



El primer siglo cristiano como historia judía

31.05.2007 | Cohen, Martin A.

El judaísmo tal como hoy lo conocemos comenzó su consolidación durante el primer siglo después del nacimiento de Jesucristo.

El primer siglo cristiano como historia judía

Martin A. Cohen

El judaísmo tal como hoy lo conocemos comenzó su consolidación durante el primer siglo después del nacimiento de Jesucristo.¹

Un anciano que viviese en el año 110 d.e.c. no podría sino maravillarse de los cambios que habían ocurrido en la herencia de sus padres durante el lapso de su propia vida. Cuando él nació, el judaísmo era primordialmente un culto de sacrificio; ahora, era una religión de oración. Antes, el majestuoso Templo de Jerusalén, construido por Herodes, era el centro de la vida judía; ahora, cada una de las sinagogas en todo el mundo eran centros autónomos unidos por una tradición común y una disposición a escuchar a los maestros de *Eretz Israel*. Antes, los líderes oficiales del judaísmo eran sacerdotes nacidos en el seno de la nobleza y entrenados en el ritual bíblico; ahora, eran rabinos, a menudo de origen humilde, educados en la ley halájica (*la halajá*), el saber y el conocimiento de la vida. Antes, el judaísmo constituía una tradición de movimientos conflictivos; ahora, asomaba la uniformidad donde había prevalecido la diversidad. Antes, todavía era común en el judaísmo la pugna por el control entre los universalistas y los nacionalistas; ahora, la pugna había cesado, pero su resultado era claro: el judaísmo sería una religión universal, cuyas nuevas actitudes, nuevas formas y nueva filosofía, que apenas se bosquejaban a principios del primer siglo, se habían desarrollado hasta tal punto que se fijarían y quedarían registradas para la posteridad.²

La situación y la metodología

Nuestro conocimiento de la historia judía del primer siglo crece constantemente como resultado tanto del descubrimiento de nuevas evidencias como por el desarrollo de mejores métodos para avalar lo viejo. Los documentos son ricos y variados. Varían desde las obras filosóficas de Filón hasta las obras históricas de Flavio Josefo; desde los apocalipsis de la llamada literatura pseudoepigráfica a los manuales y comentarios de los rollos del Mar Muerto; de los libros de los Hechos y los primeros escritos de los Evangelios a las primeras creaciones de los Padres de la Iglesia. Incluyen sobre todo los tesoros de la literatura rabínica temprana recopilados en trabajos como la *Misná*, la *Tosefta*, los comentarios bíblicos, unas veces de tipo legal (halájicos) y otras sobre oratoria sagrada conocidos como el *Midrás*, y los primeros estratos del *Talmud*. A pesar de que estos trabajos se redactaron mucho después del primer siglo, esclarecen enormemente las bases del judaísmo, como también las del cristianismo.³

Aun así, a pesar de esta cantidad de fuentes – tal vez debido a ello – el primer siglo se ha prestado a una amplia variedad de interpretaciones, a menudo conflictivas. Esto se debe principalmente a dos factores: el sorprendente silencio o laconismo de las fuentes en muchas áreas críticas, y el hecho de prevalecer muchas veces el prejuicio teológico sobre un análisis

desapasionado en gran parte de la historiografía judía y cristiana de la época. Afortunadamente, desde hace años, un creciente número de estudiosos consideran que esta época resulta vital y, suspendiendo sus predilecciones teológicas, reconocen que los elementos actuales, quizás importantes en sus respectivas tradiciones, a menudo no existían, estaban latentes o emergiendo durante el primer siglo, y deben, por lo tanto, ser estudiados en contextos radicalmente diferentes a los propios. Más aún, reconocen que el análisis histórico elude la conjunción arbitraria de datos, y busca la reconstrucción de eventos a través de la aplicación de refinadas técnicas de las disciplinas históricas y sociológicas actuales. Consideran, sobre todo, los documentos del primer siglo al mismo tiempo que consideran otros elementos del pasado *sub specie humanitatis*, como el producto de seres humanos, luchando por problemas humanos básicos, trabajando a través de instituciones hechas por el hombre, y expresándose por medio de un lenguaje y de ideas socialmente desarrolladas y en gran parte socialmente determinadas.⁴ Por eso, la historia judía, durante este primer siglo, implica considerar la relación entre la circunstancia espiritual y el logro social.

Para entender esto, es fundamental darse cuenta de que el contexto de vida de nuestro hipotético anciano no es idéntico al nuestro. Por más que sus problemas y emociones hayan sido similares a los nuestros, las instituciones y las doctrinas por medio de las cuales buscaba la satisfacción de éstas eran fundamentalmente diferentes. Nosotros dividimos el pensamiento y las acciones humanas en categorías tales como lo social, lo político y lo religioso. Estas divisiones eran extrañas para él. Para él, toda la vida estaba dominada por la ideología que llamamos religión. Para él, toda la vida estaba dominada por el Pentateuco. La *Torá* proporcionó la base ideológica para todo el judaísmo durante el primer siglo, pero lo que la *Torá* significaba en el año 100 d.e.c. era algo muy diferente de lo que significaba un siglo antes.

Para nuestro hipotético anciano, el evento elemental del primer siglo ocurrió cuatro décadas después del ministerio de Jesús de Nazaret. En el año 70 d.e.c., el Templo de Jerusalén fue destruido, y terminó el culto del sacrificio y la supremacía del sacerdocio. Roma fue el catalizador de estos eventos, la destrucción del Templo marcó el fin de una era en el judaísmo y el comienzo de otra, y su actividad ayudó a dar forma a ambos.

La época de la destrucción

1. El gobierno de Roma

En gran parte gracias a Josefo, conocemos ampliamente la historia del control de Judea por Roma en la época anterior a la destrucción. Roma no vino a Judea como un tirano; pero sin embargo se convirtió en eso. Había empezado confirmando a los judíos en sus privilegios individuales y corporativos, y terminó sembrando frustración, inseguridad y rebelión por medio de sus títeres, procuradores y publicanos. Su objetivo inalterado era asegurar estabilidad en la tierra que servía de vínculo vital para su imperio de tres continentes; pero su logro fue la creación de una impaciencia que no se podía detener. Cada década sucesiva del primer siglo vio encenderse las llamas de la rebelión con creciente frecuencia y violencia, hasta que en el año 66 se unieron en una guerra a gran escala contra Roma.⁵

Roma ejercía un estricto control sobre la vida política de Judea y aunque, de forma directa o por medio de sus títeres, decidía cuándo el Sumo Sacerdote podía ponerse sus vestiduras sagradas,⁶ interfería poco en la vida interna de los judíos. Mientras el Imperio Romano controló Judea, la *Torá* se mantuvo como constitución de esa tierra. Paulatinamente, tal vez ya desde una década antes de la llegada de los romanos, en el año 63 a.e.c., y sin duda no muchas décadas después, la autoridad para interpretar la *Torá* pasó de la aristocracia sacerdotal, conocida como los saduceos, al movimiento popular de los fariseos.

2. El liderazgo de los fariseos ⁷

Los orígenes de los fariseos están cubiertos por la oscuridad. Emergen de la leyenda sólo después de la revolución de los Macabeos de los años 168–165 a.e.c., y su primera historia es una pugna continua con los saduceos por el control de la vida judía. Parece que se mantuvieron en la cresta del poder mientras duró la revolución, que fueron casi destruidos durante los reinados de Juan Hircano (135–104) y Alejandro Janeo (103–76), y volvieron al predominio político con Salomé Alejandra (76–67). Lamentablemente se conoce poco acerca de las actividades de los fariseos en el siglo primero a.e.c.; los primeros datos ciertos acerca de sus instituciones y de sus ideas datan del final de ese siglo y el comienzo del primer siglo d.e.c.

Los fariseos y los saduceos se diferenciaban principalmente por su manera de considerar la Torá. Los saduceos eran constructivistas estrictos, ajustados a la letra de la palabra escrita. Los fariseos eran constructivistas relajados, que insistían en que la palabra de la Ley se debe subordinar a su espíritu. Ya que no podían cambiar la Ley, desarrollaron un sistema para interpretarla, que llamaron la tradición oral o la Ley oral. Reclamaban que la ley oral había sido revelada a Moisés junto con la Torá escrita, que había sido utilizada para interpretar la Torá durante todas las generaciones anteriores, y que en virtud de su doble conocimiento ellos eran los portavoces legítimos de su tradición. En sus interpretaciones, los primeros fariseos manifestaron liberalismo e igualitarismo; su política parece haber sido la subordinación de la ley a las necesidades humanas: la ‘consideración por la gente’,⁸ como lo presenta Josefo, era primordial en sus mentes. Esto, tal vez más que cualquier otro factor, les permitió ganarse la lealtad de la gran mayoría del pueblo.⁹

3. Las doctrinas fundamentales de la tradición oral

Tres doctrinas fundamentales de la tradición oral y sus corolarios –todas opuestas rigurosamente a la de los saduceos– tuvieron un papel esencial en el pensamiento y en la actividad de los judíos del primer siglo. Estas eran: primero, el *sistema de Mitzvot*; segundo, el *Mundo por venir*; tercero, *la Resurrección de los muertos*. Todas estas incluían ideas antiguas mezcladas con ideas nuevas.¹⁰

De acuerdo a los primeros rabinos, cada hombre estaba obligado a cumplir con los mandamientos de la doble Torá: estos eran las *mitzvot*. La tradición posterior contó seiscientos trece *mitzvot* que el hombre debía observar en el día a día. En cierta forma, los líderes de la tradición oral consideraban las *mitzvot* como sacramentos; tal como Jesús las conoció y en las que creyó, todas ellas, grandes o pequeñas, debían realizarse con igual fervor, ya que según los maestros de la tradición, “No sabes qué recompensa te traerá la realización de las *mitzvot*”.¹¹ La recompensa o, en caso de omisión, el castigo, serían repartidos, si no en la tierra, en la otra vida del alma, en el mundo por venir (*olam ha-ba*). Los fariseos habían concebido el mundo por venir como una respuesta a los problemas de teodicea que el Pentateuco y los saduceos habían dejado sin resolver, especialmente para los menos privilegiados. Además, los fariseos prometieron que los justos –aquellos con un elevado saldo de *mitzvot* en la pizarra celestial– serían favorecidos con la resurrección corporal al final de los días.

El objetivo de este sistema de pensamiento era, pues, de redención y profundamente escatológico. Aunque no podemos establecer exactamente qué creencias tenían los fariseos de la época anterior a la destrucción con respecto al final de los días, el término ‘reino de los cielos’, tan importante en la literatura rabínica, parece claramente haber formado parte de su cuadro conceptual,¹² pero no se puede establecer cómo la tradición oral se relacionó con las ideas mesiánicas que se habían estado desarrollando en Judea durante varios siglos. Una cosa parece segura: cualquiera que haya sido la relación, la posición del liderazgo fariseo anterior al año 70 d.e.c. impidió que se enfatizaran los ideales mesiánicos.

4. Las divisiones y sectas entre los judíos del primer siglo

La doble Torá fue esencialmente una ideología para épocas estables, y los fariseos y muchos de sus seguidores gozaban de esa vida estable en las primeras décadas del primer siglo. Encargados de la ley, y llenos de prerrogativas y privilegios en la tributación, el liderazgo de los fariseos se desarrolló hacia una fuerte elite académica. Alejada social e intelectualmente del pueblo, esta elite se convirtió en la defensora de la posición de Roma y en la voz de la subordinación al Imperio.

Sin embargo, durante estas mismas décadas, la opresión y la inseguridad cada vez mayores convirtieron la vida en una pesadilla para algunos círculos cada vez más amplios de la población rural y urbana de Judea, y los portavoces del *statu quo* no podían dar una respuesta adecuada al dilema de los afligidos. Cuando el dolor y el hambre minaron sus fuerzas y obstaculizaron la realización de las *mitzvot*, unos se retiraron de la sociedad, otros buscaron una explicación para su suerte en la ideología del mesianismo, y otros tomaron ambos caminos.

La tradición mesiánica hablaba de la injusticia, los problemas y la angustia que presidirían el advenimiento del fin de los tiempos. Consecuentemente, trajo a los de abajo un mensaje de esperanza: aunque oprimidos, no habían sido rechazados; ellos habían recibido la señal para poder prepararse adecuadamente para la gloria próxima. Los realmente rechazados podían estar seguros de que eran sus complacientes líderes –‘los fariseos’ de los evangelios sinópticos–, indiferentes en su iniquidad, y para quienes la llegada intempestiva del Mesías sería la cancelación de sus privilegios y prerrogativas.

La diferencia entre los oprimidos y los líderes fariseos se puede observar bien en el caso de la clase de pequeños granjeros, los *am ha aretz*, quienes habían sido uno de los soportes de los fariseos para subir al poder. Al comienzo de la guerra contra Roma, la palabra *am ha aretz* había empezado a connotar la idea de ‘rústico’ y ‘patán’ para los líderes fariseos, y la antipatía entre los dos grupos se hizo tan violenta que al final del siglo Rabbi Eliézer pudo decir que estaba permitido matar a un patán incluso en un día del Perdón (*Yom Kippur*) que cayera en Sábado.¹³

Una ideología es estable en la medida en que lo es la sociedad que la apoya. Incluso en épocas de máxima estabilidad, una sociedad engendra tendencias centrífugas, directamente relacionadas a las necesidades humanas. En épocas inestables, estas tendencias se canalizan en movimientos. Las fuentes nos muestran la aparición, casi de manera concurrente, de varios grupos (algunos, sin duda, con fundamentos anteriores), todos respondiendo a las presiones de la época por medio de la ideología de la Torá, y muchos por medio de las doctrinas básicas de la tradición oral.¹⁴

Existieron grupos que buscaban refugio para el naufragante barco de la sociedad en una vida monástica, segura y regulada, indiferente a la búsqueda de ganancia y a la gratificación sensual, y preocupada por la pureza del cuerpo y del alma, la práctica de la ética y un régimen de contemplación, oración y estudio de la Ley. Grupos tales como los esenios, los representados en el *Documento de Damasco*, y la secta o sectas de Qumrán, son sorprendentemente similares entre ellos, y también similares a los *Terapeutas*, que según Filón, florecieron en Egipto dos siglos antes. Se diferenciaban entre ellas principalmente en detalles, tales como la extensión de su ascetismo, la duración de su noviciado, y la naturaleza de su gobierno. Los esenios incluían a grupos rurales y urbanos, la mayoría célibes, y algunos que formaban familias; otros grupos no tenían restricciones en relación a las mujeres. Los esenios en general eran pacifistas; los sectarios de Qumrán, en cambio, aparecen con cierta inclinación militarista. La mayoría de estos grupos creían firmemente en la llegada de un Mesías. Nuestras fuentes judías sobre los esenios hablan de su creencia en la inmortalidad del alma, pero nada sobre su escatología. El escritor cristiano Hipólito, a finales del segundo siglo o principios del tercero, nos cuenta en *La Refutación de las Herejías* que los esenios creían en la resurrección del cuerpo y en la llegada del día del Juicio.

El sentimiento apocalíptico era muy fuerte entre estos grupos y en otros que no se habían retirado del vértigo de la sociedad. Su creencia implícita en la Torá iba acompañada de la certeza de que los escritos de los profetas estaban destinados a la escena contemporánea. Estaban convencidos de que vivían en lo que la Misná llamará las “huellas del Mesías”, y buscaban afanosamente el advenimiento del nuevo orden. Los escritos están llenos de visiones de venganza y realizaciones que compensarán la triste realidad de sus vidas.¹⁵

Las doctrinas de los apocalípticos son a menudo similares a las de la tradición oral; los autores de algunas de las visiones pueden muy bien haber sido partidarios de la doble Torá. Las dos tradiciones no tienen necesariamente que haber sido mutuamente excluyentes, por más hostiles que hayan sido sus respectivos grupos líderes. El mismo cuerpo de doctrinas que sirvió a los fariseos como fuente de estabilidad puede haber sido tomado por los apocalípticos para servir a gentes en la agonía de la desesperación. En verdad, algunas de las doctrinas de Jesús están muy cerca de las de un ‘fariseo apocalíptico’.

La militancia de la comunidad de Qumrán se evidencia en muchos otros grupos que buscaban terminar con la opresión por medio de una llamada a las armas. Entre estos estaban la Cuarta Filosofía, los Sicarios y los Zelotas. Considerar cualquiera de estos grupos como puramente político es imponerles categorías modernas. El elemento que llamamos religión era esencial para todos ellos. La ‘Cuarta Filosofía’ es conocida por haber compartido las ideas fariseas y por haber peleado bajo el lema de que sólo Dios es el Soberano y el Señor; y plataformas similares fueron sin duda tomadas por otros grupos.¹⁶ Hipólito llega incluso a identificar a los zelotas y a los sicarios con los esenios.

Por más similares que hayan sido estos grupos entre sí al responder a las circunstancias del momento, no existe ninguna certeza para asumir que estuvieran conectados institucionalmente. Sus programas y plataformas tienen una semejanza incuestionable. Sin embargo, un estudio de los subgrupos de todos los grandes movimientos de la historia (las revoluciones macabea, francesa y americana, y el movimiento contemporáneo de derechos civiles de los Estados Unidos son cuatro de cientos de posibles ejemplos) demuestran convincentemente que la afinidad de creencia y propósito no significa necesariamente la identidad del liderazgo.

Esta concepción se ha hecho cada vez más importante desde el descubrimiento de los rollos del Mar Muerto.¹⁷ Aunque los rollos no hubieran servido al historiador del judaísmo para otra cosa, por lo menos lo han consolado demostrando que las frecuentes alusiones crípticas de la literatura rabínica temprana no son lo más difícil de descifrar. Las referencias crípticas de los rollos a personajes y eventos son altamente resistentes a una reconstrucción histórica desinteresada, y sigue resultando problemático establecer certezas acerca de la historia y del alineamiento de las instituciones que allí aparecen. Incluso la datación de los mismos exige bastante amplitud.

Si los rollos se pueden situar en cierta manera dentro del periodo de nuestro interés, ya habrán contribuido en dos áreas importantes: primero, a nuestro conocimiento del calendario,¹⁸ prácticas, instituciones, pensamiento y valores del grupo o grupos que pueden haber influido sobre el cristianismo emergente; y segundo, a nuestro reconocimiento de la complejidad y diversidad de las subideologías conectadas con el concepto de Torá y de la doble Torá durante la época anterior a la destrucción.

5. Instituciones básicas de la época anterior a la destrucción

La primera entre estas era el sacrificio del Templo en Jerusalén, atendido por los sacerdotes pero supervisado durante el primer siglo por los defensores de la doble Torá. Los líderes fariseos agregaron un elemento nuevo al servicio. El estamento de los sacerdotes tradicionalmente estaba dividido en veinticuatro grupos, que se alternaban en el servicio litúrgico, y cada uno oficiaba

durante una semana. Los fariseos crearon veinticuatro grupos o turnos, conocidos como *ma'amad*, que se correspondían con los de los sacerdotes. Cada uno tenía autorización para mantener algunos observadores en los sacrificios durante una semana entera. El resto de la *ma'amad* se reunía diariamente en el salón de la comunidad para realizar lecturas y oraciones apropiadas.¹⁹ Esto, además de modificar la costumbre de épocas anteriores, proporcionó la situación más propicia para el nacimiento de una institución desconocida en la literatura hasta los días de Ben Sira, y que se llama, en el judaísmo posterior, 'la casa de estudio' (*bet-ha-midrás*), y la 'casa de oración' (*bet-ha-tefil-lah*), una institución que conocemos a través del griego como 'sinagoga'. (Es probable que la palabra 'sinagoga' se haya referido primero a la congregación misma que se reunía con propósito de orar más que al edificio donde se reunían). Durante el primer siglo, las sinagogas florecieron en toda Judea y en el exterior: había una incluso en la Sala de Salomón del Templo.

Ya antes de conseguir el poder, parece que los fariseos establecieron organizaciones y escuelas para la transmisión y desarrollo de la tradición oral, y sentaron las bases para un sistema de tribunales locales. En la cima de esta estructura estaba el *bet-din ha-gadol*, el Gran Tribunal, que no debe confundirse con la corte suprema *Gran Sanhedrín*, anterior al año 70, que estaba presidida por un saduceo, el Sumo Sacerdote mismo. Si la tradición recogida en la *Misná* es correcta, un oficial conocido como el Príncipe o Patriarca (*Nasí*) presidía el Gran Tribunal. Representaba a la facción mayoritaria del partido fariseo; su vicario, denominado el Padre del Tribunal (*av bet-din*), representaba al grupo minoritario. La *Misná* registra los nombres de cinco de estas 'Parejas' (*zugot*), que terminan con los conocidos Hillel y Shammai, a los comienzos del primer siglo. En unos casos, el *Nasí* parece haber sido conservador; en otros, sobre todo a partir de mediados del siglo primero a.e.c. con el reinado de Salomé Alejandra, parece que el líder del ala liberal encabezaba todo el partido. El título de *rabbi* (originalmente 'mi maestro') parece haberse convertido en la designación oficial de los maestros de la ley dentro del tribunal y sin duda fuera de él; el *Nasí* era llamado *rabban* ('nuestro maestro')

6. La halajá

De las instituciones de los fariseos surgieron grandes logros ideológicos para el judaísmo en la época anterior a la destrucción: el desarrollo de la Ley Oral en recopilaciones de procedimientos y prácticas. Estos procedimientos y prácticas se conocen como *halajá*.²⁰

En los círculos judíos de hoy, la palabra *halajá* ha adquirido una connotación de aseveración perentoria o de una ley concluyente. Esta no es la connotación o la función de la *halajá* durante el primer siglo. La *halajá* representó la aplicación de la dinámica y liberalizadora Tradición Oral a las exigencias de la vida diaria. Tradicionalmente se dice que *halajá* es un regreso al Sinaí, y por eso ciertas prácticas que no se pueden atribuir a maestros posteriores, son llamadas 'Halajot dadas por Moisés desde el Monte Sinaí'.²¹ Sin duda, explicaciones tradicionales de la Ley Escrita habían existido en tiempos bíblicos y en la época hasmonea, pero estas se pueden llamar 'halajot' solamente de modo retrospectivo desde el primer siglo, cuando la práctica rabínica tal como la conocemos hoy comenzó su exuberante crecimiento.

A modo de tentativa, podemos dividir la compleja historia de la primera *halajá* en cuatro etapas sucesivas pero cronológicamente superpuestas, de forma que cada una coexiste un tiempo con su sucesora.

En primer lugar, comenzando con el período de los hasmoneos (150 a.e.c.), o tal vez un poco antes, los fariseos adoptaron primero interpretaciones *ad hoc* de la Torá, enunciaron otras y comenzaron a transmitir las por medio de la tradición oral.²²

Segundo, comenzando con el período romano (64 a.e.c.), los fariseos desarrollaron nuevas *halajot*

a partir del Pentateuco mediante la exégesis (o *midrás* en su primer sentido). Los primeros fariseos conocidos como exegetas fueron Semayá y Abtalión, quienes tuvieron su apogeo alrededor de año 50 a.e.c.²³ Pero el mayor impulso a la actividad exegetica lo dio Hillel de Babilonia, príncipe o *Nasí* desde alrededor del año 34 a.e.c. hasta el año 10 d.e.c. Hillel presentó el uso efectivo de la primera de las reglas hermenéuticas por medio de las cuales evolucionó la *halajá*. La presentación de estos principios hizo posible desarrollar la Ley Oral tanto por lógica como por tradición de autoridad, dando incluso preferencia a esta autoridad, y las fuentes muestran evidencias de la lucha entre los tradicionalistas y los exegetas.²⁴

Tercero, comenzando en los últimos días de Hillel, y continuando hasta la destrucción, se dio la proliferación de la *halajá* y la lucha por su control entre las alas liberales y conservadoras del partido fariseo: los hillelitas y los shammaítas respectivamente. La literatura guarda más de trescientas de sus controversias.

Cuarto, poco después de la destrucción del templo, comenzó un programa para controlar la dirección del crecimiento halájico, al someter la *halajá* a la nueva autoridad centralizada que se estaba desarrollando en el judaísmo. Esta tendencia culminó entre finales del segundo siglo y principios del tercero con la compilación de la *Misná* bajo el auspicio de Rabbí Judah el Príncipe (circa 217 d.e.c.).

Los hillelitas liberales eran universalistas y ardientes partidarios de Roma; los shammaítas conservadores eran nacionalistas y, como mucho, ambivalentes hacia Roma. Los shammaítas parecen haber realizado la revolución contra Roma a mediados de los sesenta y, en el furor temprano de la rebelión, haber arrebatado el poder a los hillelitas. En una especie de Parlamento, reunido por el líder shammaíta, Hananiah ben Hezekiah ben Gorion, en la 'estancia superior' de su casa (lo cual da pie, supongo, para que se la llame la primera Conferencia Cumbre), los shammaítas, que estaban en mayoría frente a los hillelitas, promulgaron decretos a su favor.²⁵

La época post-destrucción

1. El gobierno de Roma

Gracias nuevamente a Josefo, conocemos los detalles de la Gran Revuelta de Judea contra Roma en los años 66-70 d.e.c. Los hillelitas y los altos sacerdotes trataron en vano de prevenirla; el éxito inicial de los judíos y la derrota de la Duodécima Legión Romana la alimentaron, la irrefrenable ofensiva de Vespasiano y Tito la sentenciaron, y las mortíferas luchas entre los mismos judíos la destruyeron. En sus comienzos, la guerra trajo destrucción, devastación y la pérdida de la ilusión popular de que Dios no permitiría que su Templo ni su ciudad santa fuesen lastimadas. La tierra estaba reseca, la población, acobardada por la gran mortandad y la esclavitud. Sin embargo, la vida tenía que seguir, y era interés tanto de Roma como de los líderes de Judea que se estructurase.²⁶

Cuando se disiparon los humos de la batalla en el año 70, varios grupos se pelearon por el control de los judíos y del judaísmo. Parece que Roma entró pronto en la riña e hizo su elección para el liderazgo. Su elección no pudo sorprender a nadie. Los shammaítas habían organizado la rebelión; ignoramos cómo se alinearon los saduceos, ya que la evidencia no es concluyente. Por otra parte, los hillelitas habían tratado de prevenir la rebelión, y al fracasar, habían pasado a controlarla por medio de sus propios generales; al fallar nuevamente habían desertado en pos de los romanos o permanecido dentro de las líneas rebeldes buscando una pronta tregua. A estos los hicieron los romanos líderes indiscutibles de la vida judía; los saduceos y shammaítas pelearon, lucharon y desaparecieron de la historia.

El líder de los hillelitas por estos tiempos debió de ser Simeón, el hijo de Gamaliel I y bisnieto del

fundador de los hillelitas. Simeón parece que se alió con los revolucionarios y luego desapareció.²⁷ Si Roma estaba disgustada con la dinastía de Hillel,²⁸ su disgusto no duró mucho: diez años después de la guerra, un descendiente de Hillel nuevamente ocupa el poder. Entretanto, Roma concedió el liderazgo a un hombre de nombre Yojanán Ben Zakkai, uno de los primeros y más destacados rabinos.

Yojanán era una elección lógica:²⁹ era un sacerdote, un símbolo de la continuidad, pero no un saduceo. Igual que muchos otros de nacimiento privilegiado, se había convertido en un fariseo devoto, conocedor de la tradición oral, y estaba decidido a reducir las prerrogativas saduceas. Había sido líder de los hillelitas antes de la destrucción, maestro de Ley Oral a la sombra del Templo y un elocuente partidario de la paz con Roma.

2. La época de Yabne (Jamnia)

La leyenda exalta las virtudes morales, la perfección halájica, el ser adepto al simbolismo y a la alegoría de Yojanán ben Zakkai, pero su agudeza política no siempre es discernible. Aun así, una famosa leyenda revela su alta posición política y su privilegio bajo el mandato de Roma. Lo presenta escabulléndose de una Jerusalén sitiada en el crepúsculo de la guerra para prometer a Vespasiano (o Tito) el fin de las hostilidades a cambio del permiso para construir en Yabne una escuela donde pudiese perpetuar su herencia. Continúa diciendo que Vespasiano (o Tito) concedieron esta modesta solicitud, y se estableció la escuela en la ciudad cercana a la costa mediterránea.³⁰ Sin embargo, Yabne, poblada de judíos y no judíos, quienes, en la guerra, pronto habían demostrado su lealtad a Roma, se convirtió en realidad en la sede administrativa de la vida judía.³¹

La pequeña escuela era la Casa de Estudio; su rector, el jefe de justicia y el oficial ejecutivo del país. Su tribunal (*bet din*) asumió la importancia del Sanhedrín de antaño, e incluso su nombre, Yabne, se convirtió en la nueva Jerusalén.

Yojanán gobernó durante una década como jefe del tribunal en Yabne. Si su título fue el de Nasí o el de *Av Bet Din*, en ausencia de un descendiente de Hillel, es una cuestión discutible; que funcionó como Nasí es innegable. Alrededor del año 80, su trabajo de reconstrucción había ya dado los primeros pasos con éxito. Yojanán se retiró a la Academia de Berar Hayil en los alrededores de Yabne, y un vástago de la casa de Hillel, Gamaliel II (que no debe ser confundido con Gamaliel I, quien parece ser que fue maestro de Pablo),³² alcanzó el liderazgo. El círculo de consejeros de Yojanán permaneció en Yabne con Gamaliel pero continuó unido a su viejo maestro, quien no podía sino regocijarse al ver a su sucesor llevar a cabo muchos de los planes de acción que él había iniciado.³³

Las administraciones de Yojanán y Gamaliel constituyen juntas la Gran época de Yabne. Al cubrir un tercio de siglo, abarcó el período de la Dinastía Flavia en Roma (años 76-96 d.e.c.), que limitó la autonomía de Judea, y el comienzo de la Era de los Cinco Buenos Emperadores, momento en que se amplió su autonomía. La tradición describe a Gamaliel y sus consejeros más cercanos, Eliézer ben Hyrcanos, Joshua ben Hananyá, Akiba ben Josef y Elazar ben Azaryá, visitando Roma desde el año 95 y comprometiéndose en debates con filósofos paganos. Gamaliel y su comitiva recibían algo más que satisfacción intelectual de estas visitas que se hacían sin lugar a dudas para prevenir decretos indeseables, para suplicar privilegios, y para discutir la implementación de aquellos que habían sido otorgados.

La época de Yabne marca el cambio de un judaísmo orientado hacia el Templo único, que comprendía la gran variedad de sectas que caracterizaron la época anterior a la destrucción, a un judaísmo estructurado alrededor de las sinagogas, que eran muchas, pero cuya organización era mucho más unitaria, cercana a la centralización, a la canonización y la uniformidad.

Incidentalmente, estas tendencias son visibles en el gobierno y leyes romanas de la época.

3. La Sinagoga

El Templo había sido destruido durante la guerra. Se había terminado el culto de sacrificio, pero todavía se oían leves ecos de intentos de revivirlo. La oración y la leyenda guardan como reliquia la esperanza de su restauración, pero esta esperanza se convirtió en sueño al ser discretamente diferido a épocas mesiánicas.

La ideología mesiánica formaba ahora definitivamente parte del movimiento rabínico. Para algunos, era una señal de piedad, para otros, como veremos, era una doctrina práctica. Las obras de carácter apocalíptico del primer siglo, aparentemente desacreditadas por los rabinos, no pudieron entrar en su colección de escritos sagrados.

El Templo fue reemplazado por la Sinagoga como el centro de la vida judía; y el sacrificio por la oración, ahora llamada “culto del corazón” (*Avodah she-ba-lev*).³⁴ La oración y los actos éticos u ‘obras de misericordia’ eran considerados sustitutos valiosos del sacrificio ante el trono del Altísimo.³⁵ La sinagoga asumió las apreciadas prerrogativas del Templo —el derecho a tocar el cuerno de carnero (*shofar*) cuando el día de Año Nuevo cayera en Sábado; el derecho de llevar la palma (*lulab*) en procesión solemne durante los siete días de la fiesta de los Tabernáculos (*sukkot*); y el derecho a oír la bendición sacerdotal pronunciada dentro de sus paredes.³⁶

4. El proceso de centralización

Bajo Yojanán y Gamaliel, Yabne se convirtió en el centro de los jueces-maestros, la inspiración de las nuevas academias que surgían por todo el territorio, y en el origen de la nueva *halajá*.

Gamaliel y sus emisarios viajaron extensamente por Judea y el exterior para acercar las colonias judías a Yabne y a la autoridad de su Sanhedrín. Gamaliel, tal vez más que Yojanán, insistía en tener el control supremo sobre el calendario, que es el fundamento de la vida y la observancia judías. Con ayuda de sus maestros, estableció cómo determinar el día de la Luna Nueva (comienzo de cada mes) y el sistema para intercalar cada cierto tiempo un mes en el calendario lunar para alinearlos con el calendario solar y las estaciones. La *Tosefta* registra un decreto, dictado ceremoniosamente por Gamaliel desde las gradas del monte del Templo, por medio del cual anuncia a las provincias de la Alta y Baja Galilea, y de la Alta y Baja Tierra del Sur (Darom), y a la Diáspora de Babilonia, Media y otros lugares, “que es conveniente a nuestros ojos y a los ojos de nuestros asociados el agregar treinta días al presente año”.³⁷

5. El proceso de canonización

Durante la administración de Gamaliel, las Sagradas Escrituras se cerraron con la canonización de su sección final, los Escritos (*Ketubim* o Hagiógrafos).³⁸ Todos ellos con bastante más de un siglo de antigüedad, estas obras tenían ya la consideración *de facto*, que ahora se vio confirmada *de jure*. Las controversias que en un momento anterior se habían dado sobre la conveniencia de incluir algunos libros, como Proverbios, y se habían trasladado más tarde a otros, como el Eclesiastés o el Cantar de los Cantares, terminaron de forma definitiva.³⁹ Varios rabinos que vivieron alrededor de mediados del segundo siglo pudieron todavía haber cuestionado la canonicidad de ciertos libros,⁴⁰ pero el canon, tal como lo conocemos hoy, estaba claramente determinado en torno al cambio de siglo.

En la época de Yabne, se dilucidaron definitivamente las contiendas entre hillelitas y shammaítas cuando, de acuerdo a la tradición, una voz celestial (*bat-kol*) declaró, sin sorprender a nadie, que la *halajá* hillelita sería desde entonces la ley del territorio.⁴¹ Por medio de principios

hermenéuticos, tales como los de Hillel, o los presentados por Nahum de Gimzo, Ismael ben Elisha y Akiba ben Joseph, la halajá se aplicó a un creciente número de situaciones y contingencias de la vida.

Bajo Gamaliel, la liturgia, que había sido rápidamente desarrollada durante el primer siglo, adquirió un status canónico. Por la época de Gamaliel, ya incluía la llamada al culto, la profesión de la fe, un leccionario, oraciones de la Biblia, tales como los salmos del Hallel y oraciones con los escritos de los rabinos mismos. A instancias de Gamaliel, Simeón Ha-Pakolí insertó oraciones anteriores entre las Dieciocho Bendiciones, la oración por excelencia del servicio litúrgico diario.

También se cree que Gamaliel contribuyó significativamente al ritual (*seder*) de la Cena de Pascua,⁴² y a la exigencia de que el individuo rece tres veces al día, por la mañana, por la tarde y por la noche.⁴³

6. El problema del conformismo

Igual que otros períodos creativos, la época de Yabne produjo su amargura y conflicto. En su esfuerzo por estandarizar el judaísmo, Gamaliel chocó no sólo con los shammaítas, sino también con las comunidades nacientes del judeo-cristianismo, e incluso con su propio estamento de sabios.

Al no poder controlar los diversos grupos judeo-cristianos (ebionitas, nazarenos, gnósticos, etc.), buscó separarlos del cuerpo del judaísmo. Autorizó a Samuel el Menor (Samuel Ha-Katan) a que incluyese en las Dieciocho Bendiciones una oración en contra de todos los herejes.⁴⁴ Estipuló que cada judío, para cumplir con sus obligaciones en la cena de Pascua, debía recitar la explicación de los símbolos del cordero, del pan sin levadura y de las hierbas amargas que evidenciaban la distancia con la comunidad judeo-cristiana. Las rivalidades entre los judíos cristianos y judíos no cristianos durante el primer siglo eran por lo menos tan intensas como las que pusieron a los fariseos en contra de los saduceos, o a los hillelitas en contra de los shammaítas. La ejecución de Jacobo (Santiago), hijo de Zebedeo, durante el reinado de Herodes Agripa (en los años 37-41 d.e.c.), la ejecución de Jacobo (Santiago el Menor), el hermano de Jesús (en el año 62) y la huida de los judíos de Pella antes del sitio de Jerusalén (abril del año 70), crearon una brecha entre los judíos cristianos y no cristianos. Las acciones de Gamaliel ampliaron esta brecha, y la imposibilidad de que los judeo-cristianos aceptasen los ideales mesiánicos de la rebelión de Bar Kojba en el año 132 d.e.c. separó completamente los dos grupos.⁴⁵

También fue amarga para Gamaliel su lucha con los sabios maestros que se amotinaron en un intento de poner freno a la concentración de poder en el cargo de Príncipe. Joshua ben Hananáh parece haber encabezado el golpe de estado que depuso a Gamaliel y lo reemplazó por uno de los jóvenes maestros-sacerdotes, Elazar ben Azaríah. Finalmente se llegó a un acuerdo que le permitió a Gamaliel regresar como Príncipe, a la vez que se aseguraba una cierta autonomía a los maestros. Esta autonomía se ejerció por última vez en muchos años cuando algunos rabinos promovieron esperanzas mesiánicas entre el pueblo y fomentaron la rebelión de Bar Kojba en el año 132. La rebelión fue aplastada en el año 135, y el cargo de Príncipe resurgió virtualmente con plenos poderes.⁴⁶

7. El camino hacia el universalismo

En los días de Gamaliel, uno podría claramente percibir un cambio en la naturaleza de las festividades que habían tenido lugar desde que los hillelitas subieron al poder. El nombre de 'Pascua' –reservado en la Biblia para la primera noche de la fiesta– se extendió entonces a toda la fiesta. Aunque mantenía sus elementos tradicionales históricos y agrícolas, la Pascua enfatizaba ahora la redención y salvación milagrosa de los israelitas por medio del poder de

Dios.⁴⁷ El Pentecostés (*Shavuot*) se convirtió en la fiesta de la Revelación, asociada a la entrega de la Ley, tal vez para dar una contrapartida a la conexión existente entre el Espíritu Santo y el Pentecostés de los judeo-cristianos. El día de Año Nuevo (*Rosh Ha-Shaná*) y el día del Perdón (*Yom Ha-Kippur*), despojados de la pompa del templo, eran ahora completamente universales. No estaban relacionados con ningún acontecimiento específicamente judío, y estaban dedicados al hombre universal y a su relación con lo divino. Los hillelitas abandonaron la plétora de festividades judías que conmemoraban acontecimientos nacionales. *Januká* fue despojada de toda asociación con guerra, orgullo nacional, e incluso con los Macabeos, y se convirtió en la conmemoración de la supervivencia milagrosa de la llama en el altar sagrado.⁴⁸

Gradualmente los elementos nacionales y étnicos de la herencia dieron paso a lo universal, el nombre universal de 'Israel' se aplicó a cada judío, sin importar su procedencia.⁴⁹ Los rabinos aseguraban incluso que Dios había revelado la Torá en el desierto para prevenir cualquier reclamación exclusiva de Judea, y que su dominio se extendía por todo el mundo.

Durante el primer siglo, la mayoría de los judíos vivían fuera de Judea, sus comunidades florecían en el Cercano y Medio Oriente, Norte de África y el litoral mediterráneo de Europa. Habían llegado ya sea como hombres libres o como prisioneros. Habían servido, logrado y ganado privilegios. Su número había aumentado por incremento natural y por proselitismo.⁵⁰

La importancia de la conversión en el judaísmo del primer siglo no se puede minimizar. Una conversión completa conllevaba la inmersión en el baño ritual y la circuncisión, y el recelo sobre esta última puede haber disuadido a más de un candidato masculino. Sin embargo, queda el hecho de que existieron numerosas conversiones al judaísmo durante el primer siglo, incluso después del año 70, y entre las clases nobles del Imperio Romano. La aseveración de Mateo de que un fariseo recorrería mar y tierra para convertir a una persona, da testimonio de los esfuerzos de los hillelitas y ayuda a explicar su éxito.⁵¹ Los hillelitas quitaron muchas barreras a la conversión: incluso ammonitas y moabitas podían ahora ingresar en la congregación,⁵² a pesar de la prohibición expresa de la Biblia.⁵³ Lucharon con cierto éxito para lograr un reconocimiento social idéntico al de los otros judíos, que en teoría ya les correspondía.⁵⁴ Algunos consideraban un honor el ser descendientes de conversos.⁵⁵ Para atraer a aquellos que no podían comprometerse completamente, se creó la categoría de "Temerosos de Dios".

8. El impacto del helenismo

Aunque retirados de Judea, los judíos de la diáspora, durante el primer siglo, apoyaron a Jerusalén y luego a Yabne, y buscaron su magisterio. La mayoría de las comunidades de la diáspora no produjeron una cultura judía propia digna de mención.⁵⁶ Pero una de ellas sí lo hizo. La inmensa comunidad egipcia, que presumía de tener un millón de almas y de formar el quince por ciento de la población total, creó en Alejandría una cultura que mezcló el espíritu de Judea con el pensamiento de la Grecia antigua; allí muchos judíos creativos escribieron historia, poesía y drama con temas judíos.

Durante el primer siglo, la tradición judeo-alejandrina produjo tres defensores sobresalientes de su herencia. Josefo y Filón escribieron apologías apasionadas; el autor de IV Macabeos mezcló la ética estoica con las virtudes judías, elogió el martirio como preferible a una vida vivida en las creencias paganas. Las obras históricas de Josefo y la filosofía de Filón, los más grandes monumentos de la tradición judeo-helenística, son el producto de mentalidades que vivieron la herencia de valores dignos de ser preservados.

Los judíos de Alejandría no se oponían a la ley: los propios escritos de Filón aclaran esto. Es muy posible que conociesen la *halajá*,⁵⁷ pero no consta que la desarrollaran. La creatividad halájica

permaneció como una característica de la vida judía en *Eretz Israel* primero, y más tarde en Babilonia. El problema que absorbía a los judíos de Alejandría era la aparente contradicción entre la revelación y la razón, entre la Torá y la sabiduría de los griegos. El esfuerzo por entender ambas fuentes de verdad como idénticas, visible en la Septuaginta, la sabiduría de Salomón y IV Macabeos, llegó a su punto máximo con la obra de Filón.

Esto no quiere decir que a los rabinos de *Eretz Israel* no les importase el pensamiento helenístico. La cultura de Grecia había impregnado el país: durante el primer siglo, la lengua de referencia fue el griego. El helenismo inspiró el arte y la arquitectura, incluyendo el Templo de Herodes. Gamaliel II tenía una escuela donde quinientos jóvenes estudiaban cultura griega.⁵⁸ Él mismo frecuentaba una casa de baños en Akko dedicada a la diosa Afrodita; consideró su estatua no como una imagen de culto prohibida para el judaísmo, sino como un objeto de adorno.⁵⁹ Los proverbios griegos entraron en el lenguaje hebreo. La hermenéutica griega pudo haber ayudado a modelar la *halajá*.⁶⁰ Palabras griegas, tal vez más de dos mil, enriquecieron el vocabulario de los primeros rabinos.⁶¹

Muchos rabinos también tuvieron que bregar con las implicaciones que tenía para el judaísmo la filosofía de los griegos, particularmente el pensamiento de la Stoa y de la Academia. Estos defendían el concepto de un Dios incorpóreo, omnipotente, omnisciente y omnipresente, y aun así, morador de un universo que le servía, por decirlo así, de un hogar material. Esta concepción podía ser difícilmente compartida por la mayoría del pueblo judío: ellos seguían confiando en los rabinos que rechazaron la influencia del pensamiento griego y se aferraron tenazmente al antropomorfismo de la Biblia.

Sin embargo, en otras áreas de la teología, las diferencias entre los primeros rabinos no eran tan grandes. El pensamiento rabínico del primer siglo consideraba a Dios perfecto y santo, la fuente de justicia, aún más, como un Padre lleno de amor, que colocaba la piedad por encima de la justicia en su preocupación por el individuo. Describía al hombre como criatura de la tierra que llevaba en sí una chispa de divinidad, y por lo tanto, de eternidad; libre en su voluntad, pero paradójicamente predestinado; una fusión de dos naturalezas en pugna por el dominio de su ser; propenso a pecar, y sin embargo, capaz de arrepentirse. Expresaba la relación de Dios con el mundo por medio de la 'Sagrada Presencia', o *Shekhiná*, un concepto no idéntico al 'logos' filónico, pero funcionalmente afín a él. A su vez, enseñaba, el hombre alcanza a Dios por medio de la sabiduría obtenida del estudio de la Torá —el patrón divino para la vida humana— y la aplicación de sus principios a cada una de las facetas de la vida. El pensamiento rabínico vio en los fieles de Israel un grupo profético, el vehículo de la revelación, elegido para el servicio y marcado con la onerosa tarea de armonizarse a sí mismo y a otros con la Voluntad Divina, acelerando con ello el advenimiento del Reino de los Cielos.

Los rabinos no dejaron trabajos de teología sistemática. Las corrientes de su pensamiento deben verse a través de miles de discretos comentarios, homilías y leyendas que nos han llegado con sus nombres, y que en conjunto son conocidos como la *haggadá*.

9. La primacía de la ética

Ni durante el primer siglo ni en el judaísmo posterior adquirió la teología el *status* dado por la *halajá*. Los rabinos estaban más preocupados por la clase de vida que llevaba el hombre que por la formulación de su creencia. Su objetivo principal era el comportamiento ético; para ellos, la cúspide de la piedad estaba marcada por hechos, antes que por credos. Los ideales éticos del judaísmo ocuparon tanto la *halajá* como la *haggadá*. Ellos consideraban la acción ética como la cumbre de la santidad. El precepto bíblico de ser tan santo como Dios es santo, fue interpretado como vestir al desnudo, cuidar al enfermo y consolar al afligido. La religiosidad, para ellos, implicaba esencialmente el ennoblecimiento de la vida y la adhesión al 'anuncio social' de los

profetas con un sentido de amor y deber. En la mente de los primeros rabinos, quienquiera que viviese por estos ideales, judío o gentil, tenía asegurada su porción en el mundo por venir.

Desgraciadamente existen intentos ocasionales de rebajar el logro de los rabinos en el área de la ética. De tiempo en tiempo leemos que los primeros rabinos estaban tan agobiados por las minucias de la ley ritual que desatendieron el jardín de la ética. Sin negar que el judeo-cristianismo representara una reacción contra la ley y un retorno al paraíso ético de los profetas, sin embargo es evidente que la herencia ética del judaísmo tuvo realmente un papel vital en el cristianismo primitivo. Igualmente importante fue el papel que éste tuvo en el pensamiento rabínico del primer siglo. Al primer siglo y a los comienzos del siguiente pertenecen muchas de las declaraciones encontradas en el texto conocido como la 'Ética de los Padres' o *Pirkei Avot*. De este período son también los primeros estratos de la *haggadá*, el tesoro de los ideales rabínicos.

Volviendo al comienzo: Un anciano que viviese en el año 110 d.e.c. no podría sino maravillarse de los cambios que ocurrieron en la herencia de sus padres durante el corto lapso de su propia vida. Había desaparecido el Templo y sus ceremonias esplendorosas; había desaparecido incluso la libertad que él y sus antepasados habían disfrutado. Pero quedó su tradición, hablándole con sentido y sosteniéndolo con esperanza. Si hubiera llegado a conocer el impacto que esta tradición tendría sobre la civilización del hombre, a través del judaísmo y el cristianismo posteriores, se hubiera regocijado. Ya que, finalmente, ¿qué importancia tenía que su pueblo hubiera perdido el Templo, si el espíritu de su tradición había ganado el mundo para el servicio a Dios y al hombre?⁶²

Notas

1. Estas notas tienen la intención de servir como una guía para el estudiante de historia judía del primer siglo. La naturaleza amplia de este trabajo excluye notas exhaustivas o consideraciones detalladas de los numerosos problemas implicados en la investigación sobre este período. Sin embargo, los trabajos secundarios seleccionados y mencionados aquí delinearán estos problemas y guiarán al lector a una bibliografía adicional. Es importante reconocer la variedad de 'aprioris' que contienen estos trabajos y el hecho de que una investigación completa y cuidadosa del mayor número posible de problemas conduce a una mayor probabilidad de certeza.
2. El gran trabajo comprensivo que trata completa y exclusivamente este tema sobre la base de un análisis cabal del material de primera fuente es *The Rise and Fall of the Jewish State* de Salomón Zeitlin (Philadelphia). Otros trabajos como *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* (Paris, 1867) de J. Derenbourg y *The Jews among the Greeks and Romans* (Philadelphia, 1915) de Max Radin continúan teniendo valor pero han sido superados. Muchos datos valiosos sobre este período se pueden encontrar en el clásico de Heinrich Graetz *Geschichte der Juden* (1853-1870) y en *General History of the Jewish People*, de Simon Dubnow, que es superior metodológicamente, publicado originalmente en ruso (1901), traducido al hebreo por Barukh Karu como *Divre Yeme Am Olam* (vols. 2 y 3). Hay traducción castellana. Es indispensable para un estudio sobre este período *A Social and Religious History of the Jews* (vol. II, 2ª parte, New York, 1952) de Salo A. Baron, el cual tiene una estupenda bibliografía. De esta obra de Baron existe también una versión abreviada en castellano: *Historia Social y Religiosa del Pueblo Judío*, 8 vols. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1968. Ver también Ayaso J. R., *Judaea Capta. La Palestina Judía entre las dos guerras judías* (70-132 d.C.). Valencia 1990.
3. Algunos estudios judíos desacreditan la autenticidad de textos de la literatura de los primeros rabinos considerados del siglo I (tendencias análogas existen en el cristianismo para desacreditar material temprano de los evangelios). Estos estudios se basaban en un principio que era muy corriente en la historiografía de este período a finales del siglo XIX y principios del XX, por ejemplo, en las obras de Wellhausen, según el cual los eventos

registrados en documentos de composición posterior son sospechosos o carecen de valor. Por otra parte, versiones judías tradicionales de los hechos de los principales maestros de la época tienden a aceptar sin ninguna crítica casi todo lo que la tradición dice acerca de ellos.

4. Aunque, como muchos han señalado, la aplicación de principios básicos por parte de maestros sin entrenamiento en historia, sociología o disciplinas análogas puede llevar a visiones distorsionadas de la época considerada, la importancia de estas disciplinas aplicadas correctamente no se debe subestimar.
5. Los trabajos básicos para esta historia son, por supuesto, las historias de Josefo, las historias judías mencionadas en la nota nº 2 y Emil Schürer, *Historia del Pueblo Judío en tiempos de Jesús*, 175 a.C.-235 d.C., Madrid 1985. También recientemente, L. Suarez, *Los Judíos*, ed. Ariel, Barcelona 2003.
6. Ver Flavio Josefo, *Antigüedades Judías*, XX, 1.2., edición española de José Vara Dorado, ediciones Akal, 2 vols. Madrid 1997.
7. Los fariseos, mencionados por Josefo, el Nuevo Testamento, los Padres de la Iglesia, y la literatura de los primeros rabinos en contextos sorprendentes y muchas veces contradictorios, han sido objeto de numerosos artículos y varios estudios completos. Sobresalen entre estos últimos *The Pharisees* de R. Travers Herford (London, 1924), *The Pharisees* 2 vols. de Louis Finkelstein (Philadelphia, 1938, 3ª ed., Philadelphia, 1962), Oppenheimer A., "Sectas judías en tiempos de Jesús: fariseos, saduceos, los 'Amme Ha-'Aretz", en Piñero, A. (ed.) *Orígenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba- Madrid 1991, pags. 123-133.
8. Ver Flavio Josefo, *La Guerra Judía* II, 8.4. Edición española: *Las Guerras de los Judíos*, 2 vols. Ed. Clie, Terrasa 1998.
9. *Antigüedades* XIII, 10.6.
10. Ver *Enciclopedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalén 1971-72, 16 vols., ver *Judaism* vol. 10 col. 383 ss. y *Rabbinate* vol 13 col 1445 ss., y Carmen Herranz Pascual, *Los Sabios del Talmud*, Ed. Riopiedras, Barcelona 1997.
11. *Abot* II.1. y IV.2 y Mt. 5,19.
12. Ver *Judaism* de George Foot Moore, última edición Massachusetts 1997.
13. *B. Pesajim* 49b. La afirmación hay que entenderla, en virtud del contexto, como una especie de metáfora para denotar exageradamente el poco aprecio y la consideración del 'patán' como si fuera una bestia.
14. Ver F. García y J. Treballe, *Los Hombres de Qumram*, ed. Trotta, Madrid 1997 y J. Treballe (coordinador), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumram. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, ed. Trotta, Madrid 1999.
15. *M. Sotah* IX 15.
16. *Antigüedades* XVIII 1.6 y XX 5.1 y 8.6, donde Josefo habla de los autoproclamados 'profetas' que aparecieron durante los aciagos días de antes de la guerra, fenómeno perfectamente comprensible a la luz de conceptos contemporáneos.
17. Ver F. García Martínez, *Textos de Qumram*, Madrid 1993.
18. El problema del calendario, crucial para el entendimiento del desarrollo del judaísmo y del cristianismo ha atraído desde hace mucho la atención de los estudiosos. Ver *Encyclopaedia Judaica, calendar* vol. 5 col. 43 ss.
19. *M. Ta'anit* IV 2-4.
20. *Halajá* como lo usaban los primeros rabinos debe diferenciarse de ley y práctica encontradas en libros anteriores. No existe duda de que existieron costumbres y prácticas anteriores y a menudo diferentes a aquellas de los primeros rabinos, pero no existen bases para llamarlas *halajá*; simplemente no se usa el término.
21. Ver *P. Peah* II 6; *M. Peah* II 6; *Eduyot* VIII 7, *Yadaim* IV 3.
22. Sobre la 'cadena' o más bien 'cadenas' de tradición, ver *Abot* I: 1; *Yadaim* IV 3; *B. Rosh Ha Shanah* 7a ,19a; Hagiga 10b; *Genesis Rabba* S.7, etc.
23. *B. Pesajim* 70b. A Shemaiah y Abtalion se les identifica a menudo con los Sammeas y Pollino de Josefo (*Antigüedades* XV, 1.1).

24. Ver Miguel Pérez, *Literatura Rabínica* en G. Aranda Pérez—F. García Martínez—M. Pérez Fernández, *Literatura intertestamentaria*, Estella 1996, pags. 417-562.
25. *M. Shabat* I. 4.
26. Ver la obra de Ayaso citada más arriba.
27. Ver Josefo, *Guerra* IV, 3. 9. *Abot* I. 17 y una declaración en *Tosefta Sanhedrín* 2. 13 se atribuye a él, la última incorrectamente según mi opinión.
28. Ver *Semakot* VIII. 8 y *B. Ta'anit* 29a, *Gittin* 56b.
29. Sobre Yojanan Ben Zakkai, ver *A life of Rabban Yohanan ben Zakkai*, de J. Neusner, (Leiden, 1962). Algunos textos básicos sobre declaraciones de este y otros párrafos incluyen a *M. Yadaim* IV. 6; *T. Parah* III, 8; *B. Yoma* 71b y 39b; y *B. Pesajim* 26a
30. *B. Gittin* 56a-b. *Abot de Rabbi Natán*, cap. 4 (edición de A. Navarro, Biblioteca Midrásica, Valencia 1987).
31. Ver Josefo, *Guerra* IV, 3.2. y IV, 8.1. Ver también *La Geographie du Talmud* de Adolf Neubaner. (París, 1868), pp. 73 y ss.
32. Ver Hechos 5,34 y 22,3.
33. La relación entre Gamaliel II y Yojanán ben Zakkai ha sido objeto de numerosas conjeturas escolares. Algunas de las preguntas planteadas incluyen: 1) ¿Fue Gamaliel alumno de Yojanán? (cfr. *B. Baba Batra* 10b) 2) ¿Es la cita en *Gittin* 56b., que narra la petición de Yojanán a Vespasiano de salvar la familia de Gamaliel, un hecho o una leyenda? 3) ¿Pudo Yojanán haber sido destronado por Gamaliel?
34. *B. Ta'anit* 2a.
35. *B. Berakot* 32b; *Abot d. Rabbi Nathan*, cap. 4.
36. *M. Rosh Hashana* IV.1 y *Sukkah* III. 12.
37. *T. Sanhedrín* I.5 y 6 y *B. Sanhedrín* 11a.
38. Sobre canonización, ver J. Treballe Barrera, *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, Ed. Trotta, Madrid 1998, pags. 159-284. S. Zeitlin sostiene que la canonización del libro de Ezequiel nunca se puso en duda; la discusión fue sobre si se podía o no leer el libro en público.
39. *T. Yadaim* III, 2-5; *T. Yadaim* II.14 y *B. Shabbat* 13a, 14a, 116a; *Megillah* 7a.
40. Estos incluyen Ester y Eclesiastés.
41. *B. Erubin* 14b; *P. Berakot* 3b y *B. Berakot* 36b.
42. *M. Pesajim* X, 5.
43. *B. Berakot* 2 b. La *Didajé* VIII, 3 tiene conocimiento de la práctica de rezar tres veces diarias.
44. *B. Berakot* 28b-29a. Sobre Samuel ver *M. Sotah* XIII. 4.
45. Antes del año 70, los judíos y los judeocristianos habían estado muy juntos.
46. *M. Rosh Hashanah* II. 9; *B. Rosh Hashanah* 24b-25b y *Berakot* 27b-28 a; *P. Berakot* IV.1.
47. S. Zeitlin, "Judaism as a religion", *Jewish Quarterly Review*, (NS) XXXIV (1943), p. 23.
48. La narración tradicional de Januká se encuentra en *B. Shabbat* 21b. Ver *Números Rabba* XIII. 4, y Ionel Mihalovici, *Fiestas y prácticas judías en el Talmud y en la Tradición*, ed. Riopiedras, Barcelona 2000, pp. 81-89 y 146-148.
49. Es verdad que durante un tiempo después del año 70 d.e.c. Roma sólo permitió la práctica del judaísmo a quienes, según su arbitraria decisión, pertenecían a la entidad política judía de aquel momento. Esto, sin embargo, no significaba que los judíos no pudieran ser ciudadanos romanos. Tampoco significaba que los líderes judíos no pudiesen enfatizar los elementos universales de su tradición y deseasen su aceptación por parte de los no-judíos como en los viejos tiempos.
50. Sobre el tema del proselitismo, el trabajo más completo es el de William G. Braude, *Jewish Proselyting in the First Centuries of the Common Era* (Providence, 1940). Ver especialmente pp. 7-9 y 11ss. del trabajo de Braude.
51. *Mateo* 23,15. Es interesante notar que Eliézer ben Pedal, un maestro palestino (Amora) del tercer siglo, consideraba la dispersión de Israel como un designio de Dios para atraer conversos. Ver *B. Pesajim* 87b.
52. *M. Yadaim* IV. 4; *T. Yadaim* II. 17.
53. *Deuteronomio* 23, 3.

54. El hecho de que las restricciones para la participación de los conversos en el culto no era más severa que las de los demás judíos está brillantemente aclarada por la tercera anécdota con respecto a Hillel y Shammai encontrada en *B. Shabbat* 31a (La historia del pagano que quería convertirse con la condición de ser Sumo Sacerdote).
55. Así se dice que Shemayah y Abtalión son descendientes de conversos (*B. Gittin* 57b). Hillel descendía de Avital, la esposa de David (*II Samuel* 3, 4).
56. Existe división de opiniones acerca del conocimiento del judaísmo que tenían los judíos de la diáspora.
57. Ver S. Belkin, *Philo and the Oral Law* (Cambridge, Mass., 1940) y *The Alexandria Halakah in Apologetic Literature of the First Century*, C.E. (Philadelphia, sin fecha).
58. *B. Baba Kamma* 83a. Cfr. también *B. Gittin* 58a; *P. Ta'anit* IV.8 y *Lamentaciones Rabba* I.51. Sobre las influencias helenísticas en Tierra Santa, ver Saul Lieberman, *Greek in Jewish Palestine* (Nueva York, 1942) y *Hellenism in Jewish Palestine* (Nueva York, 1950), pp.100 ss.
59. *M. Avodah Zarah* III. 4; *B. Avodah Zarah* 44b.
60. Ver David Daube "Rabbinical Methods of Interpretations and Hellenistic Rhetoric", *HUCA*, XXII (1949), 239-64.
61. Ver Samuel Krauss, "Greek Language and the Jews", *The Jewish Encyclopedia* VI, p.87. Se estima que se encuentran más de 3.000 palabras prestadas del Griego y del Latín en las obras rabínicas.
62. Una obra que el Rabino M. Cohen no pudo conocer pero que, aparecida recientemente, ofrece en castellano una nueva visión actualizada de lo que en este artículo se describe y afirma es *Historia del Cristianismo I. El Mundo Antiguo*. M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (coordinadores), Ed. Trotta 2003. Especialmente los tres primeros capítulos: "El legado judío" (J. L. Sicre); "Jesús de Galilea" (M. Pérez Fernandez); "Las primeras comunidades cristianas" (Juan Antonio Estrada).

Traducción del inglés: M^a Dolores García Pineda)

El rabino Martin A. Cohen es profesor de Historia Judía en el Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, de Nueva York. Se especializa en historia del judaísmo rabínico y del cristianismo de los primeros siglos, y la historia de los judíos en el mundo moderno. Es un pionero del diálogo judeo-cristiano.

Agradecemos a la Revista *El Olivo* (publicación del Centro de Estudios Judeo-Cristianos de España) la autorización para reproducir este artículo.