

hay investigadores que no lo consideran propiamente fariseo³⁴. Un hecho es cierto, y es lo que a nosotros interesa: estos personajes tienen en común su moderación, postura que se va a afianzar como componen esencial y definidora de la nueva jerarquía.

Bien, según lo visto, ya hay un primer punto a resaltar: la existencia de un grupo moderado que se va a ir desligando paulatinamente de la rebelión. Y es importante hacerlo notar aquí, ya que después del "Gran Desastre" se van a pedir cuentas y va a aparecer una propaganda claramente negativa hacia los cabecillas judíos de la rebelión, propaganda que no va a ser solo privativa de Josefo sino del conjunto de ese grupo moderado, el que salió indemne del embate y que va a actuar de aglutinador en la reconstrucción de la vida judía. Volveremos sobre ello más adelante.

¿Cómo se produjo esta "simplificación", entre comillas, del panorama interno judío? Entre los factores que intervinieron en este proceso debemos analizar los siguientes.

En primer lugar, obviamente, las pérdidas demográficas, una de las consecuencias más palpables de la sofocación militar de la revuelta. Josefo da una cifra de un millón cien mil muertos tras la toma de Jerusalén³⁵, cifra que nos parece del todo exagerada y que tenemos que poner muy en duda. Con todo, lo que hay que retener es que se produjo una gran y lógica mortandad. A esto hay que unir las ejecuciones de prisioneros judíos, su muerte violenta en los juegos organizados por Tito durante su estancia por Oriente después

34.- Vid., por ejemplo, P. Schafer, *Geschichte...*, p. 150. Yohanan ben Zakka'i representaría al elemento "escriba".

35.- B.J., VI, 9,3 (vv. 420-421).

de la toma de Jerusalén y, por último, el ajusticiamiento de los jefes de la rebelión durante la celebración del triunfo conjunto de Vespasiano y Tito en Roma. El peso de las represalias tomadas por la potencia romana cayó sobre los últimos resistentes judíos, sobre aquellos miembros de las facciones más extremistas que tomaron como decisión resistir hasta el último momento: los que se refugiaron en Jerusalén y también aquellos que siguieron resistiendo después de tomada ésta en las fortalezas de Herodion, Machaerus (masacre del bosque de Jardes) y Masada (suicidio colectivo de los sicarii allí refugiados).

Por otra parte, también se produjo un exodo importante de gente. Tradicionalmente la investigación ha señalado las fechas del 70 y 135 d.C., los años finales de las dos guerras judías, como los hitos cronológicos de la dispersión masiva de los judíos por todo el orbe romano y extrarromano³⁶. No sabemos las dimensiones reales de esta dispersión judía, pero sí podemos suponer a partir de algunas menciones de Josefo que ésta se produjo con intensidad hacia las zonas geográficamente cercanas. Así, muchos sicarii escaparon a Egipto³⁷ y a la Cirenaica³⁸, hecho este que está sin duda en la base de los disturbios que aparecerán en esas dos regiones a partir de esta fecha y que culminarán en las revueltas del 115-117 d.C. Otra vez nos encontramos con que son los elementos más extremistas los que se van, los que huyen de 'Ereš Isra'el. Pero no sólo ellos. Los "herodianos", la aristocracia nacida durante la

36.- Vid. Narciso Santos Yanguas, "Los judíos en la Bética en época romana", en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía: Fuentes y Metodología. Andalucía en la Antigüedad*, Córdoba (1978), pp. 249-250; en estas páginas Santos Yanguas hace una síntesis de todos los hitos cronológicos que tradicionalmente se han expuesto en el tema de la dispersión de los judíos por el Mediterráneo.

37.- B.J., VII, 10,1 (vv. 410-411).

38.- B.J., VII, 11,1 (vv. 437 ss.).

dinastía de los reyes "idumeos" y que había medrado gracias a los privilegios por ellos otorgados, abandonaron el Judaísmo y muy probablemente huyeron a zonas menos conflictivas. Por ejemplo, encontramos a sus descendientes como altos funcionarios romanos y senadores en Asia Menor³⁹. No nos deja de sorprender la bipolarización que se produjo: Cirenaica y Egipto, "zonas calientes" y, del otro lado, Asia Menor y provincias griegas, donde los judíos allí residentes se mostraron absolutamente tranquilos⁴⁰.

Si siguiendo con la dispersión de los judíos durante y después del "Gran Desastre" hemos de mencionar una dispersión dentro de la misma Palestina: desde Judea hacia la llanura costera (el caso del establecimiento en Yabneh de Yohanan ben Zakka'i⁴¹) y hacia Galilea. Indudablemente esto se debió a las condiciones especiales de Judea tanto para los judíos como para los romanos. De ambas cuestiones ya hablamos en el segundo capítulo de este trabajo. Por un lado, Judea fue la zona más castigada por la guerra y,

39.- Vid. M. Avi-Yonah, "Palaestina", col. 398.

40.- A las tranquilas provincias griegas también va a huir el judío Trifón después de la revuelta de Bar Kokba: "Yo me llamo Trifón -me dijo-, y soy hebreo de la circuncisión, que, huyendo de la guerra recientemente acabada, vivo en Grecia, la mayor parte del tiempo en Corinto" (Iust. Mart. Dial. 1,3; traducción de Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apologetas Griegos* (s. II). Madrid (1979, 2 ed.)).

41.- El establecimiento de los sabios en la ciudad de Yabneh/Jamnia no puede dejar de sorprendernos, ya que se asentaron en zona no judía y, además, patrimonio personal del emperador. Fruto del "pacto" entre Vespasiano y el "jefe" de la facción moderada de la Jerusalén sitiada, Yohanan ben Zakka'i, creemos que la elección de Yabneh es un hecho fundamental que viene a completar la imagen de ese nuevo carácter que va a imprimir la jerarquía rabinica al Judaísmo y a las relaciones de los judíos con Roma.

ademas, presentaba unas condiciones y una significación especiales para los judios. Allí el peso de la tradición se hacia notar con enorme fuerza, casi de manera agobiante. Por otro lado, desde el punto de vista romano, Judea seguía constituyendo un "bolsón" inculto y levantisco, lo que obligó a que las tropas estacionadas en la provincia se dedicaran preferentemente a su control. A esto hay que unir las condiciones de mayor paz y tranquilidad en la importante comunidad judia de Galilea como consecuencia de que en ella no se dejaban notar de manera tan contundente las consecuencias de la derrota judia. De hecho ese trasvase de gentes continuó durante el periodo que estamos estudiando⁴², proceso que se culminó cuando el centro de estudio y autoridad del Judaismo se desplazó a Galilea despues de la revuelta de Bar Kokba'. No queremos con esto decir que el Judaismo era o podia ser mas laxo en Galilea que en Judea, es absurdo, pero si habia menos "presión ambiental", si se nos permite utilizar la expresión, lo que hacia posible el nacimiento, por pura imposición fisica, de unas vias de comunicación, de relación y convivencia con los no judios y se abrian también los cauces para una evolución del Judaismo sin la barrera a veces infranqueable del peso de la tradición.

Por último, otro factor que incidió en esta "simplificación" es lo que podemos denominar "desaparición de la razón estructural del poder de ciertos grupos o colectivos". Nos explicamos. Estamos haciendo referencia a las familias de la aristocracia sacerdotal que, al desaparecer el Templo, perdieron el sustento de su poder y se fueron diluyendo hasta perder su conexión como grupo. Antes del "Gran Desastre" el grupo o secta de los saduceos o neosaduceos era el que estaba firmemente asentado en las

42.- Por ejemplo, el caso de rabi 'Eleazar ben Azariah, quien se trasladó a Galilea probablemente a causa de las discordias dentro de la nueva jerarquía. Vid. J. Derenbourg, *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine*, pp. 381-382 y Sh. Safrai, E.J., 6 (1971), s.v. "Eleazar ben Azariah", cols. 586-587.

estructuras de poder de Jerusalén. El Templo, con su jerarquía y oficio diario, constituía una parcela de poder casi exclusiva de ellos, dominando también el Gran Sanedrín, el tribunal supremo y senado del pueblo judío que decidía sobre cuestiones religioso-políticas de la comunidad judía.

Bien, en la actualidad todo esto se está reconsiderando, en especial lo relativo a la institución del Sanedrín en la época inmediatamente anterior a la Gran Guerra; pero no es este el tema de este trabajo. Ahora bien, siguiendo un poco con esta cuestión, tenemos que matizar en algo lo expresado en el párrafo anterior y estamos obligados a reconocer que hay casos bastante conocidos de miembros de familias de alcurnia entre los tanna'im, familias en mayor o menor medida implicadas en la jerarquía sacerdotal hierosolimitana algunos de cuyos miembros gozan de cierto renombre y posición dentro de la tradición rabínica; baste para ello recordar los nombres de Hananiah, Segan ha-Kohanim, de rabi Tarfón, de rabi 'Eleazar ben Azariah y, por último y principal, el caso de raban Gamaliel, por citar sólo algunos casos. Recuerdese también el caso del mismo Flavio Josefo. ¿Qué quiere esto decir? Fundamentalmente que, si bien es cierto que de manera general el fariseísmo es un grupo "marginal" por su trayectoria de separación y lucha contra el grupo hecho fuerte en Jerusalén, el grupo de los saduceos/neosaduceos, no es menos cierto que era un grupo numeroso y bastante extendido y que había familias muy influyentes de fariseos dentro de la casta aristocrática de Jerusalén. Así pues, los miembros de estas familias pudieron acomodarse mejor o peor a los nuevos tiempos gracias a la coyuntura favorable de su pertenencia al núcleo aglutinador de la "nueva ortodoxia", lo que no fue la situación de los saduceos y neosaduceos. Por tanto, y para resumir, también se aprecia una "simplificación" por arriba, una criba en la cuspide de poder y autoridad del judaísmo.

Antes de dar por terminada la discusión de los factores de lo que hemos denominado "simplificación del panorama interno judío", y a propósito de lo acabado de exponer, no nos gustaria dejar de plantear algunas dudas, algunos puntos de debate aunque volvamos a ellos en el siguiente

subapartado. Por ejemplo, ¿hasta que punto es fiable la tradición rabinica en lo concerniente a la larga y continua línea de transmisión de las enseñanzas maestro-discipulo? ¿Hasta que punto esta línea de transmisión no puede haber sido una creación posterior para justificar una situación de dominio de facto? Es decir, ¿hasta que punto puede haber constituido una manera de propaganda de cara a presentarse como los herederos de toda una tradición y autoridad que se retrotraen a Moisés? En este momento no podemos dar cumplida contestación a estas preguntas, pero hay elementos de juicio que nos hacen sospechar que la transmisión no fue tan directa, tan lineal, ni tan absoluto e inmediato el reconocimiento por parte del pueblo de la posición de poder y autoridad de la nueva jerarquía. Creemos, pues, que es posible que, en el momento de edición de la Misnah y de cara a las generaciones presentes o futuras, se creara, mas o menos conscientemente, el espejismo de una concordia y uniformidad dentro del grupo de sabios de la primeras generaciones, lo que conocemos como período de Yabneh. Esta imagen idilica que no se aviene con otros datos: por ejemplo, los problemas en la jefatura de la escuela de Yabneh, el alejamiento de Yohanan ben Zakka'i, las intrigas en tiempos de Gamaliel II, etc. Lo que parece claro, y es a lo que queremos llegar, es que se produjo una especie de "desembarco" de miembros de conocidas e importantes familias y que van a ser éstos los que van a copar la cúspide de la nueva jerarquía después que Yohanan ben Zakka'i se retirara o fuera retirado. Un dato curioso a este respecto: Sh. Safrai nos dice que rabi 'Eleazar ben Azariah, tras un momento de enfrentamiento entre raban Gamaliel y el resto de los sabios, fue elegido sucesor de éste en la jefatura de la escuela porque, aparte otras consideraciones, también disponia de fortuna, ya que el cargo llevaba consigo hacer frente a numerosos gastos⁴³.

43.- "Eleazar ben Azariah", col. 586.

Para finalizar este subapartado vamos a volver a lo que hemos dejado apuntado al principio del mismo: la propaganda adversa a los "perdedores" de la guerra, entendiendo por estos los cabecillas de los grupos más exaltados, los causantes en último término de los desastres sufridos por el conjunto del pueblo. La fuente principal es Flavio Josefo, quien en sus obras no pierde ocasión de presentar a estos personajes con los tintes más negativos y define al conjunto del periodo como un periodo profligado en maldades de todo género entre los judíos⁴⁵.

De Josefo se ha dicho de todo, lo que no nos debe asombrar teniendo cuenta su escabrosa biografía. Pero no en el momento de entrar a juzgarlo, lo que queremos es hacer hincapié en el carácter esencialmente fariseo de su pensamiento⁴⁶: su violento ataque contra los *sicarii* no es fingido, no es producto de un plan premeditado del servicio de Josefo para echar las culpas a los que no se pueden defender. Creemos que es algo más profundo y con mucha más base, es el pensamiento de un fariseo moderado quien ve en el resultado final de la guerra la confirmación de sus sospechas, la indiscutibilidad del poder de Roma; el "Gr. Desastre" es el justo castigo de Dios por el comportamiento pecaminoso de todo un pueblo arrastrado por la maldad de unos indeseables; Roma es, en definitiva, el brazo ejecutor de Dios; se impone una profunda repurificación del pueblo. Todo esto quedará mejor documentado cuando volvamos sobre este tema en el tercer apartado de este capítulo, el dedicado a la nueva imagen de Roma en el mundo judío.

44.- B.J. VII, 2,2 (vv. 32-33): Dios entrega a Simón bar Giora en manos de los romanos por haber tiranizado cruelmente a los judíos.

45.- B.J. VII, 8,1 (v. 259).

46.- Idénticas ideas a las de Josefo frente al "Gr. Desastre" aparecen en las otras fuentes de la época que analizaremos más adelante, por ejemplo en el comienzo de Esdras.

La confirmación de la maldad de los jefes de la rebelión es el mismo hecho de la destrucción del templo y de la ciudad de Jerusalén, junto con las calamidades sufridas por el conjunto del pueblo. Este razonamiento, expuesto de manera tan contundente, no tiene grietas y la sentencia que de él se desprende es inapelable. Como hemos dicho, Josefo muestra en este aspecto un paralelismo absoluto con otras obras de este momento. En su manera de pensar se funde la teoría de la retribución, tan propia de los fariseos, con su no menos característico escepticismo y sospecha. Nos recuerda, en fin, las palabras que pronuncia raban Gamaliel, el sabio fariseo maestro de Pablo, en un pasaje de los Hechos de los Apóstoles:

"Israelitas: ¡Tened mucho cuidado con lo que vais a hacer en lo de esos hombres! (se refiere a los discípulos de Jesús) Pues no hace mucho se alzó Teudas diciendo que él era alguien, se le adhirió un número de unos cuatrocientos hombres, cayó muerto, y todos los que le obedecían se disolvieron y acabaron en nada. Después de él se alzó Judas el Galileo en la época del empadronamiento, y arrastró gente detrás de sí. También él pereció, y todos los que le obedecían se dispersaron. Pues bien, os digo: poneos al margen de esos hombres y dejadlos; porque si ese plan o esa obra viene de los hombres se deshará, pero si viene de Dios no podréis deshacerlos; no vayáis a encontraros haciendo la guerra a Dios"⁴⁷.

Así pues, Josefo debe ser tenido, con las matizaciones oportunas, como un "fariseo tipo" y su pensamiento y opiniones no difieren en lo fundamental del resto de la nueva jerarquía, ni de lo que dan a entender los apocalipsis judíos del momento, IV Esdras y II Baruc. Junto a este Josefo también está el Josefo adulator y servil ante los emperadores de la dinastía flavia, el Josefo que intenta

47.- Hch., 5, 35-39

defenderse y justificarse a toda costa frente a las denuncias vertidas contra él y también, y no siempre mencionado, el Josefo del Contra Apión, el Josefo que defiende al pueblo judío frente al anti-judaísmo que se dispara a partir de este momento en los círculos dirigentes del Imperio⁴⁸. No negamos la real existencia de todas estas caras del historiador judío, sólo queremos reivindicar su pensamiento y opiniones como característicos del momento y válidos para buena parte de los miembros de la nueva jerarquía. No se puede descalificar su testimonio por lo dudoso de su comportamiento.

Hechas estas aclaraciones ya llega el momento de entrar en un nuevo punto, el de la formación de la jerarquía que va a conducir al Judaísmo a la renovación tras la destrucción del Santuario y tras la "simplificación" de la que hemos estado hablando. Ya veremos que "simplificación" no va a suponer desaparición absoluta de las diferencias. El Judaísmo de esta época se nos presenta por contra variado y contradictorio. No debemos olvidar, y volvemos a repetirlo, que nos encontramos en un periodo de formación y de tanteos. La confirmación o rechazo definitivos de los procesos que se abren tras el 70 d.C. vendrá en el segundo desastre, en la segunda criba tras la revuelta de Bar Kokba', momento a partir del cual, y siempre con las matizaciones que veremos, nos es posible hablar de consolidación, de homogeneidad de la jerarquía rabínica.

48.- Vid. M. Grant, *The Jews in the Roman World*. Nueva York (1973) pp. 222 ss. Recientemente ha salido una traducción castellana de esta obra: Flavio Josefo, *Autobiografía. Sobre la antigüedad de los judíos (Contra Apión)*. Traducción de M.V. Spottorno Díaz-Caro y de J.R. Busto Saiz. Madrid, Alianza, 1987.

IV,1,3) Nacimiento y formación de la jerarquía rabinica:

Dentro de las grandes etapas de la historia del Judaísmo, la fecha del 70 d.C. supone un hito de suma importancia. Hasta ahora hemos visto las repercusiones negativas del final de la Primera Guerra Judía: destrucción del Santuario, desaparición de grupos y tendencias dentro del conjunto del pueblo. En fin, hemos insistido en los aspectos que apuntan hacia el final de una manera de vivir y entender el Judaísmo, pero el Judaísmo como tal sobrevivió. Bien pobre sería, pues, la imagen que el lector de este trabajo retendría si en esta nuestra presentación del Judaísmo posterior al "Gran Desastre" sólo habláramos de destrucción y desaparición y no insistieramos en lo que de "positivo" tuvieron estos acontecimientos para la vida del pueblo judío y el desarrollo ulterior de su religión. A esto, a la otra cara de la moneda, nos vamos a dedicar en las presentes paginas.

El año 70 marca el inicio de un nuevo Judaísmo. Forzado sin duda por los acontecimientos, por las ausencias, de las cenizas del Santuario resurgió un Judaísmo renovado. Pero no sólo por esta razón. Junto a la situación de hecho estaba la capacidad de reacción del nuevo grupo dirigente (los sabios, los rabinos). El Judaísmo, pues, se renovará gracias a los presupuestos sobre los que este grupo va a basar la vida del judío. La situación de vacío fue aprovechada por los que tomaron la dirección del pueblo para poner en práctica su ideal de vida. Así pues, aunque no se pueda hablar de ruptura, de sima, ya que si hay algo que caracteriza al Pueblo Judío es su celo a la hora de conservar sus tradiciones, si hubo sin embargo un cambio de rumbo y un "aggiornamento" a él asociado. En fin, el 70 supone un punto de inflexión, configurandose un Judaísmo que, con las modificaciones naturales que impone un lapso de tiempo tan largo, llega a nuestros días. Esta fue la labor ingente llevada a cabo por el rabinato.

En este subapartado vamos a hacer tres paradas. En primer lugar nos detendremos en la figura del rabino: ¿Cómo se formó el estamento de los rabinos/sabios? ¿Que rasgos imprimieron al Judaísmo? ¿Cuál fue su labor? En segundo lugar nos centraremos en el periodo que estamos estudiando, en las características generales del periodo de Yabneh, para terminar, en tercer y último lugar, con la discusión de algunos problemas relativos a la legitimación y diversidad del rabinato en dicho periodo. A ello pasamos.

La figura del rabino actual es bien conocida por todos, o lo es en la medida en que el Judaísmo puede ser "bien" conocido por los que están/estamos fuera: se trata del ministro o jefe espiritual de una comunidad. Ahora bien, durante el Judaísmo Rabínico Clásico, etapa de la que los años que estamos estudiando constituyen el periodo inicial, hemos de entender por rabino algo diferente, aunque no radical y absolutamente diferente.

El título rabbi ("mi maestro"="maestro"), término que al igual que sus equivalentes⁴⁹ sólo está atestiguado a partir del año 70, servirá para denominar al estudioso de la Ley, al sabio⁵⁰. La condición de rabino se alcanzaba después de haber estudiado en una academia o escuela y/o haber mantenido unos lazos estrechos con un maestro de reconocido prestigio:

"R. 'Eléazar ben Sammúa decía: sea para ti el honor de tu discípulo tan querido como el tuyo

49.- Rab ("maestro"), utilizado fundamentalmente en Babilonia, y Rabban ("nuestro maestro"), título que se aplicaba al patriarca y también a algunos importantes rabinos.

50.- Hakam. El grupo formado por estos rabinos recibía el nombre general de Hakamim ("sabios") o Talmidey-Hakamim ("discípulos de sabios").

propio y como el honor de tu colega, y el honor de tu colega como el respeto a tu maestro, y el respeto a tu maestro como el temor a Dios"⁵¹.

Después de los años de estudio, el alumno recibía la Sēmikah (la imposición de manos), ceremonia con la que quedaba "ordenado" como rabino: se le reconocía la capacidad y formación suficientes para tener sus propios discípulos e intervenir en las discusiones sobre puntos concretos de la Ley, precisamente aquellos más oscuros y difíciles. La ordenación no significaba obtener o acceder a un trabajo asalariado o algo parecido a nuestro funcionariado, un cargo administrativo. El ser ordenado rabino suponía estar capacitado para llevar a la práctica una determinada forma de vida: intentar que la vida se acomodara a los ideales de la Torah y servir de ejemplo y autoridad para el resto de la comunidad. Estaba especialmente censurado aprovecharse de ese conocimiento para sacar beneficio material:

"R. Sadoq solía decir: no conviertas (las palabras de la Ley) en una corona con la que enaltecerse ni en una hazada para cavar con ella (=para ganar con ella el sustento)"⁵².

Así pues y como ha sucedido en otras religiones antes de institucionalizarse, al contrario que los rabinos actuales, los de la época que se abre tras el 70 debían ejercer un oficio o trabajo para ganar el sustento. Tenemos noticias de rabinos que trabajaron el campo o que se dedicaron a oficios artesanales: herrero, curtidor, ebanista, zapatero, etc.

51.- M. Ab. IV,12. Cfr. I, 4 y 6.

52.- M. Ab. IV,5. Cfr. II,2: "Raban Gamaliel, el hijo de R. Yéhudah ha-Nasi', decía: es bueno el estudio de la Ley acompañado de una profesión temporal, ya que la conjunción de ambos hace olvidar el pecado".

¿Cómo se formó este estamento de sabios? Se formó a partir del grupo de los fariseos. Mejor dicho, a partir de la numerosa e importante facción de los fariseos moderados, aquella que, como hemos visto en páginas precedentes, se fue desligando progresivamente de la rebelión, razón por la cual salió indemne y fortalecida del calamitoso final de la misma. Ellos estaban en lo cierto al abandonar los postulados extremistas: Dios no apoyaba a los impíos revoltosos y, al final, los últimos acontecimientos les habían dado la razón.

Su moderación, la reafirmación de sus sospechas y, no menos importante, su capacidad de adaptación posibilitaron su actuación como elemento aglutinante y reorganizador del Judaísmo.

Ahora bien, no creemos que rabinismo haya de ser tomado como sinónimo de fariseísmo, por más que sea el elemento fariseo el esencial y hegemónico. P. Schäfer distingue dos componentes principales: el elemento "fariseo" y el elemento "escriba"⁵³. Estas dos componentes no eran entidades absolutamente separadas. Hemos de convenir con el que ambas "werden schon vor 70 unterschiedlich gewichtete Filiationen eingegangen sein, d.h. es wird auch schriftgelehrte Pharisäer und pharisäische Schriftgelehrte gegeben haben". De este matrimonio nacieron los fundamentos sobre los que a partir de este momento y hasta nuestros días se apoyara y desarrollara el Judaísmo: el imperio de la Torah (Torahcentrismo) y el propósito de transmitir el ideal de pureza y santidad a todas las situaciones de la vida cotidiana del judío. También hemos de suponer, lo veremos más adelante, que no se cerró la puerta a otro tipo de influencias, por lo menos no inmediatamente, pudiendo así estas intervenir de manera secundaria, a veces marginal, en la configuración del rabinismo.

A esta imagen que estamos dando del Judaísmo hay que añadir, aunque sea de pasada, otra característica

53.- Geschichte..., pp. 147 y s.

importante: la potenciación del exclusivismo. Exclusivismo entendido como la voluntad de cerrarse ante el mundo y evitar el proselitismo. Hubo un momento en el que el Judaísmo pudo haberse convertido en una religión universal, nos estamos refiriendo fundamentalmente a los dos siglos antes de nuestra Era, pero las vicisitudes vividas por el Pueblo Judío fueron impidiendo esta vía: las situaciones de crisis y enfrentamientos, el peligro de asimilación condujeron a la religión judía a tomar una postura contraria. Esta es una evolución del pensamiento judío que va tomando forma conforme se suceden los acontecimientos durante el periodo helenístico y que culmina ahora, después de que tomaran buena cuenta de lo que en realidad era Roma. Es curioso observar, sin ánimo de hacer juicios de valor, cómo se produce una pérdida de terreno por parte del Judaísmo mientras que el Cristianismo cada vez se abre más a la Gentilidad.

Después de hechas estas consideraciones generales, viene -¡qué remedio!- una segunda parte. Si, todas estas afirmaciones deben ser matizadas: las respuestas dadas sobre un mismo problema (en este caso, el proselitismo y la apertura a los gentiles) son diferentes según el ambiente donde viviera o se desarrollase la comunidad judía⁵⁴. Obviamente no es lo mismo Palestina que la Diaspora, del mismo modo que no son iguales las posturas de los diferentes grupos o tendencias judíos. Esto es bien cierto para el periodo anterior a la destrucción del Santuario. ¿Lo es también para el periodo que se abre con posterioridad al 70? Evidentemente sí, la prueba de ello es el Judaísmo tal como ahora lo conocemos. El Judaísmo no entiende de misión ni de

54.- Sobre ello insiste el profesor M. Pérez Fernández en dos artículos: "La apertura a los gentiles en el judaísmo intertestamentario. Estudio sobre "El libro de los jubileos" y "José y Asenet", tradiciones tannaiticas y targumicas", E.B., 41 (1983) pp. 83-106 y "El judaísmo intertestamentario. Actitud ante los gentiles: xenofobia, apertura, proselitismo", *Proyección*, 31 (1984) pp. 171-182 (artículo resumen del anterior).

apostolado, no tiene un proselitismo activo, pero si tiene conciencia de que puede atraer con su ejemplo y actitudes a otras gentes que están fuera, y no se niega a este proselitismo pasivo. Pues bien, el prosélito sigue viviendo/sufriendo las consecuencias de la ambivalencia de las posturas hacia su persona dependiendo del ambiente, de la comunidad, del rabino que sea jefe de la misma.

Concluyendo, en el Judaísmo la lucha entre posicionamientos en contra y a favor del proselitismo y la apertura al mundo ha estado siempre encuadrada en un campo de batalla fluctuante. ha tenido una relación dialectica. Unas veces se imponía una postura, otras la contraria, siempre dependiendo de las condiciones del entorno. Desde el Antiguo Testamento conocemos las violentas reacciones y continuas prohibiciones de los matrimonios mixtos, y estos seguían produciéndose. Teniendo en cuenta todo esto, no podemos ver la reacción tomada en el 70 sino como una reacción temporal, reacción que debe valorarse con ayuda del momento histórico y que es fruto del choque, de la situación crítica que se vivía. Hay en el periodo que estamos estudiando una necesidad imperiosa de cerrarse, de hacer depender la capacidad de reacción ante el peligro inmediato en el exclusivismo y pureza del pueblo. El Judaísmo se cierra, pero ello no quiere decir que pierda los papeles y la conciencia de su lugar en el mundo. Cuando las heridas cicatricen, cuando pase la situación de crisis, cuando lo principal no sea atender a una situación acuciante, la preocupación por la pureza perderá algo de fuerza (¡Ojo! no desaparecerá ya que constituye un elemento esencial en el Judaísmo de los rabinos) e Israel volverá a plantearse su puesto y su labor entre las naciones. A finales del siglo IV, San Juan Crisóstomo citaba a un rabino para el que la razón de ser de la Diaspora era que los judíos pudieran enseñar al universo entero⁵⁵. Israel vuelve a encontrarse con

55.- Hemos recogido esta noticia del libro de M. Simon y A. Benoit, *El Judaísmo y el cristianismo antiguo de Antioco Epifanes a Constantino*. Barcelona (1972). Vid. las páginas 146 y 147 sobre el problema que hemos tratado.

papel que Dios ha previsto para su pueblo, el de luz entre las naciones.

Hemos visto hasta el momento la manera como se formó el rabinato y los rasgos que imprimió al Judaísmo en renovación. Para completar nuestro recorrido sólo nos falta hablar de la labor realizada por los Talmidey-Hakamim.

Basta con echar una rápida ojeada por los títulos de las obras que componen el Corpus Rabinico para darnos cuenta de lo ingente de su actividad. Los rabinos, ya lo adelantábamos al principio de este capítulo, van a tomar como razón de ser el estudio de la Ley en todas sus vertientes⁵⁶, labor que se va a constituir en fundamento de su autoridad y que los consolidará como grupo cada vez más definido. Ahora bien, no se dedicaran al simple estudio y conservación de las enseñanzas, si es que esto es posible. Junto con la evidente preocupación por conservar el patrimonio de la tradición judía, su actividad tendrá también un acusado carácter creativo, constituyendo sus ramificaciones el desarrollo e interpretación de la Ley Escrita (recoger la Ley Oral y, mucho más importante, buscar soluciones para nuevos supuestos), el estrecho trabajo con los discípulos, la creación de escuelas o academias y, por último, la aplicación práctica de todo ese bagaje al administrar justicia. Son actividades que van a emprender con gran dinamismo y que tendrán como resultado los diferentes tipos de obras que legaron a las generaciones venideras y que sirvieron como fuente de autoridad y punto de partida para ulteriores desarrollos.

De su producción literaria destacan dos grupos. El primero es la Literatura Talmúdica: **Miṣnah**, **Tosefta** y ambos

56.- Los sotêrim, los escribas, el grupo que al unirse con los fariseos configuró el estamento rabinico, habían sido los que antes del año 70 habían ejercido celosamente esta función. Sobre su figura e importancia, vid. *Eclesiástico*, 38,25-39,15.

Talmudes, obras en las que se desarrolla y recopila la Ley Oral y que son comentadas y ampliadas continuamente. De hecho, los Talmudes no son más que el comentario, ampliación y actualización del primer corpus legislativo, la *Miṣnah*. El segundo de los grupos es el de la Literatura Midrásica, amplio conjunto de obras exegeticas de contenido fundamentalmente homilético y narrativo, aunque no exclusivo ya que algunos *midrašim*, precisamente los que se consideran más antiguos, muestran un interés particular por lo legislativo, lo *halákico*. No es cuestión de entrar aquí en los problemas que presenta el estudio y clasificación de esta literatura, y más si nos movemos en el campo de los principiantes. Que nos hayamos detenido en este punto responde a un motivo bien simple: recalcar la amplitud de la producción rabinica y, por ende, la enorme actividad que está en su origen y que llevaron a cabo los sabios. Nos remitimos, pues, a los especialistas⁵⁷, si bien volveremos a tratar brevemente las características de la Literatura Rabinica en el apéndice de este trabajo.

Pero ya está bien de extendernos en cuestiones generales, es el momento de que nos vayamos acercando a las características de nuestro periodo y los problemas que la investigación plantea en su estudio.

Según la tradición judía, asentada ya desde antiguo⁵⁸,

57.- Vid. Schürer, *Historia*, I, pp. 102 ss.; G. Stemberger, *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*. Munich (1977), pp. 66 ss. y H. Strack-G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*. Munich (1982), 7 ed. de la clásica obra de Strack totalmente actualizada por el profesor Stemberger (se prepara la edición castellana).

58.- Las subdivisiones del periodo rabinico ya están establecidas en el *Seder Tanna'im we-'Amora'im* (aprox. 884) y en la *'Iggeret Rab Serira Ga'on* (987).

la historia del periodo rabínico se divide en varios subperiodos. Se habla entonces de sucesivos grupos o etapas que se caracterizan y diferencian de los demás según su vinculación y aportación a la tradición religiosa. Son los siguientes:

- 1.- Los Tanna'im, desde Hillel y Samma'i hasta Yéhúdah ha-Nasi', Rabbi (primeros decenios del s. I d.C. hasta el 200, fecha aproximada de la redacción final de la Miṣnah). Periodo de fundamentación cuya preocupación principal es la legislación religiosa.
- 2.- Los 'Amora'im (200-500 d.C.), que son los que van a comentar la herencia de los tannaitas. Periodo de recopilación y ordenación de la tradición. En Palestina estos sabios crearán el Talmud de Jerusalén.
- 3.- Los Sabora'im (s. VI y principios del siglo VII) completarán y terminarán el Talmud de Babilonia.
- 4.- Los Gé'onim (hasta el siglo XI), que son los jefes de las prestigiosas academias de Babilonia que tomaron el relevo a las de Palestina, convirtiéndose en el centro de autoridad del Judaísmo.

Obviamente, a nosotros nos interesan los tanna'im. Su nombre viene del arameo תנן, que se corresponde con el hebreo שנה ("repetir", "enseñar"). Les tocó vivir en un periodo especialmente difícil y crítico, salpicado de momentos de agudas tensiones internas y externas, en especial las dos guerras judías. De ahí que su actividad se encaminara en dos direcciones: superar y cubrir el vacío de poder creado tras las dos guerras y evitar que en el lapso se perdiera parte de la herencia de la tradición. Su dedicación fundamental fue, pues, hacer acopio de todos los aspectos legales de la tradición de la que eran depositarios y reunirlos en un corpus organizado. Su trabajo en este

campo se constituyó en modelo normativo y punto de arranque para el trabajo de las generaciones posteriores.

La producción literaria de los tanna'im puede clasificarse en dos grandes grupos o categorías:

A.- Los corpus legislativos: obras en las que se recogen formulaciones halakicas ordenadas temáticamente según categorías legales u otros recursos mnemotécnicos. Su aportación fundamental y principalísima para el Judaísmo fue la Misnah.

B.- Los Midrêsey-Halakah. Comentarios a libros del Pentateuco cuyo propósito es definir y fijar las implicaciones legales que de ellos se desprenden. Aunque la edición de estas obras se produjo probablemente en la época de los 'Amora'im, se consideran los midrasim más antiguos, y tanto la investigación como la tradición judía remontan su preparación y elaboración a tiempos de los tanna'im. Estas obras, de las que la Asociación San Jerónimo está editando la traducción castellana en su "Biblioteca Midrasica", son:

- Mekilta de R. Yiśma'e'l (Exodo)
- Mekilta de R. Sim'e'on bar Yohai
- Sifra (Levítico)
- Sifre Números
- Sifre Zutta (Números)
- Sifre Deuteronomio
- Midraś Tanna'im

Junto a esta actividad legislativa, la investigación tradicionalmente ha atribuido a estos sabios tannaíticos la toma de dos importantes decisiones. Estas dos medidas que se han puesto en relación concretamente con los sabios de las generaciones inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Judía, los del periodo de Yabneh, son: la fijación del Canon de las Escrituras y la formulación de la Birkat ha-Minim (la "Bendición/maldición de los herejes").

Sin duda, ambas medidas son producto de algo que comentamos en páginas anteriores. Nos referimos a la potenciación del exclusivismo, la búsqueda de la pureza del pueblo y la voluntad de cerrarse al mundo. Ahora bien, ¿han de ser entendidas como medidas directamente anticristianas? Esto, a nuestra opinión, es más difícil. Hemos visto que tras el 70 se produjo lo que hemos denominado "simplificación" del panorama interno judío, pero esta simplificación no supone que desaparecieran de cuajo todas y cada una de las tendencias no directamente implicadas en el nuevo estamento de los rabinos. Creemos que no fue tan fácil, tan radical. Es evidente que un grupo salió potenciado, salió triunfador, pero los demás no desaparecieron per secula seculorum sino que perdieron fuerza e influencia hasta que unos desaparecieron y otros quedaron relegados a la categoría de marginales, constituyendo una especie de corriente subterránea que de vez en cuando va a salir a la luz. Es decir, tras el año 70 el Cristianismo no es el único "enemigo", entre comillas, al que se enfrenta el Judaísmo de los rabinos o la tendencia mayoritaria dentro de tal estamento.

Queremos también insistir en que estas medidas nos parecen depender además, y de manera principal, de exigencias internas del Judaísmo; no consisten sólo en una respuesta violenta ante un peligro exterior. No olvidemos que la exigencia de la pureza del pueblo responde tanto a motivaciones externas como a la necesidad de tomar medidas ante los incumplimientos y pecados del pueblo, de los que son prueba irrefutable, según la manera de pensar farisea, las adversidades que tuvo que vivir en esos años el Pueblo Judío en general y la comunidad judía palestinese en particular. Ambas motivaciones vienen a ser, pues, las dos caras de la misma moneda. Si sólo hicieramos hincapie en los miedos y peligros externos, centrándonos en el Cristianismo, estaríamos negando al Judaísmo una vitalidad que tuvo y siguió teniendo y daríamos al Cristianismo un papel que fue

tomando conforme se asentaba con bases firmes en la Gentilidad⁵⁹.

Volviendo a los tanna'im, el periodo que cubren dentro de la historia del Judaismo Rabinico se divide a su vez en dos grandes fases, fases que vienen determinadas por los acontecimientos del periodo y, en concreto y especial, por los traslados del grupo principal de sabios tras las dos guerras judias⁶⁰. Los tanna'im se van a instalar en dos sitios o ambientes:

- 1.- En la ciudad de Yabneh/Jamnia. En ella se instalara Yoḥanan ben Zakka'i con sus discipulos tras huir de Jerusalem y entrevistarse con Vespasiano. Allí se refugiaran otros importantes personajes judios de la época que constituiran el núcleo del nuevo "sanedrín". Yabneh no era una ciudad judía y se localizaba en una zona particularmente helenizada de Palestina, la

59.- Sobre estos problemas vid. P. Schäfer, *Geschichte...*, pp. 153-154 y nuestra comunicación "Justino y las posturas judias frente a los cristianos: la Birkat ha-Minim". Actas del Primer Congreso Peninsular de Historia Antigua (Santiago de Compostela, 1-5 de julio de 1986). Santiago de Compostela (1988) pp. 167 ss. Cfr. la obra clásica de G. Alon, *The Jews in their Land in the Talmudic Age (70-640 C.E.)*. Jerusalem (1980, reedición actualizada por G. Levi), pp. 272 ss. y 288 ss.

60.- Por su parte, la tradición judia divide el periodo de los tanna'im en cinco generaciones. La división de tanna'im y 'Amora'im en generaciones se remonta a la obra de 'Abraham ibn Daud *Sefer ha-Gabbaiah*. Con todo, ya disponemos de información sobre la cadena de transmisión de la tradición y sobre los sabios mas importantes en el tratado Abôt de la Mišnah. Vid. el cuadro resumen de los tanna'im en D. Sperber, "Tanna, Tannaim", *E.J.* (1971), cols. 801-802. De sobra está insistir sobre la posible arbitrariedad de esta división en generaciones.

llanura costera⁶¹. Hemos de destacar el hecho de que el grupo de sabios se vaya a reunir no sólo fuera de Jerusalén sino también fuera de Judea. El hecho de que hubiera una gran comunidad judía en esta ciudad⁶² no matiza la importancia que debemos otorgar a este cambio tan radical de ambiente.

- 2.- Después de la revuelta de Bar Kokba', el centro de autoridad de los sabios se va a trasladar a Galilea, y allí permanecerá hasta que tomen el relevo las academias de Babilonia. Primero será 'Uša' el lugar elegido y con posterioridad, en tiempos de R. Yehudah ha-Nasi', se cambiará a Séforis para establecerse definitivamente en Tiberias en la segunda mitad del siglo III.

Bien, tras un largo recorrido, demasiado largo se dirán, por fin nos encontramos con el periodo de Yabneh frente a frente, periodo a cuyos límites cronológicos se circunscribe el presente trabajo. Tan complicado camino para llegar hasta donde nos encontramos ahora se debe a que eran muchos los aspectos generales que queríamos resaltar para que nos sirvieran de punto de referencia en nuestra argumentación. Pero antes de pasar a él y a los problemas que la investigación plantea en su estudio no quisieramos

61.- Vid. A. Negev, P.E.C.S., s.v. "Jamneia/Jabneh", pp. 424-425. Antes del 66-70 d.C. la ciudad era propiedad de los emperadores, vid. J. González Echegaray, "La guarnición romana de Judea en los tiempos del N.T.", E.B., 26 (1977) p. 66: conocemos a un tal Capitón, procurador fiscal que se hacía cargo de los asuntos de la ciudad. Durante la Primera Guerra Judía Vespasiano la conquistó y le dio autonomía (Josefo, B.J., IV,3,2 (v. 130)). Vid. M. Avi-Yonah, R.E., Suppl. XIII (1973), s.v. "Palaestina", col. 398.

62.- La "judeización" de Yabneh se remonta al expansionismo asmoneo. Vid. Schurer, Historia, II, p. 22, allí nos remite a una cita de Filón al respecto (De Leg., 30).

dejar de hacer una última puntualización, una última reflexión. Se refiere a algo que hemos comentado en varias ocasiones y que, aunque pequeños de reiterativos, es bueno que aquí aparezca.

El centro de autoridad del Judaísmo se fue alejando paulatinamente de Jerusalén y de Judea. Primero Yabneh, después Galilea y, por último, Babilonia. Las razones inmediatas son claras: Judea fue la zona que más sufrió las repercusiones de la Primera Guerra y Jerusalén se convirtió en un conjunto de ruinas. Hemos de suponer también que allí se daría una mayor conflictividad y tensión por la conjunción de un doble motivo: por un lado, las consecuencias inmediatas de la guerra (destrucción de poblaciones y tierras, junto con las medidas represivas tomadas por los romanos) y, por el otro, el peso que Judea y la ciudad de Jerusalén tenían y tienen en el Judaísmo, una como lugar de donde partirá la redención del pueblo, la otra como ciudad santa y centro sobre el que gira el Judaísmo. Así pues, hemos de suponer, teniendo en cuenta estas especiales condiciones, que esta zona se mostraría más remisa a los cambios, al igual que, por lo general, Palestina se ha comportado de manera más conservadora frente a las tendencias aperturistas de la Diaspora. Durante el periodo que estudiamos hay un continuo trasvase de gentes de Judea a Galilea, sin duda en busca de mejores condiciones. Ello es todo un síntoma. Queremos, pues, decir que el asentamiento de los sabios fuera de Judea presentaba una serie de ventajas e inconvenientes: lejanía y apartamiento del centro espiritual de Judaísmo pero, por contra, la ventaja de estar en un ambiente donde la renovación del Judaísmo se podría hacer sin estar sujeta a tantas presiones.

Y ahora sí pasamos al periodo de Yabneh.

Nos encontramos en la primera fase del primer periodo de la historia del Judaísmo Rabinico. Tan forzada y obvia formulación no es baladí. Insistimos en ello porque, por lógica deducción, nos proporciona el primer rasgo a tener en

cuenta. El periodo de Yabneh es un periodo de formación, de transitoriedad, de tanteos. Si, se abre el proceso que culminara en el Rabinismo Clásico, pero estamos en el momento en que este estaba en su germen. Esta constatación tan simple evitara que corramos el riesgo de darle unos rasgos, usos e instituciones que tomarán carta de naturaleza en el Judaismo más tarde y no sin crisis; por ejemplo y fundamental la revuelta de Bar Kokba'. En el periodo que estudiamos, algunas o muchas veces, más que una consciente puesta en marcha de un programa teórico de acción hemos de suponer una respuesta rápida a un problema acuciante, un constante maniobrar ante la rápida secuencia de acontecimientos. El cambio no fue todo lo directo, rápido y seguro como muchas veces se nos hace entender. Ya hicimos la misma reflexión con respecto al problema de la desaparición del Santuario. En la consolidación de la vía abierta por Yohanan ben Zakka'i y el grupo de sabios que se reunieron a su alrededor jugó un papel de primerísima importancia el desarrollo ulterior de los acontecimientos. Es una especie de proceso en dos fases, con dos importantes cribas asociadas. No perdamos, por tanto, la perspectiva.

El segundo rasgo a destacar es el carácter pactista con el que nace la nueva jerarquía. El establecimiento de los sabios en Yabneh es fruto de un pacto con Vespasiano, y en última instancia con la potencia romana, según se desprende de la tradición judía acerca de la huida de Yohanan ben Zakka'i de Jerusalén⁶³. Ni que decir tiene que la

63.- Sobre las versiones de esta tradición, vid *supra* nota 32. La versión más amplia es la del *Abot de Rabí Natán*, versión A (A.R.N.A., IV,5). Hemos utilizado la edición de Soncino: *'Aboth d'Rabbi Nathan, translated into English with Introduction and Notes by Eli Cashdan*, en A. Cohen, ed., *The Minor Tractates of the Talmud*, vol. I. Londres, Soncino, 1965. Acaba de aparecer, sin embargo, una traducción castellana que no hemos podido utilizar: M. Angeles Navarro Peiro, *Abot de Rabí Natán. Versión crítica, introducción y notas*. "Biblioteca Midrasica". Valencia, Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica.

investigación ha plasmado su interés por el estudio y clarificación de esta tradición en un buen número de publicaciones al respecto⁶⁴.

Todos coinciden en aceptar en mayor o menor medida la historicidad de esta tradición/leyenda y resaltan la importancia histórica de tal acontecimiento. Dejando de lado las matizaciones que se pueden hacer a puntos concretos de la redacción última de esta tradición judía, es indudable que el fondo es cierto. No nos debe importar nada más. Volvemos a recordar la dificultad de las fuentes judías rabinicas, el terreno movedizo que suponen para el historiador y la imposibilidad, ante la que muchas veces nos encontramos, de hallar elementos de juicio para dar una valoración de los datos concretos, discernir añadidos y aditamentos legendarios⁶⁵. Lo importante es que esta

1987.

64.- Entre otros, vid.: G. Alon, "R. Yohanan b. Zakkai's Journey to Jabneh", *Zion*, 3 (1938) pp. 183-214 (hebreo) y *The Jews...*, pp. 96 ss.; J. Neusner, aparte del libro citado *supra*, *A Life of Yohanan ben Zakkai*. Ca. 1-80 C.E. Leiden (1970, 2 ed.) y P. Schafer, "Die Flucht Johanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Grundung des "Lehrhauses" in Jabne", *A.N.R.W.*, II, Bd. 19.2, pp. 43-101. Sobre aspectos generales del periodo, vid. J. Neusner, "The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100", *A.N.R.W.*, II, Bd. 19.2, pp. 3-42.

65.- M.D. Herr, al igual que hicimos nosotros con un pasaje del *Génesis Rabbá*, plantea la discusión del relato rabinico de la huida de Yohanan ben Zakkai en base a la verosimilitud. Bien, ya hablamos de esta manera de abordar las fuentes rabinicas y sus limitaciones. Creemos que este planteamiento nos puede ayudar para aceptar o no el fondo de una leyenda o tradición, pero nunca para aceptarla en todos y cada uno de sus terminos como hace el profesor Herr. Vid. su artículo "The Historical Significance of the Dialogues between Jewish Sages and Roman Dignitaires", *Scripta*

"entrevista", se produjera como se produjese, marca el inicio de una vía de entendimiento y aceptación de la potencia romana, de un modus vivendi del Judaísmo compatible con el dominio de Roma. Se abre camino una tendencia moderada que hay que tener muy en cuenta para entender y valorar la historia posterior del Judaísmo durante el imperio romano. Ella va a actuar de freno para ciertas posturas nacionalistas mostrando la idoneidad del modelo de convivencia pacífica logrado y su paralelismo con la época en la que el Judaísmo vivió bajo la tutela del imperio persa, periodo fructífero y que gozaba y goza de una valoración muy positiva por parte del rabinato. Del otro lado, la experiencia puesta en marcha en Yabneh será el germen para la aparición de una nueva institución, el Patriarcado, institución reconocida oficialmente por Roma y que desempeñará el papel de cabeza del Judaísmo hasta que el centro de autoridad pase a Babilonia. Pero esto será ya en un momento bastante alejado de los hechos que estamos tratando y que estará originado por las especiales condiciones vividas por la comunidad judía de Palestina en la época tardorromana.

No olvidemos, pues, la existencia de una tendencia que aboga por la aceptación del poder de Roma, por evitar cualquier encontronazo directo con el Reino. No era una postura unánime, pero el final de la revuelta de Bar Kokba' la consolidará y consagrará. Poco después Roma reconocerá oficialmente la institución del Patriarcado.

Aparte de lo visto hasta el momento, ¿qué problemas o temas de debate plantea la investigación con respecto al periodo de Yabneh? Fundamentalmente dos: el de la aceptación y legitimidad del grupo de sabios reunidos en Yabneh y el de la homogeneidad del mismo. A ello pasamos. Será nuestra tercera y última parada en este apartado.

El primero de los temas es el de la aceptación por el conjunto del pueblo de la autoridad del rabinato: autoridad religiosa y autoridad civil. A este respecto lo primero que tenemos que comentar es el vacío de poder creado tras el año 70: destrucción de Jerusalén, centro religioso y político del mundo judío, desaparición y dispersión de las personas que habían llevado el mando bien antes o bien durante la rebelión. Este vacío fue aprovechado por los elementos fariseos moderados, aquellos que, como hemos visto, supieron distanciarse a tiempo de la aventura que sacudió la Palestina romana.

Bien, la pregunta sería la siguiente: ¿Los reunidos en Yabneh bajo el mando de Yohanán ben Zakka'i y la tutela de Roma obtuvieron de manera inmediata la aceptación y el reconocimiento de su autoridad por el conjunto del pueblo? Aunque los fariseos habían gozado de la consideración popular antes de la guerra, hay una serie de indicios y sospechas que nos hacen pensar que este reconocimiento no fue general e inmediato en un primer momento, en el periodo de Yabneh.

La información que nos proporciona la Literatura Rabínica es parcial, representa sólo una de las partes de la relación, la triunfadora. Es, pues, una información sospechosa. Es también una información que nos muestra perfectamente definido el montaje ideológico del que precisamente se sirvió el estamento de los rabinos para presentarse ante el pueblo y obtener el reconocimiento y la legitimidad de su posición de dominio. No olvidemos tampoco que este tan perfectamente definido montaje se plasmó por escrito en una época en la que su autoridad ya no tenía discusión, cuando ninguna duda suscitaba entre el pueblo y los sabios formaban un cuerpo definido y absolutamente consciente de su legitimidad y autoridad. Pero para que se llegase a esta situación tuvieron que pasar algunos años.

Es sospechoso, pues, que numerosos pasajes de la Literatura Rabínica resalten machaconamente la imagen de continuidad, de cadena de transmisión de la tradición nunca

rota desde Moisés, lo que permitía a los rabinos presentarse como los depositarios directos y legítimos de la Ley. De ello es buena prueba el capítulo primero del tratado 'Abot de la Miṣnah. Pero hay muchos más, por ejemplo uno que recoge y narra los diferentes sitios donde se asentó el sanedrín. Es el siguiente:

"A su vez, el sanedrín se desplazó por diez lugares de destierro, como sabemos por la tradición. A saber: desde la Cámara de la Piedra Tallada ("Liṣkat ha-Gazit") hasta el Hanut; desde el Hanut a Jerusalén, de Jerusalén a Yabneh y de Yabneh a 'Uṣa'. De 'Uṣa' volvió a Yabneh, desplazándose de nuevo a 'Uṣa'. De 'Uṣa' pasó a Se'ar'am, de Se'ar'am a Bet Se'arim, de Bet Se'arim a Se'foris y de Se'foris a Tiberias, siendo Tiberias la ubicación más baja de todas ellas,..."⁶⁶.

Es curioso observar cómo este pasaje nos presenta las diferentes localizaciones del grupo de sabios a modo de sucesión lineal directa. Muchas de ellas no tienen ciertamente sentido. Por ejemplo, el ir y venir de Yabneh a 'Uṣa'. Tendríamos que relacionar esto con los problemas que tuvo R. Simé'on ben Gamaliel para suceder a su padre, rabán Gamaliel II. En este momento más que de patriarcas hemos de hablar de personas de prestigio que pugnaban por imponer su autoridad a los demás. Queremos decir que algunos de estos traslados bien podrían haber pertenecido al ámbito de lo privado; luego, en un segundo momento, lo privado se habría convertido en oficial una vez que se consolida la familia Gamaliel como la casa de los patriarcas. Es un caso típico de cómo la tradición ha plasmado por escrito de forma lineal

66.- B. R.H.5., 31a-b. La última frase referida a Tiberias tiene un doble sentido. Por un lado, se refiere a que es un lugar por debajo del nivel del mar al estar a orillas del lago de Galilea y, por el otro, a que allí la autoridad del patriarca y del sanedrín que le acompañaba descendió a su nivel más bajo.

un proceso que lo fue multilineal. En el periodo que estudiamos, es claro que hay una lucha por hacerse con la jefatura de la escuela de Yabneh o, mejor dicho, por obtener una posición relevante dentro del grupo de sabios (el posible alejamiento de Yohanan ben Zakkai, las intrigas y choques durante la jefatura de Gamaliel II y, por último, el hecho de que el hijo de éste no le sucediera de manera directa). Toda la investigación hace en mayor o menor medida hincapié en estos problemas y choques⁶⁷.

Por otra parte, no sólo hay tensiones dentro de la escuela, también hay ciertos indicios que nos permiten hablar de la lucha emprendida por la escuela de Yabneh para imponerse como centro de autoridad único e indiscutible de la comunidad judía palestinese. Algo de esto vimos al comentar al principio de este capítulo las *taqqanot* de Yohanan ben Zakkai, quien se encontró con la oposición de ciertos sectores de la población. Su sucesor, Rabban Gamaliel II también se dedicó como tarea fundamental a fortalecer la posición de la escuela que regentaba y lograr la aceptación de todo el pueblo⁶⁸.

Así pues, debemos rechazar la idea de una institucionalización fuerte del estamento de los sabios desde un primer momento. La imagen que nos proporcionan las fuentes rabínicas es de una sospechosa tranquilidad en el trasvase de la autoridad y centro del Judaísmo a este grupo

67.- Desde la obra clásica de J. Derembourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, I. Paris (1867) pp. 319 ss., hasta el más reciente P. Schäfer, *Geschichte...*, pp. 154-155.

68.- Vid. D. Sperber, *art. cit.*, cols. 798-799. Allí nos remite a G. Alon. Vid. también P. Schäfer, *Geschichte...*, p. 150. El profesor Schäfer insiste en la parcialidad de las fuentes rabínicas y apunta la existencia de pequeños indicios dentro de estas fuentes que manifiestan disputas entre el pueblo y los rabinos así como críticas a su pretensión de erigirse en autoridad.

de sabios. Tal como está formulada tiene todos los visos de una conformación a posteriori. Esta opinión nuestra en este punto concreto se corresponde con la imagen general que estamos dando del periodo de Yabneh. Para dar por finalizada la discusión de este problema nos remitimos a Martin Goodman, quien al estudiar el periodo posterior al que estamos tratando concluye⁶⁹:

- 1.- La autoridad de los rabinos durante el periodo que abarca su estudio es puramente religiosa, pero es cuestionada en numerosas ocasiones. La aceptación o no de tal o cual decisión dependía muchas veces del prestigio personal del que dictaba sentencia o tomaba una decisión sobre cualquier tema que afectaba a la vida del judío.
- 2.- El título Nasi' aparece utilizado por primera vez sin ninguna ambigüedad cuando se aplica a R. Yehudah, a finales del siglo II d.C. En este momento ya podemos hablar de Patriarcado y de las instituciones perfectamente formadas que estaban a su alrededor. Antes de este momento, tal afirmación es peligrosa si se hace de manera tajante⁷⁰.

Si hay problemas en la relación rabinos-pueblo y en la consolidación de las instituciones en el periodo que trata el libro de Goodman, con más razón hemos de suponerlos en el periodo de Yabneh, por más que las fuentes rabínicas insistan en su imagen idílica.

69.- State and Society in Roman Galilee, A.D. 132-212. Totowa, N.J. (1983).

70.- Bar Kokba' también utilizó el título Nasi', pero con otra significación. Vid. D. Goodblatt, "Ha-to'ar "Nasi'" wé-ha-reqa' ha-dati-'ide'ologi sél ha-mered ha-seni", en A. Oppenheimer y U. Rappaport, eds., Mered Bar Kókba', pp. 133 ss.

El segundo de los problemas es el que se refiere a la homogeneidad del estamento rabínico. Partiendo de lo que acabamos de comentar y del desarrollo general de lo que llevamos de capítulo, hemos de suponer también una mayor variedad de opiniones y tendencias en el Judaísmo de después del 70, incluso, y en especial, dentro del mismo estamento de los sabios.

La pregunta sería doble. ¿Hemos de suponer la existencia de tendencias o grupos, más o menos debilitados, que llevaban una vida independiente de los dictados del grupo de Yabneh? Creemos que no es arriesgado y no carece de fundamento tal suposición⁷¹. Por otro lado, ¿había una homogeneidad de posturas dentro de la tendencia general predominante en los sabios reunidos bajo la presidencia de Yohanan ben Zakka'i? O dicho de otro modo, ¿todos hacían gala de la moderación y demás rasgos que constituyen las características del rabinato clásico? Hemos de responder negativamente a esta pregunta. Las razones las veremos a continuación. A ellas pasamos.

La teoría tradicional, ya la conocemos, presenta al grupo de los fariseos como el único que se salvó tras el final de la Primera Guerra Judía y el encargado de reconstruir la vida del pueblo. Pero, ¿qué fariseos? En las páginas anteriores hemos insistido en que se trataba de la facción moderada de los fariseos.

71.- Antes de que minim se convirtiera en sinónimo de "cristianos", la Birkat ha-Minim sería una condena general de todo tipo de herejía judía. Tanto si se trata de una nueva bendición incorporada a la 'Amidah en tiempos de Gamaliel II, como si se trata de una reformulación de una bendición anterior, la Birkat ha-Minim constituye un testimonio a tener en cuenta y nos prueba la existencia de otros grupos fuera de la "ortodoxia" de los sabios. Vid. J. Heinemann, E.J., 2 (1971) s.v. "Amidah", cols. 841 y s. y J. Maier, Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike. Darmstadt (1982) p. 141.

Antes de la destrucción del Segundo Templo, existían dos facciones encontradas dentro del grupo de los fariseos: la escuela de Šamma'i y la escuela de Hillel. Simplificando, la primera era más rigorista y tenía unos planteamientos más extremistas, mientras que la segunda se caracterizaba por sus interpretaciones más liberales y su moderación. La primera debe situarse en la base del movimiento zelota que hizo estallar la revuelta⁷² y, por el contrario, la segunda fue la que llevó el peso tras la sofocación de la revuelta. Ante esto nos debemos preguntar, ¿desapareció totalmente la escuela de Šamma'i?

Para dar contestación hemos de plantear un problema concreto: la revuelta de Bar Kokba', su ideología y el apoyo con que contó. Hemos visto que en el fondo de las motivaciones de esta revuelta está el problema de la reconstrucción del Templo y lo que tal acontecimiento podría suponer y, relacionado con esto, la victoria y revancha sobre el "Reino Malvado". Bien, la investigación no se pone de acuerdo a la hora de adscribir la ideología de la revuelta de Bar Kokba'a un grupo concreto:

- 1.- Por un lado, están los que opinan que el fundamento ideológico de la revuelta está en la misma escuela de Yabneh que, si bien predominantemente hillelita, habría adoptado de manera más o menos consciente puntos de vista propios de la escuela de Šamma'i-zelota⁷³. Esta opinión es interesante, pero habría que delimitar hasta qué punto se adoptaron posicionamientos

⁷².- Vid. I. Ben-Shalom, "Tahálikim wē-'ide'ologiyah bi-têqfat Yabneh Kē-gorémim 'aqíqim iē-mered Bar Kokba'", en A. Oppenheimer y U. Rappaport, eds., *Mered Bar Kokba'*, pp. 1 ss. También H. Guevara opina que eran fariseos exaltados los que estaban a la cabeza de la rebelión (op. cit.).

⁷³.- I. Ben-Shalom, art. cit.

extremistas, porque sabemos que el apoyo a Bar Kokba' no fue general en el grupo de sabios.

- 2.- Hay otros autores que proponen la hipótesis de que los fundamentos ideológicos de la Segunda Guerra Judía se han de encontrar fuera del sanedrín de Yabneh, en grupos sacerdotales⁷⁴. A esta opinión le hacemos la misma objeción: hubo sabios que se pusieron a favor de Bar Kokba'. Uno de ellos, el prestigioso rabi 'Aqiba', incluso lo llegó a reconocer como mesías.

El problema no es nada fácil de resolver. Se saca a colación el elemento zelota-sammaíta, el elemento zelota "a secas" (si se le otorga una adscripción diferente a este grupo), el elemento sacerdotal, la apocalíptica. Aunque algunos de estos elementos no tienen por qué excluirse entre sí (el caso del fariseísmo y la apocalíptica, por poner un ejemplo), son demasiadas componentes, demasiados puntos de vista moviéndose en este periodo. ¿Que concluir? ¿Todos ellos eran elementos foráneos al grupo de Yabneh? ¿No será mejor suponer que dentro del grupo de sabios convivían diferentes puntos de vista y posicionamientos?

Después del año 70 la escuela de Samma'i desapareció como tal, como escuela organizada, pero creemos que pervivieron algunas de sus posturas, ideales e interpretaciones en algunos integrantes del grupo de sabios reunidos en Yabneh, grupo que era "hillelita" de manera predominante⁷⁵. No podemos precisar, sin embargo, cual era el peso real de estas posturas. Al igual, y si... que necesariamente se excluían entre sí, también se daban posicionamientos apocalípticos y, por último, también

74.- vid., por ejemplo, D. Goodblatt, art. cit. supra.

75.- Vid., por ejemplo, M. Yad., III,5 sobre el problema de la santidad del Cantar de los Cantares y del Eclesiastés y las posturas de las dos escuelas y de ciertos rabinos al respecto.

tendrían su peso las opiniones vertidas por los sabios de origen sacerdotal⁷⁶. Según esta visión no se puede hablar de triunfo de la corriente fariseo-hillelita de interpretación de la Ley y de moderación hasta después de la revuelta de Bar Kokba', consolidándose con la edición de la **Miṣnah**. Con esta perspectiva, la revuelta de Bar Kokba' se nos presenta como la segunda y definitiva criba, la segunda fase en la consolidación del punto de vista fariseo moderado que se consagrara en la **Miṣnah**. Esta segunda criba tampoco supuso la formación de un Judaísmo monolítico, la absoluta desaparición de todo aquello que no cuadraba dentro de la "ortodoxia" rabinica, simplemente fue sepultado y, como corriente subterránea, aflorara cada cierto tiempo. De otra manera no se entendería la aparición de elementos extraños en ciertos pasajes de obras rabinicas y, sobre todo, el desarrollo posterior de la mística judía⁷⁷.

Volvemos al razonamiento gal wa-homer. Si tenemos indicios de otras corrientes en una época tan posterior de la Historia del Pueblo Judío y del Judaísmo, que no sería en el periodo que estamos estudiando, donde todavía no estaba en absoluto claro de que manera se iba a desarrollar la vida del judío y en qué iban a desembocar los acontecimientos iniciados con el final de la "Gran Guerra".

76.- Para D. Ben-Haim Trifon los que apoyaron a Bar Kokba' fueron aquellos sabios de origen sacerdotal que habían aprovechado los privilegios habidos en la sucesión de Rabbán Gamaliel II para incrementar su poder. Vid. su artículo "Ha-reqa' ha-politi ha-pënimi sël mered Bar Kokba'", en A. Oppenheimer y U. Rappaport, **Mered Bar Kokba'**, pp. 13 ss.

77.- Vid. G. Stemberger **Geschichte...**, p. 68 y M. Simon, **Verus Israel**, pp. 9-10, nota 1. Todos estos razonamientos matizarían el célebre y tajante postulado de Paul Kahle de que lo "antimísico" es "premisico". Vid. A.D. York, "The Dating of Targumic Literature". **J.S.J.**, 5 (1974) pp. 49-62 y "The Targum in the Synagogue and in the school", **ibid.**, 10 (1979) pp. 77-86.

Si el Judaísmo que rabe de las ruinas de Jerusalén hubiera sido homogéneo no se entendería el gran auge de la apocalíptica en este momento, manera de pensar que vendría a constituir una más de entre las lecturas del "Gran Desastre" y que, en cierta manera, repugna al pensamiento farisaico-rabinico por lo que supone de conocimiento y cálculo oculto. Con todo, fariseísmo y apocalíptica no se contraponen, por lo menos en la época que estudiamos (no así más adelante, cuando la "ortodoxia" rabinica la desplaza a un segundo plano), y la mejor prueba de ello es que la investigación define a los apocalipsis de II Baruc y IV Esdras como "apocalipsis fariseos". Para nuestro trabajo, para el problema que constituye uno de los puntos de interés de este trabajo (el posicionamiento del Judaísmo palestinese frente/ante Roma), hemos de destacar la existencia de un doble posicionamiento. Lo veremos más adelante. Podemos, sin embargo, adelantar que distinguimos una postura moderada y escéptica y otra apocalíptica y expectante. Dentro de ambas habría que suponer matizaciones y diferencias que no son fáciles de definir y que no son esenciales para los propósitos que nos hemos fijado. Por otra parte, si el grupo de sabios reunidos en Yabneh hubiera sido un grupo homogéneo y monolítico, no se entendería la existencia de un rabino multiplex y multiformis como rabí 'Aqiba', y como también lo fue, entre otros, rabí 'Eliezer ben Hircanos'⁷⁸.

Terminamos, pues, aquí. Sólo insistir en que lo que nos interesa tener bien presente en nuestro trabajo y, asimismo,

78.- Sobre el primero hay una abundantísima bibliografía. A ella nos remitimos. Sobre rabí 'Eliezer vid. Los capítulos de Rabbi Eliezer. Versión crítica, introducción y notas por Miquel Pérez Fernández. "Biblioteca Midrásica". Valencia, Institución San Jerónimo, 1984. Se trata de una obra tardía donde se utiliza el recurso tradicional de la pseudonimia: en ella aparecen aspectos polémicos o poco ortodoxos que según la tradición judía habrían tenido su origen en este rabino discípulo de Yohanan ben Zakkai.

resaltar de esta nuestra panorámica del Judaísmo de después del 70 es la existencia de diversidad de opiniones, actitudes y filiaciones dentro del grupo de sabios que se coloca a la cabeza del pueblo, siendo muy probable que todavía permanecieran fuera de él ciertos círculos y sectores reducidos remisos a aceptar los mandatos de este estamento en formación. Hay mucho campo que tratar en este asunto concreto pero se sale de los límites de este trabajo. Es en este ambiente donde hay que enmarcar el surgimiento y desarrollo de la Segunda Guerra Judía (132-135). Las peculiaridades de la misma vendrán dictadas por los cambios efectuados tras el "Gran Desastre", fundamentalmente la presentación de Bar Kokba ante el pueblo como el mesías⁷⁹, lo que suscitara y reviviera no pocas esperanzas. Por otro lado, también se entiende que el apoyo a la revuelta no fuera unánime, que los sabios se dividieran en pro y en contra, en exaltados y moderados. El final de Bar Kokba vendrá a actuar, de nuevo, como un espaldarazo a los posicionamientos moderados. También, por último, en el nacimiento y gestación de este segundo intento antirromano jugaría un papel de primera importancia la situación conflictiva de Judea, lugar de donde necesariamente tendría que partir la redención del pueblo.

79.- Rabí 'Aqiba' lo reconoció como mesías, jugando con un conocido y popular pasaje mesiánico, **Números**, 24,17: "Lo veo, mas no ahora; lo divisó, pero no de cerca: ha salido una estrella de Jacob, y ha surgido un gobernante de Israel...". Sin embargo, hay algunos autores que opinan que este reconocimiento no habría constituido un requisito previo e indispensable. Vid. Dalia Ben-Haim Trifon, "art. cit.". Con todo, fue su presentación como el mesías esperado lo que confirmó a la revuelta su carácter definitivo y posibilitó su desarrollo.

IV,2) INTERPRETACIONES Y ENSEÑANZAS DEL "GRAN DESASTRE".

El segundo apartado de este capítulo responde a una motivación bien concreta. Pretendemos en el trazar una rápida panorámica por el ambiente o situación emocional que suscitó en la comunidad judía palestinese lo acaecido en la zona durante la Primera Guerra Judía y, en especial, pasar revista a las lecturas o interpretaciones que se dieron a los graves acontecimientos que marcaron el final de la misma: la destrucción del Santuario y de su entorno santo, la ciudad de Jerusalén.

El caso del pueblo judío es especial. Como dice E.M. Cioran, es un pueblo de solitarios⁸⁰. La convicción de ser el "pueblo elegido" y, directamente unida a este convencimiento, la plena seguridad en su particularismo, en su carácter singular entre las naciones; en fin, el tener conciencia de haber establecido en su relación con la divinidad unos especiales lazos plasmados en la Alianza del Sinaí, hacen que nada de lo que le pueda afectar se substraiga a una valoración teológica. Esta peculiaridad del pueblo judío ha sido origen de numerosas crisis que durante su larga historia han quebrado o sacudido su monolítica seguridad, como es el caso del tema del justo sufriente que constituye el punto de reflexión del Libro de Job. Pero no nos desviemos de nuestra argumentación. Retengamos, pues, la facilidad o, mejor dicho, la necesidad imperiosa que, más que ningún otro, este pueblo tiene de interpretar los acontecimientos históricos desde un punto de vista teológico, metahistórico.

⁸⁰.- Vid. su libro citado en la introducción de este trabajo, página 8, nota 4.

Todo esto nos obliga a hacer una necesaria parada en nuestro trabajo para analizar las interpretaciones que se dieron del "Gran Desastre", por su valor en si y, sobre todo, por lo que suponen de enseñanza, de punto de partida para actitudes y posicionamientos ante un futuro mas o menos inmediato y ante sucesos de posible similitud.

Es indudable que lo sucedido durante la guerra dei 66-70 no tenia para el judio parangón cercano. En comparación con el "Gran Desastre", los intentos de helenización de Jerusalén y el saqueo sacrilego del Templo ocurridos en tiempos de Antioco IV Epifanes no podian ser sino menudencias, se habian quedado en simples intentos y, pese a su gravedad, tuvieron una rápida y rotunda respuesta; tampoco le eran comparables las luchas dinasticas entre los miembros de la dinastia asmonea que dividieron al pueblo, que llevaron a ciertos círculos religiosos a alejarse de Jerusalén y que, por ultimo, decidieron la intervención de Pompeyo en la región en el año 63 a.C., con la consecuente pérdida de la libertad politica conseguida tras la revuelta de los macabeos. Lo mismo podemos decir de las continuas fricciones y crisis durante el turbulento periodo de gobierno de los "idumeos" y las derivadas de la ceguera politica y del desconocimiento profundo de la realidad judía de los que hizo gala el poder romano en la provincia de Judea, tanto de manera indirecta como durante el gobierno de los procuradores.

Ahora bien, el "Gran Desastre" si tenia un precedente lejano en el tiempo y de igual o similar magnitud: la toma de Jerusalén por Nabuconosor, la destrucción del Primer Templo y el posterior exilio en Babilonia. El pueblo judio inmeditamente va a establecer una relación entre estos dos momentos de su historia y sacará del paralelismo entre ambas situaciones jugosas conclusiones, enseñanzas de cara al futuro.

Por un lado, las obras apocalipticas que se van a escribir en esta época (II Baruc y IV Esd:as), utilizando el común recurso de la pseudonimia, sitúan la acción en tiempos de los "caldeos", como si nada hubiera pasado, como si el

reloj de la Historia se hubiese detenido para el pueblo judío. En ellas, y en otras obras como los **Paralipómeos de Jeremías**, nada hay que se pueda atribuir a la casualidad, todo responde a una profunda elaboración que, en último término, debía llevar al convencimiento, muy vivo en ciertos sectores de la población, de que la historia se iba a repetir en los mismos términos. No nos olvidemos, pues, del resurgimiento de la apocalíptica en el período que estudiamos y de su importancia de cara a valorar los posicionamientos judíos frente a la potencia romana.

Este paralelismo no sólo se produce en las obras apocalípticas. De igual manera, se observa en la literatura rabínica una curiosa coincidencia en las fechas de ambos acontecimientos. Por ejemplo, en la **Miṣnah** podemos leer:

"Cinco cosas sucedieron a nuestros padres el diecisiete del mes de Tammuz y cinco el nueve de Ab. El diecisiete del mes de Tammuz fueron destruidas las tablas de la Ley, cesaron los sacrificios diarios, se abrió una brecha en la Ciudad (=Jerusalén), Apostomus quemó los Rollos de la Ley y un ídolo fue erigido en el Santuario. El nueve de Ab fue decretado a nuestros padres que no entrasen en la Tierra de Israel, el Templo fue destruido por primera y segunda vez, Bet-Tor fue capturada y la Ciudad fue arada. Cuando llega Ab debe cesar todo regocijo"⁸¹.

Así pues, según la tradición judía, en el día nueve de Ab tuvieron lugar las dos destrucciones del Santuario. Curiosamente, también el texto de la **Miṣnah** menciona otro suceso que se puede situar indistintamente en uno u otro momento: el cese de los sacrificios diarios. Este cese fue debido a la escasez resultante del asedio de Jerusalén, tanto el que llevó a cabo Nabucodonosor como el realizado por los ejércitos romanos.

81.- M. Ta'anit, IV, 6.

Más adelante profundizaremos en todo ello. Nos detendremos especialmente en el doble valor de la historia del Exilio para el Judaísmo de después del 70: como clave para descifrar los arcanos del futuro y, muy importante, como fuente de modelos de comportamiento. Por ahora, lo único que nos interesa es tener bien presente la magnitud de los acontecimientos que marcaron el final de la Primera Guerra Judía, su indiscutible carácter relevante y extraordinario en el contexto de la historia judía más reciente y la necesidad de retrospección hasta la historia del Exilio. Pasamos, pues, al análisis de las "lecturas" del "Gran Desastre". En primer lugar nos detendremos en las explicaciones, en el porqué. Después vendrán las enseñanzas, todo aquello que llevan implícito tales explicaciones y que constituirán la base para la reconstrucción del Judaísmo y para el posicionamiento que éste adoptará ante el mundo que le rodea.

Una observación antes de empezar. Todo lo que vamos a ver a continuación puede considerarse, con matizaciones, común a la mayoría de las diversas corrientes que hemos podido entrever en el Judaísmo posterior al año 70. Más que diferencias de fondo, hemos de considerar entre ellas diferencias de forma, discrepancias cuantitativas y no cualitativas.

El "Gran Desastre" debía responder a una razón y, habida cuenta de su magnitud, a una razón de peso. El Judaísmo va a asumir los acontecimientos de la guerra del 66-70 con una clara conciencia de culpabilidad. La destrucción del Santuario era un castigo de Dios por pecados o incumplimientos individuales y/o colectivos.

En esta cuestión tenemos un testigo de primera fila: Flavio Josefo. En su *Guerra Judía* expresa de manera clara y en reiteradas ocasiones su opinión acerca del porqué del "Gran Desastre". Leemos en el libro sexto:

"Ardiendo, pues, y quemandose Jerusalén, amaneció el día octavo del mes de Gorpaios, y si ésta se hubiera bien servido, desde el tiempo que fue fundada, de todos los bienes que Dios le había dado, así como se sirvió de tantas muertes cuantas experimentó siendo cercada, hubiera sido ciertamente envidiada por todas las del universo: digna de tan grandes desdichas, no ciertamente por otra cosa, sino por haber engendrado y sufrido dentro de sí generación tal y tan perversa, que le causase tal y tan grande destrucción"⁸².

Josefo se expresa en términos muy duros cuando se refiere a los cabecillas de la rebelión y al grupo o grupos de judíos extremistas que llevaron el peso de la misma. El controvertido historiador judío no deja títere con cabeza y no ahorra calificativos despectivos cuando habla de los responsables de la destrucción del Santuario. Al final, la justicia de Dios se había impuesto y todos ellos habían recibido el merecido castigo por sus acciones, por su atrevimiento y por las atrocidades que cometieron para con la mayoría del pueblo.

En primer lugar, arremete contra los sicarii. Estos no sólo eran enemigos de los romanos, sino que consideraban enemigos a todos aquellos judíos que mostraban su aceptación, su sumisión ante el poder de Roma y, como tales enemigos, atacaban y destrozaban sus propiedades⁸³. En realidad, aunque levantaban la bandera de la libertad, esto era sólo una manera de encubrir su crueldad y avaricia⁸⁴. Los sicarii instauraron una especie de régimen de terror, amedrentando al pueblo y obligándolo a participar en la

82.- B.J., VI, 8,5 (vv. 407-408).

83.- B.J., VII, 8,1 (vv. 254-255).

84.- Ibid., v. 256.

guerra⁸⁵. En fin, para Josefo, fueron estos los principales responsables de los desastres de la guerra⁸⁶.

Pero no sólo arremete contra los sicarii como grupo. En cuanto a personajes concretos, Josefo ataca especialmente a dos: Juan de Giscala y Simón bar Giora, las dos cabezas visibles de la rebelión. Juan de Giscala era tan cruel que hacia parecer moderados a los propios sicarii⁸⁷ y Simón bar Giora fue un tirano que cometió todo tipo de atrocidades⁸⁸. Por otro lado, los idumeos también tuvieron parte en las reponsabilidades. Sus acciones, la "locura de los idumeos", acabaron con los sumos sacerdotes y crearon una completa anarquía⁸⁹. En el último lugar de la lista de responsables de la quera que nos ofrece Josefo están los celotes. Josefo ironiza sobre el significado de su nombre: celosos en el bien. En realidad fueron unos asesinos que recibieron el justo castigo de Dios⁹⁰.

Visto el punto de vista de Flavio Josefo, tenemos que plantearnos la validez de su testimonio. ¿Hasta qué punto puede ser el historiador fariseo representativo del resto del Judaísmo? Josefo es demasiado duro en sus afirmaciones como para estar libre de toda sospecha y sus tajantes opiniones deben ser aceptadas con reservas por nuestra parte. Ahora bien, el historiador judío tiene muchas caras.

85.- *ibid.*, v. 257.

86.- *ibid.*, v. 262.

87.- *ibid.*, vv. 263-264.

88.- *ibid.*, vv. 265-266. Cfr. *B.J.*, VII, 2,2 (vv. 26-36), donde nos narra la captura de este cabecilla que se había escondido en los subterráneos de Jerusalén.

89.- *ibid.*, vv. 267-268.

90.- *ibid.*, vv. 269-274. Sobre su nombre y origen, vid. *B.J.*, II, 8,1 (v. 118).

No fue sólo un individuo interesado y adulador, un amanuense de los Flavios. Josefo, por mucho que se hubiera apartado de su pueblo en beneficio propio, en busca de una posición holgada como protegido de la nueva casa imperial, seguía funcionando con criterios judíos, su pensamiento era hijo del ambiente ideológico en el que se había formado. Queremos decir que, aunque en su obra hay tópicos propios de la historiografía grecorromana y aunque muchas veces la objetividad no sea su fuerte, él era judío fariseo, y no podría -y seguramente ni querría- substraerse a esa componente. Desde este punto de vista, podemos considerarlo como un ejemplo tipo y sus opiniones como características de ciertos sectores de la población judía de Palestina.

En general las opiniones que vierte en sus escritos no difieren de las que aparecen o podemos apreciar de manera indirecta en otras obras judías. Por otro lado, también vemos que las vicisitudes por las que pasó durante el desarrollo de la guerra presentan un asombroso paralelismo con las que tuvo que pasar rabán Yohanan ben Zakka'i, quien, como sabemos, se erigió en cabeza del grupo de sabios reunidos en Yabneh: dejando de lado la moralidad de los medios empleados⁹¹, ambos escaparon de un asedio, ambos se "entrevistaron" con Vespasiano y le auguraron la púrpura imperial y, finalmente, ambos se beneficiaron de la política selectiva de Roma. Hemos de ver, pues, a estos dos personajes concretos como paradigmas de muchos otros, de aquellos sectores moderados que se vieron muy a su pesar llevados por los acontecimientos y que en poco comulgaban con los posicionamientos de los sectores exaltados y abiertamente antirromanos⁹².

91.- Josefo engañó a los que tenía bajo su mando y los condujo al suicidio. Yohanan ben Zakka'i escapó del asedio de Jerusalén dentro de un ataúd.

92.- Yohanan ben Zakka'i tuvo durante años premoniciones que anunciaban el desastre (B. Yoma', 39b) y consideró la revuelta antirromana un paso muy grave y equivocado, no sólo porque los resultados lo habían probado

Ahora bien, sería una temeridad por nuestra parte trasladar directamente las virulentas opiniones de Josefo al resto de la población judía de Palestina o, mejor, al grupo de los moderados, y atribuirselas como propias en los mismos términos. Podemos, sin embargo, sospechar la existencia de coincidencias, de similares puntos de vista que hacen que lo que leemos en Josefo no sea un caso aislado, sólo el producto del resentimiento de un traidor. Antes de la guerra el Judaísmo estaba dividido, había profundas disensiones entre los diferentes grupos existentes. Hemos de pensar que los "perdedores", aquéllos que se comprometieron en la aventura hasta las últimas consecuencias, no quedaron libres de, por lo menos, una sospecha: una propaganda adversa que, desde sectores moderados, criticaba sus posicionamientos extremistas, su temeridad e irreflexión, el haber hecho estallar una bomba de relojería sin haber previsto las consecuencias para el conjunto del pueblo. Los que dudaron, los que consideraron erróneos los posicionamientos de los extremistas vieron sancionadas sus sospechas tras el trágico final de la contienda. No es, pues, arriesgado admitir una cierta propaganda adversa hacia los cabecillas o grupos más exaltados. Textos como el que hemos visto de los Hechos de los Apóstoles y otro que analizaremos más adelante⁹³ muestran la opinión de que es una locura ir en contra de los designios divinos y pretender una salvación por la carne y por la sangre cuando esta sólo puede venir de Dios. Se impone desconfiar, pues, de los que pueden ser "falsos mesías".

La valoración que hace Flavio Josefo del periodo de la guerra del 66-70 no es todo lo distorsionada que en un primer momento podría parecer. Leemos en la Guerra Judía:

sino también en base a un principio religioso: "Israel se deshizo del yugo del cielo e hizo para sí un rey de carne y hueso" (Tosefta, Baba' Qama', VII,5).

93.- Midrás de Salmos, 36,10.

"Realmente, ese periodo fue entre los judios tan fecundo en crímenes de todo género que no se dejó de perpetrar ninguna acción delictiva, ni, si alguno quisiera imaginarse acciones semejantes, podría encontrar alguna nueva. Tan universal fue el contagio tanto en la vida privada como en la pública, tal la emulación en superar a los demás en actos de impiedad hacia Dios y de injusticia hacia el prójimo: los poderosos oprimiendo a las masas, y las masas ansiando destruir al poderoso. Aquellos inclinados a la tiranía, éstos a la violencia y prontos a depredar los bienes de los ricos"⁹⁴.

Tales afirmaciones de Josefo adquieren nueva luz si se las compara con una sentencia de Hananiah Séqan ha-kohanim que la investigación tradicionalmente fecha en los momentos anteriores a la guerra y que aparece recogida en la Miṣnah⁹⁵. El texto es el siguiente:

"Rabi Hananiah, prefecto de los sacerdotes, decía: ruega por la paz del Reino (=Roma), puesto que si no existiera su temor cada uno se comería vivo a su compañero".

Aceptando con matizaciones la información de Josefo y teniendo en cuenta el peso que en sus palabras tiene su clara visión maniquea del asunto, ¿no fue eso en realidad lo que ocurrió en la guerra del 66-70? Los temores de rabi Hananiah no eran infundados. La revuelta no fue sólo una lucha contra Roma, en el fondo fue también una guerra civil, una revolución. Es lógico, pues, que naciera una propaganda adversa hacia los que habían hecho estallar la provincia de Judea como si de un polvorín se tratase.

94.- B.J., VII, 8,1 (vv. 259-261).

95.- Abot, III,2.

Concluyendo, generalizar el mensaje de Josefo y aplicarlo tal cual al resto de los moderados es quizá ir demasiado lejos, pero si es verdad que, dentro del estamento de los sabios, se ira generalizando el rechazo a una cierta manera de actuar, la misma que Josefo no se cansa de criticar. Por muy discutida que sea su actuación y por muy probado que esté su servilismo, no podemos/debemos despreciar su testimonio como representativo de ciertos sectores moderados de la población judia de Palestina.

Diferente problema, que se sale del ambito de este trabajo, constituye la manera como ha ido cambiando o evolucionando la idea que el Judaismo ha conservado de los personajes implicados en la Primera Guerra Judia hasta convertirlos en lo que ahora son y suponen para el judio: un ejemplo de tesón, de voluntad férrea en el mantenimiento de sus convicciones, de resistencia hasta el límite⁹⁶. Algo similar ocurrió con la figura de Bar Kokba'. De ser el "hijo de la estrella" pasó a ser el "hijo de la mentira", Ben Kozibah, tras el fracaso de la revuelta del 132-135, un falso mesias que arrastró al pueblo a nuevas penalidades⁹⁷.

⁹⁶.- Sobre esto, vid. el artículo de W. Boree citado en el capítulo primero: "Masada nach der Eroberung durch die Römer", J.P.O.S., 13 (1933), pp. 141 ss.

⁹⁷.- Vid. Samuel Abramsky, "Bar Kokhba", E.J., 4 (1971), cols. 228-231. Después de analizar toda la documentación acerca de Bar Kokba', Abramsky nos remite a una cita de Maimónides, donde el sabio judio se expresa en similares terminos: "Rabi 'Aqiba', el más grande de los sabios de la Mišnah, fue uno de los que apoyó al rey Ben Kozibah, diciendo de él que era el rey mesias. Él y todos los sabios contemporáneos lo consideraron el rey mesias, hasta que murió a causa de los pecados que había cometido" (Mišneh Torah, Melakim, 11,3). No sabemos hasta qué grado llegó el apoyo del estamento de sabios al mesias Bar Kokba', aunque sospechamos que no fue tan general como Maimónides expresa. Los problemas a la hora de valorar el grado de los apoyos recibidos por el jefe de la Segunda Guerra Judia

En la actualidad, su figura no puede ser otra que la de un héroe; como Yigael Yadin titula el libro que le dedica tras los descubrimientos del Mar Muerto, el héroe legendario de la última revuelta judía contra la Roma imperial. Pero volvamos a las interpretaciones que se dieron del "Gran Desastre".

Parece que está claro que hubo cierta propaganda o sanción negativa contra los grupos extremistas, o contra la manera de actuar de lo extremistas. Ahora bien, las responsabilidades de los hechos ocurridos durante la Primera Guerra Judía no se limitaban sólo a estos grupos. La conciencia de culpa, en correspondencia con la amplitud de lo ocurrido, afectaba a todo el pueblo. Todo el pueblo judío era culpable y por ello Dios lo había castigado con la destrucción del Santuario y de la ciudad de Jerusalén.

Esto es una peculiaridad más del período que estudiamos. Las anteriores crisis históricas se habían saldado con un llamamiento a la reafirmación de la fe de los judíos, junto con la condena de los elementos responsables de la crisis correspondiente. Mejor o peor, el Pueblo Judío, en su conjunto, seguía considerándose fiel a la fe y a la Alianza y se atacaba a personajes o grupos reconocibles de pecadores, de culpables: helenistas, apóstatas, etc. Por ejemplo, la llegada de Pompeyo a Palestina y su intervención en los conflictos dinásticos de los últimos asmoneos tuvieron su interpretación en los *Salmos de Salomón*. Aunque hace uso de la concepción de la historia como retribución, por el autor de esta obra las responsabilidades en último término caían sobre los monarcas asmoneos: unos usurpadores que no tenían legitimidad para sentarse en el trono de David, para ejercer el Sumo Sacerdocio. Con todo, hay en esta obra un posicionamiento a favor de una de las partes en

entre el estamento de los sabios se derivan del hecho de que nos encontramos con un caso claro de *praeteritio memoriae*, fenómeno típico de la historiografía judía.

conflicto y una propaganda ciertamente adversa e interesada en contra del otro "partido" o facción:

"Por nuestras transgresiones se alzaron contra nosotros los pecadores⁹⁸; 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 cambi.

Pero Tú, oh Dios, los derriba y borras su posteridad de la tierra, suscitando contra ellos un extraño a nuestra raza (=Pompeyo).

Según sus pecados los retribuyes, oh Dios, se encuentran con lo que sus obras merecen"⁹⁹.

La teoría farisea de la retribución, que menciona el autor de los Salmos de Salomón, alcanza ahora, después del año 70, su formulación más amplia y llega hasta sus últimas consecuencias. El "Gran Desastre" había oscurecido a las otras crisis anteriores. Las obras apocalípticas, en este sentido, van mucho más lejos que Josefo: si el historiador fariseo habla de una "generación malvada", estas obras entonan un mea culpa general, siendo el comportamiento del conjunto del pueblo -sin distinguir a justos y pecadores-

98.- Aquí, pecadores=saduceos, partidarios de Aristóbulo II, que expulsaron a Hircano II y a los fariseos partidarios suyos.

99.- Ps. Sol., 17, 5-8. Traducción de A. Piñero Saenz en A. Diez Macho, ed., Apócrifos del Antiguo Testamento, III. Es una constante en I y II Reyes que sean éstos los que pequen y traigan el desastre al pueblo. Por el contrario, y a propósito del "Gran Desastre", en II Baruc aparece la idea contraria: las primeras tribus fueron forzadas por sus reyes a pecar, pero estas dos (=los que se rebelaron) forzaron a sus reyes a pecar (II Baruc 1,3).

causante y el origen del "Gran Desastre". Leemos en IV Esdras:

"Y yo contesté y dije: Señor, he dicho y sigo diciendo: Bienaventurados son los que vienen al mundo y observan tus mandamientos. Pero en lo referente a aquellos por quienes yo elevé entonces mi plegaria: ¿Quién hay entre los vivos que no haya pecado? ¿Quién hay entre los nacidos de mujer que no hay quebrantado la alianza? Ahora vez que el mundo futuro a pocos traerá restauración y, en cambio, a muchos traerá tormento. Pues ha crecido entre nosotros el mal corazón; este nos ha enajenado de Dios y nos ha traído a la destrucción; nos ha indicado los caminos de la muerte, nos ha mostrado las sendas de la perdición y nos ha alejado de la vida; y esto no sólo a unos cuantos, no, sino a casi todos los que han sido creados"¹⁰⁰.

En estas obras apocalípticas se reconoce que Israel es y ha sido imperfecto en la obediencia y en el cumplimiento de la Ley. No es una culpa puntual, cercana a los hechos que se están analizando; es el producto de una larga historia de incumplimientos. Mas adelante veremos un interesante texto rabínico que nos presenta a Roma como un monstruo que se va gestando y desarrollando con cada nuevo pecado del pueblo. Desde este punto de vista, los acontecimientos de la guerra del 66-70 adquieren una significación especialísima en la historia del pueblo judío, constituyen la consecuencia final e irremediable de una historia salpicada de incumplimientos, de alejamientos. La sentencia de Dios en este sentido es inapelable. Todo Israel, juzgado por los requerimientos estrictos de la Ley divina, es transgresor, es culpable.

¹⁰⁰.- IV Esdras 7, 45-48. Cfr. 7, 17 ss. La misma idea de pecado-castigo aparece en II Baruc 1, 1-4 ("Anuncio de Dios a Baruc") y 4,1.

En la misma línea están las palabras que Josefo pone en boca de Eleazar cuando este se dirige por primera vez a los que se habían refugiado con él en Masada:

"Quizas debieramos desde el principio... haber adivinado los designios divinos y haber reconocido que la raza judia, antes querida por El, estaba condenada. Puesto que si El nos hubiera permanecido propicio o, al menos, levemente encolerizado, no habria nunca observado con indiferencia la ruina de tantos hombres ni habria abandonado su santisima ciudad al fuego y a la destrucción por nuestros enemigos"¹⁰¹.

Siguiendo con las interpretaciones dadas a lo ocurrido el año 70, de lo que hemos analizado en las líneas precedentes podemos sacar una inmediata conclusión: Roma fue sólo un instrumento de Dios. La victoria de los ejércitos romanos no hubiera sido posible si Dios no hubiese estado detrás de todas sus acciones. El tema de la nueva imagen de Roma en el Judaísmo, que está íntimamente ligado con esta constatación del papel de Roma en la guerra del 66-70, será desarrollado en el próximo y último apartado de este capítulo. Ahora sólo haremos unas breves observaciones.

Josefo es también aquí una fuente de primera importancia por lo abundante de su información y como ejemplo representativo -¡ojo! siempre con matizaciones- del pensamiento judío.

¹⁰¹ - B.J., VII, 8, 6 (vv. 327-328). Cfr. Ap. II, 9 (vv. 125 ss.): aquí Josefo ataca estas mismas reflexiones y se expresa del modo contrario. Ahora bien, Josefo está en un plano diferente. Está defendiendo a los judíos frente a las acusaciones de Apión y de otros como él. Es una obra apologetica y explota la idea de que el pueblo judío no es malvado por naturaleza ya que no ha sido el pueblo que ha sufrido más castigos.

Ya desde el principio de su obra el historiador judío va dándonos pistas. Inicia su narración afirmando que la guerra de los judíos contra los romanos no sólo ha sido la más grande de todas las guerras de su tiempo, sino que está a la altura de cualquier otra guerra de las que a lo largo de todos los tiempos estallaron entre naciones o ciudades¹⁰². Este es un primer dato a tener en cuenta: desde el interesado y subjetivo punto de vista de Josefo, Roma se ha consagrado como potencia mundial indiscutible. Era inevitable concluir que Dios había apoyado a Roma.

Esto se constata en numerosas ocasiones a lo largo de la narración que Josefo hace de los diferentes acontecimientos de la guerra. Sólo vamos a presentar unos ejemplos aislados. Por ejemplo, en el asedio de la ciudad de Gamala, un milagroso cambio de la dirección del viento hace que los judíos asediados pierdan su posición ventajosa¹⁰³. Durante el asedio de Jerusalén se repiten estas situaciones milagrosas, los momentos de fortuna de los romanos. Dios incluso actúa en el ánimo y psicología de los asediados, como cuando, durante el ataque a las fortificaciones del Templo, los "tiranos" perdieron la confianza en su capacidad de resistencia y bajaron de las torres. Ni que decir tiene que este hecho fortuito fue aprovechado inmediatamente por las tropas romanas¹⁰⁴. Para Josefo, Roma era una máquina de guerra potentísima, pero se estaba enfrentando con unas defensas colosales. Nada podía la potencia romana sin el espaldarzo definitivo de Dios.

Esta misma idea aparece en las palabras que Tito pronuncia ante la grandeza de las murallas de la ciudad que acababa de conquistar:

102.- B.J., I, 1 ss.

103.- B.J., IV, 1,10 (vv. 74 ss.).

104.- B.J., VI, 8,4 (vv. 399-400).

"En verdad, exclamó (Tito), Dios ha estado con nosotros en esta guerra. Dios fue el que hizo bajar a los judíos de estas fortalezas; pues ¿que poder tienen las manos de los hombres o las máquinas contra estas torres?"¹⁰⁵.

Y Josefo no es un caso aislado. Pese a que en la historiografía romana también aparecen repetidos ejemplos de la fortuna que acompañaba a Roma y a sus ejércitos en todas sus actividades guerreras y diplomáticas, su pensamiento es propiamente judío y muestra un evidente paralelismo con otras obras judías de esta época. En II Baruc leemos cómo los ángeles enviados por Dios echan abajo los muros de la ciudad y dejan el paso expedito a los "caldeos" (=romanos)¹⁰⁶. De ahí nuestro interés por considerarlo ejemplo representativo del pensamiento judío y de las interpretaciones que se dieron al "Gran Desastre".

Terminamos aquí este punto, aunque en las páginas que siguen volveremos a tratar informaciones concurrentes, como es la tradición que aprovechó Josefo para augurar a Vespasiano el trono imperial: la profecía, que recogen Tácito y Suetonio, de que iba a surgir un rey de Judea. Pero eso será más adelante. Por ahora quedémonos con la idea de que el "Gran Desastre" fue interpretado como un castigo de Dios a su pueblo. Roma fue sólo el instrumento del que Dios se sirvió para ejecutar sus designios, el brazo ejecutor de Dios y el monstruo que había creado el propio pueblo judío por sus continuos incumplimientos. Desde esta perspectiva, la cuestión de la responsabilidad de la destrucción del Santuario pierde interés. Pierde interés porque ni Tito ni nadie tenían en el fondo responsabilidades reales en este acontecimiento.

Después de las interpretaciones, vamos a pasar a las

105.- B.J., VI, 9,1 (v. 411).

106.- II Baruc, 6-8.

enseñanzas, a las medidas, actitudes y posicionamientos que el pueblo debe adoptar para superar esta gran crisis.

Si el "Gran Desastre" fue un castigo divino por los pecados de Israel durante toda su historia, tras el año 70 se impone necesariamente una repurificación del pueblo, una vuelta sin condiciones al cumplimiento estricto de la Ley. Por otra parte, como habían mostrado de manera fehaciente los últimos acontecimientos, la situación política por la que atravesaba el pueblo judío, su falta de libertad y su sometimiento al yugo de Roma, había sido sancionada por el mismo Dios. Si Roma había actuado como el brazo ejecutor de Dios y se había favorecido de su apoyo, sólo cuando se cumplieran los designios del plan divino desaparecería el "Reino Perverso". Esto es un cambio importante en las relaciones del Pueblo Judío con la potencia romana. Al negarse una vía humana de solución, se impone la aceptación de la situación de dominio de Roma y la búsqueda de un modus vivendi que permitiera al judío compatibilizar los requerimientos de su religión con la indiscutibilidad de la potencia romana.

Estas son las dos enseñanzas, certezas o constataciones fundamentales que llevan consigo las interpretaciones dadas al "Gran Desastre". Son dos ideas que es necesario resaltar y que vamos a desarrollar en este trabajo. Primero, y a continuación, la necesidad de que el pueblo volviera al cumplimiento estricto de la Ley y se purificase de sus pecados.

En segundo lugar, la consagración de la situación política y la inexistencia, fuera de la acción salvadora de Dios, de otra vía alternativa para lograr un cambio en esa situación de sometimiento del pueblo a una potencia gentil. Dejamos el desarrollo de esta segunda idea para el próximo apartado, cuando nos centremos en las posturas judías frente al "Reino". Por ahora retengamos que obras de este período, como por ejemplo II Baruc, lanzan un claro mensaje: aunque los judíos están destinados a triunfar al final por deseo de

Dios, es necesario mientras tanto aceptar y adaptarse al dominio de los "caldeos". La nueva Jerusalén vendrá al final, y con esta restauración el inicio y arranque de un nuevo tiempo.

El mensaje de II Baruc es directo: el Pueblo Judío se debe preocupar por su salvación. Preocuparse por la injusta prosperidad de los gentiles es sólo una distracción que no tiene sentido ya que su castigo sólo puede venir de Dios:

"Regocijaos en el sufrimiento por el que estais pasando ahora. ¿Por qué buscáis la caída de vuestros enemigos? Preparaos para lo que se os ha reservado, preparaos para la recompensa que se os reserva"¹⁰⁷.

Hablar de purificación o repurificación del pueblo supone volver a la Ley, ajustarse de manera estricta a los términos de la Alianza. Una vez destruido el Santuario lo único que queda es la Ley, y ésta se convierte en el centro de la vida del judío, como antes lo había sido aqué. La Ley, la *Torah* se revela como el único punto de convergencia de todos los judíos. El Judaísmo, pues, no se había quedado huérfano.

¹⁰⁷.- II Baruc 52, 6-7. Vid. Frederick J. Murphy, "2 Baruch and the Romans", *J.B.L.*, 104 (1985) pp. 663-669 y las opiniones de Michael Grant sobre este asunto en *The Jews in the Roman World*. Nueva York (1973), pp. 206 ss. Para A.F.J. Klijn, el autor de II Baruc estaría atacando la opinión de ciertos sectores nacionalistas de la población judía de Palestina que todavía estaban presentes después de la caída de Jerusalén. Vid. su artículo "The Sources and the Redaction of the Syriac Apocalypse of Baruch", *J.S.J.*, 1 (1970) pp. 74-76. Por otro lado, en II Baruc IV,1 queda bien claro que se trata de un castigo temporal: después de cierto tiempo, no mucho, Dios acabaría con el estado de cosas que se había creado en el año 70.

Toma cuerpo y se afianza una tradición de piedad apartada del Templo y sus rituales. Los pecados podían ser expiados tanto por la oración como por el sacrificio en el Templo. Una vez desaparecido este, quedaba la piedad privada, la relación directa de cada cual con la Torah en todos los actos de la vida cotidiana. Pero no sólo se trataba de una elección forzada por la ausencia. La Torah, su estudio y su puesta en práctica en la vida diaria, es algo más excelso que el Templo y los sacrificios. Ya citamos en páginas precedentes las palabras del libro de Oseas, palabras que pueden ser tomadas como toda una declaración de principios, como un lema: "Pues quiero misericordia y no sacrificios, el conocimiento de 'Elohim más que holocaustos"¹⁰⁸.

El Templo no era, pues, indispensable. En Josefo encontramos recogida una idea similar. Después de que Tito se dirigiera a los judíos sitiados, Josefo nos relata:

"A este mensaje los judíos replicaron desde la muralla acumulando improperios sobre el mismo César y su padre, gritando que despreciaban la muerte, a la que preferían antes que la esclavitud; que no dejarían de hacer todo tipo de injuria a los romanos mientras tuvieran aliento en sus cuerpos; que hombres... tan prontos a morir, no tenían preocupación por su país y que el mundo era mejor templo para Dios que este"¹⁰⁹.

La vuelta a la Ley, la renovación del Judaísmo y la purificación del pueblo traen consigo un fenómeno que ya

108.- El Judaísmo encontraría argumentos para apoyar este valor superior de la Ley. Las palabras del Levítico, 17,7 ("No sacrificarán más sus sacrificios a los satiros, tras los cuales se prostituían") darán apoyo a la opinión, más tarde sostenida por Maimónides, de que el sacrificio era una supervivencia del pasado idólatra. Vid. M. Grant, *ibid.*

109.- B.J., V, 11,2 (v. 458).

hemos comentado antes en este trabajo: la potenciación del exclusivismo, la reafirmación del particularismo ante/frente las naciones.

Es una reacción doble. Por un lado, es una respuesta ante un peligro exterior. El peligro de asimilación, de ser absorbido por las naciones y pueblos que le rodeaban, llevó al Judaísmo, desde el período helenístico y tras sucesivas crisis, a ir potenciando cada vez con más fuerza su impermeabilidad en detrimento de la universalidad. Ese celo como coraza protectora es la base de su sorprendente resistencia y el origen de su mostrada capacidad de permanecer prácticamente sin cambios a lo largo de los siglos. Ahora bien, considerar el fenómeno del exclusivismo judío sólo desde este punto de vista es hacerle un flaco favor al Judaísmo; podemos caer en la falsa imagen de un Judaísmo siempre "huyendo de", "atacando a", un Judaísmo, en fin, débil que se defiende como un animal acosado. Para evitar esta distorsión hemos de tener bien presente que las exigencias de tal exclusivismo parten también del otro lado, desde el interior del propio Judaísmo.

No podría ser de otra manera cuando constantemente se le recuerda al pueblo judío su alianza y su papel de luz entre las naciones, pero luz que nunca se mezcla o se debe mezclar con éstas. La conciencia de culpa tras el 70 inevitablemente tenía que conducir a una serie de medidas tendentes a establecer una frontera definida y precisa que evitara las desviaciones: la fijación del canon de las Escrituras y la formulación de la Birkat ha-Minim. El cumplimiento de la Ley debía ser estricto. Israel debía aprender de los errores que había cometido y por los que había sufrido tamaño castigo.

En II Baruc se plantea el problema de los apóstatas y de los prosélitos. ¿Quiénes serán dignos de vivir en el tiempo futuro? La respuesta no se deja esperar. El tiempo futuro será para aquellos que han creído en la promesa y que no han tenido ninguna duda, los judíos que han permanecido firmes en sus convicciones y en su respeto a la Ley. También serán merecedores de vivir en el los prosélitos, los

gentiles que, pese a vivir al principio en desconocimiento, se han acercado al pueblo judío. Por el contrario, los que se separaron y se mezclaron con las naciones, ellos no alcanzarán nunca el bien del mundo futuro¹¹⁰.

En este pasaje del apocalipsis siríaco de Baruc hemos aceptado la corrección que se introduce en la edición de R.H. Charles con respecto a los prosélitos. Textualmente se lee que para los prosélitos será el mundo primero y no el segundo, este mundo y no el que vendrá. Con todo, como comentábamos en páginas anteriores, la figura del prosélito levantará reacciones diversas en el Judaísmo, desde el rechazo hasta la aceptación, pero siempre con la duda por delante. El Judaísmo tomará la decisión de no actuar directamente al modo del apostolado cristiano.

Un nuevo aspecto que se puede discutir aquí es el problema del carácter y alcance de la renovación emprendida por el Judaísmo a partir del 70.

Ya hemos tratado al principio de este capítulo el problema del vacío creado tras la destrucción del Templo. Por un lado, una situación excepcional que no permitía maniobra alguna y, por otro, la existencia de una tradición paralela que rechazaba los sacrificios y que ponía el acento en la santificación de todos los actos de la vida del judío. El cambio Templo-Sinagoga no fue, sin embargo, directo e inmediato. Hemos de suponer que nuestro período fue un período de provisionalidad, de tanteos. La evolución que se va a abrir en el Judaísmo tomó cuerpo y se consolidó tras los acontecimientos que vinieron a continuación, tras el definitivo rechazo de la apocalíptica por parte del rabinato después del fracaso de la revuelta de Bar Kokba'.

La idea de provisionalidad está bien presente en las obras apocalípticas que aparecieron durante estos años. Tanto II Baruc como IV Esdras conceden una importancia muy

¹¹⁰. - II Baruc 41-42.

particular a la Ley, pero teniendo en cuenta que se hallan en un periodo de espera, un periodo de transición que terminara con la pronta reconstrucción de Jerusalén. Esta certeza limita, por tanto, el alcance que a los ojos de los autores de estas obras tendria la renovación del Judaismo. Así pues, esta vuelta a la Ley constituiria para los sectores apocalipticos sólo, y no es poco, la necesaria preparación en un periodo de espera inmediata, periodo que, más tarde, se convertiria bajo la autoridad del rabinato y con el espaldarazo de la Historia en una espera sine die, en una estable provisionalidad.

Se mezclan, pues, en este periodo la necesidad con la ocasión, la obligación imperiosa de actuar y seguir viviendo con el encarrilamiento que marca la Historia. Por un lado, el Templo seguia estando presente en la memoria del pueblo, por otro se va afianzando un modo de vida alternativo que fue encontrando razones para manifestar su superioridad frente a los rituales del Templo y que se consagró cuando se llegó al convencimiento que el Templo no seria de inmediato reconstruido. Todo ello en un momento que hemos caracterizado como de tanteos y al que la apocaliptica va a dar un marcado carácter provisional, ya que lo sucedido al pueblo durante la guerra del 66-70 era el anuncio de nuevos y terribles acontecimientos.

Como dice Marina Pucci: "La catastrofe della perdita del Templo, secondo la logica caratteristica ebraica, non poteva essere fine a sé stessa, ma doveva per forza avere un significato positivo nella storia"¹¹¹. Eso es lo que

111.- "Sullo sfondo politico dei moti insurrezionali ebraici del 116-117 d.C.", *A. V.S.L.A.*, 141 (1982-83) p. 267. Continúa Pucci: "In un periodo così travagliato gli ebrei videro dunque la realizzazione delle cosiddette "doglie del Messia"; e la liberazione attesa da parte del Messia aveva un doppio significato: uno propriamente spirituale, quello escatologico e universale, e insieme un significato più propriamente politico e nazionale, la

pretenden mostrar las dos obras apocalípticas que aparecieron en este periodo.

Los primeros discursos de IV Esdras se dedican a poner a salvo, a los ojos del pueblo, la justicia de Dios y sus promesas, ambas aparentemente desmentidas por la destrucción de Jerusalén, el dominio de las naciones paganas y la humillación del pueblo escogido:

"Y siguió diciéndome: Lo que es tuyo, aquello que ha crecido contigo, no puedes comprenderlo, ¿cómo podrás ser la vasija que comprenda el gobierno del Altísimo? Pues los caminos del Altísimo se han creado como eternos; mas tú, un hombre mortal que vive en el eón corruptible, ¿cómo puedes comprender lo eterno? Y cuando yo hube escuchado esto, caí sobre mi rostro y le dije: Mejor hubiera sido que no hubiéramos venido jamás al mundo, y no vivir en pecados y padecer sin saber por qué"¹¹².

Se reconoce, sin embargo, que los judíos a pesar de su maldad, son muy superiores a los gentiles¹¹³. Como hemos visto, Uriel, el interlocutor de Esdras, le responde que Dios mantiene sus caminos incomprensibles para los humanos y le comunica que el mundo se acerca a su fin, lo que traerá

liberaciones di Israele dall'oppressione del governo straniero". Vid. también Haim Hillel Ben-Sasson, "Messianic Movements", E.J., 11 (1971) cols. 1417 ss.

112.- IV Esdras 4, 10-12. Vid. también los versículos que le siguen (13-21), donde aparece una parábola que termina con la siguiente sentencia: "Pues de la misma manera que la tierra le ha sido dada al bosque y el mar a sus olas, los habitantes de la tierra sólo pueden conocer lo terrenal, y los que habitan el cielo lo que hay en las alturas del cielo".

113.- IV Esdras 7, 17-25.

la liberación de los males procedentes de la mala semilla de Adán, el yeşer ra', el cor malignum¹¹⁴.

Este es el significado positivo del "Gran Desastre", de los acontecimientos de la Primera Guerra. Algo muy superior, pues, a un simple cambio de rumbo en el Judaísmo. El volver a la Ley era una preparación para el final de los tiempos. La destrucción de Sión fue necesaria para que Dios pudiera visitar este mundo¹¹⁵. Se habla de las dos reconstrucciones de Jerusalén como preludios al combate, cuando el Todopoderoso renovara a toda criatura:

"... si preparais vuestros corazones, así como sembrais en ellos los frutos de la Ley ("buenas obras"), os protegerá en ese tiempo en el que el Todopoderoso va a estremecer a toda la creación. Porque después de un pequeño lapso de tiempo el edificio de Sión será estremecido para ser reedificado de nuevo. Pero este edificio no permanecerá, sino que será de nuevo arrancado de raíz y permanecerá asolado hasta que llegue el momento"¹¹⁶.

Ante lo incomprensible de la Historia y la imposibilidad de alcanzar un bien completo en este mundo, en el 'olam ha-zeh, tanto II Baruc como IV Esdras vuelven los ojos hacia una salvación trascendente, hacia el 'olam ha-

114.- Este viene a ser el contenido del primer diálogo: ¿Por qué la destrucción? Porque Israel tiene todavía la semilla del mal en su corazón. Por eso fueron entregados a los "babilonios". Ahora bien, el plan divino está en marcha y el fin del mundo se acerca (IV Esdras 3,1-5,20).

115.- II Baruc 20.

116.- II Baruc 32, 1-4. El subrayado es nuestro.

ba'. El dolor es inherente a este mundo¹¹⁷. Esta toma de actitud es una característica esencial de los apocalipsis tardíos, que se separan de esta manera del profetismo clásico judío y rompen con la literatura sapiencial tradicional. Con todo, aparece en ellos un compromiso entre la esperanza mesiánica terrena y la esperanza trascendente, aunque se carga el acento en el 'ojam ha-ba'. No olvidemos que en el Judaísmo popular estaba muy arraigada la esperanza en un reino terreno, en el que el mesías, hijo de David, tenía un papel preponderante¹¹⁸.

Se establece así una secuencia de acontecimientos en dos estadios principales: Primero vendrá el reino temporal del mesías¹¹⁹. Tras el final del reino mesiánico se producirá la resurrección de los muertos y se iniciará el juicio final. Esto marcará el inicio del eón futuro, asiento definitivo del reino de celeste de Dios sobre la entera creación.

Sin embargo, el mesías que aparece en estas obras apocalípticas no es un simple jefe guerrero carismático. El mesías, eso sí, descendiente del tronco de David, es una figura trascendente, un personaje guardado por Dios hasta el

117.- II Baruc 83, 4-9: se exorta al pueblo a que se olvide de sus penas en la edad presente, ya que la verdadera felicidad sólo podrá ser encontrada en la edad futura.

118.- Vid. sobre la evolución de la idea del mesías y el desarrollo e interpretación de la promesa dada a David, Jesús García Trapiello, "Influjo de la dinastía davídica en la esperanza mesiánica", en *La Esperanza en la Biblia*, "XXX Semana Bíblica Española" (Madrid, 1970). Madrid, C.S.I.C.-Instituto "Francisco Suárez", 1972, pp. 5-20.

119.- El reino mesiánico durará, según IV Esdras, cuatrocientos años. El reino mesiánico no es un fin en sí mismo sino una etapa en el camino hacia la consumación final de los tiempos. Cfr. II Baruc 74, 2-4.

fin de los días¹²⁰, un ser preexistente que Dios revela¹²¹. Debemos tener bien en cuenta este nuevo carácter que tomará la figura del mesías en las obras apocalípticas posteriores al año 70. Las interpretaciones dadas al "Gran Desastre" no permitían que el nacionalismo judío permaneciera todavía circunscrito exclusivamente al ámbito de lo terrenal, por más que aceptemos pervivencias de este modo de pensar en el período que estudiamos. A la hora de analizar los apoyos recibidos por Bar Kokba' hemos de recordar esta reformulación de lo que era y suponía el mesías. Sea como fuere, ante éste, ante el mesías del tipo que fuera siempre se imponía la cautela y la duda, actitud muy importante en el comportamiento fariseo, ya que si los signos no eran bien interpretados y si se caía en la irreflexión el pueblo podría ser engañado por un falso mesías, con las consecuencias negativas que ello de nuevo traería consigo.

Según las obras apocalípticas, la llegada del mesías será anunciada por una serie de signos. Cuando él aparezca se hará visible la Jerusalén celestial y vendrá acompañado por personajes como Henoc y Elias. En cuanto a lo que a nosotros nos interesa, el posicionamiento del mundo judío ante la potencia del Imperio, el comienzo del reino mesiánico vendrá marcado por la victoria sobre el cuarto imperio, sobre Roma. Por fin se logrará la revancha ante el reino gentil. La esperanza mesiánica era en un primer estadio una esperanza de redención terrenal del pueblo. De esta manera, el jefe del cuarto imperio será llevado ante el mesías, por

120.- IV Esdras 4,32.

121.- IV Esdras 13,32. Cfr. II Baruc 29,3 y 39,7. Sobre la figura del mesías después del 70 vid. Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah*. Londres (1956) pp. 391 ss.; M.-J. Lagrange, *Le Messianisme chez les juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.)*. Paris (1909) pp. 301 ss. y Solomon Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judaean State*, vol. III. Filadelfia (1978) pp. 328 ss.

él será juzgado y de él recibirá muerte¹²². Ahora bien, el mesías sólo destruirá a las naciones que han sojuzgado a Israel, a las demás las perdonará¹²³.

122.- II Baruc, capítulos 36-40.

123.- II Baruc, capítulos 72-74.

IV,3) LAS POSTURAS JUDIAS FRENTE A ROMA.

Después de haber tratado a lo largo de las páginas anteriores de este capítulo los cambios que se efectúan o empiezan a aparecer en el Judaísmo de después del año 70 y las interpretaciones que se dieron al "Gran Desastre", nos toca ahora -como remate del mismo- ahondar en la imagen que el Judaísmo tiene de Roma y las posturas que se derivan de tal concepción de la potencia romana.

En el apartado anterior comentábamos la peculiaridad del pueblo judío y su necesidad de interpretar todos los acontecimientos que le afectan desde un punto de vista teológico. Sólo así quedaba salvaguardada su autoconfianza. La teoría de la retribución funcionaba y funciona como una especie de mecanismo de defensa de la conciencia colectiva de todo un pueblo. De esta manera, en el transcurso de los siglos, y debido a las crisis y calamidades sufridas por el "pueblo elegido", por el "pueblo que se ha separado de las naciones", el Judaísmo ha ido formándose una idea teológica de la Historia, de su historia, conformándola según unos esquemas prefijados e incorporando y asimilando en ella, con un simple cambio de interpretación, las sucesivas y nuevas formaciones políticas que se encontraba en su camino. Historia, Geografía y Teología se mezclan en esta concepción del judío que ha podido permanecer prácticamente inalterada porque éste fue capaz de tal asimilación.

Esto fue lo que sucedió con Roma después del año 70. La ciudad del Lacio y el Imperio que creó entran a formar parte de esa historia judía con un papel de primera importancia: es Edom, el "Reino Perverso", ha-Malkut. Tras los acontecimientos finales de la guerra del 66-70 ya no hay duda alguna. El poder de Roma se ha mostrado al judío sin ambages, tal cual es. Así pues, Roma deja de ser una

realidad histórica y se convierte en una realidad metahistórica.

Esta constatación por parte del judío de lo que era Roma en realidad, ese reconocimiento del verdadero carácter del "Reino", constituye un punto importante en nuestra argumentación por lo que supone de cambio con respecto a la Primera Guerra Judía y por lo que supone también de argumento en contra de cualquier tipo de nacionalismo político, de acción humana en contra de la situación de dominación sufrida por el pueblo. La Roma de después del "Gran Desastre" ya no tiene nada que temer de los judíos, sólo de Dios.

En el desarrollo de este apartado primero nos detendremos en cómo se produce el conocimiento de Roma por los judíos. Las etapas de ese paulatino conocimiento vendrán marcadas por los sucesivos pasos en la introducción y consolidación del poder de Roma en la zona. Después nos centraremos en la Roma de después del 70, la consagración y sacralización de su poder, para terminar con el análisis y valoración de las posturas o actitudes que, en virtud de lo que Roma era, podían tomar los judíos frente a ella. A ello pasamos.

IV,3,1) Evolución de la imagen de Roma entre los judíos: Etapas de un "reconocimiento".

"Tomaron entonces el poder sus oficiales (tras la muerte de Alejandro), cada cual en su territorio. Cñeron todos ellos la diadema después de su muerte, y sus hijos después de ellos, durante muchos años, multiplicando los males en la tierra. Surgió de ellos una raíz inicua, Antioco Epifanes, hijo del rey Antioco, que había estado en Roma como rehén, y fue proclamado rey el año ciento

treinta y siete del reino de los helenos (=175 a.C.)".

Con estas palabras resume el autor de I Macabeos¹²⁴ lo que fue la historia de Oriente tras la muerte de Alejandro Magno. Sin embargo no se puede decir que desde el primer momento el mundo judío entrara en directo enfrentamiento con el helenismo. Para ello hay que esperar al reinado de Antioco IV Epifanes (175-164 a.C.). Pese a ciertos momentos de crisis, el helenismo mostró su permisibilidad hacia las peculiaridades del Pueblo Judío¹²⁵.

Con Antioco Epifanes la situación cambió radicalmente. Por un lado la aristocracia urbana judía estaba dispuesta a dar el gran paso hacia la helenización. Por otro lado, los problemas por los que estaba atravesando el reino seleúcida obligaron al rey a tomar una serie de medidas drásticas que afectaron directamente a los judíos: saqueo del Templo de Jerusalén y edicto contra las prácticas judías. Estas medidas tienen que ser puestas en relación con los problemas económicos y con los que se derivaban de los movimientos centrifugos dentro del reino¹²⁶.

Poco después (167-166 a.C.) estalla y toma forma un movimiento de rebelión en Judea en contra de la dominación seleúcida. Este movimiento encabezado por los macabeos contó

124.- 1, 8-10. El subrayado es nuestro.

125.- Sin entrar en el periodo de dominio heleno en Palestina, sabemos, por ejemplo, que Antioco III dictó una serie de medidas con las que se aseguraban los privilegios religiosos de los judíos. Vid. Josefo, A.J., XII, 138-153.

126.- En estos problemas Roma tenía parte de responsabilidad. Recordemos que Antioco III había sido derrotado por los romanos en Magnesia en el 190 y que Antioco IV había tenido que dar marcha atrás en su campaña de Egipto por la presión de la diplomacia romana conducida por Popilius Laenas.

muy pronto con el apoyo de Roma¹²⁷, apoyo que tomara carácter más oficial a partir de la embajada judía a Roma y el tratado de alianza¹²⁸. De esta manera Roma establecía una cuña en Oriente. Su política estaba dirigida a debilitar al reino seleúcida mediante el apoyo a movimientos centrifugos y a controlar que no se formara ningún poder político fuerte en Oriente que pudiera salirse de la órbita romana y pudiera contravenir sus intereses.

Así pues, fue una relación de beneficio mutuo. Roma vio con buenos ojos el imperialismo del Estado asmoneo, ya que servía para debilitar aún más al reino seleúcida. Por su parte, los judíos de Palestina vieron en Roma una benefactora frente a los odiados griegos, frente a los reyes herederos de la "Cuarta Bestia". Roma era un estado ideal y modelico. Tal es la primera imagen de Roma en el mundo judío. El texto ya lo conocemos:

"Judas oyó hablar de la fama de los romanos: que eran hombres valientes, favorablemente dispuestos hacia todos los que se les adherían; que establecían relaciones amistosas con los que se acercaban a ellos, y que eran hombres valientes. Le contaron también sus combates, y las bravuras que estaban realizando...

Aquellos a los que quieren a proclamarse reyes, llegan a reinar, pero también a los que quieren los deponen; se han engrandecido mucho. A pesar de todo, ninguno de ellos ha ceñido la diadema ni se ha vestido de púrpura para crecerse con ella. Se

127.- Vid. II Macabeos 11, 34-38: carta de Quinto Memio y Tito Manio a los judíos, fechada a principios del 164 a.C., el 15 de Xantico del año 148 del reino de los helenos. Aunque sujeta a discusión, nada nos impide que consideremos verosímil el fondo de la carta.

128.- I Macabeos 8, 17 ss. El texto del senatusconsultum está también recogido en Josefo, A.J., XII, 417.

ha constituido un senado, y cada día trescientos veinte senadores deliberan continuamente acerca del pueblo, para que vivan en buen orden. Cada año confían a un hombre su gobierno y el mando de todo su país; todos obedecen a ese hombre y no hay entre ellos envidia ni rivalidad"¹²⁹.

Esta "luna de miel" en las relaciones de Roma con los judíos terminó con la intervención de Pompeyo en Palestina. Al desaparecer el reino seleúcida con la creación de la provincia romana de Siria, el reino asmoneo no sólo no era necesario sino que representaba un elemento de inestabilidad en la zona, sobre todo en lo que afectaba a la reanudación del comercio por las vías tradicionales del Oriente Sirio, fundamentalmente la via maris. A esto se unían las luchas dinásticas entre los hijos de Alejandro Janeo y Salomé Alejandra: Aristóbulo II e Hircano II.

Tras organizar todo el Oriente, Pompeyo se dirigió a Judea y tomará cartas en el asunto apoyando las reivindicaciones de Hircano II, al que reconocerá como Sumo Sacerdote pero no como rey. Aristóbulo II fue llevado a Roma, donde desfiló en el triunfo del general romano y donde moriría asesinado el año 49 a.C. Con la entrada de Pompeyo en Jerusalén el año 63 a.C. el estado judío se convierte en estado cliente de Roma y, por tanto, sometido a tributo anual. Han pasado, pues, los tiempos en los que el autor de I Macabeos cantaba las glorias de Roma. El poder de su imperio se ha mostrado ante los judíos por primera vez con toda su crudeza.

Las interpretaciones que se dieron a este acontecimiento están recogidas en los Salmos de Salomón, ya lo comentamos anteriormente. Como se repite hasta la saciedad en el Judaísmo, el autor de esta obra, haciendo uso

¹²⁹.- I Mac. 8,1 ss. Sobre su fecha y cronología vid. A. Momigliano, *La storiografia greca*. Turin (1982). pp. 302 ss.

de los esquemas típicos de la manera de pensar del judío, lo interpreta como un castigo. De nuevo, la teoría de la retribución. El autor reconoce la justicia de Dios en sus sentencias y enumera los graves pecados cometidos por los judíos, alusiones más o menos veladas al comportamiento de los monarcas asmoneos, de los saduceos que apoyaban a Aristóbulo II y de ciertos sectores aristocráticos de Jerusalén que practicaban cultos helenísticos¹³⁰. Ante ellos Dios ha hecho surgir a Pompeyo, su brazo ejecutor, un extranjero, un pecador, un hombre arrogante que no se escapará del castigo que le está reservado¹³¹.

En el fondo, pues, las responsabilidades recaían en la dinastía asmonea, reyes impíos que carecían de la legitimidad para el cargo y frente a los que el autor de los salmos recuerda la esperanza en un mesías de la casa de David¹³². El pueblo se mantenía al margen, estaba seguro, no tenía responsabilidad alguna en lo ocurrido.

Después de la intervención de Pompeyo, el siguiente paso, la incorporación de Palestina al sistema provincial romano, no se produjo realmente hasta después de la Primera Guerra Judía. Tuvo, pues, que transcurrir más de un siglo. La historia de este período anterior a la revuelta es bien conocida. Los últimos asmoneos desaparecieron en los

130.- Ps. Sol. 8, 8-22. Vid. los comentarios de la edición citada *supra*. Cfr. también el texto que allí comentábamos (17, 5-8).

131.- Ps. Sol. 2, 26-29.

132.- Según el pensamiento tradicional judío, siempre adverso a la institución monárquica, son los reyes los que hacen pecar al pueblo. Recordemos que una de las alabanzas que se le hacen a Roma en I *Macabeos* es que ninguno de ellos ha ceñido diadema. Josefo también ve la causa de la intervención pompeyana en las luchas entre los príncipes asmoneos. Vid. A.J., XIV, 77.

disturbios creados por la invasión parta del 40 a.C. y la guerra civil entre los miembros del segundo triunvirato posibilitó el nacimiento de un reino fuerte en Palestina, el de Herodes el Grande, quien se convirtió en el guardian de la zona sur del Oriente Romano ante las incursiones de pueblos transjordanos. Muerto Herodes, la política romana se fue moviendo entre las necesidades de un control directo y los compromisos adquiridos por los emperadores con los miembros de la dinastía herodiana. No insistimos más en ello, lo hemos analizado en el capítulo segundo.

En cuanto al Judaísmo es éste un periodo de enorme vitalidad y agitación. La Palestina de tiempos de Jesús era un caldo de cultivo idóneo para el surgimiento de expectativas mesiánicas y de movimientos nacionalistas antirromanos que llevarán el peso de la revuelta contra Roma, un hervidero de grupos y grupúsculos de toda índole y condición.

De este ambiente mesiánico tenemos una abundante información en el biblioteca de Qumrán, aunque es necesario reconocer el carácter peculiar y separado de la comunidad allí asentada. En abierta oposición al "Sacerdote Impio" y siguiendo a su "Maestro de Justicia", personajes de difícil y cambiante identificación, los esenios emprendieron ya en época de los macabeos una evolución separada del resto. Para el tema que estamos tratando, la idea que el Judaísmo tenía de Roma antes del 70, nos interesan de su producción literaria las menciones que aparecen sobre los Kitti'im.

Al principio, con ese nombre se designa en el Antiguo Testamento a los habitantes de Chipre¹³³. Mas tarde se ampliará su campo semántico y englobará a todos los habitantes de Grecia¹³⁴. Los kitti'im que aparecen en los

133.- Vid. Gen. 10,4 y Num. 24,24.

134.- "Sucedió que después de derrotar a Darío, rey de los persas y de los medos, Alejandro, hijo de Filipo, el macedonio, que había salido del país de Qetiim, se proclamó

textos de Qumrán pueden ser o bien los griegos o bien los romanos, todo depende de la cronología que demos a las obras donde aparecen tales menciones, lo que constituye siempre una labor difícil¹³⁵. Una de las menciones aparece en el Pésér de Habacuc, cuando comenta los versículos:

"Pues he aquí que voy a suscitar los caldeos, ese pueblo cruel y veloz que recorren la amplitud de la tierra para apoderarse de las moradas que no le pertenecen. Es espantoso y terrible; de él sólo emanan su derecho y su eminencia. Más ligeros que leopardos son sus caballos, más vivaces que lobos de noche; y su caballería se expande y sus jinetes vienen de lejos, vuelan como águila que se precipita sobre la presa. Cada uno llega para entregarse a la violencia, la avidez de su rostro es cual viento del este, y recoge cautivos como arena"¹³⁶.

El autor del comentario interpreta estas palabras como referidas a la maldad de los Kitti'im, gentes que "vienen de lejos, de las islas del mar, para comer a todos los pueblos como un águila que no halla saciedad"¹³⁷. ¿Quiénes son estos Kitti'im? Todo depende de la datación del pésér de Habacuc.

rev en su lugar" (I Mac. 1,1). Cfr. I Mac. 8,5. Diferente es el testimonio de Dan. 11,30 ("pues vendrán contra él las naves de Kittim"). Parece ser que se refiere a la flota romana que fue enviada para defender a Egipto del ataque de Antíoco IV. Vid. los comentarios en la traducción de Cantera-Iglesias.

135.- Vid. Mathias Delcor y Florentino García Martínez, Introducción a la literatura esenia de Qumrán. Madrid (1982).

136.- Hab. 1, 6-9.

137.- IQpHab. III (edición E. Lohse, pp. 230-231). Cfr. VI, 3 ss.

Si aceptamos la hipótesis de Delcor-García Martínez, según la cual el "Sacerdote Impio" que aparece en esta obra es Jonatán Macabeo (160-143 a.C.)¹³⁸, lo más lógico es que se trate de los "griegos", teniendo en cuenta que Roma todavía no había dado motivos para ganarse la enemistad de los judíos, muy al contrario, como muestra el texto de I Macabeos. Aquí el término no es nada "aseptico" (como sucede en el pasaje del libro de Daniel), lo está comparando con los caldeos en un momento en el que los judíos de Palestina todavía están luchando con los seleúcidas por su libertad.

El término, sin embargo, sufrirá una posterior y definitiva evolución a causa de la progresiva introducción del poder de Roma en la zona, lo que produjo la transformación de Roma de potencia benefactora en potencia opresora. Roma fue tomando entonces todas las características negativas que un día se aplicaron a los "griegos". Kitti'im como término aplicado a los romanos aparece claramente en el peser de Nahum¹³⁹. En él se hace distinción entre los reyes de Yaván, los reyes helenísticos, más concretamente los seleúcidas, y los Kitti'im que acabarán con su poderío, los romanos. Contra éstos, pues, comenzaron a concentrarse el odio y las esperanzas de salvación de los judíos.

Paralelamente, a nivel de todo el Oriente va tomando forma la esperanza/certeza en que Asia al final se tomará la revancha. Roma, al igual que sucede en Palestina, es vista como una potencia opresora en todo el mundo oriental, sentimiento que se va a generalizar y extender a partir del momento en que se deje de artimañas propagandísticas, de protectorados, y emprenda una política claramente imperialista. Este sentimiento antirromano, y en concreto el

138.- op. cit., pp. 124-125.

139.- IVQpNah. 1,3 (ed. Lohse, pp. 262-263). En esta obra se mencionan acontecimientos del reinado de Alejandro Janeo (103-76 a.C.), vid. Delcor-García Martínez, op. cit., pp. 128-129.

tema de la revancha de Oriente, tiene una rotunda formulación en el tercer libro de los Oráculos Sibílicos¹⁴⁰.

Esta obra de la comunidad judía de Alejandría presenta, cómo no, problemas en cuanto a su cronología¹⁴¹. La opinión tradicional de la investigación es que esta obra es del siglo II a.C., pero se admite la posibilidad de que sufriera adiciones posteriores. Tal como nos ha llegado, pues, es un buen ejemplo de la manera de pensar del mundo oriental y del Judaísmo de la Diáspora en los siglos II y I a.C. Y como tal la presentamos aquí.

Según el oráculo, Roma, la protegida de la Fortuna, también habrá de pasar por calamidades, también sufrirá males:

"¡Ay de ti, refinada hija dorada de la Roma latina, virgen, tantas veces embriagada en tus bodas que muchos pretendían, celebrarás tu matrimonio como esclava sin adornos. Repetidas veces tu dueño hará cortar tu delicada cabellera o para castigarte te arrojará a la tierra desde el cielo y desde la tierra te levantará de nuevo hasta el cielo, porque los mortales están sometidos a una vida misera e injusta"¹⁴².

140.- "De nuevo Asia habrá de recibir de Roma el triple de todas las riquezas que Roma recibió de Asia, su tributaria, y le hará pagar la perniciosa soberbia que mostró contra ella. Veinte veces más de cuantos, procedentes de Asia, sirvieron de criados en la morada de los itálos serán los que de éstos trabajen como tales en Asia, inmersos en la pobreza, innumerables pagaran su deuda" (Or. Sib. III, vv. 350-355).

141.- vid. E. Suárez de la Torre, Oráculos Sibílicos, en A. Díez Macho, ed., Apócrifos del Antiguo Testamento, III, p. 250.

142.- Or. Sib. III, vv. 356-362.

El oráculo le vaticina un desastroso final en el que tendrá un papel principal el mesías judío:

"Mas cuando Roma reine también sobre Egipto, lo que hasta ahora demoró, entonces un reino muy poderoso, de inmortal rey, se aparecerá a los hombres. Y llegará el santo Soberano para someter los cetros de toda la tierra, por todos los siglos del presuroso tiempo, y entonces será inexorable la cólera contra los hombres del Lacio: tres arrasarán Roma con lamentable destino¹⁴³. Todos los hombres en sus propias moradas perecerán cuando del cielo fluya ignea catarata. ¡Ay de mi, desdichada! ¿Cuándo llegará ese día y el juicio del inmortal Dios, del gran rey?"¹⁴⁴.

Pero, por muy extendido, popular y combativo que fuera, no todo era sentimiento antirromano. En el mundo judío tanto de dentro como de fuera de Palestina podemos apreciar una visión positiva de Roma o, por lo menos, una postura posibilista ante su poder.

La aceptación del "yugo del Reino" tenía sus ventajas, sobre todo si se tenía que elegir entre el y los odiados dinastas herodianos. Poco después de la muerte de Herodes, fue enviada una embajada judía a Roma para pedir autonomía, para que ésta los liberara de la tiranía de los "idumeos" y se hiciera cargo de la región de manera directa¹⁴⁵. Esto se

143.- ¿Alusión al segundo triunvirato? Vid. el comentario a estos versículos en la traducción de E. Suárez de la Torre, pp. 288-289.

144.- Or. Sib. III, vv. 46-56. Debemos recordar que los noventa primeros versículos de este oráculo constituirían la parte más reciente del mismo según la hipótesis tradicional.

145.- Josefo, A.J., XVII, 299-314.

conseguiría en parte con la destitución de Arquelao el año 6 a.C. El régimen de los procuradores aseguraba una amplia autonomía judía y garantizaba la paz ante las disensiones internas de la comunidad, como muestra la frase de rabi Hananiah comentada arriba¹⁴⁶. Roma siempre supo atraer a su causa a las aristocracias locales, que veían en ella el poder que garantizaba la continuidad de sus privilegios.

Hubo conflictos durante este periodo anterior a la Gran Guerra, como el que se desencadenó por la intención de Caligula de colocar una estatua en el Templo, un ejemplo más de los abundantísimos casos de "abominación de la desolación". Pero, en general y teniendo en cuenta que la política judía de Roma sabía distinguir ambientes y casos particulares, el poder romano se mostró permisivo. Tenemos abundantes noticias de medidas tomadas por el poder romano que favorecían o reconocían privilegios a diferentes comunidades judías de la Diáspora frente a sus convecinos helenos. En lo religioso, en Palestina la única innovación introducida fue la instauración por Augusto de un sacrificio diario en el Templo por la salud del emperador¹⁴⁷, que no fue tal innovación, ya que esta medida tenía un precedente en la época persa¹⁴⁸.

146.- Las palabras del sabio judío son directas y urgentes, habida cuenta las discordias internas judías. En I Timoteo 2, 1-2 tenemos una formulación más general, más universal: "...se tengan rogativas y acciones de gracias en favor de todos los hombres, en favor de los reyes y todos los que están en nuestros de gobierno, para que vivamos una vida apacible y tranquila, con todo religiosidad y dignidad".

147.- Josefo, B.J. II, 10, 4 (v. 197): en el templo de Jerusalén se sacrificaba dos veces al día por la salud del emperador y del pueblo romano. Cfr. Contra Apión II, 6 (v. 77) y Filón, Leg., 157.

148.- Esdras 6,10 ("Edicto de Darío").

Terminamos con la descripción que nos hace Filón del Imperio a principios del reinado de Calígula. Aunque interesada, no deja de ser sorprendente. El sabio alejandrino, rechazado tanto por los griegos como por los judíos, es un buen ejemplo a contraponer a los posicionamientos violentamente antirromanos que hemos analizado en este apartado. El fragmento es el siguiente:

"Verdaderamente la vida bajo Saturno, descrita por los poetas, ya no parecía una fábula, tan grande era la prosperidad y el bienestar, la libertad frente al dolor y al temor, la alegría que se extendía por las casas y el pueblo, tanto de día como de noche"¹⁴⁹.

IV,3,2) La idea judía de Roma tras el "Gran Desastre".

El "Gran Desastre", la destrucción del Santuario y de la ciudad santa de Jerusalén durante la Primera Guerra Judía, tuvo una consecuencia directa en lo que respecta a la imagen que el Judaísmo tenía de Roma. Se completa el proceso, del que hemos esbozado las etapas principales en el apartado anterior, a lo largo del cual el mundo judío va conociendo la realidad de la potencia romana y la va integrando en su mundo, en su entorno histórico y teológico. Así pues, tras el año 70 d.C. Roma va a aparecer ante los judíos tal cual era, sin tapujos ni engaños: no cabe duda, Roma es el "Cuarto Reino". Con esta dura y definitiva constatación la potencia romana entra a formar parte de la concepción histórico-teológica del judío con un papel de primerísima importancia.

La concepción de la Historia como una sucesión de cuatro imperios aparece definida por primera vez en el libro

¹⁴⁹.- Leg. 13.

de Daniel¹⁵⁰, en un contexto histórico marcado por los conflictos entre el Judaísmo y el imperio seleucida. La visión de Daniel es la siguiente:

"Tomó Daniel la palabra y dijo: Miraba yo en mi visión nocturna, y he aquí que los cuatro vientos del cielo agitaban el mar Grande. Y cuatro bestias enormes, diversas una de otra, salían del mar. La primera era como un león y tenía alas de águila... Luego he aquí otra segunda bestia, semejante a un oso... Después de esto seguí mirando, y he aquí otra bestia como un leopardo con cuatro alas de ave sobre su dorso... Tras esto continúe observando en mis visiones nocturnas, y hete aquí una cuarta bestia, espantable, terrible y extraordinariamente fuerte; tenía grandes dientes de hierro, comía y trituraba, y lo sobrante lo hollaba con sus patas; además era diferente de todas las bestias que la habían precedido y poseía diez cuernos. Contemplaba yo los cuernos, cuando he aquí que surgió de entre ellos otro cuerno pequeño y tres de los primeros le fueron arrancados a presencia del mismo..."¹⁵¹.

Acto seguido, Daniel se dirige hacia uno de los personajes que se encontraban junto al trono del anciano y éste le interpreta la visión que ha tenido:

"Estas enormes bestias en número de cuatro, son cuatro reyes que se alzarán sobre la tierra; pero los santos de Elyonin recibirán el reino y

150. Vid. sobre los "cuatro reinos" M. Henkel, *Judaism and Hellenism*, I. Londres (1974) pp. 182 ss. y J.W. Swain, "The theory of the four monarchies: opposition history under the Roman Empire", *C.Ph.*, 35 (1940) pp. 1-21.

151.- Dan. 7, 2 ss.

tomarán posesión del mismo por la eternidad, y de eternidad en eternidad"¹⁵².

Preguntado en particular por Daniel acerca de la "cuarta bestia", le contesta:

"La cuarta bestia es un cuarto reino que habrá en el tierra, que será distinto de todos los reinos y devorará toda la tierra, la hollará y la pulverizará. Y los diez cuernos son diez reyes que surgirán de aquel imperio y otro surgirá después de ellos, y el será diverso de los precedentes y abatirá a tres reyes..."¹⁵³.

Es indudable que el autor de este libro se está refiriendo a Alejandro Magno y al efimero imperio que creó tras las campañas victoriosas que convulsionaron todo el Oriente. El imperio de Alejandro era la cuarta bestia. Los diez reyes que vendrán después de él bien podrían ser los seleúcidas, aunque tanto el porque de ese número de diez como la personalidad de los reyes a los que soterradamente se alude en el texto permanezcan oscuros para nosotros. Lo importante es constatar la enorme conmoción que produjo en el mundo judío, como ejemplo de muchos otros pueblos orientales, la irrupción de los griegos en Oriente, la llegada de un pueblo absolutamente exterior. Se inicia una historia de atracción y repulsión que tuvo en Palestina un acto final violento con la revuelta que encabezaron los macabeos y en la que cristalizaron los sentimientos antigriegos de amplios y mayoritarios sectores de la población judía. Estos "griegos" son probablemente los kitrim que aparecen en un pasaje que ya conocemos del péser de Habacuc, aquellos que "vienen de lejos, de las islas del mar,...". Esta última suposición depende de la cronología que demos a esta obra, lo que, remitiendonos a lo que comentábamos en páginas anteriores, no es nada fácil.

152.- Ibid. 7, 17-18.

153.- Ibid. 7, 23 ss.

Los acontecimientos posteriores vinieron a introducir cambios en esta sucesión histórica que parecía definitiva. El pueblo judío no lo había visto y experimentado todo. La Historia le iba a ofrecer nuevos motivos de duelo.

Todo Oriente vio como los reinos helenísticos iban cayendo uno tras otro bajo el dominio de una potencia lejana y desconocida hasta entonces: Roma. Como se anunciaba en la visión de Daniel, los reinos griegos fueron vencidos, pero su desaparición no condujo a una liberación de los pueblos orientales. Entre estos pueblos el judío fue una excepción, el pueblo judío todavía pudo vivir bajo los reyes asmoneos una situación excepcional, gozar del espejismo de una libertad que pronto perderá. Roma, vista en un primer momento como liberadora, se revelará más tarde como opresora. Este cambio, con la esperanza en la revancha de Oriente, está perfectamente expresado en el libro tercero de los Oráculos Sibilinos. Todo este proceso histórico condujo a que Roma fuera tomando los atributos que con anterioridad los judíos habían aplicado a los griegos; una especie de asimilación de una personalidad que ya estaba prefigurada. De hecho, Kitti'im pasó a ser la denominación dada a los romanos con toda claridad en el peser Nahún, como antes lo había sido de los griegos. Recordemos que, en su origen, era el nombre dado a los habitantes de Chipre.

El último paso en esta asunción por Roma de una nueva y definitiva personalidad en la conciencia colectiva judía se produjo tras los dolorosos acontecimientos que marcaron el desarrollo y final de la guerra del 66-70. Leemos en IV Esdras:

"Y él me dijo: Esta es la interpretación de la visión que has tenido. El águila que vistes venir desde el mar¹⁵⁴ es el cuarto reino que apareció en la visión de tu hermano Daniel, pero que no le fue

¹⁵⁴.- Curiosamente la misma imagen aparece en IQpHab.

interpretada como yo ahora te la interpreto..."¹⁵⁵.

Como en el caso relatado en el libro de Daniel, en este apocalipsis un angelus interpres clarifica y da sentido a una visión. Lo interesante es que viene a modificar una interpretación anterior. Esta hablando de Roma y Roma es el cuarto reino. El Judaísmo asimiló los acontecimientos recientes y los conformó según su rígida concepción de la Historia. Fue fácil, sólo un simple corrimiento en la lista/tabla. La secuencia quedó como aparece en II Baruc: Babilonia, Persia, Reinos Helenísticos y Roma¹⁵⁶.

Alejandro y sus sucesores habían sido desplazados por un reino más fuerte y malvado y, por tanto, bajaron un puesto en el, si se nos permite la expresión, "ranking de la perversidad" establecido por el Judaísmo. El tiempo que todo lo cura y la comparación con el nuevo y poderoso intruso favorecerán el que empiece a aparecer una valoración positiva de los griegos y de lo griego, impensable siglos antes. En un pasaje rabínico posterior se nos dice que en

155.- XII, 11-12. Cfr. b. A.Z., 1b.

156.- XXXIX, 1 ss. Cfr. XXXVI, 5-10. También aparece esta misma secuencia en numerosos pasajes de la Literatura Rabínica. Por ejemplo, en Lev. R. XIII,5 y en Ex. R. XV,7. En este último se juega con la interpretación de un pasaje del **Cantar de los Cantares**: "¿Quién es esa que se asoma como la aurora, hermosa cual luna, pura como el sol, imponente como los batallones?" (6,10). Es Israel. Esto induce al comentarista a decir que Israel tiene cuatro virtudes que contraponer a los cuatro reinos que la oprimen. Nabucodonosor es el "hijo de la aurora"; Alejandro "el hijo de Helios" y Edom-Roma es el más terrible de todos ellos. Frente a Edom-Roma, Israel es imponente y terrible como los batallones.

tres cosas aventaja Grecia al "Reino Perverso": en costumbres/normas, en cálculos y en lengua¹⁵⁷.

Pero aquí no queda todo lo referente a la imagen de Roma en el Judaísmo posterior al año 70. El Judaísmo va a ir mucho más lejos. La teoría de la retribución aplicada a los acontecimientos que marcaron el final de la guerra del 66-70 imprimirá un carácter peculiar a la reformulación de lo que Roma era y significaba para el pueblo judío.

Testimonio de este nuevo carácter de Roma en la historia judía es una sorprendente leyenda sobre la fundación de la ciudad del Lacio que se irá gestando a partir de esta fecha y que está en la línea de lo que vimos en páginas precedentes, en la línea de presentar a la potencia romana como instrumento y brazo ejecutor de Dios. Recordemos que los pasajes antes comentados -y en ello coinciden Josefo, las obras apocalípticas y los testimonios de sabios del periodo de Yabneh- en el fondo eximían a Roma de toda responsabilidad en la destrucción del Templo; Roma actuó como ejecutora del designio divino y por esta razón la fortuna le acompañó durante toda la contienda. En última instancia, el responsable del "Gran Desastre" era el propio pueblo judío, quien se había granjeado tamaño castigo por lo grande y continuo de sus incumplimientos.

En cuanto a esta leyenda de la fundación de Roma, leemos en el Talmud Babilí:

"Cuando Salomón se casó con la hija del faraón, Gabriel descendió y plantó un junco en el mar, y este junco fue acumulando arena a su alrededor. Sobre este banco de arena fue levantada la gran ciudad de Roma. En una Baraita se enseña: en el día en el que Jeroboán llevó los dos becerros de oro, uno a Betel y otro a Dan, fue construida una

157.- Gen. R. XVI, 7.

cabana y esta se extendió por la Italia griega"158.

Si exceptuamos el caso del Sifré Deuteronomio, cuyo testimonio puede presentar problemas puesto que este pasaje no aparece recogido en la edición crítica de Finkelstein, vemos que esta leyenda se puso por escrito en fecha bastante tardía, pero ello no supone un obstáculo para nuestra argumentación ya que, teniendo en cuenta el carácter de recopilación erudita que tiene esta literatura, no es arriesgado suponer que tuvo una amplia difusión oral mucho antes de plasmarse por escrito en los dos talmudes y en el Midraš Rabbah. Además, como es normal, aparece recogida en forma de cita de autoridad o dicho de sabio.

Por otra parte, debemos destacar el hecho de que su formulación no entra en contradicción con otros testimonios anteriormente analizados en este trabajo. Eso sí, supone la formulación llevada hasta sus últimas consecuencias del papel de Roma como instrumento de Dios. No podía ser de otra manera tras la magnitud de lo ocurrido en Palestina. Roma es una especie de monstruo que van alimentando los sucesivos pecados del pueblo elegido, una bestia devoradora que llegara a alcanzar proporciones gigantescas cuando le corresponda actuar como instrumento de la justicia de Dios. Roma alcanza su razón de ser en el 70 d.C., cuando, por su mano, Dios dispuso la ejecución del mayor de los castigos que podía recibir su pueblo, la destrucción del Santuario.

158.- *Sabbat*, 56b. Cfr. *Sanhedrin*, 21b. También aparece en el Talmud de Jerusalén (A.Z., 39c; vid. N.R.M. de Lange, "Jewish attitudes...", p. 273) y en *Sifré Deuteronomio*, 52 (comentario a *Deut.* 11,25): "Dijeron: el día en que se casó Salomón con la hija del faraón descendió Gabriel y clavó un junco en el mar, y emergió una planicie sobre la cual fue construida la gran ciudad de Roma. Cuando Jeroboán erigió dos becerros, surgieron Rémulo y Rómulo y construyeron dos fortificaciones en Roma" (ed. Friedmann, folio 86a). En la misma línea, *Gen. R.* XLIX, 9.

En esta leyenda dos personajes desempeñan un papel de importancia. En primer lugar, Gabriel, ángel que es con frecuencia citado en el Talmud como mensajero de Dios en diversas misiones, particularmente misiones de castigo. El otro personaje es el rey Salomón, quien con su negativo comportamiento inició el proceso de gestación de Roma. Tan negativamente es tratado este rey por la literatura rabinica que llega incluso a ser equiparado a Adriano, el emperador romano de peor y mas negativo recuerdo en el Judaismo tras la represión de la revuelta de Bar Kokba¹⁵⁹.

El "Reino", según lo que hemos visto, se consagra como una entidad superior metahistórica, se sacraliza su poder. No hace falta insistir en una consecuencia directa de todos estos testimonios: el destino de Roma, el destino de ese "Perverso Reino" que recluta tropas entre todas las naciones del mundo¹⁶⁰, no puede ser cambiado por los hombres. Ahora bien, también se puede hacer una segunda lectura o valoración. Es una especie de revancha del pueblo judío frente a la omnipotente y omnipresente Roma: el "Reino" no es más que el producto de nuestros pecados, no es nada fuera de nosotros puesto que nosotros lo hemos creado.

Tras el "Gran Desastre" el mundo judío constata el poder absoluto de Roma. Su poder tiene un origen divino ya que es la ejecutora de la justicia de Dios. Todo ello,

159.- "Dos pueblos llevas en tu seno, dos pueblos que al salir de tus entrañas se separarán (Gen. 25,23). Dos gobernantes soberbios llevas en tu seno: Adriano para los gentiles y Salomón para Israel. Otra interpretación. Dos pueblos odiados por las naciones llevas en tu seno: todas las naciones paganas odian a Esau (=Edom=Roma) y todas las naciones paganas odian a Israel" (Gen. R. LXIII,7).

160.- Gen. R. LXX, 8.

evidentemente, mueve al judío a tomar un posicionamiento pasivo y a aceptar su dominio¹⁶¹.

Ahora bien, no debemos perder la perspectiva. La valoración que hace el Judaísmo de Roma a partir del año 70 es predominante y aplastantemente negativa. Sin embargo no es tan monocolor como pudiera parecer en un primer momento. Hemos de reconocer que en las posturas judías frente al "Reino" hay una curiosa mezcla de odio, temor y, por qué no, admiración. En el apartado dedicado a la urbanización de Palestina, a la difusión del fenómeno ciudadano y todo lo que este acarreaba, algo apuntábamos sobre ello. Recordemos la diversidad de posturas en la valoración que hacían los judíos de las ventajas que ofrecía Roma a los que vivían en su Imperio. Para terminar este apartado vamos a citar dos ejemplos de esa admiración y mitificación que, junto al odio y al temor, caracterizan la imagen de Roma en la literatura rabínica.

Son dos pasajes del Talmud Babli que no merecen mayor comentario¹⁶². Hablan por sí solos.

"La gran ciudad de Roma tiene 365 calles, y en cada calle hay 365 palacios. Cada palacio tiene 365 pisos y cada piso contiene suficientes

¹⁶¹.- Esto es tema de nuestro próximo apartado. Con todo, vamos a adelantar algunos ejemplos. El deseo de venganza es común a todos los judíos. Hay un convencimiento de que al final Roma será juzgada y destruida por Dios. Cfr. Gen. R. XLIV, 15-17 (donde se recuerdan las palabras de Ez. 25,14: "Y descargaré mi venganza sobre 'Edom, la entregaré en mano de mi pueblo Israel...") y Lev. R. XXXV, 7. Pero no es menos cierto que ningún hombre conoce o puede conocer con certeza el momento en el que se producirá la caída del "Reino" (Gen. R. LXV, 12).

¹⁶².- Están recogidos en N.R.M. de Lange, "art. cit.", p. 273.

alimentos como para dar de comer al mundo entero"163.

"La gran ciudad de Roma cubre un área de 300 parasangs cuadrados. Tiene 365 mercados, uno para cada día del año. El más pequeño, el de los vendedores de aves, tiene dieciseis millas cuadradas. Cada día el emperador cena en uno de ellos.

Cualquiera que resida en la ciudad, incluso si no ha nacido allí, recibe una ración regular de comida de la casa del emperador. También la recibe cualquiera que haya nacido allí pero que no resida en la ciudad.

Hay tres mil baños..."164.

IV,3,3) Las posturas judías frente al dominio de Roma.

Las interpretaciones dadas al "Gran Desastre" y la asunción por Roma de un papel que superaba lo meramente humano conducen necesariamente a que cambien los posicionamientos del mundo judío frente a la potencia romana. Es una reacción múltiple donde cada elemento implica a los restantes: el pueblo judío asume lo ocurrido en Palestina durante los años 66-70 como un castigo (la justa retribución por sus pecados), reconoce a Roma como el instrumento de Dios (la bestia devoradora que el pueblo ha ido alimentando por sus continuos incumplimientos) y rechaza toda forma de actuación humana tendente a cambiar la situación establecida por el designio divino. Si hemos de definir con una palabra este cambio en la actitud del judío frente a Roma, esa palabra es pasividad, en el sentido de

163.- Pes. 118b.

164.- Meg. 6a.

que tras la dureza de lo acontecido se llega al convencimiento de que ya no es posible desahacerse del yugo del "Reino" por la "carne y la sangre", sólo es posible esa redención desde una instancia o plano superior, a través de la acción directa de Dios. Es, pues, un nihilismo que empapa a partir del año 70 las relaciones del judío con el exterior, con el mundo que le rodea. Tomamos nihilismo en su acepción más amplia, como un posicionamiento ante la realidad circundante caracterizado por la devaluación y desprecio por lo que existe, por este mundo, por la vida¹⁶⁵.

Esta respuesta ante la Historia no es algo exclusivo del Judaísmo. Ha sido y es una reacción común entre todos los pueblos que a lo largo de la Historia se han visto absorbidos política y culturalmente por imperios o estados cuya superioridad y dominio eran indiscutibles, imperios que irrumpieron violentamente en su vida y que establecieron con ellos una relación de dominio de tal manera descompensada

¹⁶⁵.- Nietzsche ha sido uno de los pensadores que más han insistido en el nihilismo y en el concepto de decadencia a él asociado. Premeditadamente oscuro, "apoiineo", y por ende mal interpretado, en su análisis de la decadencia Nietzsche tenía que encontrarse necesariamente con el Cristianismo y el Judaísmo. Respecto a los judíos dice: "Calculadas las cosas psicológicamente, el pueblo judío aparece como un pueblo que, situado en condiciones imposibles, toma voluntariamente partido, desde la más honda listeza de la autoconservación, por todos los instintos de la *décadence*, -no como dominado por ellos, sino porque en ellos adivinó un poder con el cual es posible imponerse contra "el mundo". Los judíos son lo contrario de todos los *décadents*: han tenido que representar el papel de éstos hasta producir la ilusión de que lo eran..." (El Anticristo, párrafo 24). Estas palabras del filósofo alemán no esconden prejuicios antijudíos o antisemitas, han de ser entendidas en el contexto de su crítica a los verdaderos decadentes, al Cristianismo. Sobre nihilismo y decadencia, vid. R. Avila Crespo, Nietzsche y la redención del Azar. Granada (1986), pp. 155 ss. y 263-267.

que parecía imposible que pudiera ser trastocada. Estos fenómenos son conocidos como movimientos de revitalización, movimientos nativistas, milenaristas o mesianicos, que pueden presentar en un primer momento unas formas abiertamente políticas y militaristas pero que van derivando, conforme se frustran las esperanzas puestas en ellas, hacia formas más pasivas, haciendo hincapié, por ejemplo, en la adopción de prácticas culturales antiguas en vez de nuevas o en la salvación como recompensa después de la muerte¹⁶⁶. Así fue precisamente la evolución tomada por el Judaísmo tras los dolorosos acontecimientos de la Primera Guerra Judía, evolución que se vio consagrada de manera definitiva al fracasar la revuelta de Bar Kokba'. El judío va a abandonar la esperanza de volver a gozar de libertad política, de tener un estado, por la esperanza en una redención más espiritual o trascendente, de la que la liberación política constituirá sólo un obligado paso intermedio. En términos apocalípticos, rechazará por inicuo el eón presente y volverá los ojos hacia el eón futuro.

La apocalíptica judía, género literario y manera de pensar que tan importante es en el periodo que estudiamos, en el que hay un innegable florecimiento de este tipo de obras, es un ejemplo típico de esta pasividad, nihilismo y trasvaloración como respuestas a una historia penosa y sin sentido. Dar sentido a los acontecimientos históricos es precisamente su preocupación fundamental; en el caso que estudiamos, obras como II Baruc y IV Esdras nacen de la necesidad imperiosa de explicar y valorar el "Gran Desastre". Volviendo otra vez a Nietzsche, leemos en *La genealogía de la moral* una interesante reflexión sobre la necesidad que tiene el hombre de dar sentido a su sufrimiento:

166.- Vid. Marvin Harris, *Introducción a la Antropología General*. Madrid (1983), pp. 438 ss., en donde nos presenta sorprendentes coincidencias en este aspecto entre pueblos de muy diferente grado de evolución cultural, localización y cronología.

"El hombre, el animal mas valiente y mas acostumbrado a sufrir, no niega en si el sufrimiento: lo quiere, lo busca incluso, presuponiendo que se le muestre un sentido del mismo, un para-esto del sufrimiento. La falta de sentido del sufrimiento, y no este mismo, era la maldición que hasta ahora yacia extendida sobre la humanidad, -¡y el ideal ascético ofreció a ésta un sentido!"¹⁶⁷.

Esto es lo que ofrecen las obras apocalípticas y donde reside su fuerza y la popularidad de su mensaje: un sentido, un porqué, una razón para la esperanza. Otro rasgo que nos interesa destacar del fenómeno apocalíptico es que las obras catalogadas como tales siempre presentan una característica esencial: nos hacen una "revelación", son portadoras de una verdad oculta. Recordemos la célebre frase "los caminos de Dios son insondables". Si, son insondables, es una afirmación que se repite hasta la saciedad en estas obras, pero, gracias al intérprete celestial que actúa de interlocutor del personaje central de la obra, éste se introduce dentro de ese mundo oscuro y cerrado para el conjunto de los humanos. Por esta razón, son muy característicos de una mentalidad apocalíptica el cálculo, la interpretación de signos, recurrir a conocimientos arcanos, preexistentes, lo que de manera inevitable choca con la prudencia y escepticismo que caracterizan o van a caracterizar a buena parte del rabinato clásico¹⁶⁸.

167.- Parágrafo 28.

168.- Ahora bien, la investigación se inclina a considerar la apocalíptica no como la obra de una secta cerrada sino como producto de una corriente de pensamiento que penetró en los círculos y sectores mas diversos del Judaísmo. Es inexacto, pues, afirmar que tal literatura es opuesta al fariseísmo, relegar a los apocalípticos al extrarradio del Judaísmo en grupos esotéricos no ortodoxos, al margen o frente al fariseísmo. Vid. A. Diez Macho, A.A.T., I, pp. 48 y 57-58. Así pues, podemos suponer que

En la obra de J. Leipoldt y W. Grundmann podemos leer otras características y valoraciones de la mentalidad apocalíptica:

"La apocalíptica es una "ciencia" que instruye sobre los procesos de la naturaleza y de la historia; es una teología de la historia a la que periodiza en épocas cuyo trascurso computa cronológicamente; propio de ella es la consideración dualista de la historia, que permite hablar del eón malo (el tiempo que dura el mundo) y del eón venidero, que traerá la salvación. De este modo adviene una doctrina de la salvación, que concibe la salvación como algo trascendente de lo que se hace participar al individuo. Los acontecimientos de las postrimerias, tras una serie de signos previos, comienzan con la resurrección de los muertos, seguida del juicio final que decide sobre la salvación o la condena; la salvación, por su parte, es la vida eterna y se describe de diferentes maneras"¹⁶⁹.

Ya tenemos los dos rasgos principales del pensamiento apocalíptico judío: el uso e interpretación de signos, cálculos y conocimientos arcanos que llegan en forma de sueños, visiones proféticas, etc., conocimientos que dan sentido a la Historia, y, segundo, recurrir a la esperanza en una salvación trascendente, en la línea de lo que comentábamos al principio sobre los movimientos de revitalización¹⁷⁰.

esta corriente se hallaba extendida dentro del mismo estamento de sabios del periodo de Yabneh.

169.- Leipoldt-Grundmann, II, p. 201.

170.- Para una visión más completa de los rasgos de la apocalíptica, vid. A. Díez Macho, A.A.T., I, pp. 45 ss. y A. González Blanco, "El IV Evangelio es un libro apocalíptico.

¿Fue el mundo judío el único que necesitó recurrir a lo apocalíptico o a una interpretación de tipo apocalíptico para dar sentido a su historia y para, de igual manera, reafirmarse ante ella? Evidentemente no. Los movimientos de revitalización se han dado en todo tiempo y lugar, pero, además y más en concreto, la apocalíptica fue un fenómeno general y extendido por todo el Oriente helenístico que había caído bajo el dominio de Roma. Hay matices y peculiaridades en la literatura apocalíptica judía, como no, pero no difiere en lo esencial de lo que podemos denominar apocalíptica oriental. Se daban las mismas condiciones de opresión, de sometimiento. No olvidemos que "la apocalíptica es la justificación de la propia opción ideológica frente a las circunstancias sociopolíticas en las que viven los autores del género; que en esa justificación es esencial la atención a la historia, que vista desde su origen hasta su consumación será el marco en el que las ideologías o encuentran o encontrarán su justificación y su razón..."¹⁷¹.

En el caso concreto que estamos analizando, todo el Oriente había sido sojuzgado por Roma y ésta hacía valer su poder; vemos que las victorias romanas en Oriente hicieron nacer, entre los pueblos vencidos, una literatura de tipo apocalíptico, en sentido amplio, en la que estaban presentes toda una serie de profecías de justificación política e ideológica, las esperanzas y temores de los vencidos. La esperanza última era la de la "revancha de Oriente" que aparece perfectamente formulada en el libro II' de los

Aportaciones para la revisión del concepto de lo apocalíptico", *Miscelánea Comillas*, 78-79 (1983), pp. 194 ss.

171.- A. Gonzalez Blanco, "art. cit.", p. 196-7.

Oráculos Sibilinos. Este tema tuvo una amplísima difusión por todo el Oriente unido al del "rey de Asia"¹⁷².

Si la apocalíptica como respuesta ante la Historia es un fenómeno amplio y general en todo el mundo mediterráneo oriental, es lógico que puedan haber coincidencias entre lo que leemos en la literatura judía y los temas y esperanzas de los pueblos de su entorno, lo que posibilitaba que, vistas desde fuera, se confundiesen o mezclasen tradiciones de diferente adscripción pero de similar contenido. Se puede pensar también en influencias mutuas y en un origen o fondo común, sin que ello suponga un menoscabo de la originalidad y particularismos judíos. Creemos que es erróneo circunscribir todo este ambiente ideológico a los sectores judíos helenizados.

Por ejemplo, los acontecimientos de la Primera Guerra Judía fueron interpretados dentro del contexto general de todo el Oriente. Eran conocidas las profecías sobre el "rey de Asia", profecías de amplia y antigua tradición. El mesianismo judío, los movimientos de liberación que tanta agitación produjeron en la Judea de los procuradores y que desembocaron en la "Gran Guerra", fueron asimilados a una corriente más general y amplia, las esperanzas en el "rey de Asia", con lo que se produjo lo que nos transmite Suetonio en su obra:

"Percrebruerat Oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis in eo tempore iudaea profecti rerum potirentur"¹⁷³.

172.- Vid. G. Amioti, "Gli oracoli sibillini e il motivo del re d'Asia nella lotta contro Roma", en Marta Sordi, ed., *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*. Milan (1982) pp. 18 ss. Según G. Amioti, tras un repaso de la documentación disponible, el tema del "rey de Asia" está ya presente en el siglo V a.C. Adquiere, eso sí, una amplia difusión en el Oriente bajo dominio romano.

173.- Vesp. 4,5.

Para los judíos no había confusión posible, se trataba de su mesías, un personaje que les afectaba sólo a ellos y cuya labor en un primer momento se reducía a la liberación de Israel. Los romanos, por el contrario, interpretaron o pudieron ver lo ocurrido en Judea dentro del contexto más general de lo que eran las esperanzas de liberación de todo el mundo oriental, el "rey de Asia". Con todo, la conjunción entre los temas judíos y orientales ya se había producido en obras judías helenísticas, como es el caso de los Oráculos Sibilinos. Vespasiano fue el primero que se benefició de esta profecía general pues él fue proclamado emperador durante su campaña en Judea, fue proclamado en Oriente. Recordemos también que se acusó a Tito de querer ser rey de Oriente al alargar demasiado su estancia allí una vez tomada Jerusalén. Josefo, desde el lado judío, jugando con esta profecía, auguró a Vespasiano la púrpura imperial ganándose así el favor del futuro emperador¹⁷⁴. La tradición judía atribuye algo similar a Yonanan ben Zakka'i.

Es, pues, un caso en el que las tradiciones y esperanzas judías coinciden con las de su entorno más amplio. Tal coincidencia hace que se confundan y que así aparezcan en el caso de Suetonio y Tácito¹⁷⁵. La esperanza en el rey de Asia pasa a convertirse, al conocerse las aspiraciones y agitación de los judíos, en la esperanza en un rey que surgirá de Judea y se hará con el gobierno del mundo.

Otro caso interesante de coincidencia o de fondo común es el papel otorgado a los partos en el mundo judío en particular y en el contexto general de Oriente. Probablemente muchos pueblos de Oriente cifraban sus aspiraciones en los partos, ellos serían los que se iban a

174.- B.J. III, 8, 8-9 (vv. 392-408). Cfr. Dio Cass. LXVI, 1,4. Vid. Jean-Pierre Martin, *Providentia Deorum*. Roma (1982) pp. 204 ss.

175.- Hist. I, 10,3; II, 1,2 y V, 13,2.

encargar de tomar la revancha¹⁷⁶. En el caso judío, la relación entre los partos y las esperanzas mesiánicas son bastante estrechas ya que estos tienen un papel de importancia en el cumplimiento de las esperanzas mesiánicas judías. En el capítulo primero citábamos una conocida sentencia de rabi Siméon bar Yoḥai:

"Cuando veáis un caballo persa (parto) amarrado en los cementerios de Palestina, esperad los pasos del mesías que se aproxima".

Es indudable que hay una amplia tradición sobre el "rey de Asia", tema muy probablemente ligado en su origen al mundo persa. Hay, pues, una relación lejana, pero relación al fin, entre persas/partos, "rey de Asia" y esperanza en la revancha de Oriente que no es privativa de los judíos. Es interesante constatar las múltiples interinfluencias entre la historia pasada y la historia presente en el caso del pueblo judío. Las interpretaciones del pasado van a servir como punto de partida par. el presente. Por un lado, la seriación de los acontecimientos del periodo persa va a constituir un motivo de esperanza: la Historia se va a repetir. Temás, motivos antiguos van a sufrir una reelaboración en el mundo judío. Las mismas obras apocalípticas nos sitúan en el marco de la Jerusalén destruida por Nabuconodosor cuando en realidad se refieren a la Jerusalén destruida por Tito, lo que difícilmente se puede considerar sólo un intento de encubrir opiniones peligrosas. También es interesante mencionar, aunque volvamos más adelante a ello, que el estamento rabínico considerará el modelo persa de convivencia como el ejemplo a seguir y a poner en práctica por el Judaísmo de después del 70.

176.- De hecho, el tema del "rey de Asia" tiene una profunda relación, en su origen, con el mundo perso-iranio. Vid. G. Amioti, "art. cit.", pp. 24 ss. La autora italiana cita las profecías que aparecen en Isaías referidas a Ciro el Grande, personaje que siempre tuvo en el Judaísmo una imagen muy positiva.

Roma, por su parte, conocia las profecias y tradiciones sobre el "rey de Asia" y hemos de suponer que obró en consecuencia. El vuelco que se produce a partir de los flavios en la politica oriental romana (de coexistencia pacifica a intentar acabar con el imperio parto) pudo ser resultado de esa lucha Oriente-Occidente de la que encontramos pruebas tanto en el mundo judío como en el resto del Oriente romano.

Podemos vislumbrar cierto miedo de Roma hacia los vencidos. Ante el proceso de irrupción de cultos orientales en Roma, en su *De Superstitione* Seneca se quejaba de que "victi victoribus leges dederunt"¹⁷⁷. Más tarde apreciamos en Tácito un cambio importante y el historiador romano se decanta por una postura mas de fuerza, mas intransigente¹⁷⁸. Tácito pone en boca de Cayo Casio: "Mas, una vez que tenemos en nuestra servidumbre a naciones enteras con sus cultos diversos, con sus religiones extranas o sin religión ninguna, a esa canalla no se la puede dominar sino por el miedo"¹⁷⁹.

Estos problemas domesticos de Roma tenían su correspondencia en su politica oriental, un cierto miedo o respeto ante el mundo parto. Incluso se ha insistido en la posibilidad de que el primer original de la obra de Josefo, escrito en arameo, fuera una advertencia al Oriente extrarromano de la inutilidad de un intento de oposición al

177.- Vid. sobre esto R. Turcan, *Sénèque et les religions orientales*. Bruselas (1967), pp. 21 ss.

178.- Si el antisemitismo de Seneca reconocia meritos a los judios, el de Tácito va a ser absolutamente ciego. Vid. *Ann.* XV, 44, 2-5.

179.- *Ann.* XIV, 44, 3.

poder de Roma¹⁸⁰. A una mayor dureza en el tratamiento de los particularismos de las poblaciones integradas dentro del imperio, por lo menos a nivel de opinión, se correspondería un intento de acabar con el imperio parto, cambio que se aprecia a partir de los flavios y que tiene su aplicación práctica en el Bellum Parthicum de Trajano.

Bien, lo dejamos aquí. Hemos hecho esta pequeña digresión para recaer que los ánimos y esperanzas judías no eran los únicos en Oriente. La indiscutibilidad del poder de Roma también afectó a otros pueblos orientales. Hay coincidencias entre el contenido de las esperanzas de los "orientales" y las esperanzas de liberación judías. Es más, toda esta expectación repercutió en una potenciación de la actitud de fuerza de la política oriental romana, la solución definitiva del problema parto.

¿Las obras apocalípticas que aparecen en el periodo que estudiamos nos presentan un mensaje diferente al del resto de las obras judías coetáneas? No, de ninguna manera. Entre las obras apocalípticas, las obras de Josefo y los testimonios de sabios recogidos en la literatura rabinica las diferencias no son importantes, el fondo es común. De ellas se desprende la misma conclusión, la misma actitud

¹⁸⁰.- Las palabras introductorias de Josefo parecen indicar que su primera versión estaba dirigida hacia pueblos del Oriente extrarromano: "Consideré monstruoso, por lo tanto, permitir que la verdad de los asuntos de tal periodo se extraviaran y que, mientras los partos y babilonios y las más remotas tribus de Arabia junto con nuestros compatriotas de mas allá del Eufrates y los habitantes de la Adiabene estaban cumplidamente informados gracias a mi preocupación..., los griegos y romanos..." (B.J. I, 1 (v. 6)). La segunda edición, traducida al griego, estaría dirigida a los habitantes del Imperio. Vid. la introducción a la edición de la obra de Josefo en la colección Loeb, pp. IX ss.

pasiva que debe presidir las relaciones del judío con el "Reino": la situación creada tras el "Gran Desastre" no puede ser cambiada por los hombres, sólo por Dios. Las diferencias entre estos testimonios no son cualitativas sino cuantitativas. Nos explicamos. El deseo de venganza es común y también el convencimiento de que esta venganza va a venir de Dios como parte de un plan que afecta en último término a toda la Tierra. Lo que ya presenta mayor problema, y es donde residen las diferencias, es el momento en el que se van a cumplir estas esperanzas, el cuándo y, mucho más interesante, el cómo. ¿Es posible tener conocimiento previo de la llegada de la redención de Israel y caída del "Reino Perverso"? ¿Cómo se ha de comportar el pueblo en esta espera?

Según esto, podemos distinguir dos posturas hipercharacterizadas en el periodo de Yabneh: una moderada y otra expectante, una excéptica en línea con lo que va a ser la pauta normal de comportamiento del rabinismo clásico y otra puramente apocalíptica.

La postura expectante se caracterizaría por el convencimiento en que las esperanzas de venganza y redención tendrían un cumplimiento inmediato. Volvemos a repetir, por muy inmediata en el tiempo que fuera esta redención del pueblo, éste no tendría un papel activo en ella ya que debía partir de Dios, el único que podía acabar con la situación por él creada y con la bestia que le había servido de instrumento, de brazo ejecutor. Fundamento de tales aspiraciones, un importante y decisivo factor de inestabilidad durante estos años, fue indudablemente la seriación de acontecimientos del periodo babilónico y persa. El Templo fue destruido por Nabuconodósor y el pueblo deportado a Babilonia en el 586 a.C. Tras la conquista del imperio neobabilónico por los persas encabezados por Ciro el Grande el año 538 a.C. se abrió la posibilidad de regresar a Palestina y, poco después, se permitió a los judíos que empezaran la reconstrucción de su santuario en Jerusalén. ¿Por qué no iba a ocurrir ahora lo mismo? Ahora la reconstrucción del Templo, el Templo y la Jerusalén celestiales, sería la señal inequívoca del inicio de nuevos

y terribles acontecimientos. De hecho, todos los acontecimientos de los años que van desde la destrucción del Templo por Tito hasta el estallido de la revuelta de Bar Kokba' caen dentro de ese periodo paralelo al del Primer Templo: Destrucción-Exilio-Reconstrucción. Desde la destrucción del Primer Templo hasta la llegada de la primera oleada de judíos a Palestina pasaron cincuenta años, y veinte años más hasta la definitiva consagración del Templo, después de que no surtieran efectos las intrigas de los samaritanos ante el Gran Rey.

La postura moderada, sin negar ninguno de los contenidos y esperanzas, va a mostrar una doble pasividad. No sólo niega cualquier tipo de actuación humana sino que reconoce el peligro de que el pueblo sea engañado por falsos mesías, malinterprete los signos por una predisposición casi enfermiza a interpretarlos de modo positivo. El pueblo no debe actuar hasta que las pruebas no sean absolutamente definitivas. El cambio es importante: significa abandonar la pasividad activa y militante, el estar escrutando signos, y aplazar sine die la "hora" de la redención del pueblo y el castigo a los gentiles encabezados por el "Reino". Ya presentamos en páginas precedentes las palabras que los Hechos de los Apóstoles atribuyen a Gamaliel, el maestro de Pablo. Lo mismo aparece en un pasaje rabínico acerca de la postura de rabi 'Aqiba' hacia Bar Kokba':

"Cuando rabi 'Aqiba' contempló a Bar Kozibah exclamó: Este es el rey mesías. Rabi Yohanan ben Torta le replicó: 'Aqiba', hierba crecerá entre tus mejillas y todavía él no habrá venido"¹⁸¹.

Más que una reconstrucción post eventum, que algo de

¹⁸¹ - J. ta'anit IV,8. Cfr. Lam. R. II,4. Vid. Peter Schäfer, "Rabbi Aqiva and Bar Kokhba", A.A.J. II (1980) pp. 113 ss.

ello se recoge¹⁸², en este pasaje tenemos buena prueba de la división del estamento de sabios en los días en los que la segunda revuelta agitaba la Palestina romana, divergencias que están presentes incluso antes de su estallido¹⁸³. Aunque importante, el reconocimiento de Bar Kokba como el mesías esperado a partir de la declaración hecha en este sentido por rabi 'Aqiba' no debió ser general.

Se inicia en el periodo entre las dos guerras judías una dinámica similar a la que se ha estudiado en la época del Postexilio. Entonces aparecieron una serie de voces que anunciaban acontecimientos terribles, la inminencia del esjaton (Isaías, Ageo, Zacarías). Frente a éstas, al retrasarse, al no cumplirse las esperanzas de manera inmediata, el desencanto terminó por reforzar la autoridad de las orientaciones opuestas de tipo legalista y ritualista, las que hacían hincapié en la necesidad de conservar la pureza de Israel. Frente al universalismo del profetismo escatológico tomaron fuerzas las opiniones nacionalistas, exclusivistas, la preocupación por la pureza. Así pues, en ambos periodos, el del Postexilio y el que nosotros estamos estudiando, el resultado final fue similar, hacer hincapié en la pureza y despreocuparse por cuestiones que estaban fuera de las posibilidades de conocimiento del hombre. Despreocuparse por la "hora", por descifrar los designios de Dios y dedicarse a seguir fieles a la Alianza, a las prescripciones del Judaísmo.

182.- Nos referimos al cambio de nombre del héroe judío: de ser el "hijo de la estrella" a convertirse, a ojos de la mayoría de los sabios, en el "hijo de la mentira". Vid. supra.

183.- Sobre la "era mesiánica" y las diversas opiniones dentro del grupo de sabios acerca de las condiciones que se debían dar para el cumplimiento de las esperanzas ("cuando llegue la hora" o "cuando Israel se arrepienta y cumpla la penitencia"), vid. Joseph Stiasny, "L'ocultation de l'apocalyptique dans le rabinisme", en *Apocalypses et théologie de l'espérance*. Paris (1977), pp. 187 ss.

Los moderados tenían motivos suficientes para reafirmarse en sus opiniones. La historia que servía o podía servir de base para aspiraciones apocalíptico-expectantes, les daba también la razón, les hacía mostrarse cautelosos. Esta cautela y el rechazo por la actitud de todos aquellos que presentándose como salvadores en realidad iban en contra de los deseos de Dios, esta postura moderada, alcanzó su confirmación definitiva tras el fracaso de la aventura de Bar Kokba'. A partir de este momento ya nos es permitido hablar con toda seguridad de un estamento rabínico consolidado y homogéneo.

La historia pasada mostraba además a los moderados el camino a seguir. El periodo persa había sido un periodo de tranquilidad; la falta de libertad política había tenido como contrapartida una autonomía y un respeto de sus peculiaridades por parte de los dominadores. Había sido un periodo creativo y fructífero para el Judaísmo: junto al sacerdote había aparecido la figura del escriba, que tan importante fue en la formación del rabinato, y la Ley Oral empezó entonces a tomar cuerpo. Los persas, por tanto, siempre gozaron de buena prensa en el Judaísmo. Algo similar se va a conseguir con el reconocimiento de la institución del patriarcado por parte de las autoridades romanas, un modus vivendi que hacía compatible la vida del judío y el dominio de Roma.

Reducir la actitud del mundo judío ante Roma a una absoluta pasividad quizá sea simplificar demasiado. Como escribe E.M. Cioran, este pueblo inevitablemente se nos escapa a la hora de aplicarle categorías rígidas; siempre nos queda la duda de que nuestra visión o análisis haya podido traicionar su peculiaridad y multiplicidad de facetas. Lo que sí es cierto es que, tras el "Gran Desastre", la balanza se desequilibra y se generaliza un mensaje que aconsejaba tomar partido por actitudes pasivas ante el "Reino".

Los testimonios y documentación de este periodo resaltan enormemente la indiscutibilidad del poder de Roma y la imposibilidad de cambiar esta situación por una iniciativa humana. Ahora bien, una cosa es el mensaje y otra muy diferente la vida, actitudes y reacciones de personas y colectivos. Con esto queremos decir que este mensaje, si bien suponía un obstáculo importante, una rémora para cualquier tipo de iniciativa o reacción violenta antirromana, no atrofió de manera total la capacidad de acción/reacción de este pueblo, por lo menos en un primer momento, antes de la revuelta de Bar Kokba'. De hecho, la investigación ha insistido en cuestiones o aspectos que pueden salirse del esquema que hemos propuesto.

F.J. Murphy ha insistido en el carácter pacífico del mensaje de II Baruc. Para él, la finalidad de esta obra no fue otra que la de calmar los ánimos de los grupos que estaban prestos a rebelarse contra Roma¹⁸⁴. Podemos aceptar con matizaciones la tesis de Murphy. No es arriesgado, pues, suponer la pervivencia más o menos marginal de grupos diferentes al de los fariseos moderados, fariseos que van a actuar de aglutinadores y reconstructores del Judaísmo. Vimos en su momento que, pese a la tradición rabínica posterior, hay indicios que nos hacen pensar en una mayor diversidad dentro del grupo de sabios del periodo de Yabneh. Ahora bien, la apocalíptica es un arma de dos filos. Evidentemente incita a la pasividad, pero también incita a una actitud de espera activa, en el sentido de que la llegada de la redención podía llegar en cualquier momento y que los signos podían ser interpretados como favorables en un periodo de agitación mesiánica como fue el que estamos estudiando. Además, hemos de convenir en la popularidad y facilidad de aceptación entre amplias capas de la población de un mensaje que como el apocalíptico resolvía las dudas y daba sentido al sufrimiento reciente.

184.- "Art. cit.", pp. 663 y 668 s. Vid. también su *The structure and meaning of Second Baruch*. "S.B.L. Dissertation Series", 78. Atlanta, Scholars Press, 1985.

Esto nos hace entrar en otro problema: ¿cómo se gestó la revuelta de Bar Kokba? Hemos dicho que los testimonios de la época negaban cualquier tipo de nacionalismo político y lo ponían todo en manos de Dios y del mesías prometido. Bar Kokba, por tanto, fue reconocido como el mesías esperado. Ahora bien, ¿el reconocimiento como mesías fue una condición sine qua non para el estallido de la revuelta? Algunos autores piensan que no, lo que nos debe llevar a matizar el alcance y difusión del mensaje transmitido por obras apocalípticas, los sabios de Yabneh y el mismo Josefo. De hecho, el héroe judío no cambió su nombre. En los documentos aparecidos en yacimientos del mar Muerto aparece su nombre original.

Con todo, y no vamos a ahondar más en la segunda revuelta, nos saldriamos de los límites de nuestro trabajo, lo que es indudable es que, fuera o no una condición previa e indispensable su aparición como el mesías, fue su reconocimiento como tal el que le dio al levantamiento la fuerza y las dimensiones que tuvo. Muchos vieron en él la llegada de los tiempos mesianicos y, como no, otros se mostraron más cautelosos. En este sentido, un componente importantísimo y definitivo de la revuelta fue el componente apocalíptico.

La segunda revuelta, pues, pudo no haber sido más que el producto incontrolado y marginal de un chispazo, las dos medidas de Adriano (la fundación de Aelia Capitolina y la prohibición de la circuncisión). Una de ellas, la primera, afectaba muy directamente a Judea, un territorio duramente castigado por las medidas tomadas por Vespasiano al acabar la guerra del 66-70, el bolsón inculto que había escapado de manera milagrosa a los intentos de asimilación y de donde debía partir la redención. Este chispazo encontró un material fácilmente combustible, un caldo de cultivo propicio en unas expectativas muy vivas entre el pueblo y parte del estamento de sabios. El espaldarazo definitivo vino con la declaración de rabi 'Aqiba', la sanción que daba al movimiento de liberación un carácter superior, tal como exigían las lecturas del "Gran Desastre".

El fracaso de la rebelión constituyó un purgante definitivo. Fue el segundo paso, el primero fue la "Gran Guerra", y la confirmación de un modo de vida moderado: la consolidación de un rabinato más homogéneo y asentado a partir de entonces en Galilea. Las condiciones serán propicias para que se produzca un reconocimiento y aceptación mutuas: reconocimiento oficial del patriarcado por parte de Roma y aceptación, no sin amargura, del dominio de Roma por parte judía. También se rechaza de manera clara lo apocalíptico, cuyo papel había sido tan importante en el desarrollo de la revuelta de Bar Kokba'. En el rechazo de la literatura apocalíptica habría también influido su uso por cristianos y grupos esotéricos, iniciáticos y místicos judíos, aunque no desapareció del todo y constituyó una corriente que aflorara en numerosos pasajes y formulaciones rabínicas como antes lo había estado entre los sabios del período de Yabneh¹⁸⁵.

Tras la derrota de Bar Kokba', escribe J. Stiasny, "la notion de rédemption perd son urgence: elle devient un objet d'études et de prière, mais n'informe plus la vie. Il y a un divorce entre la pensée et l'action, si bien qu'entre la mort de Bar Kokheba en 135, et l'apparition en 448 d'un certain juif de Crète qui se prétendait Moïse et voulait persuader les juifs de se rendre en Judée (Socrate, Histoire ecclésiastique 12,33), l'histoire n'en registre aucun mouvement messianique"¹⁸⁶.

Terminamos con un pasaje del Midraš de Salmos, pasaje que completa nuestro recorrido y recuerda, sin la ironía que Amos Oz da al personaje de tío Zemach, el texto de Soumchi con el que iniciábamos este trabajo:

"Israel ha sido esclavo en Egipto: Moisés se levantó y lo liberó; de nuevo ha sido esclavo en Babel: Daniel, Ananías, Misa'el y 'Azarías se

185.- Vid. J. Stiasny, "art. cit.", pp. 191 ss.

186.- "Art. cit.", p. 185.

levantaron y lo liberaron; acto seguido se convirtió en esclavo de Elam, de Media y de Persia: Mordecai y Ester se levantaron y lo liberaron. Más tarde se convirtió en esclavo de Grecia: los asmoneos y sus hijos se levantaron y lo liberaron. Después se convirtió en esclavo de Edom (=Roma), el malvado. Entonces los israelitas se dijeron: ya está bien de ser esclavos, ser liberados y volver a ser esclavos; no pediremos más una liberación por la carne y la sangre, sino que nos confiaremos en nuestro redentor, el Dios de los ejércitos, el Santo de Israel. En adelante no queremos ninguna luz que venga del hombre sino que el Santo, bendito sea, sea nuestra iluminación"¹⁸⁷.

¹⁸⁷.- Salmo 36,10.

CONCLUSIONES

Cuando nos planteamos la posibilidad de realizar nuestra tesis doctoral sobre un tema de la Historia del Pueblo Judío, nuestra primera intención se dirigió hacia el estudio de la revuelta de 'Bar Kokba'. Fue en un segundo momento de la fase preparatoria cuando comprendimos el interés y vislumbramos las posibilidades que podría tener un estudio de los años que discurren entre las dos guerras judías.

Ya se explicó en la introducción. Las dos guerras judías han constituido un foco de atención constante para la investigación. Junto a ellas, el periodo intermedio, ese que se define por estar en medio de, se ha visto —como muchos otros— olvidado o, en el mejor de los casos, relegado a un segundo plano en importancia e interés. Es hasta cierto punto lógico, ya que los historiadores nos sentimos inmediatamente atraídos por acontecimientos excepcionales y que, por tanto, han marcado el desarrollo de la historia de un pueblo. Es más, en base a estos grandes y graves acontecimientos, moldeamos esa "irradi materia muerta" que es la Historia estructurándola en periodos, en compartimentos cerrados. Este simple y primer ejercicio en la labor de historiar, por lo que tiene de selección y jerarquización de los hechos históricos, supone un juicio, una valoración. No es necesario insistir más, son numerosos los ejemplos de "periodos intermedios", "periodos de transición", "fases de decadencia o estancamiento" (dicho sea de paso, que al final no se han revelado como tales) que los historiadores hemos creado y de los que, en un segundo momento, se ha visto la necesidad de un tratamiento más pormenorizado; periodos o momentos de la Historia que, "rechazados", se han revalorizado no sólo por ser el punto de partida obligado para comprender los acontecimientos posteriores sino también por su riqueza y variedad propias.

Las causas y el desarrollo de la segunda revuelta así como el carácter del héroe que la dirigió no se pueden entender sin partir de los cambios o procesos que, a causa y

con ocasión del "Gran Desastre", se habían abierto en la Palestina romana y en las comunidades judías que allí vivían tras el final de la guerra del 66-70. Y no sólo esto. Estos cambios o transformaciones tienen una proyección mucho mayor, van a ser fundamentales para entender lo que va a ser la vida del judío a partir del final de la primera guerra en adelante. Van a afectar tanto a las bases sobre las que se va a levantar su vida como a sus relaciones con el exterior. El fracaso, sí, el fracaso de la revuelta de Bar Kokba' constituirá el espaldarazo definitivo a ese modo de vida.

Las dos guerras judías no pueden ser tratadas como iguales, como si nada hubiese cambiado entre el estallido de ambas. Tienen, eso sí, elementos comunes, pero la gran conmoción que produjo en el mundo judío el final de la primera vino a convertirse en un factor importante que actuaba como remora para posibles nuevos levantamientos, potenciando determinados aspectos del modo de pensar judío que, por lo menos desde un punto de vista cuantitativo, pueden ser considerados como nuevos y peculiares del periodo que estudiamos y de la revuelta que lo cierra. El deseo de venganza sigue estando presente, pero ha cambiado: se rechaza o, mejor dicho, se va generalizando el rechazo de la redención por "la carne y la sangre". Todo lo que pasaba al Pueblo Judío tenía, en última instancia, su origen en Dios. No puede ser de otra manera tratándose del "pueblo elegido", del pueblo que Dios ha separado de entre las naciones y que mantiene con la divinidad una relación tan estrecha y conflictiva. La teoría de la retribución está presente en toda la literatura judía, pero la magnitud del "Gran Desastre" dio a lo acontecido en Palestina un carácter de castigo general, de -valga la expresión- ajuste de cuentas final por toda una historia plagada de incumplimientos. Paralelamente, Roma se sitúa en una posición inalcanzable e indiscutible: los esfuerzos humanos nada pueden contra el "Reino". Las lecciones del pasado y las lecturas/interpretaciones del "Gran Desastre" exigían que la lucha contra el "Reino" se hiciera según o a partir de instancias superiores.

La situación de Palestina, de la provincia romana de Judea, era también muy diferente a la de los inicios de la "Gran Guerra". Era diferente la organización del territorio y de las tropas allí acantonadas. El poder romano se había reforzado en la provincia, en un proceso de asimilación y ampliación de las áreas de interés y control directo de la potencia romana que es general en todo el Oriente y que tiene como última consecuencia el choque directo con el imperio parto, el Bellum Parthicum de Trajano. Asimismo, como hemos adelantado, también era diferente la situación de las comunidades judías de Palestina. El nuevo estamento rabínico en formación emprende la reconstrucción de la vida del judío según unas formas e instituciones nuevas que cristalizan con el reconocimiento oficial del patriarcado a finales del siglo II d.C., aunque en el periodo de Yabneh esta institución ya se encuentra prefigurada. No es necesario que recordemos la importancia que tiene Palestina como centro de autoridad y consejo para todos los judíos de la Diaspora romana y extrarromana. Los debates y soluciones que allí se adopten van a repercutir en el resto de las comunidades judías.

Dejamos aquí estas consideraciones generales y pasamos a sistematizar los puntos o ideas que creemos más importantes del periodo y tema que hemos tratado.

La primera idea a resaltar es que los judíos de Palestina se encuentran en una situación crucial, situación que reducía enormemente su capacidad de maniobra. Esto supone una primera limitación para que pudiera fructificar cualquier intento de rebelión y también obliga a los judíos palestinos a plantearse un modus vivendi que compatibilizase los requerimientos de su religión con la necesidad imperiosa de vivir en un mundo que le era extraño y hostil y que cada vez dejaba notar su presencia con más intensidad.

Después de un irregular proceso de integración dentro de la órbita romana, el final de la "Gran Guerra" supuso la

plena y definitiva integración del territorio palestinese en el Imperio. Se acaban así las excepcionalidades, los vaivenes de la política romana entre el control directo y los compromisos adquiridos con los dinastas herodianos. La provincia de Judea se convierte en provincia de rango pretorio y, más adelante, en provincia consular, con el acantonamiento de tropas que ello traía consigo. Primero la legio X Fretensis en Jerusalén y, poco después de la llegada de Adriano al trono imperial, la legio II Traiana en Caparcotna/Kefar 'Otnay, un paso estratégico entre la llanura costera y la llanura de Yizre'el y los accesos a Galilea. El fenómeno es general en todo el Oriente Sirio: se refuerza el limes oriental a partir de los flavios y, con la creación por Trajano de la provincia de Arabia, la provincia de Judea deja de ser una zona de frontera. Se completa el cerco alrededor de la zona central de Palestina.

No se reduce la presencia de Roma al simple control militar, lo que ya supone un cambio importante con respecto a la situación anterior a la "Gran Guerra": de las reducidas tropas auxiliares que estaban al mando de los procuradores a las dos legiones estacionadas en la provincia antes del estallido de la revuelta de Bar Kokba'. La provincia de Judea experimenta los procesos que tal integración favorecía, fundamentalmente la potenciación y difusión del fenómeno ciudadano. En la cuestión de la urbanización de Palestina hemos observado dos zonas. La primera, la llanura costera, donde el fenómeno ciudadano era conocido de antiguo y gozaba de amplia difusión. Allí la política romana se limitó, como en la mayoría del Oriente helenístico, a reconocer los privilegios acostumbrados a las ciudades de corte griego. La otra es la zona central de Palestina, zona alta que, por su situación marginal con respecto a las grandes vías de comunicación y por la oposición de los judíos, había quedado fuera de este proceso en época helenística. La urbanización de la Palestina central comenzó con los herodianos en Galilea y Samaria; nunca osaron intervenir en este sentido en Judea. Con todo, la política urbanizadora de los dinastas herodianos fue muy limitada, respondió más a motivaciones propagandísticas que a una real articulación de los territorios alrededor de las ciudades. A

partir de Vespasiano se potencia las fundaciones hercúlicas (Seforis, Tiberias y Sebaste) y se crean nuevas ciudades (Flavia Neapolis). El proceso de urbanización tuvo una dirección norte-sur y dio un paso decisivo con la fundación de Aelia Capitolina, decisión con la que la ciudad clásica se introducía en el mismo corazón de Judea, el último reducto de los judíos, el bolsón inculto. La fundación de Aelia fue una profanación, una gravísima provocación que, junto con la prohibición de la circuncisión, fue la chispa que encendió la revuelta de Bar Kokba'. El paralelismo con lo ocurrido en tiempos de Antioco IV pudo ser visto como un signo favorable, como la señal esperada.

La urbanización de la zona central de Palestina se completó con la fundación de Eleuterópolis, cuyo territorio abarcaba la mayor parte del sur de Judea e Idumea. Junto a la ciudad se hizo más denso el entramado viario.

La conclusión es clara: a una intervención más directa de Roma se corresponde una asimilación, absorción de unas poblaciones que habían artificialmente gozado de cierta tranquilidad y organizaciones propias. Los judíos de Palestina, por tanto, se encontraron empujados hacia la ciudad. Durante nuestro período, la sede del "sinedrín" fue una ciudad gentil, Jamnia/Yabneh. Después de la segunda revuelta, Seforis y Tiberias serán también sedes del patriarca. A propósito de esto, también hemos insistido a lo largo de este trabajo en la dispersión interna de los judíos de Palestina: desde Judea hacia la llanura costera y Galilea, zonas menos "calientes". Galilea no había sufrido las consecuencias de la guerra tan intensamente como Judea y conocerá un importante auge. No es extraño que se convirtiera en el centro del Judaísmo después del 135 d.C. Este proceso de desplazamiento del centro del Judaísmo hacia Galilea, que empezó durante el período de Yabneh, se completó cuando se prohibió a los judíos entrar dentro de los límites de la colonia Aelia Capitolina.

Los cambios que hemos visto hasta ahora afectan a Palestina como territorio, aunque obviamente las repercusiones fueron muy dolorosas para los judíos. Se trataba de su tierra, de su patria. Junto a estas transformaciones, el Judaísmo también inició una renovación. El Templo había sido destruido y con él desaparecieron parte de las sectas y grupos que habían florecido en la Palestina del siglo I d.C. Hemos hablado de simplificación y de formación de un nuevo estamento o dirección a partir del grupo aglutinante de los fariseos moderados. Ahora bien, hay indicios suficientes para suponer que los tanna'im del periodo de Yabneh no eran un grupo homogéneo. Pese a la tradición rabinica posterior se nos presentan mucho más ricos y variados. No nos debemos olvidar que el periodo al que se circunscribe este trabajo es un periodo de provisionalidad y de tanteos. Serán los acontecimientos posteriores, el fracaso de Bar Kokba', los que se encarguen de consolidar una línea, una evolución y realizar una nueva y definitiva depuración.

Los dolorosos acontecimientos con los que finalizó la guerra del 66-70 fueron asumidos por los judíos de la única manera posible, haciendo uso de la teoría de la retribución. El "Gran Desastre" era un castigo de Dios y los romanos su instrumento. Coinciden en esta valoración todas las fuentes disponibles, desde Josefo hasta las obras apocalípticas. Consecuencia de esta interpretación era la necesidad de repurificación del pueblo, convencimiento al que esta aparejada una propaganda adversa a los que provocaron los males del pueblo, los grupos nacionalistas antirromanos. Otra consecuencia de las lecturas que se hicieron del "Gran Desastre" nos interesa más en particular: el poder de Roma era indiscutible. Así pues, en cuanto al posicionamiento del judío frente al "Reino Perverso", hemos de reconocer, cuanto menos, una fuerza y peso cada vez mayores de las actitudes pasivas. Ya no era posible la redención por la "carne y la sangre", sólo podía venir de Dios.

Dentro de las actitudes pasivas, entendiendo como tales las que negaban cualquier tipo de iniciativa humana, podemos distinguir una actitud expectante y otra moderada, más cauta

y recelosa. La apocalíptica estaría en el fondo de la actitud expectante ya que los acontecimientos de la "Gran Guerra" eran vistos como punto de arranque de tiempos terribles. Este mensaje apocalíptico sería bien recibido por amplias capas de la población. El paralelismo con lo ocurrido con el Primer Templo incitaría a ciertos sectores de la población a esperar un cumplimiento inmediato de las esperanzas de redención de Israel. El pueblo debía estar preparado para cuando aparecieran las señales. Hemos dicho que la fundación de Aelia Capitolina, la "abominación de la desolación" en su grado más alto, pudo ser recibida como una señal. Indicios de este ambiente expectante son las citas de Eusebio referentes a la persecución de los descendientes de la casa de David y la agitación que vivió Palestina durante las revueltas de tiempos de Trajano. No disponemos de pruebas para suponer algo más que agitación, que un inquieto estado de ánimo en Palestina durante los años 115-117.

La revuelta de Bar Kokba' no se puede entender sin ese ambiente mesianico-apocalíptico. Bien es verdad que su presentación como el mesías esperado pudo no ser previa a la rebelión. No debemos perder la perspectiva: hablamos de un mensaje de pasividad y no de una atrofia de la capacidad de reacción del judío. La fundación de Aelia Capitolina y la prohibición de la circuncisión constituyeron la chispa que encendió un campo propicio. Muchos estaban preparados para la rebelión (más discutibles son las tradiciones acerca de los viajes de rabí 'Aqiba'). La segunda revuelta, eso sí, llegó a fructificar gracias a las esperanzas mesianicas y, sobre todo, al reconocimiento del héroe judío como el mesías por un importante y reconocido rabino, 'Aqiba'. Las interpretaciones del "Gran Desastre" exigían que la redención no fuera realizada por un simple jefe carismático, como lo fueron en su día los macabeos, sino por el mesías, en última instancia por Dios.

Es interesante observar que la revuelta se circunscribió a la Judea sensu stricto, no salió de sus límites. Judea era el último reducto del Judaísmo, la tierra jamás hollada por los gentiles. En ella se conjugaba un doble factor de inestabilidad. Por una parte, Judea debía

ser el lugar de donde iba a partir la redención. Por otra, Judea sufrió el peso de las destrucciones y medidas tomadas por Vespasiano una vez acabada la guerra. Insistimos en el problema de la tierra, tanto en las fuentes rabínicas como en la documentación encontrada en los yacimientos del mar Muerto.

Como ya se ha dicho, el fracaso de la revuelta de Bar Kokba' supuso el paso definitivo en la consolidación de la renovación del Judaísmo. Una situación en su origen excepcional se convierte, por la fuerza de los hechos, en definitiva. Tras el 135 d.C. podemos hablar de un estamento rabínico más homogéneo, de un triunfo de los presupuestos de vida que ellos predicaban (desterrado ya el Templo) y de unas instituciones totalmente perfiladas. Nos referimos al patriarcado, institución que será reconocida oficialmente por Roma. La resignación ante el "yugo del Reino" es absoluta; hay incluso una despreocupación, ya que es un tema que supera lo propiamente humano: "No podemos saber cuando caera el Reino". De hecho, se completa el rechazo de la apocalíptica, en el sentido de que el tema de la redención, del cómo, del cuando, que tan caro le es, deja de afectar directamente a la vida del judío. Ya no habrá otro movimiento mesiánico hasta época tardía, y no aparecerá en Palestina.

APENDICE

LA LITERATURA RABINICA Y SU UTILIZACION COMO
FUENTE DE INFORMACION HISTORICA

En reiteradas ocasiones a lo largo de los capítulos de este trabajo nos hemos detenido a analizar pasajes rabínicos concretos con la única finalidad de hacer hincapié en cuestiones metodológicas relativas a la utilización de la literatura rabínica como fuente fiable de información histórica. Este es el momento, tantas veces anunciado, de dedicar unas páginas a esta problemática y sistematizar todo lo que hemos ido adelantando en las páginas precedentes. Pero antes de entrar de lleno en la literatura rabínica vamos a detenernos brevemente en el resto de la documentación consultada para la elaboración del presente trabajo.

Con respecto al conjunto de las fuentes utilizadas tenemos que hacer una primera gran división. Hemos de distinguir dos amplios bloques: las fuentes judías y las fuentes "no judías". Este segundo grupo comprende autores y obras del mundo clásico grecolatino, incluida la literatura cristiana, literatura esta última que se va desplazando paulatina e irreversiblemente hacia ese mundo no judío; es decir, en términos judíos, todas aquellas fuentes provenientes de la gentilidad. Representan, pues, la información del "otro lado" y tienen en común los mismos tópicos y prejuicios hacia el pueblo judío. Al contrario que el grupo de la documentación judía, estas obras nos proporcionan una información fragmentaria y muestran, especialmente las fuentes coetáneas de los hechos que se han estudiado, un acusado y obvio desinterés y despreocupación por lo que estaba ocurriendo en la provincia de Judea, si exceptuamos las dos grandes explosiones de violencia antirromana, junto a un desconocimiento bastante profundo o, en el mejor de los casos, un conocimiento superficial y cargado de prejuicios y tópicos de la realidad de las comunidades judías en general y de Palestina en particular.

No merece la pena que nos detengamos en esta documentación ya que son obras bien conocidas por todos y sabemos entendernos perfectamente con ellas¹. Sobre estas fuentes hay una gran tradición de estudios y trabajos realizados tanto por filólogos clásicos como por historiadores. La labor constante de las "ciencias auxiliares" en este campo nos ha proporcionado a los historiadores de la Antigüedad un material de apoyo indispensable. Esto nos permite tener unos métodos de trabajo estandarizados, manejar unos criterios a la hora de valorar e interpretar su información, fundamentalmente gracias al conocimiento más o menos profundo que podemos tener de la fuente en sí: cronología, autor, época, carácter, historia de la transmisión del texto (importantísima de cara a la edición de textos críticos), etc.

Pues bien, esta manera de trabajar que nos ha sido familiar durante nuestro periodo de formación en el Departamento de Historia Antigua de la Universidad de Granada no encaja del todo con una documentación peculiar y particularísima, la literatura rabinica. En estas páginas pretendemos, pues, establecer de manera preliminar unos criterios generales y válidos para no presentarnos desnudos y desarmados ante estas fuentes. Vamos a ser necesariamente breves a pesar de lo complejo y amplio del tema, que, más que unas breves páginas finales, requeriría un trabajo monográfico.

Por otro lado, las fuentes judías que hemos tenido que manejar no sólo se limitan al Corpus Rabinico. Si hay algo que dificulta un trabajo como este es la riquísima y muy abundante literatura judía. Puede parecer un contrasentido, ya que resaltar la pobreza de fuentes para tal o cual

¹.- Al citar estas obras hemos seguido, por lo general, el sistema de abreviaturas del Lexikon der Alten Welt, Zurich/Stuttgart (1965), cols. 3439-3464.

periodo constituye una queja casi unánime de los historiadores de la Antigüedad. Nuestro caso es el contrario, por lo menos desde un punto de vista cuantitativo: la documentación simplemente nos desborda. Así pues, nos encontramos no solo con la literatura rabínica, que merece capítulo aparte, sino también con aquella otra cuya fecha de composición se sitúa antes de la edición de la *Miṣnah* y que, por tanto, está más cerca de los hechos sobre los que trata este trabajo².

Con respecto a estas otras fuentes judías, lo primero que hay que decir es que constituyen un grupo heterogéneo de difícil sistematización. Son obras de carácter, cronología, lengua y lugar de composición muy diferentes, lo que hace que los esquemas propuestos para su clasificación no gocen de absoluta aceptación por parte de la investigación, y mucho menos los clichés utilizados para definirlos. Gunter Stemberger las estudia en un capítulo que denomina "Die Zeit des Uebergangs: 200 v.-100 n.Chr."³, lo que nos da ya una idea de un período colgado, atrapado entre dos momentos hipercharacterizados y cerrados de la historia de la literatura judía: la literatura bíblica y la literatura rabínica o talmúdica. Las denominaciones utilizadas por la investigación a la hora de catalogar esta literatura muestran claramente su carácter de "medievo": "literatura intertestamentaria", "literatura postbíblica anterior a la *Miṣnah*", "literatura que queda fuera" o "libros exteriores", etc.

2.- También hemos tenido que utilizar obras bíblicas, por lo general como punto de referencia obligado. Los pasajes bíblicos están citados según la edición de Cantera-Iglesias: *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego* por Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González y colaboradores. "Biblioteca de Autores Cristianos. Serie Mayor", 10. 2 ed., Madrid, Editorial Católica, 1979.

3.- *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung.* Munich (1977), pp. 26-65.

No hay, pues, un criterio absolutamente válido, y no vamos a ser nosotros los que nos decidamos por uno u otro. No es este el lugar ni la ocasión. Aquí sólo pretendemos "presentar" de la manera más clara posible la documentación utilizada a propósito de nuestro trabajo. Llegados a este punto sólo nos resta mencionar otra dificultad: muchas de estas catalogaciones dependen de la adscripción religiosa del que hace el estudio. No olvidemos que el Canon Bíblico es diferente para un judío, un católico, un protestante, etc. Cada religión, confesión o secta cristiana ha incorporado o rechazado diferentes libros según su valoración positiva o negativa del carácter inspirado del mismo. Un ejemplo claro y conocido es el de los **Libros de los Macabeos**, dos de los cuales han sido incorporados a la Biblia católica mientras que para el mundo protestante están incluidos unos en el grupo de los Apócrifos del Antiguo Testamento y otros en el de la literatura pseudoepigráfica.

No nos extendemos más en ello. Nos remitimos a los especialistas sobre esta literatura. Pasamos, pues, a las obras o grupos de obras que más cercanos han sido a nuestros fines.

De la producción literaria judía "anterior a la Misnah" podemos distinguir dos conjuntos: uno más amplio y heterogéneo en todos los aspectos (los **Apócrifos del Antiguo Testamento**) y uno absolutamente cerrado y excepcional (los **Documentos del Mar Muerto**). Aquí también se debe incluir la obra de Flavio Josefo, obra que, como su polémico autor, está a caballo entre el mundo judío y el romano. Trataremos su caso más adelante.

En cuanto al conjunto de los **APOCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO**, aceptamos la definición dada por el Prof. Díez Macho: "Por literatura apócrifa judía entendemos un conjunto de obras judías (o, excepcionalmente, judeocristianas) escritas en el período comprendido entre el año 200 a.C. y el 200 d.C., obras pretendidamente inspiradas y referidas, ya sea como autor o como interlocutor, a un personaje del

Antiguo Testamento"⁴. El profesor Diez Macho sigue y modifica ligeramente la opinión de J.H. Charlesworth, quien ha propuesto cinco criterios para definir la pertenencia de tal o cual obra al grupo concreto de la literatura pseudoepigráfica: "the criteria which I have used to recognize among the remaining group documents that probably should be considered within the Pseudepigrapha are the following: First, the work must be at least partially, and preferably totally, Jewish or Jewish-Christian. Second, it should date from the period 200 B.C. to A.D. 200. Third, it should claim to be inspired. Fourth, it should be related in form or content to the Old Testament. Fifth, it ideally is attributed to an Old Testament figure, who often claims to be the speaker or author. It is important to note that the documents collected according to these criteria are predominantly apocalyptic, or related to this genre, and some are expansions of Old Testament narratives"⁵. Dejamos de lado la distinción que los investigadores ingleses y norteamericanos hacen entre literatura apócrifa y literatura pseudoepigráfica y tomamos "literatura apócrifa" como denominación general del conjunto de todas estas obras, como lo hace Diez Macho y su escuela.

De este copioso conjunto de obras sólo hemos tenido que utilizar un número bastante reducido de ellas, obras indispensables por haber sido compuestas dentro de los límites cronológicos de este trabajo. Es el caso de dos obras apocalípticas (II Baruc y IV Esdras) y de los Paralipómenos de Jeremías. Aunque en su mayor parte tienen una cronología más lejana de los hechos que directamente nos afectan, también han sido de interés, entre otras, los Oráculos Sibílicos y los Salmos de Salomón, puesto que, junto a ciertas informaciones históricas puntuales, los

4.- A. Diez Macho, Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo I: Introducción general a los Apócrifos del Antiguo Testamento. Madrid (1984) p. 27.

5.- The Pseudepigrapha and Modern Research. Missoula, Montana (1976) p. 21.

posicionamientos que en ellas aparecen sobre ciertos problemas o situaciones concretas nos han servido como constante punto de referencia. Para la clasificación y el total de obras incluidas en la literatura apócrifa nos remitimos a los estudios antes citados^b.

El segundo conjunto de documentación esta constituido por los **DESCUBRIMIENTOS DEL MAR MUERTO**. Estos descubrimientos causaron una gran conmoción y agitación en el mundo científico. Desde que en el año 1947 un pastor árabe descubriera el primer grupo de manuscritos en una cueva del desierto de Judea cercana al mar Muerto (cueva de Qumran), los documentos sacados a la luz han sido importantísimos para el relanzamiento de los estudios bíblicos y de la lengua hebrea. Con respecto a esto último no solo se conoce la "lengua de Qumran" sino también se confirma que el hebreo misnaico era una lengua hablada hasta la segunda revuelta judía. En lo puramente histórico, la documentación del mar Muerto aporta nuevos datos para el estudio de esta segunda revuelta, una revuelta que no tiene "su Josefo".

Este descubrimiento fortuito llevó a la excavación y prospección sistemática de toda la zona por parte de arqueólogos occidentales encabezados por R. de Vaux y por arqueólogos israelíes en la parte sur, la zona que encontraba dentro de las fronteras reconocidas del Estado de Israel. Han aparecido manuscritos en Qumran (la célebre "Biblioteca de Qumran") y alrededores, y más al sur, en

^b.- A. Díez Macho, op. cit., pp. 43-44 (vid. también la segunda parte de esta obra en la que hace una pequeña introducción de cada obra); J.H. Charlesworth, op. cit., pp. 21-22 y Michael E. Stone, ed., *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. "Compendia Rerum Iudaicarum Novum Testamentum", Section Two: "The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud", vol. II. Assen/Filadelfia (1984).

valles situados entre Enqedi y Masada. La excavación de la fortaleza de Masada también ha ofrecido algunos fragmentos.

De todo este conjunto solo nos interesan los de época de Bar Kokba', fundamentalmente los de Muraba'at y los de Nahal Hever (la "Cueva de las Cartas"), y de ellos los que no son propiamente literarios: las cartas del jefe de la rebelión a sus lugartenientes, contratos de arrendamiento, etc.⁷

Para finalizar la presentación del conjunto de obras judías anteriores a la *Misnah*, como adelantábamos, las obras de **FLAVIO JOSEFO** tienen que ser incluidas por su cronología en este grupo. Con Josefo sucede algo similar a lo que ocurre con la obra de Filón de Alejandria: obras que bebieron tanto del Judaísmo como del mundo clásico, ni gozaron del reconocimiento del mundo gentil, ni mucho menos de los judíos. Josefo será siempre "el traidor". La revalorización de ambos personajes y de sus obras vendrá de la mano del Cristianismo.

El testimonio de Josefo reviste una especial importancia para el período que estudiamos. En primer lugar, cuenta mucho a su favor el que fuera un testigo ocular de lo acontecido en Palestina antes y durante la Primera Guerra Judía, testigo que pudo completar las lagunas de su experiencia personal consultando los registros oficiales y tomando testimonio directo a otros participantes. El mismo se jacta de su condición de testigo y de la forma en que fue recogiendo información durante la campaña:

⁷.- Vid. Geza Vermes, *Los manuscritos del mar Muerto. Qumran a distancia*. Barcelona (1981) y J.A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls. Major publications and tools for study*. 2 ed. con *addendum*, Missoula, Montana (1977). Vid. también Dennis Pardee, *Handbook of ancient Hebrew Letters*. Chico, California (1982) pp. 114 ss. (Muraba'at) y 139 ss. (Nahal Hever). En esta obra se incluye la transcripción y traducción de algunos documentos.

"Yo, que he asistido a todos los hechos, he compuesto un relato verdadero tanto sobre el conjunto de la guerra como acerca de cada suceso concreto... Desde este momento (=desde que Josefo fue enviado con Tito al asedio de Jerusalén) nada de lo que ocurrió escapó a mi conocimiento. Yo consignaba con cuidado lo que veía en el campamento romano, así como los relatos de los desertores, que yo era el único que podía comprender"⁸.

Su mensaje, por otra parte, es un mensaje propiamente judío y, por ende, ejemplo de la manera de pensar y valorar los acontecimientos recientes de ciertos círculos moderados judíos. La pretendida veracidad de su relato, que queda sólo en eso, en pretendida, en mera declaración de principios, no empaña totalmente el valor de su testimonio. Josefo es un personaje fácil de tratar, conocemos bastante bien su persona y las condiciones de composición de su obra para que pueda engañarnos. Su acusado maniqueísmo, su servilismo hacia los miembros de la dinastía flavia nos obligan a matizar sus afirmaciones pero de ninguna manera a rechazarlas. Además, se ha de reconocer que hay varios Josefos. Hernando Guevara⁹ ha insistido en las diferencias que presentan dos de sus obras: *La Guerra de los Judíos* y *Las Antigüedades Judías*. Se puede añadir otro más, el Josefo del *Contra Apión*, celoso defensor de los judíos frente a las acusaciones antijudías que se desatan en el Imperio una vez concluida la guerra en Palestina.

⁸.- Ap. I,9 (vv. 47 ss.). Vid. sobre esto Schurer, *Historia*, I, p. 77 y la introducción a la edición de la Loeb. Vid. asimismo, Shaye J.D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome. His vita and development as a historian*. Leiden (1979), en especial las páginas 91 y ss.

⁹.- *La resistencia judía contra Roma en la época de Jesús*. Meitingen (1981) pp. 23 ss.

Con Josefo se ha completado el recorrido por la documentación no rabinica de este trabajo. Nos queda, pues, entrar en el objeto principal de este apendice, la literatura rabinica.

Las obras que nos han legado las diferentes generaciones de sabios judios se pueden agrupar en dos grandes conjuntos. Por un lado, las obras halakicas (Misnah y los dos Talmudes) y, por el otro, las obras hagadicas (Midrašim). Por un lado, lo legal, lo normativo, la compilación y edición de la Ley Oral, y, por el otro, lo exegetico, el comentario de la Escritura. Con todo, no se trata de compartimentos cerrados y excluyentes como se ha visto en paginas anteriores.

Primer hecho a resaltar. No puede dejar de extranarnos la ausencia de obras propiamente históricas, ausencia mucho mas asombrosa tratándose del pueblo judio, de un pueblo que desde antiguo reconoció que vivia en un proceso histórico y que así lo plasmó por escrito. Si exceptuamos algunas obras de poca entidad, tenemos que esperar hasta tiempos altomedievales para que el mundo judio se reencuentre con el genero histórico. Así pues, los datos e informaciones para todo el periodo del rabinismo clasico se encuentran en obras de una finalidad bien distinta, desperdigados en forma de pequenas menciones o relatos. Estas informaciones deben ser analizadas y valoradas dentro de su contexto. No debemos, pues, olvidar que su aparición en tal o cual lugar responde a un deseo de apoyar el pasaje comentado, la norma deducida o, en otros casos, de ampliar la información. De ello se desprende que muchos de los relatos que nos vamos a encontrar pueden que no tengan fondo real ninguno: tanto la situación como los personajes citados responderian al deseo de poner un ejemplo, de aleccionar al lector; la importancia de estos relatos está en el mensaje y no en las circunstancias históricas que ofrecen sólo el marco para tal o cual tema.

A esta primera dificultad se añade el carácter de las obras en las que aparecen tales menciones o relatos. Son obras de conjunto, obras de recopilación que se van formando a base del trabajo de un escuela e ir recogiendo tradiciones orales muy diversas. Recopilaciones asistemáticas o, por lo menos, no lo sistemáticas que deseáramos; obras vivas que tienen un proceso de gestación y crecimiento que podríamos denominar "celular". Si exceptuamos el caso de la Misnah y la Tosefta, obras más cercanas al período de nuestro trabajo, la mayoría se editaron en época tardía aunque recogen materiales más antiguos, tradiciones orales con tintes muchas veces legendarios¹⁰.

Nos encontramos ante una documentación difícil y que limita nuestra capacidad de maniobra al no ajustarse a los métodos de trabajo del resto de las fuentes disponibles. Bien es verdad, sin embargo, que en el estudio del período de Yabneh la situación no es tan extrema como para el resto de la historia del rabinato clásico. Disponemos de otra documentación judía adicional más cerrada y fiable y no dependemos de manera absoluta de la información que nos puedan proporcionar las obras rabínicas. Esto no quiere decir que se pueda prescindir de ellas. La literatura apocalíptica, aunque importante, es el producto de una corriente hipercharacterizada del pensamiento judío de la época. Es, pues, una información parcial en lo ideológico. Los datos históricos concretos son prácticamente inexistentes en estas obras apocalípticas. Josefo, por otra parte, nos es útil a medias, ya que su obra se centra en los acontecimientos anteriores. Por último, los documentos de época de Bar Kokba' son en exceso concretos.

Lo peor del asunto es que todo esta por hacer. Y en primer lugar, la propia edición de los textos: es necesario abandonar un uso bastante extendido a la hora de editar las obras rabínicas, la búsqueda del "mejor manuscrito", y

¹⁰.- En cuanto a los midrašim tannaíticos, obras que se remontan a los sabios del período de Yabneh, fueron editados, como muy pronto, a finales del siglo III.

aplicar hasta donde sea posible los procedimientos de ediciones críticas que son comunes en las obras clásicas grecolatinas.

También se ha insistido en la necesidad de aplicar de alguna manera otros procedimientos comunes en el estudio del texto bíblico: una especie de "historia de las formas". La labor es ingente y debe comenzar por estudios particulares de obras concretas. Es interesante en este sentido rastrear, por ejemplo, los esquemas utilizados en la argumentación, las expresiones que van desapareciendo de los manuscritos, etc. El celebre postulado de Paul Kahle ("Lo antimisnico es premisnico") puede ser un instrumento valioso, aunque no es una regla de oro. Hay corrientes más o menos subterneas que perviven dentro de la "ortodoxia" y que de vez en cuando salen a la luz plasmandose en pasajes de obras rabínicas.

En cuanto a lo que como historiadores nos atane más en particular, dejando ya las normas generales, se aprecia a primera vista que las informaciones de valor o contenido histórico aparecen de forma muy diferente. Desde observaciones puntuales y directas, tan directas que se las puede considerar prácticamente indiscutibles¹¹, hasta pequeños relatos, narraciones o cuentos insertados dentro del comentario. Hemos visto ya algunos de ellos, como por ejemplo el que presentamos en el apartado dedicado a la urbanización de Palestina: encuentro y dialogo de raban Gamaliel con Proclo, el hijo del filósofo, a propósito del uso por los judíos de los baños públicos. A la hora de la utilización de estos relatos creemos necesario partir de una tipología o clasificación de los materiales.

¹¹.- Por ejemplo, Lev. R. VII,5: Fue un milagro que el metal del que estaba hecho el altar no se fundiera, ya que era de la misma calidad que el metal de las monedas de Gordiano. El milagro consiste, pues, en que un metal tan malo como para ser comparado con el de las monedas de Gordiano no se fundiera.

Se debe destacar la existencia de diferentes grupos de relatos que presentan contenido, finalidad y esquema o desarrollo similares. Se repiten las situaciones, cambian las personas implicadas en la acción. Vamos a detenernos en dos métodos de trabajo aplicados a un grupo de relatos de similar esquema: "Diálogo de un rabino con un dignatario romano".

Para Moshe David Herr la historicidad de estos relatos se ha de plantear en términos de verosimilitud y probabilidad¹². Este autor concluye que las conversaciones entre sabios y personajes romanos tuvieron lugar (son históricamente válidas) ya que los temas que tratan se adecuan a los problemas de la época en que, según la tradición y sabio citado, tuvo lugar la correspondiente conversación¹³.

La otra opinión es la del profesor Peter Schafer¹⁴. Para el profesor Schafer se tiene que hacer una cuidadosa comparación de todas las versiones de un mismo acontecimiento y después compararlas con el resto de los relatos que tratan algo similar y que presentan pequeñas variantes (cambio en los personajes que actúan como interlocutores en el diálogo). Si las similitudes son grandes debemos poner muy en duda la veracidad e historicidad del relato o relatos en cuestión. La tradición puede haber atribuido a un sabio de reconocida fama esas

12.- "In our opinion, the important question is not whether the event actually occurred, but whether it could actually occur (i.e. the possibility of the particular conversation having occurred)", en "The historical significance of the dialogues between sages and roman dignitaires", Scripta Hierosolymitana, 22 (1971), p. 125.

13.- Sobre los temas de estos diálogos y su clasificación temporal vid. "art. cit", pp. 132 ss.

14.- "Rabbi Aqiva and Bar Kokhba", A.A.J., II (1980) pp. 113 ss.

palabras, esa victoria en una controversia con un gentil; lo mismo se puede sospechar de la parte contraria, del personaje romano citado, a veces el mismo emperador. De esta manera, los diálogos entre un sabio judío y un dignatario romano deben ser tomados y analizados como un subgénero literario (otros grupos de relatos de mismo esquema son el "tema de la abominación de la desolación", "Viaje de uno o varios sabios a Roma", etc.).

Schafer está en la misma línea que W.W. Tarn, al que directamente critica el profesor Herr. Para Tarn, que estudia el caso de la literatura griega, los diálogos serían meros estereotipos literarios en los que los nombres de los participantes suponen difícilmente alguna diferencia y, por tanto, no son significativos ni relevantes¹⁵.

Creemos que ante la literatura rabínica, desde el punto de vista del historiador, no está de sobra abusar de una postura crítica, mostrar una actitud de lo más cautelosa. Por tanto, nos inclinamos por la opinión y metodología de Peter Schafer, seguir sus criterios en el caso de que sea posible establecer la comparación, siempre que dispongamos de paralelos claros que nos hagan sospechar que se trata de un cliché, de un esquema. En última instancia, la labor del historiador se debe basar sobre relatos o narraciones que no se ajusten a un esquema definido y tópico o que no tengan demasiadas coincidencias con relatos similares del mismo tipo. Ahora bien, una vez aislado el relato en cuestión el segundo paso consiste en ir al fondo real, ya que en la mayoría de los casos aparecen mezclados materiales de muy diferente cronología, anacronismos de todo tipo, conformaciones posteriores de la tradición, asimilaciones de hechos o acontecimientos diferentes, menciones a personajes antiguos tras los que se esconde críticas a personajes coetáneos del comentarista, etc. Aquí debemos hacer acopio de informaciones directas en otras fuentes más fiables, de datos concretos e incluso sugerencias, no certezas, que nos

15.- The Greeks in Bactria and India. Cambridge (1931) pp. 414 ss.

vienen de otras obras rabínicas y, en el caso más extremo, plantear el análisis en términos de verosimilitud y probabilidad, como analizamos el pasaje del *Genesis Rabbah* del capítulo primero. Debemos plantearnos todas estas cuestiones antes de aceptar o rechazar la información de un relato rabínico.

La literatura rabínica, por su mismo carácter, no da muchas facilidades y debemos descontar de todos los datos circunstanciales que aparecen en los relatos. Nunca se debe aceptar tal o cual tradición en todos sus términos, tal como nos la presenta la obra rabínica, por más que aparezca claro su historicidad y verosimilitud.

EDICIONES UTILIZADAS:

h) Apócrifos del Antiguo Testamento:

I,1) Ediciones generales:

CHARLES, R.H., ed.

The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, with introductions and critical and explanatory notes to the several books. Londres, Oxford University Press, 1913 (reimpr. 1976). Vol. I: Apocrypha; vol. II: Pseudepigrapha.

CHARLESWORTH, James H., ed.

The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. II: Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayer, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. Londres, Darton, Longman & Todd, 1985.

DIEZ MACHO, Alejandro, ed.

Los Apócrifos del Antiguo Testamento. (edición todavía incompleta, faltan los Apocalipsis)

- Tomo I: A. Diez Macho et al., Introducción General a los Apócrifos del Antiguo Testamento. Madrid, Cristiandad, 1984.

- Tomo II: Carta de Aristeas, Libro de los Jubileos, Antiquedades Biblicas, Vida de Adán y Eva, Paralipómenos de Jeremias, Apócrifo de Jeremias sobre la cautividad de Babilonia, 3 Esdras, 3 Macabeos y Vidas de los Profetas. Madrid, 1983.

- Tomo III: Salmos de Salomón, Odas de Salomón, Oración de Manasés, Libro cuarto de los Macabeos, Libro Arameo de Ajicar, José y Asenet y Oráculos Sibilinos. Madrid, 1982.

- Tomo IV: Ciclo de Henoc (Libro 1 de Henoc, Libro de los Secretos de Henoc, Libro Hebreo de Henoc, Fragmentos Arameos de Henoc y Fragmentos Coptos de Henoc). Madrid, 1984.

- Tomo V: M.A. Navarro, A. de la Fuente y A. Pinero, eds., Testamentos o discursos de adiós (Testamentos de los XII Patriarcas, Testamento de Job, Testamento de Moisés, Testamento de Isaac, Testamento de Jacob, Testamento de Salomón, Testamento de Adán y Testamento de Abraham). Madrid, 1987.

1,2) Ediciones y estudios particulares:

APOCALIPSIS SIRIACO DE BARUC (= II BARUC)

- The Apocalypse of Baruch translated from the Syriac. Edited, with introduction, notes, and indices by R.H. Charles. Londres, Adam & Charles Black, 1896.

- Apocalypse de Baruch. Introduction, traduction du Syriaque et Commentaire par Pierre Bogaert. 2 vols. "Sources Chrétiennes", 144-145. Paris, Editions du Cerf, 1969.

IV ESDRAS

- MUÑOZ LEON, Domingo, "La Vorlage (¿griega?) de la

versión Armenia del Cuarto de Esdras: Un ejemplo de traducción targumizante", E.B., 44 (1986) pp. 25-100.

PARALIPOMENOS DE JEREMIAS

- Paraleipomena Jeremiou. Edited and translated by Robert A. Kraft and Ann-Elizabeth Purinton. "Texts and Translations", 1, "Pseudepigrapha series", 1. Society of Biblical Literature, 1972.

II) Documentos del Mar Muerto:

II,1) Descubrimientos de Wadi Muraba'at:

BENOIT, P.; MILIK, J.T. y DE VAUX, R.
Les grottes de Murabba'at. "Discoveries in the Judean Desert", 2. Londres, Oxford University Press, 1961.

II,2) Descubrimientos de Nahal Hever:

AHARONI, Y.
- "The Expedition to the Judean Desert. Expedition B-- The Cave of Horror", I.E.J., 12 (1962) pp. 186-199.

LIFSHITZ, B.
- "Papyrus grecs du desert de Juda", Aegyptis, 42 (1962) pp. 240-256.

YADIN, Y.
- Bar Kokhba. The Rediscovery of the Legendary Hero of the Second Jewish Revolt against Imperial Rome. Jerusalem/Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1971, pp. 124-253.
- "The Expedition to the Judean Desert. Expedition D-- The Cave of Letters", I.E.J., 12 (1962) pp. 227-257.

iii) Flavio Josefo:

- Josephus. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass./Londres, Harvard University Press/William Heineman. Nueve tomos. De ellos, hemos utilizado en especial:

- Tomo II: The Jewish War, books I-III, with an english translation by H. St. J. Thackeray. 1927 (reimpr. 1976)
- Tomo III: The Jewish War, books IV-VIII. 1928 (reimpr. 1979)

- Flavio Josefo, Guerra de los judíos y destrucción del Templo y ciudad de Jerusalén. Traducción y notas proloquales de Juan Martín Cordero. 2 vols., Barcelona, Iberia, 1983 (nueva edición de una traducción antigua; no sigue la tradicional división de la obra de Josefo en párrafos y versículos).

- Flavio Josefo, Autobiografía. Sobre la antigüedad de los judíos (Contra Apión). Traducción, introducción y notas de M. Victoria Spottorno Díaz-Caro para "Autobiografía" y de José Ramón Busto Saiz para "Sobre la antigüedad de los judíos". Madrid, Alianza, 1987.

IV) LITERATURA RABINICA:IV,1) Miṣnah:

- Die Mischna. Text, Uebersetzung und ausführliche Erklärung... herausgegeben von G. Beer et al. Giessen, Alfred Topolmann, 1912-1981.

- The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes by Herbert Danby. 1 ed., Londres, Oxford University Press, 1933 (10. reimpr., 1974).

- La Misna. introducción, traducción y notas de Carlos del Valle. Madrid, Editora Nacional, 1981.

- Sišah sidre Misnah. Ed. H. Albeck con puntuación de H. Yalon. 6 vols. Jerusalén, Bialik Institute and Dvir Co., 1956-1973.

IV,2) Talmudim:

- Le Talmud de Jerusalem. Tr. de M. Schwab. 1871 ss. (reimpr., Paris, Maisonneuve, 1932-33, 11 vols.)

- The Babylonian Talmud. Translated into english with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi Dr. I. Epstein. Londres, Soncino Press, 1961. 18 vols.

Con respecto al resto de las obras rabínicas, hemos intentado acompañar las citas de las mismas con la mención de la edición utilizada y página de la misma.

BIBLIOGRAFIA

II) ABREVIATURAS DE REVISTAS Y COLECCIONES:

- A.A.J.: William Scott Green, ed., *Approaches to Ancient Judaism*. I: Missoula, Montana, Scholars Press, 1978; II, III y IV: Chico, California, Scholars Press, 1980, 1981 y 1983.
- A.A.S.O.R.: Annual of the American School of Oriental Research. 1919 ss.
- A.I.V.S.L.A.: Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti.
- A.J.Ph.: American Journal of Philology. Baltimore, 1880 ss.
- A.J.S.L.: American Journal of Semitic Languages and Literature. 1884-95 bajo el título *Hebraica*, a partir de 1942 bajo el de *J.N.E.S.*
- A.N.R.W.: H. Temporini y W. Haase, eds., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. Berlin-Nueva York, W. de Gruyter, 1972 ss.
- A.S.: Ancient Society. Lovaina, Univ. Cat., 1938 ss.
- B.A.: Biblical Archaeologist. Filadelfia, A.S.O.R., 1938 ss.
- B.E.O.: Bulletin d'Etudes Orientales. Institut Français de Damas.
- C.B.Q.: The Catholic Biblical Quarterly. Washinton, The Catholic Biblical Association of America.
- C.I.L.: Corpus Inscriptionum Latinarum, consilio et auctoritate Academiae Litterarum (Regiae) Borus. sae editum. 16 vols. Leipzig/Berlin, 1862-1943. Supl. I-XIV, 1903-1974.

JUDAEA CAPTA

- C.Ph.: Classical Philology. Chicago, University of Chicago Press.
- E.B.: Estudios Biblicos. Madrid, Instituto "F. Suarez, C.S.I.C.
- E.J.: Encyclopaedia Judaica. 16 vols. Jerusalem, Keter Publishing House, 1971-72. Year Books, 1973, 1974, 1975-76.
- E.T.: Evangelische Theologie. Zweimonats-schrift. Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1934 ss.
- H.S.C.P.: Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1890 ss.
- H.U.C.A.: Hebrew Union College Annual. Cincinnati, Ohio, Hebrew Union College, 1904, 1924 ss.
- I.E.J.: Israel Exploration Journal. Jerusalem, The Israel Exploration Society, 1950 ss.
- I.L.S.: H. Dessau, ed., *Inscriptiones Latinae Selectae*. 3 vols. Berlin, 1892-1916 (reimpr. Berlin, 1954/55).
- J.B.L.: Journal of Biblical Literature. The Society of Biblical Literature.
- J.E.A.: Journal of Egyptian Archaeology. Londres, The Egypt Exploration Society, 1914 ss.
- J.J.S.: Journal of Jewish Studies. 1948 ss.
- J.N.G.: Jahrbuch für Numismatik und Geld-geschichte. Kallmünz, 1949 ss.
- J.P.O.S.: Journal of the Palestine Oriental Society. 1920-1948.
- J.Q.R.: Jewish Quarterly Review. Londres, 1889-1908; n.s., Filadelfia, 1910 ss.
- J.R.S.: Journal of Roman Studies. Londres, 1921 ss.
- J.S.J.: Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman World. Leiden, E.J. Brill.
- M.E.A.H.: Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos. Granada, Univ. de Granada, 1952 ss.

BIBLIOGRAFIA

IUDAEA CAPTA

BIBLIOGRAFIA

- M.H.A.: *Memorias de Historia Antigua*. Oviedo, 1977 ss.
- P.E.C.S.: *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*. Princeton, 1976.
- P.E.F.: *Palestine Exploration Fund Quarterly*. Londres, Palestine Exploration Fund, 1869-1937. A partir de 1938, P.E.Q.
- P.E.Q.: *Palestine Exploration Quarterly*. Londres, Palestine Exploration Fund, 1938 ss.
- P.I.R.: E. Groag, A. Stein y L. Petersen, eds., *Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III.* 2 ed., Berlin, Walter de Gruyter, 1933 ss.
- P.S.I.: G. Vitelli, M. Norsa, V. Bartoletti et al., eds., *Papiri greci e latini*. Pubblicazioni della Soc. Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egipto, 1912 ss.
- Q.D.A.P.: *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*. 1931-1950.
- R.B.: *Revue Biblique*. Paris, 1892 ss.
- R.E.: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung, begonnen von G. Wisowa, fortgeführt von W. Kroll und K. Mittelhaus, hg. von K. Ziegler und W. John. Stuttgart, 1. Reihe (A-Q), 1,1 (1893)- XXIV,1 (1963); 2. Reihe (P-Z) 1A,1 ss. (1914 ss.). Suppl. I-XIV (1903-1974).
- R.E.J.: *Revue des études juives*. Paris, 1880 ss.
- Sch.M.: *Schweizer Münzblätter*. Basilea, 1949 ss.
- S.C.I.: *Scripta Classica Israelitica*. Yearbook of the Israel Society for the Promotion of Classical Studies. 1974 ss.
- V.Chr.: *Vigiliae Christianae*. A Review of Early Christian Life and Language. Amsterdam.
- Z.N.W.: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*. 1900 ss.

Z.P.E.: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn, Rudolf Habelt, 1967 ss.

II) BIBLIOGRAFIA:

ABRAMSKY, Samuel

- "Bar Kokhba", E.J., 4 (1971), cols. 228-239.

ALON, Gedaliah

- Toledot ha-Yehudim bé-'Ereš Yisrael bi-iëqfat ha-Misnah wë-ha-Talmud. 2 ed., Jerusalem, 1961 (tr. inglesa, *The Jews in their Land in the Talmudic Age (70-640 C.E.)*, translated and edited by G. Levi. 2 vols. Jerusalem, Magness Press, 1980 y 1984).

AMIOTTI, Gabriella

- "Gli oracoli sibillini e il motivo del re d'Asia nella lotta contro Rom:", en M. Sordi, ed., *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*. "Contributi dell'Istituto di Storia Antica", vo VIII. "Scienze Storiche", 30. Milan, Vita e Pensiero, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1982, pp. 18-26.

ANGELI BERTINELLI, Maria Gabriella

- *Roma e l'Oriente. Strategia, economia, società e cultura nelle relazioni politiche fra Roma, la Giudea e l'Iran*. Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1979.
- "I romani oltre l'Eufrate nel II secolo d.C. (Le province di Assiria, di Mesopotamia e di Osroene)", *A.N.R.W.*, II, 9,1 (1976) pp. 3-45.

APPLEBAUM, Shimon

- "Notes on the Jewish Revolt under Trajan", *J.J.S.*, 2 (1950-51) pp. 26-30.
- *Prolegomena to the Study of the Second Jewish Revolt (A.D. 132-135)*. "B.A.R. Supplementary Series", 7. Oxford, British Archaeological Reports, 1976.

- "Se'elat ha-qarêqa' wê-mered Bar Kokba'", *Eretz-Israeli*, 8 (1967) pp. 283-287.
- AVI-YONAH, Michael
- 'Atlas Karîa' li-têqfat Bayit Seni, ha-Miṣnah wê-ha-Talmud. Jerusalem, Carta, 1966.
- "La ciudad eterna", *Ariel*, 17 (1969) pp. 5-10.
- *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquests (536 B.C. to A.D. 640). A Historical Geography*, 1966 (ed. revisada, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1979).
- "Palaestina", *R.E.*, Suppl. XIII (1973) cols. 321-454.
- "When Did Judea Become a Consular Province?", *I.E.J.*, 23 (1973) pp. 209-213.
- *Bi-yêmev-Roma u-Bizantion*. 1946 (tr. inglesa, *The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*. Oxford, Basil Blackwell, 1976).
- AVI-YONAH, Michael, et al.
- "The Archaeological Survey of Masada, 1955-1956", *I.E.J.*, 7 (1957) pp. 1-60 (= *Yediot*, 21 (1957) pp. 9-71).
- AVI-YONAH, Michael, y STERN, Ephraim, eds.
- *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. 4 vols. Jerusalem, The Israel Exploration Society and Masada Press, 1975-1978.
- AYASO MARTINEZ, José Ramón
- "Los judios ante el dominio de Roma. A propósito de un pasaje del *Midraš Rabbâ* al Genesis", *M.E.A.H.*, 36,2 (1987) (en prensa).
- BARON, Salo Wittmayer
- *A Social and Religious History of the Jews*. Nueva York, Columbia University Press, 1937 (tr. castellana, *Historia social y religiosa del pueblo judío*. 8 vols. Buenos Aires, Paidós, 1968).
- BEAUJEU, Jean
- *La Religion romaine a l'apogée de l'Empire. I: La politique religieuse des Antonins (96-192)*. Paris, Les Belles Lettres, 1955.

- BEN-HAIM TRIFON, Dalia
 - "Ha-reqa' ha-poliṭi ha-pēnimi sēl mered Bar Kokba'", en A. Oppenheimer y U. Rappaport, eds., **Mered Bar Kokba'**, pp. 13 ss.
- BEN-SASSON, Haim Hillel
 - "Messianic Movements", *E.J.*, 11 (1971) cols. 1417-1427.
- BEN-SASSON, Haim Hillel, ed.
 - **Historia del pueblo judío. I: Desde los orígenes hasta la Edad Media.** Colaboran en este volumen A. Malamut, H. Tadmor, M. Stern y Sh. Saffari. Madrid, Alianza, 1988 (1 ed. hebrea, Tel Aviv, Dvir, 1969).
- BEN-SHALOM, Israel
 - "Iahālikim we-'ide'ologiyah bi-tēqufat Yabneh ké-gorēmim 'āqifim bē-mered Bar Kokba'", en A. Oppenheimer y U. Rappaport, eds., **Mered Bar Kokba'**, pp. 1 ss.
- BISCARDI, Arnaldo
 - "Nuove testimonianze di un papiro arabo-giudaico per la storia del processo provinciale romano", en **Studi in onore di Gaetano Scherillo**, vol. I. Milán, Cisalpino-La Goliardica, 1972. pp. 111-152.
- BOGAERT, P.M.
 - "La ruine de Jerusalem et les apocalypses juives apres 70", en **Apocalypses et théologie de l'esperance.** Congrès de Louvouse (1975). "Lectio Divina", 95. Paris, Editions du Cerf, 1977. pp. 123-141.
- BORE, W.
 - "Masada nach der Eroberung durch die Romer", *J.P.O.S.*, 13 (1933) pp. 140-146.
- BOWERSOCK, G.W.
 - "The Annexation and initial garrison of Arabia", *Z.P.E.*, 5 (1970) pp. 37-47.
 - "Old and New in the History of Judaea", *J.R.S.*, 65 (1975) pp. 180-185.
 - **Roman Arabia.** Cambridge, Mass./Londres, Harvard University Press, 1983.
 - "A Roman perspective on the Bar Kochba War", *A.A.J.*, II (1980) pp. 131-141.
- BRUCE, I.A.F.
 - "Nerva and the Fiscus Iudaicus", *P.E.Q.*, 96 (1964) pp. 34-45.

BUECHLER, A.

- The Economic Conditions of Judaea after the Destruction of the Second Temple. "Jewish College Publications", 4. Londres, 1912.

CAQUOT, André

- "El Judaismo desde la cautividad de Babilonia hasta la revuelta de Bar Kojba", en H.-Ch. Puech, ed., *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo. I: Formación de las religiones universales y de salvación. "Historia de las religiones Siglo XXI"*, 5. 3 ed., Madrid, Siglo XXI, 1983.

COHEN, Sh.J.D.

- "Masada: Literary Tradition, Archaeological Remains and the Credibility of Josephus", *J.J.S.*, 23 (1982) pp. 385-405.

CORRADI, Giuseppe

- "Iudaea", en E. de Ruggiero, *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, IV, pp. 122-157.

DAOUST, J.

- "La vie rurale en Palestine d'après La Guerre des Juifs", *Esprit et Vie*, 90 (1980) pp. 632-635.

DERENBOURG, J.

- *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques. Première Partie: Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*. Paris, Imprimerie impériale, 1867.

ECK, Werner

- "Die Eroberung von Masada und eine neue Inschrift des L. Flavius Nonius Bassus", *Z.N.W.*, 60 (1969) pp. 282-289.
- "Jahres- und Provinzialfasten der senatorischen Statthalter von 69/70 bis 138/139", *Chiron*, 12 (1982) pp. 281-362 y 13 (1983) pp. 147-237.

- Senatoren von Vespasian bis Hadrian. Prosopographische Untersuchungen mit Einschluss der Jahres- und Provinzialfasten der Statthalter. Munich, C.H. Beck, 1970.
- FREZOULS, Edmond
- "De la Syrie seleucide a la Syrie romaine", en A.A.V.V., *Le dernier siècle de la République romaine et l'Epoque Augustéenne* (Journées d'étude. Strasbourg, 15-16 Fevrier, 1978). Estrasburgo, A.E.C.R., 1978, pp. 75-91.
- FUKS, Alexander
- "Aspects of the Jewish Revolt in A.D. 115-117", *J.R.S.*, 51 (1961) pp. 98-104.
- GARCIA IGLESIAS, Luis
- *Los judíos en la España Antigua*. Madrid, Cristiandad, 1978.
- GEIGER, J.
- "Ha-gézerah 'al ha-milah wē-mered Bar Kokba", *Zion*, 41 (1976) pp. 139-147.
- GINSBURG, Michael S.
- "Fiscus Judaicus", *J.Q.R.*, n.s. 21 (1930-31), pp. 281-291.
- GONZALEZ BLANCO, Antonino
- "El IV Evangelio es un libro apocalíptico. Aportaciones para la revisión del concepto de lo Apocalíptico", *Miscelánea Comillas*, 78-79 (1983) pp. 189-203.
- GOOBLATT, David
- "Ha-to'ar 'Nasi' wē-ha-reqa' ha-dati-'ide'ologi sēl ha-mered ha-seni", en A. Oppenheimer y U. Rappaport, eds., *Mered Bar Kokba'*, pp. 133 ss.
- GRAETZ, Heinrich
- *History of the Jews, from the Earliest Times to the Present Day*. 6 vols. Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1891 ss. (reimpresión, 1941).

- GRANT, Michael
 - *The Jews in the Roman World*. Nueva York, Ch. Scribner's Sons, 1973.
- GRAY, William D.
 - "The Founding of Aelia Capitolina and the Chronology of the Jewish War under Hadrian", *A.J.S.L.L.*, 39 (1923) pp. 248-256.
- GRELLE, Francesco
 - *L'Autonomia cittadina fra Traiano e Adriano. Teoria e prassi dell'organizzazione municipale*. Napoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1972.
- HARRIS, Marvin
 - *Culture, people, nature. An introduction to General Anthropology*, 1971 (tr. castellana, *Introducción a la Antropología General*. "Alianza Universidad. Textos". 4 ed., Madrid, Alianza, 1983).
- HEICHELHEIM, F.M.
 - "Roman Syria", en Tenney Frank, ed., *An Economic Survey of Ancient Rome*, vol. IV, 1938 (reimpresión, Nueva York, Octagon Books, 1975, pp. 123-237).
- HERR, Moseh David
 - "Z'Halim mistater ha-Galil bé-Polmos sei Qitos lo bé-mered Ben Kosibah", *Katedra*, 4 (1977) pp. 67-73.
 - "The Historical Significance of the Dialogues between Jewish Sages and Roman Dignitaries", *Scripta Hierosolymitana*, 22 (1971) pp. 123-150.
 - "Persecutions and Martyrology in Hadrian's Days", *Scripta Hierosolymitana*, 23 (1972) pp. 85-125.
- HOPKINS, Ian W.J.
 - "The City Region in Roman Palestine", *P.E.Q.*, 112 (1980) pp. 19-32.
- HUTEAU-DUBOIS, Lucette
 - "Les sursauts du nationalisme juif contre l'occupation romaine. De Massada à Bar Kokhba", *R.E.J.*, 127 (1968) pp. 133-209.
- ISAAC, Benjamin y ROLL, Israel
 - "Judaea in the Early Years of the Hadrian's Reign", *Latomus*, 38 (1979) pp. 54-66.

- "Legio II Traiana in Judea", Z.P.E., 33 (1979) pp. 149-156.
 - Roman Roads in Judaea, I: The Legio-Scythopolis Road. "B.A.R. International Series", 141. Oxford, British Archaeological Reports, 1982.
- JASTROW, Marcus
- A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature. 2 vols. N. York, Pardes, 1950. Abreviado en texto: Jastrow, Dictionary.
- JONES, A.H.M.
- The Cities of the Eastern Roman Provinces. 2 ed. revisada por M. Avi-Yonah et alii, Londres, Oxford University Press, 1971.
 - "The Urbanization of Palestine", J.R.S., 21 (1931) pp. 78-85.
- KANAEL, Baruch
- "Altjüdische Münzen", J.N.G., 17 (1967) pp. 159-298.
- KAPLAN, J.
- "The Fifth Season of Excavations at Jaffa", J.Q.R., n.s. 54 (1963-64) pp. 110-114.
- KEPPIE, J.L.F.
- "The Legionary Garrison of Judaea under Hadrian", Latomus, 32 (1973) pp. 859-864.
- KLAUSNER, Joseph
- The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah. Translated from the third Hebrew edition by W.F. Stinespring. Londres, George Allen and Unwin, 1956.
- KLIJN, A.F.J.
- "The Sources and the Redaction of the Syriac Apocalypse of Baruch", J.S.J., 1 (1970), pp. 74 ss.
- KLONER, Amos
- "Underground Hiding Complexes from the Bar Kokhba War in the Judean Shephelah", B.A., 46,4 (Dic. 1983) pp. 210-221.

- LAGRANGE, M.-J.
- Le Messianisme chez les juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.). Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1909.
- LANGE, N.R.M. de
- "Jewish attitudes to the Roman Empire", en P.D.A. Garnsey y C.R. Whittaker, eds., *Imperialism in the Ancient World*. "Cambridge Classical Studies". Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 255-281.
- LEANEY, A.R.C.
- *The Jewish and Christian World 200 B.C. to A.D. 200*. "Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 B.C. to A.D. 200", 7. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- LEIPOLDT, Johannes y GRUNDMANN, Walter, eds.
- *Umwelt des Urchristentums*. I: *Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters*. 3 ed., Berlin, 1971. II: *Texte zum neutestamentlichen Zeitalter*. 2 ed., Berlin, 1970 (=tr. castellana, *El mundo del Nuevo Testamento*. I: *Estudio histórico-cultural*. Madrid, Cristiandad, 1973. II: *Textos y documentos*. Madrid, Cristiandad, 1975). En el texto abreviado Leipoldt-Grundmann.
- LESHITZ, Baruch
- "Sur la date du transfert de la legio VI Ferrata en Palestine", *Latomus*, 19 (1960) pp. 109-111.
- "Jerusalem sous la domination romaine. Histoire de la ville depuis la conquête de Pompée jusqu'à Constantin (63 a.C.-325 p.C.)", *A.N.R.W.*, II,8 (1977) pp. 444-489.
- MANN, J.C.
- "A Note on an Inscription from Kurnub", *I.E.J.*, 19 (1969) pp. 211-214.
- MANTEL, Hugo
- "The Causes of the Bar Kokhba Revolt", *J.Q.R.*, 58 (1968) pp. 224-242, 274-296.
- "The Causes of the Bar Kokhba Revolt. Postscript", *J.Q.R.*, 59 (1969) pp. 341-342.

- MARTIN, Jean-Pierre
- *Providentia Deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain.* "Collection de l'Ecole Française de Rome", 61. Roma, L'Ecole Française de Rome, 1982.
- MAZZARINO, Santo
- *L'Impero Romano.* 3 vols. 2 ed., Roma, Laterza, 1976.
- MESHORER, Ya'akov
- *Jewish Coins of the Second Temple Period.* Tel Aviv, Am Hasserer, 1967.
- MILDENBERG, Leo
- "Bar Kochba in Jerusalem?", *Sch.M.*, 27, Heft 105 (1977) pp. 1-6.
- "Bar Kokhba Coins and Documents", *H.S.C.P.*, 64 (1980) pp. 311-335.
- *The Coinage of the Bar-Kokhba War.* Ed. by Patricia Erhart Mottahedeh. Arrau/Frankfurt a.M./Salzburg, Verlag Sauerlander, 1984.
- MILLAR, Fergus, ed.
- *Das Römische Reich und seine Nachbarn. Die Mittelmeerwelt im Altertum.* IV. Frankfurt a. M., 1966 (tr. castellana, *El Imperio Romano y sus pueblos limítrofes. El mundo mediterráneo en la Edad Antigua.* IV. "Historia Universal Siglo XXI", 8. 8 ed., Madrid, Siglo XXI, 1983)
- MOTTA, L.
- "La tradizione sulla rivolta ebraica al tempo di Traiano", *Aegyptus*, 32 (1952) p. 474-490.
- MURPHY, Frederick J.
- "2 Baruch and the Romans", *J.B.L.*, 104 (1985) pp. 663-669.
- NEUSNER, Jacob
- *Development of a Legend. Studies in the traditions concerning Yohanan ben Zakkai.* "Studia Post-Biblica", 16. Leiden, Brill, 1970.
- "The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100", *A.N.R.W.*, II, Bd. 19.2, pp. 3-42.

- "The Jews East of the Euphrates and the Roman Empire. 1st-3rd Century A.D.", A.N.R.W., II, 9,1 (1976) pp. 46-69.
- A Life of Yohanan ben Zakkai. Ca. 1-80 C.E. "Studia Post-biblica", 6. 2 ed., Leiden, Brill, 1970.

OPPENHEIMER, Aharon

- Mered Bar Kokba'. A. Oppenheimer, ed., "Issues in Jewish History", 10. Jerusalem, the Zalman Shazar Center, the Historical Society of Israel, 1980.
- "Ha-yiššub ha-yehudi be-Galil bi-téquriah Yabreh "Y-mered Bar-Kokba'", Katedra, 4 (1977) pp. 53-85.

OPPENHEIMER, Aharon y RAPPAPORT, Uriel

- Mered Bar-Kokba'. Miḥēqarim Hadašim. Jerusalem, Yad Izhak ben Zvi, 1984.

PAUL, André

- Le monde des juifs a l'heure de Jésus. Histoire politique. Paris, 1981 (=tr. castellana, El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política. Madrid, Cristiandad, 1982).

PEREZ FERNANDEZ, Miguel

- "La apertura a los gentiles en el judaismo intertestamentario. Estudio sobre "El libro de los jubileos" y "Jose y Asenet, tradiciones tannaíticas y targumicas", Estudios Bíblicos, 41 (1983) pp. 83-106.
- "El judaismo intertestamentario. Actitud ante los gentiles: xenofobia, apertura, proselitismo", Proyección, 31 (1984) p. 171-182.

PFLAUM, H.-G.

- "Remarque sur le changement de statut administratif de la province de Judée: A propos d'une inscription récemment découverte a côté de Pamphylie", I.E.J., 19 (1969) pp. 225-233.

PUCCI, Marina

- "C.P.J. II 458,435 e la rivolta ebraica al tempo di Traiano", Z.P.E., 51 (1983) pp. 95-103.
- "Il movimento insurrezionale in Giudea (117-118 d.C.)", S.C.I., 4 (1978) pp. 63-76.

- La rivolta ebraica al tempo di Traiano. Pisa, Giardini, 1981.
 - "Sullo sfondo politico de moti insurrezionali ebraici del 116-117 C.E.". A.I.V.S.I.A., 141 (1982-83) pp. 265-277.
 - "Traiano, la Mesopotamia e gli ebrei", *Aegyptus*, 59 (1979) pp. 168-189.
- RAPPAPORT, Uriel
- "Lusius Quietus", *E.J.*, 13 (1971) col. 1427.
- REA, J.R.
- "The legio II Traiana in Judaea", *Z.P.E.*, 38 (1980) pp. 210-221.
- RICHMOND, I.S.
- "The Roman Siege-works of Masada, Israel", *J.R.S.*, 52 (1962) pp. 142-155.
- ROKHAH, David
- "He'arot Kozébiot", *Tarbiz*, 35,2 (Dic. 1965) pp. 122-131.
 - "He'arot le-Polmos sel Qutos", *Katedra*, 4 (1977) p. 74.
 - "The War for Qutos: Towards the clarification of a Philological-historical Problem", *S. Hierosolymitana*, 23 (1972) pp. 79-84.
- SAFERAI, Shmuel
- "L'šé'ayat ma'amadah sel ha-probinsyah Yéhudah mi-šé'ahar Mihemet ha-Burban", *Zion*, 27 (1962) pp. 216-222.
 - "Eleazar ben Azariah", *E.J.*, 6 (1971) cols. 586-587.
 - "La Jerusalem celestial", *Ariel*, 17 (1939) pp. 11-16.
 - *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*. Tr. alemana de Yehoshua Amir del *Journal hebreo de 1970*. "Information Judentum", 1. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978.
- SCHAEFER, Peter
- *Der Bar Kokhba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1981.

- "Die Flucht Johanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Grundung des "Lehrhauses" in Jabne", *A.N.R.W.*, II, Bd. 19,2, pp. 43-101.
- *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palastinas von Alexander dem Grossen bis zur arabischen Eroberung.* Stuttgart/Neukirchen-Vluyn, Verlag Katholisches Bibelwerk/Neukirchener Verlag, 1983.
- "Rabbi Aqiva and Bar Kokhba", *A.A.J.*, II (1980) pp. 113-130.
- "Rabbi Aqiva und Bar Kokhba", en P. Schafer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums. "Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums"*, 15. Leiden, Brill, 1978, pp. 65-121.
- SCHIEBER, S.
- *The Flavian Eastern Policy.* Dissert. Buffalo, 1975.
- SCHUERER, Emil
- *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 1886-1890. Revisión y reactualización.* Geza Vermes y Fergus Millar, eds., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135).* Edimburgo, T. & J. Clark, 1973 ss. (=tr. castellana, *Historia del Pueblo Judío en tiempos de Jesús.* Madrid, Cristiandad, 1985). En el texto abreviado siempre Schurer, *Historia.*
- SCHULTEN, Adolf
- *Masada. Die Burg des Herodes und die römischen Lager, mit einem Anhang: Beth-Ter.* Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1933.
- SHERWIN-WHITE, A.N.
- *Racial Prejudice in Imperial Rome.* Londres, Cambridge University Press, 1967.
- SIMON, Marcel
- *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425).* 1948 (reimpr. 2 ed., Paris, E. de Bocard, 1983).
- SIMON, Marcel y BENOIT, Andre
- *Le Judaïsme et le Christianisme Antique d'Antiochus Epiphane a Constantin.* 1 ed., Paris, P.U.F., 1968 (=tr. castellana, *El judaísmo y el cristianismo antiguo de*

- Antioch Epifanes a Constantino.* "Nueva Clio", 10. Barcelona, Labor, 1972.
- SIRAGO, Vito
- *Involuzione politica e spirituale nell'Impero del II secolo.* Napoles, Liquori, 1974.
- SMALLWOOD, E. Mary
- "The legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision", *Latomus*, 18 (1959) pp. 334-247.
- "The legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision: Addendum", *Latomus*, 20 (1961) pp. 93-96.
- *The Jews under the Roman Rule from Pompey to Diocletian. A Study in Political Relations.* 1 ed., Leiden, Brill, 1976 (reimpr. con correcciones, 1981).
- "Palestine c. A.D. 115-118", *Historia*, 11 (1962) pp. 500-510.
- SPEIDEL, M.
- "The Roman Army in Arabia", *A.N.R.W.*, II,8 (1977) pp. 687-730 (=M. Speidel, *Roman Army Studies*, I. Amsterdam, J.C. Gieben, 1984, pp. 229-272).
- "A Tile Stamp of Cohors I Thracum Millaria from Hebron/Palestine", *Z.P.E.*, 35 (1979) pp. 170-172 (=M. Speidel, *Roman Army Studies*, I, pp. 311-313).
- SPERBER, David
- "Tanna, tannaim", *E.J.*, 15 (1971), cols. 798-803.
- STEMBERGER, Gunter
- "Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur", *A.N.R.W.*, II, Band 19,2, pp. 338-396.
- *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden. "Erträge der Forschung"*, 135. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- STERN, Menahem
- "Fiscus Judaicus", *E.J.*, 6 (1971) cols. 1325-6.
- *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism.* 3 vols. Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976 ss. Abreviado en el texto: Stern, G.L.A.
- STIASSNY, Joseph
- "L'Occultation de l'apocalyptique dans le rabbinisme", en *Apocalypses et theologie de l'esperance*, pp. 179-203.

SUAREZ FERNANDEZ, Luis

- "Israel frente al imperialismo romano", *El Olivo*, 11 (Enero-Junio 1980) pp. 45-74.

TCHERIKOVER, Victor A.; FUKS, Alexander y STERN, Menahem, eds.

- *Corpus Papyrorum Judaicarum*. 3 vols. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957-1964. Abreviado en el texto, Tcherikover-Fuks, *Corpus*.

TOYNBEE, Arnold, ed.

- *El crisol del Cristianismo. Advenimiento de una nueva era*. Volumen IV de la *Historia de las Civilizaciones*. Madrid, Alianza, 1980.

VIDAL-NAQUET, Pierre

- "Flavius Josephus et Masada", *Revue Historique*, 260 (1975) pp. 3-21.
- "Los judíos entre el Estado y el apocalipsis", en Cl. Nicolet, ed., *Roma y la conquista del mundo mediterráneo, 264-27 a. de J.C. II: La genesis de un imperio*. "Nueva Clio", 8bis. Barcelona, Labor, 1984 (1.ª ed. francesa, Paris, P.U.F., 1978) pp. 706-740.

WATERS, K.H.

- "Traianus Domitiani Continuator", *A.J.Ph.*, 90 (1969) pp. 385-405.

YADIN, Yigael

- *Bar Kokhba. The Rediscovery of the Legendary Hero of the Last Jewish Revolt against Imperial Rome*. Jerusalem/Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1971.
- "The Excavation of Masada -1963/64. Preliminary Report", *I.E.J.*, 15 (1965) pp. 1-120 (=Yediot, 29 (1965) pp. 5-133).
- *The Finds from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters*. Jerusalem, The Israel Exploration Society, 1963.

- Masada. Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand, 1966 /tr. castellana, Masada. La fortaleza de Herodes y el último bastión de los zeíotes. Barcelona, Destino, 1969/.
- "Masada", E.J., XI (1971) cols. 1078-1091.
- "Masada and the limes", I.E.J., 17 (1967) pp. 43-45.

ZEITLIN, Solomon

- The Rise and Fall of the Judaean State. A Political, Social and Religious History of the Second Commonwealth. vol. III: 66 C.E.-120 C.E. Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1978.

- Introducción	4
- Capítulo I: LOS ACONTECIMIENTOS.....	17
I,1) Desde la toma de Jerusalén hasta el <u>Bellum Parthicum</u> de Trajano (70-114d.C.)	20
I,2) <u>Palestina</u> durante las revueltas del 115- 117: el <u>polmos Sel Qitos</u>	37
I,3) La provincia de Judea en el principado de Adriano hasta la revuelta de Bar Kokba'	67
- Capítulo II: ROMA EN PALESTINA: LA PROVINCIA DE JUDEA DEL 70 AL 132	94
II,1) El status de la provincia romana de Judea	103
II,2) Palestina en el Oriente romano. La po- lítica oriental de Roma y su reflejo en la provincia de Judea	122
- Capítulo III: CONDICIONES SOCIO-ECONOMICAS DE LAS COMUNIDADES JUDIAS DE PALES- TINA TRAS EL 70 d.C.	138
III,1) Consecuencias económicas de la guerra del 66-70	141
III,2) Situación económica de las comunidades judías de Palestina entre los años 70 y 132 d.C.	159
III,3) La urbanización de Palestina	181
- Capítulo IV: AMBIENTE IDEOLOGICO. APUNTES SOBRE EL POSICIONAMIENTO DEL JUDAISMO FRENTE A ROMA	209
IV,1) El Judaísmo y el mundo judío tras el año 70	212
IV,1,1) La desaparición del Santuario.	212
IV,1,2) Simplificación del panorama interno judío	229
IV,1,3) Nacimiento y formación de la jerarquía rabínica	241
IV,2) Interpretaciones y enseñanzas del "Gran Desastre"	268
IV,3) Las posturas judías frente a Roma	295
IV,3,1) Evolución de la imagen de Roma entre los judíos. Etapas de un "reconocimiento"	296
IV,3,2) La idea judía de Roma tras el "Gran Desastre"	307
IV,3,3) Las posturas judías frente al dominio de Roma	316
- Conclusiones	336

- Apéndice: LA LITERATURA RABINICA Y SU UTILIZACION COMO FUENTE DE INFORMACION HISTORICA 344

- Bibliografía 364