoración a la pureza —al menos en el ámbito de la vida religiosa, si no también en el de la moral— se produce la desvaloración de la impureza, que se considera cada vez más como afín al mal. En el 160 a.C. aproximadamente el Libro de los Sueños sostendrá que Henoc pudo tener sus visiones sólo antes del matrimonio (cf. 1 Hen [LS] 83,2). Naturalmente el matrimonio no estaba prohibido, pero se convirtió en cierto modo en un obstáculo para la cercanía con Dios, porque era una fuente de impureza. Volveremos sobre esta concepción negativa del sexo que se difundirá cada vez más en los dos siglos siguientes.

En Qohélet se halla la confirmación de la nueva estructura que la categoría «sagrado-profano/impuro-puro» asumió en la mente del judío. Qohélet divide la humanidad en «justos y malvados, puros e impuros, buenos y malos»¹⁰ (Ecl 9,2). «Justos, puros y buenos» son tres adjetivos que denotan una misma parte de la humanidad, la de los buenos en sentido amplio. Del mismo modo los tres adjetivos «malvados», «impuros» e «iniciuos» denotan la parte opuesta. Si «puro» no es sinónimo de «bueno», por lo menos tiene afinidad con él.

10. *malo*: con los LXX. La palabra falta en el texto hebreo, pero la exige el paralelismo.

9. *La impureza como causa del pecado de los hombres*

Una revolución aún más profunda del concepto de impureza se encuentra en el Libro de los Vigilantes. El autor (véase cap. 6, § 4, pp. 189-195) se planteó el problema del origen del mal y lo resolvió de manera nueva. El mal fue introducido en el mundo por una transgresión angélica (considero ahora el mito en su forma más radical y probablemente más tardía) producida el cuarto día de la creación, cuando los ángeles designados para ser guías de los siete planetas los condujeron a órbitas distintas a las deseadas por Dios. Esta transgresión produjo una contaminación de toda la naturaleza, incluyendo al hombre, quien fue creado para ser puesto en un mundo ya contaminado. Por tanto, la impureza que existe en el mundo es consecuencia de una transgresión según una idea de Isaías no vuelta a utilizar anteriormente, y es a la vez causa de otras infinitas transgresiones. Esta transgresión inicial se produjo en una esfera por encima de la humana, y ocasionó terribles consecuencias cósmicas para la humanidad.

Esta idea de fondo debía pertenecer ya a los estratos más antiguos del libro, como puede evidenciarse por la afirmación puesta en boca de Dios (véase 1 Hen [LV] 10,8): «Adscribe todo mal a Asael». En esta concepción de las cosas el hombre se convierte más en víctima que en causa del mal que comete. Sin embargo, a esta visión, digamos, pesimista de la naturaleza humana pertenece un nuevo elemento capaz de infundir una esperanza sin límites. El hombre posee un alma inmortal separable del cuerpo. El justo —aun cuando no se tenga claro quién lo es— está destinado a vivir gracias a su alma en un mundo sin mal, situado en los límites extremos de Occidente, donde esperará sereno el Gran Juicio de Dios, ante quien podrá vivir para siempre.

10. *Impureza y sacralidad en el esenismo*

La concepción de la impureza como fuerza maléfica, sustancialmente coincidente con el pecado y el mal, llegó a su más extrema radicalización en el esenismo. Impureza y pecado coinciden y forman parte de la naturaleza misma del hombre. La liberación del pecado es liberación de la impureza, es purificación.

«El hombre está en el *'awon* («pecado», pero distinto a la transgresión) desde el útero materno» (1QH 4,29-30).

El *'awon* es una *res*, una mancha que se pega al hombre desde su

concepción; por tanto forma parte de su misma naturaleza. Cualquiera puede purificarse de esta impureza connatural al ser humano, pero no por medio de purificaciones conocidas por la tradición:

Todo el que rehúse entrar [en la Alianza con D]ios (es decir, en la secta), obstinándose en la dureza de su corazón... no será enumerado entre los justos... Éste no será justo (*lo' yisdaq*, donde «justo» sólo puede significar «justificado»)... No será purificado por ninguna purificación. No se volverá puro por el agua lustral. No será santificado¹¹ por (el agua) de los mares ni por la de los ríos... quedará completamente impuro..., porque por el espíritu de la asamblea de la verdad de Dios son purificadas todas las acciones del hombre, todas sus culpas... (1QS 2,25-3,9).

Naturalmente esta purificación excepcional no excluye que el esenismo haya continuado con los ritos de purificación previstos por la tradición sacerdotal. Los ritos permanecen, pero solamente para purificar los casos, digamos así, de impureza histórica, que el hombre puede contraer en las distintas ocasiones de la vida. El hombre puede purificarse de su impureza natural sólo por medio de su adhesión a la secta, es decir, mediante un acto de fe: «Dios los liberará del Juicio»¹²

11. *Lo' yitqaddesh*: literalmente: «no se volverá sagrado». Pero en esos momentos la palabra ha cambiado de sentido y quiere decir «puro y santo» = «santificado». Véase a continuación el uso de «impuro» como su opuesto.

12. «Dios los liberará del Juicio»: traduzco así *yassilem 'el mibbet hammishpat. Bet hammishpat* es el tribunal (de Dios). El texto comenta Hab 2,4: «El justo vivirá por su fe, *be'emunato*». En el comentario esenio el significado de *'emunah* ha cambiado de «fidelidad» a «fe». La interpretación de *'emunah* con *b^e* como «fidelidad» me parece difícil no sólo por la estructura del pensamiento esenio en general, sino también en este caso por la construcción de *'emunah* con *b^e*, extraña al uso veterotestamentario. En lo que respecta a la fe que libera del Juicio, cf. Jn 3,18: «Quien cree en él no es juzgado». El juicio de salvación consiste en ambos casos no en ser considerados justos ante ese tribunal, sino en ser liberados de él por la fe. Por tanto, tanto para el autor de 1QpHab como para el del Cuarto Evangelio, si no existiera un complemento de gracia, el Juicio consistiría sólo en el examen de los pecados. Puesto que no existe justo sin pecado, para ser salvado sería necesario no ser juzgado. Si tuviera lugar el Juicio, la condena sería general. Los fariseos resolvieron el problema de otra manera: el Juicio concernía a todas las obras de la vida. Dios en su bondad justificaba a quien había hecho más obras según la Ley que transgresiones. Es clarísima la formulación de R. Aqiba (inicios del II siglo): «Todo está previsto, pero existe la libertad de elección. El mundo (es decir, los hombres) es juzgado (por Dios) con bondad. Todo depende de la cantidad de las obras (a saber, buenas o malas)» (*Pirqué Abot* 3,15-16). El sentido es: Dios concede la justificación a los que, teniendo más méritos que deméritos, permiten a la divinidad que los justifique. La justificación, en este caso, se da sobre la base de las obras, pero se trata siempre de justificación (pasiva), incluso para los fariseos.

por lo que han sufrido y por su fe en el Maestro de Justicia» (1QpHab 8,1-3).

Resumiendo, se puede decir que en el esenismo impureza y pecado llegan a coincidir, pero debe subrayarse que para indicar el pecado se usa en este caso el término *'awon*, que expresa en contextos de este tipo una mancha independiente de la voluntad de cada uno más que la transgresión propiamente dicha. Para esta última se suelen usar otros términos.

Para el esenismo el hombre ya no es la sede de lo profano, sino de lo impuro. Ante esta idea ni la profanidad ni todos sus valores tienen sentido alguno: con lo profano desaparece el sentido de libertad del hombre para colaborar con su Creador dentro de los límites que solamente la Ley puede establecerle. El esenismo fue predeterminista no sólo en su concepción de la historia, sino también en la interpretación de la vida de cada uno. El mundo está dominado por la impureza/mal: los novicios son todavía impuros, como los judíos que no aceptan entrar en la secta. Jerusalén está contaminada, impuros son todos los paganos. Si existe algo que une a los judíos (a excepción de los esenios) con los paganos es su impureza y su condena comunes, una suerte de universalismo al revés¹³.

Para mantener esta pureza excepcional el esenio debía evitar muchos contactos con cosas que pudieran contaminarlo practicando una vida que a nosotros nos parecería posible sólo si está sostenida por el fanatismo:

Quien se muestre desnudo delante de un compañero sin estar enfermo, tendrá un castigo de seis meses...

13. Para el noviciado esenio, cf. Bell. 2,137-138.150; 1QS 6,13-22 (8,10-11). El número de los años de noviciado no se puede reconstruir a partir de los textos de Qumrán: había un periodo de probación, al final del cual el postulante podía tomar lugar junto a los miembros de la secta, pero no beber con ellos (1QS 6,16-17 y 20-21); había evidentemente grados diferentes de pureza que imponían cautela en los contactos recíprocos. Una gradación en la pureza está documentada también entre los fariseos. Cf. *MHagigah* 2,7. El primer grado era el del laico (*haber* miembro de la *haburá*), después estaba el del sacerdote que podía consumir la *terumá* («ofrenda»); seguía el sacerdote que podía tener parte en las cosas santas; finalmente el sacerdote que podía preparar las cenizas de la vaca roja. Pero la desaparición del sacerdocio restó valor efectivo a estas distinciones. Véanse también las discriminaciones dentro de la sociedad judía acerca del matrimonio (cf. Jeremías, *Jerusalem...*, pp. 392 y 427). Respecto a la impureza de los paganos en tiempos de Jesús, cf. Hch 10,28: «Sabéis que no es lícito a un judío tener contacto con un pagano», y Jn 18,28: «No entraron al pretorio para no contaminarse». Cf. también Boccaccini, *Middle Judaism*, pp. 251-256.

Si uno deja ver su miembro bajo los vestidos, o si éstos son sólo un andrajo que deja ver su desnudez, tendrá un castigo de treinta días (1QS 7,14-16).

Incluso defecar comportaba para los esenios alguna preocupación. Flavio Josefo cuenta (Bell. 2,147-149) que los esenios no iban al reservado en sábado. Lo que parece inconcebible a primera vista adquiere significado si se ponen en relación diferentes normas del Rollo de la Guerra y del Documento de Damasco. El autor del Rollo de la Guerra dio disposiciones para la construcción del campamento antes de la gran confrontación para la liberación final. Al reutilizar el pasaje de Dt 23,13-15, que mandaba a los hebreos depositar sus excrementos fuera del campamento, agrega la distancia en la que debe hacerse el hoyo, fijándola en 2000 codos (1QM 7,6-7).

Pero por el Documento de Damasco (10,21) sabemos que el espacio que los esenios podían recorrer durante en sábado era sólo de 1.000 codos. Ello explica el drama esenio ilustrado por Flavio Josefo: evidentemente una comparación entre las dos normas hacía imposible aplicar al sábado la referida a los excrementos.

Paralelamente a esta identificación de lo impuro con la naturaleza histórica del hombre se desarrolló en el esenismo la pérdida de los límites entre lo sagrado y lo profano. El ser humano podía alcanzar a través de la ascesis un grado sumo de pureza, que se identificaba con la sacralidad misma de Dios. Ser puro en el sentido más completo de la palabra significaba estar en la esfera de lo divino. De la Regla de la Comunidad se evidencia que el postulante no podía tocar a los miembros de la secta, porque evidentemente tenían un grado de pureza superior; igualmente, quien era castigado debía ante todo alejarse de la pureza de los otros miembros:

(El postulante), aun cuando haya sido admitido en la asamblea de la comunidad, no deberá tocar la pureza de los miembros de la asamblea hasta que haya sido examinado respecto a su espíritu y a sus obras durante un año entero (1QS 6,16-17).

A veces se denomina a los hombres de la comunidad esenia «hombres sagrados» (aunque en español se debería utilizar la palabra «santos») y su nivel de pureza excepcional se indica alguna vez con la expresión «pureza gloriosa» (1QS 4,5), literalmente «pureza de gloria», que es el gran epíteto divino. En la liturgia del sábado, como aparece en los Cantos del sacrificio sabático, el esenio canta las ala-

banzas a Dios dentro del templo celestial junto con los ángeles: ya vive en la dimensión eterna.

Este cambio de la categoría «sagrado-profano/impuro-puro» corresponde a un nuevo tipo de religiosidad. Característica de la interpretación tradicional de esta categoría era la autonomía efectiva de los dos principios. Dios y el hombre se encontraban en los polos opuestos de un universo en el que cada uno era libre en su esfera. En este sentido la Ley era instrumento de libertad, porque servía para indicar al hombre los límites dentro de los que debía mantenerse para ejercer su propia creatividad. La Ley era un sistema que no imponía nada al individuo en cuanto tal, sino sólo en cuanto ser humano.

Con la nueva espiritualidad desaparece el espacio de lo profano: la aspiración del hombre es hacer íntegramente la voluntad de Dios, una voluntad que se dirige ahora a cada uno en particular, para pedirle o imponerle lo que Dios quiere de él (véase cap. 12, § 3; pp. 360-367). Así pues, la aspiración del hombre es penetrar ya en esta tierra en la esfera de lo sagrado y divino.

11. *Impureza y sexo en el judaísmo medio*

En el Libro de los Jubileos se lee: «No hay pecado más grande que el de la fornicación... (33,20)». Esta afirmación, que hoy puede parecernos por lo menos extraña y que muestra en cualquier caso una sensibilidad moral distinta a la hebrea clásica, se remonta al siglo II a.C., probablemente hacia finales del mismo. Pero quizás esté ya documentada de algún modo en la tradición hebrea que subyace al texto de los LXX: en la serie de los tres grandes mandamientos referentes al prójimo no tenemos en primer lugar «no matar», sino «no cometer adulterio» tanto en el decálogo del Éxodo como en el del Deuteronomio. Algo ha cambiado en el sistema de valores. La ofensa más grande que puede hacerse al prójimo parece estar relacionada con su mujer más que con su propia vida.

Esta mutación en la escala de valores no dependió de una distinta estimación de la gravedad de la ofensa en sí misma, sino de haber valorado el adulterio a la luz de la cuestión de la impureza. Fue un pecado sexual el cometido por los ángeles al bajar a la tierra poseídos por el deseo de las mujeres (Gn 6,1-4, y en especial en el Libro de los Vigilantes). La contaminación de la tierra era el fruto de un pecado que algunos mitos asociaban con la sexualidad. El sexo como fuente de impureza era una concepción muy conocida también en el hebraís-

mo preexílico, pero entonces se trataba de una impureza que normalmente no se identificaba con el mal. Hemos visto, sin embargo, que ya antiguamente algunos habían encontrado una relación entre impureza y mal/pecado. En el periodo helenístico se consideró que la impureza y el mal tenía su raíz principal en el sexo.

El mandamiento que ordenaba «No cometer adulterio» se entendió claramente como «No cometer fornicación» (en hebreo *zenut*, en griego πορνεία), como reza el texto de Jubileos citado anteriormente. Y se señala la fornicación como la máxima impureza. El texto completo del pasaje de Jubileos citado anteriormente dice así:

No existe pecado más grande que la fornicación, dado que Israel es un pueblo sagrado para el Señor... un pueblo de sacerdotes. Tal impureza no puede existir en un pueblo sagrado.

Todo lo que puede perjudicar a la pureza del sacerdote se convierte en *zenut*, es decir, en impureza/pecado/mal para todo el pueblo judío¹⁴.

En el Testamento de Simeón (5,3) la *zenut*/porneía es denominada «madre de todos los males». En el catálogo de los espíritus del error del Testamento de Rubén (2,2-3,3) la *porneía* ocupa el primer lugar como también en el Documento de Damasco (4, 17), donde se afirma que la *zenut* es la primera de las tres redes de Belial. La *porneía* puede anidar también en el matrimonio. En Tobías 8,7 el protagonista declara casarse no διὰ πορνείαν sino ἐπ' ἀλεθείας, no por *porneía* sino por verdad, es decir, por recto comportamiento. En un fragmento del Documento de Damasco de reciente publicación¹⁵ se lee: «El que se acerca a su mujer *liznut*, 'por fornicación' (que corresponde exactamente al διὰ πορνείαν de Tobías) y no según la norma, deberá ser expulsado y no regresará jamás (a la secta)». El TestAs 5,1 menciona la ἀσωτία (depravación sexual) en el matrimonio.

Hasta aquí puede ser que el problema tenga que ver sólo con el

14. La tendencia a extender a los laicos las normas de pureza referentes al sacerdote es típica de todo el judaísmo del final de la época del Segundo Templo. Es opinión difundida. Cf. M. Newton, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, SNTSMS 53, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 80-81, y E. Lupieri, «La purità impura: Giuseppe Flavio e le purificazioni degli esseni»: *Henoah* 7 (1985), pp. 15-44.

15. Cf. L. Rosso Ubigli, «Il Documento di Damasco e l'etica coniugale: A proposito di un nuovo passo qumranico»: *Henoah* 14 (1992), pp. 3-10.

recto uso del matrimonio: por ejemplo, la limitación del acto sexual al único fin de la procreación. Pero ciertos textos van más allá. Sólo del espíritu de *porneía* se dice que separa de Dios para acercarse a los ídolos o a Belial (TestRub 4,6 y TestSim 5,3). El espíritu de *porneía* es el primer impulso hacia el pecado (TestRub 3,3); así, del pecado de *porneía* en sentido propio se llega paso a paso hasta la injusticia. La *porneía* es por así decirlo el principio unificador de todos los pecados: combatir la impudicia es cortar de raíz la mala inclinación que existe en el hombre. Como la *porneía* está ligada al sexo y al cuerpo, así el sexo se relaciona de manera totalmente particular con el concepto de impureza. Pero la impureza que por una parte se relaciona con la *porneía*, por otra se identifica siempre con el mal, tanto que los espíritus malignos pueden ser llamados indiferentemente malos o impuros (cf. TestBen 5,2 y frecuentemente en los Evangelios).

En el TestIs (2,1) se lee: «Se apareció a Jacob un ángel del Señor, que le dijo que Raquel tendría dos hijos porque había despreciado la unión carnal (con su marido) y había elegido la continencia». Desear el sexo incluso dentro del matrimonio es un mal. Dios concede los hijos como premio a quien renuncia al acto sexual. Más allá del contenido, el texto revela en la forma un cierto horror por el acto sexual. En el mismo Testamento (3,5) Isacar declara haberse casado a los 35 años (ien aquel entonces el promedio de vida era mucho más breve de lo que es ahora!), «porque los trabajos habían ya acabado con mi fuerza y no pensaba en el placer de la mujer, sino que el sueño me venía debido a la fatiga». En esta categoría compleja comienza a ver la luz también el concepto de placer, que se relaciona con el de impureza, el mal y el pecado.

La idea de que la raíz del mal radica en la sexualidad entendida como placer está presente en Filón de manera clara. En *De opificio mundi* escribe:

La mujer fue (para Adán) el principio de una vida culpable porque mientras fue uno, era similar al mundo y a Dios por su unicidad y llevaba impresos en su ánimo los caracteres de las dos naturalezas. Pero cuando fue creada también la mujer, al ver una figura semejante a él y que tenía una forma similar a la suya, se alegró y acercándose a ella la saludó con afecto. Y ella, al no ver a ningún otro ser que se le asemejase más, se regocijó y devolvió el saludo con pudor. Así nació el amor (ἔρως), el cual, reuniendo por así decirlo las partes separadas de un único ser, las juntó infundiendo en ambas el deseo (πόθος) de la unión recíproca con el fin de procrear alguien similar a ellos. Pero este deseo generó también el placer físico que es principio de injusti-

cias y transgresiones. Por causa del placer los hombres cambian la vida inmortal y bienaventurada por la mortal y desgraciada (*De opificio mundi*, 151-152).

Por el placer el sexo es la causa del pecado, de todo pecado, desde Adán hasta la actualidad. Incluso en Pablo (1 Cor 6,16-18) la *porneía*, aquí entendida justamente como prostitución, es un pecado particular y terrible: «Huid de la *porneía* porque cualquier pecado que el hombre cometa queda fuera de su cuerpo, pero quien comete *porneía* peca contra su propio cuerpo». La impureza existe y se revela sobre todo, también en el cristianismo, en los pecados relacionados con el sexo.

Una ideología y una sensibilidad como las que acabamos de describir no podían dejar de abordar también de algún modo el problema del matrimonio. Para el mundo hebreo y judío antiguo la fecundidad era una bendición y una alegría; la virginidad, una desgracia. Cuando la hija de Jefté comprende que debe morir, parece entristecida sobre todo por el pensamiento de morir virgen. «Se fue con sus compañeras a llorar su virginidad a los montes» (Jue 11,38).

La mujer estéril podía ser despreciada, como Sara por Agar (Gn 16,4) o Ana por Peniná (1 Sm 1,6). También el eunuco estaba afectado por gravísima impureza y no era admitido en la asamblea de Yahvé (Dt 23,2).

En esta atmósfera no existen textos o posturas expresas a favor del matrimonio porque éste pertenecía al ritmo normal de la vida; era una práctica de vida tan normal que no tenía necesidad alguna de ser recomendada. Por el contrario, posturas a favor del matrimonio aparecen en el periodo rabínico, donde se llega a establecer que quien no se haya casado a los veinte años ha transgredido un mandamiento (*bQiddushim* 29b). Entre el periodo bíblico y el rabínico está por medio evidentemente la problemática del judaísmo medio respecto al sexo, que no podía dejar de afectar también al matrimonio.

Es naturalmente entre los esenios donde se encuentra un claro desprecio por el matrimonio, lo que supuso la admiración de escritores como Filón y Flavio Josefo:

Al prever con claridad que el matrimonio sería un obstáculo tanto en sí mismo como para la vida comunitaria, los esenios lo han dejado de lado, imponiéndose a sí mismos la práctica de una continencia perfecta. Ninguno de ellos se casa, porque considera a la mujer egoísta, celosa y una atadura para la vida del esposo por sus seducciones (Filón, *Apología de los judíos*, 14).

Los esenios rechazan los placeres como males y consideran como una virtud la templanza y el no ceder a las pasiones. El matrimonio entre ellos se desprecia, pero adoptan los hijos de otros mientras todavía son dóciles a la instrucción, los consideran como parientes y los modelan según sus costumbres; sin embargo, no han abolido el matrimonio..., pero se guardan de la sensualidad de las mujeres y están convencidos de que ninguna mantiene fidelidad a un único hombre (Bell. 2,120-121; véase también Ant. 18,21).

Plinio en su *Historia natural* (V,17,4) recuerda también con admiración a esta gente extrañísima que había sobrevivido por «miles de siglos» a pesar de su renuncia a las mujeres y al amor.

Dejando a un lado lo hiperbólico de la noticia transmitida por Filón, es cierto que el matrimonio causó muchos problemas a los esenios y que algunos de ellos debieron de haber renunciado a él. Además de las normas de comportamiento sexual de las que ya hemos hablado, existía también la prohibición de casarse con una mujer estéril, aunque el valor científico de la prueba arrojaría hoy muchas dudas. Tras mencionar que también había esenios que se casaban, Flavio Josefo agrega: «Pero examinan a sus mujeres durante tres meses y se casan sólo cuando se han purificado ellas tres veces (es decir, después de haber tenido tres menstruaciones), proporcionando con esto la prueba de estar en capacidad de tener hijos» (Bell. 2,161).

12. *El problema de la impureza en contraste con la moral pagana*

Está claro que la ley de Moisés era una moral basada en el mandamiento divino, que abarcaba también normas que hoy parecen particulares y que indicamos con la expresión «normas de pureza» siguiendo la huella del autor de la Carta de Aristeas (probablemente del siglo II a.C.). Este personaje fue el primero en conceptualizar así todas las prescripciones de la Ley mosaica que los griegos de aquel entonces difícilmente lograban comprender, como todavía nos pasa a nosotros hoy día (Arist 142). Se trata particularmente de las normas que tienen que ver con los alimentos, con las purificaciones necesarias incluso después de haber ejecutado ciertos actos lícitos, y quizás también con la circuncisión. Pero sea cual fuere el modo como las definió Aristeas o podamos definir las nosotros hoy, se trata de una división de la Ley hecha desde el exterior de ella, porque para los judíos tales leyes eran como todas las otras: todas derivadas de la voluntad de Dios. Históricamente las normas de pureza serían al parecer todas las leyes judías

que la moral pagana, esencialmente racional en sus estructuras, no aceptaba, a pesar de que pudiera admirar al judaísmo por su fe en el único Dios y por el alto valor que atribuía a la ética.

El autor de la Carta de Aristeas sintió la necesidad de justificar las normas de pureza en términos racionales para explicárselas a los griegos. Con este propósito recurrió a dos conceptos: por una parte, las normas de pureza eran símbolos y, por otra, eran una defensa preventiva, por decirlo así, contra las desviaciones morales, siempre posibles. «Para impedir que sufriendo alguna contaminación y fuésemos pervertidos por la compañía de personas indignas, el Legislador nos protegió por todos lados con normas de pureza» (142). «Todo ha sido dispuesto... para incitar a reflexiones puras y para darnos una recta orientación moral con vistas a la justicia» (144). Nótese cómo la argumentación procede por pares: un término que indica pureza es seguido por otro que señala la función de ésta para la justicia, objetivo último de la Ley mosaica y muy comprensible también para los griegos.

Sin embargo, la argumentación simbólica prevalece:

Por medio de los animales impuros el Legislador ha querido dar a entender a los seres inteligentes que deben ser justos y no hacer nada mediante la violencia, ni aprovechar su propia fuerza para oprimir a otros. En efecto, allí donde no existe ni siquiera permiso para tocar a los volátiles mencionados debido a su peculiar índole, ¿cómo no cuidarse por todos los medios de que nuestras propias costumbres no degeneren en esa dirección? Se debe concluir que las prescripciones referentes al uso permitido de esos animales y también del ganado han sido fijadas por (Moisés) de modo simbólico (Arist 148-150).

En definitiva, las normas de pureza se sitúan en la esfera de la justicia.

13. *Las normas de pureza como problema para los mismos judíos*

En la Carta de Aristeas vemos que los judíos no tienen dificultad en comer con el rey, con tal de que éste acepte sus costumbres dietéticas (184). Cualquiera que sea la explicación sobre las normas de pureza relativas a los alimentos, para el autor de la Carta de Aristeas una cosa es cierta: son Ley y deben ser observadas como cualquier mandamiento. El discurso de Aristeas tenía como único fin defender la existencia de las normas de pureza, al menos las referidas a los

alimentos, ante las objeciones que venían de fuera. Posteriormente, sin embargo, el problema se llegó a sentir también dentro del judaísmo. Fueron los mismos judíos los que se preguntaron qué sentido tendrían estas normas. El problema llegó a ser particularmente grave en el siglo I d.C. y, con soluciones diferentes, lo volvemos a encontrar en más ocasiones.

Adelanto que las soluciones se buscaron en dos direcciones opuestas: por un lado existía la tendencia a hacer coincidir de manera absoluta la pureza con el bien (en el esenismo se había hecho coincidir pureza con sacralidad); y por otro, la tendencia a excluir cualquier valor real de la pureza para cumplir las normas sólo porque eran voluntad de Dios. Jesús mantuvo posiciones particulares respecto a este problema debido a que no excluyó la realidad de lo impuro, sino que indicó los contenidos de manera nueva.

Filón se mueve en la línea de Aristeas, la profundiza y la esclarece, sirviéndose también de conceptos tomados del pensamiento griego. Se lee en el *De specialibus legibus*:

Propiamente impuro es el injusto y el impío (por tanto, la impureza coincide con el mal moral), el que no muestra cuidado alguno por las cosas humanas ni por las divinas, el que mancha y mezcla todo con la falta de moderación de las pasiones y con los excesos de los vicios... Por el contrario, se alaban las acciones de los buenos porque son moldeadas por la virtud de quien las cumple, ya que de hecho lo que se hace es similar a quien lo hace (3,209).

En este pasaje Filón tiende claramente a subsumir el concepto de «puro/impuro» en el ámbito de la moral (en el sentido moderno del término). Pero, antes del texto citado, nuestro autor acababa de afirmar que el Legislador había establecido que un cadáver produce impureza porque «Aquél puso el máximo cuidado para que ninguno pudiese ser *paráitios*, o sea por así decirlo, concausa de la muerte de otro» (3,205), incluso aunque se tratara de muerte natural. Esta afirmación nos sitúa en el ámbito de las normas de pureza como baluarte contra la inmoralidad.

Éste es el motivo —dice Filón— por el que son necesarias las purificaciones incluso para los que han entrado simplemente en una casa donde hay un muerto. Filón es consciente de que existe todavía una dificultad a superar en este modo de explicar racionalmente las cosas: sabe bien que «incluso los objetos de una casa en la que hay un muerto se convierten en impuros». En este punto lleva el concepto de impureza a la esfera de la auténtica tradición judía, pero sirviéndose

de un concepto que podía ser bien comprendido por los griegos de su tiempo: la impureza es una *res* producida por el alejamiento del alma, que es imagen divina, del cuerpo. Es la ausencia de lo divino lo que produce impureza. Filón acepta en cuanto puede todas las explicaciones posibles, pues lo que le preocupaba era salvar el concepto de impureza en la amplia acepción que tenía en su época sin eliminar nada de la legislación mosaica.

Una figura característica para el tema de lo «puro /impuro» es la de Juan Bautista, que encontramos en los inicios de la predicación cristiana y que debió haber tenido alguna relación con Jesús, si bien, en este caso, la posición de este último fue muy distinta a la del Bautista. El objetivo principal de la predicación de Juan, en cuanto podemos recabarla de los Evangelios y de Flavio Josefo, fue impulsar a Israel a la conversión total. El pecado está por todas partes y se necesita encontrar un camino para su remisión. Es necesario no pecar más, hacer penitencia y purificarse con un bautismo. Está claro que para Juan el pecado producía una impureza que debía ser eliminada, y el arrepentimiento no bastaba para quitar la mancha, o algo parecido, que el pecado había provocado. Y si permanecía esa mancha, sería equivalente al pecado. Así pues, estamos ante un esquema teológico similar al documentado en Qumrán, que seguramente debió haberse difundido entre los judíos de la época.

Justamente porque el pecado era o generaba impureza, Juan Bautista consideró la pureza como camino necesario hacia la perfección, camino que él siguió decididamente.

14. *El cristianismo y la radicalización de las ideas de Isaías acerca de lo impuro*

Como es bien conocido, Jesús se distanció de Juan Bautista y no tuvo problemas en mezclarse con gente que podía estar en estado de impureza, ni de comer alimentos tocados por otros. Sugirió un camino muy distinto y no encontró nada de malo en que sus discípulos no respetaran las normas relativas a los alimentos, importándole poco si estaban establecidas por la tradición o por la Ley. Según Marcos (cap. 7), Jesús abolió las normas de pureza referentes a los alimentos (7,18-19). Pero si uno lee el texto atentamente, se da cuenta de que Jesús prestó atención al problema particular de los alimentos para llegar a conclusiones que van mas allá de la esfera referida a ellos, aunque no esté claro cuán lejos pudo llegar.

«Lo que entra por la boca del hombre no es lo que lo hace impuro, sino lo que sale de su boca» (7,15). La pregunta se refería sólo al problema si era lícito o no comer sin efectuar las abluciones prescritas por la tradición. La respuesta de Jesús, citada anteriormente, va más allá de la pregunta: «Lo que entra en la boca no hace impuro al hombre». Esta frase, en efecto, nada tiene que ver con el modo de comer, sino con los alimentos mismos. Pero la segunda parte («Lo que sale...») implica consecuencias más vastas y enuncia de algún modo un principio general. Lo único que puede contaminar al hombre (y aquí «contaminar» debía tener el significado que los judíos de entonces le daban, a saber más un debilitamiento espiritual que físico, de impedimento para acercarse a Dios) es la transgresión de la Ley, obviamente tal como era enseñada por Jesús. La interpretación del Evangelista: «Con esto Jesús declaraba puros todos los alimentos» (7,19), es reductiva y muestra una cierta situación embarazosa de la primera tradición cristiana ante la enseñanza de Jesús.

En otras palabras, con Jesús tenemos la conservación del concepto de impureza como un valor extremadamente negativo, pero los contenidos de ésta se expresan de manera distinta a los que la tradición mantenía como tales. Es preciso, sin embargo, considerar que la transgresión de las normas de pureza era ya un pecado para el punto de vista tradicional. Si Jesús dijo que «sólo lo que sale de la boca puede contaminar al hombre», significa que asumía como contenido de la Ley sólo lo que nosotros llamamos ético, pero éste era un concepto que los judíos de aquella época no conocían o, en todo caso, no habían formalizado. Decir que no hay nada impuro por naturaleza puede ser un principio válido y muy comprensible (cf. Arist 143¹⁶; Rom 14,14), pero si el oyente de Jesús descendía del principio general a sus contenidos efectivos, se encontraba ante una dificultad insuperable porque para el judío de entonces todo era Ley de la misma manera. Del discurso de Jesús resultan claramente abolidas las normas de pureza sobre los alimentos, y también potencialmente eliminadas otras leyes análogas que no es posible precisar. Y las normas de pureza concernían también al culto, a la esfera de lo sexual y a los contactos con los paganos.

Permanecía abierta por tanto la cuestión de los contenidos efecti-

16. «En general todas las cosas son iguales según el principio de naturaleza (es decir, según la razón natural), en cuanto gobernadas por un único poder, pero en particular hay una razón profunda para la abstención de algunas cosas y el uso de otras».

vos del principio expresado por Jesús. Dando por supuesto que la Ley tradicional era válida, excepto en los casos abolidos por él en cuanto subsumibles bajo el término mucho más amplio de pureza, ¿qué normas debían considerarse abrogadas de hecho? Por poner un ejemplo: la moral común de la época condenaba ciertamente la prostitución y otros asuntos, no claros, referentes al sexo. Pero, una vez abolidas las normas de pureza, ¿sobre qué base podía defenderse la prohibición de la prostitución que la Ley antigua no prohibía directamente? Otro ejemplo: ¿qué se podía deducir sobre la ética matrimonial del principio general de Jesús o acerca del problema de la relación con los paganos? Las prescripciones establecidas por el así llamado «Concilio de Jerusalén» (Hch 15,28-29) muestran *ad abundantiam* la incertidumbre de los primeros cristianos. Piénsese además en el episodio de Pedro, dudoso de si entrar o no en casa del centurión Cornelio (Hch 10), y en el comportamiento del mismo apóstol en Antioquía (Gal 2,12). Pedro comprende que puede entrar en la casa del pagano porque en un sueño la divinidad le ha ofrecido alimentos impuros para comer: el paralelo entre la licitud de los alimentos inmundos y la de los contactos con los paganos, es decir, la pureza de los unos y los otros, es evidente. Los alimentos como punto de referencia para la cuestión de la impureza muestran, sin embargo, que ésta debía considerarse de alguna manera superada o fácilmente superable. Y esto debía depender de una enseñanza de Jesús, recibida pero no aplicada: «Puedes comer» no implica una obligación y ciertamente se evitó comer alimentos considerados impuros. El discurso de Jesús sobre la pureza de los alimentos había sido ocasionado no por los alimentos mismos sino sólo por las normas de pureza relativas al modo de ingerir alimentos de por sí puros. Pero ¿hasta qué extremo intentaba Jesús abrogar las normas de pureza? O, mejor, ¿dónde establecía el límite entre preceptos éticos y normas de pureza?

Con Pablo el problema de la relación entre pureza y ética se agudiza. Ya hemos resaltado¹⁷ que Pablo encontró dificultades para predicar la moral evangélica sin apoyarse en un código. Si nos detenemos en la primera carta a los Corintios se ve que Pablo ponía el amor como centro de la vida cristiana (cap. 13). Pero el amor es un carisma,

17. Cf. Booth, *Jesus and the Laws of Purity*, y Newton, *Concept*, además del artículo de F. García Martínez «Les limites de la Communauté: Pureté et impureté à Qumrân et dans le Nouveau Testament», en T. Baarda y otros (eds.), *Text and Testimony: Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. Klijn*, Kok, Kampen, 1988, pp. 111-122.

o mejor, está por encima de los carismas pero no es una norma; y, si puede tomarse como fundamento de reglas de comportamiento, queda abierto claramente un hiato subjetivo entre el principio y las infinitas posibilidades de la vida cotidiana. Como judío, Pablo se había formado moralmente en el estudio de la Ley y de ella derivaba sus certezas sobre lo que estaba bien y lo que estaba mal. Por otra parte, la Ley, según Pablo, no tenía efectos salvadores. Aun así, mantenía su valor no sólo histórico, de pedagogo que nos ha conducido a Cristo, sino también de paradigma moral.

Pero aquí encontramos otra dificultad, porque Pablo sabía bien que Jesús había aportado innovaciones a la Ley, por lo cual la apelación genérica a ésta perdía significado, a menos que se entienda que esa apelación se orientaba a la ley observada también por los paganos, la que podemos denominar moral natural, o mejor, de manera histórica, el sentido común de la moral de aquel tiempo. Pero en este caso es obvio que el concepto de Ley se convierte en extremadamente débil: «Todos los que han pecado sin la Ley, perecerán sin la Ley» (Rom 2,12).

No hay que admirarse de que alguno interpretara la predicación de Pablo como si éste no se hubiese preocupado por el pecado. La conciencia de este hecho (véase Rom 3,8)¹⁸ debió haber llevado al Apóstol a tratar de enraizar la nueva moral en principios más claros y sólidos de lo que había hecho en un primer momento. Pero quizás ni siquiera él se daba cuenta tampoco de que su concepción del pecado no era ya la de su formación farisea. Pablo escribe:

La Ley es espiritual, pero yo soy de carne, vendido como esclavo al pecado. Ni siquiera comprendo lo que hago; en efecto, no hago lo que quiero sino lo que aborrezco. Y si hago lo que no quiero, reconozco que la Ley es buena; por tanto, no soy yo quien obra, sino el pecado que habita en mí (Rom 7,14-16).

¿A qué Ley se refiere Pablo? ¿A la Ley histórica? No, porque la considera superada. A la nueva Ley, aunque no estuviera aún escrita y quizás tampoco pensada del todo. Sin embargo, sentía la necesidad de tener un paradigma ideal como punto de referencia. No sólo eso; como ya he dicho, el concepto mismo de «pecado» que tiene Pablo no se corresponde con el de los que veían la salvación en «hacer las obras de la Ley». En el contexto paulino «pecado» no significa en absoluto

18. Cf. R. Penna, «I diffamatori di Paolo in Rom 3,8»: *RSB* 1 (1989), pp. 43-53.

transgresión, pues el pecado es una realidad que habita en el hombre; no es, pues, el concepto abstracto de transgresión. Es una realidad extremadamente afín a la impureza. En Rom 1,24 escribe: «(Dios) ha entregado (a los que no lo reconocen) a la impureza (*akatharsía*), de modo que ellos mismos deshonran sus propios cuerpos». La impureza es también un algo real al que se puede ser entregado o condenado, como una vez lo fue la serpiente antigua. Y la presencia de la impureza en el hombre se revela en cada una de sus acciones infames, especialmente en lo referido a la esfera sexual.

En el capítulo 6 de la primera carta a los Corintios, ya mencionado, Pablo se hace eco de la ideología del Libro de los Jubileos donde se dice: «Ningún pecado es mayor que la fornicación». Pablo escribe:

El cuerpo no es para la *porneía*, sino para el Señor... Huid de la *porneía*. Cualquier otro pecado que el hombre cometa queda fuera de su cuerpo, pero el que comete *porneía* peca contra su propio cuerpo. Sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y que recibisteis de Dios (1 Cor 6,13.18-19).

De un examen de estos textos por rápido que sea parece deducirse que para Pablo el fundamento de la vida moral consiste en mantenerse puros, es decir, en custodiarse a sí mismos como un nuevo templo con las mismas normas que habían salvaguardado la pureza del antiguo templo¹⁹. Pero con esto sólo se pospone el problema, porque el templo antiguo podía ser contaminado por la presencia del pagano, pero el nuevo, no. El judío antiguo podía contaminarse con los alimentos, pero el nuevo, no. En caso de matrimonio entre un cristiano y un pagano no era el pagano quien contaminaba al cristiano, sino que era el cristiano (y aquí Pablo razona de manera muy judía) quien purificaba al pagano (1 Cor 7,14). Por tanto, el problema de la pureza permanecía vivo en Pablo a pesar de Rom 14,14²⁰, aunque no sabemos con precisión cuántas normas de la Torá y de la ley oral estaba dispuesto a considerar abolidas, porque concernían a una forma de impureza que no debía considerarse como tal. Nosotros hemos inventado los términos de «impureza

19. Cf. Newton, *Concept...*, p. 53: «Lo importante es que el lenguaje del Templo, del sacrificio y de la pureza invade las cartas de Pablo y con frecuencia influye en su modo de pensar sobre sí mismo, sobre sus conversos y su conducta».

20. «Bien sé, y estoy persuadido de ello en Cristo Jesús, que nada hay de suyo impuro». Por el contexto parece claro que Pablo está hablando aquí sólo de los alimentos.

legal o cultural», pero son vocablos que utilizamos para tratar de explicar la razón por la cual los antiguos judíos se plantearon el problema del valor de ciertas leyes que consideraban distintas de las otras. Pero no sabemos con qué contenidos precisos llenar el concepto de «impureza legal». Queda también el problema de la exacta extensión del concepto de *porneía*.

Si dejamos de lado a Pablo y tomamos algún hecho que caracterizó a la Iglesia naciente, vemos que el problema de la definición de lo «impuro que no debe ser ya considerado como tal»²¹ debía de ser muy grave. El llamado Concilio de Jerusalén prohibió expresamente (Hch 15,20) pocas cosas a los paganos, señalando entre ellas algunas que la moral común de la época no reconocía evidentemente como pecado. La mayoría de las prohibiciones fueron implícitas ya que eran notoriamente aceptadas también por los paganos. Entre las prohibiciones explícitas estaba la de no alimentarse de la carne de un animal estrangulado. Me parece, sin embargo, que Pablo jamás recomendó la aplicación de esta norma a las iglesias gentiles. Para él debía de estar claro que los alimentos en general no contaminaban jamás, ni tampoco la carne de animales independientemente de cómo hubieran sido sacrificados.

El Concilio de Jerusalén prohibió también la *porneía*. Aquí, sin embargo, no sabemos bien a qué se referían nuestros primeros padres conciliares, porque no sabemos qué entendía por *porneía* la moral común de la época. En lo que respecta al matrimonio, Pablo aconsejaba a las parejas no olvidar las relaciones sexuales (1 Cor 7,2-5), a menos que fuera por común acuerdo y para concentrarse en la oración. No parece que impusiera otras limitaciones, a pesar de que consideraba el matrimonio como *remedium concupiscentiae*: «Para que Satanás no os tienta».

Justino Mártir escribía también hacia el 165: «Nosotros los cristianos, si nos casamos, es sólo para criar hijos». Esta frase podría también interpretarse sólo como afirmación de carácter general, si no poseyésemos las palabras más claras de Atenágoras escritas en el 177:

21. Véase la fórmula usada en Hch 10,15. Pedro tiene una visión de los alimentos tradicionalmente impuros que bajados del cielo le son puestos delante con la orden de comerlos; pero él los rechaza. Entonces una voz le dice: ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισενὸ μὴ κοινου: «Lo que Dios ha purificado no lo llames tú profano». Me sorprende la expresión «Dios ha purificado». ¿A qué acontecimiento alude el texto? Pienso con otros, que ἐκαθάρισεν debe ser entendido como «ha declarado puro», a saber, en la visión misma. La intervención de Dios declara que no existen ya cosas impuras.

el apologeta explicaba a Marco Aurelio que los cristianos se casaban sólo para tener hijos y aclaraba que, en consecuencia, evitaban el acto sexual durante el estado de gravidez de la mujer²². Es evidente que este hecho supondría un acto de *porneía* en el matrimonio, posibilidad ya admitida por Tobías y documentada ahora también en un fragmento qumránico²³. La lógica de Atenágoras es la misma que la de Filón, quien aconsejaba, aunque sin considerarlo obligatorio, el repudio de la mujer estéril para no derramar el semen en vano. Respecto al matrimonio con mujer notoriamente estéril (¿viuda o divorciada sin haber tenido hijos o de demasiada edad?) su condena es firme (*De specialibus legibus*, 3,34-36). Algo de este modo de ver las cosas ha llegado hasta nosotros a través de los siglos: la historia de la moral sexual en la Iglesia es una excelente prueba de ello²⁴, historia que depende del hecho de que no sabemos cuáles fueron los contenidos efectivos del concepto de *porneía* en la enseñanza de Jesús: Pablo y Atenágoras tuvieron al parecer ideas muy distintas sobre esta cuestión.

15. *Otras respuestas al problema de lo impuro en el judaísmo del siglo I*

Hanina Ben Dosa, quizás un poco más joven que Jesús, ha pasado a la historia sobre todo por un gesto peculiar: atravesó su pueblo teniendo en su mano el cadáver de una serpiente que lo había mordido. Decía: «No es la serpiente la que mata, sino el pecado». Pero ¿tener en la mano una serpiente no era ya transgredir la Ley? Parece, por tanto que su posición fue análoga a la de Jesús. Desgraciadamente, de Hanina ben Dosa sabemos bien poco²⁵.

Clarísima y perfectamente coherente con los fundamentos del pensamiento fariseo fue la solución de Yohanán ben Zakkai, el hombre que dirigió los destinos de los judíos palestinos después de la catástrofe del 70 d.C. Fundó una academia en Yamnia y se dedicó allí

22. Para Justino y Atenágoras cf. J. L. Flandrin, *L'église et le contrôle des naissances*, Flammarion, Paris, 1970, p. 28.

23. Cf. n. 15 de este capítulo.

24. Cf. J. L. Flandrin, *Le sexe et l'occident*, Seuil, Paris, 1981; Íd., *Un temps pour embrasser: Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI-XI siècle)*, Seuil, Paris, 1983.

25. Cf. *bBerakhot* 33a.

a reorganizar el judaísmo, que bajo su guía se fue identificando cada vez más con el fariseísmo, y a recoger las memorias del pasado. «Ni el cadáver contamina, ni las cenizas de la vaca roja purifican; es Dios quien ha ordenado hacer estas cosas»²⁶.

16. *Lo sagrado y el juramento*

Según Flavio Josefo la prohibición de jurar era un elemento fundamental de la teología esenia. Vale la pena investigar qué motivos pudieron impulsar a los esenios en este ámbito.

Sus palabras (las de los esenios) tienen más fuerza que un juramento: se abstienen de jurar porque lo consideran algo peor que el perjurio... (Bell. 2,135).

El miembro de la secta, antes de tocar el alimento común, presta terribles juramentos: en primer lugar ser piadoso para con la divinidad; después, observar la justicia para con los hombres... Con estos juramentos se aseguran la fidelidad de los que entran en la secta (Bell. 2,139-142).

De la comparación de estos dos textos resulta que los esenios, tal como fueron conocidos por Flavio Josefo, prohibían el juramento, pero sólo si se hacía por motivos ligeros. Además, parece poder deducirse de estos dos pasajes, dada la falta de toda casuística, que conocían un único tipo de juramento, el hecho el nombre de Dios.

El examen de los textos esenios que hoy poseemos confirma la noticia de Flavio Josefo en líneas generales y arroja luz sobre algunos puntos particulares:

El miembro de la secta se comprometerá por sí mismo con un juramento vinculante (es decir, formalmente válido) a convertirse a la ley de Moisés según todo lo que Él ha ordenado, con todo su corazón y toda su alma, según todo lo que de ella ha sido revelado a los hijos de Sadoc, los sacerdotes que observan la Alianza e indagan Su voluntad (1QS 5,8).

A este mismo juramento fundamental hace referencia uno de los himnos (*hodayot*):

26. Cf. *Tanhumah, Huqqat*, § 8. Aunque el texto es tardío, la noticia referente a ben Zakkai se inserta tan bien en el cuadro de los problemas del siglo I que puede considerarse segura. Cf. también *Pesiqta de-Rav Kahana*, 4, § 7.

Tengo conocimiento gracias a la abundancia de Tu bondad; con juramento me he comprometido por mí mismo a no pecar contra Ti (1QH 14,17).

Es notable que en este compromiso fundamental no aparezca el verbo «jurar» (*nshb'*) ni el nombre de Dios: el esenio jura por sí mismo. En Dt 6,13 está escrito: «En su nombre pronunciarás tus juramentos». La preocupación de la legislación deuteronomica era evidentemente antiidolátrica: quería evitar que se jurase por entidades distintas a Dios. Dt 10,20 es todavía más explícito, porque repite la fórmula precedente pero agrega el adverbio «solamente».

En el esenismo desaparece el verbo «jurar» y se sustituye por *hqm 'l nfshw*, «comprometerse por su propia alma, vida, por sí mismo». Que éste sea el significado seguro de la expresión está confirmado por la existencia de la misma fórmula con el simple pronombre en primera persona en lugar de *nfshy* («mi alma» = «yo»; véase DD 15,6).

Por otra parte, el esenismo conocía también una forma de juramento, pero la admitía con mucha cautela y limitándola a los tribunales:

Respecto al juramento (*shbw'*). Lo que está escrito: «No te harás justicia con tus manos» (1 Sam 25,26). Pero cualquiera que obligue a jurar a otro en campo abierto en vez de hacerlo ante los jueces y por su orden se ha hecho justicia con sus propias manos (cosa prohibida) (DD 9,8-10).

Así pues, ante un juez el juramento estaba permitido, incluso impuesto. Al principio, desgraciadamente poco claro, de la columna 15 encontramos una casuística referente a las fórmulas de juramento:

Ninguno jure ni por el *alef* y el *lamed*, ni por el *alef* y el *dalet* (es decir, ni por Dios, escrito con las letras *alef* y *lamed*, ni por un apelativo suyo, *alef* y *dalet* = Adonay), sino que (haga) el juramento de los que entran (en la secta)²⁷: por las maldiciones de la Alianza, sin nombrar (para nada) la ley de Moisés, porque profanará el Nombre (?). Si uno jura (por Dios) y luego lo quebranta, profana el Nombre. Pero si jura por las maldiciones de la Alianza delante de los jueces, si luego lo quebranta (el juramento), es culpable: deberá confesar y pagar una

27. Lectura de Martone, en García Martínez, *Testi di Qumran* (edic. italiana a cargo de C. Martone), Paideia, Brescia, 1996, p. 123: *hab'ym* en lugar de *hbnym*.

multa, pero no se cargará de pecado y no será reo de muerte (DD 15,1-4).

Si no comprendo mal el texto, me parece que el sentido sería el siguiente: el juramento en la vida cotidiana estaba prohibido. Ante los jueces se podía, más todavía se debía jurar, pero sin nombrar ni a Dios ni a la Ley, sino sólo pronunciando las maldiciones de la Alianza. Tampoco el postulante que entra en la secta prestaba un verdadero juramento, porque se limitaba a comprometerse por sí mismo. Aunque el sentido era el mismo, el verbo era claramente distinto; pero este compromiso es llamado juramento en DD 15,6. En cambio, ante los jueces se juraba utilizando el verbo «jurar», pero siempre sin vincular a la divinidad de manera explícita. Parece por este texto que la profanación del Nombre no dependía del juramento en sí mismo sino de su eventual quebrantamiento. De hecho, en cualquier caso estaba prohibido implicar a Dios en el compromiso humano. La prohibición de mencionar la Ley en el juramento debía depender del hecho de que se consideraba expresión de la voluntad divina y por ello igual que si se nombrara a Dios. Esta lógica aparece también muy clara en el fariseísmo y en el cristianismo porque en ambos movimientos se hace referencia al juramento en cuanto tal, sin tomar en consideración su eventual quebrantamiento. Observemos la lógica farisea tal como aparece en el Evangelio de Mateo en relación a este mismo problema:

¡Ay de vosotros guías ciegos que decís: «Si uno jura por el Templo, (el juramento) no es válido; si en cambio jura por el oro del Templo, es válido!». ¡Necios y ciegos! ¿Qué vale más? ¿El oro del Templo o el Templo que hace sagrado el oro? (Mt 23,16-17).

Y también:

«Si uno jura por el altar, el juramento no es válido; si en cambio jura por la ofrenda que está sobre él, el juramento es válido». ¡Ciegos! ¿Qué vale más, la ofrenda o el altar que hace sagrada la ofrenda? (Mt 23,18-19).

Los fariseos no negaban la licitud del juramento incluso fuera del tribunal, pero no querían que se hiciera por Dios directamente, ni por cosas demasiado cercanas a Él y por así decir sagradas. En cambio se podía jurar por cosas que fueran suficientemente sagradas como para actuar de vínculo, pero no demasiado para no profanar el Nombre. Ésta era al menos la lógica farisea en tiempos de Jesús. Queda claro

que la sociedad del judaísmo medio veía lo real distribuido en planos distintos según la sacralidad de cada cosa.

No sabemos contra quién desarrolló Jesús su argumentación sobre lo sagrado en el Sermón de la montaña, pero sus adversarios mostraban emplear la misma lógica que en este caso unía a esenios y fariseos. Jesús prohíbe el juramento y en la explicación de su interdicto menciona fórmulas que estaban en uso:

Pero yo os digo que no juréis en modo alguno: ni por el cielo, que es el trono de Dios; ni por la tierra, que es el estrado de sus pies; ni por Jerusalén, que es la ciudad del Gran Rey. Ni tampoco jures por tu cabeza (es decir, por ti mismo), porque no tienes el poder de hacer blanco o negro uno solo de tus cabellos (Mt 5,34-46).

La doctrina de Jesús lleva a sus extremas consecuencias la idea de que el mundo, en cuanto pertenece a Dios, es sagrado. Esta concepción se vincula perfectamente con la de la inexistencia de cosas impuras en la creación: sólo el pecado es impuro. Por otra parte, justamente porque todo es puro y sagrado, el juramento ya no tiene espacio: por cualquier cosa que se jure equivale a jurar por Dios. La prohibición engloba también el juramento por sí mismo que, a su vez, era la fórmula utilizada por la comunidad esenia para los compromisos más graves. En el cristianismo lo profano parece desaparecer del todo. Entre Dios y el hombre no existe ya ningún límite definido, lo que subraya fuertemente lo humano como perteneciente a Dios. El *fiat voluntas tua* es indicio de una concepción de la relación entre Dios y el hombre más opuesta que diferente a la del personaje que relató cómo Abrahán discutió con Dios sobre lo que era o no era justo. El libre albedrío asume en el cristianismo una función no definible en términos exactos, como demuestran las fracturas ocurridas en el seno de la Iglesia que se alimentaron precisamente del problema de la extensión del libre albedrío. En el cristianismo libre arbitrio y gracia están en una relación profunda, pero sutil, fácilmente confundible y difícilmente racionalizable.

Capítulo 18

LOS DOS CALENDARIOS

1. *La estructura*

Está fuera de discusión que en tiempos de Jesús existían dos calendarios distintos¹. Uno se denomina lunisolar, y el otro, solar.

En el calendario lunisolar los meses coincidían más o menos con las fases lunares. Este calendario constaba de 12 meses compuestos alternativamente de 29 y 30 días dado que la fase lunar dura aproximadamente 29 días y medio. Doce meses así compuestos forman un año de 354 días, destinado por tanto a retrasarse en 11 días respecto al año solar. Para evitar este desfase cada dos o tres años se incorporaba un mes intercalar a fines del año, de manera que en el primer mes del año, llamado nisán, apareciera siempre la primera luna llena después del equinoccio de primavera. Este día de luna llena del primer mes era el 15, día de la principal festividad hebrea, la Pascua. Coincidía por tanto con el plenilunio independientemente de los días de la semana.

El calendario solar usado en tiempos de Jesús tenía 364 días divididos en 8 meses de 30 días y 4 de 31 días. Los meses de 30 y de 31 días estaban dispuestos de tal manera que se obtuvieran 4 perio-

1. Si alguno tenía dudas todavía, éstas han sido superadas con la publicación del texto 4Q321 que contiene una sinopsis de los dos calendarios en función de la sucesión de las familias sacerdotales en el servicio del Templo. La base del cómputo es claramente el calendario solar y no el lunar, que sirve sólo de comparación. Cf. S. Talmon-I. Knohl, «A Calendrical Scroll from Qumran Cave IV, Mish. B^a (4Q 321)»: *Tarbiz* 60 (1991), pp. 505-521.

dos iguales, cada uno formado por 2 meses de 30 días, seguido por uno de 31. Esta subdivisión del tiempo presentaba innegables atractivos en el plano de la especulación numérica. El año era divisible perfectamente en 4 estaciones de 91 días cada una; cada una de éstas era a su vez divisible perfectamente en 13 semanas. El año siempre empezaba en miércoles, día de la creación de los astros y, por tanto, del tiempo histórico. El inicio del año actualizaba litúrgicamente el día de la creación de los astros. Según este calendario solar todos los años eran iguales, no sólo porque todos duraban 364 días, sino también porque cada día del mes correspondía siempre al mismo día de la semana. En consecuencia las fiestas caían siempre el mismo día de la semana. La Pascua, que también según este calendario correspondía al 15 del primer mes, caía siempre en miércoles, el día litúrgicamente más importante. Los días de la semana eran los mismos en los dos calendarios. El miércoles era miércoles para todos los hebreos, como el sábado era sábado.

Este calendario quedaba retrasado con respecto al año solar en un día o poco más. No está claro cómo se producía la nivelación, que necesariamente debía realizarse. Se excluye que se intercalara un día o dos todos los años, porque esto habría producido un cambio de los días de la semana dentro del calendario, que permanecían fijos. No queda sino pensar que cada 5 años aproximadamente se insertaba una semana entera, una semana añadida («embólisma») y, por tanto, fuera del cómputo anual.

La existencia del calendario lunisolar fue siempre conocida. Aparte de ciertas noticias relativas a la época preexílica², se consideraba que éste era el único calendario de la Biblia. Se creía en cualquier caso que las diferencias afectaban a los nombres de los meses y no a la estructura del calendario. En lo que se refiere a la época hebrea esta opinión es muy probable, aunque la fecha del inicio del año en el primer día de nisán debió establecerse solamente en época del exilio.

Era conocida también la existencia de un calendario solar porque teníamos noticias de él gracias al Libro de los Jubileos y al Henoc etíope, conocidos desde hacía tiempo. Sin embargo, jamás se había dado importancia a este hecho. Pero con el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto los estudiosos se han visto obligados a

2. A. G. Gaster «The Feast of Jeroboam and the Samaritan Calendar»: *ExpTim* 24 (1913), pp. 198-201, notaba ya que había un pasaje de la Biblia que podía aclararse si se admitía que los calendarios del norte y del sur tenían alguna diferencia.

tomar en consideración el problema de los dos calendarios, puesto que estos textos sólo conocen el calendario solar.

Este hecho plantea varios problemas: ¿cuál de los dos calendarios era el más antiguo en Israel? ¿Cuál era la distribución de los calendarios en la sociedad hebrea? ¿Quién usaba uno y quién otro? También en el estudio de los orígenes del cristianismo la presencia de dos calendarios ha traído alguna luz. Es conocido que según los tres evangelios sinópticos Jesús celebró la Pascua antes de su prendimiento y por tanto antes de su muerte y resurrección. Los sinópticos explican las prisas por retirar el cadáver de Jesús de la cruz por el hecho de que al día siguiente era la fiesta grande de los judíos. Juan, por otro lado, no dice que Jesús celebró la Pascua en aquella ocasión, sino que se trató sólo de una cena particular. La muerte de Jesús ocurrió un viernes antes de la Pascua. La narración de los acontecimientos es sustancialmente la misma, pero los nombres otorgados a las celebraciones no son los mismos. Estos hechos habían suscitado siempre problemas, pero las soluciones se habían buscado en una dirección distinta a la más simple y por tanto la más probable: la existencia de dos calendarios³.

2. *Difusión e historia de los dos calendarios*

Es cierto que en tiempos de Jesús el calendario lunisolar era utilizado en todos los actos civiles. Es éste el calendario con el que Flavio Josefo fechará los acontecimientos no muchos años después. El historiador designaba los meses con nombres griegos; para él la única diferencia entre el calendario griego y el hebreo consistía en el nombre de los meses: el Templo no cayó el 9 de Ab, sino el 9 de Loos. Éste era también el calendario de los fariseos. No sabemos si los saduceos lo utilizaron también, pero en la época de Jesús habían ya aceptado la estructura ideológica del fariseísmo (cf. Ant. 18,15-17) a excepción de algunas novedades más notables, como la resurrección de los muertos. De hecho, el calendario lunisolar correspondía al babilónico y al griego: era en definitiva el calendario internacional de la época, dado que las innovaciones de Julio César no parecían ser aceptadas por el momento.

3. Cf. la obra ahora clásica, aunque repetidamente criticada, de Jaubert *La date de la cène*.

Por el contrario, no se encuentra entre los pueblos vecinos ningún rastro del calendario solar en la particular estructura que hemos descrito. Sólo en Babilonia, en tiempos del exilio, había un calendario comparable con el solar hebreo, dado que estaba constituido por 12 meses de 30 días cada uno con un total de 360 días. Se trataba de un calendario «científico» en el cual los días no eran verdaderamente días, sino 360 grados en los cuales estaba dividido el horizonte. De hecho un calendario similar podía ser utilizado con notables ventajas comerciales con tal de que se agregaran los días intercalares⁴.

Que este calendario haya influido en la formación del hebreo de 364 días se puede deducir del Libro del curso de las luminarias celestes o Libro de la Astronomía, que polemizaba contra los que utilizaban (aparentemente todos) el calendario de 360 días sin tener en cuenta los 4 días «fuertes» del año, los dos solsticios y los dos equinoccios.

Bienaventurados todos los justos, bienaventurados los que discurren por el camino de la justicia sin pecar como los malvados en el número de los días en los que va el sol por el cielo, en los que entra y sale por las puertas⁵ junto con los quiliarcas (jefes de mil) —ésta es la ley de las estrellas—, con los cuatro días que se agregan y que utilizan sus jefes (los ángeles encargados del gobierno de estos días) —que entran con ellos— para dividir las cuatro partes del año. A causa de estos cuatro días se equivocan los hombres (todos) al no contarlos en el cómputo del año, y yerran y no los conocen cuidadosamente. Pues (los cuatro días) entran en el cómputo del año y están agregados en verdad al tiempo... El año (consecuentemente) se completa en 364 días (1 Hen [LA] 82,4-6).

Los cuatro días que deben intercalarse «están agregados en verdad». Por tanto, el mes «verdadero» —como pretendía esta tradi-

4. Desde que en Ebla se descubrió la existencia de un calendario de 360 días (cf. Pettinato, *Ebla*, p. 142), resulta cierto que el año compuesto de 12 meses iguales debió su formación a motivos prácticos; sólo en época tardía estuvo basado en especulaciones astronómicas. B. L. van der Waerden escribe («History of the Zodiac»: *AfO* 16, [1952-53], p. 218): «Hay 12 signos porque hay 12 meses en el año esquemático de Mul Apin. Se hicieron signos de igual longitud para obtener meses de igual duración; éstos se dividieron en 30 grados cada uno porque los meses esquemáticos deberían contener 30 días cada uno». Cf. F. H. Cryer, «The 360-Day Calendar Year and the Early Judaic Sectarianism»: *JSOT* 1 (1987), pp. 116-122.

5. Se imaginaba que en el cielo existían muchas aberturas, llamadas puertas. La variación del curso del sol en las diferentes estaciones se explicaba como una entrada del sol en el cielo a través de puertas distintas.

ción— estaba constituido por 30 días, pero era preciso añadir al año estos cuatro días, que eran efectivamente particulares pero no por ello fuera de cómputo. Equivocarse en la posición de estos cuatro días era grave (en la tradición estos días desaparecían entre los días intercalares necesarios al final de cada año), porque creaba un desfase entre el cosmos y el tiempo humano que hacía que las fiestas litúrgicas cayeran fuera de lugar. Este calendario se adaptaba muy bien a las necesidades cósmicas de la primera apocalíptica.

El origen babilónico del calendario de 360 días es un hipótesis con buena base histórica y está confirmado por la diatriba del capítulo 80 de 1 Henoc contra los que confundían las estrellas con dioses (v. 7).

La polémica del autor del Libro de la Astronomía se orientaba contra el calendario precedente de 360 días, que debía sustituirse por uno de 364. En los textos más tardíos no se menciona este calendario de 360 días que debió haber sido reemplazado totalmente por el nuevo. Puesto que tenemos un fragmento arameo del Libro de la Astronomía que se remonta hasta el siglo III a.C.⁶ y que documenta que el autor de la obra conocía ya el calendario de 364 días, es indudable que la innovación se retrotrae por lo menos hasta el siglo III a.C.

Por otra parte, la polémica del autor del Libro de la Astronomía concierne sólo a otro calendario solar que difería del propuesto más en los principios que en el contenido. El autor ignora completamente la existencia del calendario lunisolar. Este hecho crea problemas, ya que siempre habíamos considerado que el calendario lunisolar, tal como era usado en tiempos de Jesús, era de origen babilónico y procedía de la época del exilio.

A. Jaubert en su famosa obra *La fecha de la Cena* sostenía que el calendario solar era muy antiguo, puesto que se documentaba en Ezequiel y en algunas partes del Hexateuco. Aun dejando de lado el Hexateuco, queda un punto seguro y firme en Ezequiel cuyas visiones, cuando aparecen fechadas, acontecen siempre en viernes o domingo, es decir, inmediatamente antes o inmediatamente después del día sagrado del sábado⁷. Jaubert sostenía además que el calendario lunisolar había comenzado a utilizarse a partir de Nehemías.

6. Cf. P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica*, pp. 183-184.

7. Cf. Ez 1,1: «El día quinto del cuarto mes»: domingo. 3,19 se refiere a siete días después. 8,1: «El quinto del sexto mes»: viernes. 24,1: «El décimo del décimo mes»: viernes. 29,1: «El duodécimo del décimo mes»: domingo. 31,1: «El día primero del tercer mes»: domingo. 32,1: «El primero del duodécimo mes»: domingo. 33,21: «El quinto del décimo mes»: domingo. 40,1: «El décimo del (séptimo mes)»: viernes.

Desgraciadamente la naturaleza de los dos calendarios es tal que, mientras podemos afirmar que ciertas fechas dependen del calendario solar, no es posible sostener con la misma seguridad que otras dependen del lunisolar. En efecto, la presencia del calendario solar se percibe cuando encontramos una serie de coincidencias que muestran la importancia de los días de la semana. Pero en el caso de fechas aisladas, sin ninguna referencia litúrgica, es absolutamente imposible determinar con qué calendario se establecieron. Para ello se necesitaría encontrar un acontecimiento fechado en el mes intercalar (denominado el pequeño adar), pero esto jamás ocurre. En otras palabras: aunque podamos tener la certeza de que Ezequiel usaba ya el calendario solar, no podemos ni excluir ni afirmar nada acerca de la mayor parte de las fechas. Representa otra dificultad el que el autor del Libro de la Astronomía afirme que el calendario de 364 días era innovación suya. Aunque la datación de este libro sea desconocida, podemos afirmar al menos que no puede ser contemporáneo a Ezequiel. Ahora bien, si podemos determinar que las visiones datadas de Ezequiel acontecieron en viernes o en domingo, ello sólo es posible con un calendario de 364 días. Por tanto, y siempre según el Libro de la Astronomía, si anteriormente estaba en vigor un calendario de 360 días que no permitía la coincidencia constante de los días de la semana con los de los meses, es preciso admitir que los días intercalados para hacer coincidir el inicio del año con un determinado día de la semana fueron regulados antes del Libro de la Astronomía de modo que se pudiera obtener ese mismo resultado. Esto se confirma por el hecho de que el autor de este Libro no insiste tanto en que los 4 días «fuertes» existen, sino en que deben formar parte del cómputo del año; es decir, no son intercalares («embólimos»). Por tanto, fue entonces cuando nacieron los cuatro meses de 31 días.

Si la dificultad expuesta puede superarse de manera convincente, más complejo es el problema del momento en el que comenzó a usarse en Israel el calendario lunisolar. En general se piensa que cuando aparece la indicación de un mes con el nombre babilónico en

Los LXX presentan tres variantes, pero dos deben considerarse errores del griego, porque el número distinto al hebreo es igual al número de la fecha (error de igual a igual). En el caso de 29,1 faltan criterios precisos para una elección con base histórica. Las dos lecturas son históricamente indiferentes. Incluso en el plano literario es difícil elegir, porque el día de los LXX (primero del décimo mes) cae en miércoles, que es día importante litúrgicamente. Acepto también en este caso el texto hebreo sobre la base del criterio de la similitud con los otros casos.

vez de con el simple número de orden, estamos en presencia del calendario lunisolar. Pero es fácil objetar que la costumbre de indicar los meses con un nombre en vez de con un simple número de orden pudo muy bien imponerse independientemente de la aceptación del calendario lunisolar. En otras palabras, la costumbre farisea de indicar los meses con nombres (babilónicos) no está necesariamente vinculada, a falta de información precisa sobre el tema, al uso del calendario lunisolar.

Debido al silencio del Libro de la Astronomía sobre el calendario lunisolar debemos pensar que este calendario comenzó a usarse después del siglo III a.C. Puesto que es éste un *argumentum ex silentio*, tiene un valor relativo, aunque es difícil imaginar que quien defiende un modo particular de calcular cuatro días no tuviera nada que decir ante el descarte de diez u once días. Podemos encontrar una confirmación de este argumento en el libro de Daniel (7,25), en donde el autor acusa a Antíoco IV de haber cambiado «los tiempos y las leyes». La acusación de haber cambiado la Ley se refiere a Jasón, que hizo inscribir a los ciudadanos de Jerusalén en las listas de ciudadanos de Antioquía (2 Mac 4,9) de manera que no quedaran ya sometidos a la ley judía. Pero la acusación de haber mudado los tiempos indica claramente un cambio de calendario, lo que sólo pudo haber ocurrido con la sustitución del calendario judío por el griego⁸. Ahora bien, este último calendario era igual al babilónico, es decir, lunisolar. Por tanto, la única explicación posible de la noticia de Daniel es que el calendario lunisolar sustituyó al solar precedente.

El Libro de los Jubileos confirma la noticia de Daniel porque defiende el calendario solar contra el lunisolar, que consideró una innovación pagana reciente. Difícilmente el autor podía tener en mente a los babilonios, pues el objeto de su polémica era el calendario griego:

Olvidarán las fiestas de mi Alianza y con las fiestas de los paganos seguirán los errores de éstos y su ignorancia. Habrá quienes observen la disminución de la luna, pero ella alterará los tiempos y anticipará los años en diez días. Por ello les sucederá que alterarán los tiempos (la misma expresión usada por Daniel)... y confundirán todo, los días santos con los impuros⁹ (Jub 6,35-37).

8. Cf. J. C. VanderKam, «2 Maccabees 6,7a and Calendrical Change in Jerusalem»: *JSJ* 12 (1981), pp. 52-74; Íd., «The Origin, Character and Early History of the 364-Day Calender: A Reassessment of Jaubert's Hypothesis»: *CBQ* 41 (1979), pp. 390-411.

9. Nótese cómo «impuro» es aquí sinónimo de profano.

No hay duda alguna de que este texto polemiza contra el calendario de 354 días, el lunisolar, considerado como de influencia pagana ciertamente reciente. La datación del Libro de los Jubileos corresponde a finales del siglo II a.C.

El profundo cambio de las estructuras sociales producido con Jasón y Menelao explica bien el cambio del calendario, pero cuesta entender por qué no se restableció el calendario solar¹⁰ cuando se llegó a un compromiso en el 164 a.C. entre tradicionalistas y helenizantes. Puede admitirse que el calendario lunisolar se mantuvo al menos en el uso profano debido a su practicidad como calendario internacional de aquella época. Pero dada la polémica del Libro de los Jubileos, seguramente posterior, es muy probable que en Israel estuvieran de hecho en uso, incluso litúrgico, tanto uno como otro calendario según los lugares. El calendario solar debió de seguir utilizándose en el Templo. Sólo así se explica el problema planteado por Hillel, según una tradición rabínica, cuando llegó de Babilonia a Jerusalén. Le preguntaron si era más fuerte la ley del sacrificio pascual o la del sábado, porque se había olvidado la normativa al respecto. Ahora bien, es imposible que se hubiera olvidado la tradición porque el fenómeno de la Pascua, que cae en sábado, es demasiado frecuente. Si no se quiere considerar que esta tradición es falsa, no queda sino admitir que en cierto momento ésta debió afrontar un problema que antes no existía. Y ello no pudo haber sucedido sino con el cambio de calendario. En efecto, con el calendario solar la Pascua caía siempre en miércoles¹¹.

El judaísmo del tiempo de Jesús estaba dividido en muchas sectas y corrientes que se enfrentaban en cuestiones de normativa y problemas ideológicos de fondo. En este contexto la existencia del calendario solar al lado del lunisolar es sólo un elemento más que debe agregarse a la situación general. La existencia de ambos calendarios creó, sin embargo, una fuerza divisoria particular porque rompía la comunidad litúrgica.

10. Cf. P. Davies, «Calendrical Change and Qumran Origins: An Assessment of VanderKam's Theory»: *CBQ* 45 (1983), pp. 80-89.

11. Cf. F. Manns, *Pour lire la Mishna*, Franciscan Printing Press, Jerusalem, 1984, pp. 50-51, con referencias varias. Véase en especial *TPesahim* 4,13 y *jPesahim* 6,1 (33a).

Capítulo 19

JESÚS EN SU TIEMPO

1. *Los problemas históricos*

El lector de estas páginas no debe pensar que abrigo la pretensión de explicar en tan breve espacio el misterio de Jesús o ilustrar la doctrina cristiana en sus orígenes. Creo en cualquier caso que no tenemos aún la capacidad de escribir la historia de los orígenes cristianos, dada la falta de trabajos históricos que comiencen por afrontar el problema en toda su vasta documentación construyendo así un primer punto de referencia para la historiografía futura. Nos falta, entre otras cosas, un instrumento que nos permita dominar todas las literaturas que provienen de la cultura de aquel tiempo, obviamente, en sentido amplio. He usado el plural «literaturas», porque los judíos usaban varias lenguas, de manera que su literatura aparece dividida en *corpora* distintos, separados por acontecimientos históricos diferentes según la tradición de cada corpus, lo que repercute sobre las competencias de los estudiosos.

La única fuente que nos permite conocer el pensamiento de Jesús es el Nuevo Testamento, aun aceptando la dificultad de determinar qué es verdaderamente de aquél y qué pertenece a la primera comunidad cristiana. Pero cuando buscamos reconstruir el fondo del pensamiento de Jesús, el trasfondo cultural y social en el que vivió, del que extrajo su lenguaje, los problemas y las categorías para resolverlos, nos encontramos ante textos numerosos y escritos en lenguas distintas.

Existe la *Misná* cuyo texto es útil para identificar ideas del tiempo de Jesús, sobre todo en círculos fariseos. Es éste un escrito que debe ser utilizado sólo por especialistas, porque la obra es posterior a

nuestro periodo en cerca de siglo y medio y los estudios sobre su estratificación están sólo en sus inicios. Junto a la *Misná*, menos estudiadas pero para nuestros objetivos más interesantes, hay algunas obras de ambiente palestino que parafrasean o comentan el texto bíblico con hechos o categorías contemporáneas. Son los *targumim* palestinos, entre los cuales es digno de la máxima atención el *Neófiti 1* tanto por su probable antigüedad (siglo II) como por la riqueza de su pensamiento. También existen los apócrifos veterotestamentarios, que a pesar de ser en gran parte contemporáneos o más antiguos que Jesús, han llegado a nosotros en traducciones hechas por cristianos a varias lenguas, muchas de las cuales tienen pocos cultivadores que puedan entenderlas. En principio, los escribas cristianos pudieron haber retocado los textos dándoles sentido cristiano. Considero, sin embargo, que el problema de las interpolaciones cristianas no es tan grave como algunos piensan, porque son en general fácilmente identificables y la duda metódica es buena en filosofía pero no en filología. Existe además la vasta literatura qumránica que presenta la ventaja de que gran parte de ella está compuesta en hebreo y que no es nunca posterior al 70 d.C. Si alguna dificultad surge ante estos últimos escritos, es porque se trata siempre de manuscritos únicos que pueden tener errores de escritura difícilmente identificables. Los textos, por otro lado, tienen frecuentemente lagunas, por no decir que la mayor parte es sólo fragmentaria. Se necesita finalmente tener en cuenta las noticias proporcionadas por los escritores judíos de lengua griega, sean o no historiadores, como Flavio Josefo y Filón de Alejandría. Se trata de documentación indirecta, pero en la que ideas y hechos se presentan ya en una línea interpretativa. Ésta puede ser discutible, pero sirve como punto de partida. Para la historia de este periodo, considerada como una serie de acontecimientos concatenados, la fuente principal es Flavio Josefo.

Queda todavía el problema del peso global que puede tener cada grupo de fuentes. Si se hojea el Strack-Billerbeck¹ se puede tener la impresión de que no existe nada en los evangelios que no haya sido transmitido también por la tradición rabínica: cada frase y cada máxima están documentadas en forma similar o igual tanto en uno como en otro corpus. Pero, como señala Ben Chorin², la acumulación de un

1. Para Strack-Billerbeck véase la Bibliografía.

2. Cf. Ben Chorin, *Bruder Jesus*, p. 83 (versión italiana, *Fratello Gesù*, Paideia, Brescia, 1985, p. 116).

cierto tipo de máximas y de pensamiento en el Nuevo Testamento es la que da a éste un aspecto inconfundible frente la tradición rabínica.

A tono con el espíritu del presente libro mi objetivo en este capítulo es formular ciertas reflexiones sobre algunos argumentos más que construir una presentación global de los sucesos, de los hechos y de las ideas. A las reflexiones de los capítulos precedentes quisiera agregar también la representada por estas líneas que afecta al interés principal de mi investigación y que se ha mantenido viva para mí desde hace muchos años, quizás desde cuando comencé a leer el Nuevo Testamento en griego durante la preparación de mi tesis doctoral.

Para el creyente Jesús es el hijo de Dios como está escrito en los cuatro evangelios, aunque tras las formulaciones del prólogo de Marcos y de Juan existen diferencias profundas. Jesús nació de María virgen, según Lucas y Mateo, y descendió a la tierra para salvar a la humanidad de la opresión del pecado. Para quien no es cristiano Jesús fue un hombre que predicó una doctrina de amor radical, cuya importancia reside en el éxito que el cristianismo ha tenido en la historia.

El historiador, creyente o no, procede observando hechos e ideas, intenta aproximarse a su tema con el ánimo libre de preconceptos en lo posible, y procura hacer hablar a los personajes con la lógica de la época expresada en las categorías de la época. Si por casualidad es también cristiano, busca en el rostro humano de Jesús algún reflejo de lo divino. Su condición se asemeja a la de aquellos que tras haberlo escuchado lo siguieron, porque habían descubierto que sólo él tenía palabras de vida eterna (Jn 6,68). Pero éste es un hecho personal que no puede interferir con el método: su oración a Dios consiste únicamente en que su método sea válido *iuxta principia sua*.

Jesús era un judío que creía estar en una particular relación con Dios³ y que enseñó una doctrina cuyos orígenes deben buscarse en los

3. El valor de la expresión «hijo de Dios» no es tan claro en la cultura hebrea como lo sería en una lengua occidental. Ya en la Biblia son llamados hijos de Dios los seres angélicos (Gn 6,1-4; Sal 29,1; Dn 3,25 = LXX 3,92) y los judíos en su conjunto (Ex 4,22; Os 11,1; Jr 31,20; Dt 32,5-6.18.19). También los reyes eran llamados hijos de Dios: véase sobre todo Sal 2,7 con la expresión «Yo te he engendrado hoy» referida al día de la coronación. Además «hijos de...» podía indicar simplemente pertenencia a una clase o a una especie con varios matices en cada caso; véase la expresión «hijos de los profetas» o «el hijo del hombre» de Ezequiel. En el libro de la *Sabiduría*, bastante cercano al tiempo de Jesús, «hijo de Dios» es aplicado metafóricamente al justo (2,16-18). Para Jesús, «hijo de Dios» tenía un significado más que metafórico, más allá del

problemas e ideas que circulaban en la Palestina de su tiempo. Si bien este planteamiento del discurso no es nuevo (pues era ya el de Reimarus en el siglo XVIII)⁴, hoy día está ampliamente consolidado. Por tanto, la obra y el pensamiento de Jesús deben estudiarse e interpretarse dentro de las cuestiones que aquella sociedad se planteaba y a la luz de las categorías con las que expresaba su pensamiento. Una vez impostado de esta manera el problema de la investigación sobre Jesús, la novedad de su mensaje aparece en sus justas proporciones. Después del descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto y de la nueva lectura de los así llamados apócrifos veterotestamentarios, es fácil observar que algunas ideas que creíamos innovaciones cristianas eran ya en realidad patrimonio, si no de todo el judaísmo, sí al menos de algún grupo.

El problema de la peculiaridad de Jesús debe plantearse hoy de una manera más global que en el pasado. Ya he señalado cuán falaz ha sido intentar establecer una afinidad de pensamiento sobre la base de máximas y afirmaciones aisladas. El hecho es que cada hombre tiene su peculiaridad, que debe entenderse dentro de las constelaciones ideológicas de su tiempo. La importancia de las innovaciones puede valorarse así confrontando la constelación de base con el elemento innovador.

Existe un nivel general de ideas que distingue a los judíos de todos los paganos, verdaderas ideas madre del judaísmo tales como, por ejemplo, la fe en una divinidad que se ha revelado históricamente, el juicio de Dios sobre el mundo, la importancia de la Ley y de la

significado de categoría, comparable quizás sólo con la antigua ideología real (pero entonces ¿quién la comprendía ya en el judaísmo medio?). La demostración de este aserto se haya en la parábola de los viñadores malvados conocida por los tres sinópticos (Mc 12,1-12; Mt 21,33-41; Lc 20,9-19). Cf. el artículo de J. H. Charlesworth en Wearer (ed.), *The Righteous Teacher and the Historical Jesus. Perspectives on Christology*, pp. 73-94.

4. Cf. H. S. Reimarus, *I frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel* (edic. de F. Parente), Bibliopolis, Napoli, 1977. Ver también F. Parente, «Il problema storico dei rapporti tra essenismo e cristianesimo prima de la scoperta dei Rotoli del Mar Morto»: *PdP* 86 (1962), pp. 333-370; 333-334. Jesús debe ser comprendido en la historia de su tiempo. Presupuesto de este principio es que los evangelios representan cuatro obras históricas en el sentido pleno de la palabra. Cf. Reimarus, *I frammenti...*, p. 358: «Puesto que estos historiadores son cuatro y concuerdan todos en lo esencial de la doctrina de Jesús, no se debe dudar ni de la exactitud de sus noticias, ni de que ellos hayan podido callar u olvidar algún punto importante y esencial de la doctrina». Me atengo también a este principio valorativo de las fuentes. El que cada autor tenga una teología (es decir sus ideas) es un hecho común a cualquier obra histórica.

impureza, el sentido profundo del pecado con el problema del origen del mal, la esperanza mesiánica. Luego existe un nivel inferior del que puede presuponerse que marca las diferencias entre un grupo y otro y que tiene que ver con la solución particular dada a algunos problemas generales. Así la esperanza mesiánica puede ser muy intensa y dirigirse a un futuro más bien cercano, o puede ser considerada un elemento secundario de la tradición de Israel, de modo que el advenimiento del mesías no forma parte de las posibilidades cotidianas. Puede considerarse que el mal depende exclusivamente de la libre transgresión del hombre, o bien que está ligado a algún misterioso acontecimiento producido en tiempos remotos. Por otro lado, cada una de estas soluciones repercute en toda la constelación ideológica del hombre, de modo que tenemos una primera subdivisión fundamental que puede esquematizarse en los dos polos de las teologías de la Promesa y de la Alianza. Pero también dentro de los dos modos fundamentales de ser judío se ofrecieron innumerables soluciones a los diversos problemas⁵.

2. *Jesús y la teología de la Promesa*

El trasfondo judío común es clarísimo en Jesús y no hay necesidad de hablar de él. Ningún griego habría podido hablar de Dios o del pecado como él lo hizo. Sin embargo, aun cuando la solución es obvia, cabe plantearse la pregunta: ¿a cuál de los dos tipos de judío pertenecía Jesús? El origen del pensamiento del Nazareno debe buscarse en la teología de la Promesa. Expresiones tales como «No me elegisteis vosotros a mí, sino yo fui quien os ha elegido» (Jn 15,16), o también —con una alusión clara a la justificación, que procede del contexto— «Lo que no es posible para el hombre es posible para Dios» (Mc 10,27; Mt 19,26; Lc 18,27) colocan a Jesús claramente en la línea de la teología de la Promesa.

El pensamiento de Jesús debe leerse siempre sobre este telón de fondo. La línea de demarcación entre la teología de Jesús y la de los fariseos es la misma que recorre toda la historia de Israel hasta el final del siglo I, dividiendo la teología de la Promesa de la teología de la Alianza. Posteriormente las dos concepciones se encarnarán en dos formas distintas de Israel reclamando cada una su propia autenticidad.

5. Cf. Boccaccini, *Middle Judaism...*, pp. 213-228.

Esta línea de demarcación actúa en lo profundo; puede suceder que a veces superficialmente se adopten en una parte actitudes que parecen propias de la otra, pero lo que importa es entender las actitudes más profundas. La idea de que el autor de la Epístola de Santiago sería el más judío de los escritores neotestamentarios es antigua, tanto que Lutero lo consideró directamente en el límite del canon definiendo su escrito como «epístola de paja». Pero, a la luz de cuanto se ha dicho, es difícil no considerar profundamente judío a todo el Nuevo Testamento y no pensar por tanto que su actitud es más bien polémica respecto a la teología de la Alianza —históricamente encarnada en el siglo I por los fariseos— que contraria al judaísmo en cuanto tal. Por ello es válida en cualquier caso la idea de que Santiago está más cercano que Pablo a la teología de la Alianza, identificada con el fariseísmo y por tanto con el judaísmo. Algunos no sólo contraponen a Pablo con Santiago, sino también con el mismo Jesús, que sería un fariseo un poco particular, pero siempre más cercano al fariseísmo que a cualquier otra corriente judía de su tiempo⁶. El cristianismo, en este caso, habría nacido solamente con Pablo. El juicio depende del nivel de profundidad al que se haga referencia.

Boccaccini⁷ ha señalado recientemente que en el único pasaje en el que Santiago menciona explícitamente la Ley utiliza los mismos términos que Pablo. Dice Santiago: «El que observe toda la Ley pero la transgreda en un solo punto, es culpable de la transgresión de toda la Ley» (2,10), lo que corresponde al texto paulino, «Los que se basan en las obras de la Ley están sujetos a la maldición, porque está escrito: 'Maldito aquel que no cumple todas⁸ las obras de la Ley'» (Gal 3,10). Pero Santiago se acerca sobre todo a Pablo en su oposición al pensamiento fariseo cuando afirma que «el juicio sin misericordia será sólo para los que no han tenido misericordia, pero la misericordia vence al juicio» (2,13). En otras palabras, la misericordia practicada por el hombre durante su vida impulsa a Dios a mostrar misericordia en su juicio, que por tanto no es ya un juicio según la Ley comúnmente entendida, sino un juicio según la ley de la libertad (2,12). En otras pala-

6. Cf. el provocador título del libro de H. Falk *Jesus the Pharisee*, Paulist Press, New York, 1985. Pero se trata de una idea bastante difundida también en escritos no académicos.

7. Cf. Boccaccini, *Middle Judaism...*, pp. 213-228.

8. Pablo se basa en Dt 27,26. Es digno de señalarse que en su cita el Apóstol ha agregado la palabra «todas» que no existe en el original.

bras, el hombre no será ya juzgado según aquella ley que comúnmente se denominaba la Ley. Santiago sigue las huellas de las palabras de Jesús: «Con la misma medida con que hayáis medido, se os medirá», y expresa las mismas ideas paulinas, unas y otras provenientes de Jesús.

Ya hemos visto que también para los fariseos el juicio no podía basarse exclusivamente en la justicia divina, porque en ese caso nadie se salvaría. Sin embargo, era fundamental para ellos el equilibrio entre justicia y misericordia divinas en el sentido de que la misericordia no justificaba a nadie gratuitamente ni tampoco a los que sabían perdonar, sino sólo al que hubiese merecido la misericordia por sus obras: «Todo se funda en la cantidad de las obras (buenas y malas)»⁹. Ciertamente el discurso de Pablo abunda en expresiones más radicales que las de Santiago, pero el sentido último es el mismo. La misericordia puede vencer al juicio, porque éste no se llevará a cabo sobre la base de la Ley como era normalmente entendida. El sentido de la muerte de Jesús está más presente en Pablo que en Santiago, pero éste es un problema interno del cristianismo, es decir, una cuestión que debe considerarse a nivel menos profundo que el del Juicio (sobre este punto véase *infra*, § 5). El pensamiento de Juan respecto al Juicio es también distinto al de Santiago (cf. p. 393), pero el motivo de fondo es similar porque para Santiago el Juicio se basará en la ley de la libertad.

3. *El punto de partida de Jesús*

El punto de partida de Jesús (o concepto generativo como se lo quiera llamar) es la idea de que el pecado lleva a la destrucción y por tanto es necesaria una vía de salvación. Es el problema planteado por Juan Bautista, pero también la cuestión central de toda una época. Para Jesús la vía de salvación y la pureza no coincidían, como para el Bautista o los esenios, aunque mantuvo el sentido de la naturaleza destructiva de la impureza, según una noción que tenía una larga historia detrás de sí.

Jesús no tuvo dificultad en estar con personas de mala fama y consideradas impuras. Además, tuvo ideas nuevas sobre la impureza (Mc 7 y Mt 15), aunque respondían a problemas fuertemente vividos en aquella época. Pero al cambiar el concepto de impureza removió uno

9. Para R. Aqiba, cf. p. 392.

de los cimientos del pensamiento judío tradicional. Jesús dio una interpretación de la Ley que de hecho se acercaba a la ética, en el sentido griego y moderno del término. Y ello es verdad a pesar de que no encontró palabra alguna para conceptualizar esta selección de los mandamientos de la Ley. Esta formulación es nuestra, pero el concepto es suyo.

La Ley es válida, pero sólo en los aspectos que salen del corazón del hombre. Era éste un principio expresado de una manera vaga, pero es uno de los pocos puntos en los que Jesús innovaba verdaderamente, dado que incidía en las estructuras más profundas del pensamiento judío. Jesús afirmó de hecho que existían leyes que no tenían valor, normas que no eran Ley. El criterio subyacente fue al parecer la distinción entre lo que puede salir del corazón del hombre y lo que por su naturaleza sólo puede tocar o quizás entrar en el cuerpo. Y esto no dependía de un concepto particular de libertad cristiana, como si el bien y el mal pudieran reducirse a una pura actitud de fondo del alma humana, sino del simple hecho de que no había cosas impuras (por lo menos los alimentos). Y este hecho era para Jesús más fuerte que la Ley, a diferencia de la Carta de Aristeas, que había tenido ya intuiciones similares acerca de la pureza de las cosas (cf. Arist 143; véase n. 16 del cap. 17).

En este caso el pensamiento de Jesús comporta un tipo de innovación que nosotros llamaríamos conceptual o filosófica, porque invierte el modo de considerar las cosas y al hombre. En cualquier caso una vez más puede señalarse que la innovación de Jesús se produjo dentro de la teología de la Promesa y basándose en ella. El pensamiento judío conocía dos modos de concebir la impureza, ambos derivados del pensamiento hebraico preexílico. Por un lado, existía la idea expresada en la tradición sacerdotal que consideraba a la impureza como un *quid* por así decir neutro y, por otro, la idea expresada en Gn 3 y en Isaías por la que la impureza estaba ligada al pecado y al mal. Jesús está en la segunda línea, porque consideraba la impureza como algo verdaderamente maligno y no una relación del hombre con ciertas cosas, como declarará posteriormente el rabinismo.

4. *El Hijo del hombre y la justificación*

Quienes oían predicar a Jesús habían ya notado que hablaba con una autoridad particular (Mc 1,22; Mt 7,29). Esta cualidad procedía ciertamente de su convicción de tener una especial relación con Dios,

por la cual se sentía su hijo, aunque no esté claro en qué términos pensó esta filiación. El prólogo del Evangelio de Juan no contiene las palabras de Jesús, y el credo fue escrito tres siglos después.

Pero Jesús se presentó a sí mismo también como el Hijo del hombre. Esta expresión nos es bien conocida por el Libro de las Parábolas como el apelativo más característico atribuido a un misterioso personaje, creado antes del tiempo y llamado «el Justo», después «el Elegido» y sólo al final «el Hijo del hombre». Este Hijo del hombre, que conocía todos los secretos de la justicia, habría de ser el juez grande e implacable de los últimos días. Podríamos pensar que el Libro de las Parábolas es la especulación de una mente aislada y soñadora. Pero no fue así, puesto que la gente que oía a Jesús jamás planteó problemas sobre este personaje: evidentemente comprendía. La gente pudo preguntar quién era el Hijo del hombre, pero no qué significaba (Jn 12,34). Y lo prueba también el gesto con el que el sumo sacerdote se rasgó las vestiduras cuando Jesús respondió que no sólo era el Mesías, sino que pronto verían al Hijo del hombre sobre las nubes del cielo (Mc 14,63). Así pues, su blasfemia no podía consistir en su declaración mesiánica. Si la mayoría del sanedrín, que era farisea, no consideró la frase de Jesús una blasfemia y obligó a los que querían eliminarlo por temor a cosas peores a enviarlo a Pilato con una acusación distinta, es otro problema. Para los fariseos el Hijo del hombre no existía y, por tanto, no había blasfemia. Pero sí es cierto que, creyeran o no, todos comprendían qué significaba «Hijo del hombre».

Según Jesús el Hijo del hombre tenía también el poder de perdonar los pecados justamente porque era juez supremo y, como hemos visto ya, Jesús pensaba que él tenía las funciones de este Hijo del hombre. Por ello dijo Jesús al paralítico: «Y para que sepáis que el Hijo del hombre tiene el poder de perdonar los pecados, te digo levántate y toma tu camilla» (Mc 2,12). No es pura casualidad que Marcos sitúe este pasaje al inicio de la predicación de Jesús, pues contiene el núcleo de toda la especulación cristiana posterior sobre la justificación. La idea de Jesús no se expresa en términos racionales, sino que subyace a su gesto. Y la acción de Jesús es de un radicalismo absoluto, puesto que actúa sin habérselo pedido nadie. No sólo concede gratuitamente el perdón, sino que lo concede directamente a quien no lo ha pedido. Si hacemos la prueba de conceptualizar el pensamiento subyacente al gesto, tendríamos en términos paulinos que la justificación puede darse incluso más allá de la fe y, en términos mateanos y jacobeos, que la justificación puede ser independiente también de que el ser humano haya ejercido el perdón.

En otra ocasión Jesús dijo a sus discípulos desanimados al haber escuchado su diálogo con el joven rico: «Lo que es imposible para el hombre es posible para Dios» (Mc 10,27). Aunque el Hijo del hombre tenía el poder de perdonar todo, no por esto Jesús mantuvo concepciones relajadas. El coloquio con el joven rico es un excelente ejemplo. En el Sermón de la montaña Jesús es radical en la definición de la gravedad del pecado: no sólo quien mata es digno del infierno, sino el que insulta; no sólo es culpable el que comete adulterio, sino también el que desea *en su corazón* a la mujer de otro (Mt 5,27-28).

Jesús no creyó en una sociedad sin pecado y, por tanto, con capacidad de salvarse por este camino. Su regla de oro respecto al comportamiento humano, que lo caracteriza dentro del mundo judío, fue su insistencia en la obligación del perdón sin límite alguno. El tema del perdón es particularmente evidente en Mateo. El perdón debe ser radical (Mt 18,21); ni siquiera está permitido expresar juicios sobre el prójimo (Mt 7,1), porque el hombre será juzgado con la misma medida con la que ha juzgado. Perdonar sitúa a Dios, por así decir, en una suerte de *imitatio hominis*, en la situación de que también Él debe perdonar.

Es necesario evitar una lectura de este pensamiento de Jesús a la manera occidental, a la luz del principio de causa y efecto. La cultura judía antigua conocía sólo el principio de relación. Por tanto, la *imitatio hominis* por parte de Dios tiene sentido también en cuanto que ya el hombre que perdona imita a Dios. Esta idea elimina el sentido absoluto del principio por el que Santiago percibía como fundamento del Juicio la ley de la libertad, la cual tenía precisamente como medida que el hombre no midiera a los demás. Piénsese en el aforismo de Jesús que contempla a Dios haciendo llover sobre justos e injustos y que precisamente por ello es perfecto (Mt 5,45.48).

5. Jesús y su muerte

Si la muerte es norma y ley para los hombres, Jesús se impuso a sí mismo una norma del todo particular a este respecto. En la base de su predicación no existe tanto una normativa diferente a la de otros grupos y válida en la práctica cotidiana, sino más bien la conciencia de que para derrotar al pecado sería necesaria su propia muerte. Ahora bien, la conciencia que tuvo Jesús de su trágico final aparece en los evangelios con tanta insistencia que no es posible pensar que todo sea un añadido de la tradición posterior. Haciendo memoria de los acon-

tecimientos, la iglesia primitiva tenía la clara percepción de que Jesús había deseado su propia muerte.

Jesús sabía que según la liturgia del Templo el pecado podía ser expiado mediante un sacrificio, idea que los esenios y fariseos, por dos caminos distintos, estaban lentamente abandonando. Los esenios estaban en trance de sustituir los sacrificios cruentos por la «ofrenda de los labios», y los fariseos veían que la salvación se conseguía a través de las obras. De hecho para muchos judíos el Templo estaba perdiendo su función salvífica, pues sólo se mantenía como lugar de oración.

Jesús vio que la liberación del pecado se lograba únicamente por medio del sacrificio, sólo que así como innovó en los contenidos de la pureza aunque mantuvo el concepto de fondo, innovó también en lo que respecta a la víctima sacrificial idónea. Le pareció que él mismo podía ser una víctima posible, capaz de llevar sobre sí mismo —por decirlo con palabras de Juan— «el pecado del mundo» (Jn 1,29), justamente porque se consideraba dentro de aquella relación particular con Dios que él denominó filiación. Esto y sólo esto lo llevó al camino de la cruz.

La importancia del sacrificio de la cruz aparece en todos, o en casi todos, los escritos neotestamentarios: los cuatro evangelios están estructurados completamente en función del sacrificio. Pablo y Juan insisten en ello de manera particular debido a que lo insertan en una construcción teológica.

Sin embargo, hay un hecho anterior a las distintas formulaciones teológicas: Jesús quiso morir y quiso hacerlo por un objetivo. Su predicación, por tanto, sólo adquiere sentido a la luz de este espantoso sacrificio, de esta conciencia de ser víctima necesaria según la voluntad de Dios. No compete a un historiador establecer si ello fue sólo una estupenda utopía de amor por la humanidad, vivida hasta la muerte, o si aquella muerte fue un acontecimiento destinado a repercutir en la vida de las almas, ya que es fácil observar que el pecado ha permanecido en el mundo incluso después de que Jesús lo llevara sobre sus espaldas. Éste es el misterio cristiano. No es coincidencia que Juan haga decir a Jesús que su reino no es de este mundo (Jn 18,36).

Pero incluso quien no acepta la peculiar relación de Jesús con el Padre y el valor efectivo de su sacrificio puede ver aún la importancia histórica de una idea del amor que, si bien es traicionada normalmente, ha quedado como fermento para la humanidad. También Jesús debió ser consciente de ello cuando contó la parábola de la levadura y del grano de mostaza (Mc 4,30-32 y pasajes paralelos).

EPÍLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Han pasado diez años desde que este libro sobre la historia del Segundo Templo se publicó en italiano, once o doce desde que concluí la bibliografía de la edición en esa lengua, y cuatro desde que la puse al día para la versión inglesa¹. Actualmente me parece necesario algún pequeño retoque a la bibliografía relacionado sobre todo con problemas generales de la historia de este periodo.

Estas observaciones sólo consideran algunos problemas fundamentales o de cualquier modo particularmente interesantes desde mi punto de vista. En lo que sigue destacaré tanto los puntos en los que estoy de acuerdo como aquellos en los que discrepo. En algún caso acepto soluciones diferentes a las que propuse en la edición italiana. Para la comprensión de estas líneas es necesario leer primero el presente libro. De este modo un posible prefacio se ha convertido en un verdadero epílogo.

1. *Importancia del exilio y de la época persa*

Ante todo me parece importante subrayar que a diferencia del pasado el interés de los estudiosos se está concentrando ahora en la historia de la época del Segundo Templo y menos en la historia de Israel en general. De hecho las historias clásicas de Israel se interesan por el Israel preexílico, como ha notado justamente Grabbe². Mi libro *Storia*

1. P. Sacchi, *The History of Second Temple Period*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000.

2. L. L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, 2 vols., Fortress Press, Minneapolis, 1992, 1994, I, p. XXV.

del mondo giudaico (Torino, 1976), que trata de la historia de Israel durante el mismo lapso de tiempo que esta *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, resultó ser una intuición acertada sobre las necesidades de la moderna historiografía de Israel. Como indica Grabbe, creo que este nuevo interés se deriva en parte de la necesidad de poseer una visión sistemática más completa del periodo del segundo Templo. Creo también, sin embargo, que existe una conciencia creciente de que los textos bíblicos recibieron su forma actual sólo durante las épocas persa y helenística. El periodo persa no es ya aquel «mar desolado», en expresión de Ricciotti³, sino que se considera ahora una época muy creativa de la historia judía. Aunque las fuentes son a menudo antiguas, los criterios que condujeron a su estructura definitiva son posteriores al exilio. El judaísmo nació durante el periodo persa, aunque tengo la sensación de que aún no se ha apreciado suficientemente la importancia de la época helenística para el desarrollo de la tradición de los libros bíblicos.

Actualmente toda una serie de libros y artículos presentan como cierto que durante el periodo persa no sólo se formó el texto de la Biblia, sino también la ideología, o mejor ideologías, que le dieron su estructura. Esto no necesita ya demostración; se ha convertido en un elemento aceptado por los estudiosos. Véase en esta línea, por ejemplo, el libro de Davies⁴ y el artículo de Rouillard-Bonraisin⁵. Diana V. Edelman escribe que hasta el modo de referirse a Yahvé con el nombre de Elohim no puede ser anterior al periodo persa⁶. Lo que antes se denominaba «monolatría» se llama hoy «monoteísmo inclusivo» con un ligero cambio semántico, a la vez que el monoteísmo clásico se ha convertido en «monoteísmo excluyente» cuyo origen se retrasa hasta la época helenística. Parecería como si el pensamiento antiidolátrico del Segundo Isaías no tuviera peso ninguno. Aunque estoy convencido de que el periodo persa fue muy activo culturalmente y que en él se encuentran las raíces del judaísmo, tengo aún la

3. G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, p. 150.

4. P. R. Davies, *In Search of «Ancient Israel»*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992, espec. pp. 94ss.

5. H. Bouillard-Bonraisin, «Les livres bibliques d'époque perse», en E. M. Lapeyrouz (ed.), *La Palestine à l'époque perse*, Cerf, Paris, 1994, pp. 157-188. También dedica un espacio a la formación del Pentateuco.

6. D. V. Edelman, *Introduction* al libro del que es editor: *The Triumph of Elohim: From Yahvism to Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids, 1995, pp. 15-26; 22-23.

impresión de que se exagera cuando se atribuyen a esta época obras e ideas que deben considerarse anteriores. Pienso que el exilio tuvo gran importancia en la producción de material, mientras que las épocas posteriores acometieron la tarea de su estructura y organización. Si sólo conozco un libro sobre este periodo de la historia de Israel, el de C. y F. Jullien⁷, se debe al influjo de la atmósfera actual de la investigación. Incluso los estudios de Gosse, ahora sintetizados en un libro, sitúan toda la formación de las partes más antiguas de la Biblia en el periodo helenístico⁸.

2. *El edicto de Ciro*

La autenticidad del edicto de Ciro es una cuestión básica para la comprensión del periodo del exilio. Aunque C. y F. Jullien, Nodet⁹ y también Grabbe¹⁰ están de acuerdo en considerarlo auténtico, sigo albergando muchas dudas al respecto. El argumento principal contra su autenticidad es el hecho de que en el Cilindro de Ciro no se menciona ningún pueblo al oeste del Éufrates entre los que reciben permiso para regresar a su patria. Está claro que la autorización para repatriarse afectaba sólo a pueblos mesopotámicos perseguidos por Nabónido, el rey babilonio depuesto por Ciro. Fue Nabucodonosor quien deportó a los hebreos en una situación histórica distinta a la que se daba en aquel momento.

3. *Los judíos que permanecieron en el país*

Más que opinión común, es un hecho cierto que se han perdido toda las huellas de los judíos que permanecieron en la patria. Aunque herederos directos de la tradición palestina más antigua, su recuerdo fue eliminado totalmente por el judaísmo babilónico de Nehemías, que ganó la partida. Hasta tal punto que el libro de las Crónicas llega

7. C. y F. Jullien, *La Bible en exil*, Recherches et Publications, Neuchâtel, 1996. Véase también mi artículo en la revista *Mesopotamia* 31 (1996), pp. 305-307.

8. B. Goose, *Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse*, De Gruyter, Berlin, 1997.

9. E. Nodet, *A Search for the Origins of Judaism: From Joshua to the Mishnah*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997 (edic. francesa de 1992), p.7.

10. Grabbe, *Judaism...*, pp. 35-36; 123 y 127.

a decir que todo Israel fue llevado al exilio. De cualquier modo es razonable creer que los judíos que permanecieron en Palestina debieron de haber tenido una cultura y en consecuencia algún peso en la historia del judaísmo posterior. M. Noth escribió¹¹ que los judíos que permanecieron en su tierra fueron ciertamente importantes en la historia de Israel y en la formación del judaísmo, a pesar de que hayamos perdido sus huellas. En 1982 planteé la hipótesis de que esas huellas podían encontrarse posiblemente en la tradición apocalíptica¹², según la terminología que en aquel entonces usaba, y que ahora precisaría como «henoquismo». Pero una vez que la tradición henoquita ha sido devuelta también al ámbito de la cultura babilónica¹³, vale la pena tomar en consideración la hipótesis de Nodet, aunque sea extremadamente compleja. Para este investigador algunas huellas de la teología preexílica sobrevivieron sin ser filtradas por la tradición babilónica y se hallan en el samaritanismo. Pero esta hipótesis debe también desecharse a causa de los argumentos críticos, muy bien documentados, contra la teoría de su autor¹⁴. Siguiendo otros derroteros, R. Albertz¹⁵ logra identificar algunas ideas palestinas en la redacción de la obra de Jeremías, alrededor del 550.

4. *El Deuteronomista y R1*

Nadie parece haber tomado en consideración mi hipótesis de que el Deuteronomista de M. Noth sólo tiene sentido si el conjunto de la obra histórica se separa del Deuteronomio. La investigación continúa

11. Noth, *The History of Israel*, p. 359.

12. P. Sacchi, «Per una storia dell'apocalittica», en *Atti del III Convegno dell'Associazione Italiana per lo studio del giudaismo*, Carucci, Roma, 1987, pp. 59-78, vuelto a publicar en *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia, 1990, pp. 99-130, espec. 128-129; traducido al inglés como *Jewish Apocalyptic and its History*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997, pp. 88-108, espec. 107-108.

13. Cf. J. C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*.

14. Véase recientemente la recensión de L. Mazzinghi, muy atenta a los problemas de método, referida tanto al original francés como a su traducción inglesa, *Henocho* 21 (1999), pp. 209-213. Para otras recensiones solamente del original francés, cf. *Études Théologiques et Religieuses* 68 (1993), pp. 102-103 (Léonard); *Revue des Sciences Religieuses* 68, pp. 364-372 (Blanchetière); *Salesianum* 56 (1994), pp. 573-574 (Vicent).

15. «Le milieu des Deutéronomistes», en A. de Pury (ed.), *Israël construit son histoire*, pp. 377-418, espec. p. 400.

haciendo progresos en el examen de cuestiones particulares, pero la estructura general sugerida por Noth, a saber, la existencia de una obra global que comienza en el Deuteronomio y termina en el último versículo de los libros de los Reyes se da por supuesta y dotada de una base sólida. Römer y De Pury escriben que la obra del Deuteronomista tal como la propuso Noth es un resultado seguro de la investigación exegética moderna¹⁶. Sólo la contribución de E. A. Knauf¹⁷ contiene la clara afirmación de que el Deuteronomio no puede ser una parte de la obra histórica del Deuteronomista. Este investigador remite también a un artículo de H. Donner¹⁸. Me parece, sin embargo, que el argumento literario fundamental está en las abundantes huellas de lo que Cortese¹⁹ ha denominado «la botonadura» del Deuteronomio, es decir, los «botones» que unen a esta obra con las que le preceden y le siguen. El argumento ideológico se basa en el planteamiento no monárquico, no davídico, del Deuteronomio frente al resto de la así llamada obra del Deuteronomista. Justamente por esta razón he decidido denominar R1 al Deuteronomista, porque no tiene sentido llamar deuteronomista a una obra a la que no pertenece el Deuteronomio. En cuanto al lugar en el que fue escrita la obra de R1 parece ser Babilonia la que ha ganado un nuevo consenso²⁰. También hay consenso en la caracterización del pensamiento de R1²¹.

Pienso que muchas contribuciones científicas actuales, si no la mayor parte, referentes a la historia de la tradición veterotestamentaria están viciadas por una cierta «precomprensión» (*Vorverständnis*), a saber, por la idea de que existía una tradición que comenzando por Moisés iría hasta el Esdras tradicional, o en otras palabras hasta el final del exilio²². Pero no hay que pensar que la obra de R1 existió sustancialmente en su forma actual antes del exilio. Antes de este evento existieron sin duda documentos escritos independientes y

16. «L'historiographie deutéronomiste (HD); Histoire de la recherche et enjeux du débat», en A. de Pury (ed.), *Israël construit...*, pp. 9-120; p. 9.

17. «L'historiographie 'deutéronimiste' existe-t-elle?», en A. de Pury (ed.), *Israël construit...*, pp. 409-418; p. 415.

18. «Wie geschrieben steht'; Herkunft und Sinn einer Formel», en *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten*, W. de Gruyter, Berlin, 1994, pp. 224-238.

19. Cf. E. Cortese (1985) en la bibliografía general. Cf. también Íd., *Da Mosè ad Ezra: i libri storici di Israele*, EDB, Bologna, 1985.

20. Cf. R. Albertz, «Le milieu...», art. cit., n. 9, p. 405.

21. Cf. Íd., p. 401.

22. Cf. P. Sacchi, «The Deuteronomy, the Pentateuch and Spinoza»: *Henoah* 20 (1998), pp. 259-271.

tradiciones orales, pero somos absolutamente incapaces de distinguir lo que procede de un periodo anterior de otro posterior. También es imposible desglosar tradiciones primitivas y aún menos asignarles una fecha precisa.

Aunque no haya huellas de una «Historia de Israel» anterior a la escrita por R1, y probablemente jamás existió alguna (los anales no son una historia), ello no significa que la historia de Israel haya sido inventada por R1. Sobre la seriedad del trabajo de este personaje considérese el juicio de Mario Liverani, historiador por cierto nada sospechoso de querer salvar la verdad del relato bíblico: «Debo confesar por una parte mi absoluta adhesión al primer compromiso del historiador, a saber, dudar de sus fuentes; pero por otra debo reconocer también que los controles sobre fuentes externas utilizados como norma han confirmado la fiabilidad de los relatos bíblicos de carácter histórico (es obvio que otra cosa son las leyendas etiológicas y los mitos de fundación). Me parece que la hipótesis de una colosal falsificación, de una 'invención' de Israel (para aludir aquí a un par de títulos recientes)²³, se debe rechazar en buena parte. Una redacción tardía y tendenciosa no excluye fuentes antiguas y fiables»²⁴.

5. *Los inicios de la república*

Un punto fundamental para la comprensión de la historia del judaísmo primitivo es establecer cuál fue la estructura del estado judío de Jerusalén. ¿Se trataba de una república teocrática según la descripción de Flavio Josefo comúnmente aceptada, o más bien una república gobernada por una diarquía que mantenía las estructuras del tiempo de Zorobabel y de Josué? Yo tendía a inclinarme hacia esta segunda opinión, convencido no sólo por la información proporcionada por Nehemías sobre los gobernadores que lo habían precedido, sino también por las *bullae* publicadas por Avigad. Alguna duda me quedaba, sin embargo, dado que se había planteado el problema de la autenticidad de estas últimas. Pero ahora veo que un experto como Lemaire no ha tenido dificultad en aceptarla²⁵. En este caso pienso

23. Liverani cita los libros de Edelman, *Fabric of History*, y de Whitelam, *Invention of Ancient Israel*.

24. Liverani, «Nuovi sviluppi nello studio della storia dell'Israele biblico», p. 496.

25. Cf. A. Lemaire, «Histoire et administration de la Palestine à l'époque perse», en Laperrousaz, *La Palestine à l'époque perse*, pp. 11-54.

que es lícito, siguiendo a Lemaire, reconstruir con un margen discreto de seguridad la sucesión de gobernadores de Judea del modo siguiente: después de Zorobabel vino muy probablemente el régimen de su hermano Hananá; a éste siguió Elnatán, marido de Selomit, hermana de Hananá²⁶. Aceptado el valor documental de las *bullae*, resulta claro que el final de la dinastía davídica fue más bien gradual; desde luego más de lo que se acostumbraba a creer. Se aclara así por qué se mantuvo activa la memoria de la dinastía davídica a través del tiempo, incluso después del 515 a.C.

6. Esdras

La figura de Esdras continúa planteando problemas difíciles de resolver; véase la colección de Eskenazi y Richards²⁷. Davies discute críticamente el problema de los libros de Esdras y de Nehemías²⁸, y concluye de la siguiente manera: «Para el historiador del judaísmo es ciertamente más productivo aceptar la clara evidencia de que estos libros están muy alejados de la época que describen, y preguntarse acerca de la función que tales historias y personajes tendrían en un periodo posterior»²⁹. En este libro intento dar una solución al problema. Si bien, como sostiene Grabbe³⁰, los problemas de Esdras son desesperantes, me parece que debemos seguir aceptando la existencia histórica del personaje y que éste debe situarse en los años de Artajerjes II³¹. Por un lado, parece fuera de duda que el conjunto Esdras-Nehemías es tardío, y que tiene como objetivo explicar los orígenes del judaísmo, o bien acreditar cierta forma de judaísmo frente a otro, el judaísmo de Esdras frente al de Nehemías. Por otro lado, no acabo de ver por qué el hecho de que el conjunto Esdras-Nehemías sea

26. Cf. Lemaire, art. cit., p. 18.

27. Cf. T. Eskenazi-K. H. Richards, *Second Temple Studies*, 2.º vol. Las contribuciones que se ocupan de Esdras son: S. Japhet, «Composition and Chronology in the Book of Ezra-Nehemiah», pp. 189-216; D. Smith Christopher, «The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13», pp. 243-265; L. L. Grabbe, «What was Ezra's Mission?», pp. 276-289. Cf. también Ph. R. Davies, «Scenes from Early History of Judaism», en Edelman (ed.), *The Triumph...*, pp. 145-184.

28. Ph. R. Davies, «Scenes from Early History of Judaism», en Edelman (ed.), *The Triumph...*, pp. 145-184.

29. Íd., p. 160.

30. Grabbe, *Judaism...* I, p. 138.

31. Así también S. Japhet en el art. cit. en la n. 27.

tardío signifique que su forma presente no sea la de una fusión de dos obras preexistentes³² que tenían objetivos distintos al de su autor final. Así pues, el simple hecho de que este último autor tenga su propio punto de vista y su objetivo particular no significa que los acontecimientos narrados carezcan de «verdad histórica».

7. *Judaísmo y judaísmos*

Es una idea tan ampliamente afirmada en la actualidad que apenas requiere discusión que el judaísmo no fue monolítico, sino más bien una realidad compleja, rica en ideologías (o teologías) distintas, con rivalidades y ajustes de cuentas recíprocos, como sucede en todas las culturas de este mundo. Este hecho tiene gran repercusión para la comprensión del origen del cristianismo. Si el judaísmo hubiera sido monolítico, el cristianismo sólo podría haber heredado un judaísmo o haber roto con él. Pero, si el judaísmo tenía en su seno múltiples tendencias, diferentes y a veces opuestas, entonces nuestra comprensión del fenómeno cristiano cambia. El cristianismo se convierte en un grupo entre otros con afinidades y oposiciones complejas.

Siguiendo el uso común, he indicado en este libro con el término «corrientes» las diferentes tensiones y partidos que agitaron al mundo judío. Neusner, seguido con gran entusiasmo y coherencia por Boccaccini, acuñó el término «judaísmos» para indicar las corrientes dentro de la religión judía. Cada una de éstas es un «judaísmo». En un reciente artículo³³ Ph. R. Davies ha afrontado el problema desde un punto de vista teórico señalando que «la substitución del concepto 'judaísmo' por el de 'judaísmos' soluciona un problema sólo para crear otro»³⁴. Analizando el concepto de «judaísmos» tal como aparece en la obra de Boccaccini y de Schiffman, Davies percibe el riesgo de considerar la forma más antigua de judaísmo como una suerte de «religión bíblica»: «Detrás de la interpretación que Boccaccini hace de Ben Sira podría vislumbrarse la hipótesis común de que la forma más temprana de judaísmo era algún tipo de 'judaísmo bíblico'»³⁵.

32. Cf. también mi artículo «La questione di Ezra», en Busi (ed.), *We-zo't le-Angelo*, pp. 461-470.

33. Ph. R. Davies, «Scenes from Early History of Judaism», en Edelman (ed.), *The Triumph...*, pp. 145-184.

34. Íd., p. 147.

35. Art. cit. en n. 33, p. 149.

En realidad ni siquiera la definición misma de judaísmo resulta fácil, como tampoco es sencilla la definición de cultura alguna. El judaísmo está ligado a la vida del pueblo judío. Históricamente, sin embargo, hay también variedades del judaísmo desarrolladas entre no judíos. Si en los orígenes de nuestra civilización está la cultura latina que sentimos como una unidad es porque nuestra perspectiva no percibe todos los elementos que generaron esa cultura. La civilización latina se desarrolló también fuera de Roma, y después fuera de Italia. Fragmentos de latinidad pueden hallarse en países no latinos, como Alemania y el mundo anglosajón. Pero esas cosas que han venido a llamarse latinas en el mundo anglosajón pudieron a su vez ser importadas por la civilización latina. El inglés *person*, o el español *persona*, son término derivado del latín *persona*, pero el vocablo latino es un préstamo del etrusco. Ahora bien, en las lenguas modernas se puede decir que se trata de una palabra latina, porque ha sido tomada de esa lengua. Una cultura está en continua variación diacrónica, cuyo desarrollo se basa tanto en elementos internos como externos. Se dice que la resurrección sería una noción proveniente del Irán, pero hoy afirmamos que es un elemento característico de la religión judía a partir de cierta época, y esto es cierto aunque un rabino pueda interpretarla de manera tan metafórica que de hecho la niegue³⁶.

El judaísmo, por tanto, es una realidad histórica con características que varían con el tiempo o dentro de una época particular; entre los habitantes de Qumrán y los seguidores de los Asmoneos existían enormes diferencias tanto de pensamiento como de conducta. Por consiguiente, podemos decir que donde quiera que exista cristianismo, existe también judaísmo. Debido a esta unidad con límites difíciles de determinar pero fácilmente *discernibles*, creo más oportuno hablar de «corrientes» dentro del judaísmo que de judaísmos distintos. Estoy seguro, sin embargo, de que más allá de las etiquetas y las precomprensiones filosóficas que cada uno lleva dentro de sí mismo los estudiosos comparten pensamientos similares.

8. *El problema de las «corrientes» judías
en la época del Segundo Templo: su identificación y nombre*

Aunque sea evidente la existencia de diferentes formas de pensamiento en la sociedad judía del Segundo Templo dentro y fuera de Pa-

36. Cf. Ben Zion Bokser, *Judaism: Profile of a Faith*, Knopf, New York, 1963, cap. 9.

lestina, es difícil encontrar nombres adecuados para ellas. Especialmente en estos últimos tiempos se han propuesto nuevas denominaciones a tenor del modo como cada estudioso percibe que tales nombres corresponden a realidades individuales. Esta situación confusa depende principalmente de que nuestras noticias vienen de dos tipos distintos de fuentes, directas e indirectas —según la terminología utilizada ahora en la filología italiana y española—. Fuentes directas son los textos en los que un autor expresa directamente su pensamiento, como los libros bíblicos no históricos, los apócrifos o la mayor parte de los escritos de Qumrán. Las narraciones son fuentes indirectas o, al menos, lo es la información proporcionada por los autores cuando hablan de las ideas de otros. Podemos encontrar nombres para esos grupos o corrientes judías en las fuentes indirectas —como las obras de los historiadores judeohelenísticos o las de Filón—, cuando se les llama por ejemplo fariseos o esenios. Sin embargo, es imposible encontrar estos nombres en los textos donde los autores hablan directamente de sus ideas: la atribución de un escrito a un grupo u otro es siempre el fruto de un proceso inductivo y está destinado, por lo tanto, a permanecer como hipótesis. Así, antes se decía que sólo conocíamos a los esenios, pero que no teníamos ninguna obra suya. Con el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto se identificó el material típico de Qumrán con el esenismo de las fuentes indirectas. Pero hoy día se ha llegado a sugerir³⁷ que los textos típicos de Qumrán no son exactamente esenios, sino que pertenecen a un grupo extremista de esa misma ideología que se distingue del esenismo general por su fuerte creencia en la predestinación. Muchos textos que hasta hace poco eran llamados apocalípticos parecen hoy ser esenios, según el significado asignado a ese término por Filón y Flavio Josefo.

Con la apocalíptica estamos ante lo contrario de lo que ocurre con los esenios. En el caso de estos últimos tuvimos desde siempre un nombre, pero no lográbamos atribuir ninguna de las obras judías conocidas a ese grupo hasta el descubrimiento de los rollos del Mar Muerto. Por el contrario, el nombre «apocalíptica», nacido en los comienzos del siglo pasado, es más bien una creación moderna utilizada para indicar obras estilísticamente afines al Apocalipsis de Juan, de las que se pensaba que tenían también algunos elementos

37. G. Boccaccini, *Beyond The Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids, 1988.

ideológicos comunes. En realidad no existe tal ideología común, y parte de las obras llamadas hace un tiempo apocalípticas aparece ahora bajo las denominaciones de henoquismo y esenismo según la reciente propuesta de Boccaccini, con la que estoy de acuerdo. Los apocalipsis como el de Sofonías y el Libro cuarto de Esdras, que no pueden atribuirse al henoquismo, se mantienen como obras que pertenecen a corrientes judías todavía no identificadas y cuya historia está aún por escribirse.

La ventaja de esta nomenclatura de Boccaccini consiste en que existen algunas obras conocidas por la tradición que corresponden a los esenios y a autores judeohelenísticos. El uso de la expresión «corriente apocalíptica» implica la dificultad de tener un conjunto de obras que, aunque numerosas e importantes, eran desconocidas como tales para los antiguos. Debe añadirse además que cada apocalipsis presenta tales particularidades de pensamiento que no es posible volver a entroncar a todas en una misma matriz ideológica, menos aún teniendo en cuenta que existió una lenta evolución. El libro de Daniel y el de los Sueños son dos apocalipsis contemporáneos, pero es imposible afirmar que contienen una misma teología judía.

En un libro aparecido en 1997 J. J. Collins³⁸ propuso distinguir entre «ideología» y «visión del mundo» (*worldview*). Este investigador reconoce que es imposible encontrar el denominador común de los apocalipsis en una sola ideología, pero admite que en la base de los apocalipsis existe una cierta visión unitaria del mundo³⁹. El hecho de que una parte del pensamiento judío haya sido expresado por medio de apocalipsis debe de haber tenido un motivo y éste debe buscarse en algo más allá de la ideología de cada uno de los apocalipsis. He planteado la hipótesis de que la forma apocalíptica surge de una crisis de la razón que se veía impotente para expresar las razones del pensamiento del autor⁴⁰. Esto es efectivamente lo que está detrás del florecimiento de los apocalipsis, lo que explica sus características formales, pero no atañe a su ideología.

El término «apocalíptica» mantiene su sentido si es aplicado a la forma literaria de los apocalipsis: el conjunto de estas obras represen-

38. J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, London-New York, 1997.

39. Véase P. Sacchi, «A New Step towards a Deeper Knowledge of the Jewish Second Temple Thought»: *Henoah* 19 (1997), pp. 367-372.

40. Cf. P. Sacchi, «La conoscenza presso gli ebrei da Amos all'essenismo», en *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia, 1990, pp. 220-258, y «Storicizzazione e Rivelazione alle origini del giudaismo», *ibid.*, pp. 259-271.

ta un género literario preciso, que debe también indicarse con un nombre, y éste puede ser muy bien el de apocalíptica.

9. La biblioteca y la ocupación de Qumrán

Es un hecho comprobado que los antiguos ignoraron efectivamente a los qumranitas: no sólo los rabinos desconocieron la producción literaria de éstos, sino también los cristianos, quienes en cambio salvaron la literatura henoquita, incluidas algunas obras de las que todavía no se sabe a qué corriente pertenecen y que los qumranitas, sin duda, desconocieron. Si los antiguos olvidaron a los habitantes de Qumrán, es indispensable darles algún nombre convencional, pues también es necesario que nos entendamos! Cuando los de Qumrán se separaron de los henoquitas por motivos complejos, estos últimos reafirmaron fuertemente su fe en el libre albedrío del hombre frente a la predestinación qumránica. Así, del henoquismo más antiguo nacieron dos corrientes y la principal no fue otra que el esenismo del que hablan los historiadores antiguos.

Hay una discusión recurrente y fundamental respecto a la estructura de la biblioteca qumránica. En primer lugar, me parece que la llamada «hipótesis de Groningen» se ha confirmado⁴¹. La colección de ensayos de Laperrousaz⁴² y el reciente libro de Boccaccini⁴³ la confirman completamente. Por una parte, la hipótesis de Golb⁴⁴ sobre la naturaleza compuesta y ecléctica de la biblioteca de Qumrán ha sido abandonada; por otra, se ha afirmado la necesidad de distinguir en el interior de la biblioteca de Qumrán entre textos típicamente sectarios, cuya paternidad puede atribuirse a los habitantes del lugar,

41. Cf. F. García Martínez, «Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis», artículo reelaborado en *RevQ* 14 (1990), pp. 522-541 con el título «A Groningen Hypothesis of Qumran Origins and Early History» [del mismo autor puede verse también «Orígenes del movimiento eseno y de la secta qumránica», en F. García Martínez y J. Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 91-117].

42. Cf. Laperrousaz (ed.), *Qoumrân et les manuscrits...*

43. Cf. Boccaccini, *Beyond...*

44. Cf. N. Golb, «L'origine des Manuscrits de la Mer Morte»: *Annales* 40 (1985), pp. 1133-79. La tesis aparece repetida varias veces: cf. «Who hid the Dead Sea Scrolls?»: *BA* 48 (1985), pp. 68-82; Z. J. Kapera (ed.), *Hypothesis of Jerusalem Origin of the Dead Sea Scrolls - Synopsis*, en Z. J. Kapera (ed.), *Mogilany 1989 Papers on the Dead Sea Scrolls*, Enigma Press, Krakau, 1993, pp. 53-58.

y otros cuyo origen no puede atribuirse a los miembros de la secta. La colección de estudios editada por Laperrousaz y en particular sus propios artículos en este volumen, aunque no cambian los orígenes de la secta, retrasan la fecha de la ocupación de Qumrán hasta aproximadamente el año 100 a.C. basándose en datos arqueológicos e históricos. En mi opinión, esta fecha tardía es segura.

10. *Henoquitas y Macabeos/Asmoneos*

Muy importante me parece también la nueva valoración de las relaciones entre los henoquitas y los Asmoneos. Parece que estas relaciones no fueron tan negativas como se presentaron en el pasado, y como yo mismo las había considerado⁴⁵. Existen sólidos indicios de que el henoquismo estuvo a punto de convertirse en la religión de Israel. El Libro de los Jubileos da testimonio del intento de fusionar las tradiciones sadoquita y henoquita en un todo, en el que los valores básicos y la estructura serían henoquitas. La ley de Moisés convertida en *la Ley* por la revuelta macabea seguía siendo la Norma, pero quedaba situada por debajo de la «Ley de las tablas celestiales» de los henoquitas⁴⁶.

El acercamiento de los henoquitas a los partidarios de Sadoc que gobernaban Jerusalén podría haber comenzado antes de la redacción del Libro de los Jubileos (segunda mitad del siglo II a.C.). Como ha notado Bedenbender⁴⁷, ya el Libro de los Sueños (alrededor del 160 a.C.) presenta a Judas Macabeo como un héroe: es evidente que el henoquismo y los sadoquitas se unieron para la defensa de los valores tradicionales judíos contra Menelao y su intento de helenización. Hago notar que en el libro henoquita de los Sueños se presenta a Moisés solamente en relación con el Templo futuro, no con la Ley, mientras que en el Libro de los Jubileos la ley de Moisés tiene un valor —dependiente por supuesto de su conformidad con la ley eterna de las Tablas Celestiales—, que se mantiene todavía como tal. Podremos decir que la ley de Moisés fue aceptada también por los henoquitas, aunque sólo fuera con un valor puramente histórico y no absoluto. Los henoquitas debieron de haber aceptado la ley de Moisés antes del

45. Cf. A. I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, E. J. Brill, Leiden, 1997, pp. 31-32.

46. Cf. Boccaccini, *Beyond...*, pp. 86ss.

47. Cf. Bedenbender, *Theologie im Widerstand*, Texte und Kontexte 85, 2000.

«cisma» quimérico para quienes esta ley conservaba también todo su valor.

11. *El Pentateuco, ¿obra tardía?*

La cuestión de cuándo el Pentateuco recibió la forma que tiene hoy día y entró a formar parte de la Biblia puede entretenerse tras la reconstrucción histórica de Boccaccini que remite a la hipótesis de Nodet y a un motivo recurrente en la producción de Garbini⁴⁸: una fecha tardía para el Pentateuco. O su inserción en el corpus bíblico fue tardía, o bien se trata directamente de una formación de última hora. Por mi parte creo que la obra de R1 se inició bastante antes del libro de Josué, pero esto no quiere decir que comenzara necesariamente con el mito del Edén. En todo caso, llamo la atención respecto a que en el Libro de los Sueños (cf. 4,3 § 4) se conoce el mito de Adán y Eva pero sin el relato del Edén. ¿Fue éste excluido, o todavía no era considerado fundante, es decir, perteneciente a la tradición sagrada? Considero importante este problema, pero aún abierto. En todo caso, recuerdo al lector que el Libro de los Vigilantes hace referencia al relato del Edén, aunque en su estadio más tardío (Henoc etíope [Libro de los Vigilantes] 32,6). A propósito de este texto, expone recientemente Bedenbender sus razones en favor de una reelaboración tardía, en plena época helenística. Se trata de argumentos interesantes, pero discutibles, y que deberán valorarse atentamente antes de ser aceptados.

12. *La datación del episodio de Eleazar.*

En sus *Antigüedades judías* (13,288-298) Flavio Josefo habla de un tal Eleazar que acusó a Juan Hircano de usurpación ilegítima del trono. El mismo episodio se cuenta de Alejandro Janeo en una fuente rabínica, que pospone lo sucedido en algunos años. Según la fecha que se elija, la perspectiva sobre el origen del fariseísmo cambia. Me mantengo fiel a mi elección a favor de Flavio Josefo, y Grabbe⁴⁹ lo corrobora al parecer.

48. Garbini, *Storia e ideologia nell'Israele antico*.

49. Grabbe, *Judaism...* II, 470.

13. *Los orígenes del cristianismo*

La fecha asignada al Libro de las Parábolas del corpus henóquico tiene particular importancia en el estudio de los orígenes del cristianismo. La figura central de este libro es un personaje creado antes del inicio del tiempo con la doble función de proteger a los justos en este mundo y de llevar a cabo el Gran Juicio al final de los tiempos. Este personaje se designa con tres apelativos en el decurso de la obra: «Justo», «Elegido» e «Hijo de hombre». Jesús se refirió a sí mismo con este último apelativo. De aquí la importancia de la datación de este libro, porque es cosa muy distinta si el Libro de las Parábolas depende (en este caso literariamente) del Nuevo Testamento, o si éste da testimonio de una expresión usada por los contemporáneos de Jesús para indicar una misteriosa figura, situada por encima de los mismos ángeles y de la que el Libro de las Parábolas ofrece una cierta representación.

Esta interpretación del «Hijo de hombre» en el Nuevo Testamento esta ligada, obviamente, a la datación asignada al Libro de las Parábolas. En mi opinión se va consolidando definitivamente una fecha anterior al Nuevo Testamento. La defendí recientemente en un Congreso celebrado en Princeton en noviembre de 1997, cuyas actas no han aparecido hasta el momento. La misma posición puede encontrarse en un artículo de Charlesworth⁵⁰ y en un libro de Chialà⁵¹. Ahora es ya inevitable tomar en consideración la posibilidad de comprender las palabras «Hijo de hombre» en boca de Jesús como una expresión que indicaba a alguien que la gente de su tiempo conocía, aunque todavía no está claro cuántas imágenes del Hijo de hombre estaban en circulación. En todo caso jamás parece que la gente se hubiera sorprendido de las palabras de Jesús, al menos viendo sus milagros.

Pienso que el mejor modo de adelantar en el estudio del Nuevo Testamento, considerado como parte integrante de la sociedad judía del siglo I d.C., es concentrar la atención sobre los temas de fondo⁵². La obra de Chilton y Evans sigue esta orientación⁵³. Esta misma línea

50. J. H. Charlesworth, «The Date of the Parables of Enoch»: *Henoah* 20 (1998), pp. 93-98.

51. S. Chialà, *Libro delle Parabole di Enoch*, Paideia, Brescia, 1997.

52. Cf. P. Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Introduzione, vol. II, UTET, Torino, 1989, pp. 14-15.

53. B. Chilton-C. A. Evans, *Jesus in Context: Temple, Purity and Restoration*, E. J. Brill, Leiden, 1997. «Los autores estamos convencidos de que a pesar de tantas

metodológica puede verse en el artículo de Ben F. Meyer que sintetiza la enseñanza de Juan Bautista en la predicación de la penitencia y la purificación a todo Israel⁵⁴.

Me gustaría señalar además una importante serie de estudios sobre el judaísmo alejandrino que tiene una fuerte repercusión en la historia de los orígenes del cristianismo. Son los estudios de Lucio Troiani, de los cuales tenemos una síntesis en su introducción⁵⁵ al quinto volumen de los *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Brescia, Paideia, 1997).

En sus investigaciones comienza Troiani examinando algunas obras de la literatura judeohelenística (Carta de Aristeas y *Antigüedades judías*), intenta luego describir los ambientes en los que surgieron y descubre el carácter multilingüe, cosmopolita e internacional de estos textos. Describe así la situación general del judaísmo, especialmente el de lengua griega, la cual estaba muy articulada y mucho más enraizada en las realidades individuales y locales de lo que se ha reconocido hasta hoy. La autoidentificación judía se revela como un fenómeno complejo, en el que distintas ubicaciones geográficas crearon un sentido de nacionalidad unido al sentido de pertenencia al judaísmo. El ámbito al que llegó la primera misión cristiana fue el variado mundo del judaísmo que había combatido por los «derechos de ciudadanía», el judaísmo de Alejandría y de Éfeso, de Cirene y Antioquía, de Roma y Corinto. A la luz de estos estudios el examen del contenido de los Hechos de los Apóstoles y de las cartas paulinas permite una interpretación nueva y fascinante, no sólo de los destina-

buenas intenciones la investigación continúa por cauces erróneos en puntos cruciales debido a una falta general de conocimiento de la importancia de la pureza en la enseñanza y la conducta de Jesús y de sus contemporáneos» (p. 2). Los autores estudian a Pedro, Pablo y Juan a la luz de su interpretación de la pureza. El sacrificio de la cruz tiene importancia central; cf. B. Chilton-C. A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus: Evaluation of the State of Current Research*, E. J. Brill, Leiden, 1994, y el artículo de Ben F. Meyer, «Jesus Ministry and Self-Understanding», pp. 337-352. «El problema consistía en que Israel y las naciones estaban sumidas en el pecado; la solución revelada: la muerte del salvador mesiánico entendida como sacrificio redentor y expiatorio en el marco de la Alianza» (p. 352). Contra esta interpretación de la misión de Jesús, que considero absolutamente cierta, por lo menos desde el punto de vista histórico, véase ahora la importante obra de S. Dianich *Il messia sconfitto*, Piemme, Casale Monferrato, 1997.

54. «Jesus Ministry and Self-Understanding», en Chilton-Evans, *Studying...*, pp. 337-352.

55. Cf. L. Troiani, en P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1997, pp. 65-70.

tarios del primer *kerygma* sino también del significado mismo de esta proclamación. El que se trate de estudios complejos y aún no totalmente acabados, y sobre todo el que cambien además ideas aceptadas quizá desde siempre, impone un cierto grado de cautela y la necesidad de una atenta revisión. En todo caso, Troiani es un estudioso cuya obra merece ser conocida fuera de las fronteras de Italia.

Figline Valdarno, 5 de marzo 2001

PAOLO SACCHI

FUENTES PARA LA HISTORIA HEBREA Y JUDÍA DESDE EL EXILIO HASTA LA DESTRUCCIÓN DEL TEMPLO

La fuente principal para el estudio de la historia hebrea y judía es la Biblia. Sólo en ella encontramos una narración continuada de los sucesos acontecidos a los judíos desde Abrahán hasta el 561 a.C. Gracias a otras noticias dispersas es posible confeccionar también un buen relato hasta el 515 a.C., fecha de la nueva consagración del Templo según los ritos de los judíos que habían vuelto a Israel después del exilio. Luego encontramos amplias lagunas. Podemos hacernos una buena idea del período de Nehemías (450-400 a.C.). La datación de Esdras es discutible. Una narración continuada sólo es posible desde el 175 a.C. sobre la base de los libros de los Macabeos y de Flavio Josefo. Este último historiador nos ofrece en sus *Antigüedades judías* un relato continuado de las épocas en las que la Biblia presenta lagunas. Es claro, sin embargo, que tampoco Josefo logró colmar estas lagunas sino a base de conjeturas o, lo que es peor, contrayendo los tiempos.

Textos literarios:

- 1) Antiguo Testamento: libros canónicos y deuterocanónicos.
- 2) Anales asirios. Crónicas babilonias y selecciones de textos egipcios, mesopotámicos e hititas que contribuyen a la comprensión del mundo de la Biblia.
- 3) Textos apócrifos (o pseudoepígrafos).
- 4) Textos del desierto de Judá (principalmente manuscritos del Mar Muerto).
- 5) Fragmentos de historiadores judíos helenísticos en lengua griega.
- 6) Nuevo Testamento.
- 7) Flavio Josefo (y Filón de Alejandría).
- 8) Fuentes rabínicas.
- 9) Noticias extraídas de los autores clásicos.

Textos epigráficos y papirológicos:

- 10) Textos administrativos babilónicos.
- 11) Inscripciones hebreas.
- 12) Archivos de los egbios.
- 13) Archivos de los murashu.
- 14) Papiros de Elefantina.
- 15) Papiros de Daliyeh (Samaría).
- 16) Papiros (archivos) de Zenón.
- 17) Monedas, sellos y *bullae*.

TEXTOS LITERARIOS

1) ANTIGUO TESTAMENTO

a) *Textos hebreos*

Los libros del Antiguo Testamento son fácilmente accesibles en las ediciones de los textos originales o en las traducciones antiguas y modernas. Una edición clásica del Antiguo Testamento hebreo es la de Kittel, que ha sido luego enteramente revisada. A partir de la cuarta edición la obra de Kittel se denomina *Biblia Stuttgartensia*. Debe señalarse que las tres ediciones de Kittel y luego la *Stuttgartensia* no presentan un texto establecido por el editor, como es norma en las ediciones del Nuevo Testamento o en las obras profanas griegas y latinas, sino un texto procedente de una edición no crítica (véase *infra*) o de un manuscrito. El texto que el editor considera original debe buscarse en el aparato crítico junto con las variantes de los manuscritos. Debe señalarse además que el aparato crítico es siempre incompleto, no sólo en el sentido obvio de que no se registran todas las lecturas variantes, sino en el sentido (bastante extraño) de notar únicamente las variantes similares a la del texto masorético. Las variantes más importantes de la tradición que proceden ya de los manuscritos qumránicos o de las versiones antiguas (sobre todo la griega y la siríaca) no se registran normalmente.

Biblia Hebraica editit R. Kittel, Stuttgart, 1905-1906, 2 vols.; ³1929ss, en un solo volumen. La primera y segunda edición tienen como base la edición de Ben Hayyim de Venecia, 1525. No se señalan los manuscritos utilizados por Ben Hayyim. La tercera edición se basa en el ms. B 19 A de Leningrado, del siglo XI d.C., cuyo texto es muy similar al de Ben Hayyim. El texto se presenta con las correcciones más evidentes y con la *masora parva* cuya edición estuvo a cargo de P. Kahle. Esta edición no presenta la *masora magna*, y ha sido reimpresa muchas veces. A partir del descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto las nuevas variantes aparecen impresas en un aparato aparte, fuera de paginación.

Biblia Hebraica Stuttgartensia ediderunt K. Elliger y W. Rudolph, Stuttgart, 1969ss. El manuscrito de base es siempre el B 19 A de Leningrado, reproducido sin variación alguna. En esta edición la *masora parva* ha sido editada por G. E. Weil y sus variantes se contrastan gracias a un sistema

bastante simple con la de la *masora magna* (que se edita paralelamente: *Massorah gedolah*, Roma, 1971). Las variantes qumránicas no están ya en un aparato aparte, pero no son completas sino más bien escasas.

b) *Textos griegos*

La edición clásica es todavía la de A. Rahlfs, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1935, muy práctica. Esta obra presenta un aparato crítico clarísimo y es muy manejable, en dos volúmenes. El aparato es más bien escaso, pero trae lo esencial. Esta obra está hoy superada porque los estudios recientes tienden a conceder mucho más valor al texto llamado «luciano» que el que le otorgaba Rahlfs, quien se basaba sobre todo en los grandes manuscritos unciales de la tradición.

La edición metodológicamente más avanzada y con un aparato crítico amplio es la de Gotinga: *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum auctoritate societatis litterarum Gotingensis editum*. La obra comenzó en 1926. Cada uno de los libros de la Biblia está publicado en un volumen aparte y va impreso «auctoritate *Academiae Scientiarum Gotingensis*».

Todavía es útil por la abundancia de materiales la obra de A. E. Brooke y N. McLean *The Old Testament in Greek, According to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from Other Uncial Manuscripts, with a Critical Apparatus Containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of the Septuagint*, Cambridge, 1906-1940. A partir de 1927 la obra tuvo otro colaborador, H. S. J. Thackeray (para los libros históricos). No aparecen editados los profetas, los hagiógrafos y los Macabeos.

Muy práctica es también la edición de H. B. Swete, *The Old Testament in Greek According to the Septuagint*, Cambridge, 1909.

c) *Textos siríacos*

Es clásica la antigua edición de S. Lee, Londini, 1823-1826, cuyo texto procede, salvo pocas variantes de algunos manuscritos, del de la políglota del siglo XVII (no contiene los deuterocanónicos). Una edición de los dominicos, editada en Mosul (1887-1891), no ha tenido mucho éxito. Hoy día se encuentra en un estado muy avanzado la edición a cargo de la *Organization for the Study of the Old Testament* del Peshitta Institut de Leiden.

d) *Textos latinos*

Vetus Latina

P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, Reims/Paris, 1751, 3 vols.

A. Jülicher, *Itala, das Neue Testament in altlateinischer Ueberlieferung*, I-II, Berlin, 1938, 1940.

Padres benedictinos de Beuron, *Die Reste der altlateinischen Bibel*, Herder, Freiburg, 1949ss.

Vulgata

Inmediatamente después del Concilio de Trento fueron muy numerosas las ediciones de la Vulgata. Pero después de la edición *Clementina* de 1598,

que continuó las de 1592 y 1593, no se produjeron nuevas ediciones completas hasta 1907, cuando el sumo pontífice Pío X dio el encargo a los monjes benedictinos de San Girolamo en Roma de trabajar en una nueva edición de la Vulgata. Esta obra monumental no está aún concluida del todo. Los frutos de estos trabajos, para las partes ya editadas, están concentrados en una *editio minor: Biblia Sacra juxta Vulgatam versionem*, a cargo de B. Weber, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1969, ³1984, 2 vols. Para el Nuevo Testamento Weber se basa en las ediciones de Wordsworth y White (cf. la sección Nuevo Testamento).

e) *Versiones modernas*

Estas traducciones tienen una importancia capital en el caso del Antiguo Testamento, pues representan de hecho auténticas tentativas de ediciones críticas. Puesto que el traductor debe verter un texto con sentido, ocurre que el texto base es el que el elige el traductor-editor mismo. En estas traducciones del AT se hace sentir de manera palpable la influencia de la edición de Kittel (y luego de la *Stuttgartensia*): el traductor-editor no tiene ciertamente tiempo de estudiar por sí mismo una *recensión* o las variantes de manera autónoma y utiliza la mayoría de las veces los materiales que le ofrece esta edición de Kittel, materiales que excluyen, como hemos visto ya, las principales variantes griegas y de otras tradiciones. Se trata por lo general de ediciones de alto nivel científico, pero que parten del presupuesto de que el texto masorético representa, aunque con errores, el original.

Dentro de las *versiones españolas* destacamos cuatro:

1) La *Biblia de Jerusalén*, Desclee de Brouwer, Bilbao, con sucesivas ediciones y modernizaciones a partir de 1969. La versión española de los textos está realizada a partir de los originales hebreo, arameo y griego (texto masorético y Nestle-Aland), pero la crítica de los textos, las notas, títulos, subtítulos e introducciones están traducidos de la edición francesa, *La Bible de Jérusalem*, publicada por investigadores de la École Biblique de Jérusalem, dirigida por los padres dominicos. Las notas contienen un comentario esencial, pero válido, que son la expresión y síntesis de los resultados, quizás hoy superados, de un siglo de investigación católica.

2) *Nueva Biblia Española*, dirigida por L. Alonso Schökel y J. Mateos. Editorial Cristiandad, Madrid, 1975, con sucesivas reediciones. Probablemente la más interesante de las actuales versiones por su concepto actualizado de la traducción y porque está basada en profundos estudios filológicos y literarios.

3) La versión de la *Casa de la Biblia*, Madrid, a partir de 1967, con sucesivas reediciones y actualizaciones, que busca más la facilidad de la comprensión que un excesivo rigor científico.

4) *La Biblia*, de la Editorial Católica, Madrid, comenzada por J. M. Bover y F. Cantera en 1947 y luego revisada en 1975 por M. Iglesias González y un grupo de colaboradores (C. Carrete, N. Fernández Marcos; G. Bravo; A. Sáenz-Badillos). Es la única edición española con notas críticas a los textos hebreo, arameo y griego. Esta versión procura la literalidad, con un lenguaje duro y a veces poco brillante, pero con interpretaciones muy de fiar.

2) ANALES ASIRIOS. CRÓNICAS BABILONIAS Y SELECCIONES DE TEXTOS DEL PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO

a) *Anales asirios*

- D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, 2 vols., The University of Chicago Press, Chicago, 1926-1927.
- R. Borger-W. Schramm, *Einleitung in die assyrischen Königsinschriften*, 2 vols., Leiden/Köln, 1961 y 1973 (reed. Greenwood Press, New York, 1968).
- A. K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, 2 vols., Harrassowitz, Wiesbaden, 1972 y 1976.
- , *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, I, Assyrian Rulers of the Third and Second Millennium B.C.*, The University of Toronto Press, Toronto/Buffalo, 1987.
- , *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, II, Assyrian Rulers of the Early First Millennium B.C. (1114-859)*, The University of Toronto Press, Toronto/Buffalo, 1991.

b) *Crónicas babilonias*

- D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum*, Trustees of the British Museum, London, 1956.
- A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, J. J. Augustin, Locust Valley/New York, 1975.

c) *Selecciones de textos del Próximo Oriente mediterráneo antiguo*

- G. del Olmo Lete, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Trotta, Madrid, 1998.
- J. V. García Trabazo, *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales*, Trotta, Madrid, 2002.
- F. Michaëli, *Textes de la Bible et de l'Ancien Orient*, Delachaux et Niestlé, Paris, 1961.
- J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, The Princeton University Press, Princeton, 1950, ³1969.
- J. Briend-M. J. Seux, *Textes du Proche-Orient Ancien et Histoire d'Israel*, du Cerf, Paris, 1977.
- Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1982ss.
- W. von Soden, *Bibel und alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament*, Walter de Gruyter, Berlin, 1985.
- A. Barucq-A. Caquot-J. M. Durand-A. Lemaire-E. Masson, *Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques*, Desclée, Paris, 1986. Hay trad. italiana: *Scritti dell'Antico Vicino Oriente e fonti bibliche*, Roma, 1988.
- W. Beyerlin, *Testi religiosi per lo studio dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1992.

3) TEXTOS APÓCRIFOS O PSEUDOEPÍGRAFOS (SÓLO COLECCIONES)

Son obras que han llegado hasta nosotros por medio de traducciones antiguas y han sido transmitidas por los cauces normales de la tradición manuscrita occidental (cristiana). Los originales eran en su mayor parte textos hebreos o arameos compuestos durante la época del Segundo Templo o poco después (hasta aproximadamente el 100 d.C.). En las colecciones que indicamos más abajo, sobre todo en la de Charlesworth, se editan obras que sobrepasan el límite cronológico que acabamos de señalar, pero que están incluidas en la colección por su semejanza literaria. Para el texto griego cf. *infra* Denis. Los originales del Libro Tercero de Esdras y de los Salmos de Salomón son fácilmente accesibles en la edición de Rahlfs, consignada en *Íd.*, vol. I, pp. 873-903 y II, pp. 471-489.

- R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, 2 vols., Clarendon, Oxford, 1913, con varias reimpressiones.
- P. Riessler, *Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel*, Augsburg, Filser, 1928.
- A. M. Denis-M. De Jonge, *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece*, Brill, Leiden, 1970ss.
- J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., Garden City, New York, 1983-1985.
- A. Díez Macho-A. Piñero, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 7 vols., Cristiandad, Madrid, 1983-. (el vol. I contiene una introducción general a los apócrifos).
- H. S. D. Sparks, *The Apocryphal Old Testament*, Oxford University Press, Oxford, 1984.
- M. E. Stone, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Van Gorcum/ Fortress Press, Assen/Philadelphia, 1984.
- A. Dupont-Sommer-M. Philonenko, *La Bible, Écrits intertestamentaires*, Gallimard, Paris, 1987.
- W. G. Kümmel (*et al.*), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Gerd Mohn, Gütersloh, 1973, casi completa.
- P. Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 5 vols., Unione tipografico-editrice torinese, Torino, 1981-1999.

4) MANUSCRITOS DEL DESIERTO DE JUDÁ O DEL MAR MUERTO
(O DE QUMRÁN)

Son textos escritos en sus lenguas originales y que han llegado hasta nosotros gracias a descubrimientos arqueológicos. Sólo en esto se diferencian de los apócrifos. En Qumrán han aparecido también fragmentos de los apócrifos del Antiguo Testamento en sus lenguas originales. En esta bibliografía consignamos sólo colecciones. Un asterisco indica que se trata de una antología o de obras no completas en cualquier caso.

El organismo oficial que publica los descubrimientos del desierto de

Judá es *Discoveries in the Judaean Desert*, editados en Oxford a partir de 1955. Los directores de la obra, que con cierta parsimonia ha alcanzado ya más de diez volúmenes, son P. Benoit, J. Strugnel y E. Ulrich.

Una lista actualizada de los manuscritos de Qumrán puede verse en las páginas finales de la versión española citada a continuación. Véase también una concordancia de esta lista en C. Martone, «A Concordance of the Newly Published Qumran Texts»: *Henoch* 15 (1993), fasc. 2-3.

a) *Textos en lengua original*

A. Habermann, *Mglwt Mdbr Yhwdh*, Jerusalem, 1959.

E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*: Hebräisch und Deutsch mit masoretischer Punktation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen, Kösel, München, 1964.

Beyer K., *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*: samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984.

b) *Traducciones y comentarios*

F. Michellini Tocchi, *I manoscritti del Mar Morto*, Laterza, Bari, 1967.

J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, 2 vols., Ernst Reinhardt, München/Basel, 1960.

* J. Carmignac (et al.), *Les manuscrits de Qumrân traduits et annotés*, I, Paris, 1961; II, 1963.

A. Dupont Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Payot, Paris, 1980 (1964).

G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Penguin, Middlesex, 1961.

L. Moraldi, *I manoscritti di Qumran*, UTET, Torino, 1986 (1971).

* A. Dupont Sommer-M. Philonenko, *La Bible; Écrits intertestamentaires*, Paris, 1987.

F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1992; 2000.

5) FRAGMENTOS DE HISTORIADORES JUDÍOS HELENÍSTICOS
EN LENGUA GRIEGA

W. G. Kümmel (et al.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Gerd Mohn, Gütersloh, 1973-, obra casi completa.

Una versión completa de los historiadores judeohelenísticos puede consultarse también en el vol. II de la obra de J. H. Charlesworth (*supra*) y en la traducción italiana de L. Troiani, «Pseudo-auctores Hellenistae», en P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento V, Letteratura giudaica di lingua greca* (Paideia, Brescia, 1997).

El vol. VII de la colección española de apócrifos veterotestamentarios (en prensa; cf. *supra*) contiene también una versión española con bibliografía actualizada de estos autores.

6) NUEVO TESTAMENTO. TEXTOS Y COMMENTARIOS

J. Wordsworth-J. White, *Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, secundum editionem Sancti Hieronymi, ad codicum manuscriptorum fidem... (completada por H. F. D. Sparks y A. W. Adams), Oxonii, 1889-1954 (3 vols.).

Novum Testamentum Graece, cum apparatu critico curavit Eberhard Nestle; novis curis elaboraverunt Erwin Nestle et Kurt Aland. Primera edición de 1898. La 27.^a edición es de 1993 (a cargo de B. y K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini y B. M. Metzger) con numerosas reimpresiones. Existe también una edición del texto griego impreso en páginas alternas con la Neovulgata: *Novum Testamentum Graece et Latine... utriusque textus apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt B. et K. Aland una cum Instituto Studiorum Textus Novi Testamenti*, Monasterii Westfaliae, ³1999, con reimpresiones.

A. Merk, *Novum Testamentum Graece et Latine* apparatu critico instructum edidit..., Roma, 1933; ⁹1969.

The Greek New Testament, edited by K. Aland-M. Black-C. M. Martini-B. M. Metzger-A. Wikgren, Stuttgart, 1966, ³1975, con numerosas reimpresiones.

J. M. Bover-J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento trilingüe*, BAC, Madrid, 1977. El texto latino es el de la Neovulgata.

Comentarios

Biblischer Handkommentar (Altes Testament), fundado por M. Noth y editado por S. Herrmann y H. W. Wolf, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1961ss.

International Critical Commentary on the Holy Scripture..., 1895-1951, Clark, Edinburg. Segunda serie a cargo de J. A. Emerton y C. E. B. Cranfield a partir de 1974.

Anchor Bible, bajo la dirección de W. F. Albright y D. N. Freedmann, Doubleday, Garden City/New York, 1965-

Especialmente del Nuevo Testamento

Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Herder, Freiburg, 1953-. Representa lo mejor de la teología católica alemana. Dirección de A. Vögtle-R. Schnackenburg.

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, fundado en 1832 por H. A. W. Meyer, en continuo proceso de revisión. Incorpora la mejor erudición y exégesis protestante alemana.

7) FLAVIO JOSEFO

La edición clásica del texto griego sigue siendo la de B. Niese, *Flavii Iosephi opera*, 7 vols., Berlin, 1887-1895 (1955). Véase también S. A. Naber, *Flavii Iosephi opera omnia*, 6 vols., Leipzig, 1888-1896. En inglés existe una

reproducción del texto de Niese en la denominada «Loeb Classical Library» con traducción y numerosas notas explicativas a cargo de H. S. J. Thackeray, R. Marcus, A. Wikgren y L. Feldman; pero falta un comentario puesto al día de las *Antigüedades judías*.

En francés existe una traducción completa de Josefo dirigida por Th. Reinach: *Oeuvres complètes de Flavius Josèphe*, 7 vols., Paris, 1900-1932.

En italiano sólo hay una traducción completa, aunque ya antigua: F. Angiolini, 7 vols., Milano, 1821-22, aunque existen muchas de las diferentes obras. La muy famosa de G. Ricciotti, en 3 vols., Torino, 1937, fue traducida y acomodada luego al español.

Versiones españolas

L. Farré, *Obras completas de Flavio Josefo*, Buenos Aires, 1960.

J. A. G. Larraya, *La guerra de los judíos*, Barcelona, 1952.

J. M. Nieto Ibáñez, *La guerra de los judíos*, Libros 1-III, Madrid, Gredos, 1997.

J. Vara Donado, *Antigüedades de los judíos*, Akal, Madrid, 1997.

M. Rodríguez de Sepúlveda, *Autobiografía, Contra Apión*, Gredos, Madrid, 1994.

8) FUENTES RABÍNICAS

Podemos encontrar en la literatura rabínica noticias aisladas sobre el período tardío del Segundo Templo, puesto que fue compuesta en años posteriores. Las fuentes rabínicas que pueden resultar útiles son la *Misná*, la *Tosefta* (contiene a veces materiales más antiguos que la *Misná*), los dos *Talmudim* (palestinense y babilónico), los *Targumim* palestinenses (*Targum Pseudo Jonatán al Pentateuco*, *Targum Fragmentario*, *Targum Neofiti 1*), los *Midrasim* antiguos (*Mekilta* al Éxodo 12,23, de la que existen dos revisiones: una de R. Ismael y otra de R. Simón ben Yokhai; *Sifrá* a Levítico; *Sifré* a Numeros y Deuteronomio). La composición de la *Misná* debe situarse en torno al 200 d.C., por lo que puede contener materiales que provienen de la época helenístico-romana. Tienen un particular interés para el estudio de la evolución del pensamiento judío los *targumim* palestinenses, algunos de los cuales pueden contener materiales del siglo I. Entre ellos debe señalarse el *Targum Neofiti 1*.

a) *Misná*

Texto hebraico: G. Beer-O. Holzmann, *Die Mischna*, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung, Giessen, 1912, aún no completada. Desde 1935 se publica en Berlín. La obra ha tenido varios directores. El frontispicio de 1956 reza: ... begründet («fundada») von G. Beer und O. Holzmann, herausgegeben («editada») von K. H. Rengstorff und L. Rost. Desde 1964 se han incorporado también R. Meyer, C. Albeck y C. Yalon: *Shisbah Sidre Mishnah*, 6 vols., Jerusalem, 1952-58, con comentario en hebreo moderno. Traducción italiana: V. Castiglioni, *Mishnayot*, 3 vols., Roma, 1962-1964.

Traducciones inglesas

H. Danby, *The Mishnah*, Oxford University Press, Oxford, 1933.

P. Blackman, *Mishnayoth*, 7 vols., The Judaica Press, New York, 1964 (con texto original).

J. Neusner, *The Mishnah*, A New Translation, Yale University Press, New Haven/London, 1988.

En español

C. del Valle Rodríguez, *La Misná*, Sígueme, Salamanca, 2003.

b) *Tosefta*

Texto hebreo en M. S. Zuckerman, *Tosefta nach den Erfurter und Wiener Handschriften mit Parallelstellen und Varianten*, Pasewalk, 1880 (Jerusalem, 1973).

Existe una edición crítica, aún no completa, con traducción alemana bajo la dirección de K. H. Rengstorff, en la serie *Rabbinische Texte*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953ss.

J. Neusner, *The Tosefta Translated from the Hebrew*, 6 vols., Hoboken, New York, 1977-1981.

c) *Talmudim: texto hebreo-araméo y traducciones*

Talmud palestinense

El texto de la edición de Krotoschin de 1886 ha tenido numerosas reimpresiones. Existe una traducción francesa completa a cargo de M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, 7 vols., Paris, 1871-1890 (1960); hay otra alemana con comentario (*Übersetzung des Talmud Yerushalmi*) que está en curso de publicación en Tübinga, 1980ss, dirigida por M. Hengel, J. Neusner (luego H. P. Rüger) y P. Schäfer.

Talmud babilónico

La edición Romm de Vilna de 1902-1903 se reimprime continuamente. Hay dos traducciones comentadas: una alemana con texto original de L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, 9 vols., Berlin-Den Haag, 1897-1935, y una inglesa dirigida por I. Epstein, *The Babylonian Talmud*, 8 vols., London, 1946-1949 (1961).

Traducción castellana, con texto hebreo y arameo: Abraham J. Weiss, *El Talmud de Babilonia*, 18 vols., Acervo Cultural, Buenos Aires, 1968.

d) *Targumim palestinenses*

R. LeDéaut, *Targum du Pentateuque*, 5 vols., du Cerf, Paris, 1978-1981. Es una obra utilísima por su fiabilidad y por la presentación paralela del texto de Neofiti y el del *Pseudo Jonatán*. En las notas se presentan las variantes del targum *Fragmentario* y el de *Onkelos*. El volumen contiene índices excelentes.

Targum Neofiti

Díez Macho A., *Neophiti 1*, Génesis, 1968; Éxodo, 1970; Levítico, 1971; Números, 1974; Deuteronomio, 1978; Apéndices, 1979; CSIC, Madrid.

Edición princeps. Texto original con traducciones al español, francés e inglés.

Targum Fragmentario

M. Ginsburger, *Das Fragmententhargum (Thargum jeruschalmi zum Pentateuch)*, Berlin, 1889 (Jerusalem, 1969).

Klein M. L., *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to the Extant Sources*, 2 vols. (con traducción), Biblical Institute Press, Roma, 1980.

Targum Pseudo Jonatán

M. Ginsburger, *Pseudo-Jonathan: Thargum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch nach der Londoner Handschrift (Brit. Mus. Add. 27031)*, Berlin, 1903 (Hildesheim/New York, 1971).

Traducción: J. W. Etheridge, *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum*, New York, 1968.

e) *Midrasim*

Mekilta de R. Ismael

J. Winter-A. Wünsche, *Mekilta: Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus, erstmalig ins Deutsch übersetzt und erläutert*, Leipzig, 1909.

H. S. Horowitz-I. A. Rabin, *Mekilta d'Rabbi Ismael cum variis lectionibus et adnotationibus*, Frankfurt a.M., 1931 (Jerusalem, 1970).

J. Z. Lauterbach, *Mekilta de R. Ishmael: A Critical Edition on the Basis of the Manuscripts and Early Editions with an English Translation, Introduction and Notes*, 3 vols., Philadelphia, 1933-1935 (1976).

E. Y. Kutscher, «Geniza Fragments of the Mekhilta de-R. Ishmael»: *Leshone-nu* 32 (1968), pp. 103-116 (en hebreo).

Mekilta de R. Simeón b. Yohay

D. Hoffmann, *Mekilta de Rabbi Simeon b. Jochai*, ein halachischer und haggadischer Midrasch, Frankfurt a.M., 1905.

J. N. Epstein-E. Z. Melammed, *Mekhilta d'Rabbi Shim'on b. Jochai*, Jerusalem, 1955.

Sifrá

J. H. Weiss, *Sifra de-Be Rav. Ha sefer Torat Kohanim*, Wien, 1862 (New York, 1948).

J. Winter, *Sifra; Halachischer Midrasch zu Leviticus*, Breslau, 1938.

L. Finkelstein, *Sifra or Torat Kohanim according to Codex Assemani LXVI*, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1956.

J. Neusner, *Sifra: An Analytical Translation*, 3 vols., Scholar Press, Atlanta, 1988.

Sifré

H. S. Horowitz, *Sifre d'be Rav. Sifre ad Numeros adjecto Sifre Zutta*, Lipsiae, 1917 (Jerusalem, 1966).

- H. S. Horowitz-L. Finkelstein, *Sifre ad Deuteronomium*, Berolini, 1939 (New York, 1969).
 S. Koleditzki, *Sifre on Numbers and Deuteronomy*, Jerusalem, 1948.

Traducciones alemanas

- K. G. Kuhn, *Der tannaitische Midrasch, Sifre zu Numeri*, übersetzt und erklärt, Stuttgart, 1959.
 H. Ljungman, *Sifre zu Deuteronomium*, Stuttgart, 1964ss.
 H. Bietenhard, *Der tannaitische Midrasch; Sifre Deuteronomium*, Bern, 1987.

Traducciones inglesas

- R. Hammer, *Sifre, A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*, Yale University Press, New Haven/London, 1986.
 J. Neusner, *Sifre to Numbers, An American Translation and Explanation* (3 vols.), Scholar Press, Atlanta, 1986ss.
 —, *Sifre to Duteronomy, An Analytical Translation*, 2 vols., Scholar Press, Atlanta, 1987.

9) NOTICIAS EXTRAÍDAS DE LOS AUTORES CLÁSICOS

- T. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris, 1895.
 A. Adam, *Antike Berichte über die Essener*, Walter de Gruyter, Berlin, 1961.
 M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols., Jerusalem, 1974-1984.
 G. Vermes-M. D. Goodinan, *The Essenes According to the Classical Sources*, Academic Press, Sheffield, 1989.

10) TEXTOS ADMINISTRATIVOS BABILÓNICOS
 QUE CONTIENEN EL NOMBRE DE YEHOYAKÍN

E. F. Weidner, «Jojachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten», en *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, vol. II, Paris, 1939, pp. 923-935. Estos textos son cuatro: A = Babylon 28122; B = 28178; C = 28186; D = 28232. Estos textos están recogidos en J. B. Pritchard, *Ancient Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton, ³1969, p. 308.

11) INSCRIPCIONES HEBREAS O SIROPALESTINENSES ÚTILES
 PARA LA RECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA JUDÍA

- D. Diringer, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Firenze, 1934.
 S. Moscati, *L'epigrafia ebraica antica 1935-1950*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1951.

- A. V. Tscherikover-A. Fuks, *Corpus papyrorum Iudaicarum*, 3 vols., Cambridge (Mass.), 1957-1964.
- H. Donner-W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 3 vols., Wiesbaden, 1966-1969; ³1971-1976.
- A. Lemaire, *Inscriptions hébraïques I, Les ostraca*, du Cerf, Paris, 1977.
- P. Arata Mantovani, «La componente fenicia nelle città della costa palestinese al periodo persiano all'età ellenistica: le fonti epigrafiche», en *Atti II Congr. Int. di studi fenici e punici*, II, Roma, 1991, 451-454.

12) ARCHIVOS DE LOS EGIBIOS (SIGLO VI A.C.)

- S. Weingort, *Das Haus Egibi in neubabylonischen Rechtsurkunden*, Berlin, 1939.
- J. Krecher, *Das Geschäftshaus Egibi in Babylon in neubabylonischer Zeit*, Münster, 1970.
- L. Cagni, «Le fonti mesopotamiche dei periodi neo-babilonese, achemenide e seleucide (VI-III sec. a. C.)»: *RivBibl* 34 (1986), pp. 11-53.

13) ARCHIVO DE LOS MURASHU (SIGLO V A.C.)

- G. Cardascia, *Les archives des Murašu*, Imprimerie Nationale, Paris, 1951.

14) PAPIROS DE ELEFANTINA (SIGLO V A.C.)

- A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century*, Oxford University Press, Oxford, 1923 (1967).
- P. Grelot, *Documents araméens d'Egypte*, du Cerf, Paris, 1972.
- M. H. Silverman, *Religious Values in the Jewish Proper Names at Elephantine*, Neukirchener Verlag, Neukirchen/Vluyn, 1985.

15) PAPIROS DE DALIYEH (DE SAMARIA)

- F. M. Cross, «The Discovery of the Samaritan Papyri»: *BA* 26 (1963), pp. 110-121.
- K. Galling, «Die Liste der Stadthalter im 5/4. Jh.», en *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1964, pp. 209ss.
- F. M. Cross, «Papyri of the Fourth Century B.C. from Daliyeh», en D. N. Freedman-J. C. Greenfield (eds.), *New Directions in Biblical Archaeology*, Doubleday, Garden City/New York, 1969, pp. 45-69.
- , «Samaria Papyrus I: An Aramaic Slave Conveyance of 335 B.C.E. Found in the Wadi ed-Daliyeh»: *Eretz Israel* 18 (1985), pp. 7-17.

16) PAPIROS DE ZENÓN (SIGLO III A.C.)

No existe aún la publicación completa de este enorme corpus (más de 3.000 papiros). Para un elenco de las publicaciones principales cf. A. Passoni Dell'Acqua, «Le testimonianze papiriacee relative alla Siria e Fenicia in età tolemaica (i papiri di Zenone e le ordinanze reali)»: *RivBibl* 34 (1986), pp. 233-283.

17) MONEDAS, SELLOS Y BULLAE

N. Avigad, «Seals of Exile»: *IEJ* 15 (1965), pp. 222-232.

—, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive*, Jerusalem, 1976.

Y. Meshorer, *Ancient Jewish Coinage*, 2 vols., Amphora Books, New York, 1982.

J. W. Betlyon, «The Provincial Government of Persian Period Judea and the Yehud Coins»: *JBL* 105 (1986), pp. 633-642.

F. Bianchi, «Monete giudaiche di età ellenistica»: *RSO* 63 (1989), pp. 213-229.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Esta bibliografía se divide en dos partes. La primera es la transcripción de la bibliografía tal como aparece al final de la edición italiana de 1994 (señalamos en cuanto nos es posible las traducciones españolas). La segunda es un complemento, tomado de la versión inglesa del 2000, con obras de importancia aparecidas hasta esa fecha.

Libros de carácter general

- 1) Subsidios bibliográficos.
- 2) Concordancias.
- 3) Repertorios y obras análogas.
- 4) Enciclopedias.
- 5) Obras de carácter general sobre la religión y la religiosidad.
- 6) Historias del Oriente y colecciones de textos sobre historia y pensamiento oriental.
- 7) Obras generales sobre historia, cultura y religión de Israel especialmente durante el periodo del Segundo Templo.
- 8) Introducciones a la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento), a los apócrifos, a los textos de Qumrán y a la literatura rabínica.
- 9) Obras de cultura general.

Libros y artículos sobre cada uno de los periodos

- 1) El exilio.
- 2) La cultura de la época del exilio y el problema de la composición de los libros históricos y del Pentateuco.
- 3) Influjos iraníes.
- 4) La primera época sadoquita.
- 5) La segunda época sadoquita.
- 6) De los Macabeos a los Herodes.

Obras sobre temas particulares

LIBROS DE CARÁCTER GENERAL

1) SUBSIDIOS BIBLIOGRÁFICOS

Book List: Society for the Old Testament Study.

Elenchus de la revista *Biblica* (hasta 1984 *Elenchus biblicus bibliographicus*), Roma. Repertorio vastísimo, muy bien estructurado, aunque con criterios muy diversos.

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete (Paderborn).

Old Testament Abstracts (Washington) y *New Testament Abstracts* (Cambridge, Mass.). Contienen resúmenes breves de artículos procedentes de múltiples revistas. Muy útil para una continua puesta al día de las cuestiones disputadas.

2) CONCORDANCIAS

A. Even-Shoshan, *A New Concordance of the Old Testament*, Kiryat sefer, Jerusalem, ²1989.

E. Hatch-H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, Oxford, 1897 (1954), 2 vols.

K. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960.

G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1958.

S. Mandelkern, *Veteris Testamenti concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*, Lipsiae, 1895 (1955).

A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Württembergisch Bibelanstalt, Stuttgart, 1982 (reimpresión; ¹ 1938).

3) REPERTORIOS Y OBRAS ANÁLOGAS

H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1966, 2 vols.

H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Beck, München, 1922-1928, 6 vols.

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart 1973-. Existe versión italiana con el título *Grande lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1987-.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (10 vols.), Stuttgart, 1933-1974. Existe versión italiana con el título *Grande lessico del Nuovo Testamento* (16 vols.), Paideia, Brescia, 1965-1992.

4) ENCICLOPEDIAS

- Dictionnaire de la Bible (+ Supplément au)*, commencé par L. Pirot et A. Robert, continué sous la direction de M. Viller, assistée de F. Cavallera et J. de Guilbert, Letouzey et Ane, Paris, 1936ss. (5 vols. + 12 de *Suppléments*).
- Enciclopedia cattolica* (12 vols.) (dir. P. Paschini), Roma, 1948-1953.
- Enciclopedia de la Biblia* (dir. A. Díez Macho, con la colaboración de S. Bartina, J. A. Gutiérrez Larraya), Garriga, Barcelona, 1963-1965.
- Enciclopedia delle religioni* (6 vols.) (dir. A. M. di Nola, con la colaboración de M. Adriani, E. Chiavacci, V. Mannucci, S. Olivieri, V. Vinay), 6 vols., Vallecchi, Firenze, 1970-1973. Esta enciclopedia dedica mucho espacio a la religión judía.
- Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, herausgegeben von G. Wissowa, Stuttgart, 1893ss.
- Realencyklopädie des Judentums*, ausgearbeitet von J. Hamburger, Leipzig, 1896.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, herausgegeben von K. Galling et al., J. C. B. Mohr/PaulSiebeck, Tübingen, ³1957-1965, völlig neu bearbeitet, 7 vols. Han aparecido ya tres volúmenes de la cuarta edición totalmente renovada.
- Theologische Realenzyklopädie*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1977-

5) OBRAS DE CARÁCTER GENERAL SOBRE LA RELIGIÓN Y LA RELIGIOSIDAD

- J. Cazeneuve, *La sociología del rito*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.
- M. Douglas, *Purezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna, 1975 [*Purezza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid, 2000].
- E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa: il sistema totemico in Australia*, Ed. di Comunità, Milano, 1971 (edic. francesa de 1937, ⁴1960) [*Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 2003].
- M. Eliade, *Mito e realtà*, Torino, 1966 (edic. inglesa de 1963). [*Mito y realidad*, Kairós, Barcelona, 2003].
- , *Il sacro e il profano*, Torino, 1965 (edic. alemana de 1957) [*Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998].
- C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano, 1966 (edic. francesa de 1958) [*Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1995].
- R. Otto, *Il sacro: L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano, 1966 (edic. alemana de ²1936) [*Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2001].
- P. Sacchi, «Il puro e l'impuro nella Bibbia; Antropologia e storia»: *Henoch* 6 (1984), pp. 65-80.
- , «Il sacro profano/impuro puro: una categoria ebraica perduta», en E. Guerriero-A. Tarsia (eds.), *I segni di Dio*, Cinisello B., 1993, pp. 25-53.

6) HISTORIAS DEL ORIENTE Y COLECCIONES DE TEXTOS SOBRE HISTORIA
Y PENSAMIENTO ORIENTAL

- The Cambridge Ancient History* (12 vols.), Cambridge University Press, Cambridge, 1965-1971; reimpresa en 20 vols., Cambridge, 1969-1973.
- F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Laterza, Bari, 1913, ²1967 (edic. francesa de 1911).
- H. Frankfort-J. A. Wilson-T. Jacobsen, *Before Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1946 [*El pensamiento prefilosófico*, Fondo de Cultura, México, 1954].
- R. Labat, «L'Assiria e i suoi vicini dal 1000 a.C. al 617...», en *Storia Universale Feltrinelli*, 4.º vol., Feltrinelli, Milano, 1969, pp. 7-114.
- M. Liverani, *Antico Oriente: Storia, società, economia*, Laterza, Bari, 1988.
- G. Pettinato, *Un impero inciso nell'argilla*, Milano, 1979.
- H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Alfred Töpelmann, Berlin, 1966.
- H. Schmökel, *Kulturgeschichte des alten Orients*, Kröners Taschenausgabe, Stuttgart, 1961.
- M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford University Press, Oxford, 1971.

7) OBRAS GENERALES SOBRE HISTORIA, CULTURA Y RELIGIÓN DE ISRAEL
ESPECIALMENTE DURANTE EL PERÍODO DEL SEGUNDO TEMPLO

- M. Abel, *Géographie de la Palestine*, Gabalda, Paris, 1938, ²1967, 2 vols.
- , *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*. I, *De la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre juive*, Gabalda, Paris, 1952.
- W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Garden City-New York, 1940, ²1957.
- J. Barr, *Semantics of Biblical Language*, Oxford University Press, Oxford, ²1962 (¹1961).
- W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen, 1903, ³1926 (1966). El título de la primera edición era: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*.
- The Cambridge History of Judaism*, I, *Introduction; The Persian Period*; II, *The Hellenistic Age* (a cargo de W. D. Davies y L. Finkelstein), Cambridge University Press, Cambridge, 1984 y 1989.
- D. Cerutti, *Vecchi e nuovi approcci per lo studio del rapporto tra Pentateuco e libri storici: Il contributo dell'analisi della cronologia*, Torino, 1991 (tesis doctoral).
- H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, 2 vols., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984 y 1986.
- G. Garbini, *History and Ideology*, SCM Press, London, 1988.
- J. H. Hayes-J. M. Miller, *Israelite and Judaeon History*, SCM Press, London-Philadelphia, 1977.

- J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1985 (ed. alemana de ²1958).
- J. Maier, *Il giudaismo del secondo tempio*, Paideia, Brescia, 1991 (edic. alemana de 1990, con el título *Zwischen den Testamenten*) [*Entre los dos testamentos: historia y religión en la época del Segundo Templo*, Sígueme, Salamanca, 1996].
- J. McDonald, *The Theology of the Samaritans*, London, 1964.
- E. Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, Halle, 1896 (1965).
- , *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart-Berlin, 1921-1923, 3 vols.
- M. Noth, *Storia d'Israele*, Paideia, Brescia, 1975 (edic. alemana de 1950) [*Historia de Israel*, Garriga, Barcelona, 1966].
- E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, 4 vols., Paris, 1893 (trad. italiana 1992) [*Historia del pueblo de Israel*, Iberia, Barcelona, 1971].
- G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, SEI, Torino, 1932-1934, ⁵1949, reimpresa muchas veces, 2 vols. En 1997 apareció una última edición en un único volumen.
- P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1976.
- , *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia, 1990.
- E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (3 vols.), Leipzig 1898, ³1902.
- , *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Revised and edited by G. Vermes, F. Millar, M. Black (4 vols.), Clark, Edinburgh, 1973-1987 [*Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 2 primeros volúmenes, 1985].
- M. Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, Columbia University Press, New York, 1971.
- J. A. Soggin, *Storia d'Israele*, Paideia, Brescia, 1984.
- R. de Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino, 1964 (ed. francesa en 2 vols., ¹1958-1960; ²1965-1967) [*Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1993].
- J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1883, ³1886, ⁶1927 (1981).
- , *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin, ³1897, ⁹1958 (1981).

8) INTRODUCCIONES A LA BIBLIA (ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO),
A LOS APÓCRIFOS, A LOS TEXTOS DE QUMRÁN Y A LA LITERATURA RABÍNICA

- H. Conzelmann-A. Lindemann, *Guida allo studio del Nuovo Testamento*, Marietti, Genova, 1986 (edic. alemana de ³1983).
- A. M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphe grecs d'Ancien Testament*, Brill, Leiden, 1970.
- O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1984 (edic. alemana de ³1964) [*Introducción al Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1972].

- Il messaggio della Salvezza* (Antico e Nuovo Testamento; 5 vols.), Torino, 1985.
- H. Köster, *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1988 (edic. alemana de 1980).
- R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1966.
- F. Manns, *Pour lire la Mishna*, Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem, 1984.
- R. Rendtorff, *Introduzione all'Antico Testamento*, Claudiana, Torino, 1990 (edic. alemana de 1983).
- L. Rost, *Introduzione agli apocrifi dell'Antico Testamento: compresi i principali testi qumranici*, Marietti, Torino, 1980 (edic. alemana de 1971).
- D. S. Russell, *L'apocalittica giudaica*, Paideia, Brescia, 1991 (edic. inglesa de 1980).
- J. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1987.
- G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München, 1992. Versión y adaptación española de M. Pérez Fernández, *Introducción al Talmud y al Midrás*, Biblioteca Midrásica 3, Valencia, 1988.
- G. Aranda-F. García Martínez-M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella, 1996.

9) OBRAS DE CULTURA GENERAL

- Ben Chorin, *Fratello Gesù*, Paideia, Brescia, 1985.
- E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Los Angeles, 1951 [*Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1980].
- A. Droetto-E. Giancotti, *Commento al Tractatus theologico-politicus di Spinoza*, Torino, 1972.
- E. Severino, *Interpretazione e Traducción dell'Orestea di Eschilo*, Milano, 1985.
- C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*, Boringhieri, Torino, 1948 [*Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Paidós, Barcelona, 1997; incluido en el volumen 7 de C. G. Jung *Obras completas*, Trotta, Madrid, de próxima publicación].

LIBROS Y ARTÍCULOS SOBRE CADA UNO DE LOS PERIODOS

1) EL EXILIO

- F. Bianchi, «Zorobabele, re di Giuda»: *Henoch* 13 (1991), pp. 133-150.
- F. M. Cross, «A Reconstruction of the Judean Restoration»: *JBL* 94 (1975), pp. 4-18.
- G. Buccellati, «Gli israeliti di Palestina al tempo dell'esilio»: *BeO* 2 (1960), pp. 199-209.
- I. Eph'al, «On the Political and Social Organization of the Jews in Babylonian Exile»: *ZDMKG Suppl.* 5 (1983), pp. 106-112.

- P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur; de la lecture critique à l'herméneutique*, Cerf, Paris, 1981.
- S. Japhet, «Shesbazzar and Zerubbabel»: *ZAW* 94 (1982), pp. 66-98; 95 (1983), pp. 218-229.
- H. P. Müller, «Phönizien und Juda in exilisch-nachexilischer Zeit»: *WdO* 6 (1970-71), pp. 189-204.
- E. F. Weidner, «Jojachin, König von Juda in babylonischen Keilschrifttexten», en *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud*, Paris, 1939, II, pp. 932-935.
- R. Zadok, *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods according to Babylonian Sources*, Tel Aviv University, Haifa, 1979.

2) LA CULTURA DE LA ÉPOCA DEL EXILIO Y EL PROBLEMA
DE LA COMPOSICIÓN DE LOS LIBROS HISTÓRICOS Y DEL PENTATEUCO

- C. H. W. Brekelmans, «Eléments deutéronomiques dans le Pentateuque»: *Recherches Bibliques* (Journées du Colloque Biblique de Louvain) 8 (1966), pp. 77-91.
- E. Cortese, «Gios. 21 e Giud. 1 (TM o LXX ?) e l'abbottonatura del 'Tetrateuco' con l'opera deuteronomistica»: *RivBibl* 33 (1985), pp. 375-394.
- F. H. Cryer, «On the relationship between the Yahwistic and the Deuteronomistic Histories»: *BN* 29 (1985), pp. 58-74.
- A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question*, Labor et Fides, Genève, 1989.
- R. E. Freedman, *The Exile and Biblical Narrative: The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works* (Harvard Semitic Monographs 22), Chico, 1981.
- J. Ha, *Genesis 15: A Theological Compendium of Pentateuchal History*, Walter de Gruyter, Berlin, 1989.
- W. Herrmann, «Das Aufleben des Mythos unter den Judäern während des babylonischen Zeitalters»: *BN* 40 (1987), pp. 97-129.
- J. Hughes, *Secrets of the Times: Myth and History in Biblical Chronology*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990.
- H. Mölle, *Genesis 15. Eine Erzählung von den Anfängen Israels*, Echter, Würzburg, 1988.
- M. A. O'Brien, *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*, Universitätsverlag, Freiburg/Göttingen, 1989.
- R. Rendtorff, «Zur Komposition des Buches Jesaja»: *VT* 34 (1984), pp. 295-320.
- R. Rose, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, Theologischer Verlag, Zürich, 1981.
- P. Sacchi, «Giosuè 1, 1-9: dalla critica storica a quella letteraria», en D. Garrone-F. Israel (eds.), *Storia e Tradizioni di Israele, Scritti in onore di J. Alberto Soggin*, Paideia, Brescia, 1991, pp. 237-254.
- , «Il più antico storico di Israele: un'ipotesi di lavoro», en *Le Origini di*

- Israele* (Convegno Fondazione Caetani, Roma 10-11, 2, 1986), Roma, ANL 1987, pp. 65-86. (Primer esbozo de la teoría unitaria Pentateuco-Libros históricos, modificada luego en algunos detalles especialmente respecto a la posición del Deuteronomio.) Véase también *Henoch* 13 (1991), pp. 101-108.
- , «L'esilio e la fine della monarchia davidica»: *Henoch* 11 (1989), pp. 131-148.
- H. H. Schmidt, *Der sogenannte Jahwist*, Zürich, 1976.
- J. van Seters, *Der Jahwist als Historiker* (trad. del inglés), Zürich, 1987.
- H. Weippert, «Das deuteronomistische Geschichtswerk; sein Ziel und Ende in der neueren Forschung»: *ThRund* 50 (1985), pp. 213-248.
- J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A.T.s*, Berlin, ²1889, ³1899.

3) INFLUJOS IRANIOS.

- P. R. Ackroyd, *Israel under Babylon and Persia*, Oxford University Press, Oxford, 1970.
- L. Cagni, «Le fonti mesopotamiche dei periodi neo-babilonese, achemenide e seleucide (VI-III sec. a.C.)»: *RivBib* 34 (1986), pp. 11-53.
- M. V. Cerutti, «Tematiche encratite nello zoroastrismo pahlavico», en U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985, pp. 637-670.
- R. N. Frye, «Iran und Israel», en *Festschrift für W. Eilers*, Wiesbaden, 1967, pp. 74-84.
- G. Garbini, «Universalismo iranico e Israele»: *Henoch* 6 (1984), pp. 293-312.
- G. Gnoli, «Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi», en *Gururajamañjarika, Studi in onore di G. Tucci*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1974, pp. 31-43, 85.
- , *Zoroaster's Time and Homeland*, Istituto universitario orientale, Napoli, 1980.
- C. Herrenschmidt, «Les créations d'Ahuramazda»: *StIr* 6 (1977), pp. 17-58.
- , «Désignation de l'empire et concepts politiques de Darius Ier d'après ses inscriptions en vieux-perse»: *StIr* 5 (1976), pp. 33-65.
- H. S. Nyberg, «From a Theocratic Imperialism to an Imperium», en A. Aadahl (ed.), *Iran through the Ages*, Norstedt, Stockholm, 1972, pp. 11-19.
- A. V. Rossi, «I materiali iranici»: *RivBib* 34 (1986), pp. 55-72.
- M. Smith, «II Isaiah and the Persians»: *JNES* 22 (1963), pp. 415-420.
- D. Winston, «The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence»: *HistRel* 5 (1965), pp. 183-216.

4) PRIMERA ÉPOCA SADOQUITA

- J. W. Betlyon, «The Provincial Government of the Persian Period and the Yehud Coins»: *JBL* 105 (1986), pp. 633-642.
- B. G. Boschi, «Alle radici del giudaismo», en *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo, Atti del V Congresso Internazionale dell' AISG*, 12-15 nov. 1984, Roma, pp. 9-23.
- F. M. Cross, «A Reconstruction of the Judaeen Restoration»: *JBL* 94 (1975), pp. 4-18.
- K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1964.
- H. Gese, «Wisdom Literature in the Persian Period», en *CHJ* 1, 189-218.
- A. H. J. Gunneweg, «Die aramäische und die hebräische Erzählung über die nachexilische Restauration: Ein Vergleich»: *ZAW* 94 (1982), pp. 299-302.
- J. Hausmann, *Israels Rest: Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde*, Kohlhammer, Stuttgart, 1987.
- H. G. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung in Judäa: Eine religionssoziologische Studie zum Verständnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978.
- S. E. McEvenue, «The Political Structure in Judah from Cyrus to Nehemiah»: *CBQ* 43 (1981), pp. 353-364.
- J. Morgenstern, «Jerusalem 485 a.C.»: *HUCA* 27 (1956), pp. 101-179; 28 (1957), pp. 15-47; 31 (1960), pp. 1-29.
- H. P. Müller, «Phönizien und Juda in exilisch-nachexilischer Zeit»: *WdO* 6 (1970-71), pp. 189-204.
- J. M. Myers, «Edom and Judah in 6th-5th Centuries B.C.», en H. Goedicke (ed.), *Near Eastern Studies in Honor of W. F. Albright*, Johns Hopkins University, Baltimore-London, 1971, pp. 377-392.
- F. Parente, «Die Entstehung des Judentums: Persien, die Achämeniden und das Judentum in der Interpretation von Eduard Meyer», en W. M. Calder (ed.), *E. Meyer - Leben und Leistung eines Universalhistorikers*, Brill, Leiden, 1990, pp. 329-343.
- N. J. Reich, «The Codification of the Egyptian Laws by Darius and the Origin of the 'Demotic Chronicle'»: *Mizraim* 1 (1933), pp. 178-185.
- A. Rofé, «Gli albori delle sette nel Giudaismo postesilico (Notizie inedite dai Settanta, Trito-Isaia, Siracide e Malachia)», en *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo, Atti del V Congresso Internazionale dell' AISG*, 12-15 nov. 1984, Roma, 1987, pp. 25-35.
- P. Sacchi, «Giobbe e il Patto (Giobbe 9, 32-33)»: *Henoch* 4 (1982), pp. 175-184.
- S. Talmon, «The Internal Diversification of Judaism in the Early Second Temple Period», en Íd. (ed.), *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991, pp. 16-43.
- G. Widengren, «The Persian Period», en *IJH*, pp. 489-538.

5) SEGUNDA ÉPOCA SADOQUITA

- F. M. Abel, «Alexandre à Jérusalem»: *RB* 44 (1935), pp. 48-61.
- J. R. Bartlett, *Jews in the Hellenistic World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- E. Bickerman, *Quattro libri stravaganti della Bibbia*, Patron, Bologna, 1979.
- , *Gli ebrei in età greca*, Il Mulino, Bologna, 1991 (edic. inglesa de 1988).
- , «The Generation of Ezra and Nehemiah», en *Proc. of the American Acad. for Jewish Research* 45 (1978), pp. 1-28.
- G. Castellino, «Scriba velox», en *Festschrift Ziegler II*: *VT* 4 (1954), pp. 113-137.
- H. Cazelles, «La mission d'Esdras»: *VT* 4 (1954), pp. 113-140.
- E. Gabba, «La Palestina e gli ebrei negli storici classici fra il V e il III sec. a.C.»: *RivBibl* 34 (1986), pp. 127-141.
- S. Japhet, «The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew»: *VT* 18 (1968), pp. 330-371.
- O. Margalith, «The Political Role of Ezra as Persian Governor»: *ZAW* 98 (1986), pp. 110-112.
- R. Michaud, *Qohélet et l'hellénisme*, Paris, 1987 [*Qohélet y el helenismo*, Verbo Divino, Estella, 1988].
- A. Momigliano, *Saggezza straniera*, Einaudi, Torino, 1980 (edic. inglesa de 1975).
- , «I Tobiadi nella preistoria del moto maccabaico»: *ARAST* 67 (1931/32), pp. 165-200.
- B. Motzo, *Saggi di storia e letteratura giudeo-ellenistica*, Le Monnier, Firenze, 1927.
- , *Ricerche sulla letteratura e la storia giudaico ellenistica* (edic. de F. Parente), Società Editrice Internazionale, Roma, 1977 (reimpresión también del volumen precedente).
- G. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, Biblical Institute Press, Roma, 1975.
- G. Radet, *Alessandro il Grande*, UTET, Torino, 1942.
- R. Rendtorff R., «Esra und das 'Gesetz'»: *ZAW* 96 (1984), pp. 165-184.
- L. Rosso Ubigli, «Qohélet di fronte all'apocalittica»: *Henoch* 5 (1983), pp. 209-234.
- P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike; die Juden Palästinas von Alexander dem Grossen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart, 1983.
- M. E. Stone, «The Book of Enoch and Judaism in the Third Century B.C.E.»: *CBQ* 40 (1978), pp. 479-492.
- , *Scriptures, Sects and Visions: A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts*, Scholar Press, Philadelphia, 1980.
- C. C. Torrey, *Ezra Studies*, University of Chicago Press, Chicago, 1910 (New York, 1970).
- B. Virgilio, «Strutture templari e potere politico in Asia Minore», en *Íd.* (ed.), *Studi Ellenistici*, II, Giardini Editori, Pisa, 1987, pp. 199-207.

6) DE LOS MACABEOS A LOS HERODES

- G. Barbaglio, «Rassegna di studi di storia sociale e di ricerche di sociologia sulle origini cristiane», I-II: *RivBibl* 36 (1988), pp. 377-410; 495-520.
- M. Barker, *The Lost Prophet: The Book of Enoch and its Influence on Christianity*, Abingdon, London, 1988.
- G. Boccaccini, *Middle Judaism: Jewish Thought 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Fortress Press, Minneapolis, 1991.
- R. P. Booth, *Jesus and the Laws of Purity: Tradition History and Legal History in Mark 7*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1986.
- P. G. Bricchi, *I proseliti*, Torino, 1974 (tesis doctoral).
- L. Canfora, *Ellenismo*, Laterza, Roma-Bari, 1987.
- J. H. Charlesworth, «The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha», en *ANRW II*, 19.1, Berlin-New York, 1979, pp. 188-218.
- , «Qumran in Relation to the Apocrypha, Rabbinic Judaism, and Nascent Christianity; Impacts on University Teaching of Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period», en S. Talmon (ed.), *Jewish Civilization in Hellenistic-Roman Period*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991, pp. 168-180.
- , *Jesus's Jewishness*, Crossroad, New York, 1991.
- , «Biblical Interpretation: The Crucible of the Pseudepigrapha», en T. Baarda et al. (eds.), *Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. Klijn*, Kok, Kampen, 1988, pp. 66-78.
- , «From Jewish Messianology to Christian Christology. Some Caveats and Perspectives», en J. Neusner et al. (eds.), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 225-263.
- , *Jesus within Judaism*, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, 1987.
- B. Chiesa, «Contrasti ideologici del tempo degli Asmonei nella Aggadah e nelle versioni di Genesi 49, 3»: *AION* 37 (1977), pp. 417-448.
- J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York, 1984.
- O. Cullmann, *Gesù e i rivoluzionari del suo tempo: culto, società, politica*, Brescia, ³1974 (original de 1970) [*Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Herder, Barcelona, 1980].
- M. del Verme, *Giudaismo e Nuovo Testamento: Il caso delle decime*, Napoli, 1990.
- D. Devoti, «Sociologia e/o psicoanalisi del movimento di Gesù»: *Henoah* 4 (1982), pp. 87-96.
- D. R. Edwards, «First Century Urban/Rural Relations in Lower Galilee: Exploring the Archaeological and Literary Evidence»: *SBLSP* 27 (1988), pp. 169-182.
- E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids, 1990.
- F. García Martínez, «¿La apocalíptica judía como matriz de la teología cristiana?», en A. Piñero (ed.), *Orígenes del Cristianismo: Antecedentes y primeros pasos*, El Almendro, Córdoba, 1991, pp. 177-199.

- , «Les limites de la Communauté: pureté et impureté à Qumrân et dans le Nouveau Testament», en T. Baarda *et al.* (eds.), *Text and Testimony, Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. Klijn*, Kampen, 1988, pp. 111-122.
- C. Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia*, Paideia, Brescia, 1984.
- M. Jengel, *Judentum und Hellenismus*, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, ²1973.
- , *Ebrei, greci e barbari*, Paideia, Brescia, 1981 (edic. alemana de 1976).
- , *The «Hellenization» of Judaea in the First Century after Christ*, London-Philadelphia, 1989.
- G. Jossa, *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, Paideia, Brescia, 1980.
- , *Dal Messia al Cristo*, Paideia, Brescia, 1990.
- K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Mohn, Gütersloh, 1970.
- E. Lupieri, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Paideia, Brescia, 1988.
- , *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Paideia, Brescia, 1988.
- , *Giovanni e Gesù, storia di un antagonismo*, Mondadori, Milano, 1991.
- J. Maier, «Rivelazione, tradizione e autorità religiosa nel giudaismo palestinese e babilonese»: *Augustinianum* 31 (1990), pp. 73-92.
- I. Mancini, *Archaeological Discoveries relative to the Judaeo-Christians*, Jerusalem, 1970.
- F. Manns, *Essais sur le Judéo-christianisme*, Jerusalem, 1977.
- J. Neusner, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*, Georgetown University Press, New York, 1979.
- , *Major Trends in Formative Judaism*, Society of Biblical Literature, Chico, 1984.
- , *From Testament to Torah: An Introduction to Judaism in its Formative Age*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1988.
- , *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo*, Paideia, Brescia, 1989.
- M. Newton, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- G. W. E. Nickelsburg, «The Qumran Fragments of I Enoch and Other Apocryphal Works: Implications for the Understanding of Early Judaism and Christian Origins», en S. Talmon (ed.), *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period*, Academic Press, Sheffield, 1991, pp. 181-195.
- E. Norelli, «Sociologia del cristianesimo primitivo. Qualche osservazione a partire dall'opera di Gerd Theissen»: *Henoch* 9 (1987), pp. 97-123.
- F. Parente, «Il problema storico dei rapporti tra essonismo e cristianesimo prima della scoperta dei rotoli del Mar Morto»: *PdP* 86 (1962), pp. 333-370. Cf. también con el mismo título *PdP* 100 (1964), pp. 81-124.
- A. Paul, *Le monde juif à l'heure de Jésus: Histoire politique*, Desclée, Paris, 1981.
- , «Les supports structurels de l'orthodoxie dans le système juif et dans le système chrétien»: *Concilium* 212 (1987), pp. 29-40.
- R. Penna, *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*, EDB, Bologna, 1984, ²1986.

- G. L. Prato, «Cosmopolitismo culturale e autoidentificazione etnica nella prima storiografia giudaica»: *RivBib* 34 (1986), pp. 143-182.
- D. Rössler, *Gesetz und Geschichte: Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie*, Neukirchen, 1962.
- L. Rosso Ubigli, «Alcuni aspetti della concezione della 'porneia' nel tardo giudaismo»: *Henoch* 1 (1979), pp. 201-245.
- , «Il Documento di Damasco e la halakhah settaria: Rassegna di studi»: *RQ* 9 (1978), pp. 357-399.
- C. Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, SPCK, London, 1982.
- P. Sacchi, «Gesù l'ebreo»: *Henoch* 6 (1984), pp. 347-368.
- , «Enoc Etiopico 91, 15 e il problema della mediazione»: *Henoch* 7 (1985), pp. 257-267.
- , «Esquisse du développement du messianisme juif à la lumière du texte qumranien 11QMelch»: *ZAW* 100 (1988), pp. 202-214.
- , «L'eredità giudaica nel cristianesimo»: *Augustinianum* 28 (1988), pp. 23-50.
- , «Das Problem des 'wahren Israel' im Lichte der universalistischen Auffassungen des Alten Orients»: *JfBT* 7 (1992), pp. 78-100.
- A. J. Saldarini, «Political and Social Roles of the Pharisees and Scribes in Galilee»: *SBLSP* 27 (1988), pp. 200-209.
- E. P. Sanders, *Paolo, la Legge e il popolo giudaico*, Paideia, Brescia, 1989 (edic. nordamericana de 1983).
- G. Scarpata, *Il libro della Sapienza*, vol. I, Paideia, Brescia, 1989.
- A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia, 1986 (edic. alemana de 1906, 1984).
- S. J. Sierra, «Le condizioni spirituali degli ebrei prima della distruzione del II santuario», en A. Vivian (ed.), *Biblische und judaistische Studien, Festschrift Paolo Sacchi*, Frankfurt a. M.-Bern-New York-Paris, 1990, pp. 257-270.
- H. Stegemann, «The 'Teacher of Righteousness' and Jesus: Two Types of Religious Leadership in Judaism at the Turn of the Era», en S. Talmon (ed.), *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period*, Academic Press, Sheffield, 1991, pp. 196-213.
- G. Theissen, *Gesù e il suo movimento: Analisi sociologica della comunità cristiana primitiva*, Torino, 1979 (edic. alemana de 1977) [*Sociología del movimiento de Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1979].
- , «Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu»: *JfBT* 7 (1992), pp. 101-124.
- L. Troiani, *Due studi di storiografia e religione antiche*, Lucio, Como, 1988.
- G. Vermes, *Jesus the Jew*, Collins, London, 1973 [*Jesús el Judío*, Múchnok, Barcelona, 1980].
- G. Vermes, «Methodology in the Study of Jewish Literature in the Graeco-Roman Period»: *JJS* 36 (1985), pp. 145-158.
- G. Vermes, *Jesus and the World of Judaism*, SCM Press, London, 1986. [*La religión de Jesús el judío*, Anaya & Mario Múchnik, Madrid, 1996].

- A. Vivian, «I movimenti che si oppongono al tempio: il problema del sacerdozio di Melchisedeq»: *Henoah* 14 (1992), pp. 97-112.
 —, «La crisi del sacerdozio aaronita e l'origine della Mishna», en *Atti del Congresso Internazionale dell' AISG 1984*, Roma, 1987, pp. 105-120.
 —, *Il Rotolo del Tempio*, Paideia, Brescia, 1990.

OBRAS SOBRE TEMAS PARTICULARES

Para esta sección remito al lector a la bibliografía consignada en mi obra *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia, 1990, pp. 321-361. Aunque su interés principal es la apocalíptica, hace referencia sin embargo a toda la época del Segundo Templo. Esta bibliografía está dividida en las secciones siguientes: 1) Obras generales (obras históricas, colecciones de textos traducidos a lenguas modernas, introducciones). 2) Historias de la investigación. Bibliografías. 3) Orígenes de la apocalíptica y sus relaciones con otras corrientes de pensamiento judías. 4) Historia y estructura del pensamiento apocalíptico. 5) La tradición henoquita. 6) La vida después de la muerte: inmortalidad del alma y resurrección. 7) Las figuras sobrehumanas, el mesianismo y la mediación. 8) El Hijo del hombre. 9) El mal y el diablo. 10) El mundo angélico. 11) Lo puro y lo impuro. 12) El calendario (en el Próximo Oriente; en el mundo judío). 13) El problema del conocimiento. 14) La pseudoepigrafiya y los falsos.

BIBLIOGRAFÍA DE 1993 A 2000

Textos de Qumrán

- J. H. Charlesworth, *The Dead Sea Scrolls. I. Rule of Community, Photographic Multilanguage Edition*, American Interfaith Institute/Word Alliance, Philadelphia, 1996. El *Manual de Disciplina* o Regla de la Comunidad aparece traducido a seis lenguas modernas.
 F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated, The Qumran Texts in English*, E. J. Brill, Leiden, 1994.
 F. García Martínez-C. Martone, *Testi di Qumran*, Paideia, Brescia, 1996. La versión de los textos ha sido hecha por Martone directamente del hebreo, pero teniendo en cuenta las reconstrucciones e interpretaciones de F. García Martínez.
 F. García Martínez-E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls, Study Edition*, 2 vols., E. J. Brill, Leiden, 1997, 1998.
 G. Ibba, *La regola della guerra*, Silvio Zarnorani, Torino, 1997. Edición crítica.
 C. Martone, *La Regola della Comunità*, Silvio Zarnorani, Torino, 1994. Edición crítica.

Textos judíos en otras lenguas

- S. Chialà, *Libro delle Parabole di Enoch*, Paideia, Brescia, 1997.
 L. Moraldi, *Le antichità giudaiche*, 2 vols., UTET, Torino, 1998. Traducción con notas.
 L. Troiani, *Letteratura giudaica di lingua greca*, Paideia, Brescia, 1999. Es el volumen V de los *Apocriphi dell'Antico Testamento*, editados por P. Sacchi.

Estudios

- a) *Historia, Cultura, y Religión de la época del Segundo Templo*
- R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. 11. From the Exile to the Maccabees*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1994 [*Historia de la religión de Israel en Tiempos del Antiguo Testamento. 2. Desde el Exilio hasta la época de los Macabeos*, Trotta, Madrid, 1999].
- G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis, The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998.
- M. V. Cerutti (ed.), *Apocalittica e gnosticismo. Roma 18-19 giugno 1993*, GEI, Roma, 1995.
- P. R. Davies, *In Search of Ancient Israel*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992.
- «Scenes from the Early History of Judaism», en D. W. Edelman (ed.), *The Triumph...*, pp. 145-84.
- H. Donner, «'Wie geschrieben steht': Herkunft und Sinn einer Formel», en Íd., *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten*, W. de Gruyter, Berlin, 1994.
- D. V. Edelman (ed.), *The Triumph of Elohím: From Yahvisms to Judaisms*, Eerdmans, Grand Rapids, 1995.
- L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- L. L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, 2 vols., Fortress Press, Minneapolis, 1992, 1994.
- , «What was Ezra's Mission?», en T. Eskenazi-K. H. Richards (eds.), *Second Temple Studies...*
- M. S. Jaffee, *Early Judaism*, Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ, 1997.
- S. L. McKenzie-M. P. Graham, *The History of Israel's Traditions: The Heritage of Martin Noth*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.
- J. Neusner, *Judaism in Late Antiquity*, 2 vols., E. J. Brill, Leiden, 1995.
- E. Nodet, *A Search for the Origins of Judaism: From Joshua to the Mishnah*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997 (edic. francesa de 1992).
- E. Noort, *Das Buch Josua: Forschungsgeschichte und Problemfelder*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.
- A. de Pury (ed.), *Israël construit son histoire*, Labor et Fides, Genève, 1996.

L. H. Schiffman, *From Text to Tradition: A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*, Ktav Publishing House, Hoboken, 1991.
Texts and Traditions, A Source Reader for the Study of Second Temple and Rabbinic Judaism, Ktav Publishing House, Hoboken, 1998.

b) *Exilio*

C. Jullien-F. Jullien, *La Bible en exil*, Recherches et Publications, Neuchâtel, 1996.

P. Sacchi, «The Pentateuch, the Deuteronomist, and Spinoza»: *Henoch 20* (1998), pp. 259-271.

c) *Periodo sadoquita*

P. R. Davies, «Scenes from Early History of Judaism», en D. V. Edelman (ed.), *The Triumph...*, pp. 145-184.

T. Eskenazi-K. H. Richards (eds.), *Second Temple Studies, II. Temple Community in the Persian Period*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.

B. Gosse, *Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse*, W. de Gruyter, Berlin, 1997.

M. P. Graham-K. G. Høglund-S. L. McKenzie, *The Chronicler as Historian*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997.

S. Japhet, «Composition and Chronology in the Book of Ezra-Nehemiah», en T. Eskenazi-K. H. Richards (eds.), *Second Temple Studies*, pp. 189-216.

E. M. Laperrousaz (ed.), *La Palestine à l'époque perse*, Cerf, Paris, 1994.

A. Lemaire, «Histoire et administration de la Palestine a l'époque perse», en E. M. Laperrousaz (ed.), *La Palestine à l'époque perse*, Cerf, Paris, 1994, pp. 11-53.

D. Smith Christopher, «The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13», en T. Eskenazi-K. H. Richards (eds.), *Second Temple Studies*, pp. 243-265.

d) *Desde los Macabeos a los Herodes*

A. I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, E. J. Brill, Leiden, 1997.

J. H. Charlesworth, «The Date of the Parables of Enoch»: *Henoch 20* (1998), pp. 93-98.

B. Chilton-C. A. Evans, *Jesus in Context, Temple, Purity and Restoration*, E. J. Brill, Leiden, 1997.

B. Chilton-C. A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus: Evaluation of the State of Current Research*, E. J. Brill, Leiden, 1994.

S. Dianich, *Il messia sconfitto*, Piemme, Casale, 1997.

K. Fittschen-G. Foerster (eds.), *Judaea and Greco-Roman World in the Time of Herod in the Light of Archaeological Evidence*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996.

- L. L. Grabbe, *An Introduction to First Century Judaism: Jewish Religion and History in the Second Temple Period*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1996.
- E. M. Laperrousaz (ed.), *Qoumrân et les manuscrits de la Mer Morte*, Cerf, Paris, 1997.
- B. F. Mayer, «Jesus' Ministry and Self-Understanding», en Chilton-Evans (eds.), *Structuring the Historical Jesus*, pp. 337-352.
- L. Mazzinghi, *Notte di paura e di luce: Esegese di Sap.* 17,1-18,4, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1995.
- E. Nodet, *Essai sur les origines du Christianisme: Une secte éclatée*, Cerf, Paris, 1998.
- A. Passoni dell'Acqua, «Innovazioni lessicali e attributi divini: Una caratteristica del giudaismo alessandrino?», en R. Fabris (ed.), *La parola di Dio cresceva* (At 12, 24). *Omaggio a C. M. Martini*, EDB, Bologna, 1998, pp. 87-108.
- R. Penna, «Kerygma e storia alle origini del cristianesimo: Nuove considerazioni su un annoso problema»: *ASR* 2 (1997), pp. 239-256.
- P. Sacchi, «Il problema del male nell'ebraismo precristiano», en M. Raveri (ed.), *Del Bene e del Male*, Marsilio, Venezia, 1997, pp. 137-162.
- , «Qumran e Gesù»: *RSB* 9 (1997), pp. 99-115.
- C. Saulnier, «Le cadre politico-religieux en Palestine de la révolte des Maccabées à l'intervention romaine», en P. Sacchi (ed.), *Il giudaismo palestinese: Dal I secolo a.C. al I secolo d.C. Atti del Congresso Internazionale dell'AISG-S. Miniato 5-6-7 novembre 1990*, AISG, Bologna, 1993, pp. 199-212.
- G. Stemberger, «Il contributo delle baraitot babilonesi alla conoscenza storica della Palestina prima del 70 d.C. (Shabbat, 13b-17b, le diciotto halakot e tradizioni connesse», en P. Sacchi (ed.), *Il giudaismo palestinese...*, pp. 213-230.
- J. E. Taylor, *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids, 1997.
- L. Troiani, «La profezia e la letteratura giudaico-ellenistica», en M. Sordi (ed.), *Profezia*, Vita e Pensiero, Milano, 1993, pp. 21-30.
- , «Giudaismo ellenistico e cristianesimo», en 'We-zo't le-Angelo'. *Raccolta di scritti in memoria di A. Vivian*, Fattoadarte, Bologna, 1993, pp. 555-572.
- , «Introducción» al vol. V de los *Apócrifi dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1997, pp. 17-72, que presenta los textos judeohelenísticos. Esta Introducción es una reflexión original sobre la importancia del judaísmo egipcio en el desarrollo del judaísmo medio y en los orígenes del cristianismo.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAJES HISTÓRICOS Y LITERARIOS, Y DE AUTORES DE LIBROS BÍBLICOS

- Aarón: 23s, 131, 173, 417, 423s, 431
 Abdías: 411
 Abiú: 23
 Abrahán: 23, 100, 108s, 162, 172, 219, 361,
 417, 474-475, 506
 Abtalión: 301, 307, 428, 431-432
 Adán: 332, 360, 375, 378, 417, 438, 457,
 459, 472, 491s, 540
 Agar: 492
 Agatárquides: 177
 Ageo: 56, 130, 409
 Agripa I: 315s, 320
 Agripa II: 320
 Alcimo: 247s, 251, 256, 258, 261-264, 276s
 Alejandra (hija de Hircano II): 302, 307s,
 310
 Alejandra Salomé: 282, 283-286, 287
 Alejandro (hijo de Herodes): 310
 Alejandro Asmoneo: 293-296, 302, 308, 316
 Alejandro Balas: 240, 261, 265
 Alejandro Janeo: 250, 272s, 277s, 279-283,
 285s, 288, 540
 Alejandro Magno: 167, 175ss, 201, 219ss,
 224, 232, 240, 299
 Alejandro Zebinas: 261, 272
 Amón: 62
 Amós: 98
 Ana: 492
 Anan ben David: 228
 Ananel: 308
 Ananías (hijo de Onías IV): 280
 Anás: 318
 Antígono: 278, 289
 Antígono Macabeo (Matatías): 295, 301ss
 Antígono de Soco: 387-388, 392s
 Antíoco III: 231, 235s, 240, 261
 Antíoco IV Epifanes: 240, 242-245, 253s,
 257s, 260s, 274s, 354, 513
 Antíoco V: 261
 Antíoco VI: 261, 265
 Antíoco VII: 261, 272
 Antípatro: 286ss, 290, 294ss, 299s, 320
 Antípatro (hijo de Herodes): 310
 Antonio: 301ss, 305, 307s, 311, 314
 Apolonio: 258
 Apolonio de Tarso: 239
 Aqiba, rabí: 392, 486, 521
 Areo, rey de Esparta: 233
 Aretas: 282, 287s, 315
 Aristetas: 222, 401-402, 493-495
 Aristóbulo (hijo de Alejandro Asmoneo): 308
 Aristóbulo Asmoneo: 308, 310, 315
 Aristóbulo (Judas) I: 277-279
 Aristóbulo II: 284s, 286-290, 291, 293ss
 Aristóteles: 221, 351
 Arquelao: 311-317, 320
 Artajerjes I: 136, 141, 148-152, 157, 176
 Artajerjes II: 149, 176, 184s, 533
 Asael (Azazel), ángel rebelde: 191, 359, 368,
 374, 376, 485
 Atarías: 147
 Atenágoras: 501-502
 Atronges: 312
 Augusto (*v.* Octaviano)
 Azarías: 106
 Bagoji (Bagoas, Bagoses), general, goberna-
 dor de Jerusalén: 149, 176

- Báquides: 262ss
 Balaam bar Beor: 107s
 Behemot: 368
 Belial: 449, 451, 490s
 Beliar: 342, 424s
 Beroso: 102
 Booz: 133
 Bruto: 302
- Caifás: 318
 Caín: 192, 371
 Calígula: 315s, 320ss
 Cambises: 136, 164
 Casio Longino: 296, 301s
 César: 289, 296, 297-298, 300s, 306, 311, 314, 509
 Ciro: 48-51, 90, 104, 176, 186, 198, 529
 Claudio: 317
 Cleopatra (hija de Antíoco III, mujer de Ptolomeo V): 232ss
 Cleopatra (mujer de Herodes): 311
 Cleopatra III: 279
 Cleopatra VII: 307s, 311
 Clístenes: 130, 225
 Cornelio: 498
 Costobaro: 310
 Craso: 295s
 Cronista: 41, 144, 146, 159, 181, 182-183, 187, 197-201, 207, 253, 269, 374, 436
 Cumano: 321
- Daniel: 253, 513
 Darío I: 49s, 136, 176
 Darío III Codomano, rey persa: 167
 David: 42, 45s, 54s, 57, 62, 81ss, 91, 96ss, 102ss, 107, 109, 112, 133, 160, 173, 176, 183, 198s, 269, 276, 279, 291ss, 374, 406, 408, 423, 425s, 428-430, 432, 434, 472
 Demetrio (hijo de Antígono): 280
 Demetrio Poliorcetes: 177
 Demetrio I Selúcida: 247s, 261, 265
 Demetrio II Selúcida: 261, 265s, 272
 Demetrio III Selúcida: 281
 Deuteroisafas: 95, 109, 110-112, 136, 161, 163, 186, 269, 370, 528
 Deuternomista (*v.* R1, R2)
 Deuterocacífas: 56, 409-410
 Doris (mujer de Herodes): 310
- Egipcio, el: 322
- Eleazar, fariseo: 274s, 281, 403, 540
 Eleazar (sumo sacerdote bajo Arquelao): 316
 Elí: 169
 Elías: 414, 419
 Elifaz: 196
 Elihú: 202s
 Eliseo: 91
 Elohísta: 469
 Elyaquín (*v.* Yoyaquín)
 Elyasib, sumo sacerdote: 149, 153, 162, 167s
 Endor: 453
 Enlatan: 533
 Eratóstenes: 221
 Escauro, legado romano: 286, 288
 Esdras, sacerdotisa y escriba: 99, 143-150, 157, 161s, 170, 173, 176s, 180, 183, 184-188, 208, 218, 225, 232, 235, 238, 245, 253, 257, 483, 531, 533-534
 Esteban: 172
 Estrabón: 295
 Eva: 28, 360, 369, 375, 457, 472, 540
 Evémero de Mesina: 193
 Evil-Merodac: 47, 96s
 Ezequías, rebelde: 300, 303, 313
 Ezequías, rey: 96
 Ezequiel: 22, 42, 45s, 53, 67, 68-74, 75-85, 92-93, 95, 99, 101, 103, 108s, 113, 118ss, 128, 130, 136, 138, 173, 184, 201s, 253, 256, 369, 391, 407s, 436, 442, 454, 472ss, 481-482, 511-512, 517
- Fado: 322
 Fasael: 299, 302
 Filipo I Macedonio: 221
 Filipo (pretendiente al trono de Siria): 261
 Filipo (hijo de Herodes): 311-314, 318s
 Filón de Alejandría: 17, 197, 252, 491ss, 495-496, 502, 516, 536
 Flavio Josefo: 17, 50s, 56ss, 106, 127, 136, 143s, 149, 151, 155, 158, 167s, 176s, 180s, 187, 197, 231ss, 237, 241, 252, 262, 264, 266s, 273ss, 278ss, 294ss, 301s, 305s, 312, 316, 318s, 334, 351, 386, 464, 488, 492s, 496, 503, 509, 516, 532, 536, 540
- Gabinio: 293s, 297
 Gadriél: 377
 Gamaliel: 313
 Glafira: 316
 Godolías: 39

- Hananá: 533
 Hanina ben Dosa: 502
 Hazeel: 91
 Hecateo de Abdera: 177
 Henoc: 191-192, 195ss, 259, 354, 359-360, 414-415, 417ss, 539-540
 Herodes: 295, 299-311, 315
 Herodes Antipas: 311-316, 318, 320
 Herodes Boeto: 315
 Herodías: 314-316
 Hijo del hombre: 416, 419-421, 432-433, 447, 522-524, 541
 Hillel: 279, 301, 392, 428, 514
 Hircano I (v. Juan Hircano)
 Hircano II: 267, 285, 286-290, 291, 294ss, 299ss, 310s
 Hircano Tobíada: 231ss, 238ss, 243, 250
 Isaac: 417
 Isacar: 491
 Isaías: 98, 131, 410, 449, 477, 485
 Isaías II (v. Deuteroisías)
 Isaías III (v. Tritoisías)
 Isócrates: 221s
 Israel: 423s, 427s, 431
 Jacob: 215, 354, 417, 427, 472, 491
 Jananí: 151
 Jasón (Yashúa): 235, 238, 241-245, 250s, 277, 513s
 Jasón de Cirene: 335
 Jefe: 492
 Jehohanán (sumo sacerdote): 149
 Jelquías: 280
 Jeremías: 37, 39, 61-67, 74, 89, 93s, 100, 118ss, 143, 252, 340, 352, 405, 407, 410, 530
 Jeroboán: 106
 Jesús: 23, 81, 98, 173
 Jesús de Nazaret: 16, 30, 32, 118, 174, 218s, 251s, 277, 284, 287, 316, 318, 323s, 327, 338, 365s, 377, 384, 392ss, 423, 432-433, 447, 451, 467, 482, 495, 496-498, 499, 502, 506, 509, 514, 515-525, 541
 Jesús (hijo de See): 316
 Joacaz: 37
 Joaquín (rey de Judá en el exilio): 31, 38s, 42-48, 65, 68, 97, 99, 100, 103, 106
 Joazar, sumo sacerdote: 316
 Job: 119, 196, 201-206, 210, 353, 357, 363, 373, 392, 436, 454, 469, 483-484
 Joel: 209, 411
 Jofra: 39
 Johanán, sumo sacerdote: 149, 168, 176
 Jonás: 223, 340
 Jonatán Macabeo: 240, 263-265, 270, 273, 282
 José (patriarca): 100, 331
 José (primer marido de Salomé): 310
 José Tobíada: 232, 234s, 237s, 267
 Josédec: 51, 99, 149
 Josías: 37, 41, 61s, 65, 72, 85, 87s, 95, 96s, 100, 110, 126, 145, 187s
 Josué (sucesor de Moisés): 51, 100, 147s, 169s
 Josué (sumo sacerdote): 53, 56, 58, 99, 139s, 147, 149, 343, 357, 373, 408-411, 532
 Juan Bautista: 314ss, 323, 364-365, 386-387, 394, 423, 496, 521, 542
 Juan evangelista: 76, 393, 509, 525, 542
 Juan Hircano: 172, 232, 234s, 240s, 243, 258, 271, 272-277, 278, 281, 283ss, 329, 540
 Judá: 423, 425-427, 428s
 Judas (fariseo): 310, 312
 Judas (hijo de Ezequías): 313
 Judas de Gamala: 318s, 322
 Judas Macabeo: 251, 260-263, 270, 539
 Judit: 411
 Justino Mártir: 501s
 Labán: 472, 478
 Leví: 173, 423, 425-427
 Leviatán: 368
 Lilit: 368
 Lisias: 260s
 Lúculo: 284
 Lugalzaggisi: 298s
 Lutero: 122, 520
 Maestro de Justicia: 218, 227, 249ss, 337, 354, 362, 380, 387-391, 395-399, 400, 404, 437, 439, 444-445, 450, 487
 Malaquías: 125, 129s, 132ss, 140, 162, 414
 Máfico: 301
 Maltace: 311
 Manasés, rey: 37, 62, 200, 202
 Manasés, sadoquita: 167s, 170
 Manetón: 178
 Marco Aurelio: 502

- Mariamme: 302s, 307, 310, 315
 Mariamme II: 315
 Mastema: 372-373
 Matanías (*v.* Sedecías)
 Matatías Macabeo: 253-258, 260, 275, 384, 462
 Mateo (evangelista): 365, 451, 505-506
 Matías (fariseo): 310, 312
 Matusalén: 196, 417
 Megabizo, sátrapa: 152
 Melquisedec: 415, 418-419
 Menelao: 235, 238s, 241, 242-244, 246, 250s, 253, 256s, 259ss, 275ss, 282, 514, 539
 Miguel (ángel): 343, 424
 Mitrídates: 50, 281, 286
 Moisés: 18, 23-24, 67, 95, 100, 109, 113, 117, 121, 127, 134s, 160, 169, 173s, 200, 417, 494, 531, 539

 Nabónido: 49s, 529
 Nabucodonosor: 37ss, 41, 47, 49s, 65, 67s, 90, 151, 155, 159, 183, 197, 249, 259, 529
 Nadab: 23
 Natán: 42, 45, 96ss, 109, 406
 Necao I: 37
 Necao II: 37, 39
 Nehemías: 48, 121, 125, 127s, 132s, 135s, 141, 143-165, 167s, 170, 173, 175, 177, 180, 182ss, 187, 197, 208, 218, 225, 232, 235, 245, 253, 411, 483, 511, 529, 532s
 Nicaso: 167
 Nicolás de Damasco: 305s, 316, 334
 Noadías: 153
 Noé: 100, 109, 190, 372, 417

 Obodat: 280
 Octaviano: 301, 303, 305s, 309-314, 316s
 Onías el Justo: 288
 Onías II, sumo sacerdote: 181, 233ss, 237s, 267
 Onías III, sumo sacerdote: 53, 128, 210, 233ss, 238ss, 243, 246ss, 250, 265, 335
 Onías IV: 246, 247-248, 260, 277, 280
 Orígenes: 256
 Oseas: 85, 216s

 P (*v.* Sacerdotal)
 Pablo: 218, 352, 366, 375, 378, 393s, 407, 459, 478, 483, 492, 498-501, 520-521, 525, 542
 Pedro: 498, 542
 Pelagio: 122
 Penemué: 360
 Peniná: 492
 Peqah (Peqahyah): 106
 Petronio: 321s
 Pilato, Poncio: 317, 322, 432
 Pinjás: 169, 254ss
 Pirro: 240
 Pitolao: 296
 Platón: 20, 220, 223, 351
 Plinio: 252, 493
 Polión (*v.* Abtalión)
 Poliorcetes (*v.* Demetrio Poliocertes)
 Pompeyo: 182, 267, 286, 288ss, 296, 302, 314, 335, 448
 Popilio Lena: 243
 Psamético II: 39
 Ptolomeo (yerno de Simón Macabeo): 272
 Ptolomeo I: 177s
 Ptolomeo II Filadelfo: 179, 402
 Ptolomeo III Evergetes: 232ss
 Ptolomeo IV Filométor: 221, 247
 Ptolomeo V Epífanes: 231ss
 Ptolomeo VI: 247
 Ptolomeo IX Látiro: 279s
 Ptolomeo XII Auletes: 295
 Ptolomeo XIII: 296

 Qohélet: 25, 120s, 203, 206-219, 226s, 235, 328, 340s, 353, 355, 379, 391s, 400, 412, 435-441, 448, 454, 455-456, 461, 464, 484
 Quirino: 318

 R1: 74s, 94ss, 99-109, 110, 134, 160, 162, 186, 198s, 370, 470, 474, 530-532, 540
 R2: 94ss, 162
 Rafael, arcángel: 191
 Raquel: 472, 478, 491
 Rebeca: 472

 Sacerdotal: 111, 184, 200, 255, 362-364, 369, 470, 473, 477, 478-481
 Sadoc: 53s, 70, 131, 173, 245, 423, 539
 Sadoc (fariseo): 319
 Salatiel: 51
 Salina (Salomé): 279, 282
 Salomé (*v.* Alejandra Salomé)

- Salomé (hermana de Herodes): 311-314
 Salomé (hija de Herodías): 314-315
 Salomón: 87, 101s, 107, 199, 339, 481
 Salú: 254
 Sambalat, gobernador de Samaria: 149, 153, 157, 167s
 Samías (*v.* Shemaya)
 Samuel: 109, 453, 455
 Sansón: 215, 469
 Santiago: 366, 520-521
 Sara: 492
 Sargón: 170
 Satanás: 366s, 372-378, 424, 438
 Saúl: 102ss, 107, 169s, 198, 453, 472
 Secanías: 153
 Sedecías (Matanías): 38s, 41ss, 48, 65, 68, 102
 Seleuco IV: 234, 239s, 242, 261
 Selomit: 533
 Sem: 417
 Semyazá, ángel rebelde: 191, 368, 374
 Seraías: 99, 147s
 Sesbasar (Sanesar, Sasabasar, Sabanasar, Shen'bassar): 50s, 90
 Shammai: 301, 392s
 Shemaya: 301, 307, 428-429
 Simón (esclavo de Herodes): 312
 Simón I: 232s, 241
 Simón II, el Justo: 232s, 238, 330, 387
 Simón (de Bilgá): 239s, 242
 Simón Macabeo (Asmoneo): 251, 265-268, 269-272, 273, 285, 301, 424, 462
 Sincelo: 102
 Sirácida (Eclesiástico): 144, 147, 172, 374, 377, 391, 395, 411, 435-444, 448, 456-457, 464, 534
 Sócrates: 221, 223s
 Tácito: 289
 Tales: 370
 Teraj: 172
 Teudas: 322
 Tiberio: 315
 Tigranes: 284, 286
 Timágenes: 278
 Timoteo: 178
 Tobías (personaje bíblico): 384, 490, 502
 Tobías (coetáneo de Nehemías): 153, 157
 Tobías (coetáneo de Zenón): 180
 Tomas de Aquino: 351
 Trifón: 265
 Tritoisafas: 90, 130ss, 158, 161ss, 338, 410, 449
 Urías: 97
 Uzzi: 170
 Uzziyaw: 106
 Varo: 316
 Vitelio: 321s
 Yaduá (Yoyadá), sumo sacerdote: 149, 167s, 176
 Yahvista: 64, 162, 470
 Yam: 368
 Yared: 372
 Yehezqiyah: 128
 Yehoyarib: 253
 Yehosadac: 147s
 Yehú: 91
 Yeqún: 377
 Yohanán ben Zakkai: 502s
 Yosédec: 411
 Yoyaquín (rey): 37, 38, 68
 Yoyaquín (sacerdote): 148s
 Zacarías: 56, 130ss, 135s, 138ss, 343, 357, 408, 410, 423
 Zenón: 180
 Zimrí: 254
 Zorobabel: 48, 51-58, 110, 145, 147, 173, 186ss, 267, 293, 408-411, 532s

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

4Q321	507		
4Q258 y 259	424		
Abdías	411		
Ageo			
1,1	51		
1,15	53		
2,10-14	54, 113		
2,15-19	55		
2,21	51		
2,23	51		
Amós			
1-2	80		
3,6	66		
5,8-9	66, 138, 352		
5,14-15	478		
5,15	63		
7,13	88		
7,14	91		
4QAmram^b	418		
Apiano, <i>Historia romana</i>			
XI, 50,5	177		
Syr.			
5	233		
Apocalipsis de Juan			
	536		
Aristóteles, <i>Política</i>			
I, 1,6	221		
		Asunción de Moisés	
			172
		12,4	354
		Atenágoras	501s
		2 Baruc (Apocalipsis siríaco)	
			378, 433
		29,3	433
		30,1	433
		39,7	433
		40,1-2	433s
		40,3	434
		56,10-13	378
		Bendiciones (1QS^b)	
		5,23	397
		Cantar de los Cantares	
		8,6	455
		Cánticos del sacrificio sabático (4Q 400-407, 11QShirShabb)	
			398, 422, 488
		1,2	342
		Carta de Aristeas	
			179, 182, 232, 493-494, 542
		3	402
		132	401
		142	493s
		143	497, 522
		144	494

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

148-150	494	Daniel	214s, 258s, 334s, 379, 419,
149	471		537
182	331	1,1-2	38
184	494	2,34-35	416
205	401	3,25	517
210	401	7	416
		7,13-14	416
Cartas de Elefantina		7,25	513
	88, 149, 168	7,27	259, 416
		9,17	344
Cilindro de Ciro		9,27	244, 253
	49	10,13	343
		11,31	244
1 Corintios		12,1-3	462
6,13.18-19	500	12,2	379
6,16-18	492	12,11	244
7,2-5	501		
7,14	500	Deuteronomio	18, 59, 85, 99, 118, 125-
10,23	478		127, 135, 148, 159, 170,
13	498		173, 182, 184, 200, 489,
13,8	459		530s
		1,7	52
1 Crónicas	144ss, 182, 529	1,15-17	95
2,11	374	3,23-27	117
3	293	4,10	216
3,17.18	50	5,3	95, 112, 126
5,27-41	144	5,9-10	116, 202, 476
5,40	99, 147	5,15	84
16,16-17	200	6,4-5	217
16,37	201	6,13	504
17	199	7	132s
17,1	201	7,3-4	134
24,1-6	253	7,9-11	116
24,7	253	7,15-16	132s
24,14	239	10,12	216
28,2	201	10,20	504
28,4	198	11,24	52
29,7	197	11,29	171
		14,21	473
2 Crónicas	40, 144ss, 182	15,12-18	97
5,10	200	16,18	126
6,5	198	16,21	88
6,11	201	17,8-9	126, 129
6,20	41	17,14-15	94, 269
13,5	198	17,19.20	95
33,11-13	200	18,1	126
36,5-8	38	18,9ss	18
36,20	159, 197	18,20-22	127
		18,22	66
Curso de las luminarias celestes (v. 1 Henoc,		21,10-14	134
Libro de la Astronomía)			

HISTORIA DEL JUDAÍSMO EN LA ÉPOCA DEL SEGUNDO TEMPLO

22,5	473	Eclesiastés (<i>v.</i> Qohélet)	
22,9	27		
22,9-11	473	Eclesiástico	144, 147, 172, 374, 435-
23,2	492		444
23,4	130, 133, 156		1,1-4 437
23,4-6	158		1,7-8 440
23,10-15	473, 488		2,1-5 443
23,13-15	488		2,1-6 430
24,1	97		2,4 443
27,4	169, 171		2,5 377
27,12ss	171		4,11-14 443
27,26	393, 520		7,13 439
30,15	24, 353, 438		7,31 442
30,15-16	120		11,4 440
32,5-6.18.19	517		11,17 442
32,22	453		12,1-5 442
34,10	174		13,2-7 444
			14,1 442
Diógenes Laercio, <i>Vitae</i>			14,16-19 457
I,33	221		15,1 443
			15,4-5 443
Dión Casio, <i>Storia romana</i> XXXVII			15,11-17 441
7	288		15,17 438
			16,7-11 441
Documento de Damasco			17, 20-24 442
	248-251, 348-350, 488		18,2 442
1,1ss	249, 348		18,21 442
1,13-17	251		19,21 440
2,2-3	348		20,9-10 443
2,5-6	349		21,1 442
2,5-13	356-357		21,27 375, 438
2,11	348		25,24 375, 457
2,14	349		28,2 442
3,2	361		33,7-15 439
3,21	450		34,1-8 440
4,17	490		35,4-6 442
4,21	349		40,25-26 158
5,2-6	350		44,50 144
6,3-11	349		45,24 255
8,8-11	251		49,11-12 411
9,1	349		50,25-26 198
9,6	349		
9,8-10	504	Epístola de Henoc (<i>v.</i> 1 Henoc)	
10,21	488		
12,22 - 13,1	432	Esdras	31, 40, 41, 50, 143-150,
14,13	450		160, 184ss, 533
14,19	432		1,1-2 38
15,1-4	504-505		1,7,8 50, 51, 90
15,6	504s		2,2 147
19,1-11	432		2,8 51
20,1	432		2,70 126

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

4,8-23	136	21,22-25	333
5,14	51	23,19	473
6,3	53	24,1-2	113
6,7	51	24,3-8	24, 113, 469
6,24	53	24,9-11	23, 113
7,1	99, 146	24,11	470
7,6-7	184s, 188	31,35	472
7,11-26	176, 186	32,11s	117
7,24	176	33,11-20	174
8,20	481	33,19	23
9	209	49,8-10	432
9,6	208		
9,8	344	Ezequiel	
9,9	209	1	44, 92
9,13-14	208	1,1	77, 84, 92, 138, 342, 511
10,6	149	1,14	93
18,2	116	1,21	93
		2,8	93
3 Esdras	50, 53, 144ss, 184s, 187s	3,15-16	77
1,26	37	3,19	511
2,23-26	136	4-5	92
3-4	111	8,1	511
5,8	147	10	45, 73, 74, 81
5,40	147	11,15	44, 163
8,1	146	11,17	44, 163
8,3	184s, 188	12,14	80
8,5	184	13,2	44
9,37	126, 145, 185	15,20	44
9,48	187	16,3.7	69
		16,8	85
4 Esdras	147, 172, 378, 434, 537	16,49	85
3,28ss	371	16,59	85
12,32	434	18	72, 120, 202, 353
14,37-47	188	18,2-4	73, 118
		18,5	72
Estrabón, <i>Geografía</i>		18,22	73, 119
XVI,2,40	278	20	69, 81, 108, 370
		20,1	77
Éxodo	489	20,4	83
3,12	67	20,10-11	69
4,22	517	20,13	81
8,9	200	20,23-26	89
13,2	89	20,25-26	69, 81
13,13	89	20,37	85
19,5-6	479	20,42-43	70
19,6	27	22,6	45
19,12-13	469	24,1	77, 511
20,5-6	116, 202, 476	29,1	511
20,11	84	29,17	77
20,23-25	468	30,20	77
20,26	472	31,1	77

31,14	454	11,329-336	176
32,1	77, 511	11,337-338	176
33,21-27	40	11,346-347	158
34,16-17	119	12,4-5	177
34,23-24	45, 48, 82, 408	12,7	177
37	83, 120	12,38	298
37,24	45	12,138.142	318
37,24-26	408	12,138-139.143	236
37,25	48, 83	12,154s	234, 236
38	44	12,158	233, 237
39,23	249	12,160	181
40,1	77, 511	12,163	237
44	479	12,164	237
44,3	70, 71	12,167	232, 237
44,6-9	481	12,175	237
44,15	53, 54, 473	12,178	236
44,17ss	70, 473, 482	12,180ss	237
44,23	26, 71, 467-468	12,233	180
45	54, 84	12,237-239	241, 247
45,8	71	12,385.391ss	261
45,9	45, 83	12,387	247
45,16.18ss	71	12,395	262
46,8.10	71	12,396	262
47,22	130	12,398	263
		12,413	263
Filón de Alejandría		12,414.419.434	264
<i>Apología de los judíos</i>		13,213-214	266
14	492	13,249	273
<i>Legatio ad Gaium</i>		13,257-258	275
155-158	297	13,273	273
<i>De opificio mundi</i>		13,288-298	540
151-152	492	13,288ss	273
<i>De specialibus legibus</i>		13,301	278
3,34-36	502	13,302	277
3,205	495	13,319	278
3,209	495	13,320	279, 282
		13,372-373	280
Flavio Josefo		13,376	282
<i>Antigüedades judías</i>		13,377	281
	50, 143s, 231, 542	13,379	281
6,378	107	13,380	282
10,143	107	13,399-404	282
11,26ss	136	13,405	283
11,31	52	13,408	283
11,79	57, 409	13,409	284
11,111	58	13,410	285
11,147	149	13,419-421	284
11,161	151	14-17	306
11,297-301	127, 149, 176	14,4-7	286
11,304-312	167	14,11	287
11,308	155	14,14-18	287

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

14,22-24	288		
14,31	288		
14,41-45	288s		
14,47	286		
14,73	290		
14,83	294		
14,90	294		
14,93	295		
14,97	295		
14,101s	295		
14,105-110	295		
14,115	295		
14,120-121	296		
14,143-155	297		
14,160-161	299		
14,163ss	300		
14,168ss	295		
14,172-176	307		
14,174	297		
14,185-216	297		
14,202	297		
14,213-216	202		
14,240	297		
14,301-304	302		
14,326	302		
14,366-367	302		
15,3-4	307		
15,40	308		
15,370	307		
17,193-195	312		
17,200	312		
17,299-300	314		
17,339-341	316		
18,15-17	306, 509		
18,21	493		
18,85-89	322		
18,117	365		
18,118	315		
18,120-125	321		
18,130	305		
18,263-272	321		
20,97-99	322		
20,115-117	321		
20,169-171	322		
20,237	264		
20,244	267, 290		
<i>Contra Apión</i>			
1,34-36	275		
1,186	177		
1,205	177		
		<i>Guerra de los judíos</i>	
		1,4	281
		1,31-32	240, 248
		1,67	275
		1,85	279
		1,93	281
		1,123-126	287
		1,153	290
		1,170	294
		1,174	295
		1,177-178	295
		1,180	296
		1,203-207	299
		1,244	302
		1,268-271	302
		2,118	319
		2,120-121	493
		2,135	503
		2,137-138.150	487
		2,139-140	445
		2,139-142	503
		2,147-148	488
		2,161	493
		2,164-165	464
		2,192-203	321
		2,228-231	321
		2,261-263	322
		2,651	319
		6,333-335	297
		<i>Gálatas</i>	
		2,12	498
		3,10	393, 520
		<i>Génesis</i>	99, 101, 193, 369, 371, 479
		1,24	369
		1,25	477, 480
		1,29	470
		2,19-20	470
		3	522
		3,14ss	192, 476
		3,24	472
		4,7	477
		5,24	414
		6,1-4	489, 517
		6,6	340, 476
		8,21	22, 64, 388
		9	109
		12,1-3	23, 132
		12,3	109

HISTORIA DEL JUDAÍSMO EN LA ÉPOCA DEL SEGUNDO TEMPLO

14,17-20	415	17-22	192
15,18	52	18,12.15	192
16,4	492	21,6	192
17	114	22	415
18,17-32	475	22,7	192
18,22ss	363	22,9	461
28,17	215	25,4	194, 450
31,35	472, 478	25,6	194
		32,6	540
Habacuc			
1,5	336	Libro de las Parábolas (37-71)	
1,6	336		322, 374, 376, 395, 414,
2,4	486		416, 419-422, 426, 444,
			446-448, 457-458, 523, 541
Hebreos		38	446
7,3	415	39,6-8	421
		40,7	368
Hechos de los Apóstoles		46,4-6	447
	542	48,1-6	420
5,35-39	313	48,4	447
5,36	322	48,10	414
10	498	49,2	421
10,15	501	50,2	361
10,28	487	51	463
13,21	107	52,4	414, 419
15,20	501	54,6	376
15,28-29	498	55,4	376
21,28ss	483	56,1-2	463
21,38	322	69	376
		69,9-11	360, 458
1 Henoc	172, 189-195, 258ss, 508	71,14	414, 419
Introducción (1-5)		Libro de la Astronomía (72-82)	
2-5	339		76, 79, 181, 189, 195-196,
			211, 339, 359, 414, 510-
Libro de los Vigilantes (6-36)			513
	31, 104, 179, 181, 183s,	80	511
	189-195, 211, 225, 359,	80,6	196
	367ss, 372, 379, 414, 422,	80,7	511
	450, 454s, 461, 464, 485,	81,1-2	196
	489, 540	81,5-6	196
8	359	81,7	196
8,3	359	82,4-6	510
9,3.10	191		
10,8	194, 438, 485	Libro de los Sueños (83-90)	
12-13	414		214s, 258-260, 335, 354,
12,4	192		370-371, 374, 402, 413,
13,8-9	191		416-417, 426, 429, 432,
14,4	191		457, 537, 539s
15-3,4	192	83,2	484
15,6	368	85	371

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

86	371	9,5-6	89
89,1.9	417	10,20	64
89,17.18	417	11	23, 98
89,59ss	371	11,1	18, 45
90,28-29	260, 323, 431	11,1-5	81, 98, 406s
90,33	457	11,6	340
90,37	417	14,11	453
		19,1	80, 92
Epístola de Henoc (91-104)	466	24-27	460-461, 462
91,15	421	24,21	461
94,3	447	25,3	450
		25,4	460
Henoc eslavo (2 Hen)	415	25,8	461
7,1-3	378	26,6	460
71,29	415	26,9	460
		26,12	460
Himnos/Hodayot (1QH)		26,14	461
1,8ss	344	26,19	461
1,8-29	355-356	37,16	80, 92
1,21-27	362	38,18-19	453
1,29	375	40,2	117, 120, 209
2,32	450	40,43	111
3,1	344	42,1-4	163
3,19-23	397	42,2-3	111
4,5	344	42,3-4	111
4,29-31	363	42,6	109, 110, 163
4,34-38	390	44,28	176
4,37	391	45,1	186
5,11-12	396	45,7	369, 377
14,17	504	49,1-3	176
		49,3	370
Inscripción de Deir 'Alla		49,6	109
108		51,7	249
		52,7	418
Inscripción de El-Fekheriye		54,3	112
47		55,3	410
		55,8	117
Inscripción sumeria 1H2B		55,8-11	138
299		56,1-8	131
		56,2.4.6	132
Isaías	479	56,3	158
1,13-15	98	56,3-6	483
2,2	132	60,1-6	163
2,3	131	60,17	410
4,2	408	61,1-3	449
4,3	63	63,1-6	163
5,8	98	65,17	405
6	92	66,20-21	131
6,1	106	66,22	412
6,13	63		
7,16	80		

Isócrates, Panegírico		9	196
	221	9,1-4	206
		9,32	204
Jeremías	186	12,3	202, 204
1	92	12,12-13	204
1,1-3	61	12,16-17	204
12,1-2	66	13,1	202
13,23	63, 352	13,25	205, 483
17,5.7	352	14	196
18,1-6	352	14,1-4	205, 483
18,7-8	340, 353	14,10	454
20	223	14,13	454
20,7ss	66, 352	14,14	454
20,8.10	66	15,18	204
20,14ss	117	16,13-17	205
22,15	62	21,6	206
23,5	45, 83, 407s	21,26	206
23,25	66	24,1ss	206
23,33-34	67	26,6	455
24,1-10	68	27,1-6	203
26,24	39	28,22	455
27, 1-6	65	37,23	216
27,6	176, 186	38	216
27,14	66	42,3	203
28,4	38	42,5	203
30,1-10	61	42,8	204
30,7	65	42,12	445
31,20	517		
31,25ss	117	Joel	411
31,28	54	4,19	209, 370
31,29-30	63, 72, 116		
31,31	120	Jonás	133, 183s, 222
31,33	340, 352	3,4ss	340
31,34	64		
32,18-19	73, 118	José y Asenet	
32,29	118	7,1	331
32,34	89		
33,15	408	Josúe	540
39,10	40	1,4	52, 186
41,5	40	24,15	120, 475
51,59	38		
52,28	38	Juan	486
52,29s	39	1,1-18	517, 523
57,5.7.11	90	1,29	525
		3,18	393
Job	140, 179, 181, 183s, 210,	4,9	158
	373, 377, 379	5,24	396
4,13ss	202	6,15	432
4,17	196	6,22ss	338
4,18	196	6,68	517
8,8ss	202, 204	9,2	118

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

12,34	523	11,29s	470
15,16	519	11,38	492
18,36	432, 525	13,22	469
18,28	487	17	470
		21,25	100
1 Juan		Justino Mártir	501
2,1	366		
2,3-5	366	Lamentaciones	
3,8	378	1,4	40
3,14	399	1,18	119
Jubileos	219, 362, 372ss, 376s, 399-401, 415, 500, 508, 514, 539	3,40	119
		4,22	119
1,16-28	401	Levítico	28, 364
1,26	412	6,3-4	473
1,27	417, 431	10,10	26, 363, 467
1,29	412-413	11	27, 471
2,8-10	399	11,4	387
2,17	412	11,25.28.31	471
3,10.31	332	11,26	471
3,15	360, 400	11,41-42	471
4,25	416	16,8	191
5,6	372	17-26	480
5,11	372	17-19	480
5,14	372	17,8	481
6,35-37	513	17,11	472
7,29	464	17,12	480
7,38	415	19,2	479
7,39	416	19,26	369
10,1	372	19,31	369
10,5	372	20,6	369
10,7	372	21,14-15	275
10,8	372	22,28	473
12,20-24	219, 361		
16,26	402	Libro de la Astronomía (v. 1 Henoc)	
21,10	416		
23,25-26	401	Libro de las Parábolas (v. 1 Henoc)	
23,31	464		
32,21	354	Libro de los Sueños (v. 1 Henoc)	
33,20	489, 490		
36,10	464	Libro de los Vigilantes (v. 1 Henoc)	
50,12-13	258, 384		
Judit	384	Lucas	517
9,8-13	411	3,9	365
		3,11	365
Jueces		3,12-14	365
3,4-6	134	4,16ss	338
5,4	80, 92	13,1-5	118
5,23	475	17,7-10	393s
		17,10	392

18,26	394	6,2	244
18,27	519	6,8	244
20,9-19	518	7,9	379
20,27	464	7,22-23	403, 462
		11,13-38	260
Luminarias celestes (v. 1 Henoc, <i>Libro de la Astronomía</i>)		13,4-7	261
		14,3.13	248, 261
1 Macabeos	231ss, 262	4 Macabeos	
1,11-15	241s, 245, 445	6,28-29	404
1,41-43	253s	17,21-22	404
1,52-53	254		
2,15-28	255	Malaquías	
2,29-41	258	1,8	127
2,42-44	257, 258	1,10	162
2,49-68	462	1,11	130, 162, 483
4,46	264	2,4	129, 173
4,60	261	2,7	129, 135
5,25	261	2,8	113, 173
7,5ss	248	2,11	134
7,9ss	261s	2,11-12	132
7,12-16	262	3,23-24	414
9,27	264		
9,54-55	263	Marcos	517
9,58-61	264	1,22	522
10,18-21	241	2	395
10,36	265	2,10	367
10,74	265	2,10-11	422, 433
13,27-30	270	2,12	523
13,41-42	266	4,24	365
13,43-48	266	4,30-32	366, 525
14,27ss	271	6,17ss	315
14,29	266	7	365, 496, 521
14,32	270	7,15	497
14,35	266	7,18-19	496s
14,38	265	10,26	394
14,41	264, 267, 424	10,27	519, 524
		12,1	432
2 Macabeos	144, 147, 231ss, 380	12,1-12	518
1,18-36	144	12,15-16	318
2,9-12	144	12,25	463
2,13	159	12,28-34	332
3,2	236	14,63	523
3,4-6	239		
3,11	240	Mateo	5,17
4,8-9	241, 245, 513	3,10	323
4,15	242	5,27-28	524
4,19	242	5,34-36	506
5,6	243	5,45.48	524
5,11-14	243	6,10	218
5,24-26	258	7,1-2	394, 524

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

7,21	218	6,10-14	153
7,29	522	6,14	127
14,3-12	315	6,15	141
15	521	6,17ss	132, 153
15,6	384	7,4-6	155
18,21	524	7,27	126
18,23-35	367	7,64	155
19,25	394	7,72	145
19,26	519	8	185
21,33-41	518	8,8	187
23,16-19	505	8,9	145, 148
11QMelquisedec		9,37	176
	415, 418	10	156
Miqueas		10,1-2	208
4,5	86	10,29	136
4,7	63	10,39	135
Misná	323, 515s	12,1-7	253
<i>Abot</i>	428-429	12,10-11.22	149
1,2	330	12,11	149
1,3	388	12,23	148
1,10	429	12,26	148
1,11	431	13,3	156
1,12	279	13,4	157
3,15-16	392, 486	13,6	156
<i>Hagigah</i>		13,10ss	158
2,7	276, 487	13,15ss	132
<i>Menahot</i>		13,21	158
13,10	247	13,23	132, 149, 155
<i>Middot</i>		13,24	187
2,3	483	13,25	157
<i>Quiddushin</i>		13,28	157, 167
4,4	275	Números	135, 255
4QMMT	160, 249, 330	6,25	344
Nehemías	31, 40, 41,143-158, 168, 200, 533	12,1.6-8	135, 174
1,1-4	151	15,14	481
1,5ss	121	16,33	453
2,5	152	24,17	18
2,11	153	25,6ss	255
3,1	153	25,12-13	256
3,5	153	Odas de Salomón	
4,1-2	153	29,4	397
4,3	153	Oseas	
5,1-13	154	4,2	86
5,8	154	11,1-3	217, 517
5,15	58, 127	13,11	91
		14,2-3	476
		papiro Cowley	87, 127, 148, 168

papiro Preisigke 6709		1,7	210
180		1,8	211
		1,15	211, 213
papiro Zenón 180, 232, 237		2,3	210
		2,12	213
1 Pedro		2,13-14	212
5,8	377	2,16	213
		3,11	212, 340
Pesher al Génesis (4QpGen^a)		3,16-17	214
432		3,18-21	179, 195, 211, 379
		4,2-3	216
Pesher de Habacuc (1QpHab)		4,13-16	213
	486	5,1	215
2,1-10	336	5,3-4	217
2,12-13	336	5,6	212
8,1-3	487	5,7	195
8,2-3	350, 395	6,9	195, 440
9,9ss	251	6,10	214
12,2ss	251	7,11-12	217
		7,13	218, 361
Pesher al Salmo 37	251	7,15	214
		7,18	217
Platón		7,20	358, 381
<i>Leyes</i>	25	7,23-24	211
<i>República</i>	25, 220s	8,7	211
		8,8	213
Plinio, <i>Historia natural</i>		8,17	212
V,17,4	493	9,1	213
		9,2-3	215, 217, 484
Polibio, <i>Historia</i>		9,4-6	455
XXVIII,20	233	9,10	211, 455
XVI,39	236	9,11	214
XXIX,27	243	11,1-2	445
		12,1-6	455
Proverbios		12,2-5	211
1,20-32	412	12,6	211
8,1 - 9,6	412	12,13	217
9,10	216		
10,1 - 22,16	115	Regla de la Comunidad (1QS)	
10,24	115		31, 196, 227, 250, 259,
10,27	115		383, 424
10,30	115	1,5-8	503
11,8	115	2,2-4	344
11,9	115	2,25 - 3,9	380-381, 486
14,34	115	3,15-21	424
15,11	455	3,15-17	355
27,20	455	3,17 - 4,2	358, 375
29,13	344	3,18	196
		3,26 - 4,1	196, 375
Qohélet	120, 181, 183s, 196, 206ss,	4,3	422, 450
	226s, 379, 400	4,5	488

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

4,29-30	485	23,3	95, 110
5,11	349	23,7	88
6,13-22	487, 488	23,8-9	88
6,16-17	487	23,10	88
6,20-21	487	23,13	87
6,24 - 7,25	384-386	24,13-14	38
7,14-16	488	24,9	97
8,10-11	487	25,2	39
8,20 - 9,1	382	25,6	39
9,9-11	250, 423s	25,11s	40
9,11	432	25,13-16	39
9,16-17	350	25,22	39
9,23-25	362	25,27	42, 47
10,11	388		
11,1-2	445	Rollo de la Guerra (1QM)	
11,2-4	389		431, 488
11,3-4	344	7,6-7	488
11,5-6	422	11,7-8	431
11,9-10	364	11,9	451
11,11	364	11,13-14	451
11,11-21	389	12,1	431
11,14	390	12,7	342
		13,13-14	451
1 Reyes	160, 173, 531	14,7	451
2,11	107	14,10-11	451
5,13	339	19,1	342
6,1	76		
6,38	76	Rollo del Templo (11QTemple)	
8,2	76		160-161, 198, 330
8,9	200		
8,41-42	482	Romanos	
8,52-53	199	1,24	500
11,13.32	97, 199	2,12	350, 499
11,36	199	3,8	366, 499
11,42	107	7,14-16	499
22,44	87	8,17	407
		9,20ss	352
2 Reyes	87, 99, 160, 173, 531	12,2	218
2,11	414	13,1	445
8,19	103	14,14	497, 500
9,1ss	91		
12,4	87	Rut	133, 183s, 222
14,4	87		
15,4	87	Sabiduría	179, 375, 457-459
15,13.34	106	1,3	375
15,35	87	1,13-15	458
17,25-26	170	1,14	375
19,34	97, 103, 199	2,16-18	517
20,6	97, 103, 199	2,24	375, 459
23,1	87	3,1-8	465
23,2	97	3,4	379

4,20	459	15,13	430
7,17-21	339s, 345	16,13-14	291, 430
8,17	459	17	292s, 429
8,21	459	17,6	448
9,10	459	17,21	430
9,13-18	460	17,30-31	426
9,15	464	17,32	448
11,9	430	17,41	448
12,12-18	206	17,46	430
16,6	430		
Salmos	160	1 Samuel	160, 173
1,1	20	1,6	492
2,7	89, 517	2,4	353
13,4	344	13,1	107
18,11	138	21,5-7	473
19,9	344	25,26	504
29,1	517	28	453
31,17	344		
39	388	2 Samuel	160, 173
44	121, 208s, 371, 403	7	45, 83, 97, 199, 406
44,4	209	7,14	103
44,10-19	208	24,1	374
46,5-6	45		
67,2	344	Santiago	
68,5.34	84	2,10	520
80,4.8.20	344	2,12	520
82,1	418	2,13	366, 520
94,17	455		
106,30-31	255	Sirácida (v. Eclesiástico)	
110,4-5	90		
111,10	216	Sofonías	537
115,17	455		
119,79	216	Suetonio, César	
119,135	344	84,8	298
Salmos de Salomón		Tácito, Hist.	
	144, 294, 335, 395, 428-430, 447-448, 464-465	5,9	289
1	448		
2,24	448	Talmud de Babilonia	
3,11-12	463, 465	<i>Berakot</i>	
3,12	430, 464	29a	283
9,5	465	33a	502
9,7	430	<i>Qiddushim</i>	
13,9-10	430	29b	492
13,11	465	66a	273
14,1-2	430		
14,9-10	465	Talmud palestinense	
15,5	430	<i>Pesahim</i> 33a	514
15,12-13	465		
		Tanhuma Huqqat	
		8	503

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

Testamento de Job	6,8	424	
3,3	377	Simeón	
5,1	490	5,3	490s
8	377	6,5	412
		6,8	427
Testamento de los Doce Patriarcas	7,1-2	426	
51, 332, 399, 423s	Zabulón		
Aser	9,8	412	
7,3	332		
Benjamín	412		
5,2	332	Tito Livio, <i>Historia de Roma</i>	
Dan	491	31,29	221
4,7	376		
Isacar		Tobías	384, 502
2,1	491	8,7	490
3,5	491		
José		Tosefta, <i>Pesahim</i>	
7,20	376	4,13	514
Judá	428	6,1	514
21,4	424		
21,7	428	Zacarías	
22,1-3	428	1,9	140
22,2	412	2,8-9	55
22,2-3	425	3,1-8	139
Leví	341s, 361	3,2	373
2,3	341, 343	3,4-5	56
2,4-10	342	3,8	58, 408
2,11	412	4 - 6	136
3,1-10	343	4,6	133
4,2-4	427	4,6-7	54
5,2	401, 411	4,10	58
8,11	412	4,11-14	53
13,1-7	347	4,14	51
18,1-12	425	5,5-11	139
18,2	424	6,9-15	57
18,12	424	6,12	51
Neftalí		8,9-13	55
3,1	376	8,16-17	131
8,2-3	401, 412, 427	8,20-23	132
Rubén	490	9-14	410
2,2 - 3,3	490	9,9-10	409
2,2	375, 441	12,9ss	57
3,3	491	12,13	56
4,6	491	13, 1-6	127

ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS

- Abel, F. M.: 239
Aharoni, Y.: 150
Albertz, R.: 530s
Alt, A.: 47, 48
Andriessen, P.: 324
Arata Mantovani, P.: 114, 227
Ardusso, F.: 432
Aune, D. E.: 420
Avigad, N.: 127
- Baarda, T.: 498
Bacher, W.: 392
Baillet, M.: 324
Bardtke, H.: 228
Barr, J.: 21
Barthélemy, D.: 182, 474
Barton, G. A.: 299
Barucq, A.: 411
Baumgarten, J. M.: 121, 539
Becker, J.: 426
Bedenbender, A.: 539s
Beer, G.: 429
Ben Chorin, S.: 346, 516s
Benoit, A.: 17
Berger, R. P.: 49
Bernini, F.: 411
Betlyon, J. W.: 175
Bettenzoli, G.: 77, 84
Bianchi, F.: 51, 127, 144
Bianchi, U.: 137
Bickerman, E. J.: 50, 168, 208, 388
Billerbeck, P.: 346, 516
Black, M.: 271
Blanchetière, F.: 530
Blenkinsopp, J.: 81, 98
- Boccaccini, G.: 17, 30, 32, 258, 328, 331,
334, 435, 440, 442, 487, 519s, 534,
536ss 539s
Bokser, Ben Zion: 535
Boman, T.: 20, 21
Booth, M.: 498
Bordeuil, P.: 47
Bricchi, P. G.: 182
Bright, J.: 150
Broshi, M.: 248
Brunt, P. A.: 317
Busi, G.: 151, 534
- Cagni, L.: 90, 100
Capelli, P.: 188
Caquot, A.: 411
Cardellini, I.: 165, 333
Carmignac, J.: 30, 344, 383, 397, 420
Castellino, G.: 208
Castiglione, V.: 429
Cazelles, H.: 121, 150, 170, 184
Cazeneuve, J.: 28
Cerfaux, L.: 324
Cerutti, D.: 101
Cerutti, M. V.: 137
Charles, R. H.: 241
Charlesworth, J. H.: 30, 433, 518, 541
Chialà, S.: 541
Chiesa, B.: 214, 228, 256, 260, 332
Chilton, B.: 541s
Collins, J. J.: 537
Contini, R.: 88
Cooke, G. A.: 481
Cooper, J. S.: 299
Coppens, J.: 18, 201, 405

- Cornely, R.: 458
 Cortese, E.: 531
 Cross, F. M.: 17, 149, 168
 Cryer, F. H.: 510
 Cullmann, O.: 319, 322
 Cumont, F.: 25, 178
 Cuq, E.: 234
- Daniel, C.: 16s, 317
 Daumas, F.: 336
 Davies, P.: 514
 Davies, P. R.: 528, 533s
 Davies, W. D.: 332, 423
 De Pury, A.: 530s
 Deiana, G.: 191, 359
 Denis, A.: 324
 Derenbourg, J.: 274, 282s
 Dianchi, S.: 542
 Díez-Macho, A.: 33
 Dillman, A.: 172
 Dodds, E. R.: 25
 Donner, H.: 41, 531
 Douglas, M.: 474
 Droetto, A.: 99
 Dupont-Sommer, A.: 399
 Durkheim, E.: 28
- Edelmann, D.: 88, 528, 532
 Eissfeldt, O.: 150, 171, 253
 Eliade, M.: 28
 Eph'al, I.: 44
 Epping, J.: 79
 Eskenazi, T.: 533
 Evans, C. A.: 541s
- Falk, H.: 520
 Flandrin, J. L.: 502
 Fovra, A.: 317
 Frye, R. N.: 137
- Gall, A. von: 172
 Galling, K.: 50, 150
 Garbini, G.: 50, 106, 108, 151, 264, 370, 540
 García Martínez, F.: 33, 161, 251, 260, 330, 334, 432, 498, 504, 538
 Gaster, A. G.: 508
 Geiger, A.: 384
 Giancotti Boscherini, E.: 99
 Gianotto, C.: 418
 Giblet, J.: 324
- Glessmer, U.: 79
 Golb, N.: 538
 Goose, B.: 529
 Grabbe, L. L.: 527ss, 533, 540
 Graetz, H.: 305
 Green, A. R. W.: 88
 Greenfield, J. C.: 47
 Grelot, P.: 108
 Gressman, H.: 232
- Hackett, J. A.: 108
 Hayes, J. H.: 41, 48, 175
 Hengel, M.: 219, 445
 Hoftijzer, J.: 94, 96, 108
 Holleaux, M.: 236
 Hölscher, G.: 125, 151
 Horbury, W.: 433
 Hughes, J.: 101, 172
- Israel, F.: 89
- Jacob, E.: 453
 Janssen, E.: 41
 Japhet, S.: 197, 533
 Jaubert, A.: 76, 509, 511
 Jeremias, J.: 384, 487
 Jourjon, M.: 336
 Jullien, C.: 529
 Jullien, F.: 529
 Jung, C. G.: 28
- Kahle, P.: 172
 Kaiser, O.: 50, 81
 Kallermann, U.: 150
 Kalper, Z. J.: 538
 Kapera, Z. J.: 538
 Kappler, C.: 378
 Katsch, A. I.: 388
 Kaufman, S. A.: 108
 Kindler, A.: 128
 Knauf, E. A.: 531
 Knierim, R.: 81
 Knohl, I.: 507
 Koch, K.: 346
 Kugler, R. A.: 79
 Kuhn, K.: 182
 Kuhnen, H. P.: 309
 Kupper, J. R.: 299
- Labat, R.: 46
 Lamarche, P.: 56, 410

- Lana, M.: 465
 Laperrousaz, E.-M.: 538s
 Lapipe, P.: 188
 Laqueur, R.: 298
 Lauha, A.: 206
 Le Moyne, J.: 182, 276, 307
 Lemaire, A.: 77, 84, 91, 532s
 Léonard, Ph.: 530
 Lévi-Strauss, C.: 28
 Levine, B. A.: 330
 Levinson, B. M.: 72, 95
 Liverani, M.: 46, 102, 532
 Loretz, O.: 115
 Löwinger, S.: 150
 Lupieri, E.: 365, 387, 490
- MacDonald, J.: 18, 174
 Maier, J.: 52, 330
 Manns, F.: 514
 Manson, T. W.: 276
 Marcus, R.: 233
 Marti, K.: 429
 Martone, C.: 101, 102, 504
 Marx, A.: 351
 Mazzinghi, L.: 457, 530
 McCarter, P. K.: 108
 Ménard, J. E.: 399
 Merklein, H.: 171
 Merlo, P.: 87
 Meyer, B. F.: 542
 Meyer, E.: 232, 298
 Meyer, W. R.: 101
 Michaëlli, F.: 150
 Michelini Tocci, F.: 399
 Milik, J. T.: 17, 189, 416, 419
 Millar, F.: 271
 Millard, A. R.: 47
 Miller, J. M.: 41, 48, 175
 Mohlberg, L. C.: 239
 Momigliano, A.: 232, 236, 298
 Montesquieu, Ch. L.: 58
 Mor, M.: 149
 Moraldi, L.: 324, 335s
 Morgenstern, J.: 150
 Moscati, S.: 88
 Motzo, R. B.: 197, 298
 Müller, K.: 171
 Muraoka, T.: 17, 47, 252
- Neusner, J.: 17, 30, 323, 331, 534
 Newton, M.: 490, 500
- Niese, B.: 233, 282
 Nissinen, M.: 91
 Nodet, E.: 529s, 540
 Noth, M.: 41, 94, 96, 160, 231, 298, 530s
 Nötscher, F.: 351
- Oded, B.: 41, 48
 Oestreicher, T.: 125
 Olmo Lete, G. del: 378
 Otto, R.: 27, 346, 475
- Paoli, U. E.: 165
 Parente, F.: 274, 518
 Paul, A.: 228
 Pavlovsky, A.: 150
 Pedersen, J.: 21
 Pelaia, B. M.: 150
 Penna, A.: 62, 81
 Penna, R.: 30, 411, 499
 Pennacchietti, F. A.: 86
 Pettinato, G.: 78, 82, 510
 Pinches, T. G.: 79
 Piñero, A.: 33, 292
 Piovanelli, P.: 143, 233
 Plataroti, D.: 88
 Pohlmann, K. F.: 253
 Pouilly, J.: 227
 Prato, G.: 255, 435
 Puech, E.: 17, 108, 418
- Qimrom, E.: 121
- Rabin, Ch.: 248
 Rad, G. von: 346
 Radet, G.: 224
 Rahlfs, A.: 93, 440
 Reade, J.: 101
 Reicke, B.: 150, 274, 276
 Reimarus, H. S.: 32, 518
 Reinach, Th.: 233
 Renan, A.: 151
 Rendtorf, R.: 81
 Ricciotti, G.: 41, 150, 264, 274, 528
 Richards, K.-H.: 533
 Rochberg, E.: 103
 Rofé, A.: 332
 Römer, C.: 531
 Rössler, D.: 338
 Rosso Ubigli, L.: 384, 415, 455, 490
 Rost, L.: 248
 Rostovzeff, M.: 181

- Rouillard-Bonraisin, H.: 528
 Rowley, H. H.: 150, 182
 Rudolph, K.: 65
 Rudolph, W.: 201
 Rüger, H.-P.: 65, 255
- Sacchi, P.: 29s, 62, 76, 86, 105, 145, 151,
 169, 171, 182, 186s, 193, 249, 252, 264,
 274, 335, 337, 409, 419, 465s, 469, 474,
 511, 527, 530s, 534, 537
- Saulnier, C.: 264
 Scarpat, G.: 457
 Schalit, A.: 305
 Schechter, S.: 248
 Schiaparelli, G.: 79
 Schiffman, L. H.: 121, 534
 Schmid, H. H.: 115
 Schmidt, B.: 160
 Schnabel, E. J.: 435, 440
 Schröder, O.: 79
 Schürer, E.: 271, 273s
 Seidel, H.: 324
 Severino, E.: 25
 Shaffer, A.: 47
 Siegert, F.: 182
 Simon, M.: 17
 Sisti, A.: 241
 Smend, R.: 440
 Smith, M.: 56, 88, 90, 152, 184, 409
 Smith Christopher, D.: 533
 Snaith, N. H.: 20
 Soggin, J. A.: 41, 86, 115, 150, 188, 209,
 411, 460
 Sollberger, E.: 299
 Somogy, J.: 150
 Spinoza, B.: 99
 Starcky, J.: 423
 Stegemann, H.: 330
 Steible, H.: 299
 Stemberger, G.: 274
 Stern, E.: 50
 Stern, M.: 48
 Stoebe, H.: 353
 Strack, L.: 346, 516
 Strassmaier, J. N.: 79
 Strugnell, J.: 121, 161
 Sussman, Y.: 122
 Szyszman, S.: 228
- Talmon, S.: 507
- Testuz, M.: 415
 Theissen, G.: 319, 322
 Thureau Dangin, F.: 299
 Torrey, Ch. C.: 151
 Tosato, A.: 126, 146
 Treballe Barrera, J.: 538
 Tresmontant, C.: 21
 Troiani, L.: 182, 335, 542s
- Vaccari, A.: 171
 Van der Kooj, B.: 108
 Van der Ploeg, J.: 336, 397
 Van der Waerden, B. L.: 80
 Van der Woude, A. S.: 250, 334, 510
 Van Seters, J.: 100
 VanderKam, J. C.: 183, 513, 530
 Vaux, R. de: 145, 248, 251, 353
 Vermes, G.: 17, 30, 271, 419
 Vernes, M.: 151
 Vicent, R.: 530
 Virgulin, S.: 411
 Vivian, A.: 330, 384
- Wacholder, B. Z.: 330
 Wagner, S.: 324
 Wearer, W. P.: 433, 518
 Weber, J.: 458
 Weidner, E. F.: 43
 Welch, A. C.: 125
 Wellhausen, J.: 41, 305
 Whitley, C. F.: 81
 Widengren, G.: 47s, 175
 Wieder, N.: 228
 Wildberger, H.: 81
 Williamson, H.: 197
 Willrich, H.: 297
 Winston, D.: 458
 Wise, M. O.: 330
- Xella, P.: 88
- Yardeni, A.: 122
 Young, D. W.: 103
- Zeitlin, S.: 248
 Zeron, A.: 108
 Ziegler, J.: 93
 Zimmern, H.: 79
 Zorell, F.: 450

ÍNDICE GENERAL

<i>Abreviaturas</i>	9
INTRODUCCIÓN	15
1. Origen, destinatarios y objetivos de la obra	15
2. La terminología	17
3. Las orientaciones de fondo del pensamiento hebreo	19
4. Las novedades de la presente reelaboración	29
<i>Nota del revisor</i>	33

I. LA ÉPOCA DEL EXILIO

1. LOS ACONTECIMIENTOS	37
1. Los acontecimientos que condujeron a la catástrofe	37
2. Judea bajo el dominio babilónico	40
3. El rey de Judea en el exilio	42
4. Los sucesores de Joaquín bajo el imperio persa	48
2. LA CULTURA JUDÍA EN EL SIGLO VI A.C.	61
1. Jeremías	61
2. Movimientos culturales judíos durante el exilio	67
3. Los sacerdotes, los ancianos y Ezequiel	68
4. La cultura judía en contacto con la gran cultura babilónica	74
5. La visión del cosmos de Ezequiel	75
6. Ezequiel y la historia	80
7. La evolución de la religión hebrea: hacia el judaísmo	85
8. El rey en el exilio y su corte	94
9. El método del historiador de corte	99
10. El Deuterocanón y el desarrollo máximo de la ideología real	110
11. Problemas no resueltos	112

II. EL PERIODO SADOQUITA

3. LA PRIMERA ÉPOCA SADOQUITA (520-400 A.C.)	125
1. Los inicios	125
2. El ambiente y los fermentos de la primera época sadoquita	128
3. La situación económico-social	135
4. Las nuevas ideas: el mundo de en medio	136
5. El fin de la primera época sadoquita	140
4. NEHEMÍAS	143
1. Los libros de Esdras y Nehemías	143
2. La cronología de Nehemías y Esdras	148
3. Nehemías en Jerusalén (la primera misión)	151
4. La obra social de Nehemías	154
5. La segunda misión de Nehemías	156
6. La importancia de la figura de Nehemías	159
7. Universalismo y nacionalismo durante el primer periodo sadoquita	161
8. La colonia de Elefantina	164
5. LOS SAMARITANOS	167
1. El cisma	167
2. La estabilización del samaritanismo	169
3. La Torá samaritana	170
4. El mesianismo samaritano	172
6. JERUSALÉN DESDE LOS INICIOS DEL SIGLO IV A.C. HASTA EL DOMINIO DE LOS SELÉUCIDAS	175
1. Los acontecimientos y el cuadro general	175
2. Líneas generales del pensamiento del segundo periodo sadoquita	182
3. Esdras	184
4. La corriente henoquita, los orígenes de la apocalíptica y el Libro de los Vigilantes	189
5. El Libro de la Astronomía	195
6. El Cronista y su obra	197
7. Job	201
8. Qohélet	206
9. El helenismo	219

III. PALESTINA: DEL DOMINIO DE LOS SELÉUCIDAS
A LA DESTRUCCIÓN DEL SEGUNDO TEMPLO

7. PALESTINA BAJO LOS SELÉUCIDAS: LOS MACABEOS	231
1. Entre Ptolomeos y Seléucidas	231
2. La ruina ético-política	239

3. El fin de la época sadoquita	240
4. La defensa de la tradición: las formas de la reacción	246
5. Onías IV	247
6. La Nueva Alianza de Damasco y los esenios	248
7. Matatías Macabeo	253
8. La apocalíptica del siglo II a.C.: ¿un movimiento de huida?	258
9. De Judas a Simón Macabeo	260
8. LOS ASMONEOS	269
1. Jerusalén helenizada: Simón	269
2. Juan Hircano	272
3. Aristóbulo I	277
4. Alejandro Janeo	279
5. Alejandra Salomé	283
6. Hircano II y Aristóbulo II	286
7. La nueva situación político-social	290
8. De Antípatro a Herodes	293
9. JUDEA EN TIEMPOS DE JESÚS DE NAZARET	305
1. El reino de Herodes el Grande	305
2. Judea en tiempos de Herodes	310
3. La sucesión de Herodes	311
4. Los Herodes	314
5. Judea bajo los procuradores romanos	319

IV. LOS GRANDES TEMAS DEL JUDAÍSMO MEDIO

10. INTRODUCCIÓN A LOS PROBLEMAS	327
1. Características generales del judaísmo medio	327
2. El <i>peshet</i> y la interpretación de la historia	334
11. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO	339
1. La visión apocalíptica y la iluminación esenia	339
2. El conocimiento y la Ley	347
3. El conocimiento racional	348
12. LA PREDESTINACIÓN Y EL PROBLEMA DEL MAL	351
1. La predestinación	351
2. El problema del dualismo	357
3. El hombre y el mal	360
4. El mal como voluntad maligna: el diablo	367
13. LA SALVACIÓN	379
1. Observaciones generales	379
2. Salvación y purificación	380

3. Justificación y Juicio	387
4. La salvación según el esenismo	396
5. La salvación en ambientes más tradicionalistas	399
6. La expansión de la salvación	403
14. EL MESIANISMO	405
1. Formas mesiánicas anteriores al 200 a.C.	405
2. El renacimiento del mesianismo en el siglo II a.C.	412
3. Figuras sobrehumanas del judaísmo antiguo y medio	414
4. El mesianismo sobrehumano	416
5. El doble mesianismo	423
6. El renacimiento del mesianismo davídico	428
7. El mesianismo cristiano en el judaísmo de la época	432
15. EL JUSTO	435
1. El justo en el libro del Eclesiástico	435
2. Justos y malvados según el Maestro de Justicia: la revalorización de la pobreza	444
3. El justo como categoría social en los textos de la segunda mitad del siglo I a.C.	446
4. Los <i>'anawim</i> , los «humildes»	448
16. LA VIDA MÁS ALLÁ DE LA MUERTE: EL ALMA INMORTAL Y LA RESURREC- CIÓN DE LOS CUERPOS	453
1. La muerte como problema	453
2. La resurrección	460
3. La inmortalidad del alma	464
17. LO SAGRADO Y LO PROFANO, LO IMPURO Y LO PURO	467
1. Lo sagrado en el periodo hebreo	467
2. Lo impuro en el periodo hebreo	471
3. La relación entre el hombre y Dios según la teología de la Alianza	474
4. Impureza y pecado según algunos textos preexílicos	476
5. La legislación sacerdotal: lo impuro como fuerza puramente física	478
6. Ezequiel y una teología coherente de lo sagrado	481
7. Lo sagrado durante la primera época sadoquita	482
8. Entre el fin del periodo persa y la época helenística: la crisis de la ca- tegoría	483
9. La impureza como causa del pecado de los hombres	485
10. Impureza y sacralidad en el helenismo	485
11. Impureza y sexo en el judaísmo medio	489
12. El problema de la impureza en contraste con la moral pagana	493
13. Las normas de pureza como problema para los mismos judíos	494

14. El cristianismo y la radicalización de las ideas de Isaías acerca de lo impuro	496
15. Otras respuestas al problema de lo impuro en el judaísmo del siglo I...	502
16. Lo sagrado y el juramento	503
18. LOS DOS CALENDARIOS	507
1. La estructura	507
2. Difusión e historia de los dos calendarios	509
19. JESÚS EN SU TIEMPO	515
1. Los problemas históricos	515
2. Jesús y la teología de la Promesa	519
3. El punto de partida de Jesús	521
4. El Hijo del hombre y la justificación	522
5. Jesús y su muerte	524
EPÍLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA	527
1. Importancia del exilio y de la época persa	527
2. El edicto de Ciro	529
3. Los judíos que permanecieron en el país	529
4. El Deuteronomista y R1	530
5. Los inicios de la república	532
6. Esdras	533
7. Judaísmo y judaísmos	534
8. El problema de las «corrientes» judías en la época del Segundo Templo: su identificación y nombre	535
9. La biblioteca y la ocupación de Qumrán	538
10. Henoquitas y Macabeos/Asmoneos	539
11. El Pentateuco, ¿obra tardía?	540
12. La datación del episodio de Eleazar	540
13. Los orígenes del cristianismo	541
<i>Fuentes para la historia hebrea y judía desde el exilio hasta la destrucción del Templo</i>	545
<i>Bibliografía básica</i>	559
<i>Índices</i>	577

ISBN 84-8164-686-5



9 788481 646863