

CB
55

Claude Tassin

El judaísmo

**desde el destierro
hasta el tiempo
de Jesús**

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1987

Este cuaderno intenta ser un manual para los cinco siglos que separan la vuelta del destierro de los tiempos de Jesús. Un período largo, muy largo y difícil de contar, ya que en él son poco numerosos los relatos bíblicos. Los libros de Esdras y Nehemías y los de los Macabeos se parecen a esas islas que emergen de un océano desconocido: ¡son tan breves los períodos de que nos informan! No obstante, no faltan las bellas historias: Judit, Ester, Tobías o Jonás..., pero ¿qué crédito hay que dar a esas novelitas edificantes? En cuanto a los libros de los sabios: Job, Qohelet, el Sirácida, la Sabiduría, parecen tan intemporales que se les diría caídos del cielo. Se necesita un paciente trabajo de confrontación y de interpretación de estos libros heterogéneos, bíblicos o apócrifos, para hacer revivir ese mundo judío disperso, pero curiosamente coherente, en continua evolución.

Durante esos siglos oscuros, el antiguo Israel del tiempo de los reyes se ha transformado profundamente. Después de los profetas, llegaron los sabios y los escribas, reuniendo a los judíos en torno a la Torá y a las sinagogas. Fue también el tiempo de la diáspora, la vida judía en medio de los paganos, con los graves problemas de toda minoría que debe al mismo tiempo integrarse y mantener su identidad. Las soluciones políticas y culturales fueron muy variadas. Fue también el tiempo de las persecuciones y de la formidable esperanza del reino de Dios, en los Apocalipsis.

Para comprender este judaísmo que servirá de marco al Nuevo Testamento, se necesita un estudio paciente, atento, pero sobre todo curiosidad y simpatía. Claude TASSIN las posee en abundancia. Misionero del Espíritu Santo, se tiene que enfrentar con los problemas del encuentro con otras religiones, ya que enseña en el Instituto de Ciencia y de Teología de las Religiones, en el Instituto Católico de París. Deseando guiar a sus lectores en una visita de conjunto de estos cinco siglos, los remite a veces a los otros cuadernos que han tratado este período: *Intertestamento* (12), *Palestina en tiempo de Jesús* (27), *La crisis macabea* (42) y *Flavio Josefo* (Documentos en torno a la biblia, 5).

Philippe GRUSON

ELABORACION DE NUESTRA MARCHA

EL DESTIERRO, FIN DE UN MUNDO

En diez años (597-587) quedó aniquilado el reino de Judá. Menos de 150 años antes, había desaparecido también el reino del norte. Deslumbrados por las voces proféticas de un Jeremías o de un Ezequiel, que fueron el prólogo de una verdadera resurrección (cf. Ez 37), no acabamos de comprender debidamente lo que representa el destierro: *el fin de la existencia nacional de Israel*, el hundimiento de sus referencias fundamentales: la tierra, el rey y el templo. Según la mentalidad de entonces, el Dios de Israel había sido vencido. Los desterrados experimentaban nada menos que el fin de su mundo. Para el historiador, es el fin del antiguo Israel.

Si se quiere captar el lado «milagroso» de la restauración judía, habrá que recordar en primer lugar que el reino del norte nunca conoció una vuelta del destierro comparable a la del reino de Judá. Para comprender este posexilio, encontramos algunas analogías en lo que sigue al bombardeo de una ciudad o a un terre-

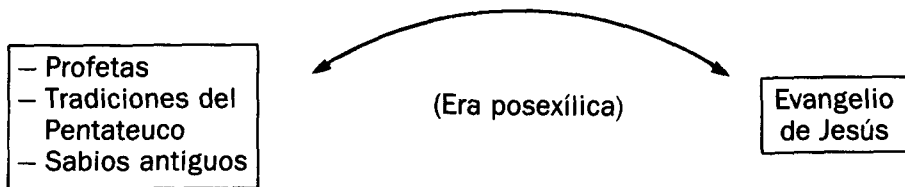
moto. En primer lugar, no se toma necesariamente la decisión de reconstruir; ello depende, no sólo de las condiciones materiales, sino de los factores humanos (energía de vivir, deseo de la colectividad, calidad de los líderes). Si se reconstruye, se deseará generalmente ver surgir de nuevo los monumentos, las actividades, el plan mismo que conferirían a la ciudad su propia alma. Pero la ruina es también aleccionadora: se valoran los materiales que resistieron y los que pulverizó la catástrofe, y todo ello se tiene en cuenta en la restauración. Se ve quizás que la red de comunicaciones destruida podría también quedar sustituida por un sistema más adecuado a los tiempos presentes; quizás, en el corazón mismo del desastre, surgieron *espontáneamente algunas instituciones* (transportes, administraciones provisionales, edición de un periódico); y se dice que todo ello resulta útil y que vale la pena conservarlo. En una palabra, se trata de la misma ciudad anterior a la catástrofe, pero con un aspecto totalmente renovado. Pensamos que esta parábola puede iluminar en parte los destinos de Israel des-

pués del choc del destierro: es la misma fe, anclada en las mismas raíces nacionales, pero con ciertos desplazamientos, con rasgos nuevos en la personalidad del creyente, con instituciones que se apagan y con otras que aparecen y se desarrollan. Con el Israel posterior al destierro comienza la historia del judaísmo. Es éste el nuevo rostro que nos gustaría dibujar. Pero en primer lugar hemos de insistir en el interés y en los presupuestos de la marcha que vamos a emprender.

«¿HABEIS LEIDO A BARUC?»

Es conocida esta exclamación atribuida a La Fontaine: «¿Habéis leído a Baruc? ¡Era un gran genio!». Podríamos prolongar la cuestión: «¿Habéis leído la biblia posexílica?» ¿Quién ha leído de buena gana *Esdras-Nehemías*? ¿Quién ha hecho del *Sirácida* su libro de cabecera?

Esta época posexílica se ve a menudo soslayada. «Este judaísmo derivará a veces hacia el ‘fariseísmo’, escribía E. Charpentier, pero suscitará también a los ‘pobres de Dios’» (cf. *Para leer la biblia* (CB 1, 36). Y observa G. von Rad: «Este Israel no tuvo historia, al menos con YHWH» (*Teología del A.T.*, I, 87). Es fácil de concebir esta escasa afición en las iglesias que no reconocen entre los escritos inspirados los libros de la biblia griega. Pero estos libros –*Tobías, Judit, el Sirácida*– forman una parte importante de la literatura judía posexílica. El inconsciente de muchos lectores hace de esta biblia posexílica una especie de ancho paréntesis más o menos vacío, delante del cual habría que poner la religión viva de los profetas y de las tradiciones del Pentateuco en devenir, mientras que por detrás vendría Jesús a revitalizar la antigua vena profética. Sería el siguiente esquema:

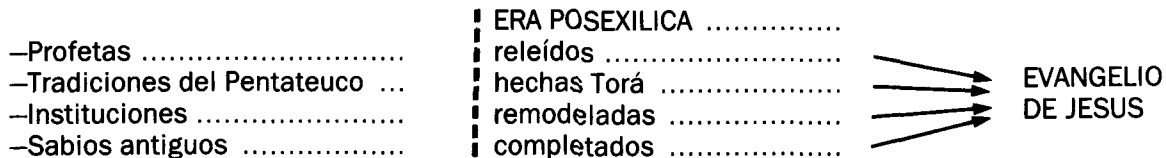


Es un esquema erróneo. En realidad, la personalidad de Jesús y la de sus testigos está forjada por la herencia histórica reunida en la era posexílica, esa época de formación de un judaísmo antiguo del que no puede prescindirse para llegar al rostro histórico de Jesús. La confrontación de las dos opiniones siguientes, a propósito de la ley, puede resultar útil en es-

te caso. J. A. Sanders escribe: «La estructura fundamental del Pentateuco no es la de un código legislativo, sino más bien la de un relato. La Torá es esencialmente una historia que narra los orígenes del antiguo Israel». Para H. Cazelles, «el Pentateuco fue canonizado y transmitido como si fuera la ley (Torá) de Israel; sería por tanto un error buscar allí ante todo una

historia». Los evangelios y otros escritos del NT apoyarían sin duda la segunda de estas tesis (aun cuando la conciencia histórica sigue siendo un resorte poderoso: cf., por ejemplo, 1 Cor 10, 1-6); pues bien, esta concepción del Pen-

tateuco como ley normativa de Israel sólo tiene sentido si se examinan los cambios que han marcado el período posexílico de Israel. Habrá que rectificar entonces nuestro esquema de la manera siguiente:



Para la marcha que vamos a emprender, importa poco que la iglesia a la que pertenecemos considere o no como canónico algún libro llamado «deuterocanónico» (entre los católicos) o «apócrifo» (entre los protestantes). Lo esencial es lo siguiente: estas producciones literarias trazan juntamente un retrato del judaísmo antiguo con preocupaciones comunes o, por el contrario, con orientaciones distintas y difícilmente conciliables entre sí. Pues ésta es realmente una de las características del judaísmo de los tiempos bíblicos: se trata de un mundo poliforme, fraccionado en múltiples corrientes, tal como lo conoció todavía Jesús en sus relaciones con los diversos círculos de la Palestina del siglo I: fariseos, saduceos, herodianos o bautistas, sin hablar de los matices entre judíos palestinos y los originarios de la diáspora.

L. Dennefeld (1925) calificaba este judaísmo de «judaísmo bíblico», no basado en la biblia; quería simplemente evocar el judaísmo que se iba constituyendo en tiempos en que la revela-

ción bíblica no estaba cerrada todavía. Tampoco se trata de un judaísmo que nos dibujara sólo la biblia, excluyendo los escritos judíos no bíblicos. En una investigación histórica, efectivamente, no es posible eliminar *a priori* los escritos judíos antiguos no «canonizados», como el *Libro de los Jubileos* (siglo I a. C.) y los escritos de Qumrán; de este tipo de literatura puede encontrar el lector una buena exposición, indispensable y complementaria, en el CB 12 (*Intertestamento*, por A. Paul). Pero nos atenderemos generalmente a los escritos bíblicos, canónicos y deuterocanónicos. En efecto, buscamos los rasgos de un judaísmo «común» y no los de movimientos sectarios o particulares. Pues bien, el volumen de una literatura puede resultar engañoso: ¿qué ambiente formaban realmente los lectores del *Libro de los Jubileos*? ¿Quién puede medir la influencia ejercida sobre las sinagogas de Palestina por la literatura de Qumrán, por muy instructiva e impresionante que sea? Con los escritos bíblicos, conservados por el mundo judío ulterior o, para los escritos de lengua griega, por el joven

cristianismo, tenemos cierta oportunidad de captar los rasgos salientes en que los judíos reconocían sus auténticas raíces históricas.

JUDAISMO DE LOS TIEMPOS BÍBLICOS Y JUDAISMO RABÍNICO

Una última precisión puede iluminar nuestro objetivo. Recordemos que la destrucción de Jerusalén, el año 70 de nuestra era, quebrantó seriamente las instituciones políticas y religiosas. Fue entonces el movimiento fariseo, con Johanan ben Zakkai, el que llevó a cabo una reestructuración gigantesca e indispensable del judaísmo; bajo la égida de los fariseos, se empezaron a codificar entonces los tesoros de la *tradición oral* (cf. CB 12, 7-10). Se forma entonces un judaísmo más unido, más monolítico, que no deja espacio alguno a las corrientes no fariseas. En este sentido, se observa que fue el joven cristianismo el que conservó y transmitió a la historia los escritos judíos de lengua griega, producidos por la diáspora helénista, y no el judaísmo rabínico, que al parecer se centró más bien en las tradiciones palestinas.

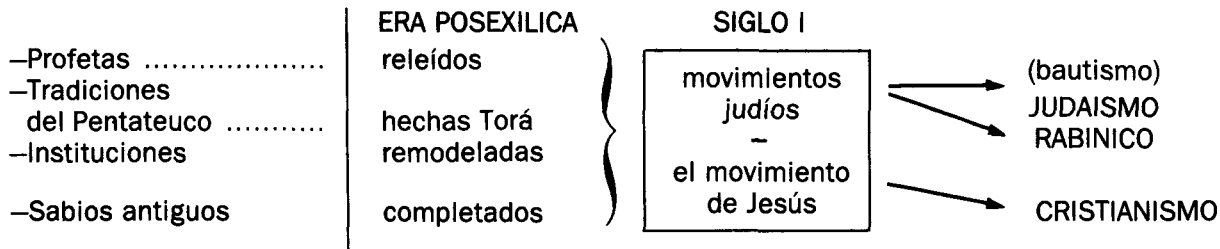
Dicho esto, se dibujan dos tendencias entre los lectores de los evangelios. Algunos insisten en la novedad radical del evangelio de Jesús que despertaba el gran profetismo preexílico y se apartaba resueltamente de la religión judía contemporánea. Subrayando de este modo las oposiciones, los defensores de esta opinión se ven obligados a situar muy pronto en la historia la ruptura entre el judaísmo y el cristianismo. Otros consideran la predicación de Jesús y de

los suyos como *uno* de los movimientos del judaísmo palestinese del siglo I. Ciertamente, el círculo de Jesús no se identifica con ninguno de esos movimientos, pero no puede comprenderse de verdad más que en su contexto. Se siente entonces la tentación de iluminar los rasgos de Jesús mediante un estudio comparativo de las tradiciones judías. Para ello se busca en los documentos, posteriores todos ellos al año 70, del judaísmo rabínico. Si es legítima esta pista, es porque los artífices de este judaísmo recogieron efectivamente muchas de las antiguas tradiciones, presentes ahora en los targumes, los midrases, la Misná, el Talmud (para estos términos, cf. CB 12, *léxico*, 70). Sin embargo, cada tradición rabínica relacionada con el NT requiere la crítica del historiador a fin de determinar si esta tradición tenía ya curso en la época de Jesús o si se cae en el anacronismo. Las imprudencias son frecuentes; a veces se llega más bien al retrato de un rabino de la época talmúdica que al de un Jesús del siglo I.

Recurriendo a las fuentes del «judaísmo bíblico», no se corre tanto ese riesgo de anacronismo y se obtiene un contexto teológico más fiable. Pero no es solamente el retrato de Jesús el que está en juego. Si una parte de nuestra biblia posexílica pertenece a la colección judía de las Escrituras, y si otra parte, la «biblia griega», sobrevivió gracias a las primeras generaciones cristianas, el cristiano que considerase el «judaísmo bíblico» como una especie de paréntesis, llegaría a truncar la revelación. Pongamos una comparación, no demasiado extraña a nuestro propósito, según creemos: en la

medida en que Francisco de Asís marcó con su huella toda la iglesia de occidente, las iglesias salidas de la Reforma ¿lo consideran como formando parte de su propio patrimonio histórico y espiritual, o lo rechazarían más bien por haber entrado en el culto de los santos de la igle-

sia romana? En una palabra, *hay una sección de la historia judía que es patrimonio común del judaísmo de hoy y de toda iglesia cristiana: el judaísmo de los tiempos bíblicos. Entonces, habrá que completar así nuestro cuadro precedente:*



NUESTRO RECORRIDO

Teniendo en cuenta el marco que acabamos de delimitar, nos proponemos poner de manifiesto los rasgos judíos que nacen y se afirman a lo largo del período que sigue al destierro. Examinaremos en primer lugar las nuevas condiciones históricas y geográficas que forman el horizonte del judaísmo. Luego buscaremos cómo se forja la identidad judía: el papel predominante que adquiere la Torá, la evolución de las instituciones, los rasgos distintivos de la personalidad judía. Descubriremos las nuevas orientaciones que aparecen, tanto en el pensamiento teológico como en la expresión literaria. Finalmente, tendremos en cuenta el impor-

tante problema de la relación entre el pueblo judío y las naciones.

Así, pues, nuestro trabajo es de tipo *shintético*. No tenemos el propósito de analizar o de presentar los libros bíblicos de este período en cuanto tales; intentaremos iluminar los centros de interés de este período. Como toda síntesis, nuestro recorrido será forzosamente simplificador e incompleto, y suponemos un esfuerzo ulterior de un acceso directo a los textos. Esperamos ofrecer una visión de conjunto que suscite el deseo de descubrir esos libros que los «cuadernos bíblicos» van presentando poco a poco a sus lectores (véanse ya CB 36: *Jonás*; CB 38: *Ezequiel*; CB 42: *La crisis macabea*; CB 53: *Job*).

I

UN NUEVO MARCO GEOGRAFICO E HISTORICO

A. Una nueva geografía

1. JUDEA

El antiguo Israel se definía geográficamente por ser un territorio en dos reinos. Después del destierro, la pequeña provincia de Judea, lugar de las tribus de Judá y de Benjamín, asumió para sí misma la referencia geográfica del *judaismo*, al que dio su propio nombre. No se trata siquiera de un «estado», ya que Jerusalén pasará de la dominación persa a la dominación helenista y luego, tras el intermedio asmoneo de unos 75 años de independencia y de reconquistas, se someterá a Roma.

El horizonte lingüístico de Judea también evolucionó. En otros tiempos, la población hablaba el *hebreo*; según 2 Re 18, 26-28, en el

siglo VIII la aristocracia conocía el *arameo* que funcionaba entonces como la lengua de los intercambios internacionales del Próximo Oriente. Esta lengua es la que tuvieron que aprender los desterrados en Babilonia. Los que regresaron eran probablemente de condición modesta y de conocimientos lingüísticos limitados: con el arameo es como volvieron a Palestina. Los matrimonios mixtos que deploraba Nehemías a mitad del siglo V tenían también repercusiones lingüísticas: «La mitad de sus hijos hablaban asdodeo, escribe, y ninguno de ellos era capaz de hablar judío, sino la lengua de uno u otro pueblo» (Neh 13, 24). Es verdad que el hebreo se mantuvo, por ejemplo en los libros bíblicos posexílicos, aunque muchas veces contamina-

2. SAMARIA

do de aramaísmos y con algunos pasajes escritos directamente en arameo (Esd 4, 8-6,18; 7, 12-26; Dn 2, 4b-7, 28). Por consiguiente, tenemos que pensar en una situación lingüística bastante compleja.

¿Qué decir entonces de la época en que la correspondencia comercial se hacía en griego, cuando los sumos sacerdotes helenizaron su nombre (Jasón, Menelao) y sus hijos recibieron una educación en griego? Lo cierto es que, a partir del siglo IV a. C., el griego iba poco a poco sustituyendo al arameo como lengua internacional del Próximo Oriente.

No obstante, el arameo seguía siendo popular en Judea. En la sinagoga había que duplicar las lecturas hebreas con una traducción al arameo. En su origen, el *targum* se define precisamente como una «traducción oral al arameo de los textos bíblicos para las asambleas sinagógicas». Destinado al cuadro litúrgico, el *targum* tenía que ofrecer un texto inmediatamente inteligible para el auditorio y teológicamente adaptado a los asistentes, es decir, que integrase las interpretaciones comúnmente admitidas¹; estas interpretaciones, que han llegado hasta nosotros precisamente gracias a los *targumes* escritos, resultan sumamente útiles para el conocimiento del judaísmo de que estamos hablando. Sobre el *targum*, véase CB 12, 26-34; y *Los targumes* (Documentos en torno a la biblia, 14), de P. Grelot.

¹ Nuestras traducciones litúrgicas no se libran a veces de los «*targumismos*» cuando el leccionario romano traduce Mt 5, 32 («salvo en caso de impureza») por «salvo en caso de unión ilegítima», recoge una «interpretación comunmente admitida»

Vestigio del antiguo reino del norte, Samaría era ya una provincia persa bien estructurada en los momentos en que Jerusalén empezaba a levantar cabeza. La restauración de Jerusalén se les presentó a los samaritanos como el peligro de una nueva competencia en la región, y sus intentos de obstrucción contra Judea se repitieron varias veces durante el período persa, si nos atenemos a lo que dice el autor de Esdras-Nehemías. A los ojos de los judíos religiosos, Samaría estaba hundida en la idolatría desde su caída (cf. 2 Re 17, 24-41); y, por muy personal que sea, el juicio de Eclo 50, 25-26 demuestra con claridad la tensión que había entre las dos provincias al comienzo del siglo II. Sobre los samaritanos en tiempos de Jesús, cf. CB 27, 55.

La verdad es que la historia samaritana sigue teniendo no pocas lagunas. La irrupción de Alejandro Magno (333) tuvo que ahondar el foso de separación, ya que Samaría se helenizó rápidamente. De aquel tiempo puede datar la edificación en el monte Garizín del santuario samaritano mencionado en 2 Mac 6, 2 (cf. Jn 4, 20). Los macabeos contaron a los samaritanos entre sus enemigos (1 Mac 3, 10; 10, 38) y Juan Hircano destruyó su templo por el año 128 (cf. Flavio Josefo, *Guerra judía*, I, 2-7)

El Pentateuco de los judíos y el de los samaritanos es prácticamente el mismo. Por tanto, hemos de suponer la permanencia de contactos religiosos relativamente estrechos entre los dos grupos hasta el tiempo de la edición de este Pentateuco, es decir, al final del período persa. Incluso en el 67 de nuestra era, los sa-

maritanos tomaron partido por la sublevación judía. Josefo (*Antigüedades*, IX, 288s) acusa por otra parte a los samaritanos de decirse judíos cuando podían sacar provecho de ello. Un especialista del mundo samaritano indica lo siguiente: «El cisma (samaritano) no es un acontecimiento, sino más bien un proceso que se extiende a lo largo de varios siglos y comprende toda una serie de acontecimientos que fueron distanciando cada vez más a las dos comunidades» (J. D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch*, 5).

Si Samaría se aparta del destino de Judea, no por eso el judaísmo se queda circunscrito a los límites del territorio de Judea. Este último no es sino el centro de la diáspora, esa nebulosa de comunidades judías distribuidas por todo el Medio Oriente y en el contorno del Mediterráneo.

3. LA DIASPORA

Tenemos que contentarnos con señalar algunos rasgos destacados de la diáspora. Una lista como la de 1 Mac 15, 22-23 nos da cierta idea de las implantaciones judías del siglo II a. C., en un contexto que subraya ya la importancia del sumo sacerdote (v-17-21) para el conjunto del mundo judío. Unos años más tarde, el escritor griego Estrabón exclama: «La nación judía ha invadido casi todas las ciudades, hasta el punto de que es difícil encontrar un sitio en todo el universo en donde no haya judíos» (citado por Flavio Josefo). De hecho, el mapa de la diáspora es impreciso y la densidad de las implantaciones judías es muy variable.

Se olvida a menudo a la *diáspora oriental*. Nacida de las deportaciones del 721 y del 587, cubría las tierras asirio-babilonias y se extendía incluso más allá de ellas. Pocos desterrados volvieron a Judea. Hay documentos que atestiguan, para el siglo V, la presencia en Babilonia de judíos que ejercían un comercio próspero y que seguramente no deseaban regresar a su país. Así, el destierro babilónico se convirtió en la diáspora babilónica, hogar vivo del que vendrá Hillel y donde, entre los siglos II y V de nuestra era, se forjó «nuestro Talmud», el Talmud de Babilonia.

También suele olvidarse a la diáspora de *Antioquía*. A comienzos de nuestra era, dio a luz una versión griega de la biblia que revisaron los ambientes cristianos (versión «luciánica»). Se piensa más en la diáspora *romana*. Alimentada por los cautivos de la guerra de Pompeyo, era lo suficientemente visible en el siglo I para suscitar los sarcasmos de los autores latinos sobre las costumbres judías (cf. Documentos en torno a la biblia, 8, 34-39).

Pero la irradiación de la comunidad judía de *Alejandro* tiende ciertamente a eclipsar a los demás focos de la diáspora. Puede verse la presentación de los «judíos en Alejandro» que hace A. Paul en CB 12, 35-39; se encontrará allí una buena exposición de la estructura socio-política de la comunidad judía. Pero esta estructura podía variar según los lugares y las épocas; todo dependía del número de judíos de una localidad, de su importancia socio-económica y de los acontecimientos políticos.

Las causas de la «dispersión» (deportaciones, persecuciones, superpoblación) se deri-

van de las leyes habituales de la emigración. Entre los motivos sería un error insistir en el «genio comercial» del judaísmo; es éste un rasgo que no se destaca hasta la edad media cristiana. Por el contrario, no hay que olvidar el factor militar: muchas colonias judías, medio-soldados, medio-agricultores, fueron situadas en las fronteras de los imperios sucesivos, como la colonia de *Elefantina*, al sur de Egipto, cuya existencia nos atestiguan los papiros ya desde el siglo VI a. C.: habla arameo, tiene su propio templo y su clero, practica un culto más bien sincretista y mantiene con Palestina relaciones de dependencia religiosa.

Es que la diáspora mira hacia Jerusalén (Dn 6, 11). Acuden allá en peregrinación, pagan la tasa del templo, llevada bajo escolta especial por la administración romana. Las sumas eran elevadas, ya que en tiempos de Cicerón se acusaba a los judíos de chupar las riquezas de Asia para enriquecer su templo. Si algunos escritores salidos de la diáspora denuncian el principio mismo del culto sacrificial, nunca se aplica su crítica al santuario de Jerusalén. Por otra parte, el mismo vocablo (*gálút*) designaba al destierro y a la diáspora, por lo que la *tierra* seguía siendo para los dispersados el símbolo fundamental de la salvación, y la reunión final en aquella tierra dibujaba el horizonte escatológico. Por este motivo, el cántico de Tob 13 ofrece una síntesis deslumbrante de la espiritualidad del judío que vivía en el extranjero.

Los dispersados hablaban las lenguas de sus lugares de implantación; el Talmud (*Sabat*, 115a) recuerda los tiempos en que la Torá se traducía «al copto, al medo, al elamita y al griego», adaptación lingüística que suponía una adaptación cultural más profunda. El judaísmo de Alejandría ha dejado obras, escritas en griego, que atestiguan un auténtico diálogo con el pensamiento helenista. Entre los diversos intentos, adaptaciones bíblicas en griego épico y dramático o adopción del estilo de los historiadores griegos (como en 2 Mac), saludemos sobre todo el esfuerzo de presentación lógica y sistemática de la fe judía por un *Filón de Alejandría* (Documentos en torno a la biblia, 9), o el libro de la *Sabiduría de Salomón*. ¿Se dirigían estos escritos a los judíos helenizados o a los paganos? La discusión sigue en pie. Sea de ello lo que fuere, el judaísmo alejandrino aprendió a decir su fe en el seno del mundo helenista y el joven cristianismo misionero heredará esta experiencia. Heredará sobre todo los *Setenta*. Emprendida por los judíos de Alejandría a mediados del siglo III antes de nuestra era, esta versión griega de la biblia gozó de un esfuerzo de explicitación y de actualización teológica un tanto análoga al proceso del targum. Será la biblia de las primeras misiones cristianas.

Si mantiene todavía los ojos vueltos hacia la tierra santa, el judaísmo, como se ve, se convierte en algo muy distinto de una realidad nacional, como confirma la historia.

B. Elementos de historia

La historia del judaísmo de la que hablamos se distribuye en dos épocas:

1) el período de la dominación persa (538-333) con sus dos tiempos fuertes, el regreso con la restauración del templo (538-515) y las reformas de Esdras y Nehemías en la segunda mitad del siglo V; 2) el período helenista (333-63), que se abre con la llegada de Alejandro Magno a Palestina, pero las únicas informaciones un tanto detalladas no cubren más que los años 176-143 (crisis macabea y orígenes de la dinastía asmonea). Tendremos que contentarnos con sugerir algunas pistas de lectura y con destacar los elementos que sirven para iluminar el judaísmo.

Recordemos la importancia del *destierro*: es la matriz del judaísmo. Es allí donde se empieza a comprender el mensaje de *Jeremías*. Es allí donde *Ezequiel* se convierte en guía de un colosal balance de las relaciones entre Dios y su pueblo y vuelve a encender la esperanza (cf. Ez 37). Es en Babilonia donde los sacerdotes desterrados compusieron aquel *Código sacerdotal* (P), verdadera carta del futuro Israel, subrayando entre otros los signos que habían asegurado la identidad de Israel en tierra extranjera: el sábado (Gn 2, 2-3) y la circuncisión (Gn 17). Entonces, iluminado sobre la ascensión irresistible de Ciro (Is 45, 1-8), el *Segundo Isaías* pudo anunciar finalmente el regreso (Is 40, 1-11). Si se quiere comprender el judaísmo, será preciso volver siempre sobre estas figuras del destierro.

1. EL PERIODO PERSA (538-333)

a) El retorno y la restauración (538-515)

Pistas de lectura

Sobre el retorno (Esd 1; 3-4), con las esperanzas de un regreso más masivo (Is 60; Zac 2, 10-16).

Sobre la difícil reconstrucción del templo (acabado en el 515): (Esd 5-6), con las llamadas de Ageo (por el 520) y de Zacarías (Ag 1, 2-14; Zac 1, 12-17; 8, 9-10).

Para valorar las tensiones que caracterizan a estos años, se imponen algunas observaciones. Recordemos en primer lugar que el destierro no fue tanto una desertificación como una decapitación (del 3 al 10% de la población, según los cálculos). Por otra parte, el retorno permitido por el edicto de Ciro del 538 (Esd 1, 2-4) se limitó a unas cuantas caravanas durante algunos años, pero no llegó al flujo masivo con que se soñaba durante el destierro. Muchos deportados se habían arraigado en Babilonia y no quisieron perder su situación; sólo la gente ya anciana se acordaba del país. Algunos se contentaron con apoyar económicamente a los que volvían (Esd 1, 4-6). Por otra parte, ¿de qué iban a vivir en Judea? Los desterrados no ignoraban (cf. Ez 11, 15; 33, 24) que sus tierras habían sido redistribuidas.

Aunque en número reducido, los repatriados,

HISTORIA DE JUDEA	ESCRITOS DEL JUDAISMO	HISTORIA GENERAL
538 Edicto de Ciro : 1 ^{er} regreso de desterrados (Zorobabel)		539 Ciro toma Babilonia Egipto, provincia persa
515 Dedicación del templo	520 Ageo y Zacarías Trito-Isaías (56-66)	
	500	500 Darío I (Persépolis) Jerjes I
458 ¿Misión de Esdras?	¿Malaquías?	Guerras médicas contra Grecia (Maratón)
445 Misión de Nehemías	¿Abdías?	Artajerjes I (465-424)
	¿Job?	Pericles en Atenas
398 ¿Misión de Esdras?	¿Joel?	
	400 Pentateuco, ley oficial	400 Sócrates
333 Alejandro en Palestina	¿Jonás? ¿Rut?	Platón
320 Dominación de los láguldas (Egipto)	¿Esdras-Nehemías?	Aristóteles
<i>Templo samaritano en Garizín</i>	¿Crónicas?	Artajerjes III
Helenización de Judea	Déutero-Zacarías (9-14)	Alejandro Magno (336-323)
	300 ¿Qohelet?	Tolomeo I
200 Dominación de los seléucidas (Siria)	¿Tobías?	300 Hecateo de Abdera
167 Insurrección macabea (Judas, luego Jonatán)	¿Cantar?	Tolomeo II
142 Reino asmoneo (Simón)	Los Setenta en Alejandría	Guerras púnicas: Roma contra Cartago
Juan Hircano (134-104)	¿Últimos salmos?	
Los esenios en Qumrán	200 Sirácida	200 Antíoco III (223-187)
Alejandro Janeo (103-76)	164 Daniel	Antíoco IV Epifanes (175-164)
Alejandra (76-67)	Judít, Ester	
63 Dominación romana	2.º Macabeos	
Pompeyo	<i>Libro de los Jubileos</i>	
Herodes el Grande (37-4)	100 1.º Macabeos	100
Hillel y Sammai	<i>Carta de Aristeo</i>	64 Siria, provincia romana
6? Nacimiento de Jesús	<i>Salmos de Salomón</i>	César en la Galia, en Egipto
	<i>Sabiduría de Salomón</i>	44 César asesinado
		27 Augusto emperador

de condición modesta, eran una carga pesada para la economía de una provincia más bien pobre. Más aún, la reedificación del templo se presentaba como una empresa ruinosa y se comprenden con facilidad las reticencias que encontró el profeta Ageo (Ag 1, 2-6). Tenemos aquí una primera fuente de tensiones entre los repatriados y sus compatriotas que se habían quedado en Judea.

El conflicto era también de orden político. Los repatriados llegaban bajo la alta protección del nuevo imperio, con un príncipe que representaba al soberano persa, pero también de ascendencia judía: Sesbasar (Esd 1, 8) y luego Zorobabel (Esd 3, 2), miembro del linaje real, en el que se depositaron las esperanzas efímeras de una restauración de la monarquía davídica (véase Ag 2, 21-23; Zac 4, 6-10). Las gen-

'Am ha-arets - El pueblo del país

Antes del destierro, la expresión «pueblo del país» (*'am ha-arets*) tiene un sentido positivo; después del destierro, toma un colorido desfavorable. Esta inversión revela el camino operado por el destierro en las relaciones entre la fe y la sociedad. Compárese, por ejemplo, la herencia del latín *paganus* (aldeano, campesino) diversificándose en «pagano» (los campesinos fueron evangelizados después de los habitantes de las ciudades) y «paisano» (palabra que evoca la relación con la tierra y a veces el desprecio... del hombre de la ciudad).

• Culturalmente, *'am ha-arets* denota en primer lugar la relación con la tierra. Puede tratarse simplemente de la «población» (2 Re

15, 5; 25, 3).

La expresión tiene a menudo una dimensión social. En sentido fuerte, el «pueblo del país» evoca a los que poseen tierras, a los propietarios de terrenos en tiempos de la monarquía preexílica; la escena de Gn 23 (cf. v. 7.12-13) refleja bien este ambiente.

• Al lado de los funcionarios, «servidores» del rey, son estos propietarios de tierras a los que vemos presidir los destinos políticos del reino y salvar la dinastía davídica legítima en los períodos de crisis (2 Re 11, 14.18-20; 21, 24; 23, 30). Puesto que el rey davídico asume y mediatiza la alianza entre Dios y su pueblo y el *'am ha-arets* se sitúa como defensor de la dinastía, este último recibe

una connotación religiosa positiva. En cambio, la condenación por Jeremías de las instituciones religiosas engloba también a aquel «pueblo del país», en el que los traductores de la TOB distinguen varias facetas sociales: milicia (Jr 1, 18), propietarios de tierras (34, 19; 37, 2), burgueses (44, 21). También Ezequiel se muestra severo con él (Ez 7, 27; 12, 19; 22, 29).

• Pero en los diversos capítulos de Ezequiel, que piensan en un Israel futuro estructurado por el templo, el *'am ha-arets* se convierte en la «población» de los laicos (Ez 45, 22; 46, 3.9; también en Lv 4, 27), miembros de pleno derecho de la comunidad cultural, distintos de los sacerdotes y del

tes del lugar miraban con malos ojos a aquellos repatriados que, instrumentos del poder de ocupación, venían a imponerse y a hacer valer sus derechos; de ahí los intentos de obstrucción según un eterno proceso: sembrar la duda ante el rey sobre la lealtad de sus partidarios (Esd 4, 6-24; 5, 6-6, 14).

Pero las tensiones encerraban sobre todo motivos religiosos. Al fijarse como objetivo la

reedificación del templo, los repatriados demostraban lo que eran: hombres inflamados por el mensaje de los profetas del destierro, dispuestos a reconstruir su mundo bajo este impulso. Por eso no es una casualidad la presencia del nombre de Jeremías en el frontón de esa era nueva (Esd 1, 1). Frente a ellos, el «pueblo del país» (recuadro adjunto), que no había conocido el bautismo del destierro y que

rey, y también de los extranjeros, excluidos del culto (Ez 44, 9). De este modo, los propietarios de la tierra eran antaño una referencia religiosa, como gerentes de la tierra santa, don de Dios, y defensores del rey, elegido de Dios.

• ¿Qué ocurrió después del destierro? Al sostener a Zorobabel como pretendiente al trono, Ageo y Zacarías pudieron seguir esperando en la restauración de la monarquía preexílica, con el apoyo de los propietarios de tierras, el «pueblo del país» (Ag 2, 4; Zac 7, 5). Pero otra interpretación de los hechos en Esd 4, 1-5 (cf. v. 4) da a entender que no será así.

Por la lectura de Esdras-Nehemías, se adivina la composición del «pueblo del país» de entonces: judíos y poblaciones vecinas que habían ocupado las tie-

rras de los deportados durante el destierro. Opuestos al «pueblo de Judá» en Esd 4, 4, a «la raza santa» en Esd 9, 2, no constituyen una unidad étnica; y Esd 10, 2-11 y Neh 9, 24; 10, 31-32 prefieren hablar en plural de «los pueblos del país». Desde el punto de vista sociológico, el término mantiene su arraigo terreno; desde el punto de vista religioso, se ve afectado por un valor negativo (Esd 6, 21; 9, 1-2. 10-11).

• Esta devaluación del *'am ha-arets* no se explica realmente más que por la revalorización de otro término: el *golá*, es decir, los miembros de la «deportación» y, en el contexto de Esdras-Nehemías, los «repatriados». Con esta palabra, los profetas evocaban la desgracia y el castigo (Am 1, 5; Jr 29, 20; Ez 12, 11). Ahora, los deportados son los héroes del nuevo éxodo (Esd 1, 11);

restaurando el culto, armados de la ley, los repatriados que habían sido desterrados por el juicio de Dios, pero que también habían sido purificados por este juicio, constituían ahora la asamblea del verdadero Israel. No es la naturaleza del *'am ha-arets* lo que ha cambiado, sino la formación de un nuevo grupo de influencia que le ha hecho perder su función religiosa.

• Al final de la evolución, el *judaísmo rabínico* no verá ya en el *'am ha-arets* más que una expresión de desprecio para designar a las gentes de pureza dudosa, que no pagan debidamente los diezmos y que ignoran la ley (cf. Jn 7, 49); los *Pirké Abot* (2, 5) dirán: «Un *'am ha-arets* no puede ser un *hasid* (piadoso)».

se había mezclado con las poblaciones circundantes, con las consecuencias sincretistas que implicaba este proceso.

Por primera vez, la dirección espiritual del pueblo elegido no correspondía ya a los que tenían sus raíces hundidas en la tierra, signo por excelencia de la alianza, sino a los que tenían por raíces el mensaje de los profetas. Era el comienzo del judaísmo. Sin embargo, el profeta Malaquías (entre el 500 y el 450) deja adivinar un período ulterior de mediocridad (cf. Mal 1, 13-14; 2, 7-12) en el que no acababa de llegar la renovación esperada.

b) Las reformas de Esdras y Nehemías

Pistas de lectura

1) la obra de Esdras: *retrato y misión (Esd 7); proclamación solemne de la ley (Neh 8 -quitar del pasaje el nombre de Nehemías); la teología de su misión (Esd 9); disolución de los matrimonios mixtos (Esd 10).*

2) la obra de Nehemías: *proyecto y primeras oposiciones (Neh 1-2); restauración de Jerusalén (Neh 3-6; 11); teología de la misión de Nehemías (Neh 9); Neh 11-12 insiste en el lugar concedido a los levitas (cf. Neh 13, 22); la reforma religiosa (Neh 13).*

El doble libro de *Esdras-Nehemías* plantea numerosos enigmas al historiador:

1.º Ciertas incoherencias de fechas en el texto han llevado a la tesis, hoy dominante, según la cual la misión de Nehemías (por el 445) habría precedido a la de Esdras (por el 398). Pero la presentación del autor bíblico sigue siendo plausible: Esdras (458) y luego Nehemías

(445); el primero emprende una reforma religiosa draconiana, cuyos resultados prefiere callar el autor; el segundo, más acertado, comienza por reformas sociales y económicas antes de entrar en el terreno religioso.

2.º La tesis clásica atribuye al (a los) *cronista(s)*, autor(es) de 1 y 2 Cr, la paternidad de Esd-Neh; la historia, releída por el Cronista, intentaría ser una introducción a la obra de Esdras y de Nehemías. En antítesis, algunos investigadores recientes destacan más diferencias ideológicas que parecidos entre 1-2 Cr y Esd-Neh, por lo que concluyen con la dualidad de sus autores.

3.º El autor de Esd-Neh ¿es fiel a la ideología de sus dos héroes o proyecta las ideas de su ambiente en el eje de las épocas persa y helenista?

No vamos a intentar aquí una solución de estos problemas. Consideramos la obra de Esd-Neh como un testimonio del afianzamiento de una orientación decisiva: una ley, un templo, un pueblo. Hay tres rasgos que merecen nuestra atención:

a) Lo esencial en la obra de Esdras es haber situado la *ley* como referencia primera de la identidad judía, estando a su vez el culto subordinado a esta ley. Este rasgo será objeto del capítulo siguiente.

b) Los dos reformadores vienen de Babilonia y han sido enviados oficialmente por el soberano persa, el primero como «escriba» (Esd 7, 1-6.10) y el segundo, oficial de la corte (Neh 2, 1-8), como gobernador (Neh 5, 14). Vemos la vitalidad de la diáspora babilonia, preocupada

siempre por Judea (Neh 1, 1-4). Repitémoslo, el ala activa del judaísmo no es entonces la población arraigada en la tierra, sino un grupo que tiene un programa religioso y que busca su legitimación en un apoyo político.

c) Los reformadores escogen el camino del etnocentrismo (cf. Esd 9, 1-2; 10, 2-17; Neh 13, 1-9.23-30). En nombre de la ley—«¡que se actúe según la ley!», exclama un partidario de Esdras (Esd 10, 3)— es como se condenan los matrimonios mixtos. Contraer matrimonio con una extranjera era «casarse con la hija de un dios extranjero» (Mal 2, 11; cf. ya Ex 34, 11-16). Romper así con el extranjero, por obediencia a la ley, era el signo que exigía el compromiso con el judaísmo.

Porque la fidelidad a la ley (escrita) de Dios y el concepto de «raza santa» (Esd 9, 2), dos principios inseparables, mostraban que la pertenencia al pueblo elegido no se derivaba de una partida de nacimiento, sino de una elección de vida que tenía como término clave separarse (de las «gentes del país»: Esd 9, 1; compárese con Esd 6, 21 y Ex 12, 43), para participar de la santidad del Dios totalmente distinto, según la ideología que presenta Lv 20, 25-26 (P). En Lv 26, 34s se personificaba al país que, gracias al sábado forzado del destierro, recobraría la santidad de que lo había despojado la infidelidad a la alianza. Pero al presente, si leemos bien Esd 9, 10-13, había pasado ya la era de la santidad de la tierra. En adelante, hay que atender más bien a la santidad de las *personas*.

Es verdad que las opciones particularistas de los reformadores podían conducir a la asfixia y,

como veremos, se elevaron voces contra esta orientación, pero era la hora de edificar la identidad de la comunidad, y «formar un grupo es crear extranjeros» (M. de Certeau). En todo caso, sin el éxito de esta fase de concentración, no se explicaría el estado de cosas que quisieron defender los macabeos.

En descarga suya, señalaremos que los procedimientos que emplearon Esdras y Nehemías no tienen nada de excepcional en el contexto de los pueblos de entonces, muy celosos de su pureza étnica. Por el año 450, un decreto de Pericles, contemporáneo de Nehemías, sólo reconocía como atenienses a «los nacidos de padre y madre atenienses. (Con ocasión de una distribución de trigo), se intentó toda una serie de acciones jurídicas, según los términos de la ley, contra lo que llamaban los bastardos...; *hubo hasta 5.000 convictos de bastardía que fueron vendidos como esclavos*» (Plutarco, *Pericles*, VII, 9). En comparación, los contraventores de Esd 10, 8 y Neh 13, 25 salen favorecidos. Por otra parte, otros muchos rasgos asimilan a Nehemías con aquellos caudillos de ciudad que entonces se llamaban, sin matiz peyorativo, los *tiranos*. Por el año 300 a. C., un historiador egipcio, Hecateo de Abdera, parece reflejar los resultados de la obra de Esdras y de Nehemías (véase el recuadro).

2. EL PERIODO HELENISTA (333-63)

Gracias a la victoria de Issos (333), Alejandro Magno se abrió las puertas del norte de Palestina. Un año más tarde, estaba en Egipto y

fundaba Alejandría. Al morir, sus oficiales se repartieron su imperio, hasta que destacaron tres dinastías de las que hubo dos que dominaron por largo tiempo el Próximo Oriente: los seléucidas en Antioquía y los láguidas (o tolemeos) en Alejandría. Una vez más, Judea quedó atenazada entre las dos grandes potencias (véase CB 42, 13-19). Cuando, por el año 200, los seléucidas tomaron Jerusalén, reconocieron la Torá como ley ancestral, enlazando así

con el orden instaurado antiguamente por los soberanos persas.

Se sabe que, ya desde la época persa, el helenismo se había infiltrado en Palestina por medio de los comerciantes y de los militares. Pero, al hilo de sus victorias, Alejandro se convirtió en su difusor consciente y sistemático para la unificación de su imperio. Sutil dosificación de cultura griega y de préstamos orientales, el helenismo se apoyaba en una lengua co-

Judea a finales del siglo IV

El texto que sigue procede de un historiador pagano de Egipto que escribió por el año 300 a. C., Hecateo de Abdera. Probablemente tuvo como fuentes de información a los judíos de la diáspora alejandrina. Para leer su descripción, conviene tener en cuenta estos tres puntos:

1) El autor pertenece a la cultura helenista; de ahí sus centros de interés: Jerusalén es una «ciudad» (con un fundador, un gobierno, una organización social y militar).

2) Es una obra superficial; repite ciertos lugares comunes ya corrientes en otros historiadores paganos que hablan de los judíos.

3) Sus fuentes judías reflejan el éxito de la obra de Esdras y

Nehemías (cf. el lugar que concede a Moisés y las referencias bíblicas que señalaremos). Pero Hecateo depende visiblemente del punto de vista sacerdotal. Esta corriente hierocrática existía en tiempos de Esdras-Nehemías, pero amordazada por la autoridad laica de la Torá (Esd 2, 61-63; Neh 13, 4-14, 29-31). El sacerdocio no levantó cabeza hasta más tarde (cf. la época de los macabeos). Sin embargo, el texto atestigua que los dos reformadores habían llegado a conseguir que ese sacerdocio se definiera a sí mismo en referencia con la Torá mosaica.

«(Moisés) no fabricó ninguna imagen de los dioses, convencido de que la divinidad no tiene figura

humana; creía que el cielo (cf. la expresión «Dios del cielo»: *Esd 1, 2*) que rodea la tierra es el único dios y el señor del universo. Los sacrificios que estableció, como su manera de vivir, eran completamente distintos de los de las demás naciones (cf. *las medidas particulares de Esdras y Nehemías*), ya que debido a su propia expulsión (*de Egipto*) introdujo un estilo de vida contrario a la humanidad y a la hospitalidad. Escogió a los hombres más refinados y competentes para dirigir el conjunto de la nación y los designó como sacerdotes. Les asignó el servicio del templo, para los honores y sacrificios debidos a su dios (*Esd 6, 18*).

A esos mismos hombres los de-

mún, el griego, y en una red de «ciudades» con un estatuto muy concreto que establecía una autonomía relativa. Era un arte de vivir, marcado por la arquitectura de los teatros y gimnasios (cf. 2 Mac 4, 7-20), una forma de educación y un estilo de espíritu, racionalismo tolerante, enemigo del fanatismo, que dio origen a aquel escepticismo práctico que se refleja en el *Qohélet*. Era la curiosidad, la afición a los viajes (cf. Eclo 34, 9-13) y la producción de

obras de historia y geografía. Era, finalmente, un fenómeno religioso, un paganismo en busca de una cierta universalidad en todo el cauce del Mediterráneo.

En este mundo abierto, Judea vuelve a aparecer en escena en el momento en que Antíoco IV Epifanes (175-164) impone a la fuerza el helenismo en Jerusalén y desencadena así la *insurrección de los macabeos*.

signó como jueces de las principales causas y les confió la observancia de las leyes y de las costumbres (cf. Dt 17, 18; 31, 25-26). Por esta razón, los judíos no tienen nunca reyes y la autoridad sobre el pueblo está confiada ordinariamente a aquel de los sacerdotes que parece distinguirse en sabiduría y en virtud. A ése lo llaman sumo sacerdote y piensan que es en ese sentido el mensajero de las órdenes de Dios. El es el que, en las asambleas y en las demás reuniones, transmite lo que se ha ordenado, como se dice; y en este punto los judíos son tan dóciles que se arrojan inmediatamente a tierra y se postran ante el sumo sacerdote que les interpreta estas órdenes. Y al final de sus leyes, se encuentran escritas estas palabras: «He aquí lo que Moisés ha oído de Dios y lo que

declara a los judíos». Este legislador dirigió también su atención a los asuntos militares (Dt 20) y obligó a los jóvenes a cultivar el coraje, la resistencia y, generalmente, la constancia en todas las adversidades.

Emprendió además algunas expediciones contra las naciones vecinas, conquistó un gran territorio y lo distribuyó en lotes, asignando partes iguales a los simples ciudadanos (Nm 34) y a los sacerdotes las más importantes, para que éstos, recibiendo rentas más amplias, pudieran sin más preocupaciones aplicarse continuamente a los homenajes que se deben a Dios (Neh 10, 33-40). No les estaba permitido a los simples ciudadanos vender su parte de tierra, por temor a que algunos, adquiriendo esos lotes en su propio

provecho, oprimieran a las clases pobres y produjeran un debilitamiento de la población activa (cf. Lv 25, 13; Neh 5).

Obligó a los habitantes del país a criar a sus hijos. Y como los niños se crían con pocos gastos, la raza de los judíos tuvo siempre una población numerosa. Por lo que se refiere a los matrimonios y funerales de los difuntos, hizo de manera que siguieran unas normas muy diferentes de las de los demás hombres. Pero bajo las dominaciones posteriores y debido a su mezcla (*epimixía*) con los extranjeros (tanto bajo el poder de los persas como de los macedonios que derribaron a éstos), muchas de las instituciones ancestrales judías se vieron trastornadas».

Pistas de lectura

De Alejandro a Antíoco IV (1 Mac 1, 1-10). El partido pro-helenista en Jerusalén y la helenización forzosa (1 Mac 1, 11-13. 44-64 [2 Mac 4, 7-20]). La insurrección de Matatías (1 Mac 2); de Judas (2 Mac 8, 1-7). La purificación del templo (1 Mac 4, 36-59). Muerte de Antíoco IV (1 Mac 6, 1-17).

Para discernir los aspectos tan diversos de esta crisis, conviene consultar la exposición de C. Saulnier (CB 42), subrayando los puntos siguientes:

1) Aunque Antíoco IV intentaba reprimir la agitación de una provincia estratégica, y por muy fantástico que fuera el personaje, no habría emprendido una persecución religiosa —como no lo hizo en ninguna otra parte, ni siquiera en Samaría— si no se lo hubiera solicitado el partido pro-helenista de la aristocracia y del sacerdocio de Jerusalén.

2) En este Próximo Oriente sincretista y helenizado, los judíos pro-helenistas no concibieron quizás las innovaciones culturales (1 Mac 1, 54) como una apostasía. Los soberanos helenistas respetaban a las divinidades locales, dispuestos a rebautizarlas con un nombre más familiar de su propia religión. Por su parte, los resistentes de Jerusalén veían en ello un atentado a la personalidad propia del Dios de Israel.

3) El partido pro-helenista buscaba una participación más estrecha en las ventajas del helenismo. Para ello había que establecer en Jerusalén una *polis*, una «ciudad»; lo cual exigía nada menos que una nueva constitución y, por

tanto, la abolición de la Torá. Los defensores de la tradición tenían entonces un doble motivo para rebelarse: por un lado, aquel cambio era una contradicción política, ya que los soberanos persas y luego los seléucidas habían instituido y más tarde confirmado la Torá mosaica como ley constitucional de los judíos (2 Mac 4, 11). Por otra parte, y sobre todo, tocar la Torá de los padres era tocar la identidad religiosa, con signos concretos que subrayaban la originalidad judía (contra la opinión de los pro-helenistas en 1 Mac 1, 11). Fue en nombre de esa ley como se organizó la resistencia: «¡Que los que tienen celo por la ley y sostienen la alianza me sigan!», gritó Matatías (1 Mac 2, 27). En este contexto es donde se forjó la palabra *judaísmo* (cf. recuadro).

4) *Asideos, asmoneos y nacimiento de los partidos judíos.* Desde el comienzo de la insurrección, se unieron a Matatías «el conjunto de los asideos (del hebreo *hasidim*, los 'piadosos'), fuertes en poder en Israel, todos los que estaban dispuestos a entregar su vida por la ley» (1 Mac 2, 42). Así, pues, estos asideos se presentan aquí como un grupo ya formado, conocido e influyente, apegado a la Torá, relacionado con los escribas, según 1 Mac 7, 12-13. Se les identificará fácilmente como un círculo que gravita en torno a gentes especializadas en la interpretación de la Torá, desde que ésta regía la vida judía y, en vísperas de la crisis, compuesto por los adversarios declarados del rey y del partido pro-helenista: ¿acaso la abolición de la Torá no les quitaba su razón de ser? Frente a la aristocracia helenizada, es fácil de adivinar que se veían apoyados por los ambientes modestos. En fin, su entrega a la ley los coloca sin duda en la primera fila de las víctimas del sába-

El judaísmo

La palabra *ioudaismós* parece ser que fue forjada por los judíos de lengua griega para definirse frente al *helenismo*. Encontramos este término por primera vez en 2 Mac (por el 150 antes de nuestra era). En 2 Mac 2, 21, el autor evoca a «los que se portaron como héroes, con celo por el *judaísmo*», acosando a «las gentes bárbaras». ¡Ironías del lenguaje! Porque eran los judíos a quienes los helenistas calificaban como «bárbaros». Aquí, como en 2 Mac 8, 1, la palabra «judaísmo» engloba la fe, las costumbres y el arraigo étnico que caracterizan a la identidad judía. En 2 Mac 14,

37-38, se nos presenta a un tal Razis, «que había sido acusado de judaísmo en los tiempos anteriores a la *amixía* (o sea, la ‘no mezcla’ de los judíos con el helenismo; así es como el autor designa a la insurrección)..., que se había entregado en cuerpo y alma al judaísmo con total constancia». Nos encontramos, pues, con las mismas notas. Añadamos 4 Mac 4, 26 (escrito del siglo I de nuestra era, o anterior), en donde tomar un alimento impuro equivalía a «abjurar del judaísmo». En todos estos textos, el contexto es polémico: no evoca solamente una fidelidad a la identidad judía, sino

también un combate contra todo lo que pudiera amenazarla. En el siglo I, todavía parece persistir este matiz, porque, según Gál 1, 13-14 (los únicos empleos de la palabra en el Nuevo Testamento), el «judaísmo» de Saulo el fariseo tenía como base «un zelo desbordado por las tradiciones de mis padres» (v. 14; cf. Flp 2, 6) y como aplicación la lucha contra la herejía cristiana. Por otro lado, cuando subraya simplemente la autenticidad de su identidad judía, Pablo se califica como *hebreo* (2 Cor 11, 22; Flp 3, 5) o *de la descendencia de Abrahán* (Rom 11, 1; 2 Cor 11, 22).

do sangriento de 1 Mac 2, 29-38. En resumen, en el 167, los macabeos llegaban en el momento preciso para ponerse al frente de la sedición. En parte de origen asideo, el *libro de Daniel* se hace eco del pesado tributo que aquel grupo tuvo que pagar en este drama.

El año 162, Antíoco V se confesaba obligado a revocar el decreto de abolición del judaísmo que había dado su padre (2 Mac 11, 22-26). No por ello cesó Judas Macabeo de combatir; demostraba así que, desde el principio, su proyecto incluía una expansión territorial. Muy distinto era el cálculo de los asideos: 1) Judas había salvado los libros de la ley (2 Mac 2, 14; compárase con 1 Mac 1, 56-57); 2) al restablecer la

Torá, el rey ofrecía a los juristas asideos una oportunidad de restaurar su antigua influencia; pero para ello necesitaban el favor del soberano; 3) y se presentó entonces una ocasión: Demetrio I proponía a Alcimo como sumo sacerdote (en vez de Judas Macabeo). Entonces, según 1 Mac 7, 8-15, los asideos sostuvieron y legitimaron (v. 14) esta candidatura. Desgraciadamente, fue aquél un cálculo suicida (v. 16-17). Es probable que volvieran cabizbajos al campo de Judas. Pero este incidente es instructivo: descubrimos a los asideos no menos movidos por intereses políticos que a los macabeos; esta primera fisura anuncia, por otra parte, la explosión del judaísmo en partidos diversos.

Diez años más tarde, en el 152, Jonatán obtenía el sumo sacerdocio (1 Mac 10, 18-21); luego, en el 142, Simón obtenía este cargo como título hereditario (1 Mac 14, 38-41). De este modo, príncipes (luego «reyes») y sumos sacerdotes, los asmoneos acumulaban los dos poderes, el temporal y el religioso, y se convertían en soberanos con costumbres helenísticas. Antiguamente *al lado* del pueblo en la lucha, estaban ahora *frente al* pueblo en el poder, sin soportar ya la tutela religiosa de las tradiciones asideas que, si habían sido el alma de los pasados combates, eran ahora la censura de su política completamente secular. Entonces los *hasidim* se fueron convirtiendo insensiblemente en *fariseos*, «separados». Guardianes de las tradiciones asideas, exigían además la separación entre los dos poderes civil y religioso, obligando a la dinastía a que se contentara con lo temporal. Pasada la era de los héroes, fue sobre Juan Hircano (134-104) sobre quien presionaron en este sentido. Desde entonces empezó la guerra entre el poder y los fariseos, hasta el tiempo en que Alejandra (76-67), consciente del ambiente popular de que gozaban estos últimos, se acercó a ellos y se apartó de los saduceos.

Porque surgió un partido que sostuvo espontáneamente a los asmoneos. Sacando sus miembros de entre el alto clero y de la aristocracia abierta al amplio mundo, fue llamado «sadu-

ceo», sin duda porque tenía como núcleo a las familias sacerdotales que apelaban a *Sadoc* (cf. Ez 44, 15). Este partido no renegaba de las conquistas que se habían hecho en cuestión de independencia religiosa; pero, secular, rechazaba la omnipresencia de las tradiciones fariseas; conservador, rehusaba las novedades doctrinales que habían integrado estos últimos. Desde el principio, los saduceos se presentaron, por tanto, como la oposición natural contra los fariseos, tanto en sus raíces sociales como en su mismo principio de atenerse tan sólo a la *Torá escrita* (lo cual exige también interpretaciones) y tan sólo a las doctrinas *escritas*.

Más adelante hablaremos de otra derivación de los *hasidim*, aquellos *esenios* que, bajo la dirección de un sacerdote sadocita y rechazando el pontificado de los asmoneos, optó por un retiro radical y fundó el establecimiento de Qumrán (entre el 140 y el 130, según la arqueología). Sobre los partidos o «sectas» en tiempos de Jesús, cf. CB 27, 49-54.

Señalaremos para terminar que la llegada de los romanos a Judea, el año 63 a. C., afectó poco a la fisonomía del judaísmo; la misma Roma estaba marcada por la civilización helenista. El año 63 no fue más que el alba de aquella época en la que habrían de aparecer el cristianismo y el judaísmo rabínico.

II

EL REGIMEN DE LA TORÁ

El final de nuestro esbozo geográfico e histórico nos ha dejado con esta impresión: Judea no podía librarse de la helenización que, de hecho, marcaba ya la existencia de los judíos de la diáspora: era el camino de la supervivencia y del progreso. Sin embargo, la insurrección permitió al pueblo judío escoger su propia manera de asimilar el helenismo y, de este modo, de salvaguardar su fe. Como escribe R. Le Déaut, «la sublevación de los macabeos (...) permitió al judaísmo liberarse del peligro griego y, después de haber definido su propia naturaleza, asimilar luego sin riesgos todos los beneficios del helenismo. Más tarde, los teatros y gimnasios de Alejandría y de Jerusalén (bajo Herodes) serán frecuentados por los judíos ortodoxos. Las ideas griegas se fueron infiltrando en el sistema de pensamiento judío, en donde el monoteísmo in-

discutible y la supremacía de la Torá permitirían ahora salvaguardar lo esencial de la religión» (*Le judaïsme*, 19).

En esta crisis no había sido seguido el sacerdocio pro-helenista; los guías de la nación estaban en otro sitio, y si el pueblo se había dividido, es que el judaísmo no se definía ya solamente por su entidad nacional, sino por una relación con una ley, característica que había nacido mucho antes de este período crucial. Porque cuando las delimitaciones geográficas tienden a disolverse y la historia depende de fuerzas exteriores, entonces crece la necesidad de un centro de referencia que permita definir una pertenencia y una identidad. Fue en la Torá donde los judíos encontraron este polo de referencia.

A. Ley de Dios, ley del rey: la obra de Esdras

La verdad es que todo se decidió durante el destierro. Privados del templo, de la tierra y de la monarquía, los deportados no tenían ya como signos «transportables» para identificarse más que la circuncisión, el sábado y las reuniones en torno a los sacerdotes desterrados que mantenían el recuerdo de las tradiciones religiosas nacionales. Entre ellos, un Ezequiel, en esto «padre del judaísmo», situaba todos estos signos y tradiciones en una reflexión en profundidad: que lo comprendan bien los desterrados; su deportación sancionaba su infidelidad de antaño a los mandamientos divinos, y el porvenir sólo podría edificarse en una fidelidad nueva a las leyes y costumbres de Dios (Ez 36, 26-27).

Después de aquello, como hemos constatado, la restauración del templo no había logrado el renacimiento que se daba por descontado. Le tocó entonces a Esdras hacer de la ley el centro de vinculación de la comunidad judía. La tradición judía le concedió de buena gana el personaje de un rango muy cercano al de Moisés, atribuyéndole incluso la redacción del Pentateuco (así el libro 4.º de Esdras; véase el recuadro). En la obra de Esdras hay un rasgo nuevo que impresiona inmediatamente: la ley es un *escrito*, un *libro* que recogió los mandamientos de Moisés.

Pistas de trabajo

Señalar en Esdras-Nehemías las expresiones que precisan la concepción que tiene su autor de la ley (Esd 3, 2-4; 7, 6.14.21.25-26; 20, 3 [contexto del capítulo?]; Neh 8, 1.8.14-15.18; 9, 3.13-14.26.29.34; 10, 29-30.35-37; 12, 44; 13, 1-3).

El carácter escrito de la Torá se veía favorecido por el ambiente del gobierno persa, aficionado a los decretos, los edictos, las cartas y demás copias de archivo. ¿Habrà que entender entonces el título de *escriba* que se le da a Esdras en el sentido persa o en el sentido judío? En realidad, estos dos aspectos no se separan, ya que el genio del reformador se muestra precisamente en esto: logró imponer la ley como constitución al mismo tiempo religiosa y civil, reconocida y sancionada por el soberano persa: «Al que no cumpla la ley de tu Dios y *la ley del rey*, que se le aplique la sentencia: bien sea la muerte, o bien el destierro, una multa o la cárcel» (Esd 7, 26),

El judaísmo conquistaba así su propia indentidad y una relativa autonomía, sin tener que pagar los costes de una lucha, entonces imposible, por la independencia política. Más tarde, la administración helenista superará a la burocracia persa en documentos y leyes escritas y, como hemos visto, Judea llegará más o menos a mantener la Torá como ley constitucional hasta la crisis macabea.

¿Cuál era esta ley que traía Esdras? La respuesta resulta un tanto compleja:

1) Tradicionalmente, se le atribuye a Esdras

la edición del Pentateuco. Esta hipótesis no carece de fundamentos; pero, en su etapa final, el Pentateuco refleja unos compromisos y unas si-

Esdras, ¿redactor de textos bíblicos?

(4 Esd 14, 18-26)

El libro 4 de Esdras, apócrifo judío, fue escrito entre el año 100 y el 120 de nuestra era (traducción de J. Bonsirven: véase CB 12, 65-66).

14. 18 (Dijo Esdras:) «¡Ojalá hable ante ti, Señor! ¹⁹ He aquí que me voy, como me has ordenado; amonestaré al pueblo presente, pero ¿quién amonestará a los que van a nacer? ²⁰ Porque el siglo yace en tinieblas y sus habitantes carecen de luz. ²¹ Porque tu ley ha sido quemada; por eso nadie sabe lo que has hecho ni tus obras futuras. ²² Así, pues, si he encontrado gracia ante ti, envíame el Espíritu Santo y gritaré todo lo que has hecho en el siglo desde el origen, lo que estaba escrito en tu ley, para que los hombres puedan encontrar el camino y los que quieren vivir puedan vivir en los últimos tiempos». ²³ Y me respondió:

«Ve a reunir al pueblo y diles que no te busquen durante cuarenta días. ²⁴ Tú, prepárate un gran número de tablillas y toma contigo a Sarea, Dabrias, Selemías, Elcana y Azihel, capaces los cinco de escribir con rapidez. ²⁵ Volverás aquí y yo encenderé en tu corazón la luz de la inteligencia, que no se apagará hasta que hayas terminado lo que tienes que escribir. ²⁶ Cuando hayas acabado, publicarás algunos escritos; los demás, se los confiarás a los sabios. Mañana, a esta misma hora, comenzarás a escribir
zarás a escribir».

OBSERVACIONES

(20) La ley es luz (cf. Sal 119, *passim*); sin ella, el hombre yace en tinieblas.

(21) Se piensa que se quemó

todo, incluso la ley, en el incendio del templo por Nabucodonosor (2 Cr 36, 19).

(22) El Espíritu Santo es el que inspira a los profetas y a los sabios (Sab 9, 17); ilumina la inteligencia para la fidelidad a la ley (Neh 9, 20).

(23) Compárese con Moisés en Ex 24, 12.18.

(24b-25) La redacción de la ley es obra de *escribas expertos* («rápidos») y obra de sabiduría (cf. Eclo 39, 6: «espíritu de inteligencia»).

(26) Como en las concepciones rabínicas, la ley se divide aquí en *escritos* publicados y en *tradiciones orales*, confiadas a los *sabios*, a propósito de las cuales precisa 4 Esd 14, 47: «en ellas se encuentra una fuente de inteligencia, un manantial de sabiduría y un río de ciencia».

tuaciones que no cuadran con las opciones de Esdras y Nehemías. Hay que admitir por lo menos algunos complementos del libro posteriores a Esdras.

2) La respuesta depende además del problema cronológico. Los que sostienen, respecto a Esdras, la anterioridad de Nehemías, dirán que este último dispone ya del Deuteronomio (cf. Neh 13, 1-3) que inspira a menudo sus palabras.

3) Las indicaciones del texto se reducen a lo siguiente: Esdras es *sacerdote* (Esd 7, 1-2), experto en tradiciones *mosaicas* (Esd 7, 6); viene de *Babilonia*. Por tanto, se verá de buena gana en él a un heredero de las tradiciones mosaicas

recogidas por el ambiente sacerdotal durante el destierro.

4) De todos modos, el autor de Esdras-Nehemías, posterior a los acontecimientos, concibe la Torá como un libro acabado que conoce su propia época; se traiciona a sí mismo al hablar de «la ley de Moisés» (Esd 3, 2) mucho antes de la llegada de Esdras. Por eso, algunos investigadores recientes llegan a sugerir que la ley que trajo Esdras no tenía nada que ver con el Pentateuco.

Lo esencial sigue siendo para nosotros la concepción judía de la Torá que atestigua el autor de Esdras-Nehemías y el lugar que éste concede al «escriba».

B. Ley escrita y ley oral: el escriba

La escena de Neh 8, 1-11 muestra al «escriba Esdras» leyendo la ley al pueblo reunido (v. 1). El v. 8 puede traducirse así: «Esdras leyó en el libro de la ley de Dios, traduciendo (*¿al arameo?*) y dándole sentido; así se comprendía la lectura». Algunos han visto aquí el origen del targum y piensan que el ritual del oficio sinagoga ha influido ya en esta escenificación de Neh 8. Explicar y actualizar la lectura: tal será en adelante el oficio de los *escribas*, aquellos a los que los evangelios llaman «legistas» o «doctores de la

ley». Ellos son ante todo los *soferim*, es decir, los «hombres del libro» (*sefer*), como Esdras, que «había aplicado su corazón a *escudriñar* la Torá del Señor para practicarla y enseñar en Israel las leyes y las costumbres» (Esd 7, 10). La raíz del verbo subrayado remite a la actividad específica del escriba, el *midrás*, «exégesis que, superando el simple sentido literal, intenta penetrar en el espíritu de la Escritura, escrutar el texto más profundamente y sacar de él interpretaciones que no son siempre obvias» (R.

Bloch). Convertida en referencia legal de toda la existencia judía, la Torá exigía, efectivamente, una *interpretación* en las situaciones concretas. Porque la letra sola de la Escritura llevaba a un callejón sin salida, como ocurrió con el sábado sangriento de 1 Mac 2, 29-38: morir por la literalidad del precepto llevaba a la extinción tanto del sábado como de sus fieles. 1 Mac 2, 41 ofrece en este contexto una verdadera *halaká* (regla jurídica de conducta sacada de la Torá escrita); y apunta ya el adagio rabínico posterior: «¿Qué es la Torá? Es la interpretación de la Torá», es decir, «las tradiciones de los padres», la *ley oral*, larga cadena de las interpretaciones de los sabios, que los maestros harán remontar hasta el mismo Moisés y el Sinaí.

La desaparición de los profetas al final de la época persa y la preocupación ahora dominante de iluminar la vida cotidiana por la Torá destacaron el papel de los *sabios*, que tienen como directos herederos a los escribas (también llamados «sabios»). A comienzos del siglo II a. C., el libro del *Sirácida* ofrece el testimonio personal de un escriba. Presenta una sabiduría que tiene como principio subjetivo el «temor de Dios» y como norma objetiva la ley mosaica. Sólo el judaísmo presenta, en fin de cuentas, la verdadera sabiduría: tal es la experiencia de un hombre que ha viajado mucho y que sigue esperando una restauración nacional (Eclo 36, 1-22), dirigiéndose a los jóvenes judíos cultos que podían sentirse tentados por la cultura griega. Bibliста erudito (cf. el Prólogo), tiene una «casa de educación» (Eclo 51, 23), expresión que remite al hebreo *bet a-midrás*, futura designación del lugar en donde se estudia la ley. Eclo 38, 24-39, 11 traza un retrato entusiasta del

escriba que pertenece ya a una clase, paralela a otras profesiones (Eclo 38, 24.27.28.29), y recibe una formación específica (Eclo 39, 8). Siempre hubo escribas sacerdotes, siendo Esdras el primer ejemplo. Pero se trata de suyo de una ocupación laica que parece haber sido bien conocida en la época de 1 Mac 7, 12s y 2 Mac 6, 18s.

Si queremos valorar seriamente la conducta práctica que inspiraban los escribas, conviene recordar ante todo cuál era la concepción profunda que tenían de la Torá.

Pistas de trabajo (Eclo 38, 24-39, 11)

1) Señalar en el texto las expresiones que asimilan el trabajo del escriba al del sabio.

2) ¿A qué «aplica su corazón» (= su inteligencia, su voluntad) cada uno de los personajes evocados? Cf. *Esd 7, 10*.

3) Recordar las características del helenismo (p.21); se puede añadir la afición al «ocio». Destacar los rasgos que muestran cómo también el *Sirácida* está marcado por este ambiente.

4) Aquí, el *Sirácida* está haciendo claramente propaganda entre los jóvenes: señalar las expresiones que insisten en el trabajo y en la posición interesante del escriba dentro de la sociedad.

5) Ver las expresiones que muestran cómo el trabajo del escriba va acompañado de una auténtica piedad.

6) Comparar este texto con los ataques de Mt 23, 1-36 (suponiendo que en la época de Mateo hubiera sin duda auténticos herederos del *Sirácida*..., y no sólo «escribas hipócritas»).

C. La profundización del sentido de la ley

Sería un error considerar el régimen de la Torá como el de un seco legalismo. La Torá es, en los corazones, algo muy distinto de un código escrito: 1) es la expresión inteligible de la voluntad de amar a Dios; 2) se identifica con la sabiduría que busca el hombre; 3) constituye la unidad de la historia de las alianzas; 4) para algunos ambientes judíos, ha de ser conocida por las naciones.

1. Observar la ley era una cuestión de vida o muerte. Nehemías evocaba ya «los mandamientos que debe cumplir el hombre para tener la vida» (Neh 9, 29). El Sirácida hablará de «la ley de vida» (Eclo 17, 11; 45, 5; cf. Hch 7, 38), y el pseudo-Baruc precisará unos años más tarde: «Todos los que se aplican a ella llegarán a la vida, pero los que la abandonen morirán» (Bar 4, 1b). Porque, según la doctrina de los *dos caminos*, es ahora la ley la que asienta la libertad del hombre ante la elección fundamental de su orientación (Sal 1; Eclo 15, 11-20), al mismo tiempo que le ayuda a dirigir sus instintos (Eclo 21, 11a). Y más allá de su soporte escrito, la Torá expresa en profundidad el proyecto de Dios para la felicidad del hombre. Por eso apoyarse en la ley equivale a poner la confianza en el Señor (Eclo 32, 24). Cuando «la ley de Moisés» ordena algo, «es el cielo el que decreta» (Tob 7, 12). Ella suscita como respuesta ese gozo de la obediencia amorosa que llena al Sal 119, con el vocabulario de la luz o de la saciedad sabrosa (cf. también el Sal 19, 8-15; Eclo 2, 16). Ella exige «el temor de Dios», según la expresión predilecta del Sirácida. Ella suscita el orgullo,

según el Sal 147, 19-20. Ella es sobre todo don de Dios que sale al encuentro en sus palabras, como sugiere el Sirácida cuando sitúa el acontecimiento del Sinaí (17, 11-14) inmediatamente después de haber evocado la creación.

2. En los dos últimos siglos anteriores a nuestra era, como veremos, el judaísmo quiso profundizar en el misterio de un Dios que se comunica a los hombres sin disolverse en esta relación. Se dibuja entonces la figura de una Sabiduría eterna salida de Dios y que se ofrece a la búsqueda de los humanos. Por su parte, el Sirácida (24, 1-22) insistía en la elección divina de Israel como residencia privilegiada de esta Sabiduría (v. 7-8.10-12). Y el autor concluía así su descripción: «Todo esto es el libro de la alianza del Dios altísimo, la ley que nos prescribió Moisés para ser la herencia de las asambleas (*¿alusión a las sinagogas?*) de Jacob» (v. 23). Bar 4, 1 insistirá: «La Sabiduría es el libro de los mandamientos de Dios», añadiendo la idea de la perennidad de la Torá: «es la ley que existe para siempre». Semejantes afirmaciones ¿condenaban al judío sediento de sabiduría a un repliegue legalista sobre las prescripciones mosaicas? Por el contrario, le invitaban, en aquellos tiempos de competencia helenística, a profundizar en su concepción de la Torá, para encontrar en ella el alimento de su búsqueda y, siendo divina la Sabiduría, para encontrar allí a Dios mismo.

3. En Eclo 24, 23 se habrá observado la equivalencia entre *alianza* y *ley*. Este paralelismo

resulta constante en el autor de 1 Mac (así 1 Mac 1, 56-57; 2, 27.50). Semejante sinonimia traduce un sentido muy hondo de la iniciativa de Dios: él es el que hace la alianza y el que da la Torá. Pero, expresión de la voluntad divina, esta última planea sobre las fluctuaciones de la historia como un proyecto único, mientras que por el contrario la vitalidad de la alianza depende de la conducta de la parte humana, es decir, de su fidelidad a la ley. Los escritos posteriores al destierro tienden entonces a «detallar» la alianza en alianzas sucesivas que van puntuando la historia: con Noé (Gn 9, 1-17), con Abrahán (Gn 17; Eclo 44, 20), con diversas figuras sacerdotales: Aarón (Eclo 45, 15), Leví (Mal 2, 4-8), Pineas (Nm 25, 11-13; 1 Mac 2, 54). Así es como Pablo podrá evocar «las alianzas» en plural (Rom 9, 4). En el corazón de la relación de alianza está siempre y en primer lugar la Torá, y la manera más popular de manifestar la primacía de la ley seguía siendo la de subrayar su antigüedad. Mucho antes de su promulgación en el Sinaí, era observada por Abrahán (Gál 3, 16-18 discutirá esta idea) que, para ello, recibió la alianza (Eclo 44, 20; cf. 1 Mac 2, 52). También José, «en su desgracia, observó la ley» (1 Mac 2, 53)². Desde el siglo II antes de nuestra era, el libro apócrifo de los Jubileos refiere las instituciones de la ley, escritas en las tablas celestiales, a la época primordial: Noé celebraba ya la fiesta de las semanas y los ángeles observaban el sábado. El targum (de Gn 3, 24) anotará: «An-

tes de crear el mundo, había creado ya la ley».

4. Algunos judíos de la diáspora considerarán su situación de emigrados como un orden providencial: su conducta tiene que atestiguar la excelencia de la Torá. Comentando la novena plaga, el autor del libro de la Sabiduría indica a propósito de los egipcios: «Se habían merecido verse privados de luz y verse prisioneros de las tinieblas, aquellos que habían mantenido cautivos a tus hijos, **por los que habría de transmitirse al mundo la luz Imperecedera de la ley**» (Sab 18, 4; compárese con Ester griego BJ 8, 12p). Cien años antes, otro judío de Egipto caracterizaba de este modo a la diáspora: «Compartiendo la justicia de la ley del altísimo / habitarán en la prosperidad en ciudades y ricos campos, / exaltados ellos mismos como profetas por el inmortal / ofreciendo un gran gozo a todos los mortales» (*Oráculos sibilinos*, libro 3, líneas 580-583).

Una concepción tan densa de la ley ¿coincide acaso, como teme J. Bright, con un «debilitamiento del sentido vivo de la historia, tan característico del antiguo Israel?». No es así, ni mucho menos, como veremos más adelante, con tal de que distingamos bien entre el sentido *del relato* y el sentido *de la historia*. No creamos tampoco que una visión tan profunda hiciera de la ley una entidad abstracta: el apego a la ley, para ser auténtico, tenía que implicar ante todo un comportamiento práctico.

² Estos anacronismos aparentes anuncian el adagio rabínico: «En la Torá no hay antes ni después», subrayando el sentido de unidad de la revelación. Al revés, los comentaristas judíos son capaces de hacer cálculos cronológicos implacables a partir de los datos bíblicos.

D. La práctica de la ley

Del conjunto de las prescripciones de la Torá se destacan algunas prácticas particulares que son signos visibles de la identidad judía: la circuncisión, el sábado, las prescripciones alimenticias y la preocupación más amplia por una pureza de separación.

1. LA CIRCUNCISION

Al comienzo, signo cultural compartido con otros pueblos de su entorno, la circuncisión tomó especial importancia para los desterrados. En efecto, entre los babilonios que no la practicaban, este rito marcaba la diferencia y suscitaba sin duda una ironía igual al desprecio del judaísmo posterior por los «incircuncisos» (cf. Ester griego: BJ 4, 17u). En Gn 17, texto que nació en el destierro, la institución de la circuncisión se relaciona con Abrahán, es decir, con el origen mismo de la alianza; no se presenta como precepto, sino más bien como una marca de pertenencia: «Será el signo de la alianza entre mí y vosotros» (v. 11). Su práctica no constituyó un problema en Judea más que con el choque de la helenización. Los judíos pro-helenistas sintieron vergüenza de aquella marca de la que 1 Mac 1, 15 hace el símbolo de la «alianza santa». Antíoco IV la combatió cruelmente (1 Mac 1, 48.60; 2 Mac 6, 10). Como respuesta, Matatías y sus partidarios la imponían por la fuerza (1 Mac 2, 46). Más tarde, el judaísmo rabínico designó gustosamente la circuncisión como «la sangre de la alianza», aquella sangre que toma-

ba un valor salvífico como la sangre de la pascua. ¿Es éste el tema que subyace a Ef 2, 11-13? Es una buena pregunta.

2. EL SABADO

Ezequiel, durante el destierro, evoca con frecuencia el sábado. J. Briend propone la explicación siguiente: «Las fiestas de Israel ya no podían celebrarse: los desterrados corrían el peligro de adoptar el culto de los babilonios, sus vencedores, o por lo menos de dejarse influir por las costumbres del país. Por tanto, los sacerdotes eligieron el día séptimo de la semana y lo llamaron sábado para darle un aspecto festivo en referencia con la práctica preexílica en que se celebraba el sábado todos los meses el día de la luna llena. La novedad consistía en hacer un día de fiesta semanal» («Le monde de la bible» 40 [1985] 24). Esta hipótesis explicaría por qué Nehemías, a pesar de que no tuvo ningún problema con la práctica de la circuncisión, tuvo que presionar sobre Judea para imponer el sábado (Neh 10, 32; 13, 15-22); era una práctica relativamente nueva, pero importante para el nuevo espíritu de la comunidad. Esta costumbre tomó raíces durante la persecución helenista y se presentó como un elemento clave de la religión judía (1 Mac 2, 32-38; 2 Mac 12, 38; 15, 1-5). Esta práctica iba acompañada de una elevada espiritualidad: observar el sábado era imitar a Dios mismo (Gn 2, 2-3) y significar la libertad inalienable de su pueblo dentro inclu-

so de la opresión. La carta a los hebreos no se recató en hacer del sábado un símbolo escatológico (Heb 3, 7-4, 11).

3. PRESCRIPCIONES ALIMENTICIAS

Singularizados ya por la circuncisión y el sábado, los fieles de la ley se sometían a ciertas prescripciones alimenticias, que marcaban culturalmente la santidad de un pueblo que, por su contacto con el Dios santo, tenía que *separarse* de todo lo que Dios declaraba impuro: «Yo soy el Señor que os separé de en medio de los otros pueblos. Por eso separaréis los animales puros de los impuros...» (Lv 20, 24-25). Lv 11 da la lista de estos animales puros e impuros. Is 65, 4-5 condena a los que «comen carne de puerco (cf. Lv 11, 7) y ponen en sus platos manjares impuros». Durante la persecución helenista, los fieles pagaron con su vida la negativa a «inmolar puercos y animales impuros» (1 Mac 1, 47; cf. 2 Mac 6, 18s; 7). Señalemos que los pueblos circundantes, incluidos los sirios entre los que residía Antíoco IV, consideraban al puerco como impuro y los mismos dioses de Grecia apreciaban poco esta carne. Pero el rey se daba cuenta de que esta abstinencia era una característica de aquel Israel al que quería despojar de su identidad. Así es como se explica la tensión de los dos campos. Por su parte, la biblia griega de los Setenta elimina a la liebre de la lista de animales impuros (Lv 11, 6); es que en griego la liebre se dice *lagos*, y era el emblema de los soberanos *láguidas*, protectores de los judíos de Alejandría. ¡A situaciones diversas, decisiones diversas en cuestiones de ley!

4. LA «AMIXIA» (CONDENACION DE LA MESCOLANZA)

El problema alimenticio se complicaba por el trato con los no judíos o con la vida en el extranjero. Dn 1, 8-16 nos presenta al joven Daniel preocupado, en el destierro, por conformarse con estas reglas de pureza; lo mismo pasa con Tobías (Tob 1, 11), con Judit (10, 5) o con Ester, expresando su falta de apetito por «los platos que ensucian». *José y Asenet*, una elegante novela judía del siglo I, describe así la visita del héroe a su futuro suegro: «José entró en casa de Pentefrés y se sentó en un asiento. Pentefrés le lavó los pies y le puso una mesa aparte, ya que no comía con los egipcios, porque eso era para él una abominación» (7, 1). En este contexto, se comprenden los problemas de Pedro en Hch 11, 2-3.

El pueblo elegido conseguía su santidad «separándose» de un mundo radicalmente impuro, extraño a Dios. Esta *separación* era la palabra clave de las reformas de Esdras y de Nehemías y se centraba en el combate contra los *matrimonios mixtos* (cf. p. 22). Su prohibición volvía a poner en vigor otros entredichos antiguos (Ex 34, 16; Dt 7, 3s), colocados por Esdras en labios de los profetas (Esd 9, 11-12). Por esta época, semejantes medidas no diferían objetivamente del etnocentrismo ambiental, pero cuando el helenismo impulsó la fusión de las razas, el judaísmo mantuvo esta preocupación por una identidad religiosa que no llegaba a disociar de la identidad étnica; cuando Tobías ordenó a su hijo casarse con una joven «de la sangre de sus padres», no conocía más motivo que éste: «Nosotros somos de la raza de los profetas» (Tob 4, 12).

E. El alma de las prácticas: el celo por la ley

Las prácticas que acabamos de enumerar, que unían a la comunidad y la singularizaban, no hacían más que traducir un espíritu: el «celo de la ley». En 1 Mac 2, 26.27.50, esta expresión evoca a los que, como los *hasidim*, defendían hasta la muerte las leyes y las costumbres judías. Pero las circunstancias históricas no siempre fueron tan trágicas y este *celo* caracteriza más ampliamente un perfil espiritual, un amor exclusivo a la ley, que desborda con mucho la práctica de lo que está prescrito. Los rasgos principales de este «celo de la ley» están constituidos por el sentido de la limosna, de la oración y del ayuno (tres temas que se destacan también en el sermón de la montaña: Mt 6, 1-18), así como por una mirada afinada sobre la vida moral y el sentido del pecado.

1. LA LIMOSNA

Leitmotiv del libro de Tobías (1, 3.8.16-17; etc.), la limosna le interesa también al Sirácida (Eclo 3, 30-4, 10; 29, 8-13). No tiene nunca el matiz peyorativo que a veces le damos nosotros, sino que ocupa el lugar de las estructuras asistenciales de nuestras sociedades y concierne ante todo a las clases desamparadas, las viudas y los huérfanos (Eclo 4, 10). Al lado de la limosna y prolongándola, encontramos algunas listas de *obras de misericordia* (véase el recuadro).

El hebreo de *tsedaqá* («acto de justicia») evolucionó ya en el sentido de *limosna* en Eclo 3, 30; 7, 10 e incluso en el árabe del Corán. Pero esta justicia se deriva de los mandamientos (Eclo 4, 9). Los sabios dependen aquí del Deuteronomio, donde la alianza es la que forja vínculos de parentesco entre los israelitas, vínculos que implican una exigencia de justicia y de asistencia mutua. Evocando la alianza, las fiestas son ocasiones privilegiadas para la práctica de la limosna (cf. Dt 16, 9-11 y Tob 2, 1-2). Ciertamente, la pertenencia a la alianza suponía ahora la fidelidad a la Torá; en consecuencia, el pecador se encuentra a veces excluido del beneficio de la limosna (Eclo 12, 1-7). Pero lo cierto es que privar al pobre de asistencia es faltar a la alianza y correr el peligro de ver cómo Dios rechaza su oración (Eclo 4, 6; 7, 10). Y al revés, la limosna borra los pecados (Eclo 3, 30); tiene el valor de un sacrificio (Eclo 35, 4). La oración y la limosna irán también a la par en la época del Nuevo Testamento (Hch 10, 2-4).

2. LA ORACION

Los héroes de los escritos posexilicos son modelos de oración (véase cuadro, p. 36), en quienes los diversos acontecimientos suscitan súplicas o acciones de gracias que los autores se complacen en retranscribir. Los targumes

destacan más aún este camino (véase por ejemplo la oración de Abrahán que añade el targum en Gn 22, 14 (Documentos en torno a la biblia, 14, 19). A veces estas piezas provienen, como Esd 9 y Neh 9, de la liturgia del templo o de la sinagoga y se ponen en labios de tal personaje

en una circunstancia concreta; otras veces, le permiten al autor desarrollar con comodidad sus preocupaciones teológicas; pero siempre quieren ser una lección sobre la oración y reflejan un rasgo específico del judaísmo: la humilde confianza en Dios (Tob 3, 16; Eclo 38, 9). El justo

Las obras de misericordia (Targum Neofiti de Dt 34, 6)

«Bendito sea el nombre del Señor del universo, que nos ha enseñado sus caminos justos. Nos ha enseñado a vestir a los que están desnudos, habiendo revestido él mismo a Adán y a Eva (cf. Gn 3, 21); nos ha enseñado a unir a los novios y novias, habiendo unido a Eva con Adán (Gn 1, 27); nos ha enseñado a visitar a los enfermos, desde que se apareció en la llanura de Mambré a Abrahán (Gn 18, 1), que sufría aún por la herida de su circuncisión (Gn 17, 26-27); nos ha enseñado a consolar a los que guardan luto, desde que se apareció en cierta ocasión a Jacob, al volver de Padán, en el lugar donde había muerto su madre (Gn 35, 8-9); nos ha enseñado a alimentar a los pobres, por haber hecho descender el pan del cielo para los hijos de Israel (Sal 105, 40); nos ha enseñado a sepultar a los muertos desde la muerte de Moi-

sés (Dt 34, 6; cf. lo «enterró» entendido como «Dios lo enterró»).

Este mismo targum, en una glosa de Ex 40, 6, habla también de «los ricos que ponen la mesa ante su puerta para alimentar a los pobres y a quienes se les perdonan las culpas, como si ofrecieran un holocausto sobre el altar» (Compárese, para la iglesia primitiva, con Heb 13, 16; 1 Pe 4, 8).

1) En el texto anterior, destacar los gestos considerados como *obras de misericordia*. Encontrar estas mismas prácticas en el retrato de Tobías (anunciadas en Tob 1, 3.17-18; 2, 2-7; 4, 16; 8, 15-17; 11, 17). Pero comparar también este catálogo con Mt 25, 35-36 (cf. Mt 5, 16); véase Mt 26, 10-12 (con las notas de vuestras biblias).

2) Refiriéndose a los textos bíblicos (quizás de una forma desconcertante para nosotros), el pasaje del targum presenta estas obras de misericordia como una *imitación* del comportamiento mismo de Dios. Nótese que Mateo remite a sus lectores cristianos al mismo motivo (Mt 5, 44-47). En este contexto de la imitación de Dios hay que comprender la sentencia de Mt 5, 48 (compárese Lc 6, 36).

Tanto para el judaísmo como para el cristianismo, sería un error considerar esta «imitación» sólo desde el ángulo moral. Se trata, más globalmente, de una actitud espiritual que consiste en *hacer la experiencia*, en nuestro propio comportamiento, de la actuación de Dios con nosotros, para conocerle mejor así.

Oraciones bíblicas posexílicas

Referencias	Personajes	Circunstancias	Género
Esd 9, 6-15 Neh 1, 5-11 Neh 9, 5-37	Esdras Nehemías los levitas	matrimonios mixtos noticias de Judea celebración	confesión súplica/confesión confesión
Tob 3, 2-6 Tob 3, 11-15 Tob 8, 5-8 Tob 8, 15-17 Tob 11, 14 Tob 13, 1-18	Tobías (padre) Sara Tobías (hijo) (Ragüel) Tobías Tobías	prueba asalto del demonio matrimonio matrimonio curación final del libro	súplica/confesión súplica bendición bendición acción de gracias alabanza/profecía
Eclo 22, 27-23, 6 Eclo 36, 1-22 Eclo 51, 1-12	el autor el autor el autor	(búsqueda de sabiduría) esperanza nacional protección divina	petición súplica acción de gracias
Bar 1, 15-3, 8	(los deportados)	el destierro	confesión/súplica
Ester griego: C 2-10 (=4, 17, b-h) C 14-30 (=5, 17, 1-z)	Mardoqueo Ester	persecución persecución	súplica súplica
Dn 3, 26-45 Dn 3, 52-90 Dn 9, 4-19	Azarías los 3 niños Daniel	en el horno en el horno (revelación divina)	confesión/súplica alabanza confesión
Jdt 9, 2-14 Jdt 13, 4-5 Jdt 13, 17 Jdt 13, 18-20 Jdt 15, 9-10 Jdt 16, 1-17	Judit Judit el pueblo Ozías las autoridades Judit, el pueblo	asedio en el momento de obrar muerte del enemigo muerte del enemigo victoria victoria	súplica súplica acción de gracias bendición bendición acción de gracias
Sab 9, 1-18	(Salomón)	búsqueda de sabiduría	petición

Sigue en página 41

reza continuamente (Tob 4, 19), lo mismo que Daniel que se recoge tres veces al día (Dn 6, 11; cf. Sal 55, 18). «Jesús y sus discípulos salieron de un pueblo que sabía rezar» (J. Jeremias) y el judaísmo posexílico fue la escuela de esta oración.

Una simple mirada sobre el cuadro adjunto basta para mostrar la importancia de la **penitencia** en estos textos. Las súplicas antiguas se mostraban asombradas: «Señor, ¿qué es lo hay que hacer?»; ahora las confesiones exclaman: «¡Señor, qué hemos hecho!», en una perpetua relectura responsable y lúcida de la historia (Neh 9, 7-31; Tob 3, 3-4). Y este ejercicio práctico de lucidez sigue teniendo como siempre a la Torá como punto de referencia, camino normal de felicidad del que se han apartado: «han rechazado tu ley» (Neh 9, 26).

3. EL AYUNO

Un ambiente semejante explica la insistencia de los textos de entonces sobre el ayuno, signo por excelencia de la penitencia. Con esta relectura «penitencial» del pasado, condición de la renovación de la historia de Israel, se multiplicaron los ayunos oficiales conmemorativos (cf. Zac 7, 5; 8, 19). El ayuno expresa de la mejor manera posible la disponibilidad y el ofrecimiento de sí mismo; acompaña por tanto a la súplica (Esd 8, 21; Neh 1, 4; Est 4, 16), sirve de prelude a las revelaciones divinas (Dn 10, 2) y se convierte en una práctica regular para el justo (Jdt 8, 6). R. Le Déaut indica que «los perso-

najes de los *apócrifos* son en general unos campeones del ayuno» (*Le judaïsme*, 72).

Pues bien, si la Torá constituye la mediación por excelencia de la relación con Dios, entonces la transgresión de los mandamientos no puede repararse solamente por medio de ritos, sino por la confesión del corazón, reflejada en las oraciones, y por una vuelta a Dios que se concreta en una nueva obediencia a su voz. Tal es la herencia de los profetas y la expresión más segura del éxito de su misión: la Torá preside en adelante la coherencia entre una vida moral responsable y las prácticas rituales. Para Is 58, el sábado y el ayuno no significan nada sin la justicia social que exigen los mandamientos. Porque la ley concierne a la relación con el prójimo (Eclo 17, 14); implica incluso una superación del rencor (Eclo 28, 7). Por muy fascinado que se sienta por los esplendores del culto, es sin embargo el Sirácida el que subraya además esta necesaria coherencia de la existencia (Eclo 34, 21-35, 26). Y el objetivo de estos sabios no era ciertamente el de conducir a su auditorio a una casuística estéril (cf. Mt 23, 16-24). A veces, su sabiduría no carecía de atisbos utilitaristas (Eclo 9, 6; 37, 30-31); pero su ideal seguía siendo la sinceridad contra la hipocresía (Sal 50, 7-23), la sencillez contra la duplicidad (Eclo 1, 28-29; 2, 12).

La idea de que la fidelidad a los preceptos constituye un «tesoro», un capital, no está ausente de los textos (Tob 4, 8-9); pero no hemos de olvidar el contexto (Tob 4, 11) que intenta precisamente sacar al hombre de su egoísmo, para que se despoje y encuentre su «tesoro» en otro sitio distinto de sus propias seguridades. La religión de la Torá no es ya una religión del

«mérito» distinta del evangelio, ya que tanto el desinterés como el interés no tienen más que una sola cuna: el corazón mismo del hombre. Y no faltan pasajes para recordar que el hombre no puede ampararse en nada de cuanto le rodea, ya que la fidelidad a la voz de Dios es cosa difícil sin su ayuda misericordiosa (Neh 9, 19-20; Tob 3, 5-6; Bar 2, 19).

Pista de trabajo

Trabar una relación amistosa con Judit (Jdt 8-16), descubriendo en ella los rasgos de «la judía» (tal es su nombre), como los hemos analizado a lo largo de este capítulo.

III

INSTITUCIONES EN EVOLUCION

El cuadro que acabamos de trazar no tiene que llenarnos de ilusiones. Es verdad que la ideología dominante tiene como resorte la ley mosaica, y que si la selección de escritos que han llegado hasta nosotros abunda en este sentido, es porque esta orientación fue la que se impuso en los siglos siguientes. Pero otras corrientes divergentes han desaparecido quizás sin dejar huellas, vencidas por la tendencia victoriosa. En el siglo III a. C., el Qohelet desarrolla una sabiduría en donde la palabra «Torá» brilla por su ausencia. Si las marcas segregacionistas se iban imponiendo poco a poco (la circuncisión, el sábado, las prácticas alimenticias), algunos círculos del siglo II pensaban por el contrario que «estar separados de las naciones» causaba «muchos males» (1 Mac 1, 11). En una palabra, la realidad histórica resultaba sin duda más complicada de lo que nos dan a entender los textos.

Realmente, esta etapa del judaísmo está en busca de unas *estructuras políticas y religiosas* capaces de hacer viable este régimen de la Torá. En el siglo I de nuestra era, las instituciones judías parecen ser ya relativamente estables; sin embargo, Jesús compara a la gente con «ovejas sin pastor» (Mc 6, 34), como si esas instancias no llegasen a guiar a este pueblo. En la época que nos ocupa, es todavía más profunda la crisis que marca a las instituciones. Los informes no son muy prolijos y con frecuencia tenemos que contentarnos con algunas constataciones. Recordemos también que las dos características ya señaladas, la dispersión geográfica y la dependencia política de Judea, condicionan en gran parte la evolución de la situación.

A. El final de la realeza y las esperanzas mesiánicas

En consonancia con las esperanzas del propio Jeremías (23, 5-6), el segundo libro de los Reyes terminaba con una nota optimista para la dinastía davídica. Si la restauración empezó con el culto, la coyuntura internacional permitió por el año 520 centrar en Zorobabel las esperanzas monárquicas. Los profetas Ageo y Zacarías orquestaron este proyecto (Ag 2, 20-23; Zac 4, 6b-10). ¿Hubo entonces en Judea una agitación que fracasó de mala manera? Se supone que la hubo. De todas formas, con la desaparición de Zorobabel se apagaron todos los intentos conocidos de un restablecimiento de la dinastía davídica, aun cuando se noten algunas alusiones ulteriores a ciertos sobresaltos independentistas (cf. Neh 6, 3-8). A finales del siglo IV a. C., *Hecateo de Abdera creía poder afirmar que los judíos «no tuvieron nunca reyes»* (cf. p. 21).

Por otro lado, el discípulo de Ezequiel responsable de Ez 40-48 dejaba de lado a un príncipe laico en provecho de una estructura centrada por completo en el templo y en el sacerdocio. Este último ocupaba ya el primer sitio en la escena de la restauración (Ag 1, 12; Esd 3, 2), aun cuando la visión de los ornamentos sucios del sumo sacerdote Josué en Zac 3, 1-7 hace suponer la hostilidad contra él de ciertos repatriados, que reconocen al menos su adhesión a los mandamientos tal como ellos los concebían: «aunque sucio y desastrado, escribe M. Smith, era mejor que nada».

Vemos las dificultades con que chocaba la reorganización de Judea. Representante del soberano persa, un gobernador judío (un *pehá*, palabra de la que deriva *pachá*; *bajá*: Ag 1,1; Mal

1, 8; Neh 5, 14), reside en Jerusalén. En el período helenista, el sumo sacerdote asumirá un papel análogo ante los soberanos de Antioquía. Los príncipes asmoneos acuñaron moneda, hicieron la guerra y resucitaron el título real. Y algunos creyeron que había vuelto la era davídica (cf. el tono de 1 Mac 14, 4-15). Pero la hostilidad de los fariseos contra estos jefes que acumulaban el pontificado soberano, los poderes políticos y el mando militar indica muy bien que la función real no tenía ya ningún significado religioso.

El recuerdo de David se había transformado en «esperanzas mesiánicas». ¿Qué formas tomaba la espera del hijo de David? ¿En qué ambientes se hablaba de él? La biblia se muestra muy discreta en este terreno. Fue quizás en el siglo IV antes de nuestra era cuando en los ambientes levíticos se reunió en un solo libro el tesoro de los salmos; nos encontramos entonces con la sorpresa de ver cómo «esta colección, constituida cuando ya no había ni rey ni unción real, conserva ciertas piezas himnicas en donde se celebra al rey en los principales acontecimientos de la vida como el representante titular de la vida del pueblo, de sus angustias y de sus esperanzas» (H. Cazelles, *Le Messie de la Bible*, 170s): así, los Sal 2; 20; 21; 45; 72; 110. En estos salmos «se celebra algo más que al rey desaparecido: al hijo venidero del rey David, que no es todavía más que objeto de esperanza» (*Ibid.*, 177). Si un oráculo como el de Zac 9, 9-10 recoge estas mismas esperanzas, un sabio como el Sirácida no le da ningún lugar a una figura real en sus aspiraciones nacionales

(Eclo 36, 1-22), y sus evocaciones de la alianza davídica (Eclo 45, 25; 47, 11) son muy pálidas en relación con su admiración por la alianza sacerdotal (45, 15.24-25).

Es seguro que los ambientes populares de los tiempos de Jesús aspiran a la venida de un hijo de David, libertador de Israel, que establezca para siempre el reino de Dios (Mc 10, 47; 11, 9-10; 12, 35-37; Hch 1, 6). Algunos apocalipsis de entonces tienden también a convertir al mesías en un ser de origen celestial, cuya llegada coincidirá con el final. Pero este tema no resulta central en los escritos, bíblicos o no bíblicos, que han llegado hasta nosotros. Las decepciones que vienen del comportamiento de los reyes-sacerdotes asmoneos y luego la ocupación romana del 63 antes de nuestra era tuvieron mucha importancia en esta espera, tal como se expresa en los *Salmos de Salomón* (17, 23-51 y 18, 6-9), escrito de origen fariseo (véase CB 12, 34). Las dos sublevaciones judías contra Roma, que concluyeron con los desastres de los años 70 y 135, no carecieron de este fervor mesiánico. Por eso el judaísmo rabínico canalizaría

las interpretaciones mesiánicas de los textos bíblicos. El *Talmud de Jerusalén* (Ta'anit 68d) refiere que R. Aqiba aplicaba la profecía de Nm 24, 17 a Bar Kokba («hijo de la estrella»), apodo de Simón Bar Kosiba que dirigió la segunda insurrección (en 132-135). R. Yohanan ben Torta habría declarado entonces: «Aqiba, la hierba crecerá en tus mandíbulas antes de que llegue el rey mesías». Sin embargo, la interpretación mesiánica de varios pasajes bíblicos se impondría hasta el punto de que los maestros dejaron vislumbrar algo de la misma en el targum (por ejemplo, Gn 3, 15; Nm 24, 7.17; Gn 49, 10-12; véase CB 12, 29 y 34 y Documentos en torno a la biblia, 14, 106).

No hay que extrañarse, por tanto, de que si tuemos intencionadamente la cuestión mesiánica como apéndice a los problemas monárquicos; presentar la esperanza en el mesías como tema central deformaría la fisonomía del judaísmo que aquí estamos evocando. Por otra parte, hay otras figuras que toman el relevo de la monarquía desaparecida.

B. El templo

La antigüedad define a un país más por su centro y su capital que por sus fronteras. El que Nehemías haga de Jerusalén la «ciudad santa» (Neh 11, 1) es algo que corresponde también a sus intenciones políticas y a su técnica de repoblación (Neh 7, 4.72; 11, 1-4) y que es corriente

en aquélla época. Pero la mayor parte de las veces es el santuario el que centra la vida de una ciudad (cf. Is 60) y el que hace brillar su fama. Desde la laboriosa reconstrucción en el año 515, sus profanaciones en los años 167 y 63, hasta su transformación por Herodes y su

destrucción en el año 70 d. C., el templo de Jerusalén conoció muchas vicisitudes. Además, la unicidad del lugar de culto que exigía la reforma deuteronómica sigue siendo teórica: la colonia judía de Elefantina, al sur de Egipto, había dedicado su santuario al dios Yahô; según Flavio Josefo, el sacerdote Onías IV, al huir del partido pro-helenista de Jerusalén, fundó un templo en la región del delta del Nilo en tiempos de Tolomeo VI (181-145): es el santuario de Leontópolis al que quizás aluda Is 19, 18. Pero Judea parece haber mostrado más hostilidad contra el templo samaritano que contra estos santuarios locales. Para muchos de los judíos de la diáspora, el templo de Jerusalén quedaba lejos y era poco accesible; además, ciertas corrientes, comunes también en algunos pensadores paganos, se mostraban críticas frente a los cultos sacrificiales. La verdad es que estas reticencias no son tanto un rechazo decisivo como una sana relativización de la institución y una llamada a la sinceridad del corazón y a una coherencia de toda la existencia, doble condición para un culto auténtico (compárese Is 66, 1-3 con 1 Re 8, 26-30; Ez 8 con Sal 15; 51, 18-19). En todo caso, no hay recelo alguno contra el templo ni en Palestina (cf. Eclo 7, 29-31; 50, 1-21), ni en la diáspora (cf. anteriormente, p. 13). Los dispersos piensan en el santuario (Tob 1, 4-7); rezan volviéndose hacia Jerusalén (1 Re 8, 44-48), y el mismo ritmo de la oración diaria, personal o sinagoga, parece estar calcada en los ritos del templo (Jdt 9, 1). Primer fruto de la insurrección macabea, la purificación del templo en el año 164 se convierte en objeto de una nueva fiesta, la *hanuká* (1 Mac 4, 36-59; cf. 2 Mac 1, 1-9). Incluso los *esenios*, que probablemente en tiempos de Jonatán macabeo se habían retirado

a Qumrán, no rechazan el principio del templo; sólo opinan que está manchado por un sacerdocio ilegítimo e «impío» y regulado por un calendario herético. Uno de sus escritos, el *Rollo del templo*, abunda en detalles sobre el culto para el día en que quede purificado el santuario. Entretanto, los qumranitas mantienen una especie de liturgia provisional, por medio de la estructura misma de su comunidad y sus banquetes religiosos.

No es éste el lugar para insistir en las tres fiestas anuales que atraen a los peregrinos a Jerusalén (CB 27, 29-36). Fue por esta época cuando la fiesta de las semanas tomó el nombre de *pentecostés en la diáspora* (Tob 2, 1; 2 Mac 12, 31-32) y se enriqueció en determinados grupos con el recuerdo del don de la ley y de la alianza en el Sinaí. Además de la institución de la *hanuká*, recordemos la de los *purim*, una especie de carnaval para conmemorar la liberación de los judíos que nos recuerda la historia de Ester (Est 9, 20-32; cf. 2 Mac 15, 36). Señalemos igualmente la importancia que toman después del destierro el año nuevo (*Rôš a-saná*) y sobre todo las expiaciones *Yôm a-kippurim* (cf. Lv 16), único día en que el sumo sacerdote penetra en el santo de los santos (Lv 16, 2; Eclo 50, 5). Verdadero retorno del pecador a la vida mediante la efusión de la sangre sacrificial (Lv 4), la *expiación* en general queda fuertemente subrayada (Eclo 45, 16), y el «sacrificio por el pecado» adquiere una gran extensión (para la pascua: Nm 28, 22), como paralelo ritual de la toma de conciencia moral que hemos mencionado.

Por otra parte, el culto estaba subordinado a la lealtad a una religión interior y a la obediencia existencial a la ley. Además, los propios ri-

tos estaban minuciosamente regulados por la Torá, lo cual significaba una posibilidad de control por parte de los que velaban por la aplicación de la misma, como atestigua el comportamiento de un Nehemías (Neh 13, 4-14.28-31). Los *Pirké Abot* recogen esta sentencia de Simeón el justo: «El mundo se mantiene sobre tres puntos: la Torá, el servicio (cultural) y las

obras de misericordia» (2, 1). El segundo de estos pilares se hundiría con la destrucción del templo en el año 70. Pero si en aquella ocasión no se reedificó ya el templo, quizás fuera porque insensiblemente el judaísmo se había ido preparando para descansar tan sólo en los otros dos pilares.

C. El sacerdocio

Por su sacerdocio, el templo, centro visible del mundo judío, se convirtió en el punto de apoyo de la dirección política de la nación. Desde la restauración, la importancia que se le concedió al culto, junto con la debilidad de las esperanzas monárquicas, le daba al sacerdocio todas las oportunidades de asegurarse el liderazgo del judaísmo. Pero esto no se realizó sin tensiones, que es posible explicar por los dos factores siguientes:

1. El culto simbolizaba la continuidad étnica e histórica de la comunidad, y el sacerdocio tenía que encarnar esas raíces; de ahí la insistencia en la pureza étnica de sus miembros (Esd 2, 61-63) y su vinculación genealógica con Aarón, el antepasado sacerdotal. Entre los hijos de Aarón (1 Cr 24, 1-2), se le dio privilegio al linaje de Eleazar, sobre todo a través del nombre de *Sadoc*, sacerdote de los tiempos de David (2 Sm 8, 17). A partir del destierro, se podrá hablar de un

«sacerdocio sadocita» como sinónimo de los «hijos de Aarón» (véase Ez 44, 15), y ya hemos visto cómo los *saduceos* sacaron sin duda su apelativo de este nombre. Este principio de legitimidad mediante la ascendencia sadocita-aarónica influyó en la toma de posición de los asideos en 1 Mac 7, 14. Por el contrario, es sin duda a Juan Hircano (134-104) a quien decían los fariseos: «Ya tienes bastante con la corona real; deja la corona del sacerdocio a la descendencia de Aarón» (*Talmud de Jerusalén, Kidd. 66a*; la anécdota se le aplica allí a Alejandro Janeo); los fariseos habían hecho correr el rumor de que Hircano no era de pura ascendencia aarónica por ser bastardo de madre.

2. Pero la restauración del culto se había llevado a cabo bajo la dirección de los repatriados, marcados por la ideología profética de la obediencia a aquellas leyes divinas que pronto se convertirían en la Torá. En la práctica, la influen-

cia de los sacerdotes dependería de su adhesión a esos principios, de su aceptación de ser los guardianes y la garantía de la ley judía (Ez 44, 15.23-24). Los repatriados exigían más aún. Según ellos, el destierro había sido la sanción de los compromisos de los reyes y de los sacerdotes con la idolatría, consecuencia a su vez de las alianzas con el extranjero (2 Re 16, 10-16; 21, 4-7). En adelante, los sacerdotes deberían dar ejemplo de renuncia a esos compromisos, especialmente por una segregación radical en sus alianzas matrimoniales (Ez 44, 22; Ed 10, 18-44; Neh 13, 28-30).

Estos dos factores encontraron su expresión en la ideología de la *alianza sacerdotal*. Mal 2, 4-8 conoce ya una alianza con Leví, condicionada por la pureza (según los repatriados) de la enseñanza de los sacerdotes. El Sirácida celebra como la alianza más alta la que se pactó con Aarón (Eclo 45, 6-22.25-26), pacto que confiere al sacerdote el deber de velar por el respeto a la Torá (45, 17). Por eso, tomando como base el episodio escabroso de Nm 25, 6-8, la figura del sacerdote Pineas tuvo cierta importancia (Nm 25, 10-13; Eclo 45, 23-24; 1 Mac 2, 54): por su *zelo* de la ley y de la integridad del pueblo ante la amenaza del extranjero idólatra, es el modelo del sumo sacerdote tal como lo deseaban en tiempos de crisis los fieles de la Torá.

El gobernador judeo-persa seguía encarnando todavía el poder político en virtud de una situación de dependencia, pero, con bastante naturalidad, muchas de las prerrogativas religiosas ligadas antaño a la función real se transfirieron a aquel a quien los textos posexilicos llaman ahora «el sumo sacerdote» (19 veces en la biblia hebrea, de ellas 8 veces para designar al sacerdote Josué). Es él en concreto el que reci-

be ahora la unción de aceite (Lv 8, 12; 21, 10), que antes se practicaba con el rey para comunicarle el Espíritu del Señor. Puesto que el sumo sacerdote es «ungido», «mesías», se comprende que, al romper con el sacerdocio «impío» de los asmoneos, la comunidad de Qumrán pudiera mantener la esperanza de un mesías sacerdotal. En todo caso, a la caída del imperio persa, fue el cuerpo de los sacerdotes el que los conquistadores helenistas encontraron ante ellos como representativo de la organización del pueblo judío.

Pero, como demuestra cada una de las etapas de la historia, en la medida en que el sumo sacerdote tuvo que ir asumiendo progresivamente los destinos políticos de Judea en las sutiles relaciones de la aristocracia internacional, le fue cada vez más difícil mantener el ideal de segregación que exigía una Torá con la cual en definitiva no tenía más remedio que condescender. Se supone ya esto desde la misión de Nehemías. No fue en los sacerdotes donde Nehemías apoyó sus reformas, sino, como buen político, en los *levitas*. Tal como exigía Ez 44, 10-14, éstos se habían visto relegados a funciones subalternas, no sacerdotales, enumeradas en Esd 2, 40-58, pero Nehemías revaloró su papel litúrgico (presidencia de la plegaria: Neh 9, 4), veló por asegurar sus derechos (12, 44-47; 13, 5) y les confió cargos estratégicos (13, 22). A él se debe el haber promovido la situación social de los levitas y haber favorecido así una espiritualidad muy rica que se expresa en *el libro de los salmos* (especialmente en los salmos de confianza). Pero, ante Nehemías, los sacerdotes no habían representado ningún papel especial.

Cerca de tres siglos más tarde, se advierte una separación entre una aristocracia sacerdotal, preocupada por las relaciones políticas, y los *hasidim*, más tarde los fariseos, guardianes de una Torá que no estaba muy conforme con la dimensión secular inevitable en la actividad del sumo sacerdote. La armonía de una doble alabanza al *escriba* (Eclo 39) y al *sumo sacerdote* (Eclo 50) marcaba el final de una época. El pontificado no se levantaría ya de su postración en la época helenística cuando «el sumo pontificado era para el mejor postor», presagiando la etapa «en que el sacerdocio estaría totalmente sometido al poder político, bajo Herodes y los procuradores romanos que los nombraban y destituían a su capricho» (R. Le Déaut, *Le judaïsme*, 157).

Mientras la comunidad de Qumrán se refugia en la espera del «mesías de Aarón» y del «mesías de Israel» (davídico), los judíos le muestran al sumo sacerdote el respeto debido a sus funciones, como atestigua el Nuevo Testamento (Jn 11, 51; 18, 22; Hch 23, 5); pero el sacerdocio no es ya el guía espiritual del pueblo judío. Se necesitaría un análisis minucioso para evaluar las relaciones entre la *diáspora* y el sumo sacerdote. Ciertamente, éste representa el conjunto de la nación judía (1 Mac 15, 17.21-24); es para los dispersos el que garantiza las tradiciones del santuario amado, de las leyes y costumbres por las que ellos se esfuerzan en asegurar su identidad en el seno de las otras patrias; pero precisamente son ellos los que tienen que compartir los destinos de esas otras patrias, y no siempre las orientaciones políticas de Judea.

D. La extinción de la profecía

Con la época persa se abre y se cierra la última época de la profecía. Si *Ageo* y *Zacarías* 1-8 conservan aún algo de la época clásica, *Joel* no hace más que imitar sabiamente a los antiguos: se pasa del profeta que habla al profeta que escribe, y se vislumbra la era de los apocalipsis. Zac 1, 5 confiesa ya que han cambiado los tiempos. Los profetas contemporáneos de Nehemías no entran en sus reformas (Neh 6, 5-14). La época de 1 Mac 4, 46; 9, 27; 14, 41 constata con claridad la extinción de la profecía. En cierto sentido, los profetas habían trabajado por la

llegada de un presente perpetuo, caracterizado por una fidelidad cotidiana a los mandamientos. Podía pensarse que ya había llegado ese tiempo y los profetas cedían entonces su lugar a los escribas y a la sinagoga. Sin embargo, sobre todo en los períodos cruentos, el horizonte del futuro se quedaba sin mensajeros. Los apocalipsis llenarán en parte ese vacío. Además, algunos se pusieron a esperar un retorno escatológico de los grandes profetas antiguos: *Elías*, anunciado ya en Mal 3, 23-24 (Eclo 48, 10-11 es de interpretación más difícil); o *Moisés*, so-

bre la base de Dt 18, 15-19 (así la *Regla de Qumrán* afirma su validez «hasta que venga un profeta (¿Moisés?) y los mesías de Aarón y de Israel») (1 QS IX, 11). Estas esperas están bien

atestiguadas en el Nuevo Testamento (Mc 8, 28; Jn 1, 25; véase también la última estrofa del poema targúmico de *Las cuatro noches: Targum Neofiti* a Ex 12, 42, en Documentos 14, 29).

E. La institución sinagoga

El Nuevo Testamento menciona las sinagogas unas cincuenta veces. La biblia posexilica no habla de ellas; apenas se observa una alusión en Eclo 24, 23. Sin embargo, la reflexión de Santiago en Hch 15, 21 supone que se trata de una institución antigua. Flavio Josefo y la tradición rabínica hacen remontar su origen a Moisés, e incluso a la época de los patriarcas. La primera huella material que tenemos de una sinagoga consiste en una inscripción del barrio Schedia, en los alrededores de Alejandría, fechada a mitad del siglo III a. C. De hecho, los comienzos de la sinagoga no están ligados a ningún acontecimiento concreto y hemos de pensar en ciertas reuniones celebradas antes de imaginarnos un edificio para ello. Según J. Bright, «ya en los tiempos preexílicos se reunían algunos grupos para escuchar la instrucción de los levitas, mientras que los profetas atraían a círculos de discípulos». Pero tradicionalmente y con razón se subraya la importancia del destierro babilonio como cuna de semejantes reuniones para mantener la cohesión religiosa de los deportados. El targum interpretaba Ez 11, 16: «Yo he sido para ellos un santuario...» como una alusión a las sinagogas de Babilonia. Se-

mejantes reuniones podían celebrarse en casas particulares, alrededor de los profetas (Ez 8, 1), o junto a algún río (Esd 8, 15-21). Después del destierro, los repatriados pudieron establecer rápidamente en Judea algunas «sinagogas» análogas a las que habían podido conocer y apreciar en Babilonia: Neh 8 da la impresión de que se conocía ya el escenario de la liturgia sinagoga. En 1 Mac 1, 56s se da a entender que los agentes de Antíoco IV encontraron un número importante de ejemplares de la ley en las aglomeraciones judías. Raros y costosos por esta época, estos libros no eran ciertamente bienes privados, sino que estaban más bien destinados a un uso comunitario, que implicaba probablemente ciertos lugares de reunión.

Las palabras que sirven para designar la sinagoga evocan un lugar de oración (*proseuché*), de reunión (*synagogé*) y también el sábado (una vez *sabateion* en la pluma de Flavio Josefo), ya que la sinagoga tuvo que contar mucho para la regularidad de la observancia de este día santo. La lectura de la Torá era el elemento central de la reunión; la predicación explicaba, exhortaba, teniendo como primer elemento de interpretación de la Torá la lectura de un pasaje de los

profetas puesto en paralelismo: de esta imantación mutua de los textos nació una especie de tradición bíblico-litúrgica en la que la biblia comentaba la biblia. Lugar especialmente propicio para la aplicación de las interpretaciones de los escribas, la sinagoga, como hemos visto anteriormente (p. 11), estuvo en el origen de los *targumes*.

La institución sinagoga forjaba de un modo particular la unidad de los miembros de la *diáspora* asegurándoles un lugar público de expresión de su fe, de educación en la ley y en las prácticas judías. La versión griega de la *biblia de los Setenta* responde a su vez, en su origen, a las necesidades de las sinagogas de la colonia judía alejandrina. Muy marcadas en su arquitectura por el arte helenístico, las sinagogas de la *dispersión* constituían finalmente un lugar de encuentro no solamente con los *prosélitos*,

paganos que se habían hecho judíos, sino también con los simpatizantes que, sin hacerse judíos, manifestaban allí su adhesión a un Dios único y una piedad auténtica. En este ambiente fue donde el joven cristianismo encontró a sus oyentes de origen pagano (Hch 13, 14-48; 14, 1; 17, 1-4; 18, 4). Sobre la sinagoga, cf. CB 27, 27-29).

Sea cual fuere la época en que se sitúen los comienzos de la sinagoga, ésta no fue jamás un rival del templo, el único lugar en que se desarrollaba «el culto» en el sentido antiguo de la palabra. Pero con la sinagoga, lugar en donde se escuchaba la ley y donde se oraba tras escuchar su lectura, el centro de interés de la comunidad se desplazaba insensiblemente; se preparaba ya la existencia futura de un judaísmo despojado de su templo.

F. En los orígenes del sanedrín

El *sanedrín* o *consejo* aparece en los evangelios, particularmente en los relatos del proceso de Jesús. Las fuentes (cf. Hch 5, 21) lo llaman también *gerusía*, que corresponde al *senado* latino en el sentido de «asamblea de ancianos». Se trata de un cuerpo al que los ocupantes reconocen cierta competencia en materia de justicia, de administración y de interpretación de las leyes tradicionales (véase CB 27, 38, recuadro). Bíblicos o no, los textos posexílicos nos hablan muy poco sobre los orígenes del sanedrín.

1. La monarquía preexílica conoce un tribunal central de justicia (Dt 17, 8-11) y la convocatoria ocasional de los *ancianos de Israel* (1 Re 8, 1; 20, 7; 2 Re 23, 1), que no parecen constituir una asamblea con sesiones regulares.

2. Para el período persa, Esdras habla de los *ancianos de los judíos*; al lado del gobernador, patrocinan la construcción del templo (Esd 5, 5-9; 6, 7.14) y convocan la asamblea del pueblo (10, 8). Nehemías, por su parte, presenta dos

grupos de identidad incierta: los *hōrim* y los *se-gānim* (¿nobles y notables?), que participan en la restauración de la ciudad (Neh 2, 16; 4, 8.13) al lado del gobernador. En Neh 5, 7, se les acusa de explotar a las clases modestas; en 7,5, participan en el censo. Así, pues, se tiene la impresión de un grupo más estable, influyente en la vida de la ciudad, compuesto por miembros de la aristocracia.

3. En la época helenista aparece la palabra *gerusía*. No hay nada que indique que se trata de una asamblea realmente distinta de la anterior, con estas puntualizaciones: 1) ahora es al sumo sacerdote a quien asiste, y no al gobernador; 2) durante la crisis macabea, es pro-helenista e incluso, si hubo momentáneamente en Jerusalén una *polis* de estructura helenista, ella fue su consejo regular. Se menciona la *gerusía* bajo diversas apelaciones en tiempos de Judas Macabeo (1 Mac 7, 33; 11, 23; 12, 35) y a continuación. Judas impuso quizás a la asam-

blea miembros menos ricos, sus compañeros de lucha. Pero cuando el linaje asmoneo asumió todos los poderes, fue naturalmente en la aristocracia de los sacerdotes y en los saduceos donde apoyó su consejo.

4. Con Alejandra (76-67), viuda de Alejandro Janeo, los fariseos fueron reconocidos en su influencia y muchos escribas entraron en la *gerusía*, que tuvo que aceptar en adelante una situación de compromiso entre la aristocracia y la interpretación farisea de la ley. Aunque el siglo I trajo consigo la preponderancia de los saduceos, éstos tuvieron que plegarse muchas veces a las interpretaciones fariseas en el seno de esta corte.

5. Tras la llegada de los romanos (63 a. C.), la *gerusía* tomó el nombre de *sanedrín*, cuando el procurador Gabino fraccionó la administración del territorio en varios *synedria* o *colegios*.

IV

UNA LITERATURA EN EVOLUCION

Los remolinos contrarios de la historia produjeron el efecto de estrechar a la comunidad judía en torno al fuego de la Torá. Pero los espíritus más vigorosos se abrieron también a los vientos de fuera, que soplaban de la Babilonia persa o que entraban por los corredores del helenismo seléucida y egipcio. En este clima, la expresión literaria de Israel emprendió nuevos caminos, significativos de las diversas tendencias del mundo judío. No se trata tanto de géneros literarios inéditos como de tonos y de temas

nuevos que rompen con las formas antiguas y dejan a menudo perplejos a los exégetas. La *Traducción ecuménica de la biblia*, por ejemplo, escribe: «El género literario del libro de Judit no corresponde a nuestras categorías modernas. No se trata de historia... El relato es un *midrás* (pero ¿es el *midrás* un 'género' literario?)... Se puede hablar de parábola...» (p. 1922). Por otra parte, es difícil separar el fondo y la forma en lo que a nosotros se refiere.

A. Dios y el hombre

El mundo antiguo no se mostró indiferente ante el judaísmo: o bien alababa su idea elevada de Dios, o bien sospechaba de él: su negativa a

representar y a nombrar a la divinidad ¿no sería una excusa para ocultar simplemente el ateísmo? Son estas concepciones judías las que va-

mos a analizar ahora y sus repercusiones sobre el sentido del destino humano.

1. EL DIOS ALTISIMO

Después del destierro, el nombre de Dios fue objeto de un respeto inenarrable: blasfemar «el nombre» merecía la pena de muerte (Lv 24, 10-16). Tan sólo en la fiesta del *Kippur*, el sumo sacerdote bendecía a la asamblea con el nombre propio de Dios (cf. Eclo 50, 20). El tetragrama (YHWH) va desapareciendo poco a poco de los nuevos escritos. Los persas veneraban a «los dioses del cielo»; de ahí quizás la apelación «el Dios de los cielos» (Sal 136, 26; véase BJ, nota d,p. 1300). Se llegó a decir simplemente *el cielo* (Tob 7, 12 y varias veces en 1 Mac), designación que explica en los evangelios la equivalencia entre «el reino de los cielos» y «el reino de Dios». Pero el título más popular sigue siendo *el (Dios) altísimo* (13 veces en Dn, 48 veces en Eclo). También se evita prestarle a Dios comportamientos demasiado humanos. El texto hebreo de Ex 15, 3 calificaba al Señor de «guerrero»; los Setenta traducen «rompedor de guerras». El hebreo de Ex 4, 24 decía: «El Señor intentó hacer morir» a Moisés; los Setenta y el targum se ponen de acuerdo para atribuir este intento homicida a un *ángel del Señor*. La intervención de los ángeles servirá muchas veces para salvar la trascendencia divina.

2. LOS ANGELES

Israel admitió siempre que unos servidores celestiales rodeaban a Dios (1 Re 22, 19-22; Is

6, 1-3). Pero el contacto con el mundo persa desarrolló la angelología: compárese los siete ángeles de Tob 12, 15 con los siete ministros que *ven el rostro del rey* persa (Est 1, 14). Estos seres, espirituales (Tob 12, 19), evitan al hombre una imposible relación directa con la divinidad. El ministerio de los ángeles sucede ahora a la antigua familiaridad de Dios con los profetas (Zac 1, 9; 2, 7; Dn 8, 16; 9, 21). Son muchos (Dn 7, 10), están jerarquizados (Tob 12, 15) y llevan ahora nombres propios: *Miguel* y *Gabriel* (Dn), *Rafael* (Tob) o *Uriel* (apócrifos). Tienen funciones diversas; por ejemplo, sirven en la corte celestial. En el targum, el ángel que combate de noche con Jacob teme llegar tarde a los oficios (celestiales) de la mañana: «Déjame irme, le dice, porque ha llegado el momento de celebrar para los ángeles de arriba; y yo soy el jefe de los que celebran» (Tg Gn 32, 27). Otros guardan a las naciones (Dn 10, 13; cf. Dt 32, 8-9 griego); otros están al frente del funcionamiento de las fuerzas cósmicas (apócrifos) o interceden en favor de los hombres (Zac 1, 12; Tob 12, 12; cf. Hch 10, 3-4). En Qumrán se venera mucho a los ángeles, testigos del compromiso en la alianza de los miembros de la comunidad, cuyas celebraciones se organizan de acuerdo con la liturgia celestial.

Más o menos manejado por las teologías populares, este universo angélico marca cierto dualismo entre las esferas celestial y terrena, pero sugiere al mismo tiempo la omnipresencia de la acción divina en este mundo, reflejo de una experiencia religiosa auténtica, acorralada siempre entre la proximidad y la inaccesibilidad de Dios. No es posible comprender ciertas escenas del Nuevo Testamento sin el trasfondo de estas representaciones (Lc 1, 11.26; 24, 23;

Hch 1, 10) que a veces enturbiaron la simplicidad de la fe en Cristo (Gál 1, 8; Col 2, 18).

3. LOS ATRIBUTOS DIVINOS PERSONIFICADOS

De forma paralela a los desarrollos de la angelología, algunos pensadores judíos meditaron en ciertos atributos divinos ya conocidos por el antiguo Israel: la palabra, la sabiduría y el sople, realidades todas ellas antropológicas, pero que el creyente percibe como dones de Dios.

El tema de la *sabiduría* personificada es el más rico; aquí nos limitaremos a remitir a los análisis de M. Gilbert (Prov 8, 1-9, 6; Eclo 24; Sab 7-9) en el CB 32, 10-43. También la *palabra* se presenta como una entidad viva por la que Dios crea (Gn 1; Sal 33, 9) y actúa en la historia, *coimando el vacío entre los cielos altísimos* y los *camino*s de los hombres (Is 55, 8-11). En este último pasaje, «la palabra sale de la boca (de Dios)» (v. 11), lo mismo que en Eclo 24, 3 la sabiduría «sale de la boca del altísimo». Porque estos escritores están buscando esencialmente una figura *única* que pueda dar cuenta del misterio de la comunicación entre el hombre y el Dios totalmente otro; de ahí los intentos de fusión entre estos atributos, sabiduría y Torá en Eclo 24, 23, o palabra revelada en la creación (Sal 147, 15-18) y palabra revelada en la Torá (Sal 147, 19-20). Además de la asimilación palabra/espíritu (Sal 33, 6; 147, 18), Sab 9, 17 relaciona la sabiduría con el «santo espíritu». Son las sabidurías egipcia y hasta la cananea y el pensamiento helenístico (Sab 7, 22-27) las que han fecundado sin duda estas especulaciones, como si el Dios de la biblia se

abriera él mismo a la búsqueda de las naciones, sin saberlo ellas mismas,

«Oyeron la *Memrá* (=la palabra) de Adonai Elohim caminando por en medio del jardín...» (targum de Gn 3, 8). Esta *Memrá* omnipresente en el targum intenta sin duda alguna borrar los antropomorfismos de los textos antiguos; pero quizá refleje también un embrión de teología sinagoga de la palabra, que no estaría ausente de la reflexión sobre el *Verbo* en los escritos de Juan.

4. EL PROBLEMA DEL MAL

El antiguo Israel se complacía en establecer una ecuación entre la maldición divina y la miseria, entre la felicidad y la bendición. La desgracia era un castigo. Esta doctrina de la retribución perdura en la obra del *cronista* y no había desaparecido todavía en tiempos de Jesús (Lc 13, 1-3; Jn 9, 2-3). Pero los dramas históricos que siguieron a la deportación hicieron a menudo este modelo inadecuado, sobre todo cuando los profetas del destierro despertaron el sentido de la responsabilidad del individuo ante Dios (Jr 31, 29-30; Ex 18). Entonces se diversifican las respuestas ante el escándalo del sufrimiento injustificado: Is 53, 10-12 concibe el sufrimiento del destierro como una expiación en nombre de todos. Para otros, la desgracia es una prueba divina (2 Cr 32, 31). Muchos subrayan el valor educativo del sufrimiento (Sal 119, 67.71), que tiene su primer ejemplo en la prueba que vivió Abrahán (Eclo 44, 20; Jdt 8, 25-26; 1 Mac 2, 52). Los *discursos de Elihu* (Job 32-37) exponen semejantes explicaciones.

Pero *Job* va más allá todavía; él «vivo su prueba

ante todo como una cuestión sobre Dios: y sólo a Dios se la quiso plantear» (J. Lévêque, en CB 53, 61). Influidos por un cierto pesimismo griego, *Qohelet*, en el siglo III, podrá denunciar lo absurdo de la condición humana (Ecl 8, 14; 9, 2-3) y dudar de la posibilidad misma de una sabiduría (2, 15-16), con la única solución del convencimiento de un dominio universal de Dios (9, 1; 11, 5); pero la cuestión de Job sigue sobre el tapete: la de la permanencia de la justicia de un Dios justo en el misterio del mal.

También aquí algunos buscaron en dirección de la angelología. Dios no puede ser la causa del mal; entonces, éste viene de *Satanás*, ese «acusador» del tribunal celestial en Job 1-2 (compárese con 1 Re 22, 19-22), aquel que, para 1 Cr 21, 1, inspiró a David un censo culpable (donde el texto antiguo de 2 Sm 24, 1 veía una incitación de Dios mismo). Encontramos a *Satanás* en Zac 3, 1-2; por el año 50 a. C., Sab 2, 24 lo identificará expresamente con la serpiente de Gn 3 (cf. Ap 20, 2). El número de «ángeles malos» crece en los apócrifos; *1 Henoc* 6-16 cuenta la caída de los ángeles tomando como base a Gn 6, 1-4. Algunos de estos seres maléficos llevan un nombre, como *Asmodeo* en Tob 3, 8, que guarda cierta relación con el folclore persa.

5. LA MUERTE INJUSTA

(Véase CB 29, 5-42
y CB 42, 43-53)

Es conocida la visión tradicional del *sheol* hebreo. Muchos ambientes del judaísmo posexilico pudieron conservarla sin dificultad. *Qohelet*

se siente desolado por ella y la mira de mala gana (3, 19-22; 9, 5-6), pero la admite (12, 7). Los saduceos se atenderán a ella; pero no hay que tachar al Sirácida de «proto-saduceísmo» por el pretexto de haber guardado estas ideas tradicionales (Ecl 10, 11; 14, 11-19; 38, 22-23). El Sirácida no conoció aquellos tiempos trágicos que atizaron la esperanza de la resurrección.

Porque fue el drama de la persecución heleanista lo que forzó al pensamiento creyente a concebir una justicia de Dios victoriosa sobre la muerte injusta. Es verdad que Ez 37, 11-12 había evocado la restauración nacional a través de la imagen de una resurrección colectiva y que algunos textos, todavía ambiguos y mal situados (Is 25, 8; 26, 19), profundizaron en esta visión. También es cierto que el mundo persa del siglo IV parece ser que tuvo alguna idea de una resurrección, pero llegó la persecución de Antíoco IV; entonces, el retorno de los justos a la vida, para vergüenza de los pecadores, se convirtió en una exigencia de la justicia divina a los ojos de los asideos, que están en el trasfondo del libro de *Daniel* (Dn 12, 2), y de los muchos que entregaron su vida (2 Mac 7; 12, 43-45). Estas circunstancias explican que la *teología del martirio* (cf. 2 Mac 7) naciera al mismo tiempo que la fe en la resurrección, para pasar luego al cristianismo; un escrito como la *Ascensión de Isaías*, nacido en los ambientes judíos del siglo II a. C., y acabado por manos cristianas en el siglo IV d. C., lo atestigua con claridad. En 2 Mac se comprueba el éxito de la fe en la resurrección en la diáspora. Los Setenta la confirman con sus «intervenciones» en algunas traducciones (así, Sal 16, 10; véase TOB NT, p. 371, nota m; BJ, p. 727, nota g. De forma paralela, la

antropología griega dualista (cf. Sab 9, 15) fecundará el pensamiento del judaísmo alejandrino; para el *libro de la Sabiduría*, es la inmortalidad

del alma la que hace justicia al justo desventurado contra los impíos que prosperan (Sab 2-5).

B. El sentido de la historia

Si el sentido de la historia implica una iniciativa del espíritu humano que no se contenta ya con narrar las cosas, sino que se reconoce en los acontecimientos, los selecciona y los coordina en causas y efectos, entonces hemos de afirmar que el judaísmo destacó en este arte, como indicaban ya las mismas plegarias bíblicas. Este deseo de actualizar el pasado y de estructurar un futuro muchas veces angustioso se nos revela en las *tendencias midrásicas* y en la *apocalíptica*, dos fenómenos que distinguimos aquí para facilitar su descripción, pero muy mezclados en la realidad.

LAS TENDENCIAS MIDRASICAS

(véase CB 16, 7-9)

Ya hemos señalado anteriormente (p. 28-29) el sentido general del *midrás*, término que designa al mismo tiempo el proceso exegético del escriba o del sabio de los diversos círculos del mundo judío y las obras literarias, fruto de ese proceso, que habrían de constituir el depósito escrito de la *ley oral* en el judaísmo rabínico. Pero esta redacción por escrito hereda ciertos

tipos similares que están ya en germen en la biblia y en otros escritos posexilicos, testigos todos ellos de las diversas orientaciones del *midrás*:

a) La **halaká** (de *halak*, caminar). Se trata de sacar de la Torá ciertas reglas de conducta, de actualizar sus implicaciones jurídicas. Podríamos considerar ya Gn 17 como una *halaká* de Gn 15: de la alianza abrahámica de Gn 15, diría el autor sacerdotal de Gn 17, hay que deducir la regla de la circuncisión. Entre la edición de la Torá hebrea y su traducción al griego se han abierto ya paso muchos *halakot orales*, que a veces integraron los Setenta; por ejemplo, en un detalle ausente del texto hebreo, el griego de Ex 21, 19 condena al responsable de una riña a pagar al médico. En Qumrán, el *Rollo del templo* constituye una verdadera *halaká* para la época en que será purificado el templo.

b) La **haggadá** (de *higgid*, contar, anunciar). Se trata de actualizar los relatos, los personajes, las fiestas o los acontecimientos que presenta la Escritura, con vistas a una edificación moral o espiritual, de una puesta al día de

la teología de un texto antiguo. De esta tendencia procede la creación de figuras típicas, como Abrahán, modelo de la fidelidad en la prueba (cf. p. 56), o Pineas, encarnación del celo por la ley. Puede tratarse también de la relectura orientada de la historia pasada, como la obra del *cronista* y sobre todo los capítulos 10-12 y 16-19 del libro de la *Sabiduría*, verdadero *midrás* sobre el Exodo. A veces se trata de alusiones al mesías y a la resurrección integradas en la traducción de los Setenta. Fuera de la biblia, esta tendencia es aún mayor: la tipología de Caín y Abel en 1 Jn 3, 12 no le debe mucho al texto desnudo de Gn 4, pero sí que tiene mucho que ver con el desarrollo del targum correspondiente (cf. Documentos 14, 14-15).

c) El *peser* («explicación, interpretación»). Ligada a los apocalipsis, esta técnica no está representada en el judaísmo rabínico. Consiste en una lectura «clave» de los textos proféticos para discernir su *cumplimiento* en los acontecimientos del presente o del pasado próximo y deducir lo que ocurrirá en el porvenir. Encontramos los primeros ejemplos en *Daniel* 9, 24-27, donde se releen los oráculos de Jeremías (v. 2) en el marco de la persecución helenista. Pensamos sobre todo en Qumrán, que nos ha dejado los *Pesarim* de Habacuc, Oseas, etc. (Cf. Documentos 2, 72-73), en donde las alusiones históricas siguen siendo difíciles de captar.

De estas orientaciones que florecerán en el judaísmo rabínico encontramos ya algunas raíces en el período bíblico. Es una época en la que la biblia comenta a la biblia, en que los autores se refieren con gusto a los escritos del pasado (cf. Esd 1, 1; 2 Mac 2; Tob 1, 6-8; 2, 5), tendencia normal, a medida que la Escritura se iba convirtiendo en la norma central de la exis-

tencia judía. Es un sentido profundo de la *actualidad* de la Escritura la que engendra estas técnicas de lectura, así como la convicción de que la palabra tiene que cumplirse constituye la base de los apocalipsis.

2. LA APOCALIPTICA

(Véase CB 9, 5-10;
CB 12, 48-69).

Apocalipsis («revelación») evoca un lenguaje esotérico, que saca sus símbolos del mundo animal (Dn 8) o astral, jugando con los números y los cómputos de las edades del mundo, para servir de vehículo a revelaciones sobre el fin que se juzga inminente, o para describir el paso de un mundo antiguo a una nueva era. Modestamente representado en la biblia (Ez 38-39; Dn; Zac 9-14; Is 24-27), este género es el de numerosos libros apócrifos. Se puso de moda durante la época helenista, como para conjurar el malestar de la crisis; se extinguió a finales del siglo I d. C., con dos monumentos literarios: el *Apocalipsis siríaco de Baruc* y el *4.º libro de Esdras*. Hagamos simplemente algunas observaciones útiles para nuestra reflexión:

1. Comprender el sentido de la historia universal, y no ya de la meramente local, afirmar a un Dios que vencerá las fuerzas del mal, tal es el objetivo de estas obras que conciben los conflictos contemporáneos como la emergencia de un combate cósmico entre Dios y las potencias malignas (Dn 11, 40-12, 3). Unos ven su desarrollo en una transfiguración cósmica que incluye la resurrección (Dn 12, 2-3); otros, en las

estructuras nuevas de un pueblo de Dios que domina el universo (*Salmos de Salomón*, 17). La guerra hace estragos, pero Dios la dirige según un plan que el hombre tiene que intentar descubrir; de ahí el interés por la marcha de los astros (*1 Henoc*) o por la distribución de la historia en períodos determinados, en «semanas» de años (cf. Dn 9; 11, 1-12, 4).

2. Las especulaciones sobre la historia quieren interpretar a los antiguos profetas, tomando sus palabras no ya en su sentido concreto, sino en su valor teológico. En esto la apocalíptica participa de la tendencia midrásica. Los autores de estas obras perciben muy bien que la profecía se ha apagado; de ahí su recurso a los pseudónimos (*Henoc*, *Abrahán*, *los doce patriarcas*, *Moisés*, *Baruc* o *Esdras*). Ciertamente, las revelaciones celestiales de que gozan subrayan que solamente Dios tiene las llaves de la historia, pero es de la tradición de los padres, de los

héroes de la ley, de donde ellos, por su pseudonimia, sacan la autoridad que se arrogan.

3. Intérpretes de las visiones celestiales y soldados de Dios, los *ángeles* ocupan un lugar importante en los apocalipsis. Son una pieza de ese juego dualista que, en esos escritos, divide al mundo en dos partes: Dios contra los espíritus malos, los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas (en los escritos de Qumrán), sin que por ello se pierda la fe en el control y en el juicio de Dios sobre el mundo del mal.

Estos escritos ponen siempre en el centro del combate la fidelidad de los justos a la ley: «Señor, dicen los apocalipsis a Dios, con múltiples variantes, tú nos diste la Torá y nosotros la hemos guardado; ¿qué recompensa nos darás en cambio?». Y la respuesta es siempre la misma: «Os daré el mando sobre el mundo entero» (J. B. Frey, en *Dictionnaire de la Bible*, 1, 345).

C. Reflexiones sobre los Setenta

(Véase CB 12, 39-47)

Varias veces hemos subrayado el valor de los Setenta como testimonio del judaísmo antiguo. Hemos mencionado su trabajo de adaptación: retoques relacionados con la *halaká* (p. 58: sobre Ex 21, 19) y otros más teológicos (p. 54-55); el antiguo texto hebreo del salmo 8 decía: «Hi-

ciste (al hombre) un poco menor que a un dios»; los Setenta, temiendo que alguien se imaginase una especie de politeísmo latente, traducen: «Lo hiciste un poco menor que a los ángeles». Ya vimos el prudente silencio político de Lv 11, 6 griego (cf. p. 34); podrían añadirse otras

adaptaciones culturales, como cuando las «tiendas» beduinas del texto hebreo se convierten en «casas» en el texto griego. Contentémonos con estos ejemplos y no olvidemos, de paso, que estos escribas intentaban ante todo *traducir* los textos, pero teniendo ante la vista una asamblea concreta y huyendo de la literalidad que puede llegar a ser la peor de las traiciones.

También hay que advertir una armonía indiscutible entre las evoluciones teológicas de Palestina y las que reflejan los Setenta que, para sus partes antiguas, se realizó en colaboración con los ambientes palestinos. La Torá está traducida fielmente y los libros proféticos del hebreo tienen el mismo contenido en la versión griega. Como hemos visto, la Torá adquirió muy pronto un valor normativo para el conjunto del judaísmo y los profetas se convirtieron en un vivo comentario de la ley. Pero ¿qué pasaba con los otros «escritos»?

No puede dejar de asombrar la libertad de los Setenta; el *Daniel griego* se completa con algunos relatos y plegarias; *Ester* sufre una refundición completa; 2 Mac nació directamente en griego. En torno al polo fijo Torá-profetas, había, por tanto, una elección entre las obras destinadas a las reuniones sinagogaes. Ensanchemos nuestra perspectiva: *Judit* y *Tobías* nos han llegado a través de las comunidades de la biblia griega; sin embargo, su lengua original es semita; por tanto eran leídos en Palestina, pero ¿por quién? *Tobías* se encontraba ciertamente en la biblioteca de Qumrán, donde por otra parte se concedía una gran autoridad al *Libro de los jubileos*, cuyo calendario litúrgico seguían. Pero este libro no se leía ciertamente en el templo, que seguía otro calendario litúrgico. Esta obra existe

también en griego, pero no en los Setenta; entonces, ¿quién lo leía en esta lengua? El libro de *Daniel*, que afirmaba la resurrección, ¿era leído por los saduceos? Es bastante dudoso.

Que se nos perdone este aluvión de cuestiones; reflejan la libertad y la diversidad de los círculos judíos, quedando a salvo el respeto de todos por la Torá y los profetas.

Pista de trabajo

Seguir la historia del Sirácida (origen, traducción, «autoridad» del libro en los ambientes judío y cristiano), como ejemplo típico del destino de los escritos que entraron en (o fueron excluidos de) la biblia canónica: TOB 2103a, 2108-2109.

A comienzos del siglo II de nuestra era, los rabinos rechazaron los Setenta: 1) cuanto más se desarrollaban los midrases, más necesitaban éstos una base escriturística *literal*: el judaísmo se hizo entonces una nueva biblia *griega*, la del prosélito *Aquila*, de una literalidad inaudita; 2) el judaísmo se centraba en las tradiciones palestinas; los Setenta le desbordaban; 3) los Setenta se habían convertido sobre todo en la biblia de los cristianos.

¿Qué añadir a este panorama tan rápido de las evoluciones teológicas y literarias del judaísmo? Los fariseos se hicieron los defensores más fervientes de las novedades que aparecieron. El autor de Hch 23, 8 escribe: «Los saduceos sostienen que no hay ni resurrección, ni ángeles, ni espíritus, mientras que los fariseos profesan su realidad»; ya sabemos (v. 6) en qué campo se situaba Pablo.

¿Y Qumrán?

(Véase Documentos n. 2)

Hemos esperado adrede al final del capítulo para decir unas palabras sobre la comunidad de Qumrán. Sus orígenes siguen siendo discutidos; probablemente, el grupo se retiró al desierto bajo la dirección del «maestro de justicia», que se queja del «sacerdote impío», cuando Jonatán macabeo (160-143) se apodera del pontificado. Pero aquel momento en que la secta rompió con un sacerdocio considerado como ilegítimo no se corresponde forzosamente con el nacimiento de la secta esenia. Si en muchos puntos estuvo probablemente relacionada con los asideos (cf. p. 24), sus orígenes se remontan según algunos a la diáspora babilonia.

Queremos destacar un punto sobre todo. Des-

pués de haber creído encontrar en los escritos de Qumrán influencias de Persia, y hasta de la India y del budismo, los investigadores se muestran ahora más impresionados por los puntos de contacto entre la literatura de la secta y las otras ramas del judaísmo contemporáneo. Tanto si se trata del sentido de Dios o del lugar central de la Torá, como si se piensa en los procedimientos midrásicos o en el dualismo, que no está ausente de los apocalipsis, y sin negar su originalidad, los escritos de Qumrán encuentran perfectamente su sitio en ese judaísmo polimorfo que estamos viendo. Un buen conocimiento de este judaísmo puede ser la mejor introducción a la lectura de los manuscritos del mar Muerto.

V

JUDIOS Y PAGANOS

El judaísmo que acabamos de explorar insistía en las prácticas que lo singularizaban. El *Pseudo-Aristeo* (finales del siglo II a. C.) se sentía orgulloso de ellas: «El legislador nos rodeó de un seto impenetrable y de muros de bronce para que no entráramos en relación con ningún otro pueblo, permaneciendo puros de cuerpo y alma y libres de toda creencia insensata» (*Carta de Aristeo*, 139). Sentimos aquí todo el peso de la historia: la época persa, la crisis helenista, la vida a veces precaria en la diáspora, todo esto llevaba más bien a una agrupación defensiva que a una apertura amplia.

Pero sobre todo, y desde siempre, el pensamiento de Israel se veía dividido entre un Dios

universal y la situación de pueblo elegido, *particularizado* por la elección de ese Dios. La única misión que reconocía la comunidad era una fidelidad a la Torá que hiciera transparente y reconocible para todos la presencia de Dios en su seno. ¿Había que aceptar entonces que los extranjeros, subyugados por ese testimonio, se pusieran bajo el poder del Dios universal que, de todos modos, se manifestaría como rey del mundo y convocaría a las naciones al final de la historia (*tema de la peregrinación escatológica de los pueblos*)? La respuesta (*los caminos de la asimilación*) dependía de factores muy complejos.

A. La peregrinación escatológica de los pueblos

Con Is 2, 2-4, tenemos sin duda el testimonio preexílico más antiguo del tema de la «peregrinación

escatológica de los pueblos». Fijémonos en tres rasgos tradicionales:

1) El acontecimiento se sitúa al final de los tiempos, como último acto de la historia que desembocará en un mundo de paz eterna.

2) El acontecimiento es una iniciativa de Dios que convoca a todos los pueblos o que, en este caso, los atrae mediante una convulsión cósmica: la elevación de la colina del templo o la iluminación sobrenatural de la ciudad (Is 60).

3) Jerusalén y su pueblo se encuentran en el centro de esta agrupación de los pueblos, sin más misión que cumplir que la de ser el lugar donde resuena la palabra del Señor.

Así es el tema en su versión más antigua, que seguirá evolucionando.

En tiempos del destierro, es el propio pueblo judío deportado el que sueña con reunirse de nuevo en la montaña del Señor (Sal 137; Jr 31, 10-14). El tema pasa así a ser el de una esperanza en el retorno, en una especie de anti-destierro; los cautivos habían salido a pie, pero ahora vuelven en brazos de sus enemigos vencidos; Jerusalén había sido saqueada, pero ahora los repatriados vuelven con las riquezas de las naciones (Is 45, 14-17; 49, 16-23; 60).

El tiempo de la restauración conoce una doble decepción: la reconstrucción del templo se lleva a cabo en medio de enormes dificultades y Jerusalén sigue estando despoblada; reaparece entonces el antiguo tema de la peregrinación escatológica (Ag 2, 6-9), pero teniendo como prioridad el regreso de los deportados que aún no han vuelto y, tras ellos, el de los paganos que quieran unirse a ellos (Zac 2, 12-15).

Del período persa al período helenista, la situación, como hemos visto, fue muchas veces

difícil. Se puso entonces el acento en la desaparición última de los enemigos de Israel. En adelante, la reunificación escatológica presupone el exterminio de los impíos (Is 66, 18b-24; Zac 14). *Joel 4, 17* piensa incluso en la exclusión definitiva de los extranjeros en la era de la Jerusalén paradisíaca. Un texto como Is 25, 6-8 trasciende el horizonte habitual y parece situar el acontecimiento en la era de la resurrección.

En el contexto de la dispersión geográfica del judaísmo, la vuelta de los dispersos va ocupando cada vez más el primer lugar en las representaciones del futuro; siguiendo el surco de la diáspora es como los pueblos vendrán a Jerusalén (Zac 8, 20-22; 8, 23); a veces son esos dispersos los que ocupan por completo el horizonte de esa reunión final: mencionemos al redactor que añadió este tema a cada una de las grandes articulaciones del libro de Isaías (Is 11, 10-16; 27, 12-13; 35, 8-10; 56, 8; 66, 20), sin olvidar la síntesis de este tema en Tob 13. Este motivo marcará con frecuencia los escritos judíos del siglo I de nuestra era: «Si enderezáis vuestros caminos, no partiréis como partieron vuestros hermanos; serán más bien ellos los que vuelvan a vosotros» (*Apocalipsis siríaco de Baruc*, 77, 6).

El Nuevo Testamento no ignora el tema de la peregrinación escatológica de los pueblos: aparece en Lc 13, 28-29, pero despojado de todo etnocentrismo; la escena de Hch 2, 1-13 simboliza probablemente el retorno de los dispersos dentro del marco festivo de pentecostés; finalmente, puede ser que en su sentido primitivo Jn 12, 20-22, con su simbolismo concéntrico, aluda a este mismo tema y que la expresión «queremos ver a Jesús» sustituya a la expresión tra-

dicional «ir a ver el rostro de Dios» en el marco de las peregrinaciones.

Pero, tratándose de la relación entre Israel y

las naciones, ¿por qué este predominio del registro cultural en las perspectivas del futuro?

B. Culto y antropología

Conocemos la importancia del santuario nacional para las ciudades del mundo antiguo. La afluencia de peregrinos llegados de lejos era una baza económica para esas ciudades y una garantía de su importancia. La idea de una peregrinación escatológica de los pueblos ¿habría podido forjarse si no la hubieran alimentado unos ejemplos concretos? Se admitía la ofrenda de los extranjeros, con tal que respetasen el recinto sagrado reservado para los participantes de pleno derecho. Se recordaba que Tolomeo III (198-187) había honrado también el templo. El año 15 de nuestra era, hizo lo mismo Marcos Agripa, el protector romano de Herodes. En contra de una interpretación frecuente, 1 Re 8, 41-43 no anuncia directamente la conversión de los paganos, sino que se felicita de sus homenajes ocasionales al Dios del templo de Salomón. Incluso se celebraba que algunos concediesen un sitio en su panteón al Dios de Israel (2 Re 5, 17-19). En este contexto sincretista hemos de leer sin duda la reflexión irónica de Mal 1, 11, que de este modo quiere inspirar a sus compatriotas una vergüenza saludable.

Pero la pertenencia regular y oficial al culto de la divinidad nacional era de un orden distinto. Nos gustaría llamar la atención sobre dos

pasajes bíblicos que mostrarán la complejidad de los problemas que podía suscitar la incorporación eventual de un extranjero a la comunidad judía.

1. Esd 4, 1-5

En esta escena se enfrentan dos campos: los repatriados judíos que reconstruyen el templo y los «enemigos» que al principio quisieron participar en la operación, pero que luego se niegan a ello y no hacen más que poner trabas a la empresa (v. 4-5). Esos opositores del v. 2 quizás no se identifiquen por completo con el *am a-arets* («pueblo del país») del v. 4, pero forman parte del mismo: son los colonos extranjeros que llevan más de un siglo establecidos allí.

El conflicto reviste en primer lugar un carácter político (v. 3); patrocinada por el soberano persa (Esd 1, 2), la reconstrucción del templo significa en concreto la fundación de un nuevo orden nacional. El grupo que participa en esta empresa se presenta por tanto como el partido dominante, representante del poder. Se comprende entonces que esos colonos no quieran quedarse al margen.

Pero el incidente revela un problema más profundo. La antigüedad establecía un lazo muy fuerte entre la divinidad y el suelo nacional: Naamán no se imagina que pueda rendir culto al Dios de Israel sin llevarse un poco de su tierra (2 Re 5, 17). Propiedad de la divinidad (Lv 25, 23), la tierra es administrada por los que participan de pleno derecho en el culto local. Por eso, en el mundo antiguo, los ciudadanos de una ciudad difícilmente conceden el acceso oficial y regular al culto a los inmigrados, ya que semejante participación le daría a éstos la posibilidad de un derecho de propiedad.

En este sentido, el texto de Ez 11, 14-18 es muy instructivo. Según el v. 15, las gentes de Jerusalén tomaron posesión de las tierras de sus parientes deportados. Dichosos con esta adquisición, decían: «¡Quedaos lejos del Señor!», o sea, lejos de su santuario. En otras palabras: no participando ya del culto nacional, no tendrían ya allí ningún derecho. Pero el profeta responde que la presencia del Señor en medio de los desterrados (cf. Ez 10, 18.22) sustituye al templo: «Yo he sido para ellos como un santuario» (11, 16), y les promete a los deportados la restitución del «suelo de Israel» (v. 17).

Se comprende mejor la actitud de los colonos en Esd 4, 2: si se encuentran apartados del culto que se establece, si los repatriados se convierten en los únicos «accionistas», corren el peligro de perder sus derechos adquiridos, y más vale hacer que fracase la empresa.

Estos son los problemas que podía plantear la incorporación del extranjero a la comunidad cultural de Israel. Y al revés, esta integración era para el candidato una cuestión de «salvación»,

sin que entrasen forzosamente en juego las disposiciones del corazón o la adhesión a un credo.

2. Is 56, 3-7

Prescindimos del v. 8, que procede de una relectura ulterior en la óptica de la reunión de los dispersos. Por el contrario, los v. 1-2 iluminan muy bien el oráculo: el profeta se coloca en el plano de la «salvación» (v. 1) de todo hombre (del «hijo de Adán», v. 2). Se sitúa comúnmente este pasaje en la época de Nehemías, como una reacción contra el particularismo de sus reformas. El texto yuxtapone dos casos: el del extranjero y el del eunuco. El *Deuteronomio* (23, 1-9), citado en Neh 13, excluye efectivamente a estas dos categorías de la asamblea de Israel. Pero ¿por qué el eunuco en este oráculo? Algunos han visto aquí una pérdida alusión al propio Nehemías, a quien la tradición califica a veces de eunuco (¡viene de la corte de Persia!; cf. ya algunos manuscritos de Neh 1, 11 en griego).

Pero hay otra solución mejor: el eunuco y el extranjero viven un mismo desastre en su ser más profundo: son unos desarraigados: el extranjero no tiene tierra, el eunuco no tiene descendencia que arraigue su «nombre» (v. 5) y mantenga su «memoria». Por eso los dos aspiran a una participación en la asamblea cultural que llene este gran vacío antropológico. Sab 3, 13-15, que relee el oráculo 400 años más tarde, vio bien esta dimensión, aunque ofreciendo una solución nueva: ya no es el culto lo que colma el deseo de la salvación, sino el don de la inmortalidad.

En Is 56, 3-7, el profeta da en parte la razón a

las orientaciones de Nehemías: sí, el respeto a los mandamientos, sobre todo al sábado (v. 4.6), se impone como condición indispensable y como signo de una adhesión real a Dios. Pero, dejando esto bien sentado, no le corresponde al reformador prohibir el acceso al templo a los que se le ocurra: «son *mis* muros, es *mi* casa, es *mi* montaña, es *mi* altar», repite el Señor.

Una vez más, se vislumbran las implicaciones socio-culturales de una participación en el culto que tiene como meollo la salvación. Pero, en esta ocasión, el profeta subraya la dimensión interior y los signos de la fidelidad al Dios de Israel como condición esencial para la incorporación del extranjero a la asamblea del pueblo elegido.

C. Los caminos de la asimilación

1. «HACERSE JUDIO»

Después de la confrontación de estos dos textos, se comprenderá por qué en la historia del judaísmo antiguo no cesan de mezclarse dos factores cuando se trata de integrar a un extranjero: por un lado, el juego de las relaciones socio-culturales; por otro, la adhesión de corazón y de comportamiento a un credo.

En Est 8, 17 aparece el verbo «hacerse judío» (en griego, *ioudaizein*). Después del triunfo de Mardoqueo y la revancha de la comunidad judía de Susa (Persia), «muchos de la gente del país se hicieron judíos, porque el miedo a los judíos caía sobre ellos». La versión griega es más explícita: «Muchos paganos se hicieron circuncidar y se hicieron judíos por temor a los judíos». Si el libro de Ester refleja como en una parábola la epopeya macabea, cabe preguntarse sobre este modo de «hacerse judío» (cf. 1 Mac 2, 45), del que nos da un testimonio Juan Hircano (134-104): «Hircano les quitó a los idumeos las ciu-

dades de Adora y de Larissa y, después de haber sometido a esta gran provincia, les permitió morar allí, con tal de que se hicieran circuncidar y abrazasen la religión y las leyes de los judíos. El temor a verse echados de su país les hizo aceptar estas condiciones y desde entonces han sido considerados siempre como judíos» (Flavio Josefo, *Ant.*, XIII, 257). Nadie se atrevería a calificar de propaganda religiosa estas operaciones de conquista territorial.

Más tarde, la literatura rabínica desechará la candidatura de los «prosélitos de los días de Mardoqueo y de Ester» (*Talmud*, Yebamot 24b), es decir, a los que se convirtieron bajo la presión del miedo.

2. EL ESTATUTO DEL «GER»

Los textos antiguos de la biblia llamaban *ger* al residente extranjero que, a diferencia de los simples extranjeros (Is 56, 3), tenía un conjunto

de derechos y de deberes respecto a la población autóctona. Después de las épocas rigurosas de Esdras y de Nehemías, la Torá conoció algunos intentos de asimilación, estableciendo una igualdad en determinado número de puntos entre el residente extranjero y el judío de nacimiento. La palabra *ger* no ha tomado todavía el sentido de «convertido» que tendrá en la Misná; pero cada vez más se integra a este personaje en la vida social y religiosa de la población judía: así ocurre, por orden cronológico, en Ex 12, 48 y Nm 9, 14 (para la pascua); Nm 15, 25-26; Dt 29, 9-12; Ez 47, 22-23 (participación en los derechos de posesión de fincas). Repitémoslo, en la biblia hebrea, la palabra *ger* no pierde nunca su sentido terrestre de residente extranjero en el ambiente judío palestino y no indica nunca un proceso de conversión.

3. EL PROSELITO

Fue la biblia hebrea la que creó la palabra «proselito» (*proselýthos*), para traducir el término *ger* cuando el contexto parecía evocar el paso del pagano que se incorporaba a la comunidad judía, mientras que adoptaba otro neologismo (*geióras*), cuando el *ger* del original hebreo designaba simplemente a un residente extranjero. Pero, confesémoslo, la selección no siempre es coherente. En la diáspora, la integración de los paganos carecía sin duda de aquellas motivaciones socio-económicas que hemos visto en Palestina, aun cuando no estuviera ausente la dimensión cultural. En el siglo I de nuestra era, Filón de Alejandría comparó el paso del prosélito a una verdadera expatriación y su insistencia en recomendar una buena acogida al mismo deja suponer algunas dificultades.

En todo caso, los Setenta se interesan por estos convertidos, llegando incluso a aludir a los mismos en donde el texto hebreo no habla de ese tema; así en Is 54, 15: «He aquí que los prosélitos se unirán a ti, gracias a mí (*Dios*) y se refugiarán junto a ti», en donde la expresión «refugiarse» evoca con frecuencia el paso que ha de dar el prosélito. Por tanto, parece ser que las sinagogas de la diáspora habían fomentado estas conversiones, complaciéndose en subrayar las de algunos personajes importantes, como el rey *Izates* de Adiabene (cf. Documentos 4, 41); pero incluso en el relato de este último personaje se advierten las barreras culturales que constituía la obligación de la circuncisión. Se tiene la tendencia a hablar de un gran éxito del proselitismo en la diáspora; por una parte, a la luz de las indicaciones anteriores, hay que preguntarse siempre qué es lo que significa «hacerse judío»; por otra parte, las inscripciones sinagogaes o funerarias recogidas hasta ahora por la arqueología no aportan ninguna prueba de un movimiento masivo. Pero si algunos círculos judíos no se hubieran mostrado celosos en la conversión de los paganos, no se explicaría cómo pudo nacer una tipología de Abrahán «proselito y misionero» (cf. el recuadro de p. 68).

4. LOS PUEBLOS EXCLUIDOS

La elección del pueblo de Dios se limitaba a la «raza de Abrahán» (Sal 105, 6); por eso no es extraño que las peripecias de la historia hayan provocado algunas incompatibilidades. Le correspondió a la Torá explicar las circunstancias religiosas y políticas que prohibían la incorporación de los procedentes de algunas naciones,

como los cananeos (Dt 7, 1-6), los moabitas y los amonitas (Dt 23, 4-6), mientras que otros, como los egipcios, fueron puestos a prueba (Dt 23, 8-9).

En su empeño por impedir a la frágil comunidad judía diluirse en un entorno peligroso, Nehemías (13, 1s) exhumó estas prohibiciones, echó de las dependencias del templo a Tobías el amonita, pariente cercano del sumo sacerdo-

te, y condenó las uniones contraídas con esposas «asdodeas, amonitas y moabitas» (13, 23).

Sin embargo, como en Is 56, 2-7, se levantaron algunas voces para oponer objeciones a este rigor. Tal es sin duda el propósito del *libro de Rut*: ¿acaso el propio David no tenía entre sus antepasados a una mujer moabita, modelo de piedad judía? Y el hecho de que la biblia haya conservado este libro, al lado de la intransigien-

Abrahán, prosélito y misionero

Según una antigua leyenda judía, Abrahán, habiendo descubierto personalmente el monoteísmo, fue arrojado a un horno por sus compatriotas por haberse negado a asociarse a sus proyectos idolátricos (por ejemplo, en las *Antigüedades bíblicas del Pseudo-Filón*, VI, 87s; este escrito es de finales del siglo I d. C.). Y Dios hizo salir a Abrahán del «horno de los caldeos» (el hebreo *Ur* puede significar también «horno»). El patriarca se convirtió de esta forma en el primero y el modelo de los prosélitos. Según una tradición tardía (*Midrás Rabá del Génesis*), Abrahán se convirtió a los 48 años (30, 8) y, si tuvo que aguardar a los 99 años para recibir la circuncisión, fue

por «no desanimar a los prosélitos» en las dudas que sentían para hacerse judíos.

Otros escritos, por ejemplo el *Apocalipsis de Abrahán*, c. 1-3, muestra a Abrahán intentando convertir a su padre al monoteísmo. El *targum* traduce así Gn 12, 5: «Abraham tomó a Saray..., así como todas las posesiones que poseían y *las almas que habían hecho prosélitas en Jarrán*».

El *targum palestino* glosa así Gn 21, 33: «Abrahán plantó un huerto en Berseba y colocó allí alimento para los viajeros. Pues bien, sucedía que, después de haber comido y bebido, querían pagarle lo que habían comido y bebido. Pero él les decía: 'Lo que ha-

béis comido (procede) de aquel-que-habló-y-el-mundo-fue-hecho'. Y no partían de allí sin haberse convertido y sin que él les hubiera enseñado a glorificar al Señor del mundo».

Algunas de estas tradiciones son antiguas y cabe entonces plantearse esta cuestión: cuando Pablo presenta a Abrahán como el prototipo de los paganos convertidos (Rom 4, 1-25; Gál 3, 15-16; 4, 21-31), ¿de qué Abrahán habla?, ¿del del texto «desnudo» del Génesis o del Abrahán convertido en «prosélito y misionero» por el enriquecimiento de estas antiguas leyendas?

cia de un Nehemías, revela todo el abanico de posibilidades del judaísmo. El *libro de Jonás*, por su parte, presenta a unos paganos, los ninivitas (que habían desaparecido de la historia en el momento de la redacción del libro), más dispuestos que Israel a responder a las llamadas del profeta, desconcertado éste a su vez por el comportamiento de Dios. *Tobías*, un «buen» samaritano (1, 4), ofrece un mentís irónico a la idea que los judíos se forjaban de sus vecinos. El *libro de Judit* se complace en subrayar (5, 5-6, 21; 14, 5-10) la integración en la casa de Israel de Ajior, el oficial amonita (14, 10). El antiguo episodio de Rajab (Jos 2; 6, 22-25) ¿no había sido ya una excepción en favor de una cananea?

Desde la *Misná*, el judaísmo rabínico puso ya en discusión la exclusión de los amonitas y de los moabitas, precisamente debido al ejemplo de Rut que, como Rajab, habría de convertirse en la literatura judía en un modelo de prosélito.

Hay un doble rasgo en común entre la cananea Rajab, la moabita Rut y el amonita Ajior: estos personajes excepcionales confiesan explícitamente la unicidad y la superioridad del Dios de Israel y reconocen el estatuto privilegiado del pueblo judío. De esta forma, el motivo de la fe y de una fidelidad sincera a la Torá tendía a imponerse sobre los demás factores. El judaísmo rabínico proseguirá en esta dirección, aunque no desaparecieron nunca las implicaciones étnicas en los matrimonios o en los casos de herencia, lo cual en la práctica hacía del prosélito un judío de condición particular.

Fundamentalmente, Israel, pueblo particular de un Dios universal, no reconocía más misión que la de hacer brillar, por su conducta, «la luz incorruptible de la ley» (Sab 18, 4), es decir, la

de atraer prosélitos. Históricamente, los acontecimientos obligaron al antiguo judaísmo a salvaguardar su identidad con mucha más frecuencia que a abrirse hacia fuera. Sociológicamente, en el marco del mundo antiguo, era menester tener en cuenta aquellos vínculos inextricables que enlazaban entre sí los diversos aspectos (cultural, económico, político, social y religioso) de la existencia. Pero ese judaísmo tiene el mérito de haber puesto muchas veces la fe y la obediencia a la ley divina por encima de cualquier otra consideración. Además, prescindiendo de la cuestión de una integración efectiva de los paganos, el judaísmo asumió la tarea de combatir por todas partes la idolatría (cf. la *Carta de Jeremías*; Dn (griego) 14, 1-22; Sab 11, 15-18; 12, 23-24; 13-15); y ello era la consecuencia de la idea tan elevada de Dios que se había ido elaborando en su seno a lo largo de su historia (cf. anteriormente, p. 54-55). Finalmente, sería una equivocación pensar que los reflejos de autodefensa solamente intervenían frente al mundo pagano. En el seno mismo del judaísmo se llevaba a cabo un proceso de separación: el fiel de la Torá rompe con el impío (Eclo 12, 13-14); Tob 4, 12 juzga a los pecadores indignos incluso de recibir honores fúnebres.

Es preciso tener en cuenta todo este cuadro tan complejo para valorar la misión del cristianismo primitivo al mismo tiempo en su originalidad (Hch 1, 8) y en las tensiones heredadas de sus raíces judías (Mt 10, 5-6; 15, 24; 18, 17). Conviene recordar que los factores socio-culturales tampoco estaban ausentes de la aventura misionera de los primeros cristianos; si algunas reticencias *culturales* impedían a ciertos paganos integrarse en la comunidad ju-

día, habrá que admitir con buena lógica que su preferencia por la comunidad cristiana incluía por eso mismo ciertas condiciones *culturales*.

Finalmente, enfrentada sin cesar con la presencia y con el pensamiento de diversas cultu-

ras, la diáspora tuvo que aprender, seguramente más que en Judea, a desprender de otros elementos de su identidad lo esencial de su mensaje religioso; quizás así ayudó al joven cristianismo a convertirse en algo más que en un movimiento palestino.

AL FINAL DE UNA VISITA...

Estamos acabando nuestra visita; porque se trataba sólo de una visita. Hemos intentado dar una idea de conjunto de una habitación, la del judaísmo, que nació en la deportación, que encontró su orientación en el rigor de un Esdras y un Nehemías y que demostró su solidez bajo los golpes de la persecución seléucida. Como al final de toda visita, uno se queda insatisfecho: quizás el guía no supo iluminar los buenos rincones, en el momento preciso; ¡habrá que perdonarle! Pero sobre todo, como sucede en casos semejantes, se ha visto demasiado y demasiado poco. Lo bueno es que a la salida siempre se puede soñar, «tener una idea»...

El pueblo judío no coincide con el antiguo Israel, tanto en su geografía como en su régimen político, que por otra parte resulta secundario respecto a la configuración socio-religiosa que se va imponiendo con lentitud. Paradójicamente, mientras que el territorio judío es muy pequeño, es en este momento cuando el judaísmo adquiere su mayor extensión hasta convertirse en una amplia diáspora.

El rasgo más destacado de este judaísmo es el carácter central de la Torá; la devoción que

ésta inspira y las prácticas que suscita desembocan en una moralidad de calidad, en una piedad profunda y en una fidelidad que puede conducir al judío al heroísmo. La ley engendra a los escribas. Herederos de la tradición sapiencial y orgullosos de su conocimiento de la Escritura, se convierten poco a poco en los verdaderos guías espirituales del pueblo, aunque el sumo sacerdote sea el jefe de la nación.

El lugar indiscutible de la Torá, común a todas las fuentes por las que alcanzamos al judaísmo de esta época, no significa ni mucho menos una uniformidad de interpretación. Reflexión sobre los atributos de Dios, desarrollos angelológicos, especulaciones apocalípticas, respuestas diversas que se ofrecen sobre el problema del mal, aceptación o rechazo de la idea de la resurrección, influencias literarias de diversos tipos, esperanzas mesiánicas o deseos de que lleguen los profetas de los últimos tiempos, todo esto resulta difícil de armonizar a nuestros ojos y denota un fraccionamiento increíble de tendencias.

Todavía quedan no pocos rincones oscuros.

¿Qué partes del judaísmo estaban más tocadas por las influencias persas o las nuevas doctrinas, antes de que se distinguieran con mayor claridad las sectas y los partidos? ¿A qué tipo de oyentes iban destinados los apócrifos apocalípticos? Más aún, ¿qué grupos mantuvieron, en contra de cierto tipo de particularismo, la apertura que se manifiesta con evidencia en ciertas obras?

Si al lado de la ley hubiera que añadir otro polo común a todas las fuentes que nos han llegado de ese judaísmo, añadiríamos de buena gana una devoción general por el templo, tanto en Palestina como en la diáspora. No es posible invocar con seriedad ninguna corriente que se muestre francamente hostil al santuario. Incluso Qumrán, y sobre todo Qumrán, es una comunidad de tipo cultural, que deplora únicamente la ilegitimidad provisional del templo presente. Por otra parte, es sociológicamente normal que a una dispersión geográfica le correspondiera el amor a un centro visible.

Parece ser que la diáspora conoció durante este período, literariamente tan fecundo en apócrifos griegos, un encuentro auténtico con las naciones; los Setenta son el mejor ejemplo de ello, y el cristianismo se supo aprovechar de esta circunstancia. Pero las perturbaciones de la historia no dejaron muchas veces otra opción a la comunidad judía; en medio de los dramas y de los cambios culturales, el dilema era cruelmente claro: identificarse, singularizarse o desaparecer. Es verdad que la experiencia religiosa es tan penetrante que la comunidad creyente, al abrigo de sus propias mediaciones, no siempre logró darse cuenta de que las situaciones iban evolucionando a su alrededor, y el judaísmo conservará globalmente, a los ojos de

los testigos greco-romanos, una reputación de misantropía.

Nos habría gustado mucho haber conseguido hacer a los ojos de nuestros lectores estimable y simpático a este judaísmo, en toda su riqueza, en su profundidad y en su variedad. Es verdad que puede lamentarse la espontaneidad y la familiaridad de muchos relatos del antiguo Israel. Pero en cualquier relación, incluso en la relación de fe, llega un momento en que los contactos se hacen más graves, y por tanto menos espontáneos, ya que el conocimiento del otro se enriquece en experiencias más profundas; quizás sea éste el destino del período que acabamos de recorrer.

Esperamos sobre todo haber mostrado que este judaísmo antiguo constituye un eslabón indispensable para comprender el cristianismo en sus orígenes. Cuando aparece Jesús de Nazaret, resulta imposible una lectura virgen de los textos del antiguo Israel. Se ha constituido una tradición; la ley y los profetas han sido ya objeto de relecturas midrásicas y apocalípticas. En esta galaxia de tradiciones, no más acá ni más allá de ellas, es donde Jesús afirma su originalidad y su sencillez.

Hay que señalar además otro punto. Muchas veces se cree estar en consonancia con el apóstol Pablo cuando denigra este régimen de la Torá en que vivió el judaísmo tras el destierro. Para ello, ha sido preciso caricaturizar la ley como legalismo y como servilismo interesado; pero entonces se está hablando de algo que no tiene nada que ver con lo que hemos ido descubriendo a lo largo de nuestro recorrido. Lo esencial está en saber si el cristianismo se distingue del judaísmo por el rechazo de la Torá (¿qué

Torá?) o por una divergencia, fundamental quizás, en su interpretación, como intentó mostrar Mateo en su evangelio

Finalmente, hemos de añadir lo siguiente quizás sin darse cuenta de ello, el islam le debe mucho al judaísmo en sus estructuras, en sus

prácticas y hasta en sus formas de piedad, cosas todas ellas que nacieron del judaísmo posexilico. Podría muy bien suceder que, prestandole una atención mucho mayor a esta etapa de gestación posexilica, el cristianismo pudiera avanzar algunos pasos en su diálogo con el islam

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

I. FUENTES

Para ampliar la mirada sobre el judaísmo antiguo, conviene familiarizarse con algunos apócrifos y textos rabínicos antiguos

J BONSIRVEN, *La Bible Apocryphe En marge de l'Ancien Testament* Cerf-Fayard, Paris 1953. Un buen panorama de los escritos, algunas de las introducciones ya están superadas

P GRELOT, *L'espérance juive au temps de Jesus* Desclée, Paris 1978. Rico en la presentación de los textos. Un buen acceso a esta literatura

Les maximes des Pères (Pirke Abot) Colbo 1983, trad. de M. Schul, texto bilingüe (hebreo-francés). Es la colección más antigua de sentencias rabínicas. ¡Hay que descubrirla y adquirirla!

II. PANORAMA HISTORICO

—Sobre el periodo persa

H CAZELLES, *Histoire politique d'Israel, des origines a Alexandre le Grand* Desclée, Paris 1982, 193-225

—Sobre los periodos helenístico y romano

A PAUL, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus, histoire*

politique Desclée, Paris 1981, con una presentación interesante de la diáspora

C SAULNIER, *Histoire d'Israel, de la conquête d'Alexandre a la destruction du Temple* Cerf, Paris 1985. Un gran volumen, que puede consultarse de varias maneras (textos antiguos, fichas de trabajo)

«Le Monde de la Bible», n. 8, *Alexandrie*, n. 11, *La Judée*, n. 42, *Hellenisme et Judaïsme*

III. SINTESIS

H CAZELLES, *Naissance de l'Eglise secte juive rejetée?* Cerf, Paris 1968. Presentación sencilla y viva de los movimientos y orientaciones del judaísmo antiguo hasta la «iglesia de Jerusalén» (último capítulo)

R LE DEAUT, A JAUBERT, K HRUBY, *Le judaïsme* Beauchesne, Paris 1975 (sacado del *Dictionnaire de Spiritualité*, VIII, 1488-1564) síntesis interesantes, densas y sencillas

A JAUBERT, *La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* Seuil, Paris 1963. Una obra técnica, ahora clásica, sobre el tema

R BLOCH, artículo «Midrash» en DBS 1263-1281

INDICE ANALITICO

	paginas		
Alianza	31, 32, 48	Midrás	28, 57
Amixia	34	Muerte injusta	56
Angeles	54	Nehemías	18
Apocalíptica	58	Nombre de Dios	54
Asideos	22	Obras de misericordia	35
Asmoneos	22	Oración	41
Ayuno	41	Palabra de Dios	55
Circuncisión	32	Particularismo	19, 62
Destierro	14	Peser	58
Diáspora	12, 49, 60	Prescripciones alimenticias ...	33
Escribas	28	Profecía	49
Esdras	18, 26	Prosélitos	67, 68
Esdras (4.º libro)	27	Pueblo del país	16
Esenios	24, 46, 49 (cf. Qumrán)	Qumrán	61 (cf. Esenios)
Fariseos	24	Sábado	33, 51
Ger	67	Sabiduría de Dios	30, 55
Haggadá	58	Sacerdocio	47
Halaká	58	Saduceos	24, 47
Hasidim	22	Samaría	11
Hecateo de Abdera	19-20	Senedrín	51
Helenismo	20	Satanás	56
Judaísmo	23	Setenta	60
Judea	10	Sinagoga	50
Lenguas	10, 13	Sumo sacerdote	48
Levitas	48	Targum	11, 51
Limosna	35	Templo	45
Macabeos	22, 23, 24	Torá	25 (c. II)
Mal (problema del)	55	Universalismo	62
Martirio	57	Vuelta del destierro	14
Mesianismo	44	Zelo por la ley	34

RECUADROS

Cuadro cronológico	15
Am ha-arets - El pueblo del país	16
Judea a finales del siglo IV	20
El judaísmo	23
Esdras, ¿redactor de textos bíblicos?	27
Las obras de misericordia	35
Oraciones bíblicas posexílicas	36
Abrahán, prosélito y misionero	68

PISTAS DE LECTURA Y DE TRABAJO

La vuelta del destierro	14
Las reformas de Esdras y Nehemías	18
La sublevación de los macabeos	22
La ley en Esdras-Nehemías	26
Eclesiástico 38, 24-29, 11	29
Las obras de misericordia y Tobías	35
Judit	42
El libro del Sirácida	60

CONTENIDO

Los cinco siglos que separan al destierro de los tiempos de Jesús son muy poco conocidos. En efecto, los libros históricos de la biblia son muy escasos para este largo período: Esdras y Nehemías y los libros de los Macabeos. Los últimos profetas son muy discretos sobre su tiempo, así como los autores de los libros sapienciales. En una palabra, la historia se nos escapa con frecuencia, aun cuando haya inspirado esas maravillosas novelas cortas que son Judit, Ester o Tobías. Sin embargo, durante este oscuro período, es cuando el antiguo Israel del tiempo de los reyes se transforma profundamente hasta convertirse en el «judaísmo».

Claude TASSIN, profesor en el Instituto Católico de París, ha reunido aquí lo esencial de lo que se sabe sobre estos últimos siglos del Antiguo Testamento. Propone una visita guiada que podrá dar mucha luz a los lectores del Nuevo Testamento.

Elaboración de nuestra marcha	p. 5
I. Un nuevo marco geográfico e histórico	p. 10
II. El régimen de la Torá	p. 25
III. Instituciones en evolución	p. 43
IV. Una literatura en evolución	p. 53
V. Judíos y paganos	p. 62
Al final de una visita	p. 71
<i>Para proseguir el estudio</i>	p. 73
Índice analítico	p. 74