

LOS JUDÍOS ANTE EL DOMINIO DE ROMA  
A PROPÓSITO DE UN PASAJE DEL *MIDRAŠ RABBA*  
AL GÉNESIS

JOSÉ RAMÓN AYASO MARTÍNEZ  
*Universidad de Granada*

De todos es conocida la serie de penalidades y decepciones que caracteriza la historia del pueblo judío bajo el dominio de Roma. Los judíos no sólo vieron como desaparecía su libertad política, sino también cuán infructuosos y desgraciados fueron todos los intentos para recuperarla. No quedó allí todo. Forzada indudablemente por los acontecimientos, dentro del Judaísmo se produjo una renovación, una catarsis, de la que salió tal como hoy lo conocemos.

Tras las sucesivas revueltas judías del 66-70, 115-117 y 132-135 d.C. Roma, potencia mundial indiscutible, alcanzará su puesto definitivo dentro de la concepción histórico-teológica del judío. Las fuentes judías a partir del *Libro Primero de los Macabeos* nos proporcionan la información sobre las etapas de este paulatino «reconocimiento» de Roma<sup>1</sup> y podemos fijar la fecha del 70 d.C. como el punto de inflexión de este proceso:

---

1. Una Roma a la que se le puede seguir la pista en la Literatura Judía desde la primera noticia en *I Mac.* 8,1ss. hasta pasajes tan curiosos como *B. Šabat* 56b (Roma es una especie de monstruo que va creciendo tras cada nuevo incumplimiento del pueblo judío o de sus dirigentes) o *B. Pesahim* 118b (La gran ciudad de Roma tiene 365 calles, y en cada calle 365 palacios, cada palacio 365 pisos,...) Vid. Günter Stemberger, «Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur», *A.N.R.W.*, II, Bd. 19,2 pp. 338-396, *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden*, Darmstadt (1983) y N.R.M. de Lange, «Jewish attitudes to the Roman Empire», en P.D.A. Garnsey y C.R. Whittaker, eds., *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge (1978) pp. 255-281.

en adelante *Ha-Malkut* aparecerá ante y para los judíos sin tapujos, tal cual era.

Nos vamos a detener en este estadio de madurez de la imagen judía de Roma, si bien nuestro propósito al escribir estas líneas es asaz modesto. En primer lugar, y para ir empezando ya a delimitar el tema de este artículo, la imagen que de Roma se tiene en el mundo judío va a constituir el referente, puesto que lo que aquí interesa es el posicionamiento que, paralelo a ese descubrimiento de Roma, van a ir adoptando la jerarquía y el pueblo judíos. Sin embargo, esto nos podría llevar a perdernos en el mar de información, abundante, variada y casi siempre sorprendente, que nos viene de la Literatura Rabínica.

Así pues, nos centraremos en un pasaje concreto del *Midraš Rabba* al Génesis: *Toldot* 64,8 (=LXIV,10 Ed. Soncino), pasaje bien conocido que hemos elegido como pretexto para discutir algunas características del tema general propuesto.

Pese a la cronología tardía de este midrás y pese a los problemas que estas recopilaciones hagádicas tienen a la hora de su utilización como fuentes históricas fiables, es indudable que el pasaje derásico elegido es buen ejemplo de lo que sí se le puede pedir abiertamente a esta literatura: aparte incorrecciones, extrapolaciones, anacronismos, cierto aire de leyenda, aspectos éstos que dicen muy poco de su fiabilidad histórica y que no son siempre fácilmente discernibles, obras como la que nos ocupa son un valioso testimonio del ambiente ideológico y de las lecturas teológico-históricas de las vicisitudes sufridas por los judíos en los siglos I y II de la Era, y es aquí donde la consagración de Roma con mayúsculas, su ascensión a la categoría de entidad metahistórica y las justificaciones de un *modus vivendi* compatible con el dominio de ésta ocupan un puesto de importancia.

En este texto del *Génesis Rabbá*, al comentar un pasaje del ciclo de 'Abimélek, se saca a colación una tradición sobre un intento de reconstrucción del Templo poco después de la subida de Adriano al trono imperial e, incluido en ella, el esperado paralelismo con un episodio del Israel del Postexilio. Esta asociación nada accidental trae consigo jugosas implicaciones. Veamos pues, en primer lugar, el pasaje en cuestión; después vendrá el análisis de sus tres componentes, a saber y en este orden: la leyenda sobre la reconstrucción del Templo (con la parábola de rabí Yěhošua' ben Hananiah), la Historia del Postexilio (o la experiencia histórica como ejemplo a seguir) y, por último, la figura de 'Abimélek, prototipo del buen rey gentil.

«Contestaron: vimos claramente que Yahveh esta contigo, vimos tus hazañas y las hazañas de tus padres, y dijimos: haya un juramento entre nosotros, entre nosotros y tú, y pactemos una alianza contigo: tú no nos harás daño alguno, así como nosotros no te hemos tocado, y como no hicimos contigo sino bien [רַק טוֹב] (Gen. 26,28-29). *Raq* significa una limitación, pues no le hicieron un bien completo. En tiempos de rabí Yěhošu'a ben Hananiah, el Reino Malvado ordenó que se reconstruyera el Templo. Papos y Lulianos (*sic*) establecieron puestos desde Acco hasta Antioquía, y proporcionaban a los que venían del Exilio plata, oro y atendían todas sus necesidades. Fueron entonces algunos samaritanos ante el emperador y dijeron: *Ahora, pues, sepa el rey que si esta ciudad se reconstruye y se reparan sus murallas, no pagarán más tributo [מַנְרָה], impuesto [בְּלִי] ni peaje [הַלֵּךְ] (Esdras 4,13). Mindah es el tributo de la tierra<sup>1</sup>, Bělo es el probaguiron (*sic*)<sup>2</sup> y Halak es la angrotina (*sic*)<sup>3</sup>. Les respondió entonces el emperador: «¿Qué podemos hacer puesto que ya he dado el permiso?». Le contestaron: «Envíales una orden diciendo o bien que cambien el Templo de lugar, o bien que lo agranden en cinco codos, o bien que lo reduzcan en cinco codos, y ellos mismos se echarán atrás». Paralelamente se iban reuniendo las comunidades en la llanura de Bet-Rimmon; cuando llegaron las cartas el pueblo comenzó a llorar y a querer rebelarse contra el Reino. Entonces decidieron que viniera al lugar un hombre sabio y que tranquilizara a los reunidos. Se decidieron por que fuera rabí Yěhošu'a ben Hananiah, ya que era un maestro de la Ley. Entró pues y les habló en los siguientes términos: «Un león capturó una presa y se le quedó un hueso en la garganta. Declaró entonces el león que daría una recompensa a*

1. Es decir, la *Iugatio*.

2. Según la hipótesis de Jastrow (*Dictionary* pp. 1217 y 667) se trata del *Khrysargyron* o *Collatio lustralis*. R. Knapowski, *Lexikon der Alten Welt*, s.v. «Chrysargyron», col.623: «Von Konstantin I. d. Gr. spätestens 314 n. Chr. eingeführte, fünfjährlich fällige Handels- und Gewerbesteuer (*lustralis auri argente collatio*). Die Steuer war eine Repartitionssteuer, die von den Kurialen jeder civitas auf die einzelnen Steuerpflichtigen umgelegt wurde. Alle Handeltreibenden wurden zu diesem Zwecke in die matricula negotiatorum eingetragen.» Vid. también Seeck, *R.E.*, IV,1 (1900) s.v. «Collatio lustralis» col. 370 ss. Es obvio decir que se trata de un claro anacronismo, ya que nos sitúa en una época tradía cercana al momento de composición de este midrás y no en la de los hechos que narra.

3. La voz hebrea es, como en el caso anterior, un calco corrompido durante el proceso de transmisión del texto. Aquí se alude probablemente a la *Angareia*. Th. Pekáry, *Lexikon der Alten Welt*, s.v. «Angareia», col.161: «*Angareia*, altpers. «Post- und Transportdienst»; einige Belege auch aus hellenist. Zeit. Bei den Römern ist die A. die Pflicht der Bevölkerung, für die staatlichen Postboten und den Transport Wagen und Zugtiere zu stellen. Einige in den letzten Jahren bekannt gewordene Inschriften der Kaiserzeit zeigen, wie schwer dieser Frondienst auf der Bevölkerung lastete». Vid. Adolf Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Filadelfia (1980 reimpr.) p. 362 y Seeck, *R.E.*, I,2 (1894) s.v. «Angarium», col. 2185.

quien se lo extrajera. Se acercó una garza egipcia e, introduciendo su largo pico en la garganta de éste, le sacó el hueso. Cuando la garza reclamó su recompensa, el león le respondió: «Vete y podrás proclamar que entraste en la boca del león en paz y saliste de ella también en paz». De la misma manera considerad el hecho de que hemos sido puestos en contacto con este pueblo en paz y hemos salido en paz».

#### I. LA LEYENDA SOBRE LA RECONSTRUCCION DEL TEMPLO EN TIEMPOS DE RABI YĔHOŠU'A BEN HANANIAH: MODERADOS VS. APOCALIPTICOS.

Aunque no se le menciona expresamente, es opinión unánime de la investigación que el comentarista alude al emperador Adriano como el que dio permiso a los judíos para reconstruir el Templo<sup>1</sup>. En apoyo de esta opinión, y desde la fuente en sí, están los personajes que aparecen implicados en los acontecimientos descritos. En primer lugar, Juliano y Papo, los dos héroes judíos que las fuentes sitúan en relación con las revueltas del 115-117<sup>2</sup>, y también rabí Yĕhošu'a ben Hananiah, rabino que se nos presenta como el interlocutor de Adriano en numerosos pasajes<sup>3</sup>. Quizá el que no aparezca mencionado este emperador puede ser atribuido a una consciente *damnatio memoriae*: negar a este emperador cualquier actitud positiva hacia los judíos, teniendo en cuenta lo hipercaracterizado de su figura a partir de la sangrienta represión de la revuelta de Bar Kokba'.

Problema aparte es el de la historicidad de la «leyenda» en los términos que ha llegado hasta nosotros: ¿qué grado de credibilidad otorgarle?. En esta cuestión es indispensable tener muy en cuenta que nos

1. Vid. H. Graetz, *History of the Jews*, vol.II, Filadelfia (2 ed., 1941) p. 403 s. y J. Derenbourg, *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine*, I: *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, París (1867) p. 413, por citar a dos clásicos.

2. Con respecto a Juliano y Papo hay dos grupos de tradiciones: las que indican claramente que murieron durante la represión de las revueltas del 115-117, y las que suponen una salvación milagrosa de ambos, encontrando la muerte finalmente, según algunos autores, en época de Q. Tineio Rufo. El pasaje del *Génesis Rabbá* está en la línea del segundo de los grupos. Cfr. *Sifra*, Emor IX,5 (ed. Winter p.580; ed. Weiss, 99b); *B. Ta'anit*, 18b; *Eclesiastés Rabbá*, III,17 (ed. Soncino p.104); *Megillat Ta'anit*, ed. Lichtenstein (*H.U.C.A.*, VIII-IX (1931-32)) p.346(90); *Semaḥot*, VIII,15 (ed. Higger p.164; ed. Soncino, *The Minor tractates of the Talmud I* p.371) y *J. Ta'anit* II,8 (ed. Schwab p.162).

3. Por ejemplo en *Génesis Rabbá* X,3 y XXVIII,3 (ed. Soncino pp. 72 y 224). Vid. G. Stemberger, *Die römische...* p.81 y M.D. Herr, «The Historical Significance of the Dialogues between Jewish Sages and Roman Dignitaries», *Scripta Hierosolymitana*, 22 (1971) pp.142ss.

encontramos ante una tardía concreción por escrito de la memoria colectiva judía acerca de un acontecimiento que tuvo lugar probablemente en los primeros años del principado de Adriano; más adelante se comprenderá el porqué de esta suposición. Este relato, pues, forma parte de lo que podríamos denominar «Historia Rabínica», entendiendo por tal no un corpus histórico intencionado sino el conjunto de alusiones históricas dispersas que nos transmiten las fuentes rabínicas y que nos informan de la manera cómo en época tardía se veían y valoraban los acontecimientos de la historia judía más reciente. Por el mismo carácter de estas fuentes, en el proceso de recopilación y puesta por escrito hemos de suponer que los hechos han sido en buena medida confundidos, alterados y conformados. Quiere esto decir que nos encontramos ante una documentación muy difícil para un historiador y a la que hay que tratar con mucho cuidado al rastrear lo que está en el fondo histórico y en el origen de las tradiciones. De ahí que, entre la aceptación de la información tal cual y el más feroz hipercriticismo, corran ríos de tinta en la interpretación y valoración que cada historiador hace de pasajes y puntos concretos.

Nosotros vamos a obviar los problemas puntuales en el episodio que estamos estudiando. Probablemente nos estamos saliendo del tema pero, con todo, y aún a riesgo de alargarnos demasiado, creemos conveniente hacer una pequeña tentativa en lo que concierne a la historicidad de nuestro relato-pretexo. En principio, es claro que ninguna duda está de más al tratar estas fuentes como información histórica; son unas fuentes difíciles, ya lo hemos visto. No estamos, pues, sobrados de recursos y la capacidad de maniobra que nos permiten es mínima si la comparamos con los métodos de tratamiento de las fuentes clásicas grecorromanas. Ante esta situación, y para el caso concreto del texto del *Génesis Rabbá* que nos ocupa<sup>1</sup>, hemos optado por plantear la cuestión de la historicidad del

---

1. La falta de pasajes paralelos cercanos nos impide trabajar este texto de la misma manera que P. Schäfer trata las tradiciones acerca de las relaciones entre rabí 'Aqiba' y Bar Kokhba' (Rabbi Aqiva and Bar Kokhba), en P. Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden (1978), pp.65-121; «Rabbi Aqiva and Bar Kokhba», en W.S. Green, ed., *Approaches to Ancient Judaism*, II, Chico, California (1980) pp.113-130). La propuesta del profesor Schäfer es la única respuesta seria que hemos encontrado frente al tratamiento acrítico de las fuentes rabínicas. Peter Schäfer pone el acento en el hecho de que en estas obras se van repitiendo una serie de *topoi* (en los artículos citados, estudia dos: «Rabino-s de viaje a Roma» y «Rabino-s ante un dignatario romano»). El constatar la existencia de tales *topoi* nos lleva directamente a relativizar la información que podemos sacar de pasajes concretos: si hay paralelos en los que únicamente cambian los personajes, ¿qué es lo original?

mismo en términos de posibilidad y verosimilitud. Dice Ortega y Gasset: «La más humilde y previa de las técnicas historiográficas, por ejemplo, la «crítica de las fuentes», involucra ya toda una ontología de lo histórico, es decir, un sistema de definiciones sobre la estructura genérica de la vida humana. La parte principal de esta crítica... funda el valor de los hechos que la fuente notifica en razonamientos de posibilidad e imposibilidad, de verosimilitud e inverosimilitud: lo que es humanamente imposible, lo que es imposible en cierta época, en cierto pueblo, en cierto hombre, precisamente en el hombre que escribió la «fuente». Ahora bien, lo posible y lo imposible son los brazos del *a priori*»<sup>1</sup>. Obviamente, este camino de entrada a las fuentes rabínicas no es ni original ni único y hay que relativizar sus resultados, pero en este caso nos va a permitir suplir la falta de datos concretos paralelos con una serie de informaciones concurrentes: la coyuntura histórica y el ambiente ideológico.

El planteamiento es el siguiente: no es gratuito suponer un fondo real en esta leyenda y, despojándola de todo aditamento concreto y circunstancial, podemos formular como tal el que es *verosímil* que hubiera un intento de reconstruir el Templo en tiempos de Adriano con anterioridad a la revuelta de Bar Kok̄ba<sup>2</sup>; más concretamente, con ocasión del cambio de emperador.

Vamos a hacer un rápido recorrido por el momento histórico. A principios del año 114 Trajano emprendió el ataque frontal contra el Imperio Parto, campaña que es reflejo de un ambiente de euforia y de cambio en la orientación de la política oriental romana en los círculos dirigentes del Imperio<sup>2</sup>. A esta solución final del «problema parto» no sólo se va a oponer lo quimérico de la empresa, un Trajano senil queriendo emular a Alejandro, sino también un elemento imprevisto. A partir del año 115 van a ir estallando revueltas judías en la retaguardia: en Cirene, Egipto y Chipre. La revuelta de los judíos de Mesopotamia tiene otro carácter y otras motivaciones, por lo que no la incluimos en el mismo

¿qué lo atribuido? ¿no serán los rabinos, incluso los emperadores (p.e. Adriano), únicamente arquetipos que han sido fijados en fecha tardía por su fama, renombre o, en el caso de los segundos, por su negativo recuerdo?

1. «La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la *Historiografía*», prólogo a la ed. castellana de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* de G.W.F. Hegel, Madrid (1980, 2 ed.) p.27.

2. Vid. M.G. Angeli Bertinelli, *Roma e l'Oriente. Strategia, economia, società e cultura nelle relazioni politiche fra Roma, la Giudea e l'Iran*, Roma (1979) p.72 e «I romani oltre l'Eufrate nel II secolo d.C. (Le province di Assiria, di Mesopotamia e di Osroene)», *A.N.R.W.*, II Bd.9,1 p.5 n.4 y 5.

grupo que las anteriores,<sup>1</sup> por otra parte, vemos problemático aceptar que Palestina estuviera involucrada de lleno en estos acontecimientos<sup>2</sup>. Este estado de crispación e inestabilidad, producto del intento vano de Roma por acabar con su *alter ego*, sólo pudo ser solventado tras la inesperada muerte del emperador y el consiguiente cambio en la cúpula del poder. Adriano se va a presentar entonces como el pacificador y por ello va a empezar a aparecer en las fuentes judías con una aureola de bondad, sobre todo ante la inevitable comparación con su predecesor<sup>3</sup>.

Entramos ahora en el segundo nivel —en el del ambiente ideológico judío. Estos acontecimientos pudieron, y creemos que de hecho lo fueron, interpretados muy positivamente por ciertos círculos judíos. Había algo de milagroso en las vicisitudes de los últimos años de Trajano: el terremoto de Antioquía de diciembre del 115<sup>4</sup> y, sobre todo, la oportuna muerte del emperador. Además la historia podía/debía repetirse; en concreto, la seriación de los acontecimientos del período persa que, tanto en el pasaje que hemos presentado (botón de muestra de la Literatura Rabínica) como en la Apocalíptica de los siglos I y II d.C., es un punto de referencia obligado. Más adelante trataremos de nuevo el tema de cómo el mundo judío utiliza su historia para interpretar y superar problemas del presente,

1. Preferimos hablar de «revueltas judías» en tiempos de Trajano que de «revuelta judía», puesto que de lo contrario se podría pensar en una unidad de acción-reacción que en realidad no se aprecia. Había un sentimiento antirromano generalizado entre los judíos de dentro y fuera de Palestina, pero no se vislumbra un factor común que articulara estas revueltas, y menos un factor externo (el Imperio Parto aguijoneando a los judíos para que se rebelaran) como opina J. Neusner en «The Jews East of the Euphrates and the Roman Empire. I, 1st.-3rd. Centuries A.D.», *A.N.R.W.*, II Bd.9,1 p.58. Hay una coincidencia temporal, pero una casuística diferente. En concreto, la revuelta de los judíos de Mesopotamia parece ser parte de una revuelta generalizada de los pueblos sometidos por Trajano en su campaña pártica (judíos, arameos, babilonios, árabes, sirios, griegos, — todos los pueblos que componían la amalgama étnica de Estado parto). Vid. Marina Pucci, «Traiano, la Mesopotamia e gli ebrei», *Aegyptus*, LIX (1979) pp.181ss.

2. No hay ningún dato que apunte inequívocamente a una nueva revuelta en Palestina en estas fechas. Un mayor control romano, por la presencia del gran ejército de Trajano en la zona, y las secuelas de toda índole del «Gran Desastre» inducen más a pensar lo contrario. Las fuentes (Dión Casio y Eusebio, fundamentalmente), que tan profusamente hablan de las revueltas en Chipre, Cirene, Egipto y Mesopotamia, nada dicen de Palestina. La conocida cita del Pseudo-Spartianus: «... Lybia denique ac Palaestina rebelles animos efferebant» (*Vita Hadr.* V,3), no puede llevarse más allá de lo que expresamente dice. Así pues, a lo más que puede llegarse es a aceptar una calma tensa en Palestina.

3. Como ejemplo clásico de la buena imagen de Adriano están las palabras de *Orac.Sib.* V,47-48: «el varón de cabeza argétea; tendrá el nombre de un mar: será hombre en todo superior y omnisciente» (trad. E. Suárez de la Torre, en A. Díez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III, Madrid (1982) p.322). Por el tono elogioso con que se presenta a Adriano, se ha pensado tradicionalmente en los primeros años de su gobierno como fecha de composición de la primera parte de este oráculo. Para una opinión diferente, vid. S. Mazzarino, *L'Impero romano*, II, Roma (1976) p.304 n.9.

4. *Dio Cass.* LXVIII,24. Vid. Sh. Applebaum, «Notes on the Jewish Revolt under Trajan», *J.J.S.*, II (1950-51) p.26.

en una doble vertiente: como modelo a seguir o como clave de un mensaje cifrado.

En los círculos apocalípticos se tenía la seguridad de que la historia se iba a repetir. Como nos muestran los Apocalipsis judíos *II Baruc* y *IV Esdras*, tras el 70 se abrió para ellos un período de expectación escatológica. La convicción de una tal repetición proporcionó el calendario, las fechas de los hitos de esa espera. Si se comparan las fechas, desde el inicio del Exilio hasta la llegada de Ciro corren 48 años, los mismos que van aproximadamente desde la destrucción de Jerusalén por Tito hasta la subida de Adriano al trono imperial. Así pues, desaparecido Trajano, quien se ganó —por lo menos en un primer momento— un puesto importante en la memoria histórica judía como sangriento represor de las revueltas<sup>1</sup>, llegó un nuevo Ciro, un emperador que ofrecía la paz. Es en este contexto de euforia por la llegada de Adriano en el que hay que situar la tradición del *Génesis Rabbá* que estudiamos. Podemos concluir, pues, que la coyuntura histórica y el ambiente ideológico eran favorables al nacimiento de una serie de expectativas que pronto se verían defraudadas y que creemos están recogidas, visiblemente distorsionadas, en este pasaje del *Génesis Rabbá*<sup>2</sup>. Y qué mayor esperanza que la de ver de nuevo el Templo reconstruido, Templo que todavía no se había visto relegado definitivamente a un segundo puesto en la vida del pueblo<sup>3</sup> y cuya reconstrucción era a su vez signo de nuevos y terribles acontecimientos.

Las cuestiones concretas son en general de más difícil discernimiento en este tipo de fuentes, pero, por contra, en la mayoría de los casos no son de especial importancia. Este es el caso de nuestro texto. A este respecto sólo vamos a hacer algunas puntualizaciones. En primer lugar, poner en duda el que de Adriano partiera la idea o el permiso para la reconstrucción, ya que, si bien no podemos hablar en él de un premeditado antisemitismo o de una fijación antijudía, en su política

1. Detrás de él llegó un emperador que inevitablemente eclipsó su figura: Adriano. Trajano y Lusio Quieto fueron dos figuras efímeras en la memoria de los judíos.

2. Ese ambiente expectante y agitado es el que bien pueden recoger las palabras del Pseudo-Spartianus citadas arriba.

3. ¿Cuándo dejó de ocupar el Templo el puesto central en el Judaísmo? Indudablemente, no en la época de los *tanna'im*: la transitoriedad de las denominadas *taqqanot* de rabbán Yoḥanán ben Zakka'i, la preocupación de la *Mišná* y de los *midrašim tanna'ítics* por preservar los detalles de la rutina cultural y la propaganda de Bar Kokḇa' indican que el Templo estaba muy presente. El cambio Templo-Sinagoga no se produjo tan automáticamente como se suele a veces presentar.

religiosa mostró un rechazo frontal a todos los cultos y prácticas extrañas, entre ellas el Judaísmo. Empero, ante el hecho de la progresiva introducción y propagación de estos cultos extraños, su política no va a ser atacarlos directamente sino repotenciar, insuflar una nueva vitalidad a los cultos propios tradicionales e ignorar con cierta tolerancia los «bárbaros», en tanto en cuanto no crearan problemas<sup>1</sup>. El caso de Juliano y Papo, los dos héroes judíos mencionados como parte activa en estos hechos, es de más difícil solución puesto que las tradiciones acerca de ellos, como ya hemos visto, no se pueden conciliar sin forzarlas en una u otra dirección. Con todo, es revelador el que aparezcan como personajes paralelos a Ananías, Miša'el y 'Azarías, los compañeros de Daniel<sup>2</sup>. De esta manera se establece un paralelismo absoluto con la historia del Exilio y Postexilio:

Juliano y Papo ante Trajano	Ananías, Miša'el y 'Azarías ante Nabuconodosor ( <i>Daniel</i> 1,3)
Adriano sube al trono imperial. Pacificación.	Ciro conquista el Imperio babilónico. Decreto de tolerancia ( <i>Esdras</i> , 1,1-4).
Los judíos se movilizan después de que Adriano diera el permiso para la reconstrucción.	Los judíos empiezan a volver a Palestina. Se inicia la reconstrucción del Templo a pesar de los problemas causados por la presencia de los samaritanos ( <i>Esdras</i> , 4,1ss.)

Bien es cierto que estamos ante una redacción bastante tardía y que es muy posible que un paralelismo tan absoluto se deba a una conformación definitiva en este estadio tardío, pero esto no quiere decir

1. Sobre la política religiosa de Adriano, vid. J. Beaujeu, *La Religion romaine a l'apogée de l'empire. I: La politique religieuse des Antonins (96-192)*, París (1955) pp.258ss.; V.A. Sirago, *Involuzione politica e spirituale nell'Impero del II secolo*, Nápoles (1974) pp.141ss. y C. González Román, «Problemas sociales y política religiosa: a propósito de los rescriptos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos», *Memorias de Historia Antigua*, V (1981), pp.227-242. Sobre antisemitismo en el mundo romano, vid. A.N. Sherwin-White, *Racial Prejudice in Imperial Rome*, Londres (1967).

2. Vid. los pasajes citados, arriba p.76 nota 2.

que sea una creación posterior al origen de las diversas tradiciones o leyendas: hay que suponer que está ya presente en su substrato. Utilizando un razonamiento muy propiamente rabínico, si esta conciencia de paralelismo aparece en época tan posterior, cuando ya no tiene una significación tan inmediata, si bien importante habida cuenta del especial significado del período persa en el rabinato, qué no sería en el momento de los hechos, cuando amplios sectores de la población judía podrían cifrar sus esperanzas en la conciencia de que los signos apuntaban a una tal repetición de la historia. Para finalizar este punto, por lo que respecta a la mención de los samaritanos, ésta no merece mayor comentario; tiene todos los visos de ser parte de esa conformación tardía de la tradición, en todos sus términos, a los acontecimientos de los que se considera paralela.

Pero, entrando ya en tema, ¿qué es lo que nos interesa de todo lo visto y sugerido por este pasaje del *Génesis Rabbá* en la cuestión del posicionamiento del mundo judío ante la potencia romana?. Es precisamente ese ambiente apocalíptico y la reacción contra el mismo representada por las palabras de rabí Yěhošu'a ben Hananiah.

Como ya dijimos al principio, Roma, tras el 70, deja de pertenecer a este mundo: Roma se convierte en algo cuyo destino no estaba en las manos del hombre cambiar. Se puede caracterizar al período que se abre tras la destrucción del Templo como dominado por un doble sentimiento. En primer lugar, el sentimiento de culpa: la destrucción del Santuario, los desastres sufridos por el pueblo judío, todo eso fue originado por los pecados del pueblo elegido<sup>1</sup>. Roma aparece como el brazo ejecutor de Dios<sup>2</sup>. En segundo lugar, e íntimamente unido con lo anterior, una sensación de impotencia ante la situación de hecho. Es un nihilismo<sup>3</sup> que

1. Vid. Josefo *B.J.*, VII,8,1 (259-261) y también las palabras que éste pone en boca de Eleazar (*ibid.* 8,6 (323-336). Cfr. *IV Esdras* 7,37; 45-48.

2. Esta idea, consecuencia de la anterior, está presente a lo largo de la narración de Josefo, pero su formulación más depurada está en *B. Šabat* 56b (vid. arriba nota 1). Es curioso observar cómo Judaísmo y Cristianismo, con argumentaciones similares, coinciden en la aceptación del poder romano. Vid. D. Morales Escobar, «Los tres Libros a Autólco de Teófilo de Antioquía y la actitud política de los cristianos en el siglo II», *Studia Histórica*, II-III (1984-85) pp. 193-198.

3. Nihilismo entendido como la devaluación y el desprecio por lo que existe, por este mundo, por la vida. Por esto Nietzsche dice: «El nihilismo no es una causa, sino sólo la lógica de la decadencia», aunque también añade, en lo que respecta a los judíos: «Calculadas las cosas psicológicamente, el pueblo judío aparece como un pueblo que, situado en condiciones imposibles, toma voluntariamente partido, desde la más honda listeza de la autoconservación, por todos los instintos de la *décadence*, -no como dominado por ellos, sino porque en ellos adivinó un poder con el cual es posible imponerse contra «el mundo». Los judíos son lo contrario de todos los *décadents*: han tenido que representar el papel de éstos hasta producir la ilusión de que lo eran...» (*El Anticristo*, parágr. 24). Vid. R. Avila Crespo, *Nietzsche y la redención del Azar*, Granada (1986) pp. 263 ss. Cfr. M. Harris, *Introducción a la Antropología*

empapa a partir de aquí las relaciones del judío con el exterior. La consecuencia de toda esta conmoción fue, exigida como estaba por el sentimiento de culpa, una profunda reflexión y renovación en el Judaísmo, una reconstrucción de la vida del judío que va a ser emprendida bajo la dirección del rabinato<sup>1</sup>.

Consecuencia lógica de la constatación de lo que Roma era en realidad fue que *sólo* Dios podía acabar con ella. Los tiempos del nacionalismo tipo macabeo y de los jefes carismáticos habían terminado; el Mesías, ampliamente anunciado y requerido, sería su único juez vengador. No fue por tanto gratuito que Bar Kok̄ba se presentase como ese Mesías. Con respecto a las revueltas del 115-117 no está claro el carácter de los jefes-reyes judíos que condujeron las sublevaciones en la Cirenaica y Chipre<sup>2</sup>.

A la hora de evaluar las posturas judías frente a Roma hay que considerar estas características generales y comunes a todas ellas en el período de Yabneh. Las diferencias no van a residir tanto en el fondo como en la forma. Es decir, no se cuestionaba, como tampoco lo está ahora, la venida del Mesías y los acontecimientos que tal venida iba a desencadenar. Lo que está en cuestión es el cómo y el cuándo, y aquí entra el pensamiento apocalíptico como lo que en realidad es: su peculiaridad no estriba tanto en el contenido de las esperanzas sino en el cómo se interpreta y valora la Historia<sup>3</sup>. De esta manera, y simplificando,

*General*, Madrid (1983, 4 ed.) pp. 433 ss.

1. Estamos, sin embargo, en un período de formación y consolidación de esta nueva jerarquía. Al igual que podemos pensar que el cambio *Templo-Sinagoga* no fue automático, tampoco lo fue el trasvase de autoridad a la naciente jerarquía rabinica, una jerarquía que por naciente tampoco era homogénea. Dice P. Schäfer (*Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Grossen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart (1983) p. 149 y s.): «So bedeutend die Stellung und das Ansehen der Rabbinen kraft ihrer Kompetenz vor allem in religionsgesetzlichen Fragen und kraft ihres eigenen Anspruches gewesen ist, muss man sich dennoch davor hüten, den Rabbinenstand und seinen Einfluss auf das Volk zu überschätzen. *Wir dürfen nicht vergessen, dass unsere Kenntnis der rabbinischen Epoche fast ausschliesslich auf den Schriften eben dieser Rabbinen beruht und damit natürlich zwangsläufig einseitig sein muss*» (el subrayado es nuestro).

2. Dio Cass., LXVIII,32,1: el jefe judío en Cirene se llamaba Andreas (Eusebio, *H.E.*, IV,2,4 habla de un tal Lukuas como jefe en Cirene). Artemión era el jefe de los judíos en Chipre (Dio Cass., *ibid.*, 32,2).

3. La Apocalíptica es una teología de la Historia, una respuesta frente a una Historia llena de sinrazones y desgracias. Vid. J. Leipoldt y W. Grundmann, eds, *El Mundo del Antiguo Testamento*, I: *Estudio histórico-cultural*, Madrid (1973) p. 201 y A. Diez Macho, *Introducción General a los Apócrifos del Antiguo Testamento*, «Apócrifos del Antiguo Testamento», tomo I, Madrid (1984) pp. 45 ss. La Apocalíptica, además, no es un fenómeno únicamente judío: es una forma de pensar muy oriental y que A. González Blanco considera helenística (El IV Evangelio es un libro apocalíptico. Aportaciones para la revisión del concepto de lo apocalíptico», *Miscelánea Comillas*, 78-79 (1983) pp. 189 ss.).

podríamos hablar en esta época de dos posturas, la *expectante-apocalíptica* y la *prudente-moderada*. Dentro del mismo rabinato no había una postura uniforme, baste para ello recordar el caso de rabí 'Aquila<sup>1</sup>, el principal apoyo de Bar Kōkba<sup>2</sup>; pero lo que sí creemos se puede percibir es un desplazamiento de la Apocalíptica a un segundo plano, paralelo a los sucesivos desastres del 115-117 y, sobre todo, 132-135<sup>2</sup>. Así pues, la postura de moderación, de resignación, de contemporización, es decir, la postura representada por rabí Yēhošu'a ben Hananiah, se convertirá en la «oficial» cuando ya veamos al rabinato perfectamente constituido, y esto sólo se puede constatar tras el 135<sup>3</sup>.

La Historia que era utilizada para interpretar el presente y hacer vaticinios, va a ser también fundamento de la moderación de la que hará gala el rabinato. La historia del Postexilio, y esto nos da pie a pasar al siguiente punto, también les mostraba los peligros de entrar en cuestiones que eran insondables para el hombre por ser privativas de Dios, les impelía a mostrarse cautos y a dedicarse a preservar la pureza del pueblo como tema prioritario<sup>4</sup>. La Historia del Postexilio, en fin, les mostraba el modelo en el que se podía desarrollar fecundamente la vida judía. A ello pasamos.

## II. LA HISTORIA DEL POSTEXILIO: EL MODELO PERSA DE CONVIVENCIA.

El pueblo judío, único que en el Oriente de antes de los griegos tuvo Historia, que tuvo conciencia de vivir un proceso histórico<sup>5</sup>, no sólo la utilizó como clave para descifrar los arcanos de un futuro más o menos

1. «Cuando rabí 'Aquila' contempló a Bar Kozibah, exclamó: «Este es el rey Mesías». Rabí Yoḥanán ben Torta replicó: «'Aquila', hierba crecerá entre tus mejillas y todavía él no habrá venido» (*J. ta'anit* 4,8. Cfr. *Lamentaciones Rabbá* 2,4). Vid. P. Schäfer, «Rabbi Aqiva and Bar kokhba», ver nota 8.

2. Vid. J. Stiassny, «L'Occultation de l'Apocalyptique dans le rabbinisme», en *Apocalypses et théologie de l'Espérance*, Congrès de Toulouse (1975). «Lectio Divina», 95. París (1977) pp. 179 ss.

3. Con todo, aunque se puede hablar de un Judaísmo oficial, de una «ortodoxia» a partir de la edición de la *Mišná*, hay indicios de que incluso en esta época de madurez hay un Judaísmo latente, subterráneo y marginal. Vid. M. Simon, *Verus Israel*, París (1983, reimpr. de la 2 ed.) pp. 7 ss. M. Simon recoge las palabras de L. Blau: «Not only did there exist a pre-talmudic Judaism, but there was also an extra-talmudic Judaism» (p.9 n.5).

4. Vid. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, II, Madrid (1979), pp. 250 ss.

5. Vid. G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca (1976) pp. 141 s. Quizá sea mejor matizar esta afirmación: que tuvo Historia tal como nosotros la concebimos. Sobre los conceptos de tiempo histórico y de tiempo cíclico, vid. M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Barcelona (1984).

utilizó como clave para descifrar los arcanos de un futuro más o menos inmediato, como se hacía en los círculos apocalípticos. El conocimiento de la Historia, el ser conscientes de nuestro pasado, nos permite reflexionar y sacar conclusiones sobre el mismo. La Historia es, ante todo, fuente de autoridad, de ejemplos y modelos que pueden ser utilizados en un momento determinado; y es en este punto donde la historia del Postexilio adquiere toda su importancia para el Judaísmo que surge de las cenizas del Templo y se proyecta al futuro. Los judíos mostraron que su Historia no era erudición sino un instrumento vivo.

Claro está, primero se dio una situación concreta apremiante (el «Gran Desastre») y después vino el montaje ideológico-teórico nacido de y para ella. Sin embargo, esto no quiere decir que se dejara a la improvisación, a la inmediatez. Al igual que junto al Templo existía la Sinagoga, frente al modelo de Estado judío existía el precedente del «modelo persa». De esta manera, en esa etapa de formación, tanteos y provisionalidad en todos los campos que fue la de los *tannaim*, y más concretamente el período de Yabneh, la jerarquía rabínica va a tomar como suyos posicionamientos ante el poder romano que ya fueron expresados por sectores moderados judíos<sup>1</sup>, precisamente los que salieron indemnes de embate, y que están en la tradición de los círculos pietistas, siempre muy críticos de los dirigentes judíos y con los ojos puestos en el período persa.

Así pues, a la nueva jerarquía rabínica en formación, o por lo menos a una buena parte de ella (si aceptamos que no se le puede caracterizar como un bloque homogéneo en este primer momento), el «modelo persa de convivencia» se le va a presentar como el ejemplo a seguir o, mejor dicho, a conseguir. Herederos como se consideraban de Esdras y los ancianos de la Gran Asamblea, propugnarán una situación similar, uniendo la aceptación de la situación *de facto* —el indiscutible dominio de Roma— con la necesidad de lograr un *modus vivendi* que hiciera viable mantener la pureza del pueblo, como entonces, punto capital en el proceso de renovación iniciado tras el 70.

Aunque no se puede hablar de consolidación de la jerarquía y de las instituciones a ella emparejadas hasta Yēhudah ha-Našī' y el

---

1. *M. Abot*, III,2: «Hananiah, prefecto de los sacerdotes, decía: ruega por la paz del Reino, puesto que si no existiera su temor cada uno comería vivo a su compañero». Vid. N.R.M. de Lange, *art. cit.*, p. 261.

reconocimiento oficial del Patriarcado por Roma<sup>1</sup>, pudo haber una especie de reconocimiento tácito de su germen, el grupo de sabios reunidos en Yabneh bajo la dirección de Yoḥanan ben Zakka'i, tal como se desprende de las tradiciones acerca de la huida de éste del sitio de Jerusalén y su entrevista con Vespasiano<sup>2</sup>. Pero lo importante para lo que aquí estamos tratando es que no sólo hay una aceptación de la situación política del momento, sino también la apuesta por un modelo de vida que negaba la necesidad y conveniencia de cualquier otra aspiración política.

Con todo lo que hemos ido viendo a lo largo de estas páginas podemos obtener el perfil del Judaísmo rabínico clásico, pues la sacralización de la situación de dominio de Roma, su consecuente aceptación, la conciencia de culpa que lleva a plantear el tema de la pureza como prioritario, la prudencia y moderación y, por último, la propuesta del «modelo persa» son aspectos de una tendencia, la que, partiendo de los fariseos moderados, se constituirá en oficial y «ortodoxa» tras el 135 d.C., cuando se relegue a la Apocalíptica definitivamente a la marginalidad y cuando ya nos es posible hablar con fundamento de homogeneidad y triunfo del Rabinato.

Dos son las palabras que resumen la problemática que abordamos en este artículo: *desencanto* y *resignación*. Desencanto por lo que concierne a las esperanzas que no se cumplieron, es decir, en lo que concierne a los círculos apocalípticos. Resignación como consecuencia del anterior y de las lecturas e interpretaciones que se hicieron del «Gran Desastre: culpa del pueblo, designio divino, Roma brazo ejecutor de Dios, rechazo de lo político por humano (nihilismo); resignación que fue el mensaje y propuesta de los sectores moderados<sup>3</sup>

El período persa, la historia del Postexilio, va a ser fundamento de las aspiraciones y argumentaciones de ambos grupos, apocalípticos y

1. Vid. M. Goodman, *State and Society in Roman Galilee, AD 132-212*, Totowa, N. J. (1983).

2. ARNA, IV,5; ARNB, VI; *Lamentaciones Rabbá*, I,5 y B. *Gittin* 56a-b. Vid. J. Neusner, *A Life of Yohanan ben Zakkay*, Leiden (1979, 2 ed.), *Development of a Legend. Studies on the traditions concerning Yohanan ben Zakkay*, Leiden (1970) y P. Schäfer, *op. cit.*, pp. 151 ss.

3. Hay un texto del *Midraš de Salmos* que recoge perfectamente estas ideas: «Israel ha sido esclavo en Egipto: Moisés se levantó y lo liberó; de nuevo ha sido esclavo en Babel: Daniel, Ananías, Miša'el y 'Azarías se levantaron y lo liberaron; acto seguido se convirtió en esclavo de Elam, de Media y Persia: Mordecai y Ester se levantaron y lo liberaron. Más tarde se convirtió en esclavo de Grecia: los asmoneos y sus hijos se levantaron y lo liberaron. Después se convirtió en esclavo de Edom (=Roma), el malvado. Entonces los israelitas se dijeron: Ya está bien de ser esclavos, ser liberados y volver a ser esclavos; no pediremos más una liberación por la carne y la sangre, sino que nos confiaremos en nuestro redentor, el Dios de los ejércitos, el Santo de Israel. En adelante no queremos ninguna luz que venga del hombre sino que el Santo, bendito sea, sea nuestra iluminación» (Salmo 36,10).

moderados. Por un lado, para los apocalípticos, como basa para su convicción de la repetición de la Historia: período de «exilio espiritual», reconstrucción del Templo y, con ésta, el inicio del fin de los tiempos. Para los moderados el período persa va a proporcionar dos enseñanzas: la prudencia en lo que respecta a los designios divinos (ya que entonces se levantaron voces anunciando extraordinarios acontecimientos que no tuvieron lugar) y el convencimiento de que un modelo similar al persa era el adecuado para las necesidades del pueblo. No nos debe extrañar, pues, la continua mención que se hace de los acontecimientos del Postexilio ni tampoco la indiscutibilidad con que se alaba al «modelo persa»<sup>1</sup>.

Pero queda todavía un último punto, y éste nos va a servir como conclusión. Es un paso más en esa ideología de la resignación y el último punto en nuestro recorrido por el pasaje del *Génesis Rabbá*: la figura de 'Abimélek y su presentación por los rabinos como el prototipo del buen rey gentil.

### III. 'ABIMELEK: EL BUEN REY GENTIL.

Es precisamente al comentar un pasaje del ciclo de 'Abimélek cuando se saca a colación la parábola de rabí Yěhošua' ben Hananiah, parábola inserta en una tradición sobre unos acontecimientos de la historia judía reciente claramente paralelos a un episodio de la historia del Postexilio. La unión de estos tres componentes (la época de rabí Yěhošua' y su problemática, la historia del Postexilio, la figura de 'Abimélek) no es nada accidental; es más, tal como el comentarista judío pretendía, se complementan y se explican mutuamente.

Al recorrer el pasaje del *Midraš Rabbá* en orden inverso, hemos querido poner el acento en la pequeña glosa a Génesis 26,29, pues, vistas las implicaciones de los otros componentes del texto, constituye su colofón.

¿Qué es lo que nos dice la glosa? Que Jacob no recibió de 'Abimélek un bien completo. Esto, tan telegráficamente expresado, no es sólo una fría constatación histórica: es una invitación para reflexionar sobre el presente. 'Abimélek no es un rey cualquiera para el pueblo judío. Las

---

1. Vid. A. Momigliano, «La cultura griega y los judíos», en M.I. Finley, ed., *El Legado de Grecia. Una nueva valoración*, Barcelona (1983) p. 334.

Escrituras nos lo muestran como un rey justo y temeroso de Dios que acoge y protege a los patriarcas Abrahán y Jacob. Esta buena imagen pasa a la Literatura Rabínica, convirtiéndose, como rey que trató bien a Israel, en el prototipo del buen rey gentil.<sup>1</sup>

De esta manera, el pasaje del *Génesis Rabbá* tiene un mensaje directo. Si las palabras de rabí Yěhošu'a quieren hacer comprender al pueblo la necesidad de evitar cualquier choque con Roma y lo invitan a darse por satisfecho por no haber salido peor del embate, cuestiones éstas que son mejor valoradas cuando se las relaciona con el hecho de que Roma es una realidad que se escapa de la voluntad humana por depender de Dios. Si las palabras de este rabino van en esa dirección, el mensaje de la glosa al versículo del Génesis va más allá: si de 'Abimélek no obtuvo Israel una felicidad completa, menos se puede pedir en unos tiempos en los que el pueblo, y el orbe, viven bajo el dominio de un Reino impío y malvado.

No cabe mayor resignación, mayor nihilismo.

---

1. *Midraš de Salmos*, 34. Vid. N.M. Sarna, *E.J.*, 2 (1971), s.v. «Abimelech», col. 76.