

HOMOGENEIDAD O HETEROGENEIDAD EN EL JUDAÍSMO: EL DEBATE ENTRE NEUSNER Y SANDER

Por **Diego PIAY AUGUSTO**

Departamento de Historia I
Universidad de Santiago de Compostela

Abstract: This work deals with the problem of the Judaism's nature in the first century. On one side, many historians have defended that his nature was diverse; on the other some scholars have viewed that this was essentially uniform. Jacob Neusner and E. P. Sanders are the main actors in this question. The theology of Apostle Paul, Pharisees, Sadducees and Essenes will be the basis to our analysis.

Keywords: Covenantal Nomism, Paul, Pharisees, Sadducees, Essenes.

INTRODUCCIÓN

A pesar de sus diferentes verdades y divergencias, el judaísmo de los inicios de la EC estuvo caracterizado por una uniformidad esencial en cuanto a su estructura básica. Esta realidad a la que podemos denominar «Nomismo de la Alianza» no representaba la totalidad de la vida del judaísmo, pues como término, no dice nada sobre piedad personal, oración... No obstante, representa el modo en que funcionaba el judaísmo, el modo en que se entendía el formar parte de la alianza y permanecer en ella.

Ed Parish Sanders, Jesus, Paul and Judaism

Si se examinan las comunidades de fe del judaísmo, en la actualidad o en el pasado, llama la atención la diversidad de estas comunidades y su fe, todas ellas denominándose a sí mismas «Israel» y a su fe «la Torá»

Jacob Neusner, Judaism in the New Testament –Practices and beliefs-

Todo parece indicar que durante el siglo I EC el judaísmo era una religión diversificada, compuesta por diversas ramas que tenían creencias y prácticas diferentes. El cristianismo, o mejor dicho «la fe en Jesús» era una rama como las demás, y se basaba en la creencia de que el Mesías había llegado. En este sentido, los primeros cristianos no estaban desligados del judaísmo del que procedían.¹ Así, respetaban las costumbres ancestrales al igual que los demás judíos. Estaban circuncidados, respetaban el descanso sabático y las normas del kashrut. El Templo de Jerusalén era el centro de su culto, y en este lugar ofrecían los sacrificios a su Dios, Yahvé. La Torá les enseñaba cómo debían enfrentarse a la vida diaria.

Junto a la fe en Cristo, convivían otras facciones del judaísmo que existían ya antes de que el vástago de David se revelase a quienes creían en él. Nos encontramos con los fariseos², sacerdotes y mayoritariamente laicos. Pocos lograron destacar en el ámbito social o económico. Eran agudos intérpretes de la ley y bastante rigurosos a la hora de conservarla. Tenían tradiciones especiales. Pablo de Tarso perteneció a este grupo.

También estaban los saduceos, que ostentaban los cargos de responsabilidad en el Templo. Eran aristócratas y grandes sacerdotes. Seguían la ley Bíblica pero no las relativamente recientes «tradiciones» farisaicas y negaban la resurrección. Políticamente, consideraban la cooperación con Roma la mejor opción para Israel.

Aislados de los demás judíos en alguna cuestión, vivían los esenios. Eran sacerdotes y laicos, contando el grupo con más de una facción. Tenían opiniones particulares, sobre todo en relación con la pureza y el Templo. Atribuían sus opiniones total o mayoritariamente a Moisés (o a Dios). Parece probable que la denominada «Secta del Mar Muerto» fuese un ala de este grupo. Sus miembros creían que los descendientes de Zadok, sus líderes sacerdotales, debían gobernar Israel. Estaban convencidos de que el desenlace final tendría lugar en una batalla cósmica entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, en la cual los primeros se alzarían con la victoria. Tras el conflicto la secta ocuparía Jerusalén y reconstruiría el Templo según sus propios planes.

Por último tenemos constancia de una «cuarta filosofía», cuyos modos de pensamiento conjugaban en gran medida con estos de los fariseos, pero que aceptaban como único y verdadero maestro a Dios.³

¹ Akenson (2000): 63. En el 112 EC Plinio el Joven emplea el término «cristianismo» por primera vez. En el Nuevo Testamento el término «cristiano» aparece tres veces (I Pedro 4:16; Hechos 11:26, y 26:28). Nada aparece en los cuatro evangelios, nada en las cartas de Pablo, nada en el Apocalipsis. Si los seguidores de Jesús el Cristo eran conscientes de ser «cristianos» supieron mantenerlo en secreto. Fuera lo que fuesen las primeras generaciones tras la muerte de Jesús no eran «cristianos».

² Sanders (1991): 10. El término fariseo implica ser miembro del partido farisaico antes de la destrucción del Templo en el 70 EC. Tras esta dramática fecha surgen los rabinos, estudiosos de la ley que heredaron y desarrollaron las tradiciones farisaicas, dando origen finalmente al «judaísmo rabínico». Obviamente, algunos hombres fueron ambas cosas.

³ Existían en tiempos de Josefo unos cuantos saduceos, más de 4000 esenios y 6000 fariseos. Ello nos dice que pocos judíos pertenecían a alguno de estos grupos, dado que se estima para el tiempo en que vivieron Pablo y Jesús una población de ocho millones de judíos en el mundo, tres millones en el

Todos estos grupos tenían prácticas y creencias que los diferenciaban, razón por la cual muchos investigadores defienden la existencia de múltiples judaísmos para el siglo I. Por el contrario, otros autores, presumiblemente motivados por un esfuerzo sistematizador, han tratado de encontrar un mínimo común denominador que confiriese a todas estas facciones una cierta homogeneidad. Incluso ha habido investigadores que han tratado de encontrar un término medio, defendiendo así una disparidad de creencias conviviendo con una cierta uniformidad en la ortopraxis.

En las páginas siguientes trataremos de exponer los principios que rigen la teoría que hemos denominado «de la homogeneidad» así como aquéllos que rigen la teoría «de la heterogeneidad». Valoraremos la conveniencia de emplear uno u otro modelo en base al análisis de la teología de fariseos, saduceos y esenios. También las creencias de Pablo de Tarso serán objeto de análisis, dado que es el primer predicador que difunde la palabra de Jesús del que tengamos constancia. Finalmente trataremos de dar una respuesta convincente al problema y emitiremos nuestro juicio sobre este intrincado debate.

HOMOGENEIDAD EN EL JUDAÍSMO

Algunos autores, encabezados por Ed Parish Sanders, defienden que el judaísmo⁴ del período greco-romano estuvo siempre caracterizado por una serie de presupuestos básicos. Estas características comunes a todas las formas de judaísmo englobarían un modelo de creencia que Sanders ha bautizado como «Nomismo de la Alianza». Veamos como define el autor este concepto:

La comprensión judía común de «entrar y mantenerse» en el pueblo de Dios. En este concepto «alianza» significa la gracia de Dios en la elección (entrar), «nomismo» por la exigencia de obedecer las leyes (nomos en griego); como requisito para mantenerse en el pueblo de Dios⁵

Sanders considera que los principales aspectos del «Nomismo de la Alianza» aparecen tanto en la literatura pre-70 como en material rabínico del siglo II. Ello le lleva a afirmar que estas creencias constituyen un denominador teológico común presente en una gran gama de documentación judía, desde Ben Sira a los rabinos tanahíticos. En fechas concretas, del 200 AEC al 200 EC.

Eretz Israel, cuatro millones dispersos por el Imperio Romano y el millón restante en Babilonia y otras zonas que no estaban subyugadas a la espada romana.

⁴ Sanders defiende la homogeneidad en el judaísmo palestino. A la hora de extender el *Covenantal Nomism* al judaísmo helenístico muestra mayores reservas.

⁵ Sanders (1991): 262.

Veamos ahora cuales son los principios comunes que conferirían una cierta homogeneidad al judaísmo⁶:

- I. *Dios escogió a Israel* (en el caso de los sectarios, a los miembros de la secta, por constituir el auténtico remanente fiel de Israel).⁷ Ver Leyes Particulares I.303; Salmos de Salomón 9.9-10. Ejemplos también en la Regla Mesiánica (Qumrán). Pablo también proporciona buenos ejemplos de la asunción de una relación de alianza entre Dios e Israel (Romanos 9:4). En Gálatas argumenta en contra de que Israel sea la elegida. La alianza pasa a los cristianos (Gálatas 3:15-18,29). La doctrina de la elección es la expresión teológica del sentimiento de comunidad que envolvía a los judíos en el mundo antiguo.⁸
- II. *Dios le concedió la Torá*. Que Dios dio la ley a los judíos y que éstos tenían que obedecerla es algo que impregna toda la literatura antigua. El cumplimiento de la ley les separaba de los demás. ¿En qué situación dejaba esto a los gentiles? Los gentiles fueron criticados por no respetar la ley. Se les acusó de idolatría y de cometer actos sexuales inmorales. Pasajes como Gálatas 5:19-21 reflejan las visiones que los judíos de la diáspora tenían de los gentiles. Los judíos que creían en el juicio final probablemente pensaban que los gentiles serían condenados y castigados por idolatría e inmoralidad sexual. Pero el castigo estaba en manos de Dios. La alianza podía expandirse abarcando a aquellos gentiles que respetasen las leyes judías. De este modo se asegurarían participar del mundo venidero.
- III. *La elección y la concesión de la Torá implican al mismo tiempo la intención de Dios de mantener la elección (promesa) y la obligación de los elegidos de obedecer.*
- IV. *La obediencia de la Torá no supone la obtención de la gracia de Dios. Respetar los preceptos de la ley es la condición para seguir siendo miembro de la alianza establecida por la gracia de Dios.*
- V. *La Torá proporciona medios de expiación para paliar las transgresiones y la desobediencia.*

⁶ Sanders, (1977): 423. (1982), pp. 394-395.

⁷ *Ibid.*: 156. Secta define a aquellos que excluyen a los demás de Israel y de las promesas de la Alianza. En este sentido sólo la literatura de los Rollos del Mar Muerto es sectaria. Los partidos serían grupos que creen tener razón y desean que los demás les obedezcan o estén de acuerdo con ellos, pero que no excluyen de Israel a los disidentes. En cuanto a la literatura rabínica, si los 'amme ha-'arets no están excluidos de Israel, el punto de vista es de un partido antes que de una secta. Por lo tanto las diferencias se basan en el exclusivismo soteriológico.

⁸ *Ibid.* (1991): 265.

- VI. *Solamente las atrocidades y la desobediencia sin arrepentimiento excluye a un miembro de la alianza.* La eficacia del arrepentimiento aparece virtualmente en toda la literatura de nuestro período. La elección de Dios lleva implícita su misericordia e indulgencia en caso de que el trasgresor se arrepienta.
- VII. *Dentro del marco establecido por la alianza, Dios recompensa la obediencia y castiga la desobediencia* (dependiendo del material examinado, la teoría de recompensa/castigo se presenta a veces actuando en esta vida (Salmos de Salomón) o en el mundo venidero (material rabínico del tiempo de R. Aquiba aproximadamente). Los judíos creían que Dios era justo, y en consecuencia, recompensaba la obediencia y castigaba la transgresión. Esta visión se combinaba con que Dios es misericordioso; que los pecadores pueden arrepentirse y expiarse de sus transgresiones; los miembros de la alianza lo son por la gracia de Dios y no depende estrictamente de la conducta.
- VIII. *Todos los elegidos que conservan su lugar en la alianza tratando de obedecer los mandamientos, arrepintiéndose y expiándose de las transgresiones, aceptando la reprobación de Dios por transgredir y su perdón misericordioso, forman parte del grupo de los que serán salvados.*

Sanders defiende que todos estos presupuestos están patentes de forma explícita o implícita en toda la documentación judía de Palestina desde el 200 AEC al 200 EC. Cuando existe alguna diferencia palpable él mismo se apresura a mencionarla. No considera su teoría algo infalible. No niega que el judaísmo fuese diverso, pero cree que escudriñando en la diversidad podemos obtener cierta homogeneidad. Veamos la comparación que lleva a cabo Sanders entre las visiones sectarias y las rabínicas:

El principal punto de diferencia entre las visiones sectarias y las rabínicas descansa en la definición de la alianza, y esto es lo que hace secta a una secta. Los sectarios consideraban que la alianza de Dios era la interpretación de la alianza de los sacerdotes zadokitas (o el maestro de Rectitud, u otros con autoridad), y excluía a los que no aceptaban su interpretación de participar en las promesas de la alianza. Para los rabinos, la alianza fue concedida a todo Israel, incluyendo incluso a aquellos que no consideraban suficientemente estrictos, los 'amme ha-'arets.⁹

A pesar de las diferencias evidentes, Sanders insiste en lo común que subyace. Así, podemos contestar sí o no a la afirmación frecuente de que había numerosos judaísmos en la Palestina del período estudiado, dependiendo de lo que se quiera

⁹ Sanders (1982), pp. 400-401.

decir. Obviamente había grupos diferentes en numerosos aspectos, así como diferentes teologías. Pero parece que hubo algo más en común que el término genérico «judío».¹⁰ La idea parece clara. El judaísmo, en los inicios de la EC, aunque presentaba diferencias, estuvo caracterizado por una uniformidad esencial en su estructura básica. Esta estructura sería el «*Covenantal Nomism*». No representa la totalidad de la vida del judaísmo, pues como término no hace alusión a la piedad personal o a la oración, etc. No obstante, representa el modo en que se desenvolvía el judaísmo, la forma en que se comprendía el formar parte de alianza y permanecer en ella.

Veamos a continuación la aplicabilidad del «*Covenantal Nomism*» para el período del siglo I EC. Sanders defiende que este modelo de creencia era compartido por los tres partidos principales que cita Josefo: Fariseos, Saduceos y Esenios.

Convenantal Nomism entre los Fariseos

Los fariseos compartían las creencias comunes a los judíos en muchos puntos. Creían que Dios era bueno, que había creado el mundo y que lo gobernaba. Dios escogió a Israel: llamó a Abrahán, selló con él la Alianza, y le encomendó unas cuantas obligaciones. Rescató a Israel de Egipto; y, habiendo salvado a su pueblo, les concedió la ley y les ordenó obedecerla. Indudablemente, Dios mantendrá todas sus promesas. Entre ellas que actuará en el futuro al igual que lo hizo en el pasado: salvará a su pueblo, incluso aunque sea desobediente. Dios recompensará la obediencia y penará la desobediencia. Es justo, y por consiguiente, nunca hará lo contrario. Así, Dios vela por el pueblo de Israel, apoya a los individuos, y concederá la felicidad eterna a todos los miembros de la alianza que crea que han vivido conforme su voluntad.¹¹

Covenantal Nomism entre los Esenios

Para Sanders la literatura esenia exhibe a la perfección la estructura subyacente del Nomismo de la Alianza: gracia previa, elección, la alianza y la ley, el requisito de obediencia, recompensa y castigo, expiación.¹² Las definiciones de los esenios eran parcialmente diferentes de las de otros judíos, pero el esquema está presente explícitamente.¹³

¹⁰ *Ibíd.* (1977): 423.

¹¹ Sanders (1991), pp. 415-416.

¹² Meeks (1994): 109. Hablando sobre amonestaciones y sanciones en el cristianismo primitivo, este autor detecta grandes similitudes entre la secta de los esenios y lo que llegará a ser el cristianismo. Entre ellas, que cada comunidad pequeña parece haberse responsabilizado del control de la conducta de sus miembros.

¹³ Sanders (1991), pp. 377-378.

Covenantal Nomism entre los Saduceos

Los saduceos se distinguían en algunos puntos del judaísmo común. A pesar de ello compartían el modelo de creencias denominado «*Covenantal Nomism*». Creían que Dios había escogido a Israel, y los israelitas tenían que obedecer la ley. Debían amar a Dios, darle gracias por sus bendiciones, y tratar a los demás con consideración, ya que así lo exigía la ley.

Su doctrina particularista se definía por dos creencias. En primer lugar, solamente aceptaban la ley escrita. Y en segundo lugar, negaban la resurrección.¹⁴

Covenantal Nomism en Pablo

Sin embargo, este modelo de creencia no es válido para la teología que el apóstol muestra en sus cartas. Al menos esa es la opinión de su creador, E. P. Sanders. Bajo su punto de vista, las ideas religiosas de Pablo estaban vertebradas mediante otro sistema, al cual denomina «Escatología de Participación».¹⁵

En principio, parece posible que Pablo hubiese convertido el Cristianismo en una forma nueva del *Covenantal Nomism*, una religión de la Alianza a la cual se accede a través del bautismo. Participar como miembro en la Alianza proporcionaría la salvación. Existiría un conjunto específico de mandamientos¹⁶, que si se obedecen (o —según 2 Corintios 12. 21— se produce el arrepentimiento tras la transgresión), implicarían conservar el lugar en la relación de alianza. En caso de transgresión reiterada o atroz se perdería la condición de miembro. El problema es que en ocasiones, las categorías de la alianza por las cuales se rige el *Covenantal Nomism*, son inadecuadas para comprender al apóstol. En I Corintios, cuando Pablo trata el tema de comer aquellos alimentos sacrificados en honor de los ídolos, o en el caso de la fornicación, el error no se basa en su carácter como transgresión de la voluntad de Dios (aunque Pablo pueda citar la Biblia para demostrar que son transgresiones), ni en su carácter como trasgresiones de las ordenanzas del apóstol. El error radica en que dichas acciones forman parte de una unión contraria, diferente, a la unión con Cristo¹⁷. Este argumento no es típico del *Covenantal Nomism* que Sanders defiende para el judaísmo, aunque creemos que pudiera tratarse de un argumento metafórico del apóstol. La unión con Cristo es libre, pura, sin pecado. La unión con el demonio implica transgresión, corruptibilidad, iniquidad. El pensamiento del apóstol se vertebra conforme a una serie de oposiciones que hacen de sus cartas una muestra excepcional de habilidad semántica.

¹⁴ Sanders (1991), pp. 317-340.

¹⁵ *Ibíd.* (1977).

¹⁶ Lo que debe obedecerse no es un código escrito, se presenta como *Palabra del Señor* o *Enseñanzas del Apóstol*.

¹⁷ I Corintios 10:19-22.

El motivo principal por el cual es inadecuado describir el modelo religioso de Pablo como «Nomismo de la Alianza», es que el término no tiene en cuenta los conceptos de participación con Cristo y la consecuente transformación, que son los más importantes para comprender su soteriología¹⁸. El corazón del pensamiento paulino no es que se ratifique y comparta una alianza ofrecida por Dios, convirtiéndose en miembro de un grupo con una relación de alianza con Dios y permaneciendo dentro a condición de una conducta adecuada; sino que se muere con Cristo, obteniendo una nueva vida y la transformación inicial que lleva a la resurrección y a la transformación final, que se es miembro del cuerpo de Cristo y un espíritu con Él, y que se permanece así a no ser que se rompa la unión participatoria por otra.

En definitiva, el modelo del pensamiento religioso de Pablo se basaría en la creencia de que Dios envió a Cristo para salvar a todos, judíos y gentiles (y llamó¹⁹ a Pablo para que fuese el apóstol de los gentiles). Participar de la salvación depende de llegar a ser una persona con Cristo, muriendo con él al pecado y compartiendo la promesa de su resurrección. No obstante, la transformación no se completará hasta que el Señor vuelva en la Parusía. Hasta entonces, el que está en Cristo ha sido liberado del poder del pecado y la impureza de la transgresión, y su nueva situación debe determinar su conducta. Ya que Cristo murió para salvar a todos, todos los hombres deben haber estado bajo el dominio del pecado, «en la carne» que se opone a estar «en el Espíritu». Es este modo de pensamiento el que Sanders ha enunciado para Pablo, y al cual ha bautizado como Escatología de Participación.²⁰

Creemos que Sanders está en lo cierto al conceder una importancia fundamental a la muerte y resurrección de Cristo en la teología paulina. Nuestra lectura de

¹⁸ Sanders (1977): 514.

¹⁹ Stendahl (1976), pp. 7-23, es pionero de la idea de que lo que aconteció a Pablo en el camino a Damasco no fue una conversión, sino una llamada. De lo contrario, también podríamos hablar de conversión en el caso de Jeremías e Isaías, y eran profetas. Ambos emplean un lenguaje similar al que usa Pablo para relatar su llamada, y es probable que se basase en ellos. Alan F. Segal, considera que Pablo fue un converso en el sentido sociológico básico del término—persona que cambia de comunidad religiosa—. No tiene que aplicarse necesariamente a pasar de una religión a otra; también puede incluir el cambio de una secta a otra. Y de este modo debe aplicarse a Pablo. Ver Alan F. Segal «Response: Some Aspects of Conversion and Identity Formation in the Christian Community of Paul's Time», Horsley, Richard (Ed.). 2000. *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation: Essays in Honor of Krister Stendahl*, Trinity Pr Intl, pp. 184-185.

²⁰ Sanders (1977): 549. Este autor defiende que la solución al problema antecede a la situación. Es decir, Pablo no partió de la idea de que la humanidad estuviese bajo el pecado, construyendo después su modelo de religión a partir de esta realidad. Pablo comprendió la situación del hombre a partir de la nueva verdad que le había sido revelada. En sus propias palabras: «La antropología de Pablo es únicamente la implicación de su teología, Cristología y soteriología». Pablo predicó sobre Dios, no sobre los hombres. En ello se opone a Bultmann, Conzelmann y Bornkamm, entre otros, que opinan que el modo de construir la discusión teológica de Pablo es describir primero la situación del hombre, a la cual Pablo consideraba que Cristo ofrecía una salvación.

las epístolas nos induce a pensar que la principal creencia que Pablo quería transmitir con su Evangelio era precisamente ésta. El convencimiento de que Jesucristo había muerto y resucitado recorre todas sus cartas, y sin duda es la piedra angular de su teología. En algunas epístolas el apóstol lo expresa con perfecta claridad:

Y si no resucitó Cristo, vacía es nuestra predicación, vacía también vuestra fe. ²¹ (I Cor. 15:14)

Pablo estaba convencido de que Cristo había resucitado, y a partir de esa creencia básica tomará forma su pensamiento. Respondiendo a situaciones y problemas concretos, puede decir a los tesalonicenses que no se preocupen de la ausencia de los difuntos en la Venida del Señor (I Tes. 4:13-18) derivando así su predicación en apocalipticismo. O puede criticar a sus «parientes en la carne» judíos que no acepten su predicación y lanzar contra ellos toda suerte de injurias, acusándoles incluso de matar al Señor (I Tes. 2:14-16). Pero siempre recuerda que el Señor murió y resucitó y que la Parusía está próxima (1 Flp. 4:5).

HETEROGENEIDAD EN EL JUDAÍSMO

Que el judaísmo en el siglo I era una religión totalmente heterogénea es la opinión más generalizada en la comunidad de investigadores. Todas las informaciones que poseemos parecen constatar esta realidad. Cada grupo, cada partido, cada secta, atesora sus propias prácticas y creencias alejándose así de sus contemporáneos. La documentación que nos ha llegado no deja lugar a dudas. Flavio Josefo²², en su descripción de los principales partidos presentes en el judaísmo en el siglo I, no hace sino reafirmar esta diversidad:

²¹ Ver también Romanos 4:24-25.

²² Josefo ben Matatías, más conocido como Flavio Josefo, fue un miembro de la aristocracia sacerdotal judía que vivió más o menos desde el 37 EC al 100 EC. Estudió diversas facciones del judaísmo y decidió seguir las visiones farisaicas. En el 66 EC participó en la rebelión judía contra Roma, siéndole asignada la responsabilidad militar en Galilea. Tras la conquista romana de Jotapata, donde estaba al mando, él y los suyos hicieron un pacto de suicidio. Por engaño o coincidencia, él y otro compañero fueron los últimos que quedaron para enfrentarse al destino fatal. Josefo le convenció para que se le uniese en rendición. Como cautivo, encontró su oportunidad vaticinando que Vespasiano sería emperador. Al constatare su predicción en el 69 EC, Josefo fue liberado. Estuvo presente en el asedio de Jerusalén, sirviendo como intérprete. Fracasó en su intento de conseguir la rendición de los jerusalemitas. En Roma, bajo el patronazgo de Vespasiano y Tito, tomó el nombre de Flavio. Sus obras son de referencia obligada a la hora de estudiar el judaísmo en el siglo I. En la actualidad contamos con *La Guerra de los judíos*, que trata la primera revuelta judía (66-73 EC), ensalzando el poderío de Roma y la voluntad de la mayoría de los judíos de ser leales al Imperio antes del inicio de la contienda; *Antigüedades judías*, una apología del judaísmo; *Autobiografía*, informe en que defiende y alaba su trayectoria vital; y *Contra Apión*, defensa del judaísmo ante sus críticos.

Los judíos contaban desde la más remota antigüedad con tres escuelas filosóficas: la de los esenios, la de los saduceos y, en tercer lugar, la de los llamados fariseos. (*Antigüedades Judías*, XVIII 1, 2)²³

Ésta era al menos la situación antes del 70 EC y la destrucción del Templo. Tras este trágico suceso para el pueblo judío, nada volvería a ser igual. A partir de esta fecha sólo sobrevivirán dos grupos. Por un lado la todavía incipiente fe en Jesús. Por otro el judaísmo rabínico, heredero del partido fariseo.²⁴

Contestando a Sanders

Desde que Sanders enunció su teoría del «*Covenantal Nomism*» en 1977, muchos autores se han lanzado a criticarla por considerarla inadecuada para definir al judaísmo del período tratado. En general, los investigadores reniegan de la tesis de Sanders porque no representa la diversidad que existía en el judaísmo para entonces.²⁵

Akenson considera que no se puede defender el *Covenantal Nomism* para la época de Jesús y Pablo. Simplemente no había una fe judía uniforme en el I EC. En su opinión, conforme a la documentación que poseemos a día de hoy esta es la situación histórica. Este autor niega también la existencia de ortopraxis, es decir un judaísmo común en cuanto a las prácticas.

A pesar de estar totalmente en contra de buscar un denominador común al judaísmo porque considera que no refleja la realidad histórica, Akenson dice que sólo encuentra cuatro aspectos comunes para el judaísmo del siglo anterior a la destrucción del Templo. En primer lugar, el nombre de la deidad del mundo más grandiosa –y para la mayoría, pero no para todos sus seguidores, la única, era

²³ Para las descripciones de Josefo sobre los grupos que convivían en el judaísmo de su época ver principalmente *La Guerra de los judíos*, II: 119-167 y *Antigüedades judías* XVIII 1, 2 y ss.

²⁴ Sanders (1991): 5. El judaísmo Palestino del siglo I fue la cuna de dos de las tres religiones mayores de Occidente: el judaísmo rabínico y el cristianismo. Akenson (2000) considera que el mundo post-70 era totalmente diferente al de Jesús y Pablo. Fue entonces cuando se crearon las escrituras cristianas y los textos rabínicos. Las cartas de Pablo procedían de un universo, los Evangelios de su sucesor. El genio del judaísmo y del cristianismo fue que tras la destrucción del Templo su liderazgo articuló una religión basada en el Templo y todo lo que éste significaba pero en la cual no era necesaria una estructura visible y tangible. El mundo de las dos fes que cristalizaron tras la destrucción fue muy diferente del mundo de judaísmos múltiples en el que vivieron Pablo y Jesús. Goodman (1996): 109, considera que tras el 70 EC la diversidad del judaísmo se mantuvo, siendo su desaparición paulatina. Se opone a aceptar el fin de esenios y saduceos inmediatamente después de la destrucción del Templo, dado que no existe evidencia para tal asunción. Simon (1996): 14-15, se declara contrario a atribuir a los sucesos del 70 EC consecuencias inmediatas o decisivas, ya que supondría simplificar los problemas hasta la falsificación. A pesar de todo acepta su importancia trascendental. El proceso fue lento, y los resultados fueron perceptibles más tarde, con la destrucción de Jerusalén y la construcción de Aelia Capitolina tras la segunda guerra judía (siglo II EC).

²⁵ Akenson (2000): 49.

Yahvé. En segundo lugar, los cinco primeros libros de la Tanak²⁶ —los libros de Moisés— eran la única autoridad espiritual. La mayoría de los judíos habrían aceptado otros muchos textos, pero otros no. Tercero, Israel es un pueblo elegido. Por último, el Templo²⁷, tanto en su forma física como Templo de Herodes, o en forma espiritualizada (como aparece en algunos textos del Mar Muerto), era el icono central de la fe.

La postura de Goodman²⁸ se sitúa entre los dos extremos. No defiende la idea de un judaísmo homogéneo ni la de un judaísmo heterogéneo. Este autor está de acuerdo con la diversidad de judaísmos en el siglo I, pero advierte del peligro de incurrir en una excesiva heterogeneidad. A pesar de todo, niega la existencia de coincidencias en los aspectos más estrictamente teológicos. En caso de existir homogeneidad, se localizaría en el campo de la ortopraxis, en cuestiones como el respeto del descanso sabático, leyes de pureza y otras prácticas.

James Charlesworth defiende que el judaísmo en el período intertestamental (200 AEC – 200 EC) era un fenómeno muy diverso, y se opone a hablar de ortodoxia en el judaísmo para este período.²⁹

Pero la crítica más consistente y argumentada es sin duda la ofrecida por Neusner y Chilton, en su *Judaism in the New Testament—Practices and beliefs—*³⁰. En el título está inserta sin duda una declaración de intenciones, ya que responde a la obra de Sanders, *Judaism: Practice & Belief 63 BCE – 66 CE.*³¹ El empleo del plural a la hora de hablar de prácticas y creencias evidencia la defensa de la heterogeneidad frente a la homogeneidad.

La tesis que se defiende en esta obra es que cada judaísmo posee su definición particular de «Israel» y denomina a su fe «la Torá». Estos autores renuncian a la

²⁶ La Tanak es la Biblia judía. Se denomina así por la primera consonante de cada una de las tres palabras que definen los tres grandes bloques en los que se divide esta recopilación, *Torá, Nebi'im y Ketubim*. Corresponde con el Antiguo Testamento del canon protestante. Presenta diferencias con el canon latino (católico) y griego (ortodoxo), basados ambos en la traducción greco-alejandrina de los Setenta, fechada en el siglo II AEC y que incluía una serie de libros, llamados deuterocanónicos por los católicos y apócrifos por los protestantes (Tobías, Judit, ampliaciones de Ester —en la versión griega— y Daniel, 1-2 Macabeos, Sabiduría, Eclesiástico, Baruc y Carta a Jeremías). El canon judío se fue estableciendo entre los siglos II AEC y las décadas siguientes al año 70 (destrucción del templo por los romanos y consolidación definitiva de la versión rabínica bíblica); hasta ese momento existieron versiones alternativas.

²⁷ Akenson (2000): 50. El Templo como estructura sagrada permanente (para sustituir al edificio temporal que el pueblo elegido llevaba consigo como errante) empezó a construirse en el reinado de Salomón en la década del 960 AEC. Esta maravilla arquitectónica fue destruida por los Babilonios en 587-586 AEC, fue reconstruido a escala más modesta en 538 AEC, y después sustituido totalmente por el grandioso Templo de Herodes, iniciado en 20-19 AEC y todavía en construcción en el 60 EC.

²⁸ (1996), 39.

²⁹ Charlesworth, J.H., *The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha* (1979), ANRW: II.19.1, 193-194.

³⁰ (1995).

³¹ (1991).

noción de un único judaísmo, internamente armonioso, con un mínimo común denominador dentro de una variedad de diversas afirmaciones y sistemas. Por lo tanto, descartan la noción de un judaísmo singular característico de una época dada como vacua y totalmente general, (por ejemplo del I AEC al I EC), y consideran que la concepción de que todos los documentos de dicha época nos hablen sobre una única y misma comunidad religiosa —es decir un único «Israel» y su Torá— no tiene fundamento. La razón aducida es que la diversidad es demasiado amplia y complejas las líneas de discordancia entre los documentos examinados, como para poder hablar de una tradición religiosa única, e incluso para encontrar un mínimo común denominador para su supuesto discurso común.

Neusner y Chilton critican a Sanders, porque entienden que no puede admitirse un judaísmo homogéneo en un período particular, que cubre a todos los judíos de todas partes y engloba todos los documentos susceptibles de informarnos sobre el período. No es defendible tampoco que este judaísmo sea acumulativo, producto de siglos de aglutinación; uniforme, geográfica y socialmente normativo y distributivo; y que todos los judíos se adhieran al mismo. Finalmente rechazan la consecuencia inevitable de las tesis de Sanders: un judaísmo único y unitario frente a un cristianismo único y unitario que se escinde de dicho judaísmo y se define por contraste y oposición al mismo.

La homogeneización de Filón, la Misná³², los Rollos del Mar Muerto, Ben Sira, los documentos apócrifos y pseudoepigráficos, los resultados de la arqueología, etcétera, etcétera, nos conduce a generalizaciones sobre una religión que ninguno de los responsables de la evidencia en cuestión habría reconocido. El nivel de generalización propuesto por Sanders es tan estratosférico que toda visión precisa de la persona real practicando una religión se pierde.³³

El fundamento de las ideas de estos autores radica en su comprensión de las religiones. Desde su punto de vista, éstas no se definen por una doctrina y menos aún por un libro o rito, sino por entidades sociales, p. ej. comunidades de fe. Éstos son los grupos que dan importancia social a la doctrina; dan a las creencias lo necesario, un contexto palpable; por lo tanto enmarcan la plausibilidad del rito. No es casualidad que, cuando el cristianismo desea invocar un mito santificador para su entidad social, llamada «la iglesia», apelen al símbolo básico y generativo, «el cuerpo místico de Cristo», exactamente como el Islam hace con «la Nación del

³² La Misná es un código legal globalizante que se cerró aproximadamente en el 200 EC bajo el mecenazgo de Judá el Patriarca, gobernador étnico de las comunidades Judías de la Tierra de Israel («Palestina»). Divididas en seis secciones, las leyes de la Misná tratan la santidad de la tierra y su uso según la ley de Dios («Semillas» o *Agricultura*); la diferenciación y transcurso del tiempo sagrado y su impacto sobre el culto y el pueblo («*Tiempos Señalados*»); los aspectos sagrados de la relación entre hombres y mujeres («*Mujeres*» o *Leyes Familiares*); ley civil («*Daños*»); el acto del culto conforme a la regularidad y orden apropiados («*Asuntos Sagrados*»); y la protección de la comida preparada bajo las normas correctas de pureza («*Pureza*»).

³³ Chilton & Neusner (1995): 12.

Islam», es decir, la entidad social que personifica la verdadera sumisión a Dios, y exactamente como (un) judaísmo hace con (su) Israel. Por consiguiente, la primera tarea para describir una religión sería identificar el grupo de fieles, y después describir su fe –sus prácticas y sus creencias. Finalmente, donde se producen contrastes entre los testimonios literarios de las prácticas, las creencias y la evidencia de las prácticas comunes, la tarea consiste en interpretar las diferencias entre lo que los libros de fe dicen y lo que los practicantes de la fe hacen.

Aunque todos los judíos difieren manifiestamente en cuestiones de creencias, existe sin embargo ortopraxia. En efecto, Neusner y Chilton defienden que el único aspecto en el cual toda la evidencia concerniente a los asuntos religiosos judíos coincide es que practicaban la misma ley. De este modo el judaísmo constituye una ortopraxia, una religión definida no por lo que las personas dicen sino sólo por lo que hacen. Cada argumento a favor de un judaísmo ortodoxo, omnipresente, único, autoritativo, oficial o normativo, al final nos lleva a las leyes alimenticias, sábado, circuncisión, en definitiva, aspectos que todos los judíos practicaban y que por consiguiente definen un judaísmo que floreció detrás de toda la evidencia de particularidad y conflicto.

Bajo esta teoría, si analizamos el caso concreto de la teología de Pablo, ésta sería una representación más de un judaísmo, pero que dada la aparición de la figura de Cristo, se centrará en conjugar las creencias ancestrales del apóstol con la nueva realidad que le ha sido revelada. Convencido de la resurrección, Pablo generó una serie de oposiciones metafóricas derivadas de las influencias helenísticas que le rodeaban desde que nació. Todo elemento material tenía su homólogo espiritual. Así existía un Cristo según el espíritu y un Jesús según la carne. Al Israel carnal, se correspondía un Israel espiritual. Es éste último el heredero de las promesas en la teología paulina, y el que preocupaba especialmente al oriundo de Tarso. Todos aquellos que tienen fe en Cristo pertenecen al Israel verdadero.

CONCLUSIÓN

Creemos que las divergencias entre los dos planteamientos se basan en una comprensión diferente de las cosas. Sanders considera que podemos extraer una cierta uniformidad de todas las variantes que el judaísmo presentaba. Sus detractores opinan que los factores que diferencian los grupos que conformaban el judaísmo del siglo I son demasiado importantes como para poder encontrar algo que los haga «comunes» a los demás. En su opinión, las diferencias son insalvables y definitivas. Tanto es así que evitan hablar de judaísmo, y prefieren emplear este sustantivo en su forma plural, judaísmos.

Desde luego que el consenso no es posible. En virtud de esta afirmación nos vemos obligados a decantarnos por alguna de las dos opciones. Creemos que el sistema de Neusner es más apropiado para describir el contexto religioso judío en

el siglo primero. Sin duda el modelo de Sanders ha sido duramente criticado, en mi opinión en exceso. Él mismo ha afirmado una y otra vez los límites de su propuesta y las «lagunas» que presenta. Pero en su afán de sistematización ha incurrido en el error de buscar la homogeneidad en un mar de heterogeneidad. No obstante, consideramos que entraña el mismo peligro tratar de hacer uniforme lo diverso, como pretender ser excesivos en la heterogeneidad. Nuestro punto de vista es que existió una diversidad clara en el judaísmo del período anterior a la destrucción del Templo. Una diversidad suficientemente importante como para hacer inútil el esfuerzo de buscar la homogeneidad. Baste con un ejemplo. No todas las ramas del judaísmo esperaban la llegada del Mesías. Es una realidad ampliamente constatada entre los investigadores.³⁴ Antes era costumbre en el campo académico hablar del deseo de un rey davídico como una esperanza común entre los judíos del siglo I. Más tarde, admitiendo que hay relativamente pocos pasajes que atestigüen esta expectativa, los investigadores empezaron a minimizarla. Existen algunas referencias bíblicas claras, como Jeremías 23:5f. A pesar de esto, hay relativamente pocas alusiones a un rey Davídico en la literatura de los siglos I AEC y I EC.³⁵ En Qumrán, se creía en dos Mesías, uno sacerdotal («el Mesías de Aarón») y una secular («el Mesías de Israel»). El Mesías sacerdotal era el más importante. Es posible que los integrantes de la secta esperasen que este Mesías dirigiese la nueva comunidad y enseñase a sus miembros la conducta de vida correcta. Lo más asombroso sobre la «expectativa mesiánica» de la secta es que no hay Mesías Davídico en la *Regla de la Guerra*, donde se esperaba que desempeñase el papel principal. En la batalla contra las fuerzas de la oscuridad, el sacerdote escogido participa alentando a las tropas, pero la Rama de David no hace acto de presencia. Los ángeles, sobre todo el arcángel Miguel, el «Príncipe de la Luz», desempeñan un papel importante, pero el mismísimo Dios interviene para lograr la victoria final de los «Hijos de la Luz».³⁶

Según los Evangelios, Jesús fue aclamado como «hijo de David» (Mateo 21:9), y la ascendencia de David es un rasgo principal en las genealogías en Mateo y Lucas, además de que es mencionado por Pablo (Romanos 1:3). Aquellos judíos que creyeron que Cristo era su anhelado Mesías, vieron sus esperanzas cumplidas con su advenimiento. Pero la importancia de David en el pensamiento cristiano mesiánico ha llevado a la visión de que todos los judíos esperaban a un hijo de David. Y esto es erróneo.³⁷

³⁴ Para un análisis exhaustivo del concepto de Mesías en la pseudoepigrafía ver Charlesworth, J.H., *The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha* (1979), ANRW: II.19.1 pp. 188-218. Este autor pone de manifiesto la escasa aparición de las ideas mesiánicas y del término Mesías y sus derivados entre las cincuenta y una obras que componen en la actualidad este cuerpo documental.

³⁵ Sanders (1991): 296.

³⁶ Sanders (1991), pp. 296-297.

³⁷ Sanders (1991): 298. Siguiendo con su afanosa búsqueda de la homogeneidad, este autor considera que si hubo alguna esperanza futura compartida por la mayoría de los judíos, ésta se basó en la confianza común en su Dios.

Creemos por tanto, que la diferencia fundamental entre Neusner y Sanders es que para el primero una comunidad de fe en el judaísmo se define por su interpretación de Israel. Dado que las diferentes comunidades utilizaron diferentes definiciones, es imposible equipararlas y deducir un judaísmo común. Así, no tendría validez que todas las comunidades creyesen que Dios las escogió y les concedió la Torá, ya que su comprensión de quiénes pertenecen o forman Israel es diferente. Sanders se centra más en la alianza y todo aquello que se deriva de ella, encontrando así la homogeneidad. Nosotros aceptamos el sistema de Neusner, porque creemos que tanto Pablo³⁸ como las diversas comunidades de fe del siglo I emplearon diferentes definiciones de Israel, separándose de ese modo de sus coetáneos. Otras divergencias en el ámbito de las creencias nos parecen insalvables. Parece difícil encontrar homogeneidad entre por ejemplo, fariseos y saduceos, dado que los primeros creían firmemente en la resurrección y los segundos no. Carece de sentido pretender homogeneizar lo que es diverso, aunque sea en aspectos mínimos. Como historiadores debemos reflejar la realidad histórica. Y ésta nos dice que el judaísmo del siglo I no era uniforme. Era heterogéneo.

³⁸ He tratado de reflejar la redefinición paulina de Israel en mi T.I.T.; *La Redefinición de Israel en Pablo de Tarso*, 2003.

BIBLIOGRAFÍA

- AKENSON, D. (2000): *Saint Saul: A Skeleton Key to the Historical Jesus*, McGill-Queen's University Press.
- CHARLESWORTH, J. H. (1979): «The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha», *ANRW*: II.19.1 pp. 188-218.
- CHILTON, B. & NEUSNER, J. (1995): *Judaism in the New Testament –Practices and beliefs*, Routledge.
- GOODMAN, M. (1996): *Mission and Conversion Proselytizing in the Religious history of the Roman Empire*, Oxford University Press.
- MEEKS, W. (1994): *The Origins of Christian Morality*, Yale University. Traducción José Manuel Álvarez Flórez, *Los Orígenes de la Moralidad Cristiana. Los dos primeros siglos*, Editorial Ariel, S. A. 1994.
- SANDERS, E. P. (1977): *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Fortress Press.
- , (1982): «Jesus, Paul and Judaism», *ANRW*: II.25.1 pp. 390-450.
- , (1986): «Paul on the Law, His Opponents, and the Jewish People in Philippians 3 and 2 Corinthians 11», Richardson, Peter. 1986. *Anti-Judaism in Early Christianity*, Vancouver, Canadian Corporation for Studies in Religion, pp. 75-90.
- , (1991): *Judaism: Practice & Belief 63 BCE–66 CE*, Philadelphia: Trinity Press International.
- SEGAL, A. «Response: Some Aspects of Conversion and Identity Formation in the Christian Community of Paul's Time», Horsley, Richard (Ed.). (2000): *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation: Essays in Honor of Krister Stendahl*, Trinity Pr Intl, pp. 184-190.
- SIMON, M. (1996): *Verus Israel, A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135-425*, The Littman Library of Jewish Civilization, London.
- STENDAHL, K. (1976): *Paul among Jews and Gentiles and other Essays*, Fortress Pres, Philadelphia.