

Consideraremos aquí el judaísmo no como el «Antiguo Testamento» ya pretérito, sino como una magnitud autónoma de admirable continuidad, vitalidad y dinamismo. Ningún teólogo cristiano tiene ya derecho a considerar el judaísmo como una «etapa superada en la historia de la salvación» ni a reducirlo a la condición de simple «herencia» para perfilar así su propia fe. Ninguna Iglesia cristiana tiene ya derecho a considerarse como el «nuevo Israel» que ha suplantado al «antiguo». Ningún cristiano tiene derecho a ignorar la realidad del judaísmo viviente ni el desafío que representan no sólo la supervivencia de éste, sino también su renovación dinámica y la autoorganización de este pueblo como Estado.

Y, puesto que se trata de una responsabilidad ecuménica global, no cabe escribir un libro de estas características sin sentir una gran simpatía por las grandes religiones de la humanidad. Por eso se ha escrito este libro desde una simpatía profunda por el judaísmo. No son incompatibles la honradez científica insobornable que proclama la verdad a los cuatro vientos y el compromiso apasionado que trabaja incansablemente contra el odio y la incomprensión, por la paz y el buen entendimiento. No hemos escatimado esfuerzos para analizar y esbozar los extraordinarios cambios radicales y las consiguientes constelaciones religiosoculturales o paradigmas hasta hoy válidas de la tres veces milenaria historia del judaísmo. Para ello, hemos tenido en cuenta el estado actual de la investigación. Tampoco hemos escatimado esfuerzos para discernir entre lo mudable y lo permanente, para destacar las variables y las constantes. La única pasión que dirige este libro es la de entender mejor el judaísmo en sus fundamentos, en su evolución y en sus posibilidades de futuro en el umbral de una nueva era mundial. Al mismo tiempo, hemos querido sondear las posibilidades que hay para una creciente comprensión mutua, para un entendimiento entre judíos y judíos, entre judíos y cristianos y, quizás también, entre judíos, cristianos y musulmanes.

1. El enigma del judaísmo

Indiscutiblemente, el judaísmo -una de las religiones más antiguas de nuestro planeta y que ha conseguido mantenerse vivo hasta nuestros días a pesar de persecuciones indescriptibles- es una religión de una fuerza, ternura, serenidad y humanidad absolutamente peculiares. Sin embargo, este judaísmo sigue siendo todo un enigma específico para sí mismo y para los demás en el plano tanto de la historia de las religiones como de la historia profana. Resulta difícil definir su naturaleza. A diferencia del islam y del cristianismo, no es una fuerza multinacional que congrega a cientos de millones de personas. Al contrario, es un pueblo diminuto que se asentó inicialmente en un país diminuto en la zona central sirio-palestina del «creciente fértil» (fertile crescent: J. H. Breasted) de las antiguas regiones de cultivo que iban desde el Golfo pérsico hasta el valle del Nilo, en una región de 150 [kms. de](#) ancho, con franjas de tierras de cultivo montañosas y que desciende lentamente por el Este hasta el desierto sirio-árabe mientras limita por el Oeste con el Mar Mediterráneo'. En el medio tiene una profunda hendidura geológica ocasionada por la «Fosa siria» que discurre por el valle del Jordán y el Mar Muerto (la zona más baja de la Tierra, con sus casi 400 metros bajo el nivel del Mediterráneo) hasta Egipto, incluso hasta los lagos del África central, donde se han descubierto los restos humanos más antiguos.

¿Qué es, pues, este judaísmo especialmente, enigmático para los propios judíos que,

durante su dilatada historia, formó parte del mundo asirio, babilónico, persa, griego, romano y cristiano, y que se dispersó por toda la Tierra?

-Es un Estado, y no lo es. ¿Por qué? Porque desde el exilio babilónico

(586 a.C.) una parte de los judíos -y desde el siglo II de la era cristiana la mayor parte de ellos- ha vivido fuera de la «Tierra Santa»: 5,7 millones de judíos son ciudadanos de los Estados Unidos (aproximadamente el 3% de la población de EE.UU.); hasta hace bien poco, 1,7 millones vivían en la antigua Unión Soviética; sólo 3,3 millones son ciudadanos de Israel.

-Es un pueblo, y no lo es. ¿Por qué? Porque este pueblo constituye una magnitud internacional inigualable. Desde un punto de vista político y cultural, numerosos judíos se consideran americanos, ingleses, fran-

ceses, alemanes y en modo alguno se sienten «israelíes en el extranjero».

-Es una raza, y no lo es. ¿Por qué? Porque desde las postrimerías de la época romana, personas provenientes de todas las tribus y pueblos imaginables se hicieron judíos mediante matrimonio o conversión. Algunos judíos orientales descienden, por ejemplo, de la etnia turca de los kasares; y otros, de los falasha negros de Etiopía, por lo que el actual

Israel se ha convertido en un Estado plurirracial con ciudadanos sumamente diversos en cuanto al color de la piel, del pelo y de los ojos.

-Es una comunidad de lengua, y no lo es. ¿Por qué? Porque el judaísmo no conoce una cultura ni una lengua comunes para todos. Son muchos los judíos que no hablan el hebreo o el yiddish.

-Es una comunidad de religión, pero menos. ¿Por qué? Porque son no pocos los judíos -incluso en Israel- que no creen en Dios, y afirman que su judaísmo no tiene nada que ver con la religión. Otros son religiosos, pero rechazan la observancia de la halaká, ley religiosa judía.

Desde el prisma de la cantidad, los judíos son una magnitud insignificante, pero desde el punto de vista religioso son una gran potencia. Dejando a un lado las posibles interpretaciones, es claro que el judaísmo es la enigmática comunidad de destino de todos aquellos que descienden -sea cual fuere el cómo y el dónde- de Jacob, llamado Israel. En términos jurídicos más precisos, son judíos todos los que tienen madre judía o se han convertido al judaísmo. Tanto si tienen la misma cultura, lengua y raza como si no, comparten el mismo destino. Constituyen una comunidad de destino que (afirmada, ignorada o negada por los miembros concretos) ha demostrado hasta hoy, durante una historia tres veces milenaria, durante siglos de paz y siglos de persecución, incluso de exterminio, una capacidad de supervivencia inaudita, incomparable y admirable. Esa fuerza para sobrevivir durante 3.000 años en unas condiciones tan adversas ¿no constituye precisamente el enigma permanente de esta comunidad?

Sin entrar en las posibles explicaciones de este fenómeno, parece innegable que los judíos son una enigmática comunidad de destino porque constituyen una enigmática comunidad de experiencias. "

S. El monoteísmo se abre paso

Con todo, tenemos que preguntarnos: ¿qué fue lo que provocó en la historia ese efecto tan fuerte que terminó por acuñar toda la tradición? La respuesta emana de la aseveración básica de los textos: fue la fe en ese Dios Yahvé único e invisible que actúa en la historia. Una fe que llegó a ser tan fuerte en la redacción final de los «cinco libros de Moisés» que terminó por imponerse sobre todas las formas concurrentes de fe en Dios. Así rezan los mandamientos primero y segundo: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud. No

tendrás otros dioses rivales míos. No te harás ídolos, figura alguna»".

Por consiguiente, hay que mostrarse de acuerdo con Yehezkel Kaufmann, profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén, cuando, en su impresionante exposición de la religión de Israel, presenta el monoteísmo como «idea básica de la religión israelita», cuando dice que «Dios es el supremo sobre todo»: «En suma, la idea religiosa de la Biblia, visible en los estratos más primitivos, incluso en los salpicados por leyendas "mágicas", es la de un Dios supremo que está por encima de toda ley cósmica, sobre todo destino y sobre toda coacción; no engendrado ni creado, libre de pasiones, independiente de las cosas y de sus fuerzas; un Dios que

no combate a otras divinidades o fuerzas de la impureza, que no sacrifica, pronostica, profetiza ni practica la brujería, que no comete pecado ni necesita expiación, un Dios que no celebra las fiestas de su vida. Una libérrima voluntad divina que trasciende todo lo existente es la característica de la religión bíblica, lo que la diferencia de todas las restantes religiones de la Tierra».

Un resultado importante de la investigación más reciente: la imagen de la evolución de la fe en Dios dentro de Israel ha ganado mucho en cuanto a matices. Basándose en numerosos datos indirectos de los libros de los Reyes y de las Crónicas, en la polémica de los profetas y en hallazgos arqueológicos (por ejemplo, las numerosas figuras de dioses y diosas encontradas por doquier), así como en algunos topónimos (por ejemplo, «Bet-Anat» = templo de Anat), la investigación actual supone que el politeísmo estuvo muy difundido en Israel hasta el exilio babilónico. Con otras palabras (el historiador norteamericano Morton Smith ha trabajado de forma especial este punto): el estricto monoteísmo bíblico consiguió imponerse después de dilatadas confrontaciones. Los datos con que contamos actualmente nos llevan a partir de «una cadena de revoluciones que se sucedieron de forma relativamente rápida en dirección al monoteísmo» (O. Keel). Bernhard Lang, alemán especializado en el Antiguo Testamento, trató de determinarla con mayor detalle. Sin embargo, en esta cuestión hay que distinguir con mayor nitidez entre la existencia de otros dioses dentro o fuera de Israel:

-En el siglo ix, en los primeros tiempos monárquicos de Israel, la lucha contra el dios tirio Baal y en favor de Yahvé, el dios nacional de Israel: Yahvé en lugar de Baal. Esa lucha es comenzada en el reino del Norte (Israel) por los profetas Elías y Eliseo y -después del golpe de Estado- por el nuevo rey, Jehú. Por ese tiempo tienen lugar en el reino del Sur (Judá) las reformas de los reyes Asa y Josafat.

-En el siglo VIII comienza el movimiento, inicialmente minoritario, en favor de la exclusividad de Yahvé. En Israel sólo hay que adorar a ese Dios, independientemente de que otros pueblos tengan varios dioses. La monolatría se entiende como la veneración de un solo Dios, sin negar

la existencia de otros dioses (fuera de Israel). De ahí la acalorada polémica del profeta Oseas contra la adoración de otros dioses en Israel y contra la prostitución en el recinto del Templo.

-En el siglo VII se impone la veneración exclusiva de Yahvé. En realidad, no se ha comenzado aún a negar la existencia de otros dioses fuera de Israel, pero en Israel, el pueblo exclusivo de la alianza, sólo hay que dar culto a Yahvé (no a Baal o, en fechas bastante posteriores, a Zeus). Se llega entonces al programa de reforma del rey Josías con la purificación y centralización del culto y con la elevación del nuevo ordenamiento cultural a la categoría de ley del Estado.

-En el siglo vi, de la evolución de la veneración exclusiva de Yahvé se pasa al monoteísmo estricto, que niega la existencia de otros dioses. La conquista de Jerusalén por los babilonios será interpretada como castigo por las desviaciones politeístas, y se emprende entonces la reelaboración de los escritos antiguos desde un monoteísmo estricto.

Se trató, pues, de un movimiento que partió del politeísmo y desembocó en el monoteísmo después de pasar por la monolatría. Pero para Israel fue pronto importante la vinculación exclusiva a Yahvé, único y «celoso». Esto excluía todo tipo de culto extranjero, adoración de ídolos o de astros. ¿Hay que calificar esta evolución, como se oye a veces a algunos de los exegetas cristianos embarcados en la investigación más reciente, con las expresiones de «ceguera histórica», «fanatismo», «intolerancia» u «odio»? ¿Acaso hay que sentir nostalgia del politeísmo y del antiguo culto cananeo a la fertilidad? No. La datación concreta del nacimiento de un estricto monoteísmo exclusivo reviste una importancia secundaria. Decisivo, no sólo para entonces, sino también para nuestros días, es el hecho de que -a pesar de las reliquias de primitivas concepciones de la fe menos exclusivistas- la fe en el Dios uno y único determina de principio a fin toda la Biblia hebrea en su redacción definitiva. Por importante que sea una reconstrucción de la historia literaria y religiosa de Israel con la ayuda de los métodos histórico-críticos, la cuestión

___del nacimiento no soluciona la del discernimiento.

Yahvé es nuestro Dios, sólo Yahvé». Éste es el gran legado de Israel a la humanidad. Y significa hasta hoy tres cosas, también para el cristianismo y el islam:

- Ninguna otra divinidad adicional, como en las religiones limítrofes: no se permite el culto público ni privado de éstas.
- Ningún dios malo concurrente, como, por ejemplo, en la religión persa: ni siquiera en tiempos del predominio persa pudo hacerse un sitio, junto al principio bueno, el «Rival» o «Acusador» (satan, en hebreo; diabolos = «calumniador», en griego) como segundo principio de igual rango.
- Ninguna diosa consorte, como era habitual en los restantes dioses principales semitas. En hebreo ni siquiera existe un término para «diosa».

No es necesario que nos ocupemos aquí de la hipótesis según la cual una consorte de Yahvé (por ejemplo, la diosa Aserá) habría sido venerada en determinados círculos israelitas. Cuando el judaísmo postexílico llama. «padre» a Dios no atribuye a ese término una intencionalidad sexista para destacar la masculinidad de Dios y el valor inferior de la mujer, creada a imagen de Dios como el hombre, sino para designar de algún modo la función protectora del cabeza de familia. Con el apelativo «padre», se venía a decir que Dios cumplía esa función protectora una vez desaparecidas las estructuras estatales. Sin duda, la mentalidad patriarcal predominó en la sociedad premoderna de las tres religiones, pero el monoteísmo no tiene por qué ser necesariamente de signo patriarcal. Allí donde el monoteísmo y el patriarcado sellaron un pacto dieron pruebas sobradas de agresividad.

0Cuando estamos pasando a la posmodernidad no necesitamos un regreso (mitológicamente encubierto) a los dioses. Al contrario. En lugar de una artificiosa remitologización, necesitamos una permanente reconversión al único Dios verdadero, que es el Dios de judíos, cristianos y musulmanes, pero que también quiere ser el Dios de toda la humanidad.

Ahora bien, este Dios único de toda la humanidad quiso -eso es, al menos, lo que

testimonian los escritos bíblicos- elegir para sí de manera especial, entre todas las naciones, al pueblo de Israel. El Dios uno, su pueblo y la tierra, esos tres elementos, constituyen el centro de la creencia israelita. Y esa trilogía reviste una importancia fundamental para la permanente búsqueda de identidad y para la formación de un consenso en el judaísmo.

8. Creer en Dios significa derribar a los ídolos

Ante todo, hay que admitir que la fe en el Dios uno es incompatible con la creencia en varios dioses. El judaísmo ha rechazado siempre de forma radical la posibilidad de otro dios junto al Dios uno. También califica de *Abodâ zar*, de «culto extranjero», de idolatría, la representación plástica de Dios. En las sociedades más primitivas, la creencia en el Dios uno significaba el rechazo total de las divinizadas fuerzas de la naturaleza en el ininterrumpido ciclo cósmico del morir y renacer. Pero también en nuestro tiempo, bastante politeísta, significa esa creencia -para cristianos, musulmanes y judíos- el rechazo radical de los muchos ídolos adorados hoy por los hombres, la negativa rotunda de todas las magnitudes terrenas con funciones divinas de las que parece depender todo para el hombre, en las que espera y a las que teme más que a nada en el mundo. En ese contexto, tanto da que el hombre -ora monoteísta, ora politeísta- adore como dios al dinero, al sexo, el poder o la ciencia, la nación, la Iglesia, la Sinagoga, el partido, al Führer o al papa. La creencia de Israel en un solo Dios está en contradicción con toda pseudoreligión que absolutice algo que es relativo. Esa fe derriba a todos los dioses falsos.

Pero precisamente esta creencia en el Dios uno no debe significar un encogimiento intelectual. Al contrario, regala la gran libertad porque relativiza todas las demás potencias y poderes del mundo que tan fácilmente esclavizan al hombre. Vinculándose al único Absoluto verdadero, el hombre se hace verdaderamente libre frente a todo lo relativo, que ya nunca podrá ser un ídolo para él. Por consiguiente, hay que contemplar sobre el horizonte universal de la humanidad sustentado en la Biblia hebrea la estricta, viva, apasionada y absoluta creencia en el Dios uno, esa fe que sigue siendo el distintivo de Israel y también -nunca se destacará

Que el núcleo central de la ética de la Alianza aparezca originariamente como manifestación incondicional de la voluntad de Yahvé, como derecho divino apodíctico, no significa que todo el material legal del «Libro de la Alianza» recogido en el libro del Éxodo y menos aún toda la plétora de ulteriores normativas legales -en parte casuísticasde carácter civil o cultural se remonten ya al evento acaecido en el Monte de Dios. Desde los profundos estudios realizados por Albrecht Alt y Martin Noth, los exegetas están de acuerdo en que -para decirlo con Gerhard von Rad- «Israel mismo trabajó durante largo tiempo en el decálogo hasta que éste se hizo tan universal y tan escueto en cuanto a forma y contenido que pudo valer como una paráfrasis satisfactoria de toda la voluntad de Yahvé». A decir verdad, también aquí se fueron diferenciando cada vez más las posiciones durante el curso de la investigación: ni pueden considerarse -así lo supuso Alt- como genuinamente israelitas o yahvistas los preceptos legales calificados como apodícticos (pues también se encuentran en otras culturas), ni es posible elaborar un decálogo primitivo partiendo de las diversas tradiciones textuales. Sin embargo, sí es perfectamente posible que «el decálogo pertenezca a un período relativamente temprano de la vida de Israel; probablemente a la época premonárquica». También parece posible que determinadas prohibiciones, como las tres primeras del decálogo o las de sacrificar niños y practicar la magia y la sodomía como partes del culto, se remonten a Moisés.

Con todo, en la ciencia bíblica crítica se está de acuerdo en que, como ha dicho Georg Fohrer, «grandes partes de las reglas apodícticas referidas a la conducta y a la vida no fueron

traídas a Palestina por el grupo de Moisés, sino que o provienen de un entorno nómada no yahvista, como Lv 18,7 ss., y fueron integradas en la religión de Yahvé o nacieron después del asentamiento en Palestina, reproduciendo las formas antiguas». De ahí, debemos concluir con Fohrer que «con tales reglas se recorrió un determinado camino que conducía a una meta en la que difícilmente pudo haber pensado Moisés: a un sistema universal de preceptos y prohibiciones que regula la totalidad de la vida del pueblo y de cada individuo, tal como lo pretende la judía espiritualidad de la ley».

oriental. Sin duda, para él Dios es grande, misterioso, secreto, pero no absolutamente distinto del hombre. Es el Otro personal lleno de poder y de misericordia, el Dios de la cólera y de la gracia vivo y activo, el Señor de la vida y de la muerte del que depende el hombre, un «tú» que habla y responde. En la religión profética, la persona se ve situada ante este Dios al que debe una palabra, una respuesta, ante el que tiene una responsabilidad. Sabe, además, que debe cumplir determinadas tareas que traducen la voluntad divina.

Además, el profeta en sentido estricto es objeto de un llamamiento personal para realizar un cometido específico. El profeta tiene que ser mensajero de Dios siempre y en todo. La palabra y la voluntad de Dios deben llegar al pueblo y al individuo mediante la palabra o a través de signos. Es bien distinto de un gurú, que quizás llega a autoendiosarse. Al contrario, es un apasionado portavoz de Dios que quiere ligar a las personas con ese Dios único mediante la fe que confía. En este sentido, Moisés es el caudillo del éxodo, de la liberación, de la andadura por el desierto.

Por eso, vale de manera eminente para Moisés, el portavoz de la voluntad de Yahvé y guía de su pueblo, lo que Friedrich Heiler -excelente analista del prototipo profético y místico- dijo de la espiritualidad profética: «Es activa, promotora y exigente. En la vivencia profética arden los afectos, se afirma la voluntad de vivir, vence y triunfa incluso en la derrota externa, planta cara a la muerte y a la aniquilación. Desde la necesidad y desolación más profundas irrumpe la fe, nacida de la indomable voluntad de vivir, la seguridad inquebrantable, la confianza roqueña, la osada esperanza... El profeta (es) un luchador que consigue pasar de la duda a la certeza, de la atormentadora inseguridad a la seguridad absoluta, de la vacilación al contagioso coraje de vivir, del temor a la esperanza, del deprimente sentimiento de pecado a la dichosa conciencia de salvación y de gracia»

En realidad, Moisés es el prototipo del profeta. En la Biblia hebrea, es el único con el que Dios habló no «en visiones» y «en sueños», sino «boca a boca». Por eso puede decir el discurso deuteronomico de despedida de Moisés a su pueblo: «Un profeta de los tuyos, de tus hermanos, como yo, te suscitará el Señor, tu Dios; a él escucharás». Así, Moisés aparece, después de Abrahán, como el segundo gran representante de las religiones proféticas, aceptado como tal también por el cristianismo y el islam, aunque -como sucedía en el caso de Abrahán- con notables diferencias de interpretación.

4. Sustancia permanente de la fe y paradigmas cambiantes

Según las reflexiones que hemos apuntado hasta el momento, ¿cuál es el centro y fundamento, la sustancia permanente de la fe de la religión judía, de la Biblia hebrea, de la fe israelita? Respuesta: dejando a un lado las críticas, interpretaciones y reducciones de una crítica histórica, literaria o sociológica y partiendo de los documentos de fe israelitas que han adquirido rango vinculante e histórico, el contenido central de la fe es el Dios Yahvé y el pueblo de Israel.

No hay fe israelita, no hay Biblia hebrea, no hay religión judía sin la confesión: «Yahvé es el Dios de Israel, e Israel su pueblo». Esta «fórmula de alianza» (que no debemos entender en clave estática) expresa el «centro y quicio del Antiguo Testamento». Yahvé e Israel son los dos polos alrededor de los cuales gira toda la elipse testimonial de la Biblia hebrea, de la Tanak, del Antiguo Testamento. Naturalmente, se puede sostener que el Dios uno de Israel constituye el centro del Antiguo Testamento, pero lo peculiar de la Biblia

hebrea es el hecho de que la contemplación nunca se centra sólo en ese Dios único, sino que la misma mirada incluye siempre a ese Dios junto con su pueblo elegido. Los escritos bíblicos no giran en torno a los más internos «misterios de la divinidad», sino alrededor de la historia de este pueblo con su Dios. Por consiguiente, bien cabe decir que ese centro tiene dos polos: Dios y pueblo (con o sin el término «Alianza», que comenzó a ser utilizado en una época relativamente tardía)²¹.

Concretando aún más los elementos estructurales diferenciadores y las ideas directrices permanentes de la fe judío-israelita, después de cuanto hemos oído, podemos decir que son los siguientes:

- el pueblo elegido por Dios, pero que incluye
- la tierra prometida por Dios, pues ambos puntos
- están sellados por la Alianza hecha con el Dios único y por la que se obligan a guardar sus mandamientos.

Esta relación especial de Israel con su Dios es punto de partida germinal y núcleo de cristalización constitutivo. A pesar de todos los fracasos y negativas protagonizados por el pueblo desde un principio, se mantendrá el irrenunciable núcleo de la religión judía. Incluso como judío se podrá tener opiniones varias sobre este centro constante y motor de todo. Sin embargo, en él se basa

- la originalidad del pueblo judío desde los primeros tiempos,
- su continuidad en su dilatada historia a lo largo de los siglos,
- su identidad a pesar de la diversidad de lenguas y razas, de culturas y religiones.

Así, dimana de este pueblo un legado histórico-universal y una obligación sin par que pasó a ser vinculante más tarde para el cristianismo y el islam: el mundo debe a Israel la creencia en el Dios único.

Este centro, esa base, esta sustancia de la fe -a los que en nuestra presentación esquemática de los cambios de paradigmas presentamos siempre en un círculo punteado- nunca se dio de forma abstracta, aislada. Resulta muy difícil demostrarlo históricamente en el período inicial, pero fue reinterpretado periódicamente a medida que las necesidades cambiaban, y realizado de forma práctica. Por eso, será imprescindible combinar en el capítulo que viene a continuación con el título de «Historia» la presentación teológico-sistemática y la histórico-cronológica, sin la que no es posible fundamentar de forma convincente aquélla. Tal vez diga alguien que este Yahvé como el Dios único, que este Israel como el pueblo elegido son «objetos» de fe, que, como libérrima revelación de Dios, son visibles sólo para los ojos de la fe. ¡Cierto! Sin embargo, como conceptos, como ideas, como magnitudes relevantes en el plano histórico son reconocibles, parafraseables y comprobables en los escritos bíblicos también para el historiador, tanto si es creyente como si no.

A medida que avancemos en la presentación histórica se verá con mayor claridad que nuevas constelaciones definitorias de una época -de

la sociedad en general, de la comunidad de fe, de la «reflexión» y proclamación de la fe- reinterpretan y concretan ese mismo centro único. Esto es lo que, con Thomas S. Kuhn, entendemos por paradigma: «Toda una constelación de convicciones, valores, formas de comportamiento, etc., compartidas por los miembros de una determinada comunidad». En mis publicaciones precedentes he fundamentado con todo detalle en qué medida es posible e importante trasvasar la teoría de los paradigmas (en el sentido de un «macroparadigma») desde el ámbito de las ciencias naturales al campo de la religión y de la teología.

Muy altas cotas de dramatismo llegará a alcanzar esta historia de Israel -y, posteriormente, del judaísmo- en la que un pueblo diminuto, como respuesta a grandes desafíos ocasionados por la historia universal, pasará por profundas mutaciones religiosas, por cambios de paradigma que resultarán revolucionarios a la larga.

1. EL PARADIGMA TRIBUS DÉ LA ÉPOCA PREESTATAL

Desde la «toma de la tierra» de Palestina, el pueblo de Israel es una magnitud histórica palpable, al margen de lo que se deba entender inicialmente por «pueblo». Si nos fijamos en desarrollos de larga duración, partiendo del momento de la «toma» podremos distinguir -de forma muy esquemática y sin entrar en todas las complejas cuestiones de trasfondoseis macroconstelaciones que, a pesar de las inevitables contracorrientes, resultaron dominantes en la historia y conservaron la calidad de tales. Sobre ellas podemos encontrar mucho material en cualquier obra de altura sobre la historia de Israel, de la religión israelita o del pueblo judío. La primera de esas seis constelaciones es el paradigma de las tribus del Israel primitivo. Viene a continuación el del reino davídico, al que sucede el paradigma de la teocracia postexílica, le sigue el paradigma rabínicosinagoga del Medievo judío, después el paradigma moderno y ahora -¡quién sabe!- quizás el paso a un paradigma posmoderno.

Deberemos mostrar que las mutaciones definidoras de una época nacen siempre de una crisis que puede arrastrarse durante largo tiempo. Esta conduce, finalmente, siguiendo la definición de Thomas S. Kuhn, a una nueva «constelación global de convicciones, valores y modos de comportamiento compartidos por los miembros de una determinada comunidad». Sin embargo, como tendremos oportunidad de comprobar, las constantes a las que hemos aludido en páginas anteriores persisten en la fe y en la praxis de la fe judía. Se da una continuidad en la discontinuidad. Pero esto no siempre sigue la línea de un progreso constante, como creyeron en los días de la Ilustración. La andadura de este pueblo se encargará de poner de manifiesto que la historia no es aquí «progreso eterno» ni discurre según el esquema «nacimiento-plenitud-ocaso», como presupuso Oswald Spengler en su morfología de la historia universal. Al contrario, siempre existe la posibilidad de nuevos paradigmas. Además, cada paradigma comporta ganancias y pérdidas'. ¿Cuál es el rostro concreto de todo esto en la historia del judaísmo?

En esencia, la investigación ha considerado tres modelos de reconstrucción histórica de la toma de la tierra, pero todos ellos tienen un carácter más o menos hipotético':

- El modelo de conquista (inmigración en oleadas). Este modelo, basado principalmente en la arqueología, supone una dilatada toma de la tierra mediante varias oleadas de nómadas guerreros provenientes del desierto. Principales representantes de esta teoría fueron los

arqueólogos americanos W. F. Albright y G. É. Wrights. Hoy apenas tiene seguidores, pues la refutan los hallazgos más recientes. Se supone que ciudades como Jericó y Ay llevaban en ruinas mucho tiempo antes de que se produjera la toma de la tierra. Por consiguiente, no pudieron ser conquistadas, como cuenta Jos 6-8. Muchos de los lugares mencionados por la Biblia no contienen resto alguno del Bronce tardío, y muchas regiones cananeas no ofrecen testimonios de haber estado ocupadas por israelitas antes del siglo x.

- El modelo de inmigración (infiltración lenta). Este modelo histórico-tradicional fue esbozado por A. Alt y M.Noth y retocado por otros muchos. Supone una sucesiva sedentarización pacífica de nómadas pastores de ganado menor procedentes de las zonas fronterizas con la estepa y con el desierto que, obligados por la sequía del verano, «transhumaban» para encontrar otros pastos. Ésta hipótesis ha sido criticada últimamente, sobre todo, desde la vertiente sociológica, porque, antes de la domesticación del camello -la datación de los expertos difiere en varios siglos- no habría sido posible vivir en pleno desierto, por lo que los pastores o nómadas tampoco habrían podido venir del desierto.

- El modelo de transformación social (revolución o evolución intrapalestina). Este modelo sociológico, presentado en 19627 por G. E. Mendenhall, desarrollado y «politizado» por N. K. Gottwald como «modelo revolución», finalmente modificado y convertido en «modelo evolución», tuvo muchísimos seguidores en América. Gottwald, que fue durante algún tiempo fanático seguidor de las teorías sociales marxistas, ya no habla de un vuelco súbito, sino de una lenta transformación sucesiva. Según esto, habría que entender la toma de la tierra no en el marco de una invasión nómada venida de fuera, sino en el cuadro de un proceso de transformación de la población, producido desde el interior del país en las postrimerías de la Edad de Bronce, hacia el 1200. Se discute

- si se trató de un movimiento pacífico de deposición llevado a cabo por los campesinos y arrendatarios esclavos, que se sacudieron el dominio explotador de las ciudades-Estado cananeas y se asentaron en aldeas recién fundadas en la región montañosa (Mendenhall),

- o si se trató más bien de una lucha política y de una revuelta directa llevada a cabo por campesinos organizados en tribus o por pastores nómadas, mercenarios y facinerosos (outlaws, apiru) que arremetieron directamente contra las ciudades cananeas, entonces desgobernadas en lo económico, y contra las clases dirigentes que dominaban en ellas (Gottwald).

Pero también contra este modelo sociológico se lanzaron graves objeciones, como ha expuesto de manera exhaustiva el arqueólogo israelita Israel Finkelstein. Porque la más reciente investigación arqueológica, así como importantes datos demográficos y etnográficos del presente, «contradicen la teoría de que los israelitas eran gentes insatisfechas que huyeron de la comunidad cananea». Por el contrario, los resultados más recientes indican que «los nuevos colonos de las tierras montañosas provinieron de un hinterland pastoril (pastoralist background)» 10. De ahí concluye Finkelstein, introduciendo algunas modificaciones importantes, que, finalmente, «la opinión de Alt de que la toma de la tierra por los israelitas fue una ocupación pacífica de las zonas menos pobladas del país es la que más se aproxima a los resultados de los estudios de campo realizados varias décadas después»12.

A grandes rasgos, éste es el estado actual de la investigación, que no ha llegado aún a un punto final. Pero cabe preguntar si no deberíamos tomar en serio los testimonios literarios de la Biblia en toda esta discusión.

4. Estructura del paradigma preestatal

Tampoco es ya posible averiguar cómo se configuró en concreto esta comunidad en la época inmediatamente posterior a la toma de la tierra. La investigación supuso durante largo tiempo, con Martin Noth, que las doce tribus de Israel habrían formado una anficiónía sacra, es decir, una «comunidad que vivía alrededor de» (un santuario), como sucedió, por ejemplo, en el ámbito greco-itálico. El arca de Yahvé -inicialmente un santuario itinerante- habría sido el santuario central de las tribus, su centro cultural. Sin embargo, ninguna de las culturas nómadas conoció tal santuario central. Tampoco se puede demostrar que el arca de Yahvé fuera un santuario itinerante e incluso central de todo Israel. Por supuesto, tampoco se ha demostrado la tesis contraria, la de que la unión de las doce tribus no fuera una alianza sagrada, sino una federación de signo exclusivamente político.

Por el contrario, es mucho más probable que en un tiempo en el que la política y la religión eran prácticamente inseparables jugaran un papel importante realidades político-regionales y religiosas. Entre las realidades religiosas, la creencia en Yahvé jugaba un papel protagonista que las tribus asumieron de forma creciente. Desde un punto de vista histórico, determinar el papel que representó Josué, héroe guerrero de la tribu de Efraín, que fue primero asistente de Moisés, después sucesor de éste y finalmente consumidor, resulta tan difícil como decir cuáles fueron las acciones concretas de cada tribu o de determinados héroes. Según algunos eruditos, las tribus-Raquel (Benjamín, Efraín y Manasés = la casa de José), asentadas en la Palestina central, habrían constituido el núcleo del futuro «Israel». Lo realmente decisivo es que la federación tribal israelita aparece ya en el mencionado canto de Débora como «pueblo de Yahvé». Y la evolución político-religiosa había conducido a la constelación siguiente: «a grandes familias, a uniones protectoras de familias y de tribus coaligadas como una comunidad intertribal llamada "Israel", "israelitas" o "tribus (o pueblo) de Israel (o de Yahvé)" »²⁸

Si, teniendo en cuenta todas estas circunstancias, se quiere parafrasear la estructura socio-religiosa de este paradigma tribus de los siglos

XII/XI (Paradigma 1 = P I), habrá que partir de las siguientes características:

- Las tribus israelitas de la primera época vivieron en una especie de federación nacional y religiosa que fue ganando en cohesión. Como en las emparentadas tribus arameas y protoárabes, había ancianos que ejercían una función judicial, había presidentes en las grandes familias o clanes, había también una jerarquía patriarcal. Pero no había aún un vértice monárquico sobre todas las tribus, y menos aún un gobierno central con un aparato administrativo.

- Existían santuarios de Yahvé y, con ellos, un sacerdocio de Yahvé. Pero en este primer paradigma no había instituciones y usos religiosos como los que conocemos en paradigmas posteriores, a pesar de que historias bíblicas posteriores los retroproyectan con frecuencia a esta época.

- Hubo en este tiempo figuras carismáticas salvadoras de diversas clases, los llamados jueces (sofétim). En los momentos de amenaza se formaba un ejército mediante aportación de las tribus, pero no existía aún la milicia profesional, ni mercenarios, ni caballeros nobles, ni tampoco lo que se llamó más tarde en el islam «guerra santa» (en árabe: Yihad).

- Las tribus fueron cohesionadas en el plano religioso mediante la fe en Yahvé, el Dios de Israel. Pero se consideró a Yahvé como el Señor de las familias, clanes y tribus. No se le veía aún como rey del pueblo: soberanía, no reino de Dios.

- La fe en Yahvé constituyó la base para la autocomprensión de Israel como pueblo de

Yahvé. Pero la unidad del pueblo era una federación flexible, dinámica, sin monarquía ni funcionarios ni milicia profesional. No era una unidad monolítica del pueblo.

Por consiguiente, en esta época temprana hubo una sociedad tribal, no una sociedad estatal. Las grandes familias, clanes, aldeas y tribus de Israel vivieron en el siglo XII/XI en una constelación premonárquica, preestatal. Se hablaba entonces de la tierra, no de fronteras firmes, ni de unidad nacional; y menos aún de un vértice monárquico. Las descripciones que presentan a las tribus israelitas de aquella época como federación tribal con una unidad de organización compacta son puras retroproyecciones de una identidad estatal a una sociedad preestatal.

II. EL PARADIGMA REINO DE LA ERA MONÁRQUICA

«Los israelitas dijeron a Gedeón: Tú serás nuestro jefe, y después tu hijo y tu nieto, porque nos has salvado de los madianitas. Gedeón les respondió: Ni yo ni mi hijo seremos vuestro jefe. Vuestro jefe será el Señor». Por consiguiente, ni monarca ni monarquía hubo en tiempos de los llamados «Jueces», a finales del segundo milenio antes de Cristo. Pero las cosas no siguieron igual.

1. Crisis y cambio de paradigma

Las épocas se suceden no según un orden consecutivo, sino disyuntivo. No se rigen por una linealidad aditiva, sino por la dialéctica. Se da en esa sucesión una continuidad en la discontinuidad. Cuando, por ejemplo, una religión, por los variados motivos que fueren, entra en una crisis fundamental, cuando los pioneros de un nuevo movimiento religioso pasan de la esfera privada a la pública, cuando los opositores se convierten en representantes, cuando nuevas iniciativas, ejemplos y comunidades se hacen norma, cuando, por consiguiente, lo nuevo no sólo despunta, sino que irrumpe, entonces se puede hablar de un giro de los tiempos, de un cambio de la constelación global, del macroparadigma, de un cambio de paradigma que define una época.

Por lo general, una crisis socio-religiosa suele ser el punto de partida de un cambio de paradigma, cambio que se venía cocinando en el paradigma precedente. Puede tratarse de una crisis provocada por agentes externos (por ejemplo, el desafío de una nueva gran potencia militar-político-económica) o de una crisis autoproducida (evoluciones socio-político-económicas en el interior). Ambos aspectos se confabularon para que Israel pasara de la época de la subversión social de la llamada época de los jueces a una nueva época.

Ante todo, tuvieron una gran influencia procesos de larga duración dentro de la sociedad israelita de la Edad de Hierro temprana: desarrollo de la población, colonización, economía, evolución de la técnica artesanal y militar, y todos los cambios de la estructura social. En efecto, todos ellos representan unas condiciones marco de la vida religiosa y social. ¿Empujaron quizás todos estos procesos evolutivos intraisraelitas precisamente hacia la monarquía 2?

Al mismo tiempo, debemos tener presente que cuanto más se sedentarizaban las grandes familias, clanes y tribus, tan dispares desde el punto de vista territorial, cuanto más se agrupaban y se concienciaban de su comunidad de destino, tanto más sintieron -en virtud de la situación político-social general- la imperiosa necesidad de una coordinación interna duradera y de una defensa común permanente frente al exterior. Según los testimonios bíblicos, fue esta segunda razón la que llevó a aquella crisis que dio pábulo al deseo de contar con una dirección con

tinuada y unitaria. Ella suscitó una innovación estatal-nacional que, a su vez, se convertiría

en tradición: el paso de la sociedad tribal a una nación-Estado y, como resultado, una organización estatal consolidada y centralizada. Se pasa, pues, de una forma de organización preestatal a otra estatal. Y esto -no obstante la continuidad de la sociedad israelita- es un cambio de suma trascendencia política, económica y social, pero también religiosa.

¿Hubo entonces una fuerte amenaza externa para el territorio de las tribus? Sin duda que sí. Provenía de los filisteos (tal vez semitas), asentados en la parte meridional de la costa. Constituían una potencia militar bien organizada que pretendía extender su control a la totalidad de Palestina, incluida la zona montañosa. Puesto que éstos eran superiores en la técnica armamentística (armas de hierro, carros de combate), sólo había una manera de hacerles frente: uniendo las fuerzas. Y eso significaba que el discontinuo y torpe ejército israelita, reclutado sólo en tiempos de apuro, debía ser colocado bajo un mando permanente. Consiguientemente, no se necesitaba sólo un caudillo carismático provisional («Jueces» como Otoniel, Débora, Sansón, Elí, Samuel), sino un jefe elegido y permanente. En otros términos, se trataba ahora de implantar en Israel aquella institución que contaba ya con bastantes años de vida en los pequeños Estados limítrofes: la monarquía.

El hecho de que este proceso de conversión en Estado pudiera completarse sin obstáculos políticos exteriores ni interiores -al menos en lo que respecta a las tribus del Norte, pues existen dudas sobre la participación de Judá- tuvo mucho que ver con la debilidad por la que atravesaron a finales del milenio segundo y comienzos del primero tanto la gran potencia del Nilo como la del Eufrates y Tigris. En el corredor sirio-palestino -aquella región de alto valor estratégico-militar y político-comercial que limitaba al norte y al sur con grandes imperios, al este con el desierto y al oeste con el Mediterráneo- la debilidad de los imperios del Norte y del Sur había producido un gran vacío de poder que permitió el pacífico establecimiento de la monarquía en Israel, e incluso el posterior gran reino.

¿Cómo se llegó a esta monarquía que absorbió a las tribus? Aparentemente no sin resistencias. Como delata la cita del libro de los jueces que hemos recogido al comienzo de este capítulo, es palpable la oposición a que la soberanía del rey sustituya al dominio exclusivo de Yahvé, oposición a la soberanía de un solo individuo. Otros textos antimonárquicos del Deuteronomio, de Jueces y del primer libro de Samuel apuntan en esta misma dirección. Por supuesto, es probable que algunos de estos textos no provengan de esa época temprana, sino que se formaran más tarde en círculos proféticos y sacerdotales partiendo de actitudes antimonárquicas. En cualquier caso, hay que contar con una oposición al rey en el Israel primitivo desde un principio; no sólo en nombre de una autonomía tribal (que provocaría rebeliones incluso en tiempos posteriores), sino también en nombre del derecho al dominio

«teocrático» de Yahvé. Por consiguiente, la protesta contra el establecimiento de la monarquía se alimentó de motivos políticos y religiosos.

A pesar de todo, la monarquía comenzó a imponerse, como se desprende de otros textos pro-monárquicos. Se considera que la monarquía ha sido otorgada por Yahvé a petición del pueblo; y que ella está ahora al servicio de la religión centrada en Yahvé.

3. El reino de David es todavía hoy un ideal paradigmático

Dejando a un lado la situación concreta de la religión, es patente lo que el cambio de paradigma al paradigma reino davídico (Paradigma II = P II) aportó a Israel, pero también lo que para muchos judíos se ha mantenido como imagen ideal hasta los tiempos de David Ben-Gurion:

- un Israel rígidamente organizado y estatalizado, unido bajo la guía da vídica,
- Jerusalén como centro religioso y político del reino («Sión» servirá más tarde para denominar la totalidad de la ciudad),
- un ejército fuerte, una administración eficiente, un clero integrado en el Estado,
- identidad nacional dentro de las fronteras seguras de un gran reino.

En cuanto a lo último, David -cuya astucia diplomática no fue menor que su brillantez como estrategia militar- practicó entonces una política exterior altamente expansiva. Lo que había comenzado como guerra defensiva se convirtió en expedición de conquista. Mientras que las guerras de las tribus israelitas para tomar la tierra se nos presentan en Josué y en jueces como dirigidas por Yahvé mismo, las guerras de conquista de David ya no aparecen como guerras de Yahvé o «guerras santas». Nunca, ni antes ni después, fueron ampliadas tanto las fronteras de Israel. Sin sentir el menor escrúpulo nacionalista, David -que durante su confrontación con el rey Saúl había llegado a hacerse vasallo de los filisteos y que posteriormente admitió en la guardia real a filisteos y a otros no israelitas- incorporó regiones no israelitas a su Gran Israel, lo que todavía tiene importancia hoy a la hora de solventar la cuestión de las fronteras del reino de Israel y lo que, ya en tiempos de David, iba a conducir a considerables tensiones y conflictos internos.

4. David en el espejo del judaísmo, del cristianismo y del islam

Estos apuntes son suficientes para tomar conciencia de que también David -como Abrahán y Moisés- ha sido percibido de forma muy selectiva por los diversos grupos enclavados en el judaísmo y fue actualizado de muy diversas maneras para cada nueva época como dirigente profético ideal. Otro tanto cabe decir del cristianismo y del islam, que tienen en altísimo aprecio a David, pero que divergen notablemente en la interpretación concreta. Merece la pena esbozar con unos pocos trazos los diversos perfiles de David que se dan en las tres religiones.

a) En los escritos rabínicos del judaísmo medieval, la figura viva y colorista de David -un ídolo nada inocuo, con sus puntos fuertes y débiles- es objeto de una estilización bucólica, en una triple vertiente (si dejamos a un lado la visión mesiánica del futuro):

-Ante todo, se ve a David como al orante y profeta ejemplar que habría compuesto o, al menos, editado la totalidad de los salmos (originariamente anónimos y atribuidos en parte a él). Como «el Salmista», se considera ahora a David como profeta auténtico por el que ha llegado la palabra de Dios. Así, aparece ya entonces como el que actúa con la mirada puesta en la asamblea orante israelita (rabínica), incluso como el tipo de Israel que habla en los salmos no sólo para sí mismo, sino para la totalidad de Israel. En consecuencia,

-los rabinos consideran a David -dado que muchos salmos ensalzan el estudio de la ley de día y de noche- como el ejemplar observante y maestro de la Ley que la estudia en todo instante, la observa hasta en sus detalles mínimos, la inculca machaconamente a otros y habría fallecido dulcemente en un sábado de Pentecostés (se dice que acababa de interrumpir la lectura de la Torá para constatar de dónde provenía aquella encantadora música que penetraba en sus oídos).

-Por último, David es considerado también como el pecador y penitente ejemplar que lamenta amargamente su adulterio con la bella Betsabé y el asesinato del marido de ésta, el hitita Urías, que hizo penitencia y consiguió así el perdón. Aunque los rabinos también critican a David

(por su gran autosuficiencia, por no haber educado a sus hijos, por ordenar el censo de la población por motivos interesados), sin embargo casi le disculpan en la cuestión del adulterio.

Los adversarios que David tiene en determinadas tribus le acusan --el Talmud trata todavía este punto, al que los rabinos darán una interpre-

tación exculpatoria- de que su bisabuela Rut había sido moabita, no judía. No era, pues, absolutamente seguro que David fuera hijo de una madre judía -característica esencial del verdadero judío en opinión de los rabinos- y hubo necesidad de construir su ascendencia judía. Posteriormente, de tal forma se llegó a encumbrar teológicamente, en ocasiones, a David que éste llegó a convertirse en algo así como un arquetipo de Dios en cuya consideración habría sido creado el mundo.

Los rabinos estaban muy interesados en que no se interpretara de forma equivocada a David. Incluso, pretendían evitar que fanáticos mesiánicos utilizaran abusivamente la figura de David para aventuras políticas peligrosas. Cuando el rey Saúl perseguía a David, éste fue durante algún tiempo cabecilla de una banda de forajidos (outlaws) en el desierto judío, antes de hacerse vasallo de los filisteos y de convertirse en rey. No es de extrañar que David fuera redescubierto como figura política en las postrimerías de la era moderna europea; sobre todo por el sionismo. De ese modo, el reino de David -realidad acaecida hace 3.000 años- constituye hasta hoy (a pesar de su cambiante historia) para muchos judíos el reino ideal y, por supuesto, la base para las pretensiones del sionismo, especialmente en lo que concierne a Jerusalén. Desde el primer congreso de los sionistas, que se celebró en la ciudad de Basilea en 1897, el emblema del sionismo es la «estrella de David» (en hebreo: Magen = «escudo» de David), de seis puntas, que se encuentra en el judaísmo desde los albores de la Edad Media y fue difundida en el siglo xv por el cabalista Isaac Luria. En 1948 entró a formar parte de la bandera del Estado de Israel.

5. Doble rostro de Salomón y separación de los dos reinos

La época de los reyes dura unos 400 años. Mientras que de Saúl y de David se informa en los dos libros de Samuel, la historia de los sucesores está consignada en los dos libros de los Reyes. Sin embargo, mientras que es posible datar con precisión a cada uno de los reyes, las informaciones sobre ellos son bastante fragmentarias y tamizadas por un filtro teológico. Nos preguntamos: ¿qué sucedió después del gran David?

El único problema en el que David fracasó por completo fue el de su sucesión. En efecto, para amasar poder, había practicado una hábil política matrimonial. Tuvo sucesivamente hasta ocho esposas, que le dieron al menos 19 hijos de diferente ascendencia. Precisamente esta política tendría repercusiones muy negativas al fin 141. De ahí que los últimos días de David se vieran envueltos en numerosas tragedias: incesto de Amnón, el príncipe de más edad, con su hermanastra Tamar (la única hija conocida de David); asesinato de Amnón por orden de su hermano Absalón; huida y golpe de Estado de Absalón; huida de David y muerte de Absalón cuando le persiguen; candidatura de otro príncipe, Adonías, y posterior postergación de éste; finalmente, por instigación de Natán, profeta de la corte de David, y de Betsabé, nombramiento de Salomón, hijo de ésta, para corregente con David, inmediatamente antes de la muerte de éste; por último, subida de Salomón al trono y eliminación inmediata de todas las fuerzas opositoras, comenzando por Adonías.

Así, pues, Salomón mostró una imagen disonante desde el mismo instante de su acceso al poder. Desde un punto de vista histórico, resulta casi imposible dictaminar cómo puede casar su

proceder inmisericorde -algunos hablan de intrigas de harén y de una especie de golpe de Estado sin la aprobación del pueblo- con su tan alabada «sabiduría», con la autoría de «3.000 proverbios y 1.005 canciones». Sin duda, se acuñó en dichos y canciones una buena parte de la sabiduría vital de Egipto y luego se la integró paulatinamente en la religión de Yahvé. Según una novela sobre el rey escrita a la manera egipcia 41, Salomón recibe un reconocimiento divino (mediante un encuentro con Dios) en vez de un reconocimiento político (mediante un contrato con el rey)".

^

Los estudiosos de nuestros días están de acuerdo en que la futura expresión proverbial de «Salomón en todo su esplendor» constituía sólo una cara de la realidad histórica. Se expresa, sobre todo, mediante la construcción de un Templo espléndido, pero más modesto que el palacio de Salomón. Como propiedad de la dinastía davídica, el templo se convierte enseguida en santuario central de Israel y del Estado, y se le asigna una clerecía regia, hereditaria y funcional. Frente al templo del Estado, «el Arca de Dios» ve disminuir con rapidez su importancia. Yahvé, que, como «Rey», dispone ahora de una «casa», «habita» a partir de ese instante en el Templo. Ahora, el rey no sólo ejerce funciones sacerdotales ad hoc, sino que es «sacerdote para siempre». La soberanía absolutista de Salomón se caracteriza también por la construcciones de lugares fortificados, por el reforzamiento de un ejército ya existente, por el boato de la corte, por el fomento de las artes y de las ciencias y, finalmente, por el cuidado de las relaciones internacionales, por la expansión del comercio, por el matrimonio con una hija del faraón, y por un harén inmenso con muchas extranjeras cuyos dioses exigían cultos especiales en la Jerusalén santa, lo que hizo que también otros súbditos cayeran en el sincretismo.

Pero -y ésta es la otra cara, la cara repugnante, de la realidad histórica- hubo que pagar un gran precio por toda esa grandeza. El reino se alejaba más y más del pueblo, de sus usos y costumbres, embarcándose en una cultura urbana, creando un rígido Gobierno central y doce distritos administrativos (¡Judá quedaba excluida!) para el abastecimiento de la Corte, pasando a la economía urbana, con donaciones onerosas e incluso mediante trabajo forzado bajo la supervisión de un ministro de trabajo al que el pueblo lapidó tras la muerte de Salomón, mediante esclavos, reclutados no sólo entre los prisioneros de guerra, como en tiempos de David, sino también entre esclavos por deudas, personas que eran obligadas a vender sus tierras (que, según una vieja concepción israelita eran don inalienable de Dios).

Latifundios y empobrecimiento de las masas fueron la consecuencia. Para poder llevar a cabo sus enormes construcciones -las imponentes murallas circulares y los portones tenaza de las ciudades de Hazor, Meguido y Guézer excavadas por los arqueólogos lo atestiguan-, Salomón tuvo incluso que vender al rey de Tiro todo un distrito galileo con veinte ciudades. Y las severas levas de trabajadores fueron el principal argumento de las tribus del Norte contra Jeroboán, hijo y sucesor de Salomón. ¿Cuál fue la consecuencia fatal de esta confrontación?

No es de extrañar que el reino davídico, sometido desde un principio a la tensión entre Norte y Sur y que comenzó a dar las primeras señales de resquebrajamiento durante el reinado de Salomón, consumara la escisión tras la muerte de éste". Unos 70 años después de que David se convirtiera en rey, hacia el año 927, se produjo una fatal separación de los dos reinos en el núcleo del territorio davídico (al tiempo que se producía la pérdida sucesiva de los territorios incorporados). La división daba paso al reino del Norte y al reino de Sur con su respectiva historia específica. Compondremos de forma sucinta lo que es esencial para nuestra perspectiva.

En el Norte surge el reino de Israel, mayor y más fuerte, del que será capital Samaría,

carente de tradición y que será reconstruida por el rey Omrí,

-donde, según bastantes historiadores actuales, primaba más el ideal de rey carismático (monarquía como contrato libre entre el pueblo y el hombre designado por Yahvé) que el elemento dinástico;

-donde se derrocó a reyes, en varias ocasiones, con matanzas terribles;

-donde, sobre todo la dinastía de Omrí, teniendo en cuenta que una parte considerable de la población era cananea, trató de practicar una política de equilibrio y permitió dioses extranjeros y templos (figuras de toros también como símbolos de Yahvé);

-pero donde también se formó una fuerte oposición profética que quiso destruir todos los santuarios del Baal fenicio, y trató de erradicar el culto cananeo en la revolución de Jehú.

En el Sur, por el contrario, más apartado y cerrado, nace el diminuto reino de Judá, con Jerusalén como capital,

-donde mantuvieron a capa y espada la sucesión hereditaria davídica;

-donde consiguieron mantenerse alejados de la gran política mundial hasta que después de largo tiempo- un Egipto revitalizado intervino en Palestina;

-pero donde también se siguió tolerando el culto cananeo, y el sincretismo (a pesar de las reacciones yahvistas en tiempos de los reyes Asá, Josafat y, sobre todo, de Ezequías, bastante posterior a los dos primeros) se extendió de Jerusalén a la zona rural.

Esta época de la separación de los reinos es, pues, un tiempo de sincretismo creciente. Pero también es el gran período del profetismo clásico que marca de forma singular a la religión israelita como una religión típicamente profética.

Así, pues, en el tiempo de los

reyes encontramos, junto al entramado político y social, relativamente pocos grandes profetas, que se diferencian de los numerosos funcionarios que ejercen de profetas en el culto de un santuario y de los profetas de la corte de un rey (con frecuencia, «falsos profetas»). Esos grandes solitarios no actúan como representantes de un estamento profesional, de un gremio, de un santuario o de un rey, sino que -arrancados de su profesión (de agricultor o de sacerdote)- se presentan como heraldos de Dios mismo llamados de manera especial. Ahí radica su especificidad.

Así, representan de forma ejemplar lo que caracteriza por excelencia a la estructura histórico-religiosa del profetismo: los grandes profetas de Is-

rael -esto queda expresado especialmente en su llamamiento- se consideran a sí mismos, según la tradición bíblica, como hombres situados de forma absolutamente personal ante Dios;

-como Abrahán que fue llamado a emprender el camino hacia una tierra nueva y recibió la promesa de Dios;

-como Moisés, que se postró ante la zarza que ardía sin consumirse, signo de la presencia de Yahvé;

-como David, que danzó y oró ante el arca de Dios, signo de la poderosa presencia de Yahvé.

Pero, ¿cuál es la característica concreta de la actitud básica de los profetas? Respuesta: la base de la existencia profética no es una dogmática teológica ni una táctica política, sino la fe que confía. El profeta, consciente de su nulidad humana, experimenta su llamamiento estando ante Dios, inclinándose, arrodillándose. Se trata de una experiencia misteriosa con el Dios vivo de la que el profano no puede hacerse ni la menor idea; una revelación en forma de visión, audición o inspiración como las sumamente diferenciadas visiones de llamamiento de Isaías, de Jeremías y de

Ezequiel. Frente a la majestad de Dios, el profeta se siente pequeño e indigno, pero no esclavizado, sino situado ante una decisión: la de decir «sí» o «no» a la llamada de Dios.

Según la Biblia hebrea, es ver

dadero profeta solo el que, libre de todo vínculo con las instituciones (a diferencia de los profetas profesionales), proclama verdaderamente la voluntad de Yahvé. Como heraldos de Dios llenos del espíritu, los profetas son los guardianes, amonestadores, examinadores y exhortadores incómodos. No son instrumentos carentes de voluntad, sino enérgicos intérpretes de la voluntad de Dios. Tampoco son superhombres o taumaturgos, sino personas aprehendidas desde fuera y hostigadas desde dentro, inseguras, pero seguras de la gracia de Dios. En cualquier caso, no permiten que nada les desvíe de su misión; ni la confrontación con oscuras constelaciones de poder en el plano de la política exterior ni las situaciones de crisis en la política interior. Nada les aparta de proclamar el mensaje de Dios mediante acciones simbólicas (no mágicas) y dichos proféticos (no adivinanzas), narraciones y discursos; vigilantes, valerosos, obstinados, aunque a veces también deprimidos y casi desesperanzados. «¡Así ha hablado Yahvé!», «¡Así dice Yahvé!». Ése es su documento de identidad.

9. De la separación de los dos reinos a su ocaso

El sino de ambos reinos fue poco esplendoroso. La desaparición de ambos -como los profetas habían anunciado en numerosas ocasiones- sería inevitable. El paradigma reino manifiesta de forma creciente una crisis fundamental. Tanto la historia del reino del Norte como la del reino del Sur no dejan la menor duda al respecto.

El reino del Norte estuvo enredado casi siempre en alguna guerra con Siria, con los amonitas y moabitas. Entre tanto, en el horizonte del País de los dos Ríos emergía una amenazadora gran potencia altamente militarizada. Estaba organizada de forma rígida, en pequeñas provincias gobernadas directamente. Con la ayuda de divisiones de carros de combate y, por primera vez, con una caballería extraordinariamente rápida (armada con arco y lanza), había formado una maquinaria militar de una brutalidad desconocida hasta entonces. Sucumbirían ante ella los Estados arameos de Siria y también Israel. Hablamos del imperio neasirio, que practicaba desde el siglo ix una enérgica política expansionista hacia occidente y alcanzó la cima de su poder bajo Tiglatpileser III (745-727). Las luchas internas israelitas para hacerse con el poder agravaron la situación para el reino del Norte porque cuando Israel y Aram-Damasco (ambos eran ya vasallos asirios) quisieron obligar por las armas a Acáz, davídico rey de Judá, a integrarse en una coalición antiasiria, éste, desatendiendo el consejo del profeta Isaías, pidió ayuda precisamente al gran rey asirio. Tiglatpileser intervino de inmediato. Se anexionó Galilea y Galaad en el 733, y un año más tarde Aram-Damasco. Siguiendo la habitual práctica política asiria, deportó a las clases dirigentes a Mesopotamia y las sustituyó por otras extranjeras. Sólo quedó una migaja de Estado (Efraín), convertido ahora en Estado vasallo dependiente bajo un rey proasirio.

Pero cuando, una década más tarde -entre tanto, Salmanasar V, hijo de Tiglatpileser, había sucedido a su padre en el trono-, se produjo en Efraín un nuevo levantamiento, Samaría fue sitiada y, después de tres años de resistencia, conquistada en el año 722. Meguido, Siquén y Hazor fueron destruidas. De nuevo fue deportada la clase dirigente (27.280, según la fuente asiria) al norte de Mesopotamia, y sustituida por los más diversos colonos extranjeros provenientes de diferentes países. Los exiliados nunca más verían su tierra de Israel.

Esto significa que el final del reino del Norte, Israel, era definitivo en ese instante 76. No volvió a renacer. Las diez tribus del Norte habían desaparecido. Tan sólo quedó una provincia asiria, llamada «Samerina». Desde entonces, no sólo la ciudad, sino toda la región lleva el nombre de «Samaria», habitada por los «samaritanos», es decir, por un pueblo mixto compuesto por la nueva clase dirigente colonial (proveniente de Babilonia y de la Siria central) y por la población campesina de la región, que carecía de guías nativos. Este pueblo veneraba ahora a Yahvé y a los nuevos dioses extranjeros⁷⁷. Los judíos del sur del país los despreciaban profundamente por su sincretismo.

Así, Josías aparece en la Biblia hebrea como el rey reformador por antonomasia. ¿Qué consecuencias tuvo esta «reforma deuteronomica»? Desde hacía mucho tiempo, primero el Templo, paulatinamente el monte del Templo e incluso toda la ciudad de Jerusalén -llamada poéticamente «Sión»- fueron considerados como sede de Dios y, por consiguiente, sagrados. Según la concepción deuteronomica, el supramundano Dios hace que «su nombre habite» en el santo de los santos del Templo. Sekinah, «el habitar», significa que la irradiación de Dios es potentísima aquí, y peligrosamente presente para toda persona no autorizada; un *mysterium tremendum et fascinans*.

En ese momento es cuando el culto sacrificial se concentra, por primera vez y del todo, en Jerusalén y en su templo. Se ordena que todos los sacerdotes de Yahvé trasladen su residencia a Jerusalén, donde, como es natural, se convierten en una especie de clero de segunda clase, sin derecho a intervenir en el servicio del culto. Al mismo tiempo se lleva a cabo una «purificación» de cultos paganos y sincretistas, de sus altares, objetos, imágenes e insignias: en el Templo, en la Ciudad santa, en toda la tierra de Judá e incluso en partes del reino del Norte. Se instaura una nueva reglamentación de todo el culto israelita; sobre todo, una renovación de la celebración de la Pascua, pero no se trata de una simple «restauración» religiosa de lo antiguo, pues el programa de unidad y pureza de culto implantado era prácticamente nuevo y miraba al futuro, no al pasado. Con la mirada puesta en la siempre esperada nueva «unidad davídica de los reinos del Norte y del Sur», se trataba de una reforma político-religiosa bajo el signo de la «elección» y de la «alianza» (bérít). Precisamente en ese instante es cuando este término se convierte en un concepto central y clave para el pensamiento religioso en Israel/Judá. Obsérvese, sin embargo, que se entiende la «elección» en clave marcadamente religioso-nacional y exclusivista frente a los otros pueblos. En cambio, considera que las obligaciones que derivan de la alianza son los preceptos recogidos en el texto jurídico codificado en ese momento, y al que no se pueden negar tendencias humanas.

Con todo, la reforma de aquel enérgico rey reformador, tan lleno de esperanza y tan capacitado, terminaría en tragedia. En efecto, después de

terribles batallas, una coalición medo-babilonia conquistó Asur en el año 614 y Nínive en el 612. Aquellas batallas dejaron tras de sí la destrucción más completa (como ya había anunciado el profeta Nahúm). Tres años más tarde, el faraón Neco II avanza hacia el norte con sus tropas para intervenir en Mesopotamia en favor del ejército asirio que sobrevive en Jarán. El rey Josías cometió la osadía de pretender cerrar el paso al faraón en Meguido. Los egipcios lo apresaron -en circunstancias nada claras- antes de la batalla; y lo ejecutaron de inmediato, a la edad de cuarenta años. En ese instante se esfumó la reforma en Judá. Sin embargo, los acontecimientos acaecidos en torno a la reforma de Josías se clavaron profundamente en la memoria del pueblo. El «Libro de la Ley» -por primera vez en la historia de la religión israelita jugaba un papel decisivo un libro «sagrado», revelado- iba a tener futuro. Naturalmente, un futuro después de la catástrofe.

El país caía de nuevo bajo la soberanía egipcia, que sería suplantada pronto por otra dominación, por el Imperio neobabilónico, también llamado caldeo debido al fundador del imperio, Nabopolasar, de la tribu de los arameos. Después de Josías, la situación política era bastante clara: la monarquía tenía los días contados. No había sitio para un Estado-tope políticamente oscilante entre el Norte y el Sur. También había llegado el final del reino del Sur, casi siglo y medio después del ocaso del reino del Norte. Cuando el rey Joaquín de Judá intentó liberarse de la dominación babilónica, tropas de este imperio ocuparon el país en el 598/97 y sitiaron Jerusalén. Jeconías de Judá, que había sucedido en el trono a su padre durante el asedio, evitó la destrucción abriendo las puertas de la ciudad. Naturalmente, la ciudad y el templo fueron saqueados, los tesoros del templo llevados a Babilonia, el joven rey, su harén y toda la clase alta (nobleza, sacerdotes, artesanos) fueron deportados a Babilonia; el proverbial «los diez mil»⁸³, entre los que se encontraba el que será conocido después como el profeta Ezequiel.

Diez años más tarde, el rey Sedecías de Judá, nombrado por los babilonios, se dejó llevar de los pro-egipcios de su corte y -a pesar de las advertencias incansables del profeta Jeremías, llamado para ser profeta en el año decimotercero del reinado de Josías- creyó poder intentar un nuevo levantamiento contra el Imperio neobabilonio. Los babilonios se presentaron de nuevo en Jerusalén, conducidos en esta ocasión por Nabucodonosor II, el hijo de Nabopolasar. Sucedió esto en 587/86. La ciudad, abandonada por los egipcios, sufrirá un nuevo sitio; finalmente, será atacada y saqueada. El templo de Salomón es pasto de las llamas. Sin duda, también se quemó con él el Arca de la Alianza, que carecía de interés para los babilonios.

En esa ocasión, el conquistador hace un trabajo concienzudo: la ciudad es reducida a cenizas, lo que había quedado de la clase dirigente también es deportado a Babilonia. Sacan los ojos al rey Sedecías. Previamente le obligaron a presenciar las ejecuciones de sus hijos y de algunos miembros de su corte en el cuartel general de los babilonios. Finalmente,

será encadenado y trasladado a Babilonia ⁸⁴, donde encontrará la muerte". Pero los babilonios liberan al profeta Jeremías, al que Sedecías había detenido acusándole de alta traición. A diferencia de lo que los asirios hicieron con el reino del Norte, los babilonios no repoblaron Tudea

con gentes de otros pueblos. „

III. EL PARADIGMA TEOCRACIA DEL JUDAÍSMO POSTEXILÍCO

Sorprende sobremanera que el pueblo judío lograra sobrevivir incluso cuando se vio privado de todas las instituciones estatales. ¿Es esto un simple *factum biológico*, más bien un *continuum* basado en lo psicológico o tal vez incluso un *miraculum histórico*? No. La supervivencia del pueblo judío tiene que ver con la supervivencia de la religión judía, con la creencia en el único Dios de este pueblo.

1. Período del exilio y nueva esperanza

Abismal fue la crisis a la que había conducido el desplome del paradigma del reino davídico: el templo convertido en cenizas, las murallas de la Ciudad destruidas, extinguido el reino davídico, considerado como eterno; Judá ocupada por tropas extranjeras; la clase dirigente judía ejecutada o deportada. La elección del pueblo y la promesa de la tierra habían estado condicionadas a que Israel cumpliera las obligaciones contraídas en la alianza'. La actual situación había venido a dar la razón a los grandes profetas, incómodos y auténticos, con sus amenazas.

Éstos no tenían que preocuparse ya de su legitimación (nadie hablaba ya de los profetas de la corte, conformes con el sistema, y pareció más que superfluo reunir sus aforismos). El reino de las diez tribus había desaparecido y muchísimos judíos habían sido deportados a Babilonia. ¡Qué duro resultaba «cantar un cántico del Señor en tierra extranjera, junto a los canales de Babilonia»! Por eso muchos llegaron incluso a dudar del poder de Yahvé y se volvieron -ien Palestina y en Babilonia!- a los antiguos dioses cananeos o a los nuevos de Babilonia. Cultos extranjeros, cultos mixtos, superchería y magia tuvieron amplia difusión, junto con el culto a Yahvé.

Casi cincuenta años (586-538) iba a durar el exilio babilónico (en hebreo: golá, «exilio») y numerosos israelitas, sobre todo los que se encontraban en Egipto, abandonaron definitivamente la idea de volver a Israel. La dispersión de Israel, la diáspora había comenzado y su cruda realidad histórica ha perdurado hasta nuestros días. Desde entonces, Israel vive en (y de) la tensión entre patria y diáspora. Pero precisamente de esa diáspora han emanado siempre impulsos esenciales. Aquí se ve con claridad que ambas la patria y la extranjería, son auténticas titulares de antiguas tradiciones israelitas.

Es claro que el final del reino davídico no significó el final del pueblo de Israel. Al contrario, se puso de manifiesto que, precisamente durante el exilio en Babilonia este pueblo pudo conservar una admirable independencia interna y sus dirigentes demostraron una maravillosa productividad intelectual. A diferencia de los antiguos asirios, que procuraban diseminar Por todo el imperio a los deportados para liquidar política y étnicamente a la elite del pueblo, en Babilonia se permitió a los deportados convivir en Pequeñas colonias cerradas. Ellos se consideraban la parte mejor de Israel,

el «resto sagrado» anunciado por los profetas. Apenas llegaron a fusionarse con la población babilónica indígena. No debemos hacernos una idea equivocada de la vida de los deportados en Babilonia. El antiguo rey Jeconías de Judá y su corte pudieron llevar una vida relativamente placentera en Babel, capital del mundo en esos momentos. Y los asentados en las provincias nunca fueron obligados a realizar trabajos forzados, sino que pudieron llevar una existencia de súbditos relativamente libres; con casas propias, plantaciones, comercio y cuantiosos ingresos en más de un caso. Predominaba una especie de autoadministración. Vivían organizados por familias dirigidas por «ancianos».

Gracias a esa cohesión, la mayor parte de los exiliados conservó la esperanza de volver a su antigua patria, la nostalgia de Jerusalén, como cantaron en numerosos salmos a pesar de toda su tristeza'. Fue decisiva la convicción de que sólo en Jerusalén era posible adorar correctamente a Yahvé; no en este país impuro, extranjero. El impuesto pagado anualmente para el Templo y llevado de Babilonia a Jerusalén fue un lazo permanente de unión. El nuevo ordenamiento del culto del Deuteronomio y la reforma cultual del rey Josías influyeron de nuevo en esos momentos. Efectivamente, con escuelas religiosas de la Torá (y quizás también con sinagogas o con sencillas liturgias de la palabra) se desarrollaron en Babilonia los comienzos de la espiritualidad de la Torá. La circuncisión (inhabitual entre los babilonios), el precepto sabático, las prescripciones sobre alimentos y limpieza, así como las fiestas conmemorativas adquieren gran relevancia en esos momentos, como señal de pertenencia al pueblo de Yahvé, como distintivo de los judíos frente a los restantes pueblos. Comienza a perfilarse el estamento de los escribas y de los maestros de la Ley, que interpretan la Torá en su aplicación concreta a todos los casos de la vida cotidiana.

Al haber desaparecido el Estado, se buscaba algo a lo que poder aferrarse. Desaparecidos también el Templo y su culto, las tradiciones orales y en parte también escritas fueron ese ansiado

asidero. Desde tiempos inmemoriales existían historias (en hebreo: haggadá, «narración») que ilustran la identidad del pueblo: «¿Quiénes somos?» y leyes (hebreo: halaká, literalmente: «la andadura») que regulan el comportamiento del pueblo: «¿Cómo vivimos?». Las tradiciones escritas a ninguna nación de la historia iban a ayudar tanto como a Israel para conservar su propia identidad aun careciendo de un Estado. Sin duda, en círculos de doctos exiliados en Babilonia se recopilaron, escribieron y redactaron esas tradiciones aún vivas.

Por consiguiente, la observancia de la Ley (distintivo frente a los «gentiles») y el culto de Yahvé, entendido ahora en clave exclusiva y centralizada, cuyo lugar era Jerusalén, bien pudieron haber sido lo que dio cohesión espiritual a las colonias de exiliados. Sí, allí se crearon las condiciones para un nuevo cambio de paradigma de gran alcance, preparado en el exilio y realizado tras el regreso. Es evidente la influencia babilónica: calendario mesopotámico, nombres babilónicos, una visión del

mundo babilónica. Sobre todo, el arameo, que es ahora la lengua franca de toda la región. Del arameo toma Israel, para sustituir al alfabeto fenicio, el de letra cuadrada, que se utiliza hasta hoy.

En esos momentos pudo imponerse en Palestina la coherente y consecuente orientación monoteísta representada por los grandes profetas jeremías y Ezequiel, por el autor del escrito sacerdotal y por los historiadores deuteronomícos. Se había aprendido que el único Dios de Israel puede ser adorado en todos los lugares de la tierra. En ese momento, el mensaje básico era de un tenor exclusivo: no hay más Dios que Yahvé, creador y señor del universo, frente al que los otros dioses son una nulidad, no existen; e Israel es su pueblo elegido. Así, en pleno exilio, en un tiempo de oprobio, teñido a veces de desesperación, se pusieron los cimientos para una nueva esperanza. De la crisis del exilio babilónico afloró finalmente una constelación global completamente nueva, un paradigma muy diferente. De esta nueva constelación global -situada inicialmente bajo el signo de la soberanía persa- hablaremos ahora'.

Había sido saludado como Justo, como Pastor, incluso como Mesías". Nos referimos a Ciro II, de la estirpe persa de los aqueménidas, al que se llamó el Grande y que se convirtió para todo el mundo antiguo -incluso para los griegos (Jenofonte, Educación de Ciro)- en el prototipo del soberano ideal. Tras haberse liberado de la soberanía meda y después de conquistar Media y Lidia (el reino del proverbialmente rico Creso), Ciro hizo su entrada triunfal en Babel en el año 539, convirtiéndose en el fundador del Imperio persa que duraría casi 200 años. Ese Ciro al que muchos iraníes de nuestro tiempo consideran como padre de la patria.

El acceso de Ciro al poder significaba una nueva oportunidad para el diminuto Israel. Mientras que el sistema de soberanía asirio y el babilónico descansaban en la violencia militar (saqueo, destrucción, ocupación, deportaciones, contribuciones) y en la unificación administrativa de los territorios ocupados, el sistema de soberanía implantado por Ciro y con

tinuado por los aqueménidas se asentaba en una sorprendente tolerancia: en el respeto al enemigo y en la promoción de las peculiaridades culturales y religiosas de las diversas regiones del Imperio. El universalismo sustituye ahora al nacionalismo. En lugar de imponer el persa como lengua del Estado, se mantiene el arameo (el «araméo del Imperio»), extendido por todo el antiguo Oriente ya en el Imperio neobabilónico-caldeo y del que el arameo de la Biblia es una rama. Ciertamente, esta estrategia de la tolerancia -altamente realista si tenemos presente el fracaso de la política de gran potencia impuesta por los Imperios asirio y babilónico- no fue hija del idealismo ni de un moderno relativismo, sino que obedeció a un nítido cálculo político y

económico de los soberanos persas, que, por lo demás, gobernaron con un rígido despotismo. Mediante la tolerancia, quisieron conseguir una estabilidad política y una fuerte motivación laboral de los diversos grupos de súbditos. Con todo, hay que reconocer que tal planteamiento representa un verdadero logro histórico, tanto si lo contemplamos desde la perspectiva de entonces o lo juzgamos con parámetros de nuestros días.

En el contexto de tal política, Ciro tomó en el primer año de su reinado (538) -si hemos de hacer caso al libro de Esdras- la decisión de publicar un edicto 12. Por él se permitía la reconstrucción del Templo de Jerusalén a costa del Estado, y la devolución de los objetos sagrados del Templo confiscados por Nabucodonosor. Lo de si se permitió simultáneamente la vuelta de los exiliados, como se puede leer en una versión hebrea del mismo decreto 13, es asunto debatido por los investigadores actuales 14. Pero difícilmente habrían saludado a Ciro como Mesías si no hubiera impartido el permiso para volver a casa 15

El regreso se puso en marcha de forma lenta". Hasta doce años después del edicto -contra la resistencia de Samaría y de su gobernador- se comenzó con la construcción del «Segundo Templo», en el año 520 a.C. Sucedió esto siendo Zorobabel representante del Imperio persa en Judea. Mucho contribuyeron también las enérgicas exhortaciones de los profetas Ageo'7 y Zacarías.

En agradecimiento, éstos proclamaron como Mesías al davídico Zorobabel. Por primera vez en la historia del mesianismo judío se atribuía tal título a una persona de la época". Además, es digno de mención que el profeta Zacarías añade una segunda figura mesiánica, el sacerdote Josué. Esto pone de manifiesto que en esos primeros momentos poste-

xílicos reinaba una tensa expectativa escatológica que contaba con una época completamente nueva, con un gobierno mesiánico o con el inmediato reinado de Dios.

Pero pronto se desinfló la euforia escatológica, pues en el año 515 a.C. -en tiempos del gran rey persa Darío, que debido a la defección de los griegos de Asia Menor (levantamiento jónico 499) se vio envuelto en las nefastas guerras contra las ciudades-Estado griegas (derrotado por Atenas en Maratón, 490)- se celebra solemnemente la consagración del «Segundo Templo». Se opina que este Segundo Templo fue inicialmente mucho más modesto que el de Salomón. No albergaba el Arca de la Alianza, pero sí un «candelabro» de siete brazos -en hebreo la «Menorá»- que se convierte en uno de los más importantes temas ilustrativos del arte religioso judío y llegará a ser el símbolo del moderno Estado de Israel.

Con el Segundo Templo se han creado los requisitos necesarios para que las instituciones restauradas adquieran rápidamente importancia. Sobre todo, se impone la orientación teocrático-sacerdotal, y reviven muchas tradiciones antiguas. Ahora, una vez desaparecida la monarquía, el Templo no es una propiedad del rey ni templo del Estado, sino templo del pueblo, financiado por el pueblo. Pero esto pone de manifiesto que, con ello, también el sacerdocio adquiere un nuevo peso. En el vértice del pueblo no hay ya un rey al que el alto clero esté sometido, sino un sumo sacerdote que es representante de Yahvé y cuya importancia se incrementará de forma considerable con el paso del tiempo.

Sin embargo, la situación político-religiosa será tensa durante largo tiempo en Jerusalén y en Judá. Unos setenta años después del retorno, hacia el 465 a.C., un profeta anónimo encubierto bajo el nombre de «Malaquías» (= «mi mensajero»)²¹ se queja de nuevo de la exteriorización del culto, de sacerdotes avaros, del pueblo infiel y de matrimonios mixtos. La tradición judía considera a este Malaquías como el último. el sello, de los profetas.

3. El paradigma nuevo, judío: la comunidad teocrática

Unos 90 años después del edicto de Ciro, hacia el 450, se produjo la eclosión definitiva de la nueva constelación, la consumación del nuevo paradigma. También aquí son bien visibles los criterios que nos permiten afirmar un cambio de paradigma:

-debió preceder la crisis fundamental del paradigma anterior, el del reinó davídico: el ocaso de los reinos de Israel y de Judá, así como el exilio babilónico;

-el nuevo paradigma fue preparado en el marco del anterior: mediante la reforma del culto implantada por el rey Josías;

-se inició mediante los profetas y los escritores deuteronomícos de la época del exilio y del postexilio; y con la construcción del nuevo templo;

-se implantó mediante la clerecía, que se había convertido ahora en el primer poder del país.

¿Cuáles son las características decisivas, de esta nueva constelación,? Palestina formal ahora parte de la quinta satrapía persa, situada más allá del Éufrates, de la satrapía «trans-eufratina»; más tarde, quizás pasó a ser una provincia autónoma, independiente de Samaría, en la que los sacerdotes con su «Sumo Sacerdote», relativamente independientes del Gobierno central, habían asumido la dirección político-espiritual.

- Por consiguiente, la estructura básica no es ya la monarquía, el reino y su consiguiente poder político, que estará aún durante más de un siglo en manos de los persas, pasará después a Alejandro Magno y a sus sucesores, y finalmente a los romanos.
- Constituyen el tipo, por un lado, el Templo y la jerarquía del Templo de la ciudad santa de Jerusalén, que es ahora centro religioso exclusivo, y, por otro lado, las Escrituras sagradas, que se convierten ahora en Ley normativa.
- Por consiguiente, la forma de gobierno es la teocracia, en la que Dios mismo ejerce el dominio no sobre el Estado, pero sí sobre la comunidad de los creyentes en Yahvé; a través de la clerecía (hierocracia) y de la ley de Dios (nomocracia). Visto en su conjunto, no se trata, pues, del paradigma de un Estado monárquico, sino de una comunidad teocrática.

Sin duda, giran alrededor del Templo y de la Ley muchas oraciones y cantos, nacidos en esa época y transmitidos en el salterio. Con todo, no hay que contemplar la realidad sólo bajo el aspecto religioso, pues precisamente el Templo se convirtió en un factor de poder económico cuya importancia política no debemos subestimar. Efectivamente, desde el

punto de vista político, Judá fue en adelante un país regido por diversos gobernadores de los sucesivos poderes de ocupación, pero, por otro lado, fue precisamente el Templo, como dice atinadamente J. A. Soggin, «el único lugar donde Judá podía ejercer una cierta forma de autodeterminación, por limitada que fuera. También en este aspecto fue útil la tolerancia religiosa de los persas. Más aún: el Templo había adquirido una notable importancia económica a causa de las donaciones que obtenía regularmente de la diáspora en su propia moneda (el óbolo) y porque ejercía funciones similares a las de un banco. Por consiguiente, no es de extrañar que las autoridades religiosas adquirieran importancia creciente junto al gobierno civil, no sólo en asuntos

relacionados con el culto y con la fe, sino también en la vida cotidiana». De ahí que el tesoro del Templo de Jerusalén excitara con frecuencia la codicia de los gobernantes extranjeros.

La era del Segundo Templo y de las sagradas Escrituras no sólo aporta -como se ha afirmado con frecuencia- una restauración, sino también una verdadera instauración con nuevos elementos estructurales y con una nueva concentración: nada más y nada menos que una nueva constelación global postexílica. Al preestatal paradigma tribus y al paradigma reino davídico sucede el paradigma de una teocracia específicamente judía (Paradigma III = P III).

Para evitar cualquier tipo de duda, repitamos que se trataba del mismo mensaje primigenio, del mismo Dios Yahvé, de su pueblo elegido (y de la tierra). Esto permaneció como el centro y fundamento constante, como la sustancia de la fe también en este tercer paradigma israelita. Pero todo el marco socio-político, la «constelación global de convicciones, valores y comportamientos», el macroparadigma, es ahora diverso. Yahvé no reina de forma inmediata como en la época premonárquica. No. En esta era posmonárquica, Yahvé manda de forma mediata e institucionalizada, en virtud del Templo y de las Sagradas Escrituras. E «Israel» ---el sentido concreto del nombre cambia con el paradigma- no es ahora un reino, sino, sobre todo, una comunidad religiosa que Dios eligió para sí a fin de que ella le sirviera mediante el culto en el Templo y observando la Ley. En lugar del rey, los sumos sacerdotes ejercen ahora como representantes de Dios; una jerarquía del Templo hace de mediadora; y la Torá es en esos momentos la voluntad escrita de Dios. En este sentido, no se trata de monarquía, sino de teocracia, de hierocracia y de nomocracia.

Si no ya durante el exilio, la «Torá» habría estado lista en las postrimerías del siglo v o principios del siglo iv; y los «profetas», a finales del siglo ni. También habría estado concluido un tercer grupo, al que los rabinos denominaron más tarde «Escritos». Como sabemos, los judíos crearon un término para denominar el conjunto que surgió entonces. Se sirvieron de la letra inicial de cada una de las tres partes que hemos mencionado (Torá - Nebi'im - Ketubim) y acuñaron lo que podemos trans-

cribir por «Tanak». Los cristianos les damos el nombre de Antiguo (ino pasado de moda!) Testamento. Según la concepción judía, éste consta de las siguientes partes:

- Ley/Instrucción: «Torá»: el Pentateuco o los «Cinco Libros de Moisés»: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio;
- Profetas: «Nebi'im»: los grandes profetas escritores Isaías, Jeremías, Ezequiel y los llamados doce profetas «menores», así como Josué, Jueces, los libros de Samuel y Reyes;
- Escritores: «Ketubim»: Salmos, Proverbios, Job, Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Qohelet, Ester, Daniel, Esdras, Nehemías y los libros de las Crónicas.

Estos tres grupos de libros constituyen la «Biblia» (originariamente plural: los libros), el Libro por excelencia, que comprende los escritos «canónicos» («normativos»), contiene la revelación de Dios y recibe el nombre de «sagrada Escritura» porque tiene a Dios por autor. Según la concepción creyente, se expresa en ellos -de forma directa o indirecta la palabra y la voluntad de Dios: de forma totalmente directa en la Torá; de manera más indirecta, con la cooperación humana, a través de los profetas; con una participación humana aún mayor en los restantes escritos. Hay que estudiar todos estos escritos. Y los más importantes deben leerse también en el culto.

De ese modo aparece con fuerza creciente, junto al culto sacrificial, el culto de la palabra, que es independiente de los sacrificios y que encuentra una resonancia incluso en el sacerdocio del Templo. También aparece con fuerza creciente, junto al Templo, la sinagoga, cuyos comienzos -como ya se dijo- bien podrían remontarse al exilio babilónico, cuando no había templo. Tampoco estuvo el libro en los momentos iniciales del judaísmo. Es a partir de ahora cuando se puede hablar, junto a la centralizada religión del Templo, de una religión judía del libro.

este proceso global -que afecta

a la Escritura, a la liturgia y también a las estructuras de poder- fue una peligrosa solidificación y reducción de la religión? He aludido ya a ello mediante una referencia a G. Fohrer:

-Mediante la concentración del judaísmo en la Ley, que debe garantizar la unidad entre creencia y conducta, amenaza el peligro del legalismo.

-Mediante la acentuación excesiva del Templo, del lugar de la presencia de Dios, amenaza el peligro del ritualismo.

-Mediante el incremento del poder de los sacerdotes, que pretenden mediar entre el hombre y Dios, amenaza el peligro del clericalismo.

Como en todas las religiones, la solidificación y la reducción se han dado una y otra vez en la historia de la religión de Israel, pero la diferencia radica en que, después del exilio, apenas existió un profetismo que hiciera de contrapeso a la institución. Faltó la protesta carismática contra petrificaciones de todo tipo en el nombre de la libertad soberana de Dios mismo. También el profetismo se vio afectado por el cambio de paradigma acaecido a raíz del exilio.

6. La cultura helenística: la época de los sabios

El lugar de los profetas fue ocupado inicialmente por los maestros de sabiduría, de orientación práctica. Naturalmente, estos sabios no son individuos carismáticos, sino representantes de una escuela. No proclaman la revelación y la liberación de Yahvé, sino que dan valor a las observaciones de los órdenes de la vida, a las aplicaciones pedagógicas a la realidad cotidiana del mundo. Ni Dios ni su actuación en la historia ocupan el centro. Todo gira ahora en torno al hombre y a su comportamiento correcto en los diversos ámbitos de la vida. La teología sapiencial no presupone el reconocimiento de los portentos «histórico-salvíficos» de Dios (el éxodo y la toma de la tierra no juegan aquí una función teológica constituyente). Por el contrario, es importante la confianza en que toda la creación se asienta sobre un orden sabio y en que el hombre, observando este orden puesto por Dios, es capaz de llevar un comportamiento recto y de encuadrarse así en el divino orden cósmico. En el polo opuesto a los profetas, el sabio israelita es, ante todo, un empírico, un observador distante que sopesa con astucia las posibilidades contrapuestas y cuyo trabajo consiste en transmitir experiencias de vida.

Sin duda, la crisis de la sabiduría, que dejó su impronta en libros como Job y Qohelet o Eclesiastés, pone de manifiesto lo poco consolidada que estaba la espiritualidad judía a pesar de los numerosos esfuerzos de restauración, de institucionalización y de canonización. Unos cien años después de la vuelta del exilio se quebró sobre todo una de las doctrinas fundamentales de la creencia judía en Dios, la doctrina de la retribución, de la justicia de Dios que premia y castiga, doctrina que habían sostenido

tanto la teología sapiencial como la espiritualidad de la Ley. Se resquebrajaba la teoría de una conexión reconocible para el hombre entre lo que se hace y lo que se recibe. ¿Cosecha cada uno lo que ha sembrado? Precisamente esto es lo que se niega rotundamente en el libro de Job; y

más aún en un libro como Qohelet/Eclesiastés, que fue admitido en el canon sólo porque era atribuido a Salomón. Para Qohelet, que tenía más de filósofo escéptico que de teólogo, la ruptura con la creencia de los antepasados en la retribución se convirtió en un problema fundamental. Qohelet encarna un pensamiento de «encrucijada», «de frontera entre dos épocas», donde «bajo la impresión de la crisis intelectual del helenismo, poco más sentido se podía sacar a la sabiduría tradicional, a la espiritualidad tradicional y al culto». Pero incluso Qohelet, de talante socrático-conservador, «evitó romper con la religión de los antepasados e identificar a Dios, por ejemplo, con el sino imprevisible» s7. Ante la magnitud de esta

en una temible formación de combate griega. El centro de gravedad de la historia universal comenzaba a desplazarse de Oriente a Occidente. Por primera vez, una gran potencia europea se convierte en principal protagonista de la historia universal".

Pero será el hijo de Filipo el que, tras el asesinato de su padre en el año 336, emprenda definitivamente la lucha victoriosa contra los persas. Alejandro Magno tenía entonces veinte años, había sido educado por el genial filósofo Aristóteles y consiguió cambiar la faz política y cultural de la Tierra en menos de trece años. Obra de Alejandro, estrategia incomparable, fue la primera conquista europea de Asia. Una vez conquistada Asia Menor, se dirige en el año 334 hacia el Sur, ocupa las ciudades fenicias de la costa (Tiro, ciudad-madre de Cartago, llegó a resistir siete meses de asedio). También conquista Palestina y, finalmente, Egipto, donde se corona con la doble corona de los faraones y manda construir la ciudad que lleva su nombre hasta hoy: Alejandría. ¿Qué fue de Jerusalén? Parece que se entregó voluntariamente durante el avance de Alejandro hacia Egipto. No así Samaría, que incluso llegó a intentar posteriormente el levantamiento.

Ale

jandro busca algo más que una simple conquista militar. Pretende la fusión de la sangre, del ceremonial y de la cultura griega y oriental. Ordena que diez mil oficiales y soldados griegos contraigan matrimonio en Susa con mujeres persas, en una especie de boda masiva. De ese modo -aunque fallece inesperadamente en Babilonia en el 323, con 33 años de edad, de una fiebre, sin dejar un heredero digno de su talla-, Alejandro inicia una nueva era: a la persa sucede ahora la helenística.

Ese «helenismo» greco-cosmopolita promovido intencionadamente por Alejandro, esa mutua compenetración de la cultura griega y de la oriental en los Estados que sucedieron al Imperio de Alejandro, así como el consiguiente universalismo y sincretismo constituyeron un desafío enorme para la religión judía.

7. Crisis de la teocracia: de la revolución al «Estado eclesial»

Sin duda, la universalista cultura helenística ejerció una fuerte influencia en Palestina, especialmente desde el siglo I a.C.; sobre todo en el creciente número de ciudades, entre los letrados y los pudientes;

El centro es ahora la nueva ciudad, Alejandría, que crece con rapidez. En esta ciudad habría de encontrar su expresión más visible la helenización del judaísmo. En efecto, puesto que el conocimiento del hebreo y del arameo en la gran comunidad judía de Alejandría había retrocedido, comienza en esos momentos la sucesiva traducción al griego; primero, del Pentateuco, y luego de toda la Biblia hebrea. Como ya dijimos en otro lugar, la leyenda adscribe esa traducción a «setenta» traductores. Por eso se la conoce con el nombre de «Septuaginta» (LXX).

Sin embargo, para los fieles a la Ley toda reforma es apostasía. Al menos en el pueblo crece la oposición contra esa helenización. Explota la situación cuando el rey seléucida Antíoco IV Epífanes echa mano del tesoro del Templo en el 169, con motivo de una expedición contra Egipto, para sanear las finanzas del Estado. Dos veces tiene que conquistar Jerusalén. Pero entonces convierte la ciudad en una colonia militar helenista, lo que significa en la práctica la helenización forzosa de Israel. En el 167 se prohíben el culto ajustado a la Ley, la circuncisión y la observancia del sábado. Se persigue a los fieles a la Torá y se imponen por la fuerza cultos paganos al pueblo. Se llega a lo que el libro de Daniel llama «abominación de la desolación»: se levanta un altar a Zeus en el Templo, sobre el altar de las ofrendas.

El conflicto entre la cultura tradicional judía y la helenística alcanza la máxima crispación y llega la hora de la revolución de la población rural fiel a la creencia tradicional. El contraataque será inspirado y dirigido por el sacerdote Matatías y sus cinco hijos, de la estirpe de Hasmon, los Hasmoneos. El tercero de los hijos, judas, llamado Macabeo (arameo: maqqabay = el «hombre-martillo»), conseguirá derrotar a las tropas sirio-seléucidas en tres batallas. En el año 164 a.C. entra en Jerusalén y elimina la abominación pagana, pero sin atacar a la guarnición seléucida en la ciudadela (Akra) de Jerusalén, signo de la soberanía siria. El 14 de diciembre del mismo año se procede a la nueva consagración solemne del Templo profanado.

¿Qué incidencia tendrán estos hechos en la política? En el pueblo, la reacción no fue uniforme. El grupo de los «piadosos» (jasidim), de los

,44e saldrá más tarde el partido de los. «fariseos», se conformaría con una ' autonomía religioso-intelectual bajo la soberanía sirio-seléucida. Puede decirse esto aún con mayor razón acerca de otro grupo judío radicalmente piadoso, llamado del

los "esenios», que por aquel tiempo comienzan a segregarse e incluso, al menos una parte de ellos, a emigrar al desierto. Diametralmente opuestas son las intenciones del movimiento macabeo, que -utilizando entre otros medios un peligroso pacto de asistencia firmado en el 161 con la reciente y cada vez más poderosa potencia de Roma- pretende la autonomía política de Judea. Largas luchas fueron la consecuencia./

El tercer partido, los helenizantes «saduceos», constituido por los sacerdotes de alto rango y por familias aristocráticas, se ve acosado por ambos lados y termina por solicitar la ayuda de los Seléucidas, que consiguen vencer a los Macabeos Judas pierde la vida. Pero su hermano Jonatán continúa la lucha; primero como jefe de la guerrilla, después como sumo sacerdote y, dos años más tarde, también como «strategos (estratega) de Judea» (150 a.C.). Así, el poder espiritual y el civil de Judea se concentran en las mismas manos, por primera vez desde hace más de cuatrocientos años. Simón, hermano mayor de Jonatán, al que sucede, es reconocido en el 142 como sumo sacerdote y gobernante autónomo por los gobernantes seléucidas. Al año siguiente (141) conquista también el Akra de Jerusalén y obliga a las tropas de ocupación sirias a desalojar la fortaleza. Un año más tarde, el pueblo le confiere las dignidades hereditarias de general, príncipe y sumo sacerdote. Tras el asesinato de Simón, esas dignidades pasan a su hijo Juan, conocido por Hircano I (135/4104), que se convierte de hecho en el primer rey (y sumo sacerdote) de la dinastía hasmonea. Con él, Judea consigue la independencia política. La soberanía seléucida sobre Judea es puramente nominal. En consecuencia, los macabeos consiguieron su gran objetivo con Simón y Juan: no sólo la autonomía religiosa, sino también la política. Pero ¿qué suerte corrió la renovación religiosa?

Con tal rey-sacerdote parecía que la teocracia había alcanzado su acuñación más fuerte. Sin embargo, con los Hasmoneos, el país respiraba todo menos satisfacción. La oposición aumentaba sin cesar. Los «piadosos», los populares «fariseos» (arameo: Perisaiya, del hebreo: Perugim, los «segregados» por su religiosidad) hicieron oír su voz. Más importante que cualquier tipo de nacionalismo era para éstos la observancia de la Ley, interpretada con carácter normativo mediante la tradición oral. Este grupo consideraba que la nueva monarquía sacerdotal era desde hacía tiempo excesivamente mundana y nada religiosa.

A fin de contrarrestar la oposición de los piadosos, Juan Hircano tuvo que apoyarse en el partido helenista de los saduceos, para los que sólo el Pentateuco era vinculante, no toda tradición posible. Pudo mantener su posición, pero su hijo y sucesor, Alejandro Janeo (103-76), que se dio formalmente el título de rey -reservado a los davídicos, según la opinión ortodoxa- tuvo que practicar el terrorismo cruento para conservar su soberanía. Tras vencer un levantamiento fariseo que había durado varios años, rubricó su victoria crucificando a ochocientos levantiscos. Hacía tiempo que las guerras por la fe se habían convertido en guerras de conquista. En efecto, se habían conquistado no sólo las ciudades costeras y Galilea, sino también grandes zonas situadas al este del Jordán.

Ambos libros de los Macabeos, no recogidos en el canon judío, narran la historia del levantamiento y de la dominación de los Macabeos desde el 175 hasta el 135, una historia que se ha convertido en nuestros días en símbolo de la voluntad judía de autoafirmación, que no deberíamos magnificar ni minimizar. ¡Ironía de la historia! Como ha señalado atinadamente N. K. Gottwald, «Judas, el primer Macabeo, guió a una mayoría de judíos contra un pequeño, pero poderoso grupo de helenistas judíos y contra los que ayudaban a éstos. Por el contrario, Alejandro Janeo, un sucesor de los Macabeos, guiaba ahora a un pequeño, pero poderoso grupo de fieles al rey en una lucha desesperada contra una mayoría de conciudadanos que veían en él la encarnación de la corrupción y agresión helenistas». Por consiguiente, es problemática cualquier instrumentalización de los Macabeos para los actuales objetivos políticos.

Los casi ochenta años de independencia judía bajo los hasmoneos (142-63) no pasaría de ser un interludio mientras hubiera un vacío de poder en el territorio palestino, pues no estaba llamada a tener una larga duración. Hacía ya algún tiempo que el Imperio romano había llevado su frontera oriental hasta Grecia y Asia Menor, y Pompeyo, rival de César y comandante en jefe en Asia por aquellos días, ambicionaba establecer un nuevo orden en el Cercano Oriente. Llamado como árbitro por los pretendientes hasmoneos Hircano y Aristóbulo, sin embargo Pompeyo satisfizo en Damasco la petición que le presentaron los emisarios del pueblo, que, desafecto ya a cualquier tipo de dominación de los reyes hasmoneos exigía de nuevo la separación entre el poder político y el religioso. Esto significaba: restauración del poderío sacerdotal, pero circunscrita al ámbito religioso y cultural, trasvase del poder político a

Roma, la nueva potencia mundial. «Los partidarios de Hircano se mostraron de acuerdo con la propuesta de Pompeyo y le entregaron Jerusalén. Aristóbulo se hizo fuerte en el Monte del Templo, que fue tomado tras tres meses de asedio. De ese modo, después de casi un siglo de lucha, de transitoria libertad política y de Estado judío, el movimiento macabeo fracasó por la arbitrariedad de soberanos hasmoneos procedentes de él».

Como consecuencia de esa política, Judea es ahora un Estado vasallo de Roma, notablemente empequeñecido, sin las ciudades costeras y sin acceso al Mediterráneo. El sumo

sacerdote es privado de poder: se le deniegan el título de rey y el derecho a recaudar impuestos. Ahora sólo domina sobre la comunidad de fe de Jerusalén; ocasionalmente, también como etnarca por encargo de Roma. ¿Qué suerte corren los hasmoneos? La peligrosa vinculación política de éstos con los partos -grandes rivales de Roma en Asia Menor- hará que los romanos den vía libre más tarde a la eliminación de toda su familia. Mediante este asunto cruel «haría méritos» un idumeo judeizado, un gobernador de Galilea huido a Roma, hijo de Antipater Hircano II y de una princesa árabe, el cual había sido entronizado poco antes por el Senado romano como «rey aliado» (rex socius), que equivalía en la práctica a rey de Judá vasallo de Roma. Me refiero a Herodes, al que se llamará más tarde el Grande. Éste conquista Jerusalén en el año 37 con la ayuda de Roma y -practicando la astucia, la crueldad y la clarividencia que le caracterizaron- organizó un Estado dependiente de Roma (directamente del Senado), si bien relativamente autónomo, no menor que el precedente reino hasmoneo.

Aunque Herodes observaba en Jerusalén un comportamiento marcadamente judío, no puso traba alguna al culto judío y apoyaba al judaísmo de la diáspora, a pesar de que engrandeció con esplendor Jerusalén y el Templo, y de que la Ciudad y el país gozaban de paz y de bienestar gracias a la pax romana, sin embargo era odiado profundamente por el pueblo; sobre todo, por los creyentes estrictos. Como rey, llegó a ser la imagen opuesta al gran David. ¿Por qué? No sólo porque -además de su mestizaje y de su sumisión a Roma- edificara por doquier palacios, templos y ciudades helenistas o remodelara otras ya existentes («Samaría», por ejemplo, se convirtió en «Sebaste» = «Augusta», «ciudad imperial», en honor a Augusto); no sólo porque promoviese el culto al emperador y construyese o restaurase numerosas plazas fuertes, signo de su dominación por el terror (la ciudadela de Jerusalén, Maqueronte y Masada en el Mar Muerto), sino también porque manipulaba a su antojo a los sumos sacerdotes, favorecía la separación entre religión y Estado, ahogaba de raíz y por medios violentos toda oposición eliminando a cuantos pudieran resultar sospechosos como sucesores potenciales, tanto en la familia de los hasmoneos como en la suya propia (de un total de ocho matrimonios), llegando a eliminar a su segunda esposa, Mariamné, sobrina segunda del sumo sacerdote Hircano, a éste mismo cuando contaba ochenta años de edad y a tres de sus propios hijos; al ter

cero de ellos, pocos días antes de su propia muerte. Todo esto constituye el trasfondo de la leyenda neotestamentaria de la muerte de los inocentes en Belén (por orden de Herodes), leyenda que entró en el evangelio de Mateo y que, además, sirvió de tema a grandes dramaturgos de la literatura universal, tales como Hans Sachs, Calderón de la Barca, Voltaire y Friedrich Hebbel.

Desde los tiempos de los hasmoneos, la confrontación política dentro de Judea está marcada por la lucha entre la clase alta de los saduceos -ricos, helenizantes y colaboracionistas con el poder romano de ocupación- y los fariseos -antigriegos y piadosos interesados en la «justicia» y el juicio-. Estos últimos se hacen con el creciente apoyo del pueblo. Indudablemente, bajo la tolerante soberanía romana en materia religiosa, el paradigma teocrático se había consolidado aún más, hasta convertirse en una especie de Estado eclesial, en el que el Templo vuelve a ser centro religioso, político y económico. Herodes mismo y sus sucesores (el emperador Augusto repartió el reino herodiano, tras la muerte de Herodes en el año 4 a.C., entre los tres hijos menores de éste), pero también los gobernadores romanos con sede en Caesarea Maris (entre ellos, el famoso Poncio Pilatos: 26-36 d.C.) respetaron en general este teocrático entramado de poder y de dominación de la jerarquía sacerdotal que los judíos consideraban como legitimado por

Dios mismo, el Señor supremo. La religión, la jurisprudencia, la administración y, en menor medida, la política están imbricadas entre sí de forma inseparable. Órgano central del Gobierno, de la administración y de la administración de justicia -competente para todos los asuntos que atañen al derecho civil y religioso- es no un rey judío, sino el Consejo Supremo (griego: synhedrion, asamblea, del que deriva el término arameo «sanedrín») en Jerusalén, presidido por el sumo sacerdote. Están representadas en él las clases dominantes del país. Junto a los sacerdotes saduceos y a los aristócratas, se encuentran, sobre todo, los «doctores de la Ley» (teólogos-juristas), pertenecientes tanto a la corriente sacerdotal-saducea como a la farisea-popular. Componen ese consejo supremo 70 hombres, bajo la presidencia del sumo sacerdote, el cual, aunque depende por completo del rey y del poder ocupante, es tenido por el representante supremo del pueblo judío. Pero en ese pueblo se cuecen, de forma abierta o agazapada, distintas expectativas que en el establishment jerárquico.

- Por un lado, se llega por primera vez en la historia del pueblo judío a la creencia en una resurrección individual de los muertos. Es natural que, en un tiempo de persecución tan demoledora -considerado por el autor como tiempo de prueba en el que se maltrata de forma cruel a hombres, mujeres y niños por aferrarse a la Ley- se plantee de nuevo, pero con mayor crudeza que en generaciones precedentes, el problema de la retribución justa. Surgen nuevos interrogantes; distintos que en tiempos de los Ptolomeos y del Qohelet, quien -en su intramundanía melancólica (idisfruta de la vida mientras tengas tiempo!)- está muy alejado de la habitual teología de la retribución sostenida por la literatura sapiencial, pero se encuentra igualmente distante de toda gozosa esperanza en el más allá. La fidelidad a la fe demostrada por muchos mártires -a los que se había colocado frente a la insensata alternativa de la apostasía o la muerte- nuevas preguntas irrumpen con estrépito: ¿qué sentido puede tener la muerte del mártir si los que han sido fieles a la fe no reciben una indemnización ni en esta vida, pues están muertos, ni en la otra, que conoce sólo una existencia en las sombras? ¿dónde queda el Dios justo con su justicia, precisamente en el caso de los más justos?

1 El apocalíptico Daniel responde diciendo que a este tiempo de prueba seguirá el fin de los tiempos, en el que Israel será salvado y -he aquí la novedad- los muertos resucitarán; tanto los testigos de la fe como sus perseguidores. Los muertos, que durmieron en «la tierra polvorienta», despertarán. Como hombres completos (no sólo como «almas», así pensaban los platónicos) volverán a la vida, a esta existencia intramundana que ya no tendrá fin, sino que durará eternamente; en forma de luz eterna para los sabios y en forma de oprobio eterno -no se nos ofrecen más pinceladas- para los otros: «Los sabios brillarán como brilla el firmamento, y los que convierten a los demás, como estrellas, perpetua-mente». Convendría no olvidar el pasaje, pues este texto de Daniel es no sólo el testimonio más antiguo, sino el único indiscutible a favor de la resurrección de los muertos en toda la Biblia hebrea. Naturalmente, fuera del canon hebreo, en la Septuaginta griega, hay otros testimonios de esta esperanza de la resurrección, de despunte tan tardío. Los hallamos, especialmente, en el segundo libro de los Macabeos, que recoge los más antiguos informes judíos sobre mártires, informes que sirvieron de modelo para las actas de los mártires cristianos. De ese modo, la creencia en la resurrección será el tema más candente del judaísmo durante el último siglo y medio antes de Cristo.

Una segunda línea de desarrollo reviste una importancia tan grande como la anterior. Debido a la historia tan enmarañada, la tradicional espera del Mesías había perdido capacidad de

convicción en el pueblo judío: la venida de un «hijo de David»; concretamente, desde la historia misma. No. Los círculos apocalípticos de Palestina habían llegado al convencimiento de que sólo podía ayudar en esos momentos un emisario de Dios que procediera directamente del cielo, otro portador de la salvación que fuera preexistente y hubiera permanecido escondido en Dios. De ahí que, sorprendentemente, el Mesías davídico no sea mencionado ni una sola vez en algunos escritos apocalípticos. La figura del Hijo del Hombre, juez y salvador preexistente y trascendente, pasa a ocupar el lugar del Mesías davídico terreno; y sólo más tarde se produce en Palestina la fusión de la figura del Hijo del Hombre con la del Mesías tradicional⁷⁴.

En esa época acuñada principalmente por la apocalíptica nació, sin que el gran mundo apenas tuviera noticia de ello ni lo consignara en sus anales, aquel judío que se convertiría en sino para el judaísmo y el cristianismo, Jesús de Nazaret, llamado el «Hijo del Hombre», tan discutido en su vida mortal y de cuya resurrección a una nueva vida tras su muerte violenta estuvo convencido firmemente un grupo de judíos, exiguo al principio, pero que creció con rapidez.

De esto hablaremos más tarde. Ahora proseguimos la historia del pueblo judío, suficientemente tensa a la vista de un nuevo cambio de época.

9. El ocaso de Jerusalén y el final de la teocracia

Independientemente de la ejecución del Nazareno hacia el año 30 d.C., al que los romanos liquidaron considerándolo como uno de tantos desestabilizadores judíos, la crisis político-religiosa del judaísmo se agravó de forma dramática en las décadas siguientes. Independentistas judíos, sobre todo en Galilea, y las guerrillas urbanas de Jerusalén, zelotas (fanáticos) y sicarios (apuñaladores) realizaron durante largo tiempo atentados contra el poder de ocupación, representado por procuradores rapaces, insensibles y políticamente romos que se permitieron algunas intervenciones religiosas bastante imprudentes.

La consecuencia fue una guerra del pueblo contra la dominación romana, pero, al mismo tiempo, una lucha de clases social contra el establishment -aristocrático, rico y pro-romano- y representaba en lo más profundo una lucha religiosa. Por su condición de pueblo elegido, los judíos creían tener derecho a la libertad política, y pensaron que su renovada fidelidad a las instituciones religiosas nacionales -celo por el Templo y por la Ley- les garantizaba la ayuda de su Dios para obtener la victoria. He aquí las fechas en las que coinciden los historiadores:

74: Por fin se conquista ahora, tras larguísimo asedio y hambre, el fuerte de Masada, después de que los 960 zelotas que lo defendían (salvo

os mujeres y cinco niños) se quitaran la vida. Masada, olvidada durante mucho tiempo, identificada y desescombrada en nuestros días y en la que se puede ver la imponente rampa de sitio romana 77, es hoy un monumento del Estado judío y emerge como señal de la valentía judía hasta la muerte. Para los judíos de entonces, una catástrofe insensata y sin igual, pues no debemos olvidar que la cuarta parte de la población de Palestina -según Josefo y Tácito, unas 600.000 personas- habrían perdido la vida en la Primera Guerra Judeo-romana "=

Unas décadas después (132-135), y sin que de nada sirvieran todos los signos de advertencia, tuvo lugar el segundo y último levantamiento judío contra -los romanos; totalmente desprovisto de posibilidades --de triunfo, y de marcado carácter mesiánico. Sabemos poco acerca de él⁷⁵. La rebelión fue acaudillada por Simeón Ben Kosebá, al que el rabbi Aquiba, el maestro más influyente de su tiempo, reconoció como Mesías y como la Estrella de Nm 24,17, de donde

proviene su apodo Bar Kokba' (Hijo de la Estrella). Sin embargo, como atestigua el Talmud, otros lo apodaron Bar Kosiba («Hijo de la Mentira»)⁷⁹. Este levantamiento, que, los romanos aplastaron de nuevo, condujo, tras la conquista de cincuenta fortines y de unos mil poblados fortificados, a la catástrofe final. Bar Kokba' cae en la lucha; Rabí Aquiba padece el martirio recitando el «Séma`». Esta segunda guerra habría costado unas 850.000 víctimas., Los partidarios de Bar Kokba' que no perecieron en la lucha fueron vendidos como esclavos. La Jerusalén antigua fue destruida por completo, y sucede algo aún peor: una vez terminada la guerra, se construye una ciudad nueva, totalmente helenizada. Hasta su nombre es nuevo: Colonia Aelia Capitolina. Jerusalén se convierte en una colonia romana, con un templo dedicado a Júpiter Capitolino, a Juno y a Minerva. Se castiga con la pena de muerte a todo circuncidado que entre en la ciudad. Aquélla fue una ruptura que marcó toda una época. Difícilmente encontraremos otro acontecimiento que haya tenido unas repercusiones similares en la historia y autocomprensión del judaísmo como la pérdida de Jerusalén y del Segundo Templo. ¿Acaso no era el final definitivo de la Ciudad Santa de _Israel? En todos los siglos siguientes se consideró el levantamiento de Bar Kokba' como una catástrofe costosísima y carente de sentido;

puesto de manifiesto en nuestros días. Sin embargo, muchos se preguntan si un templo es parte esencial del judaísmo o si pertenece sólo (como la monarquía) a una constelación definidora de una época. ¿Pertenece a la sustancia de la fe del judaísmo o sólo a un paradigma determinado? Altamente diversas y diferentes son las posiciones y estrategias políticas de las tres religiones abrahámicas a este respecto:

-Muchos judíos desean que se reconstruya el Templo; oran tres veces al día para ello, trazan unos planos, recaudan dinero y forman sacerdotes.

Sin embargo, la mayor parte de los judíos actuales no desea oír hablar de la reconstrucción del Templo; y menos aún, de la restauración de los sacrificios cruentos de animales, que sería la consecuencia lógica.

IV. EL PARADIGMA RABINICO-SINAGOGAL DE LA EDAD MEDIA

El judaísmo, representado en todos los lugares del Imperio romano por muchos individuos cultos, y con su gran idea directriz de un monoteísmo ético (recogido después por el cristianismo), ¿no podría haber tenido un gran futuro en el mundo helenizado? Se habían desaprovechado todas las oportunidades. En efecto, las guerras judeo-romanas, resultado último de la crisis helenística, habían producido una importante transformación. Sin duda, supusieron un corte más tajante que el del exilio babilónico. No fue simplemente un empobrecimiento de la población, expropiación del suelo y devastación del arbolado con la consiguiente mutación del clima a largo plazo- sino la eliminación casi total de grupos enteros de la población:

Pertenecían al pasado el rey, la esperanza de un pronto liberador mesiánico. No existía ya la ciudad de Jerusalén, que tardaría casi dos milenios en volver a ser el centro político del pueblo judío.

-Atrás habían quedado también el Templo, el sacerdocio, el culto, los sacrificios de animales, todo el sistema cultural y legal, tan ligado al Templo; y no había la menor esperanza de que éste fuera reconstruido en breve plazo ni de que el culto fuera practicado de nuevo.

-En resumen: se había desmoronado de forma definitiva nada más y nada menos que el paradigma teocrático, que parecía asentado sobre bases solidísimas. Se perfilaba un nuevo cambio de paradigma.

7 -Quién garantizó la continuidad entre el Israel teocrático y el carente de Templo, entre

el judaísmo bíblico y el posbíblico? ¡El fariseísmo! Si prescindimos del movimiento judeo-cristiano del que habrá que tratar más tarde, de las grandes corrientes que habían existido dentro del judaísmo, sólo sobrevivieron al final los representantes de aquel primitivo movimiento de renovación moral que se autodenominaron los «segre

ados» « piadosos» , es decir, «fariseos». ¿Cómo se llegó a esto?

n plena primera guerra judeo-romana, Yojanán ben Zakkay, miem

bro del Sanedrín y representante de los fariseos moderados, que nunca fueron del todo partidarios de la guerra contra Roma, fue sacado de la Jerusalén sitiada en un ataúd y se entregó a los romanos. Éstos le permitieron abrir una escuela («Bet Midras») en Yabne (en griego: Jamnia, situada en la zona costera de Jaifa), que tras la destrucción de Jerusalén se convirtió en el centro de una pequeña agrupación de letrados que formaba rabinos, confeccionaba anualmente el calendario judío y asumió paulatinamente, con la aprobación de los romanos. algunas funciones judiciales del Sanedrín de Jerusalén.

De hecho, fueron los fariseos -que habían practicado ya antes en su vida cotidiana, en su familia y en sus aldeas la misma pureza ritual que los sacerdotes en el Templo (ino sólo el Templo, sino todo el pueblo y todo el país tiene que ser santo!)- los que, tras la destrucción del Templo, reunían las condiciones óptimas para suceder a los sacerdotes y permitir una supervivencia espiritual al judaísmo. Naturalmente, el

Así, el jefe de esa Casa pudo llegar a disponer del impuesto del Templo que debía pagar todo judío en el Imperio (ahora un impuesto anual). En efecto, no dominaba sobre el país como nasi («príncipe», patriarca), pero mandaba sobre el pueblo (ethnos) como etnarca. Esto consolidó la posición externa de los humillados judíos, pero simultáneamente convirtió al fariseísmo moderado (según el espíritu de Hillel) en el judaísmo normativo por antonomasia. Comenzó un proceso de uniformación de la interpretación de la Ley y de reducción de la pluralidad de posiciones.

sólo contaban con la Ley y con los comentarios a ella. Les habían quedado la Escritura (los Cinco libros de Moisés, la Torá principalmente), los doctores de la Ley y la sinagoga, pero estos tres elementos estaban llamados a adquirir un valor completamente nuevo después del hundimiento de Jerusalén y el Templo:

- ¿La Escritura? Los rollos de la Torá ocupan ahora el lugar del altar, y su estudio, junto con la oración y las buenas obras, sustituye al culto del Templo.

- ¿Los doctores de la Ley? Los rabinos suceden ahora a la casta sacerdotal. La dignidad rabínica, adquirida mediante la preparación intelectual, sustituye cada vez más a la hereditaria dignidad sacerdotal y levítica.

- ¿La sinagoga? La casa local de reunión, de oración y de vida comunitaria ocupa el lugar del Templo de Jerusalén.

Todos estos factores nos permiten hablar ahora de un nuevo, cuarto, paradigma; del paradigma rabínico-sinagoga (Paradigma IV = P IV). También aquí hay que constatar lo siguiente: permanece inquebrantable la adhesión al centro religioso, al mensaje central, a la sustancia de la fe judeo-israelita. Yahvé sigue siendo el Dios de Israel, e Israel, su pueblo. Tampoco la referencia del pueblo judío -disperso ahora por el mundo a la tierra prometida -aunque sólo vivieran en ella unos pocos judíos llegó a perderse jamás a lo largo de los siglos. ¿Qué significa en concreto paradigma rabínico-sinagoga?

a) Rabínico significa que, sustituyendo a la casta sacerdotal, los «rabinos», los «doctores de la Ley», tras una larga evolución, se convierten ahora en el poder dominante, pero exclusivamente los de la corriente farisaica. En el paradigma precedente, los doctores de la Ley habían representado, a lo sumo, un papel secundario. En tiempos de Jesús, «rabí» era más bien un apelativo honorífico que se daba a los conocedores y maestros de la Torá, pero no un título exclusivo de un determinado grupo o casta, de los maestros formados y ordenados'.

Pero ¿qué son estos rabinos en el siglo II/III? Como siempre, son «maestros de la Ley». De suyo, no son sacerdotes, dirigentes de la comunidad, pastores de almas ni mediadores de la salvación, sino conocedores e intérpretes del universal derecho religioso que han recibido una formación especial (y la ordenación, durante un tiempo en Palestina). En ocasiones, los rabinos eran al mismo tiempo agricultores, artesanos o comerciantes, cuando el nasi, el patriarca o príncipe de los doctores, no les pagaba un sueldo. Sin embargo, se convierten lentamente en una nueva clase social que trata de institucionalizar su autoridad sobre la comunidad (sobre todo, mediante los juicios intrajudíos). Se perfilan de modo creciente como una casta de doctores -son frecuentes las dinastías de doctores- que se considera superior al pueblo llano ('am-ha-'ares, «campesino»), que no puede o no quiere observar en su vida cotidiana las innumerables normas sobre la pureza, los alimentos o el ayuno. Los rabinos sustituyen, pues, a los sacerdotes en el peldaño más alto de la jerarquía social, pero no son una élite intelectual de corte monástico o célibes apartados del pueblo, como en el cristianismo. Más bien, son expertos

el derecho que están comprometidos en la vida familiar y profesional y tratan de que cada judío se convierta en conocedor de la Ley. De ese modo, el rabino se convierte en norma y modelo. Así como el obispo y el sacerdote cristianos de la época posbíblica quieren aparecer ante su comunidad como un «segundo Cristo», así el rabino pretende ser considerado como una especie de Torá encarnada.)

b) Sinagoga significa que -sustituyendo al Templo- la «sinagoga», presente por doquier en el judaísmo, alcanza una importancia decisiva. El término griego significa tanto la asamblea, como la comunidad o el lugar de reunión. Como centro religioso de una comunidad local judía, la sinagoga representa un paso revolucionario en la historia de las religiones y se convierte en modelo para las iglesias cristianas y para las mezquitas islámicas. Su origen -la tradición judía antigua la hace remontarse hasta Moisés- es probablemente posterior al Exilio. Los más antiguos testimonios arqueológicos o lingüísticos en relación con Israel son del siglo I de la era cristiana.

Sin duda, también la sinagoga experimentó una enorme revalorización con el ocaso del santuario central, del Segundo Templo. A partir de entonces, hay sinagogas no sólo desde Galilea a Gaza, sino por todo el Imperio romano; para asambleas culturales y no culturales. En estas sinagogas se ora en común, se lee y aprende de modo sistemático la Torá, se discute sobre ella y se la comenta con narraciones e interpretaciones de la Ley. Allí se desarrolla la concepción típicamente rabínica de que el estudio intenso de la Escritura, la oración hecha con regularidad y las buenas obras pueden sustituir el culto del Templo y los sacrificios: «Sobre tres cosas descansa el mundo: sobre la Torá, sobre el culto y sobre el ejercicio de las obras de amor». Era preciso que la tradición farisaica se hiciera carne y sangre de todos los judíos desde su más tierna infancia, mediante las escuelas de niños. En efecto, el aprendizaje de la Torá y, por consiguiente, el

adiestramiento en general se convierten en un proceso que dura toda la vida. El estudio de la Torá está por encima de la participación en el culto comunitario.

Los rabinos abogan astutamente por una orientación centrista en lo religioso y en lo político. En lo religioso (ad intra), tratan de reglamentar legalmente («haláquicamente») todos los ámbitos de la vida al tiempo que se esfuerzan por ofrecer interpretaciones moderadas que hagan bastante soportable la fiel observancia de la Ley. En este campo gozan de libertad plena. En cambio, en lo político (ad extra), llegan a un entendimiento con los romanos. Por supuesto que no abdicar jamás de la esperanza de un reino mesiánico, pero vinculan esta esperanza mesiánica a la observancia estricta de la Ley.

Por eso podemos afirmar que «cuando las gentes creyeron que estudiando la Torá y observando los mandamientos jugarían un papel crítico para la venida del Mesías, nació el judaísmo tal como lo conocemos desde hace casi dos mil años. Además, cuando los judíos llegaron a convencerse de que la figura del rabino abarca las tres cosas (aprender, obrar y esperar), entonces alcanzó su plena y permanente acuñación el judaísmo. De ese modo se rabinizó» el judaísmo,

Con ayuda de la sinagoga y de sus doctores, el fariseísmo comenzaba ahora a quebrar toda resistencia y a imponer en el pueblo un ordenamiento universal de la vida. A tal fin, la asamblea de Yabne sancionará innovaciones iniciadas bastante antes. De ese modo, han mantenido una vigencia legal en el judaísmo hasta nuestros días:

Entre los fariseos (diametralmente opuestos a los saduceos del Templo) siempre había sido importante la opinión de que, junto a la ley escrita, existió una «Torá oral», desconocida en los primeros tiempos, que transmite las interpretaciones de la Torá escrita. (junto con las diversas opiniones rabínicas "respecto de cada uno de los mandamientos y prohibiciones). Estas «tradiciones de los antepasados» no fueron escritas en la primera fase sino transmitidas oralmente, aunque fue aumentando el número de «transmisores», especializados que las aprendían de memoria.

Más tarde, comenzaron a ser escritas; primero en privado y luego de forma oficial. Este proceso de comentario de la Torá, de complejidad creciente y de enorme amplitud, se extiende a lo largo de medio milenio, y alcanza su culmen y conclusión en dos fases. Debemos hablar de esto porque es un tema de bastante actualidad'.

Primera fase: Misná. Se cuenta que, hacia el año 200 d.C., el patriarca Yehudá ha-Nasi compiló una selección normativa de la «Torá oral» (proveniente, al menos en parte, de los fariseos): la Misná (en hebreo: «repetición», «doctrina»), que abarca toda la ley religiosa de la tradición oral, la Halaká (los textos edificantes, no legales, de la Misná carecen de importancia). No sabemos si el patriarca Yehudá, que trabajaría con un equipo, pretendió crear con la Misná una colección de fuentes de la tradición haláquica, un manual para la enseñanza (o para los maestros) o un código legal propiamente dicho para los tribunales. En cualquier caso, quiso «transmitir la tradición, a la que él atribuía rango de ley». Cincuenta o cien años más tarde, la Misná se había convertido «en el código del derecho vinculante para todo el rabinato». Cinco o seis generaciones de unos 260 doctores de la ley están recogidas aquí. Esta Misná, escrita en hebreo, contiene -sin

hacer distinción alguna entre derecho sacro (religioso) y derecho civil (profano)- 63 tratados, reunidos casi siempre por secciones temáticas («órdenes»), en número de seis: tiempos de sementera, fiestas, mujeres, indemnizaciones, cosas sagradas (sacrificios, votos, normas alimentarias) y pureza cultural (sólo un tratado, Abot o «Padres», tiene un contenido edificante, no legal).

Viene ahora el punto decisivo. Según la opinión ortodoxa, esta «Torá oral» tiene el mismo valor que la bíblica, la escrita originariamente. ¿Por qué? ¡Porque fue co-revelada en el Sinaí! Esta opinión era desconocida antes de la destrucción del Segundo Templo. Con todo, ya hemos tenido oportunidad de ver que los rabinos se apropiaron de Moisés, convirtiéndolo en «nuestro rabbi». Pero, desde un punto de vista crítico, esta Torá oral carece de uniformidad. No se puede decir que sea algo así como un documento llovido del cielo. Al contrario: si se le aplican criterios históricos, se percibe la mano de muchas generaciones; incluso se detectan huellas de revisiones practicadas por doctores o intérpretes posteriores al año 200.

Segunda fase: Talmud". Durante los tres siglos siguientes -en un trabajo ingente realizado por muchas generaciones- también la Misná será objeto de comentario en los dos centros de actividad intelectual judía: en Palestina y, sobre todo, en Babilonia. Se realiza mediante la Guemará (hebreo: «añadidura»), redactada muchas veces en dialectos arameos. El conjunto formado por Guemará y Misná constituye, pues, el «Talmud» (hebreo: «estudio», «doctrina»)¹². Ante todo, el Talmud, con todas sus ampliaciones edificantes, es un gigantesco comentario de la

Misná, en la medida en que sus tratados son importantes tras la destrucción del Templo. En ambos centros se transmitió el Talmud, en dos versiones bastante diferentes:

-El Talmud palestinese o jerosolimitano (el Talmud Yérusalmi, probablemente redactado en Tiberiades) comenta sólo 39 tratados de la Misná. Poco ordenado y con frecuencia contradictorio, estuvo concluido a principios del siglo v; en conexión con el final del patriarcado (425).

-El Talmud babilónico comenta sólo 37 tratados, pero es un tercio más amplio (casi 6.000 páginas en folio). No estuvo terminado antes de los siglos VII u VIII, y se impuso en todo el judaísmo.

En cuanto al contenido, podemos distinguir en el Talmud dos géneros: ante todo, la halaká (hebreo: «el camino a seguir»), la ley religiosa con las normativas legales que obligan en lo religioso y en lo civil. Son capitales las prescripciones sobre el sábado, la pureza y los alimentos; todo detallado según la interpretación farisaica. Pero, a diferencia de lo que sucede en la Misná, también encontramos con frecuencia, sobre todo en el Talmud babilónico, la haggadá (hebreo: narración, predicación) en una misma página: relatos, leyendas, parábolas, datos astronómicos, anatómicos, medicinales, psicológicos, doctrinas ético-teológicas, es decir, las partes edificantes, no legales, de la tradición rabínica. Así, el Talmud -si prescindimos de la Misná que contiene y de unas pocas decisiones tomadas por los últimos redactores (saboraim, opinantes) babilonios- es menos un código legal que decide sobre todo que un informe enciclopédico en el que se registran muchas opiniones contrapuestas acerca de la Ley y un número muy variado de temas sobre los que se discutió durante siglos. Bien puede decirse que se trata de «una biblioteca nacional del judaísmo babilónico que se orienta por la estructura de la Misná»

No podemos menos de preguntarnos: ¿por qué este conglomerado literario, desoladoramente complicado y oscuro en más de una ocasión, es tan importante incluso para

personas que no son judías? Respuesta: porque el Talmud babilónico; comentado y editado en numerosas ocasiones, constituye hasta hoy el fundamento normativo para todas las decisiones religioso-legales del judaísmo rabínico. Y eso es tanto como decir: para la doctrina religiosa y para la ley religiosa de la ortodoxia judía (con frecuencia, también para el judaísmo conservador) hasta nuestros días. Así es como perdura hasta hoy la comprensión del judaísmo que encontró sus perfiles en el cuarto paradigma. Esto tiene como consecuencia el tradicionalismo en la doctrina y en la praxis, pero tal tradicionalismo no reviste una connotación negativa para los rabinos ni para sus sucesores. Ya no podía darse cambio o añadidura alguna en la «era talmúdica». Sólo está permitida la interpretación con la ayuda de las tesis doctrinales de los rabinos, que admiten concepciones innumerables, con frecuencia contrapuestas y, a veces, también contrarias.

A fin de evitar cualquier mala interpretación de personas no judías, debemos señalar de inmediato que la principal preocupación del judaísmo «ortodoxo» no gira alrededor de la «ortodoxia», de la «doctrina

recta». En contraposición al cristianismo, ese judaísmo apenas conoció ni conoce dogmas, catecismos, exámenes de fe o inquisición. Por ejemplo, la discutida creencia en la resurrección se había impuesto de forma general mucho tiempo antes; y las especulaciones, cálculos o movimientos mesiánicos son, a lo sumo, algo marginal. No. Al judaísmo ortodoxo le preocupa en primer lugar la «ortopraxis», la «vida recta» bajo la Torá. Gira en torno a un comportamiento cotidiano acorde con la Torá. Indudablemente, a la hora de enfrentarse a los disidentes, puede ser no menos dogmático, catequizante, incluso inquisitorial y excluyente. Con todo, la identidad judía se concreta menos en los contenidos de fe que en la realización práctica de ésta.

De forma sorprendente, el paradigma rabínico-sinagoga configuró y modeló no sólo la oración y el culto de todos los judíos esparcidos por el mundo, sino también su talante ético, su disciplina y estilo de vida. Todo el curso del día (desde las primeras horas de la mañana hasta las últimas de la noche), todo el curso del año (fiestas, sábados y días laborables), incluso la totalidad de la vida (desde el nacimiento, circuncisión, maduración sexual, casamiento y familia hasta la muerte y el entierro) estaba regulado para cada judío del mundo por las instrucciones de la Misná y del Talmud. Todo un determinado estilo de vida con innumerables disposiciones obligatorias, reglas de vida, usos y costumbres que afectan a todo lo imaginable: al peinado y al vestido, a los alimentos y abluciones, a las formas y tiempos de oración, a la vivienda y a la vida sexual. Allí donde iba un judío y, al hilo del creciente urbanismo, se dedicaba a la artesanía o al comercio, allí iba también el Talmud... El agradecimiento por la Ley, el gran don de Dios, la alegría por su observancia, la vinculación de la persona con Dios, determinan la espiritualidad rabínica. No hay actividad espiritual más elevada que el estudio de la Ley, pues ésta es la respuesta del hombre a la palabra de Dios.

Repitémoslo. Se trata una vez más del mismo centro y fundamento de la fe judeo-israelita, del Dios uno, de su pueblo y de su tierra. Pero, como después de otros cambios de época, esta sustancia de la fe se realiza en un mundo y tiempo nuevos, en otro entramado de convicciones, valores y comportamientos; se la ve en otra constelación, en un paradigma nuevo. No se trata simplemente de que la sinagoga sustituya al Templo, la Escritura al altar y el rabino al sacerdote que presidía el sacrificio. Más bien, se pasa ahora de la religión nacional a una religión de la Torá:

- La nueva situación obliga a que Jerusalén retroceda en beneficio de la diáspora y de sus centros culturales.
- El territorio patrio (Palestina) cede su importancia a la aclimatación es

piritual en una fe y vida judías realizadas mediante la observancia de la Torá.

- La pertenencia nacional retrocede en favor de la pureza moral y ritual sobre la faz de las naciones.
- La Biblia pasa a un segundo lugar en favor de la también normativa tradición: Misná y Talmud.

No deja de sorprender que, sin una autoridad política o religiosa central, el pueblo judío disperso por toda la tierra lograra conservar la unidad de su religión:

-mediante la Torá oral fijada y recogida en el Talmud, -mediante la consiguiente lengua hebrea-aramea común y -mediante la autoridad de los rabinos, que estaba detrás de todo esto.

Aunque «la autoridad rabínica no se vio libre de desafíos, sin embargo jamás fue derrocada hasta la descomposición de la autoadministración judía, que comenzó a finales del siglo XVIII y prosiguió en el siglo XIX».

Por consiguiente, hasta bien entrada la Ilustración europea. En consecuencia, tenemos todo el derecho del mundo a subtitular como judío-medieval este paradigma rabínico-sinagoga que permitía dentro de su marco una grandísima variedad nacional y regional en las diversas comunidades.

Pero también este proceso de formación de un nuevo paradigma tuvo su lado sombrío: una nada despreciable exacerbación de la autosegregación judía, observable ya en la época precristiana y que dio ya entonces pie a un antijudaísmo «pagano». Hablaremos ahora de esto.

4. Autosegregación judía y antijudaísmo precristiano

Externamente, los judíos carecían ahora de fronteras, pero, en el plano interno, los rabinos habían ampliado de tal manera las antiguas prescripciones relacionadas con la pureza que éstas se convirtieron prácticamente en algo así como fronteras interiores entre el «puro» pueblo judío y la sociedad «impura», cosmopolita y supranacional en una época temprana, y ahora crecientemente cristiana. Porque en estos momentos el pueblo entero era considerado un pueblo segregado, un «pueblo sacerdotal».

Este particularismo del pueblo judío produce efectos funestos allí donde se alía con una concepción rigorista de la ley (halaká) y, así, lleva pronto a un aislamiento del pueblo judío, porque no se pueden pasar por alto las graves consecuencias de la concepción de un pueblo judío «puro». Esta autosegregación socio-religiosa respecto de los no judíos (como «pecadores» públicos), que hunde sus raíces en el exilio de Babilonia y es practicada ahora de forma consciente, significa de hecho una especie de autoaislamiento que provocó numerosas tensiones y conflictos dentro del pueblo judío mismo y que haría que otros pueblos, mucho antes de la era cristiana, sintieran una repulsa instintiva frente a los judíos, incluso animosidad y odio; es decir, todo lo que se esconde tras la fatídica etiqueta de antijudaísmo. Éste nació de una serie de circunstancias ideológico-religiosas, sociales y políticas imbricadas entre sí, y no debemos confundirlo con el «antisemitismo» moderno, basado en lo racial y en lo económico, aunque éste se remonte a aquél.

Hay que sostener que el antijudaísmo -un sentimiento y actitud básicos de rechazo frente al judío por su condición de tal- precedió en varios siglos al cristianismo. Ya en los siglos precristianos (incluso en el to

lerante reino persa, por ejemplo el antijudío gran rey Ajasveros/Jerjes, en el siglo v) se dieron en el entorno «pagano» diversas reacciones enemistosas globales contra judíos, aunque éstos gozarían en general de consideración y de buen trato en el Imperio romano.

Echemos una mirada retrospectiva para ver cuáles fueron los motivos del antijudaísmo pagano precristiano. La respuesta no carecerá de importancia a la hora de enjuiciar el antijudaísmo del mundo eclesiásticocristiano.

1. Los judíos ni podían ni querían adorar a divinidad alguna que no fuera el Dios uno. El monoteísmo exclusivo judío que se impuso en la época posterior al Exilio tenía que afirmarse frente al tradicional politeísmo pagano, pero también frente al novedoso culto helenístico al soberano. Por último, tuvo que mostrarse especialmente fuerte frente al culto al emperador romano y a la consiguiente idea mística del Imperio (unidad del emperador y del Imperio). El judaísmo de la diáspora, que, como grupo étnico-religioso especial, mantenía una relación bastante tensa con la población nativa, tenía puesta su mirada no tanto en Roma, la capital del mundo, sino en Jerusalén, la ciudad de David y del Mesías. También la prohibición de imágenes resultaba extraña a la gente común. Por consiguiente, no es de extrañar que podamos encontrar observaciones antijudías incluso en autores clásicos romanos como Cicerón, Séneca, Quintiliano y Tácito. Tampoco sorprende que los emperadores romanos utilizaran a los judíos, según la oportunidad política, como aliados contra la población nativa o como chivo expiatorio para cargar sobre ellos los fracasos propios.

2. La presentación agresiva de su propia historia de salvación resultaba insultante para pueblos con otra cultura; en primer lugar, para los egipcios. Cabe suponer que, sobre todo, la historia del éxodo debió de tener efectos contraproducentes en una gran ciudad como Alejandría (con la mayor comunidad judía de toda la diáspora). El *Contra Apionem*, defensa escrita por Flavio Josefo, y los citados autores antijudíos corroboran la anterior suposición. Según Josefo, una ideología antijudía se desarrolló sobre todo en Egipto, donde hubo frecuentes disturbios violentos y donde tuvo lugar en el año 38 d.C. un pogromo judío. Sin embargo, ya en el siglo in a.C., el sacerdote egipcio Mantheo (o Manetho) narró una contra-versión del origen de la nación judía, versión que también los romanos llegaron a asumir. Según esa versión, los judíos, originariamente egipcios, habrían sido presa de la lepra y de otras enfermedades, por lo que se les habría expulsado de Egipto. Entonces ellos, guiados por Moisés, sacerdote egipcio apóstata, habrían fundado una nación propia, con Jerusalén como capital. En tiempos posteriores se llegó a relacionar la prohibición de comer carne porcina con el temor judío a la lepra. También circularon luego diversas fábulas y mentiras (adoración de una cabeza de asno, sacrificios de niños), algunas de las cuales se trasvasaron después a los cristianos.

□

3. La circuncisión -antigua y extendida en Oriente, que inicialmente fue para Israel uno de tantos preceptos- se convirtió en característica judía después del exilio babilónico, como hemos visto. Pero desde la prohibición decretada por Antioco Epífanés y por el emperador Adriano, la circuncisión se convirtió en prueba y señal de fe. Los no judíos consideraban este signo de fe como señal vergonzante, pues la circuncisión diferenciaba físicamente a los judíos de los griegos y

romanos, que rechazaban tal rito cruento como arcaico, bárbaro, de mal gusto y supersticioso.

4. Pero fueron sobre todo los preceptos sobre la pureza y los alimentos los que no sólo diferenciaron a los judíos de los restantes pueblos de la ecumene helenística, sino que los apartaron. En este sentido, parece indudable el lado de sombra que arroja nuestro análisis del paradigma «Torá rabínica»: «No puede haber la menor duda de que la razón para la extrañeza en el mundo antiguo radicó en la obediencia de los judíos a los preceptos de la Ley». ¿Podía generar grandes simpatías un pueblo que trata de «impuros» a los otros pueblos y que, en consecuencia, rechaza no sólo los matrimonios mixtos, sino incluso sentarse a la mesa con ellos, tener fiestas y diversiones comunes? Por su negativa a compartir matrimonio, culto y fiestas, los judíos fueron considerados, especialmente por los griegos -que constituían la élite intelectual también en el Oriente Próximo-, no sólo como extraños, sino como enemigos, incluso como misántropos. Se sumaba a todo esto el precepto sabático (= ¿día de ayuno?), incomprensible para muchos. Hecateo de Abdera había escrito ya a finales del siglo IV a.C. que el estilo de vida judío «es una forma de vida inhumana e inhospitalaria». El nefasto Antíoco Epífanes se servirá de ese reproche para imponer la helenización, reproche que, más tarde, volverán a utilizar los romanos.

Este inconformismo político, cultural y religioso debió de estar en el trasfondo de las persecuciones directas practicadas por una potencia estatal como Roma, siempre abierta al sincretismo y que inicialmente observó un comportamiento tolerante respecto de los judíos, a los que había permitido incluso el reposo sabático. Sin embargo, allí donde estallaba la más mínima resistencia política, los romanos procedían con una crueldad no menor que los asirios y los seléucidas. No olvidemos que, hasta el siglo in, se hicieron idénticos reproches contra los cristianos y se ejerció idéntica coacción sobre ellos por la simple razón de que rechazaban el culto al emperador. Sin embargo, los cristianos no recurrieron a la violencia, como los judíos en tiempos de los Macabeos o en los levantamientos de los años 68-70 y 132-135. Ya en el año 38 d.C. se produjo en la metrópoli helenística de Alejandría el primer pogromo judío de la historia universal. El emperador Claudio consideró necesario advertir en una carta contra el odio de los griegos (autóctonos) a los judíos y contra el ansia de poder de los judíos (partidarios del Imperio centralista). En el siglo i, la animosidad contra los judíos se manifestó tam

bién en Roma, en Rodas y en Siria-Palestina. El antipaganismo radical (odio a los gentiles) de los judíos, posteriormente algunas acciones terroristas y, por último, dos grandes revoluciones judías encendieron las ideologías y resentimientos antijudíos en el Imperio romano.

La desconsideración con la que era capaz de reaccionar un emperador bizantino-cristiano - Constantio II, hijo de Constantino el Grande- se puso de manifiesto en el año 351, cuando, en conexión con una derrota romana en la guerra contra los partos, se produjo un nuevo levantamiento judío en Palestina. El emperador cristiano hizo que las sanguinarias leyes del pagano emperador Adriano entraran de nuevo en vigor con consecuencias catastróficas para los judíos: se cierran de nuevo las escuelas judías, huyen los doctores, se producen determinadas restricciones legales (por ejemplo, en lo tocante a la confección del calendario), y, finalmente, se suprimen el patriarcado y el sanedrín en el año 425, en circunstancias no del todo claras.

Pero -en el nuevo paradigma- el judaísmo no se cimenta en el sanedrín, en el sumo sacerdote o en los patriarcas, sino en la sinagoga y en la Torá, en la Misná y en el Talmud; y, consiguientemente, en los rabinos, que supieron imponerse una y otra vez sobre una religiosidad popular con frecuencia supersticiosa.

la cristiana? Vaya por delante una escueta respuesta clarificadora de esta pregunta:

- En lugar de la Iglesia universal, la Torá es patria y ciudadela de la fe para los judíos medievales.

- En lugar del cesaropapismo (en el Oriente cristiano) y del papalismo (en Occidente), en el judaísmo reina la «catedocracia»³²: el reinado no de la Sede de Pedro, sino de la sede de los doctores.

- En lugar de la precisión de la creencia religiosa y de un «credo» trinitario (con numerosos dogmas, disputas de fe y herejías), en el judaísmo -sobre el presupuesto estricto de la creencia en un solo Dios- la precisión de la praxis religiosa y, así, el Codex del derecho vinculante (con numerosas prescripciones legales, disputas jurídicas y escuelas diversas) ocupa el primer plano.

- En lugar de las Sumas teológicas, apoyadas por el derecho canónico, en el judaísmo domina un sistema jurídico y moral que es universal, coherente y global, y regula el comportamiento en cada situación.

- En lugar del sometimiento a ideales de un monacato autosegregante y elitista (celibato, abstinencia, movimiento mendicante), en el judaísmo domina el ideal del «sí» piadoso a la vida y a sus alegrías; un «sí» que todo creyente debe practicar en su vida cotidiana.

Ni siquiera hoy se puede decir que este paradigma medieval judío esté «superado». Hasta el día de hoy uno de los grandes grupos del judaísmo, la ortodoxia talmúdico-farisea, lo transmite y lo vive en la vida cotidiana. En Jerusalén, Nueva York, Londres o París se trata de observar al pie de la letra todas las prescripciones de la Ley, también en las circunstancias modernas y se rechazan sin ningún paliativo las innovaciones y acomodaciones religiosas a la modernidad. Para ese judaísmo ortodoxo-medieval, Israel no es en primer lugar un Estado, sino una patria espiritual: «Israel» es centro de una pureza ritual y moral salvaguardada mediante la observancia de la Torá allí donde uno viva. Oiremos más sobre este tema, pero, de momento, nos quedamos en la historia; una historia que, a diferencia de la llena de éxitos del cristianismo y del islam, se asemeja más a una historia de sufrimiento.

cionario, construir o ampliar sinagogas, toda actividad proselitista. Precisamente esta prohibición de la actividad proselitista obliga al judaísmo -que había sido en tiempos anteriores una religión misionera con un talante ofensivo lleno de éxitos- a una funesta concentración en sí mismo y a la autorreproducción, hasta el punto de que, en tiempos posteriores, será fácil poder hablar de él como de una específica «raza judía». Por ese tiempo convergen los esfuerzos de autosegregación rabínicos (motivados por la halaká) y la praxis discriminatoria cristiana (por razones teológico-políticas) y conducen a un aislamiento total del judaísmo en las postrimerías del Imperio romano.

El cambio constantiniano acaecido en el 312/313, y por el que el emperador Constantino el Grande (306-337) permitía una ilimitada libertad religiosa al tiempo que favorecía a la Iglesia católica, no significó un directo empeoramiento del status judío. Sin duda, la terminología utilizada por Constantino (sobre todo cuando se dirigía a la Iglesia) para referirse a los judíos era sumamente enemistosa (¿debido a sus asesores cristianos?).

El auténtico giro de la política imperial se produjo casi un siglo después de la muerte de

Constantino. Después de que Teodosio el Grande (379-395) hubiera ya puesto fin a la libertad religiosa y en el año 380 hubiera declarado el cristianismo religión del Estado y crimen de Estado el paganismo y la herejía, el emperador Teodosio II -mediante leyes de excepción eclesiástico-estatales (Codex Theodosianum, 438)- de hecho excluyó al judaísmo del Imperio sacro, al que se accedía sólo a través de los sacramentos de la Iglesia. Consecuentemente los judíos -tras la formación de una Iglesia imperial- rechazarán también la ideología imperial de coloración cristiana (¿el emperador cristiano y su reinado como reproducción de la realeza celestial de Dios?) y la Iglesia imperial abrirá sus puertas al antijudaísmo específicamente pagano y lo reforzará poderosamente con motivos cristianos.

La Iglesia ha olvidado por completo los tiempos en los que fue perseguida. La misma Iglesia católica que poco tiempo antes había sido una minoría sin derechos, perseguida, en el Imperio romano, se sirve ahora del Estado para convertir al judaísmo -religio licita, «religión permitida» hasta entonces en el Imperio romano- en una magnitud de derecho menor a la que no se aniquila, pero a la que sí hay que separar de los ámbitos cristianos de vida y aislar socialmente. A esa finalidad responden las primeras medidas de represión: se prohíbe el matrimonio mixto de prosélitos (convertos al judaísmo), el acceso de judíos a un puesto de fun

no sin que los judíos protestaran con vehemencia. Sin embargo, los judíos pudieron sentirse al menos más seguros en el gueto y desplegar una vida cultural más intensa (todavía hoy desean en Norteamérica no sólo los judíos ortodoxos, sino también los chinos y otros grupos étnicos, una ethnic neighbourhood, una vecindad étnica). Era inevitable que, antes o después, esta «guetización» impuesta trajera consigo una falta de espacios habitables, malas condiciones higiénicas y, finalmente, restricciones oficiales en cuanto a matrimonios y número de hijos.

En cualquier caso, la visión que tenemos hoy de la historia no debería hacernos ignorar la relativa tolerancia ni la pacífica y separada coexistencia de judíos y cristianos durante siglos.

¿Que decir del tristemente celebre gueto de los judíos? En lo tocante al distrito delimitado, al gueto judío, es preferible hablar, con Bernhard Blumenkranz, de un «barrio judío» elegido de forma voluntaria y espontánea desde el siglo X/XI, tal como se dieron desde la antigüedad y existían en las grandes ciudades islámicas, y que fueron inicialmente la consecuencia de la descrita autosegregación judía: del estilo de vida elegido por ellos, de las exigencias litúrgicas, dietéticas y educativas de una vida ortodoxa judía. Fue más tarde cuando las murallas y el distrito concebidos para proteger a los judíos (los primeros, en Speyer, en 1084) adquirieron una función delimitadora, como expresión de la discriminación de los judíos. En el siglo XVI, al ver que la población judía crecía por encima de la media, se aprobaron disposiciones legales para limitar los asentamientos judíos a un barrio urbano determinado, al que, siguiendo el ejemplo veneciano, se llamó «Ghetto». Efectivamente, a causa de los 5.000 refugiados judíos que llegaron a Venecia en los años 1515-16, se decidió allí que todos los judíos residieran en un barrio situado al final de la isla principal, llamado «Ghetto nuovo», a fin de segregarlos por completo,