

Líneas fronterizas

DIVISIONES: RELECTURA DE LA ANTIGUA

RELIGIÓN

ἑορτὴς ἐοίκοιτο

Daniel Boyarin,
Virginia Burrus,
Charlotte Fonrobert,
Robert Gregg

La editorial pone a disposición una lista completa de los libros de la colección.

Líneas fronterizas

La división del judeocristianismo

Daniel Boyarin

PENN

University of Pennsylvania Press,
Filadelfia

Copyright © 2004 Editorial de la Universidad de
Pensilvania. Todos los derechos reservados
Impreso en los Estados Unidos de América en papel sin ácido

+° 9 y 6 5 4 3 2 1

Publicado por
University of Pennsylvania Press Filadelfia,
Pensilvania 9+ 4-4

Datos de catalogación de la Biblioteca del Congreso: Boyarin,
Daniel.

Líneas fronterizas: la división del judeocristianismo / Daniel Boyarin.

p. cm. — (Divinations: Rereading Late Ancient Religion) Incluye
referencias bibliográficas e índice.

ISBN 0-8122-3264-4 : clr3th : papel alc.)

i. Cristianismo — Origen. I. Título: Límites fronterizos. II. Título. III. Serie.

BR129.B 9 20 4
296.3'96' 9 '5—dczz

20 03 065353

*¡Que el deseo alado se enrosque en
el cabello! Arrigo Botto*

*Esta página se ha dejado en blanco
intencionadamente*

COfl tCfl tS

	Prólogo: Interroga a mi amor	ix
	Lista de abreviaturas	xviii
1	Introducción	i
Parte I	Marcando la diferencia: los orígenes heresiológicos del cristianismo y el judaísmo	
2	El «Diálogo con los judíos» de Justino: Los orígenes de la ortodoxia	37
3	La naturalización de la frontera: La sucesión apostólica en la Mishná	y4
Parte II	La crucifixión del Logos: cómo la teología del Logos se convirtió en cristiana	
4	El nacimiento intertextual del Logos: El prólogo de Juan como midrash judío	9
5	La vida judía del Logos: La teología del Logos en el judaísmo prerabínico y pararabínico	iiz
6	La crucifixión del Memra: Cómo el Logos se convirtió en cristiano	iz8
Parte III	Chispas del Logos: la historicización de la religión rabínica	
7	La leyenda de Yavneh sobre los Stammaim: Sobre la invención de los rabinos en el siglo VI	i5i
8	«Cuando el reino se convirtió en <i>Minut</i> »: El Imperio cristiano y el rechazo rabínico de la religión	zoz

Posdata política final: un fragmento ••7

Notas ••9

Bibliografía 333

Índice 36i

Agradecimientos 373

Prólogo

Interroga a mi amor

Desde que tengo memoria, siempre me han encantado ciertas manifestaciones del cristianismo (no siempre aquellas que a mis amigos cristianos les gustarían o que incluso aprobarían). Cuando era niño, Tennessee Ernie Ford cantando en televisión el himno «The Garden» me conmovió hasta las lágrimas. Para un adolescente con una identidad de género atípica, San Francisco, «el afeminado», resultó ser una figura masculina increíblemente seductora. Más tarde fueron el arte y la arquitectura cristianos medievales, las catedrales de Europa, la espiritualidad de Meister Eckhart y Jakob Böhme. Aún más tarde, y lo más significativo, han sido los escritos de los Padres de la Iglesia (y de aquellos a quienes excluyeron, los herejes cristianos) los que más me han fascinado, sumergiéndome en un mundo tan cercano al de mis queridos rabinos de la Antigüedad tardía y, sin embargo, *también* tan ajeno, un mundo en el que se podían derramar océanos de tinta (y ríos de sangre) sobre cuestiones de detalle en la descripción de las relaciones precisas entre las personas postuladas de una divinidad compleja; un mundo, *asimismo*, en el que un gran número de hombres y mujeres podían elegir libre y entusiastamente vivir vidas sin los placeres del sexo ni las alegrías de la familia. Este mundo me resulta infinitamente conmovedor y seductor, incluso en sus aspectos que me parecen más extraños. Durante la última década, más o menos, he dedicado gran parte de mi tiempo y mi espíritu a aprender las lenguas y a comprender algo de los mundos interior y exterior de aquellos primeros cristianos y cristianas que escribieron tales textos y vivieron tales vidas.

Parece que algunos judíos están destinados, por el azar, la psicología o su historia personal, a *sentirse* atraídos por el cristianismo.¹ Este libro no *me* deja en paz, o al menos eso parece, hasta que *sea* sincero y confiese que soy uno de esos judíos. No puedo, por supuesto, negar los aspectos problemáticos de ese deseo; el deseo suele ser rebelde y problemático. Los cristianos, por supuesto, se han portado de forma atroz con los judíos a lo largo de gran parte de nuestra historia, y los judíos, cuando en ocasiones se les ha dado la oportunidad, han respondido con la misma crueldad hacia los cristianos. Este deseo parece a veces no muy diferente del «amor» que une a una pareja en la que uno maltrata al otro. No obstante, está ahí. La pregunta es, pues, ¿qué uso creativo *se* puede hacer de ese deseo problemático? No solo qué placeres puede generar, sino también qué *utilidad* puede tener en el mundo.

Algunos judíos tan absortos en el cristianismo se han dejado llevar por ese

afecto a convertirse y hacerse cristianos. Yo no lo he hecho, frenado por un compromiso libidinal aún más poderoso con la religión, los recuerdos, la densa historia, la literatura y la liturgia del judaísmo rabínico de la diáspora, tal y como se ha practicado durante casi los dos últimos milenios. En trabajos anteriores, he intentado expresar y dar algún sentido a ese amor mayor. En este prefacio, quiero dar sentido a mi otro amor y mostrar cómo impulsa el texto que sigue. Quizá, en lugar de utilizar términos como «mayor» o «menor» para caracterizar estas dedicaciones, debería distinguir entre el amor por quien soy —un judío rabinico de la diáspora— y el deseo de un otro diferente, el sujeto del cristianismo.

La elaboración de este libro me ha llevado años (de hecho, más que cualquiera de mis otros libros) y, durante ese tiempo, el trabajo *se* ha presentado en numerosos foros. En una ocasión, tras impartir una conferencia basada en *parte* del trabajo que a continuación se presenta sobre el Evangelio de Juan, un estudiante universitario muy alterado se levantó del público para preguntarme: «¿Quién eres y por qué intentas quitarnos nuestro Evangelio?». En otra ocasión, un grupo de ministros cristianos me preguntó por qué no era un «*judío* por Jesús» (no con la intención de convertirme a ese movimiento, sino más bien para comprender qué es lo que me impide serlo). En otra ocasión más, en Jerusalén, en un momento memorable, el organizador de una conferencia, el Dr. Alon Goshen-Gottstein, me pidió explícitamente que reflexionara sobre las implicaciones de este trabajo para el presente y el futuro. En todas esas ocasiones, eludí la pregunta que se me planteaba, recurriendo al último recurso del sinvergüenza académico: «¡Solo intento averiguar qué ocurrió realmente!». En un sentido más general, he vivido el trabajo en este libro como un agradable alejamiento de las guerras culturales en las que he estado inmerso durante tanto tiempo, sin buscar por una vez (o eso creía) defender o atacar, disculparme o polemizar, sino simplemente describir y analizar. Pero el libro no terminaba; no me dejaba terminarlo. En concreto, ciertas partes del texto me parecían, incluso más de lo habitual, peculiarmente insatisfactorias, débiles y flojas en su retórica, incluso —por extraño que parezca— cuando estaba más o menos satisfecho con lo que tenía que decir. Caí en la cuenta cuando mi querida colega Chana Kronfeld observó que este era el primero de mis libros que no comenzaba con una carta personal, por *así decirlo*, dirigida a los lectores, y también el primero en el que, al menos ocasionalmente, caía en el uso de la primera persona del plural, no exactamente un «nosotros» autorial, pero sí una voz que buscaba distanciarme de lo que estaba diciendo. De la noche a la mañana me quedó claro que no podía eludir las preguntas buenas y difíciles que me había planteado el estudiante de Grinnell, que me habían planteado los pastores, que me había planteado Alon. El libro es, una vez más, un intento de justificar mi amor, de explicarlo, de pedir que los demás lo comprendan, pero también, *una vez más*, de hacerlo justo, justo para con los judíos y los cristianos y sus discursos, que son sus protagonistas. Pero me he permitido *ver* mi implicación en este libro —por no hablar de revelarla— solo in extremis, al final de la redacción, en el

undécimo

y, aun así, más con la sensación de haberme visto obligado a hacerlo por el lenguaje, el texto, las partes que no cobrarían vida sin esta energía, que por un deseo de autoexposición. Hay algo que parece asustarme aquí, ya sea algún límite que temo, por mi propio bien, estar a punto de traspasar, o quizá el miedo a que se perciba que he traspasado tal límite y *a que me* marginen o excluyan de una comunidad a la que sigo deseando fervientemente pertenecer. Pero ahora no hay otra salida que atravesarlo de lleno.

¿Por qué mi libro quiere que «salga del armario»? ¿Por qué necesito hablar del amor que (casi) no se atrevería a decir su nombre, el amor de este judío ortodoxo por el cristianismo? De forma aún más grandilocuente, podría plantear la pregunta (pero con mucha vacilación, casi retirándola en cuanto la formulo): ¿qué propósito podría tener esta extraña atracción? Quizá me haya llevado a descubrir algo: de forma implícita a través de esta investigación y de forma explícita aquí mismo, sugiero que la relación entre lo que llamamos judaísmo y lo que llamamos cristianismo es mucho más compleja de lo que la mayoría de los estudiosos —por no hablar de la mayoría de los laicos— imaginan, y que esa complejidad tiene un papel que desempeñar en el mundo, que podemos aprender algo de ella sobre identidades y afiliaciones. El mundo que he descubierto en esta investigación es *uno* en el que las identidades eran mucho menos seguras de lo que nos han parecido hasta ahora, en el que los propios términos de la identidad se estaban elaborando y definiendo. No solo no se había *producido* la tan cacareada «separación de caminos», sino que el cristianismo estaba profundamente inmerso en la búsqueda de su identidad, de sus límites, e incluso se afanaba con gran actividad y alboroto por definir qué tipo de entidad sería y qué tipo de identidad conformaría. Aún no se sabía (ni se sabe siquiera ahora) cuál sería el telos de la historia. Los judíos no cristianos, y especialmente un importante grupo de élites religiosas judías, *estaban muy* ocupados, trabajando duro para descubrir cómo definir sus propias fronteras en un mundo discursivo que estaba cambiando drásticamente por el ruido que hacían los cristianos, con referencias a «nuevos Israel», «verdaderos judíos» y «herejes». El «judaísmo» —un anacronismo— también estaba en juego; y con esto no me refiero solo a la idea, ya ampliamente aceptada, de que no existía un judaísmo normativo, sino solo judaísmos, sino a algo más. Incluso el judaísmo rabínico se esforzaba por averiguar por sí mismo qué es un «judaísmo» y quiénes, entonces, podían definirse como parte de él o ajenos a él. Mi libro es un relato de ese período de lucha, de falsos comienzos, rupturas y caminos abandonados durante las fases iniciales de este «lugar» en construcción.

En este libro defiendo que «la heresiología —esa práctica extraordinaria de Analizar, definir y clasificar a los cristianos que, de alguna manera, no «encajan» fue una parte fundamental de la respuesta a la pregunta: «¿En qué consistirá el cristianismo?». Parte integral de esa respuesta heresiológica, como *una red*, fue una respuesta dirigida a los judíos que no querían ser cristianos o, mejor dicho (de una forma que espero que *quede* más clara a medida que leas este libro), una respuesta a la pregunta de

cómo el trazado de una frontera con algo que el cristianismo llamará judaísmo hará que funcione la nueva autodefinición cristiana como «religión». Como parte importante, incluso vital, de la respuesta a estas preguntas, el discurso cristiano desde el siglo II hasta el V —los siglos que son objeto de este libro— no dejó de producir una especie de herejes llamados «judíos» y «judaizantes», híbridos, «monstruos», por utilizar la terminología de uno de los primeros escritores cristianos, Ignacio de Antioquía: «Es monstruoso hablar de Jesucristo y practicar el judaísmo» (A los Magnesios 10,3). Estos mismos monstruos aparecerían como un topos heresiológico de los escritores cristianos ortodoxos, que casi constantemente representaban la herejía como una hidra. Los rabinos, en esos mismos siglos, generaron una respuesta análoga, un discurso también sobre lo puro y lo auténtico en oposición a lo impuro, lo contaminado, lo híbrido, lo «*min*».

Hablo aquí, pues, en nombre de los monstruos. Pero ¿por qué? ¿Qué derecho tengo a hacerlo? Al fin y al cabo, no soy un hereje ni desde el punto de vista cristiano ortodoxo ni desde el judío ortodoxo, ni un cristiano judaizante ni un judío cristiano (un *min*), a pesar de toda mi atracción por el cristianismo y los cristianos. No elijo, en modo alguno, *ser* un judío mesiánico, un judío por Jesús ni nada por el estilo, sino, en realidad, *ser* simplemente un judío, según la carne y según el espíritu. *Permítanme* afirmar aquí lo obvio, lo sencillo, lo directo y lo definitivo: no creo que Jesús, hijo de José de Nazaret, fuera (o sea) el Mesías, y mucho menos suscribo las glorias cristológicas aún más elevadas que se le atribuyen como «Hijo de Dios». No soy, creo, un judío *en contra de* Jesús, pero tampoco hay ningún sentido creíble en el que pueda interpretarse que soy un judío *por* Jesús. No pretendo, por supuesto, ni de forma encubierta (como a veces hacen los «Judíos por Jesús») ni abiertamente, convertirme a mí mismo ni a ningún otro judío al cristianismo, ni afirmo que el cristianismo sea el verdadero judaísmo, ni predico que, de alguna manera, los judíos deban aceptar a Juan como verdad evangélica.

Por lo tanto, aquí hay un dilema. Por un lado, ocupo una forma «más bien ortodoxa» —o al menos bastante convencional— de identificación, creencia y práctica judías, pero, por otro lado, me veo impulsado a escribir una historia que pone en tela de juicio los propios términos de esa identidad ortodoxa. Necesito averiguar de qué manera *me* interpela la posición de monstruo, de hereje, para descubrir el significado que mi trabajo tiene para mí. Creo que interpreto los hechos, en cierto sentido, desde el punto de vista de los híbridos, los herejes, no porque desee, por tanto, revivir su modalidad religiosa concreta —ya la llamemos judeocristiana o le busquemos otro nombre—, sino porque hay otro sentido en el que la posición de esos «monstruos» se acerca lo suficiente a la mía como para atraerme hacia ella, para identificarme con ella, como mi lugar. Mi primera apología aparente debe, al parecer, dar paso a otra más profunda.

A pesar de lo convencional que resulta mi autoidentificación como judío ortodoxo, en este momento estoy seriamente desfasado con respecto a mi comunidad, en una posición de mar-

originalidad que a menudo me resulta muy dolorosa. El presente es una época en la que la ortodoxia judía se ha redefinido de tal forma que incluye el apoyo incondicional a una entidad política, el Estado de Israel, y a todas sus aventuras bélicas. Mi propio y tan alardeado «amor» por el cristianismo me *resulta* sospechoso en este momento, pues escribo en una época (2003) en la que judíos y cristianos (*enemigos* milenarios) se han convertido de repente en extraños aliados, comprometidos colectivamente en una guerra o guerras contra los musulmanes. La guerra de limpieza étnica de Ariel Sharon contra los palestinos es aplaudida por los cristianos fundamentalistas, y la cruzada del presidente estadounidense George W. Bush contra Irak es aclamada por la mayoría de los judíos en nombre de una batalla contra los terroristas musulmanes. (Irónicamente —pero no por casualidad—, al igual que en las primeras cruzadas, los cristianos árabes son equiparados a los musulmanes por el discurso tanto de las campañas antimusulmanas judías como de las cristianas estadounidenses). Ya he oído rumores, advertencias ominosas, de que el significado de mi obra crítica es precisamente ese: colaborar y ser cómplice en la forja de una nueva identidad de judíos y cristianos contra los musulmanes. Quizá mi amor transgresor no sea lo suficientemente transgresor; tal vez, incluso, en el contexto sociopolítico actual, no sea transgresor en absoluto, sino la puesta en práctica —o la posible puesta en práctica— de una relación peligrosa.

Durante el último año, más o menos, me *han* preguntado repetidamente por qué mi libro no aborda la historia del islam como parte de la historia del judaísmo de la misma manera que aborda el cristianismo. Una vez más, hasta ahora he optado por la salida fácil: no entra dentro de mi período de investigación. No puedo seguir eludiendo esta difícil pregunta en este momento de crisis, pero espero que haya al menos el germen de una respuesta en el propio libro. De hecho, en cierto sentido, mi libro solo puede justificarse para mí ahora mediante una lectura alegórica del mismo. Creo que, si bien el sentido histórico del libro se refiere a los cristianos y los judíos de la Antigüedad tardía, su sentido moral reside en otra parte, paradójicamente en un cuestionamiento de las alianzas fáciles y terribles entre la mayoría de los judíos y muchos cristianos contra los musulmanes en la actualidad.

Tanto a mí como a todos aquellos (especialmente a los judíos) que discrepamos de una versión de la alianza judeocristiana que tacha a los palestinos, a Sadam Husein y a Osama bin Laden de ser, por igual y de forma demoníaca, terroristas islámicos, tanto los judíos como los cristianos nos tildan de antisemitas judíos. Esto *me* recuerda poderosamente a un Jerónimo, hace muchos siglos, que estigmatizaba a los judíos que eran cristianos y a los cristianos que eran judíos como herejes y los declaraba con seguridad «ni judíos ni cristianos». La mente se queda atónita y la imaginación se ve desbordada ante el espectáculo de presidentes protestantes de derechas, predicadores fundamentalistas bautistas del sur (que históricamente no han sido amigos de los judíos) y el rector judío de la Universidad de Harvard, hablando desde el púlpito (cristiano) de la Iglesia Memorial de Harvard (que históricamente no ha sido un lugar de defensa de los judíos), haciendo causa común para demonizar a aquellos —judíos y otros— que disienten radicalmente de la política y las prácticas israelíes hacia los palestinos. ¡Qué amarga ironía ver cómo el último

púlpito se utilice para tildar de «antisemitas» a los judíos y demás firmantes de una petición que insta a las universidades a retirar sus inversiones del Israel del apartheid. A mí y a otros judíos que discrepamos del apoyo judío a Israel se nos está tachando de herejes.

En las escaleras de mi sinagoga, en Berkeley, durante el Rosh Hashaná de este año, me dijeron que debería estar rezando en una mezquita, y otros judíos lanzan a diario comentarios similares —quizá menos groseros— contra los judíos. No quiero idealizar mi situación. No soy yo quien está sufriendo; mi único dolor personal es el de vivir al margen, y eso, también, tiene sus privilegios. Más punzante para mí es el dolor de ver cómo una tradición, mi judaísmo, a la que he dedicado mi vida, se desintegra moralmente ante mis ojos. Muchos cristianos *han* dicho que el cristianismo murió en Auschwitz, Treblinka y Sobibor. Temo —Dios no lo quiera— que mi judaísmo pueda *estar* muriendo en Nablus, Daheishe, Beteen (Beth El) y al-Khalil (Hebrón).⁴ Las acciones violentas emprendidas en nombre de la defensa pueden ayudar a que algunos cuerpos judíos sobrevivan (e incluso eso solo de forma dudosa, temporal y momentánea), pero amenazan con vaciar de todo significado la existencia judía, con dejar sin sentido los dos mil años de resistencia a la disolución en la mayoría. «Si no estamos nosotros por nosotros mismos —me dicen otros judíos—, ¿quién *estará* por nosotros?». Y yo respondo: «Pero si estamos solo por nosotros mismos, ¿qué somos?».

En este libro, sugiero que las fronteras entre el judaísmo y el cristianismo se han construido históricamente a partir de actos de violencia discursiva (y, con demasiada frecuencia, real), especialmente actos de violencia contra los herejes que encarnan la inestabilidad de nuestras esencias construidas, de nuestras aterradoras fusiones entre unos y otros. Me pregunto si podemos transformar los deseos transgresores hacia el otro proscrito, hacia la alteridad proscrita, pasando de un momento fóbico en nuestro interior —que genera intentos *aún más* violentos de reprimirlos e insistir en la pureza— a algo parecido a lo que debería ser el mejor amor: una situación psíquica (en el caso alegórico, social) en la que uno busca el bien del otro desde la autonomía y la seguridad del yo. ¿Puede la observación de los procesos mediante los cuales se formaron un yo (dos yos) permitir una reescritura de la historia del yo, del yo judío y del yo cristiano, no solo con respecto al uno al otro, sino también —o quizás especialmente— a medida que cada uno por separado y ambos juntos se encuentran con nuevos otros? Paradójicamente, es mi transgresión de esa alianza impía entre judíos y tantos cristianos (pero no, desde luego, todos los grupos cristianos, y mucho menos todos los cristianos) —una transgresión que nace, paradójicamente, al menos en parte, de mi atracción por el cristianismo y, con ello, de mi interés por la época de la identidad difusa— lo que constituye mi monstruosidad, mi herejía.

Al observar las complejidades de la identificación y el deseo, los caminos que se entrecruzan y

Analizar el proceso a través del cual se forjaron las identidades, las entidades y, en última instancia, el cristianismo y el judaísmo en la Antigüedad tardía podría

ayudar, al menos un poco, en la tarea más importante y apremiante ^{Prólogo} a la que se enfrentan los judíos (al fin y al cabo, para mí todo se reduce a esto)

en este preciso momento: una vez más, mantener nuestra existencia y nuestra memoria cultural y religiosa sin sacrificar los significados mismos de esa existencia, continuidad y memoria en su propio altar, sin fetichizar las fronteras y los límites en la puesta en práctica de una limpieza étnica que, en mi opinión, niega en última instancia el significado mismo de la supervivencia judía hasta la fecha. Si hemos *existido* únicamente por nosotros mismos, ¿qué somos *entonces*! Mientras escribo, en la Palestina ocupada se están levantando fronteras físicas literales de alambre de púas y vallas electrificadas para separar violentamente a un «pueblo» de otro. En el proceso de mantener nuestras propias identidades (y ahora me dirijo también a los cristianos —y, de hecho, a los musulmanes—), ¿podemos aprender las lecciones del pasado y evitar, en el último momento, el camino hacia nuevas y aún más violentas heresiologías? En este momento, se nos pide a judíos y cristianos que aprendamos de nuestras propias y difíciles historias, sin equipararlas en modo alguno, ni fenomenológica ni moralmente, y que hagamos algo diferente ahora. El Profeta enseña: Sión solo será redimida a través de la justicia.

Puede que este libro no muestre sus sentimientos abiertamente como sus predecesores; espero haberle inyectado un poco más de vida en sus arterias.

*Esta página se ha dejado en blanco
intencionadamente*

Abreviaturas

Ant.	Antigüedades, Talmud
BT	babilónico, Apología
Ap.	<i>Contra Apión</i>
C. Ap.	Discursos contra los arrianos
c. Ar. Conf.	<i>De confusiones lingnarum</i>
Ling. CTh	Código de Teodosio
DD	Documento de Damasco
E.H.	Historia eclesiástica <i>Upl5ttila</i>
<i>Tp. ad Africanum</i>	<i>ad Africa num</i> Fragmento
Frag. Her.	<i>Quis rerum divinarum heres</i>
Horn. Jer.	<i>Homilias sobre Jeremías</i>
Horn. P5.	<i>Homilias sobre los Salmos</i>
Mart. Poll.	<i>Martirio de PolScarp</i>
Migr.	<i>De las migraciones de</i>
Mut.	<i>Abraham</i> De la mutación de
Opif.	los nombres De la creación
Pan.	del mundo Panarion
P.G.	Patrología Griega
PT	Talmud palestino

*Esta página se ha dejado en blanco
intencionadamente*

Capítulo I

Introduction

Durante treinta años, un hombre cruzó cada día la frontera de Tijuana con una carretilla llena de arena. El inspector de aduanas rebuscaba en la arena cada mañana, pero no lograba descubrir ningún contrabando. Por supuesto, seguía convencido de que se trataba de un contrabandista. El día de su jubilación, le pidió al contrabandista que le revelara qué era lo que estaba contrabandeando y cómo lo había estado haciendo. «Carretillas; he *estado* contrabandeando carretillas, por supuesto».

Esta anécdota humorística me resulta significativa en varios niveles a la vez. En primer lugar, insistiré en que las fronteras entre el cristianismo y el judaísmo son tan construidas e impuestas, tan artificiales y políticas como cualquiera de las fronteras de la Tierra. Propondré en este libro que, al igual que la frontera entre México y Estados Unidos es una frontera impuesta por los fuertes a los débiles, también lo es la frontera entre el cristianismo y el judaísmo. En lugar de una «separación de caminos» que suene natural, como solemos oír con respecto a estas dos «religiones», sugeriré una *división* impuesta de lo que en su día fue un territorio sin líneas fronterizas, de forma muy similar a como la India y Pakistán, e Israel y Palestina, fueron divididos artificialmente por el poder colonial. Una maravillosa comparación de Jacques Derrida basada en dicha división puede ayudar a desarrollar la fuerza de esta metáfora aquí. Derrida escribió: «Al igual que Checoslovaquia y Polonia, [el habla y la escritura] se parecen entre sí, se miran mutuamente; separadas, no obstante, por una frontera tanto más misteriosa... cuanto que es abstracta, jurídica, ideal.»¹No *nos* equivocáramos, creo, al apropiarnos de esta figura para otra y aplicar todos estos términos a la frontera imaginaria entre el judaísmo y el cristianismo.

En segundo lugar, la frontera de Tijuana es un espacio para el paso de personas, bienes y servicios de contrabando. Del mismo modo, el espacio fronterizo entre las entidades jurídicas y abstractas que son el judaísmo y el cristianismo, a lo largo de la Antigüedad tardía e incluso más allá, fue un punto de cruce para personas y prácticas religiosas. Las ideas, prácticas e innovaciones religiosas impregnaban ese cruce fronterizo en ambas direcciones. También había personas que, sencillamente, no reconocían la legitimidad o incluso la existencia de la frontera. Los chicanos y los tejanos dicen: Nosotros

no cruzamos la frontera; la frontera nos cruzó a nosotros. Además, había inspectores de aduanas en las fronteras de este cristianismo y judaísmo. Inscribieron las líneas fronterizas en textos que hoy conocemos como heresiologías. Por último, sugeriré que esos mismos inspectores de costumbres religiosas, en su afán por impedir que cualquier contrabando cruzara las fronteras que pretendían hacer respetar de forma estricta, *se convirtieron* ellos mismos en los agentes del intercambio ilícito de algunos de los contrabandos más importantes, las carretillas —en este caso, las propias ideas de la heresiología—.

Cómo y por qué se trazó esa frontera y quién la trazó son las preguntas que impulsan este libro. Una vez que ya no estoy dispuesto a pensar en términos de entidades diferentes preexistentes —religiones, si se quiere— que *llegaron* (gradualmente o de repente) a poner en práctica su diferencia en una «separación de caminos», necesito preguntarme quiénes fueron en la Antigüedad los que desearon establecer tal diferencia, cómo lograron (o intentaron lograr) esa creación, y qué fue lo que los impulsó. (Y también, en la medida de lo posible, ¿quiénes y qué se les opusieron?) En este libro se abordarán las respuestas (no «las respuestas») a estas preguntas. Mi propuesta aquí es que el discurso que conocemos como ortodoxia y herejía ofrece al menos un ámbito crucial para la excavación de una genealogía del judaísmo y el cristianismo. La idea de ortodoxia surge en algún momento del siglo II con un grupo de escritores cristianos denominados «heresiólogos», los analistas de la herejía y las herejías, y sus homólogos judíos, los rabinos. La «heresiología» —la «ciencia» de las herejías— traza las líneas fronterizas, y los heresiólogos son los inspectores de las costumbres religiosas. Los heresiólogos de la Antigüedad intentaban vigilar las fronteras para identificar e impedir el paso a quienes no respetaban ningún límite, a esos contrabandistas de ideas y prácticas recién declaradas *como* prohibidas, nómadas que no reconocían los esfuerzos por establecer límites, por postular una separación entre «dos lugares opuestos» y, de este modo, establecer claramente quién era y quién no era un «cristiano» o un «judío». Las autoridades de ambos bandos intentaron establecer una frontera, una línea que, al cruzarla, significaba que alguien había abandonado definitivamente un grupo para pasar a otro. Denominaron a esas personas «judaizantes» o «*minim*», respectivamente, e intentaron declarar que sus creencias y prácticas, sus propias identidades, estaban fuera de los límites.

Grupos que se diferencian de diversas maneras por clase, origen étnico y otros «Las formas de diferenciación social *se transforman* en “religiones” en gran medida, diría yo, a través de los discursos sobre ortodoxia y herejía». La heresiología cristiana primitiva, sea lo que sea, es en gran medida obra de quienes deseaban erradicar la difuminación de las fronteras, tanto semánticas como sociales, entre judíos y cristianos y, de este modo, presentar el judaísmo y el cristianismo como entidades totalmente separadas (y opuestas), como religiones, al menos a los ojos del cristianismo.⁴

Desde hace ya casi dos décadas, los estudiosos del cristianismo primitivo han ido avanzando hacia una revisión profunda de la historia de la heresiología cristiana.

Gran parte del trabajo

gran parte de la investigación de la primera mitad del siglo XX consistió en desmontar la tradicional visión «eusebiana» de los orígenes de la ortodoxia y la herejía, según la cual la ortodoxia era simplemente la enseñanza de Jesús tal y como fue transmitida a los apóstoles y legada a los obispos, mientras que la herejía era la incursión posterior de errores falsos y perversos en la tradición cristiana bajo la influencia del diablo o de su contraparte secularizada posterior, la filosofía griega. Los estudiosos a lo largo del siglo XX demostraron que, en muchos casos, las ideas y prácticas «heréticas» eran coetáneas —como mínimo— con aquellas que llegaron a definirse como ortodoxas. La culminación de esta línea de investigación se produjo en la obra de Walter Bauer, que tuvo un enorme impacto en dos ocasiones: una cuando se publicó en alemán en los años •90s y otra tras su publicación en inglés en •97

La obra de Bauer, sin embargo, sigue siendo problemática en algunos aspectos, sobre todo en

su extraña atribución de una esencia a la herejía y a la ortodoxia, hasta el punto de afirmar que, en muchos lugares, «la herejía precedió a la ortodoxia». Trabajando desde un paradigma foucaultiano, Alain Le Boulluec ha cambiado por completo la estrategia de investigación.⁴ Al margen de sus logros e intuiciones históricas específicas, la aportación más importante de Le Boulluec ha sido alejar el debate académico de la cuestión de la ortodoxia y la herejía entendidas como esencias y orientar la discusión hacia una historia de la representación de la ortodoxia y la herejía, el discurso que conocemos como heresiología, la historia de la idea misma de herejía. Desde esta perspectiva, se observará que la ortodoxia no puede preceder a la herejía (según la visión tradicional), ni la herejía puede preceder a la ortodoxia (Bauer); *la ortodoxia y la herejía* deben, necesariamente, entrar juntas en el mundo del discurso. *La ortodoxia y la herejía* no son, en absoluto, cosas, sino nociones que siempre deben definirse en el contexto de la otra». En este libro, «ortodoxia» se refiere a aquellos escritores eclesiásticos —independientemente de los detalles de sus propias doctrinas— que promulgan la noción de ortodoxia, y lo opuesto a la ortodoxia, en términos del discurso académico adoptado aquí, no es *la herejía*, sino más bien algo así como *la «antiortodoxia»*, representada por escritores, pensadores y practicantes religiosos que no operan con una noción de ortodoxia. Esto significa, entre otras cosas, que algunos autores definidos por la Iglesia como *herejes*⁵ pertenecen al bando de la ortodoxia, en la medida en que difunden dicha noción de la verdad cristiana.

El término griego *haire*⁵ significaba originalmente simplemente una «elección», es decir, un grupo de afinidad unido por ideas, teorías y prácticas comunes, sin ningún matiz peyorativo en absoluto. Le Boulluec descubrió que Justino Mártir, un converso «pagano» que vivió en Asia Menor y Roma durante aproximadamente los dos primeros tercios del siglo II, fue una figura crucial (si no la más crucial) en el cambio cristiano que llevó a entender *haire*⁵ⁱ⁵ como un «grupo de personas, un partido o secta caracterizado por ideas y objetivos comunes» a considerarlo «un partido o secta que se sitúa al margen de la tradición establecida o reconocida, un grupo herético que propugna una doctrina falsa en

forma de una herejía» ⁽⁸⁾ Como el propio Le Boulluec afirma, el resultado de su investigación es que «Il revient à Justin d'avoir inventé l'hérésie». A Le Boulluec le ha costado, quizás, explicar las causas y funciones de esta invención, atribuyéndolas en gran medida a la influencia del «judaísmo» y al desafío del «gnosticismo», ninguna de las cuales resulta, a fin de cuentas, una explicación muy convincente. Las propias prácticas de los rabinos que Le Boulluec identifica como modelos para la ortodoxia cristiana solo están atestiguadas —al igual que todo el judaísmo rabínico— en una época posterior a Justino y, como Elaine Pagels ha dejado claro recientemente, Justino apenas parece saber nada de los «gnósticos».° Es necesario buscar otras explicaciones, otras formas de relacionar la ortodoxia rabínica con la cristiana.

Partiendo del trabajo de Le Boulluec, defenderé en este libro que al menos una parte significativa de la función de la heresiología, si no su causa inmediata, consistía en definir la identidad cristiana —no solo para presentar al cristiano como ni judío ni griego, sino también para construir la esencia de lo que sería el cristianismo, no en última instancia una tercera raza o género, sino algo completamente nuevo: una religión». «No es casualidad —sugeriré— que el supuesto “inventor de la herejía” sea también el autor de “uno de los primeros textos [el *Diálogo*] que refleja un cristianismo conscientemente independiente” ¹», o, como preferiría expresar el mismo punto, uno de los primeros textos que se dedica conscientemente a la construcción de un cristianismo independiente.

Del mismo modo, mientras los estudiosos del judaísmo rabínico han buscado pruebas de una respuesta al cristianismo en puntos concretos de los textos rabínicos, ya sea en forma de denuncia (en forma de «minus») o de imitación o polémica contra ciertas prácticas e ideas cristianas, puedo seguir el ejemplo de Le Boulluec al adoptar las nociones de discurso de Foucault y desplazar mi investigación de los detalles de lo que se pensaba o se decía hacia la *episteme* o el universo de conocimiento posible en el que se pensaba y se decía. Siguiendo, pues, la transformación que Le Boulluec ha llevado a cabo en el estudio de la heresiología —pasando de la reconstrucción de las herejías a la historia de la noción de herejía en el cristianismo—, puedo intentar una transformación similar en la historia del judaísmo, trasladando mi investigación de la identificación de *los «minim»* a la historia de la noción de «*minut*» en los textos rabínicos.

Volviendo a mi alegoría una vez más (quizá para insistir demasiado en ella): «Mientras que hasta ahora, podría decirse, la investigación académica ha estado buscando lo que se esconde en la arena (con más éxito que el inspector de aduanas), yo prefiero considerar las carretillas de contrabando como los vehículos del lenguaje en los que se forman las identidades y se crean las diferencias». «El historiador israelí Yuval ha realizado recientemente un esfuerzo muy sofisticado en la primera dirección.»⁴ Sin embargo, es una muestra de nuestros diferentes enfoques que Yuval pueda escribir: «Siempre que encontremos una similitud entre el judaísmo y el cristianismo, debemos suponer que se trata de un caso de influencia del entorno cristiano sobre los judíos, y no al contrario, a menos que

se pueda demostrar que las fuentes judías son antiguas y anteriores a [las cristianas]». Aunque Yuval parece tener toda la razón al reconocer la enorme asimetría de poder entre judíos y cristianos en el mundo romano tardío (como escribió Heine *en su famosa frase*, «*US SICH chrIStfOlF*», *SO ju Alt US StCh*), su formulación de la problemática se basa en la suposición de que ya existían identidades (tanto sociales como culturales) del cristianismo y el judaísmo plenamente formadas y delimitadas en la Antigüedad tardía, en lugar de considerar los procesos de formación. Esto es, en parte, creo, consecuencia de buscar tesoros escondidos en la arena y no en las carretillas. Estoy totalmente de acuerdo con la afirmación de Yuval de que hay algo fundamentalmente erróneo en buscar en las fuentes rabínicas los «antecedentes» del Nuevo Testamento. El judaísmo no es la «madre» del cristianismo; son gemelos, unidos por la cadera. También estoy totalmente de acuerdo con su insistencia en que la idea académica, frecuentemente expresada, de que los judíos no se interesaron por el cristianismo hasta la Edad Media es un grave error. He aquí un ejemplo de la diferencia entre nosotros: Yuval ofrece un análisis esclarecedor de las leyendas rabínicas sobre la muerte del Mesías, el hijo de José. Encuentra paralelismos notables entre el midrash de la Pasión de los Evangelios y estos textos midráshicos, insistiendo, sin embargo, en que deben reflejar la influencia cristiana sobre los judíos.»⁸ «No me cabe duda de que los rabinos eran conscientes del uso del Salmo 22 en la construcción de la muerte del Mesías en los Evangelios y de que, en ocasiones, lo reflejaban e incluso lo parodiaban». Me cuesta imaginar, sin embargo, que toda una narrativa rabínica sobre un Mesías que sufre y muere surgiera como respuesta y en una polémica contra el midrash evangélico. Prefiero pensar en un tema común a los dos dialectos judaicos, interpretado de manera diferente en cada uno de ellos, incluyendo los distintos pesos que se le atribuyeron en cada caso.»⁹ Esta visión debe contrastarse, además, con la de Jacob Neusner, quien limitaría tales respuestas al siglo IV.»¹

Según las interpretaciones que aquí se proponen, en el período tanaítico (equivalente, a grandes rasgos, al período del cristianismo preniceno), los textos rabínicos reflejan una heresiología incipiente y en desarrollo, diferente en cuanto al contenido (aunque en algunos aspectos complementaria) pero sorprendentemente similar en la forma a la de los Padres del siglo II. Precisamente en sus esfuerzos por definirse a sí mismos y diferenciarse unos de otros, los escritores cristianos ortodoxos y los rabinos evolucionaban de maneras importantes y sorprendentemente paralelas. Shaye Cohen ya se había dado cuenta de ello y se preguntaba cómo y de qué manera estaban conectados los desarrollos rabínicos y cristianos. En una exploración programática muy lúcida de los estudios sobre la herejía, Michel Desjardin articuló los siguientes desiderátums para la investigación judía: «¿Hasta qué punto fue temprana la preocupación judía por la herejía, y qué explica el llamativo solapamiento en las perspectivas heresiológicas entre los rabinos y los Padres? El término *minis* debe incluirse en el conjunto de los términos heréticos, y su uso

compararse en detalle con el de *«haretikoi»*. ¿Podría el trato que los judíos dispensaban a los cristianos haber llevado a una desvalorización cristiana de otros como “herejes”?⁹⁰ Espero abordar algunas de estas cuestiones en este libro. Mi hipótesis es que fue, en gran parte, el propio efecto discursivo de los esfuerzos mutuos por distinguir el judaísmo del cristianismo lo que proporcionó el principal impulso para el desarrollo de la hereesiología en sus diferentes formas entre los escritores eclesiásticos del siglo II y los rabinos. (Nótese que esta es una formulación muy diferente a la de Desjardin.) Poco podían sospechar, me atrevo a afirmar, que al esforzarse tanto por definir quién estaba dentro y quién fuera, quién era judío y quién cristiano, qué era el cristianismo y qué era el judaísmo, eran ellos mismos quienes estaban introduciendo de contrabando las carretillas, los propios discursos de la hereesiología y de la religión como identidad.

Una de las investigadoras que más se ha dedicado al estudio de la historia de las complejas interacciones y negociaciones de las que surgieron el judaísmo y el cristianismo es Judith M. Lieu. En un artículo reciente, ha planteado la cuestión de forma elegante:

Tanto el «judaísmo» como el «cristianismo» han llegado a eludir nuestra comprensión conceptual; estamos seguros de que existen, y podemos citar a esos «otros», los forasteros, que no estaban menos seguros. ¿De qué otra forma podemos entender el *fiscus judaicus*, cómo dar sentido a la muerte, si no de las miríadas de las que habla Eusebio, al menos de algunos que no renunciaron a su convicción sobre Jesús tal y como ellos la entendían? Sin embargo, cuando intentamos describir, cuando buscamos trazar los límites que definirán nuestro tema, carecemos de las herramientas, tanto conceptuales como materiales. Me parece igualmente justificable «construir» el «cristianismo» en oposición al «judaísmo» en el momento en que Jesús «purificó el Templo», al menos en la representación literaria de ese acontecimiento, y pensar en esa separación solo en el siglo IV, impulsada por cambios drásticos en el acceso al poder —y podría invocar en mi defensa a defensores de ambas posiciones, sin duda decididos a establecer sus propios puntos de partida y marcos definitorios».

Creo que Lieu ha dado precisamente en el clavo. La cuestión de cuándo se separó el cristianismo del judaísmo es una cuestión cuya respuesta viene determinada ideológicamente. Debemos preguntarnos siempre: ¿el judaísmo de quién? ¿el cristianismo de quién? ¿Debemos considerar como punto determinante un acto de hostilidad interna al judaísmo hacia ciertas autoridades a las que ahora decidimos denominar «los judíos», o estamos buscando otra cosa y, de ser así, qué? ¿Qué se revela y qué se oculta en esta o aquella forma de enmarcar o definir las cuestiones, al considerar el cristianismo separado del judaísmo o al afirmar que «se necesita un ejército» para separarlos? Me interesan las revelaciones que nos esperan cuando adoptamos algo parecido a la segunda posición enumerada por Lieu, según la cual, en algún momento alrededor del siglo IV, podemos empezar a hablar del judaísmo y el cristianismo como «religiones» separadas y, aun así, como intentaré demostrar, principalmente (si no exclusivamente) cuando se habla desde una perspectiva cristiana. Pero una respuesta parcial a la paradoja de que, ya en el siglo I, los cristianos eran,

no obstante, eran reconocibles, al menos en algunos lugares, como no judíos (Tácito, el *fiscus judaicus*, otras pruebas), consiste en señalar que, independientemente de si existían o no el cristianismo y el judaísmo, parece que había, al menos, algunos cristianos que no eran judíos y, por supuesto, muchos judíos que no *eran* cristianos, y que las distinciones de identidad/identificación marcarían, en última instancia, una diferencia. Sin embargo, aún no era así. No parece *haber* ningún punto absoluto, teológico o de otro tipo, en el que pudiéramos afirmar, para este período temprano: «Esto es lo que marca la diferencia entre el judaísmo y el cristianismo». No pretendo argumentar que esta postura sea correcta, sino más bien convertirla conscientemente en el punto de partida para una búsqueda de «las fronteras que también *eran* puntos de cruce» y para obtener más vislumbres *de aquellas* personas, «quizá incluso la mayoría», que habitaban en los intersticios de los textos y se oponían a la labor de los «funcionarios de aduanas» religiosos o simplemente la ignoraban. Además, adoptar tal perspectiva —una perspectiva que rechaza la opción de ver a los cristianos y a los judíos, al cristianismo y al judaísmo, como entidades e identidades plenamente formadas, delimitadas y separadas en la Antigüedad tardía— nos ayudará, espero, a percibir más plenamente la labor de aquellos primeros escritores cristianos y judíos a medida que *iban* marcando la diferencia. En consecuencia, en lugar de intentar (aunque *fuera* posible) una cobertura completa de los textos de mi período, buscando las voces y los textos de las versiones suprimidas del judeocristianismo con la esperanza de descubrir diversidad en ellas, opto por examinar la labor ideológica que realizan algunos de nuestros textos más canonizados y fundamentales — Justino Mártir, Jerónimo, Atanasio, la Mishná, la Tosefta, los Talmuds—, buscando los intersticios internos de los cánones «ortodoxos» y lo que estos textos intentan ocultar y suprimir en ellos.

El problema, pues, de cómo mis textos se relacionan con la realidad —es decir, el problema metodológico de cómo pasar de los textos legendarios y jurídicos del Talmud a una *cierta* comprensión de las vidas de los judíos en la Antigüedad tardía— queda, en cierto sentido, resuelto al revelarlo como un caso de un problema teórico sobre la relación entre el lenguaje en general y la práctica social en general. «El discurso, en este sentido, es todo un campo o ámbito en el que el lenguaje se utiliza de maneras concretas. Este ámbito tiene sus raíces (al igual que la noción de ideología de Gramsci o Althusser) en las prácticas, instituciones y acciones humanas». El análisis del discurso en este sentido, sean cuales sean sus otras virtudes y defectos teóricos y políticos, se encuentra en una posición ideal para reconstruir el pasado con mayor complejidad, profundidad y matices de lo que de otro modo se podría intentar o considerar posible, ya que —adaptando las palabras de Ania Loomba— «pretende ampliar el alcance de los estudios [de historia religiosa] al examinar la intersección entre ideas e instituciones, conocimiento y poder».⁶

Al final, sostendré que existe una verdadera asimetría *entre* una lectura de esa diferencia desde el interior del cristianismo o desde el interior del judaísmo. Mientras que el cristianismo acaba configurando el judaísmo como una religión

diferente, el judaísmo mismo, sugiero, en última instancia rechaza esa calificación, de modo que, visto desde esa perspectiva

la diferencia entre el cristianismo y el judaísmo no es tanto una diferencia entre dos religiones como una diferencia entre una religión y una entidad que se niega a serlo.

En las lenguas occidentales se suele hablar —tanto en el registro académico como en el cotidiano— del «judaísmo» y el «cristianismo» (y, por lo demás, del islam, el budismo, el taoísmo, el confucianismo y el hinduismo) como miembros de una única categoría: (nombres de) religiones, o incluso —creencias. Esta práctica académica y popular, como revela especialmente este último término, implica la reproducción de una cosmovisión cristiana. Debería *resultar* evidente lo cuestionable que resulta proyectar una cosmovisión cristiana o un modelo cristiano sobre pueblos y prácticas que no encajan del todo, o que ni siquiera desean encajar, en ese modelo y esa cosmovisión. De hecho, en lo que respecta al judaísmo, parece muy significativo que no exista ninguna palabra en el lenguaje judío premoderno que signifique «judaísmo». Cuando el término *loudaismos* aparece en escritos judíos no cristianos —que yo sepa, solo en 2 Macabeos—, no se refiere al judaísmo como religión, sino al conjunto completo de lealtades y prácticas que caracterizan al pueblo de Israel; a partir de entonces, solo lo utilizan como nombre de la religión judía aquellos escritores que no se identifican en absoluto con ese nombre ni se denominan así, hasta bien entrado el siglo XIX». Podría parecer, pues, que el judaísmo no había existido en absoluto hasta algún momento de la modernidad, y que aquello que los modernos pudieran sentirse tentados a abstraer o a desvincular de la cultura de los judíos y llamar su religión no estaba tan desvinculado ni se le atribuía un estatus particular por parte de los judíos hasta hace muy poco.

Hasta el momento actual, se podría argumentar con fundamento que el judaísmo es y no es a la vez una «religión». Por un lado, a muchos efectos —al igual que el hinduismo— funciona como una religión en el seno de sociedades multirreligiosas. Los judíos reivindican para su religión un estatus semántico y cultural paralelo al del cristianismo en Occidente. Estudiamos el judaísmo en programas de estudios religiosos, reivindicamos la libertad religiosa, contamos con secciones dedicadas al judaísmo en la Academia Americana de Religión —incluso una sobre judaísmo e hinduismo comparados— y, en general, actuamos como miembros de una «fe» (o sistema de sentido último, o lo que sea) entre otras confesiones. Por otro lado, hay muchas razones por las que seguimos sintiéndonos incómodos y expresamos nuestro malestar con esta misma definición. Tanto para los sionistas como para muchos judíos no sionistas (incluido yo mismo), las versiones de descripción o práctica con respecto al judaísmo que lo tratan como una fe que puede separarse de la etnicidad, la nacionalidad, la lengua y la historia compartida nos han parecido falsas. Precisamente esa misma posición del judaísmo en la Academia Americana de Religión nos ha parecido, en ocasiones, una forma de comportamiento ambivalente y capitulador (lo cual, me apresuro a añadir, no es del todo desagradable). Algo de la diferencia entre el judaísmo y el cristianismo queda captado precisamente al insistir en las formas en que el judaísmo no es una

religión.»⁸Esta ambivalencia tiene profundas raíces históricas.

La teoría de la interpelación, entre otras cosas, el hecho de que se nos pongan mote, es relevante aquí. Como ha señalado Judith Butler: «Que te pongan un mote es una de las primeras formas de agravio lingüístico que uno aprende. Pero no todos los mote son ofensivos. Que te pongan un apodo es también una de las condiciones por las que un sujeto se constituye en el lenguaje; de hecho, es uno de los ejemplos que Althusser aporta para comprender la “interpelación”». Sin embargo, Butler *va* más allá. *Ella* percibe que los momentos hirientes y no hirientes de poner un apodo pueden ser uno y el mismo momento. La interpelación es reconocimiento. «Al ser llamado con un nombre ofensivo, uno es menospreciado y degradado. Pero el nombre ofrece otra posibilidad como *red*: al ser llamado así, se *le* concede también, paradójicamente, una cierta posibilidad de *existencia* social, se le inicia en una vida temporal del lenguaje que *trasciende* los propósitos previos que animan esa interpelación».⁹ Como ejemplo sorprendente de este fenómeno, cabría mencionar la aparente invención del término «*retórica*» por parte de Platón como término de reproche, «como parte de un esfuerzo por limitar el alcance y la popularidad de la enseñanza sofística, en particular la de su rival Isócrates». Sin embargo, el término se convirtió rápidamente en uno que confería poder «para organizar el pensamiento y el esfuerzo en torno a un conjunto específico de problemas: los de ser un *retórico* persuasivo». De hecho, «Platón pudo haber contribuido a potenciar una disciplina que su perspectiva filosófica consideraba repugnante».⁰ *La retórica*, curiosamente, tiene una historia similar a *la del cristianismo*. O, como dicen los rabinos: «Vino a maldecir y, al final, bendijo».

Recientemente, Virginia Burrus ha recurrido a la teoría de Althusser y Butler como una forma

de articular el posible efecto de un heresiólogo cristiano, Atanasio, en la historia judía. Burrus sostiene, siguiendo a Butler y Althusser, que el «discurso de odio» de Atanasio, aunque dirigido contra los «arianos» y, por lo tanto, aparentemente no tenga nada que ver con *los judíos*, merece, no obstante, nuestra atención, porque a los herejes de Atanasio se les suele denominar *judíos* y, de hecho, puede ser sumamente relevante para la historia del judaísmo, ya que «el discurso injurioso puede, en el mismo acto de infligir dolor, dar lugar a una agencia “otra” dentro del lenguaje, convocar a la existencia a un sujeto [judío]». Una vez más, como ha señalado Butler: «Si ser interpelado es ser llamado, entonces el insulto corre el riesgo de inaugurar en el discurso un sujeto que llega a utilizar el lenguaje para contrarrestar el insulto.»^o Si, por ejemplo, que te llamen «queer» en un *sentido* poderoso no solo supone *ser* ofendido, sino también *ser* llamado a la existencia, entonces que *te tachen de «judío»* o «hereje» equivale, de manera similar, a ser interpelado. De hecho, como ha demostrado David Brakke, en la época en que Atanasio desarrollaba su actividad, se produjo una especie de renacimiento judío en la propia Alejandría.

Una analogía históricamente cercana puede ayudar a aclarar estas cuestiones.

Robert Markus, destacado historiador

del cristianismo en la Antigüedad tardía, Robert Markus, ha sostenido

a Introducción

(siguiendo en parte a Momigliano) que el «paganismo» también se convirtió en una religión a través de los discursos de la ortodoxia cristiana: «La imagen de una sociedad claramente dividida entre “cristianos” y “paganos” es una creación de los cristianos de finales del siglo IV, y ha

ha sido aceptada con demasiada facilidad al pie de la letra por los historiadores modernos. A diferencia del cristianismo, con su creciente cohesión a escala mundial, el “paganismo” era un conjunto variado de cultos y prácticas. Nunca constituyó un único movimiento religioso coherente análogo ni al cristianismo ni al judaísmo. Existía únicamente en la mente de los cristianos y, cada vez más, *en su libertad de expresión*. En la medida en que un sector concreto del paganismo romano adquirió algún tipo de identidad homogénea —como ocurrió con algunos grupos de aristócratas romanos en las últimas décadas del siglo IV—, fue una respuesta a la creciente confianza en sí mismos y a la asertividad de una clase dirigente cristiana.» La designación del sujeto «pagano» a través del discurso de odio de los cristianos produjo así a este sujeto y a su religión (del mismo modo que, anteriormente, se podría decir que fue el discurso de odio de la multitud en Antioquía lo que produjo al «cristiano» como identidad separada, si no como religión; lo que se siembra, se cosecha).

¿Y qué hay de los judíos y el judaísmo? ¿La designación del judaísmo como religión provocó una respuesta similar a la de los «paganos» de los que habla Markus, esos romanos de clase alta que adoptaron esta interpelación/denominación como nombre de una religión? El argumento de este libro es que la respuesta a esta pregunta debe revelarse diacrónicamente, es decir, que, en la primera etapa de su existencia, en el momento de la formulación inicial del judaísmo rabínico, los rabinos, al menos, intentaron seriamente construir el judaísmo (el término, sin embargo, es un anacronismo) como una ortodoxia y, por tanto, como una «religión»: el producto de una separación de ciertos ámbitos de la práctica, el discurso, etc., respecto a otros, y de su identificación como propios de una circunstancia particular. Si no crees en tal o cual cosa o no practicas tal o cual cosa, no eres judío, dan a entender los textos de la época. Sin embargo, en una etapa posterior, según mi hipótesis, es decir, en la etapa de la formulación «definitiva» del judaísmo rabínico en el Talmud babilónico, los rabinos rechazaron esta opción y propusieron, en su lugar, el principio eclesiológico distinto de que «un israelita, aunque [*SiC*] peque, sigue siendo un israelita». La superposición histórica de estas *dos* ideologías, e incluso las autodefiniciones de los propios rabinos sobre qué es lo que constituye a un Israel y a un israelita, dan lugar a la ambivalencia creativa en el estatus del judaísmo actual. El cristianismo, al parecer, o más bien la Iglesia, necesitaba que el «judaísmo» fuera un «otro» religioso, y *algunos* mantuvieron y reificaron este término como el nombre de una religión.

El hecho de que el judaísmo sea considerado como una religión y, al mismo tiempo, acepte y en parte elude esa posición es, quizás, un artefacto de la invención cristiana de la religión, para empezar. Según Rowan Williams, la «ortodoxia» es la forma en que una «religión» —desvinculada de la autodefinición étnica o geocultural, tal y como el cristianismo se había construido a sí mismo— se pregunta: «¿Cómo, si es que es posible, se debe identificar el “centro” de nuestra tradición religiosa? ¿En qué momento y por qué empezamos a hablar de “una” religión?»⁴

a Introducción

Prefiero entender estas preguntas como históricas más que metodológicas, como interrogantes temporales más que espaciales. ¿En qué momento de la historia, y por qué, se empezó a hablar de una religión, una orto-

¿Es la doxia una heresiología? Como intentaré demostrar, la heresiología desempeña un papel fundamental dentro del judaísmo precisamente en el período de diferenciación mutua; sin embargo, una vez que esa frontera queda (más o menos) firmemente establecida, la heresiología prácticamente desaparece del judaísmo, dejando a su paso el estatus ambiguo del judaísmo como «religión». No es un hecho trivial, sino muy interesante, que, a medida que avanzaba la historia, la heresiología siguiera siendo una parte viva, vital y central del cristianismo, mientras que en el judaísmo rabínico —y, en última instancia, *en el judaísmo en general*—, la heresiología se marchitaría y (casi) desaparecería, dejando a su paso la ambigüedad que caracteriza al judaísmo hasta el día de hoy como, a veces, una religión y, a veces, no.»⁶

Este libro pretende, por tanto, situar las raíces de esta ambigüedad sobre el carácter religioso en una época muy anterior al momento actual, examinando la situación «poscolonial» del judaísmo en el momento de la invención de la religión. Se ha convertido en un lugar común que la religión, en su sentido moderno, es una invención de los cristianos. Este argumento ha sido defendido por varios teóricos e historiadores, entre los que destacan Wilfred Cantwell Smith y Talal Asad.» Estos estudiosos han afirmado que la «religión», en el sentido en que utilizamos el término hoy en día, es un concepto y una categoría posteriores a la Ilustración, producidos en el seno del cristianismo protestante.»⁸ Otros estudiosos sitúan la «invención de la religión» no en la Ilustración, sino durante la propia formación del cristianismo, en los albores de la Antigüedad tardía. Esta producción histórica no pertenece al siglo XVIII, sino que se fue gestando prácticamente desde el inicio de ciertas corrientes del movimiento de Jesús y quedó en gran medida completada —sea lo que sea que eso signifique— a principios del siglo V. En apoyo de la idea de un cambio epistémico de la Antigüedad tardía que podríamos denominar la invención de la religión, Maurice Sachot ha argumentado que el término *religio*, en el sentido en que lo utilizamos, es enteramente producto del cristianismo». Esta opinión también la ha defendido el historiador del judaísmo de la Antigüedad tardía Seth Schwartz, quien ha expresado este punto de manera llamativa al referirse a «la cristianización y, lo que en términos sociohistóricos es su equivalente, el surgimiento de la religión como una categoría diferenciada de la experiencia humana: la “separación de la religión”»⁴⁰ Schwartz sostiene que la creación del cristianismo es, en sí misma, la invención de la religión como tal: una categoría diferenciada de la experiencia humana. La creación de esta categoría no implica que muchos elementos de lo que constituiría las religiones no existieran antes de esa época, sino más bien que la agregación concreta de prácticas verbales y de otro tipo que ahora se denominarían como constitutivas de una religión solo pasó a existir como categoría diferenciada con la propia cristianización.⁴ «En este sentido, no se puede hablar del judaísmo como algo que existiera antes del cristianismo, sino únicamente como parte del proceso de invención del cristianismo. “Las religiones —como ha señalado recientemente Denis Guénoun— se constituyen como la diferencia entre religiones”». El cristianismo, en su constitución como religión, necesitaba por tanto la diferencia religiosa, necesitaba que el judaísmo fuera su «otro»: la religión que es falsa.

a

Introducción

Espero, en este libro, aportar varias perspectivas nuevas a este tema planteando

e intentando responder a varias preguntas nuevas, preguntas que surgen de nuevas formas de entender la diferencia que desarrollaré a continuación. ¿Cómo se vio implicada la heresiología en la invención cristiana de la religión? ¿Cómo interactuaron estas invenciones cristianas con los desarrollos que tenían lugar al mismo tiempo entre los judíos no cristianos y cómo los afectaron? La heresiología, argumentaré, fue la tecnología —a *modo de red*— que permitió la aceptación rabinica inicial de la pertenencia a la categoría de «religión», mientras que el fin de la heresiología rabinica constituyó un rechazo definitivo de dicha pertenencia. La autodefinition del cristianismo por parte de ciertos cristianos frente al judaísmo y la autodefinition de la ortodoxia en oposición a la herejía están estrechamente vinculadas, ya que gran parte de lo que se denomina herejía en estos primeros siglos del cristianismo consiste en una u otra variedad de judaización o, a veces, en lo contrario, como en el caso de Marción, en negar cualquier conexión con la Biblia y el Dios «judío».» La herejía, pues, se define siempre en referencia al *judaísmo*. El ascenso al poder de los rabinos, sugeriré, depende en gran medida del impacto de la noción de ortodoxia en el discurso judío rabinico: es decir, de la autonomía que trajo consigo la autodefinition de un judaísmo «ortodoxo» frente a un cristianismo «ortodoxo», o del judaísmo como religión.

Schwartz ha escrito que la desvinculación de la religión que constituye la invención de la religión per se «tuvo un impacto directo en la cultura judía de la Antigüedad tardía, ya que las comunidades judías *se apropiaron* de gran parte de la sociedad cristiana que las rodeaba»⁴. En otras palabras, cuando el cristianismo separó la creencia y la práctica religiosas de *la romanidad*, el culto de la cultura, el judaísmo como religión vio la luz. Los rabinos articularon su propio sentido de identidad y definición, en parte, a través de la «apropiación» de la cuestión de la identidad planteada por al menos *algunos* de los primeros cristianos. Esta «apropiación» parcial a la que se refiere Schwartz no es, según la interpretación que aquí *se* propone, el producto de la influencia del cristianismo sobre el judaísmo, sino un ejercicio de agencia en una situación «colonial» por parte de judíos no cristianos. Debería interpretarse, según sostengo, como una especie de mimetismo en el sentido técnico poscolonial y, por tanto, como un acto de resistencia. Como escribe Homi Bhabha: «La resistencia no es necesariamente un acto de oposición con intención política, ni es la simple negación o exclusión del “contenido” de otra cultura, como una diferencia percibida en su momento. Es el efecto de una ambivalencia producida dentro de las reglas de reconocimiento de los discursos dominantes, a medida que estos articulan los signos de la diferencia cultural y los reimplican en las relaciones deferentes del poder colonial: jerarquía, normalización, marginación, etcétera.»⁴ »

Al final —al menos al final de la Antigüedad tardía— el judaísmo rabinico rechazó

la opción de convertirse en una religión, otra especie del tipo que ofrecía el cristianismo. En la etapa final del desarrollo del rabinismo clásico, una reafirmación del «locativo» de la identidad como algo dado y no como algo

iz Introducción

alcanzado —o perdido— llegó a ser emblemática del judaísmo. Se podría decir, adoptando el lenguaje de Schwartz,

que lo que, en definitiva, diferenció al judaísmo del cristianismo —productos distintos de la historia de la cultura religiosa posisraelita— fue la reincorporación del primero, la sub/mergencia de la religión como categoría discreta de la experiencia humana, el rechazo por parte de los judíos de su interpelación como religión. Creo que en el destino de la secta judía conocida como los jasidim de Lubavitch en las últimas décadas se puede encontrar una fascinante manifestación moderna e incluso una prueba de esta proposición. Ciertos grupos dentro de esta secta han sostenido que su rabino fallecido era el Mesías, que su muerte es, por así decirlo, solo temporal, y que pronto regresará, un conjunto de ideas religiosas que recuerdan de manera sorprendente al cristianismo. Para demostrar la naturaleza heterodoxa de estas nociones, el estudioso ortodoxo David Berger ha defendido enérgicamente que estos jasidim radicales deberían ser declarados herejes.⁴ La lógica de la postura de Berger es innegable. Sin embargo, en mi opinión, lo que pasa por alto es precisamente que el judaísmo no es ni ha sido, desde los inicios de la era cristiana, una «religión» en el sentido de una ortodoxia en la que las opiniones heterodoxas, incluso las más extrañas, convirtieran a alguien en un marginado. Esta es la fuerza de la reconstrucción histórica que aquí se intenta.

Al fin y al cabo, no se trata de que el cristianismo y el judaísmo sean dos religiones separadas o diferentes, sino de que son dos tipos de cosas totalmente distintos. Desde el punto de vista de la formación de categorías de la Iglesia, el judaísmo y el cristianismo (y más tarde el hinduismo) son ejemplos de la categoría «*religiones*», uno como mal ejemplo y el otro como un muy buen ejemplo, de hecho, el único prototipo. Pero desde el punto de vista de la categorización de los rabinos, el cristianismo es una religión y el judaísmo no lo es. El judaísmo sigue siendo una religión para la Iglesia porque, en mi opinión, constituye un momento necesario en la construcción de la ortodoxia cristiana y, por tanto, de la religión cristiana, mientras que las apropiaciones judías ocasionales y parciales del nombre y el estatus de religión son estratégicas, miméticas y contingentes. Sin embargo, al igual que las capas del inconsciente o las estratificaciones interpenetrantes de la cultura material romana que tanto inspiraron a Freud, la tan cacareada ambivalencia del judaísmo es, en mi opinión, un producto de esa historia, de esa aceptación parcial y posterior rechazo casi total de la opción entre ortodoxia y herejía como modo de autodefinition de los judíos —el rechazo, es decir, de convertirse y ser, en definitiva, una religión. La tarea de este libro consiste en interpretar el registro arqueológico que nos ofrece esa estratificación.

Híbridos y herejes

David Chidester, un autor reciente especializado en la historia de la religión comparada, ha desarrollado la noción de una «religión comparada del apartheid». Con ello (partiendo de la situación del sur de África como modelo para la teorización), Chidester se refiere a un sistema que está «comprometido con

identificar y reificar los numerosos idiomas, cul-

culturas, pueblos y religiones del mundo como si fueran regiones separadas y distintas»⁽⁴⁾. «La esencia de ese régimen de conocimiento y poder radica en que «cada religión debe entenderse como un compartimento separado y herméticamente cerrado en el que se puede clasificar y dividir a los seres humanos». Sitúo los orígenes de tales ideologías de la diferencia religiosa en la Antigüedad tardía. Siguiendo las descripciones de Chidester, quiero sugerir que los heresiólogos de la Antigüedad desempeñaban una función muy similar a la de los estudiosos de la religión comparada de la modernidad, organizando conceptualmente «la diversidad humana en categorías rígidas y estáticas [como] una estrategia para simplificar, y de ese modo lograr cierto control cognitivo sobre, la desconcertante complejidad de una zona fronteriza»⁴. » La heresiología es, podría decirse, una forma de religión comparada del apartheid, y la religión comparada del apartheid, a su vez, es un producto de la Antigüedad tardía.

En general, el topos ortodoxo de que los herejes cristianos son judíos o judaizantes se considera una especie de espectáculo secundario respecto a la verdadera preocupación heresiológica: la búsqueda de la doctrina cristiana de Dios, por decirlo en términos de Hanson.^o Según este punto de vista, la heresiología es principalmente un artefacto del contacto entre el lenguaje cristiano bíblico y las categorías filosóficas griegas, que obligó a establecer definiciones cada vez más detalladas y refinadas de la divinidad, especialmente en los primeros siglos, ante los enfoques excesivamente abstractos o filosóficos de los «gnósticos». La designación de los herejes como judíos o judaizantes se considera, según esta interpretación, una forma casi vacía de reprobación por el mero hecho de reprobar. Sin negar la validez de esa interpretación para la historia de la teología cristiana, planteo, no obstante, la hipótesis de que no es un mero epifenómeno que, con tanta frecuencia, la herejía se designe como «judaísmo» y «judaizante» en el discurso cristiano de la época, ni que una cierta obsesión veritable por diversas variantes del «cristianismo judío» (nazoreos, ebionitas) cobrara tanta importancia en algunos círculos precisamente en el momento en que se estaba consolidando la ortodoxia nicena». Además, no es un resultado inevitable que incluso un discurso teológico muy refinado y una controversia sobre cuestiones como las relaciones entre las personas de la Trinidad hayan dado lugar a una estructura de ortodoxia y herejía, sin que intervenga alguna otra causa o función. Al menos un impulso fundamental para la formación del discurso de la heresiología, según mi interpretación, es la construcción de un cristianismo que no fuera judaísmo. Los «judíos» (en este contexto, los herejes así denominados), los judaizantes y los cristianos judíos —ya existieran o no, o en qué medida, es irrelevante en este contexto— marcan, por tanto, un espacio de hibridación amenazante, que la policía religiosa tiene la tarea de eliminar.»⁴

Cabe señalar que esta policía religiosa, los guardias fronterizos, actuaba en ambos bandos; la hibridación resultaba tan amenazante para un judaísmo rabínico «puro» como para un cristianismo ortodoxo. Un ejemplo elegante es la fiesta de Elone Mamre, que, según el historiador eclesiástico Sozomeno, atraía a

judíos, cristianos y pa-

, cada uno de los cuales conmemoraba a su manera la teofanía angelical ante Abraham: los judíos celebraban a Abraham; los cristianos, la aparición del Logos; y los paganos, a Hermes». He aquí, quizás, la encarnación por excelencia de los espacios «intersticiales» de Bhabha que encierran el significado de la cultura. Los rabinos prohibieron a los judíos asistir en absoluto (PT Avoda Zara 1.5. 39d), reafirmando así la hibridación como algo parecido a lo que más tarde se denominaría «sincretismo» y desterrándola de su ortodoxia. Veremos que se trata de un fenómeno que se repite con frecuencia en esta época concreta.»

«Uno de los temas más importantes de la teorización poscolonial es la hibrididad de las identificaciones culturales y la inestabilidad de los paradigmas culturales dominantes, lo que exige su constante reproducción y la afirmación constante de su naturalidad, así como de la hibrididad como algo antinatural y monstruoso». Homi Bhabha ha escrito que las culturas interactúan, no sobre la base del «exotismo del multiculturalismo o la *diversidad* de las culturas, sino sobre la inscripción y la articulación de la hibrididad de la cultura». Bhabha concluye: «Es el “inter” —la vanguardia de la traducción y la negociación, el espacio intermedio— el que lleva la carga del significado de la cultura».⁸ La inestabilidad del discurso colonial hace posible la voz del subalterno, que, a su vez, coloniza el discurso del colonizador. Como afirma Bhabha, «en la propia práctica de la dominación, el lenguaje del amo se vuelve híbrido: ni una cosa ni otra».* Robert Young comenta a Bhabha: «Bhabha muestra que [el descentramiento del discurso colonial de su posición de autoridad] se produce cuando la autoridad se hibrida al situarse en un contexto colonial y se ve superpuesta a otras culturas, muy a menudo a través de la explotación, por parte de los propios colonizados, de sus evidentes ambigüedades y contradicciones».⁶⁰ Bhabha se centra en las líneas de fractura, en las situaciones fronterizas y los umbrales, como lugares donde se representan y se disputan las identidades.⁶ Las fronteras, podría añadir, son también lugares donde se somete a las personas a registros corporales, se las detiene, se las encarcela y, en ocasiones, se les dispara. Las fronteras en sí mismas no son algo dado, sino que son construidas por el poder para enmascarar la hibridación, para ocultarla y renegar de ella. La localización de la hibridación en «algunos otros», denominados híbridos o herejes, sirve a ese propósito.

Por ello, sostengo que la hibrididad es un arma de doble filo. Por un lado, los híbridos

«representan... una diferencia “dentro”, un sujeto que habita en el límite de una realidad “intermedia”⁶ °; pero, por otro lado, la atribución literal de la hibrididad por parte de los discursos hegemónicos a un grupo de personas o a un conjunto de prácticas niega la propia diferencia interna al exteriorizarla. La hibrididad en sí misma es el otro repudiado. Es precisamente esta hibrididad repudiada la que sustenta la noción de pureza. Talal Asad aclara este funcionamiento: «La afirmación de muchos críticos radicales de que el poder hegemónico suprime necesariamente la diferencia en favor de la unidad es bastante errónea. Igualmente errónea es su afirmación de que ese poder siempre

. Para asegurar su unidad —para forjar su propia historia—, el poder dominante ha funcionado mejor mediante prácticas de diferenciación y clasificación... En este contexto, el poder es constructivo, no represivo. Además, su capacidad para seleccionar (o construir) las diferencias que sirven a sus fines ha dependido de su explotación de los peligros y oportunidades que encierran las situaciones ambiguas.»⁶ «Siguiendo este modo de análisis, el lugar común de que la ortodoxia necesita de la herejía para su autodefinición puede matizarse y especificarse con mayor detalle. La «herejía» se caracteriza no solo como el espacio de lo no verdadero en la religión, sino también como el espacio de lo sincrético, la diferencia que permite la unidad misma. Young ha planteado una idea similar en otro contexto histórico, al escribir: «La idea de raza se revela aquí *como* profundamente dialéctica: solo funciona cuando se define en oposición a una posible mezcla, que también amenaza con desbaratar por completo sus cálculos.»⁶ Young nos ayuda *a ver* que no se trata solo de que «blanco» se defina como aquello que «no es negro», sino que el propio sistema de la raza, la propia división en blanco y negro como razas, depende de la producción de una idea de hibridación, frente a la cual surge en el discurso la noción de las razas «naturales» y puras. Esta forma de concebir la hibridación en la clasificación de los seres humanos en razas puede aplicarse al análisis de la herejía y a la clasificación de personas y doctrinas en religiones como *red*. Esto proporciona, pues, una cierta corrección a aquellas versiones de la teoría poscolonial que parecen presuponer esencias puras, posteriormente «hibridadas», aceptando así la propia actividad de un apartheid que pretenden subvertir.⁶ »

Como ha instado Schwartz, quien nos ofrece un modelo para una forma no esencialista de pensar

sobre esta cuestión, ha insistido: «No deberíamos debatir si alguna comunidad judía preexistente decayó o prosperó, ni pensar únicamente en los préstamos culturales relativamente superficiales realizados por dos grupos bien definidos. En mi opinión, deberíamos buscar *un cambio sistémico*: la cultura judía que surgió en la Antigüedad tardía era radicalmente distintiva y claramente propia de la Antigüedad tardía —un producto de las mismas fuerzas políticas, sociales y económicas que dieron lugar a la no menos distintiva cultura cristiana de la Antigüedad tardía.»⁶ Por «cambio sistémico», Schwartz se refiere a cambios en sistemas completos de organización social, cultural y, en este caso, religiosa que afectan a judíos, cristianos y otros de forma igual, si no idéntica. Esto me parece acertado, pero requiere hacer un poco más de hincapié en los factores diferenciadores de ese mismo proceso productivo, además de destacar las fuerzas que tienden hacia la similitud.

Al analizar ese proceso diferenciador en el contexto de un cambio sistémico compartido, tal vez pueda sugerir al menos una hipótesis provisional sobre uno de los factores que puso en marcha este cambio sistémico o, en otras palabras, empezar a sugerir una respuesta a la pregunta de «por qué se escribió eso». En mi reconstrucción histórica, ya en la

siglo II, si no a finales del I. Estos cristianos, a los que llamaré, en virtud de cómo se autodenominaban, «cristianos gentiles» («La Iglesia de los gentiles, *ek tón ethnón*»), se enfrentaban a un dilema: dado que ya no somos «griegos» ni «judíos», ¿a qué tipo de grupo pertenecemos? Se nos dice que fue en Antioquía donde los discípulos *fueron* llamados por primera vez «cristianos» (Hechos 11, 26).⁶⁷ Creo que no es casualidad que este acto de denominación se produzca en un contexto en el que se aborda la incorporación de los «griegos» a la comunidad cristiana. Tampoco es casualidad que Justino sea nuestra fuente más antigua tanto para la heresiología como para la noción de que la Iglesia de los gentiles ha sustituido a los judíos como Israel.

Estos cristianos tuvieron que preguntarse: ¿Qué es este «*Christianismos*» en el que nos encontramos? ¿Es una nueva *generación*, un nuevo *ethnos*, un *tercero*, ni judío ni griego,⁶⁸ o es algo completamente nuevo en el mundo, *algún* tipo de identidad totalmente nueva? Para una corriente importante del cristianismo primitivo, comenzando por Justino Mártir, se optó por considerar *el* «*Christianismos*» como una forma de identidad totalmente novedosa. El cristianismo era algo nuevo, una comunidad definida por la adhesión a un determinado canon de doctrina y práctica. Para estos pensadores cristianos, la cuestión de quién estaba «dentro» y quién «fuera» se convirtió en la forma principal de concebir el cristianismo. El medio para responder a esa pregunta era, de nuevo para estos cristianos, la ortodoxia y la herejía. Formar «parte» se definía por la creencia correcta; «quedar fuera», por la adhesión, a través de una supuesta elección, a una creencia falsa. Esta noción de que la identidad se alcanza y no viene dada por el nacimiento, la historia, la lengua y la ubicación geográfica fue la novedad que dio origen a la religión, lo que, en mi opinión, tuvo un impacto en todo el sistema semántico de identidades dentro del mundo mediterráneo. Gran parte de este libro se dedica a explorar este impacto en los judíos y en la formación del judaísmo a lo largo de esos mismos siglos y, por tanto, la ambigua configuración del judaísmo y el cristianismo como miembros separados (y políticamente desiguales, pero semánticamente iguales, de un mismo paradigma). Sostendré que la cuestión planteada por Justino y sus compañeros se convirtió también en una cuestión importante para los rabinos y, además, que durante un momento crucial de la historia, estos adoptaron una respuesta similar y una técnica similar para responder: a saber, la heresiología.

Reflexiones sobre la hibridación en el lenguaje

En mi obra de 1999, **DKing for God**, sugerí que podríamos concebir el cristianismo y el judaísmo de los siglos II y III como puntos de un continuo que va desde los marcionitas —que seguían a Marción, del siglo II, al creer que la Biblia hebrea había sido escrita por un Dios inferior y carecía de relevancia para los cristianos, y que negaban por completo el «carácter judío» del cristianismo— en un extremo, hasta muchos judíos en el otro extremo para quienes Jesús no significaba nada. En

el medio, sin embargo, había muchos matices que proporcionaban una progresión social y

culturales a lo largo de este espectro.⁶ » En otras palabras, utilizando una metáfora lingüística, propuse una explicación basada en la teoría de las ondas para la historia cristiano-judía con el fin de sustituir al antiguo modelo del «Sfammhaum» (árbol genealógico). La teoría de las ondas postula que la similitud lingüística no es necesariamente el resultado de un origen común, sino que puede ser el resultado de la convergencia de diferentes dialectos hablados en zonas contiguas, dialectos que, además, no están estrictamente delimitados ni diferenciados entre sí, sino que se funden unos en otros. Las innovaciones en cualquier punto concreto se propagan como las ondas que se crean al lanzar una piedra a un estanque, cruzándose con otras ondas similares producidas en otros lugares y dando lugar a los patrones de diferenciación y similitud que se observan actualmente. La teoría anterior, el modelo «Sfammhaum», partía de la premisa de que toda similitud entre lenguas y dialectos es producto de un origen compartido, mientras que la diferenciación se produce una vez que las lenguas dejan de estar en contacto entre sí. Se verá que el modelo más antiguo se corresponde con las descripciones de la historia del judaísmo y el cristianismo que hablan de una «separación de caminos» y asumen que todo lo que comparten ambos es producto de sus orígenes comunes, mientras que el modelo de la teoría de las ondas nos lleva a pensar en fronteras mucho más fluidas y no estrictamente definidas sobre el terreno, y en que la división tiene lugar muy por encima del terreno». Para expresar esta misma idea en términos extraídos de los estudios poscoloniales, debemos imaginar, en mi opinión, una «zona de contacto», un espacio de «transculturación» donde, tal y como lo define Mary Louise Pratt, «culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan entre sí, a menudo en relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación». La ventaja del modelo de la teoría de las oleadas para mis propósitos aquí es que no presupone una separación originaria de las dos culturas en cuestión, algo a lo que a veces tiende la descripción colonial.«^o Así pues, por citar un posible ejemplo, tanto yo como muchos —si no la mayoría— de los estudiosos del judaísmo no partimos actualmente de una oposición entre el judaísmo y el helenismo, sino que consideramos toda la cultura judía del periodo helenístico (incluidos los antihelenistas) como una cultura helenística». «El judaísmo rabínico puede considerarse una reacción nativista, un movimiento que se imagina a sí mismo como una comunidad libre de helenismo y que, por lo tanto, no es menos helenístico precisamente debido a su reacción.»⁴ Las declaraciones de pureza frente a cierta «otra» hibridación son el pan de cada día de los discursos heresiológicos.

El mapa dialectal religioso es híbrido, y la cuestión es que esa hibridación se extiende incluso a aquellos grupos religiosos que se considerarían a sí mismos «puramente» judíos o «puramente» cristianos en su autocomprensión. Este cambio de modelo es significativo, no solo por razones académicas —con lo que quiero decir que ofrece una descripción mejor y «más verdadera» de los «hechos»—, sino también porque representa un cambio en las concepciones fundamentales de la diferencia humana y sus significados. En un

contexto análogo, Robert Young ha señalado: «Podemos observar aquí el énfasis genético insistente en la metáfora de las “familias” de lenguas, y los a menudo

trazados “árboles” lingüísticos que iban a determinar toda la base de las teorías raciales filogenéticas de conquista, absorción y declive —diseñadas para negar las posibilidades más evidentes de mezcla, fusión y criollización». No es, pues, un asunto baladí revisar nuestras metáforas básicas para comprender cómo surgieron las «religiones» —el cristianismo, el judaísmo y el paganismo—. Según la nueva forma de pensar, estas entidades no son tipos naturales que de alguna manera se hayan separado unas de otras o hayan surgido unas de otras, sino distinciones producidas (y combatidas) con fines concretos por personas concretas.

Jonathan M. Hall ha emprendido una revisión crítica del uso de los textos genealógicos antiguos para la reconstrucción de la historia griega arcaica.»⁶ Entre las demás cuestiones y métodos que Hall ha empleado en su investigación se encuentran los lingüísticos, en particular la teoría de SfarmnhaDrn frente a la teoría de las oleadas. La historiografía tradicional de la etnicidad griega ha dado por sentado que los diversos grupos griegos, así como sus dialectos —jónico, dórico, etc.—, derivaban de un proto-griego que en su día estuvo unificado. Asumir esta unidad original y la posterior divergencia ha permitido a los historiadores construir narrativas de migraciones tribales e invasiones en el período prearcaico. Hall formula una crítica a esta metodología. El argumento de Hall, sin embargo, podría haberse reforzado con una articulación más precisa de la propia teoría de las oleadas. Aclarar la diferencia entre su interpretación y la mía podría resultar una forma eficaz de proponer un primer borrador de la teoría que estoy desarrollando en mi trabajo. Hall cree que la teoría de las oleadas, al igual que

la teoría de *Stammbaum*, presupone una uniformidad lingüística (cultural) primigenia y se limita a explicar las diferencias entre dialectos como resultado de la difusión de innovaciones por diversas partes del área lingüística». Sin embargo, la virtud de la teoría de las olas, tal y como suelen entenderla los lingüistas históricos, radica en que no presupone una protolengua unificada en ningún momento y concibe que los dialectos de áreas geográficas contiguas se van pareciendo más entre sí que antes, y no menos, dando lugar así a grupos dialectales. La teoría de las ondas se asemeja, por tanto, más a la situación que el propio Hall imagina como origen histórico de agrupaciones como la dórica en la Grecia arcaica, donde grupos que antes no tenían relación entre sí se fueron pareciendo más, tanto lingüísticamente como en otros aspectos, y se aglomeraron en los grupos «étnicos» conocidos del período arcaico.

Este es un modelo al que yo también recurro. No definiendo un «judaísmo» indiferenciado que se configurara en judaísmo y cristianismo mediante el «préstamo» de diversos rasgos religiosos, sino más bien una variedad de «dialectos» religiosos en todo el mundo judío que desarrollaron gradualmente una estructura en forma de agrupaciones a través de la difusión y que, con el tiempo, se organizaron como «lenguas» (religiones) mediante procesos muy análogos a aquellos procesos jurídicos por los que también se formaron lenguas nacionales como el francés y el italiano. En otras palabras, no niego que en los siglos II, III y IV hubiera

grupos religiosos que eran más cristianos que otros (a continuación hablaré de lo que podría significar esta comparación). Tampoco estoy afirmando, por supuesto, que no hubiera grupos judíos que no fueran cristianos en absoluto, sino más bien que los diversos grupos cristianos formaban un grupo dialectal dentro de la variedad general de dialectos que constituían el judaísmo (o quizás mejor dicho, el judeocristianismo) en aquella época.

Sin embargo, en este contexto es importante comprender que el propio «dialecto», al igual que la lengua, es una construcción social. Para ser más precisos, podríamos hablar de conjuntos de prácticas lingüísticas (o, en nuestro caso, religiosas) concretas. El propio Hall sostiene que «la agrupación de dialectos dentro de grupos dialectales es “una ficción heurística de los estudiosos”». El lingüista William Labov también ha escrito: «Pero en lo que respecta a los dialectos geográficos, se ha sostenido durante mucho tiempo que dichos modelos de gradiente son característicos de la difusión de rasgos lingüísticos a lo largo de un territorio, y el reto ha consistido en demostrar que las fronteras entre dialectos no son en absoluto arbitrarias». Pero Labov continúa afirmando: «No obstante, incluso en la geografía dialectal, la mayoría de los investigadores coinciden en que las propiedades se agrupan, y que es posible mostrar límites con distintos grados de claridad incluso cuando todas las características variables se superponen en un único mapa». ⁸ En otras palabras, se puede modelar una situación en la que habrá personas o grupos que serán claramente «cristianos» o «judíos no cristianos», es decir, que formarán grupos definibles de rasgos religiosos, mientras que las fronteras entre ambas categorías seguirán siendo indefinibles. El triunfo final (o incluso parcial) de las ortodoxias a la hora de definir una identidad separada para las dos religiones se asemeja mucho a la formación de las lenguas nacionales. Tras señalar que muchos dialectos del italiano resultan más comprensibles para los francófonos que para otros italianos, y otros fenómenos similares, Hall escribe: «Lo que permite este fenómeno, a primera vista sorprendente, es el hecho de que una “lengua nacional” rara vez es una categoría lingüística de orden superior que abarque y subsuma a sus dialectos constitutivos. Se trata, más bien, de una invención que rara vez precede al siglo XIX y que debe su existencia a razones «tan políticas, geográficas, históricas, sociológicas y culturales como lingüísticas». Desde un punto de vista lingüístico, hay poca o ninguna diferencia entre una lengua nacional estandarizada y un dialecto en cuanto a su jerarquía dentro de la estructura histórica de una lengua».

Añadiendo únicamente la salvedad, siguiendo a Labov, de que los dialectos acaban agrupándose en grupos dialectales, de forma análoga a la formación del judaísmo y el cristianismo, sugiero, una vez más, que esto proporciona una poderosa analogía para reflexionar sobre la historia de estas «religiones» nacientes. «Lo que hace un grupo étnico es seleccionar de forma activa y consciente *ciertos artefactos de entre el repertorio cultural material general*, que luego actúan como indicios emblemáticos de las fronteras étnicas. En palabras de Catherine Morgan, “el comportamiento étnico afecta únicamente a aquellas categorías de artefactos

seleccionados para transmitir un significado social o político en circunstancias concretas, más que a la totalidad de la cultura material de una sociedad»⁸. ° En este caso, las ideas y prácticas religiosas equivalen a artefactos. El ejemplo crucial de este proceso que se desarrollará en este libro es la cuestión de la creencia o el rechazo del concepto del Logos de Dios. Una distinción que en un principio no separaba a los seguidores de Jesús de los judíos que no lo eran, acabó siendo elegida como el indicio más significativo de la identidad religiosa diferenciada entre cristianos y judíos. Los judíos que seguían creyendo en el Logos y los cristianos que lo negaban ya no eran judíos ni cristianos, sino herejes por decisión de los órganos «legislativos», los parlamentos metafóricos del poder religioso. No fue mediante una separación, una divergencia de caminos, sino a través de una agrupación dialéctica basada en la elección de indicios específicos de identidad y en la difusión y agrupación de dichos indicios (como la circuncisión o la no circuncisión) como los grupos se fueron consolidando gradualmente en el cristianismo y el judaísmo. Pero no fue hasta las movilizaciones del poder temporal (a través de los aparatos ideológicos del Estado y los aparatos represivos del Estado⁸ ») en el siglo IV cuando se puede decir que el proceso dio lugar a las «religiones», e incluso entonces de forma desequilibrada, como intentaré demostrar más adelante. Se podría decir que el judaísmo y el cristianismo se inventaron para explicar el hecho de que existieran judíos y cristianos.

Al sugerir que el judaísmo y el cristianismo no fueron entidades separadas hasta muy avanzado el periodo de la Antigüedad tardía, no estoy afirmando, por tanto, que sea imposible discernir grupos sociales diferenciados que, en un sentido importante, sean cristianos/no judíos o judíos/no cristianos desde una época bastante temprana (me refiero a mediados del siglo II). Para sostener lo contrario, aunque lo creyera, tendría que llevar a cabo un tipo de investigación histórica muy diferente a la que estoy realizando aquí. De hecho, aunque no sé muy bien cómo se demostraría esto, es posible que dichos grupos «separatistas» fueran estadísticamente mayoritarios mucho antes del siglo V. Por lo tanto, no puedo responder a preguntas empíricas como: ¿En qué medida se mezclaban las congregaciones cristianas y otras congregaciones judías en un momento o lugar determinados? O bien: ¿Cuál era el estatus social de los grupos judeocristianos? ¿Eran aceptados como judíos, como cristianos (¿por quiénes?) o como ninguno de los dos en un momento determinado?

En cambio, la pregunta que planteo es de carácter teórico, o al menos interpretativo: Incluso si admitimos el predominio estadístico (y tal vez un cierto predominio de poder, aunque, una vez más, no sé cómo podríamos demostrarlo o saberlo) de los separatistas, en términos de la semántica del lenguaje cultural, el discurso de la época, ¿existen conjuntos de rasgos que definan de manera absoluta quién es judío y quién es cristiano, de tal forma que las dos categorías no se solapen de manera significativa, independientemente del número de miembros de los conjuntos que se solapan? Creo que no.

La perspectiva adoptada aquí no difiere mucho de la de Beard, North y Price,

quienes escriben: «[Esta sección] sí investiga los grados de continuidad religiosa en estos cultos que pueden rastrearse a lo largo del mundo romano. Sin embargo, en general, al analizar las religiones del imperio hemos tratado de evitar pensar en términos de uniformidad, o en términos de una tradición «ortodoxa» central con sus «variantes» periféricas; hemos preferido pensar más bien en términos de diferentes religiones como conjuntos de ideas, personas y rituales, que comparten cierta identidad común a lo largo del tiempo y el espacio, pero que, al mismo tiempo, están inevitablemente dotadas de significados diferentes en sus distintos contextos».

La semántica de la ortodoxia

Otro cuerpo teórico (estrechamente relacionado con el de Labov⁸), la «semántica de prototipos», puede ayudarme a avanzar en la comprensión de una situación en la que existen entidades claramente diferenciadas dentro de un campo determinado, pero no hay forma de articular las fronteras entre ellas. También puede ayudarme a reflexionar con mayor claridad sobre el carácter opresivo construido de las propias fronteras. Estas teorías parten de la noción de Wittgenstein de «semejanza familiar» en la formación de los campos semánticos.⁸⁴ Según la concisa formulación de Chana Kronfeld: «Los miembros de una familia comparten una variedad de rasgos similares: ojos, forma de andar, color de pelo, temperamento. Pero —y este es el punto crucial— no es necesario que haya un único conjunto de rasgos compartidos por todos los miembros de la familia». ⁸ Quizá haya un rasgo que constituya a todos como miembros de la familia semántica judeocristiana —la referencia a las Escrituras hebreas como Revelación—, pero en todos los demás aspectos, la categoría de judíos/cristianos constituye una familia en la que cualquier subgrupo puede compartir rasgos con cualquier otro (a *ambos* lados de esa supuesta división), pero no todos los rasgos con ninguno, y no existe un conjunto único de rasgos que determine de forma exclusiva a un grupo cristiano (excepto, por supuesto, cierta referencia a Jesús, que es simplemente una afirmación analítica y, por lo tanto, tautológica) frente a un grupo judío no cristiano.

La obra de Kronfeld, por supuesto, se ha centrado en un problema de clasificación

, a saber, la descripción del modernismo como movimiento literario, pero resulta relevante para mi investigación en la medida en que tiene que ver con grupos de personas y sus prácticas, así como con las formas en que ellos y otros (incluidos los estudiosos) clasifican a las personas y las prácticas en categorías con nombre propio (en contraposición, por ejemplo, a las formas en que las personas, incluidos los estudiosos o los científicos, clasifican las plantas, los animales o los colores)). Los problemas y soluciones que ella ha planteado me resultarán, por tanto, útiles. Kronfeld ha escrito:

A pesar de la abrumadora evidencia de que el modernismo se resiste a reducirse a simples

zz *Introducción*

denominadores comunes, un estudio tras otro, tras afirmar la complejidad y la heterogeneidad de las diversas manifestaciones del modernismo, procede a intentar la tarea imposiblemente pos-

de ofrecer una definición del modernismo; y esto suele significar, de forma explícita o tácita, un intento de lo que los lógicos denominan una *definición intensional* —en otras palabras, una lista de condiciones necesarias y suficientes para todas las corrientes modernistas—. Aunque sería deseable que

una teoría del modernismo tuviera el poder explicativo que una definición intensional puede facilitar (al mostrar claramente qué es lo que hace que todas las ramas del modernismo formen parte de un movimiento o tendencia distintivos), tal enfoque nos obligaría a restringir severamente la extensión de lo que podríamos denominar «modernista». Muchas obras importantes, autores e incluso grupos enteros que se identificaban como modernistas y que comúnmente se perciben como incluidos bajo este paraguas —ciertamente raído y desmesurado— tendrían que quedar excluidos. Simplemente no existe un conjunto de rasgos distintivos que pueda aplicarse a todas las subcorrientes del modernismo (desde el futurismo hasta el surrealismo) y separarlas de todas las corrientes no modernistas (clasicismo, barroco, romanticismo, etcétera).»

El problema con el judaísmo y el cristianismo es algo diferente, pero lo suficientemente análogo como para que esta exposición de la cuestión me resulte útil. Aunque, como he dicho, hay una característica (analítica) que podría considerarse común a todos los grupos a *los que* podríamos querer llamar (anacrónicamente) «cristianos», a saber, alguna forma de seguimiento de Jesús, esta característica apenas capta la riqueza y profundidad suficientes para constituir una categoría interesante, ya que, en muchos otros aspectos de vital importancia, los grupos que siguen a Jesús y los que lo ignoran son similares entre sí; o dicho de otro modo, los grupos que ignoran (o rechazan) a Jesús pueden tener otras características religiosas muy destacadas (por ejemplo, la teología del Logos) que los vinculan a los grupos de seguidores de Jesús y los separan de otros judíos no seguidores de Jesús, o algunos judíos seguidores de Jesús pueden tener aspectos en su vida religiosa (a saber, seguir la halajá farisea) que los acercan más a algunos judíos no seguidores de Jesús que a otros seguidores de Jesús.⁸⁸ Además, algunos grupos de seguidores de Jesús podrían relacionarse con él de formas fenomenológicamente más similares a las que otros grupos judíos se relacionan con otros profetas, líderes o mesías que a las formas en que otros grupos de seguidores de Jesús se relacionan con él; y a la inversa, algunos judíos no seguidores de Jesús podrían muy bien haber tenido en sus vidas religiosas elementos similares a la creencia en un mediador encarnado o presente enviado por Dios». El modelo de «semejanza familiar» que Kronfeld desarrolla para hablar del modernismo parece, por lo tanto, adecuado también para hablar del judeocristianismo. «[El judeocristianismo] puede seguir siendo una categoría clara aunque no haya dos subtendencias dentro de él que compartan las mismas características.»⁰

La versión de Kronfeld sobre la categorización semántica puede resultar de gran ayuda para resolver

problema teórico que he estado exponiendo, a saber, cómo indicar una articulación (al menos incipiente) dentro de una «familia». No solo intento describir una categoría denominada *judeocristianismo*, sino también dar cuenta de una división dentro de esta categoría que, en última instancia, producirá una oposición binaria *entre* categorías, concretamente entre el cristianismo y el judaísmo. Se trata, como hemos

visto, de una cuestión que las teorías lingüísticas analizadas hasta ahora solo abordan parcialmente. La parte de la te-

de la semántica de la semejanza familiar que parece relevante para esto se denomina «teoría del prototipo de la categorización».» *El «prototipo*, en el sentido técnico desarrollado por Rosch y otros, [»] es un miembro de la categoría (por ejemplo, las aves) que se considera el «mejor ejemplo» de dicha categoría (gorrión, golondrina o petirrojo, pero no pavo, pingüino o pollo).»»

La semántica de prototipos establece, además, distinciones entre las categorías —por muy parecidas que sean a las de semejanza familiar— que tienen límites claros y aquellas que no los tienen. Algunas cosas pueden ser aves prototípicas y, de hecho, diferentes aves pueden ser más o menos centrales dentro de la categoría —esto se denomina «gradiente de centralidad»—, pero, en definitiva, un objeto determinado o bien es un pájaro o bien no lo es. La categoría «pájaro» no es, al parecer, una con «límites extensibles» como las categorías «mamífero» o «juego». Así, George Lakoff ha escrito con respecto al trabajo de Eleanor Rosch:

Tomemos, por ejemplo, sus resultados que muestran efectos prototípicos dentro de la categoría «pájaro». Sus clasificaciones experimentales revelan que los sujetos consideran a los petirrojos y a los gorriones como los mejores ejemplos de pájaros, con los búhos y las águilas en los puestos más bajos de la clasificación y a las avestruces, los emús y los pingüinos entre los peores ejemplos. A principios y mediados de los años 90... esas clasificaciones empíricas de la «calidad de los ejemplos» solían interpretarse como una afirmación en el sentido de que la pertenencia a la categoría «ave» es gradual y de que los búhos y los pingüinos pertenecen menos a la categoría *de las aves* que los petirrojos. Más tarde quedó claro que se trataba de una interpretación errónea de los datos. Las valoraciones de Rosch son coherentes con la interpretación de que la categoría «ave» tiene límites estrictos y que los petirrojos, los búhos y los pingüinos son todos miembros al 100 % de esa categoría. Sin embargo, esa categoría debe tener algún tipo de estructura interna adicional que dé lugar a estas valoraciones de la «bondad del ejemplo».

De manera similar, puede que ya existieran «mejores ejemplos» (prototipos) de «judío» y «cristiano» en el siglo II o III, aunque con una estructura interna de la categoría que permita que, además de los mejores ejemplos, también puedan ser miembros del grupo otros casos. Este es el análogo semántico de la observación de Labov sobre la agrupación de dialectos en la geografía lingüística: ¿Existen o no criterios «objetivos» con los que se puedan establecer tales distinciones? Esto es especialmente relevante, en mi opinión, cuando hay diferentes actores políticos, tanto en la Antigüedad como en la actualidad (tanto en el ámbito académico como fuera de él), que intentan establecer tales determinaciones. *El «mejor ejemplo»* es, en sí mismo, una categoría «dependiente del contexto», «históricamente cambiante» y, por lo tanto, política. Además, en una situación como la que se está investigando, puede ser (y es) una categoría controvertida. Otra forma de plantearlo es preguntarme si un emú tendría una concepción diferente de cuál es el mejor ejemplo de ave que un petirrojo y, además, ¿pueden los petirrojos juzgar qué es un ave? Creo que todos debemos tener cuidado al escribir historia para evitar limitarnos a reproducir la postura de los rabinos.

Además, hay otra complicación. Aunque algunas aves son más «pajaras»

que otras según nuestra experiencia y categorización, la categoría en sí misma tiene límites definidos. O se es un pájaro o no se es. Otro tipo de categoría tiene «límites difusos y, además de un gradiente de tipicidad, existe un *gradiente de pertenencia* como *red*». *El judaísmo y el cristianismo*, quiero afirmar, son categorías más parecidas al *rojo* y al *otoño* que a la de «*pájaro*»: «Me parece que (el modernismo) [el judaísmo/el cristianismo] plantea tantas dificultades para el (teórico literario) [historiador de las religiones] en parte porque, en sus diferentes construcciones, implica tanto una gradación de centralidad como de pertenencia». Como ha argumentado Lakoff, «los efectos de prototipo son superficiales. Pueden deberse a muchos factores. En el caso de una categoría gradual como “*hombre alto*”, que es difusa y no tiene límites rígidos, los efectos del prototipo pueden derivarse del *grado* de pertenencia a la categoría, mientras que en el caso de “*pájaro*”, que sí tiene límites rígidos, los efectos del prototipo deben derivarse de algún otro aspecto de la estructura interna de la categoría.»⁸ Esta diferencia entre tipos de categorías tiene una consecuencia importante. No se puede ser a la vez un *pájaro* y un *pez*, pero sí se puede ser a la vez un hombre *alto* y un hombre *bajo*. (Sobre este último punto, véase ya Platón, *La República*, C 479, 6-8). Además, sospecho que este último tipo de categoría es el caso típico de la construcción humana de las categorías de lo humano y que gran parte de la violencia humana se genera simplemente por e-

que subraya la imprecisión de nuestras propias categorías de división sociocultural. Del mismo modo que ciertas entidades pueden ser más o menos altas o rojas, quiero sugerir que pueden ser más o menos cristianas (o judías) *en sí mismas*. Y al igual que ciertas entidades pueden ser altas o bajas según las diferentes perspectivas, también ciertas personas o grupos pueden ser cristianos o judíos desde diferentes perspectivas, o ambas cosas». De hecho, la propia determinación será motivo de controversia. La importantísima observación de Jerónimo de que la secta de los nazoreos se encuentra «en todas las sinagogas de Oriente entre los judíos» y que se consideran a sí mismos tanto cristianos como judíos, pero que en realidad «no son ni cristianos ni judíos», es un ejemplo claro de ello.¹⁰

Imaginemos que «*judío*» y «*cristiano*» son ambas categorías con un grado de pertenencia variable. Además, aunque ambas cuentan con miembros centrales (que pueden ser diferentes en distintos momentos e incluso al mismo tiempo para distintos grupos), existirá una cadena semántica (y, en este caso, por lo tanto, social) que conecte a los miembros más centrales y destacados con los demás: «Otro caso es aquel en el que llamo a *B* con el mismo nombre que a *A*, porque se parece a *A*; a *C* con el mismo nombre porque se parece a *B*; a *D*... y así sucesivamente. Pero, en última instancia, *A* y, digamos, *D* no se parecen entre sí en absoluto en ningún sentido reconocible. Se trata de un caso muy común: ¡y los peligros son obvios cuando buscamos algo “idéntico” en todos ellos!»¹⁰ El resultado neto será que, efectivamente, podría *haber* personas que sean prototipos de *judío* pero que también sean *cristianos* (por ejemplo, un fariseo que observe todas las leyes y normas fariseas pero que crea que Jesús es el Mesías) y, además, que el «mejor ejemplo» de *judío* y *cristiano* sería, casi con toda seguridad, una categoría con carga política y que varía de forma

que varía a lo largo del tiempo. Además, aunque habría judíos que no reconocerían a ciertos otros judíos como tales, podría haber algunos a quienes sí reconocerían como judíos y que, a su vez, reconocerían a esos otros como judíos, lo que abriría la posibilidad de una comunión o comunicación en cadena. Esto constituiría, pues, un ejemplo de parecido familiar con el elemento adicional de la agencia entre los propios miembros de la familia. Un ejemplo de este fenómeno (desde el otro lado) sería Justino, quien reconoce como cristianos precisamente a aquellos cristianos judíos a quienes Jerónimo, mucho más tarde, por supuesto, negaría el nombre de «cristiano», aunque Jerónimo sin duda reconocería a Justino como cristiano. Esos llamados cristianos judíos seguramente se consideraban a sí mismos tanto judíos como cristianos, y es posible que algunos judíos no cristianos también los reconocieran como judíos.

Por lo tanto, en lo que respecta a la historia religiosa, debemos añadir otro factor más,

que puede resultar menos relevante para un movimiento literario como el modernismo (aunque probablemente igual de destacado para algo como el marxismo), a saber, las actividades de ciertos escritores u oradores que desean transformar la categoría difusa en una con límites absolutamente claros y el parecido familiar en una lista de rasgos que determinen una definición intensional de quién pertenece y quién no al grupo tal y como este se define a sí mismo y, por lo tanto, a sus «otros». En la medida en que este intento de transformación pueda servir a los intereses de determinados centros de poder dentro de la sociedad o la cultura (como ocurrió, por ejemplo, con las «Iglesias» nacientes), las definiciones intensionales pueden imponerse al «pueblo» a través de los mecanismos de la hegemonía.¹ «Obsérvese el contraste entre esta explicación y la afirmación de Lakoff de que “incluso tenemos un modelo popular de lo que son las propias categorías, y este modelo popular ha evolucionado hasta convertirse en la teoría clásica de la categorización”. Parte del problema que tiene ahora la teoría de los prototipos, y al que se enfrentará en el futuro, es que va más allá de nuestra comprensión popular de la categorización. Y gran parte de lo que ha dado a la teoría clásica su atractivo a lo largo de los siglos es que encaja con nuestra teoría popular y parece simple sentido común».¹ «⁴ Lo que sugiero es que, en el caso de las categorías “judío” y “cristiano”, es muy posible que los “modelos populares” funcionaran durante siglos más bien como prototipos o categorías reales basadas en la experiencia, mientras que fue precisamente tarea de ciertos “expertos” intentar imponerles una categorización “tradicional” u “objetiva”». Volviendo a la metáfora de la teoría ondulatoria, estos son los legisladores que también desean determinar y hacer respetar límites claros entre las lenguas, para decidir qué es el francés ortodoxo y qué es el italiano ortodoxo. Estos son los escritores a quienes hoy conocemos como heresiólogos.

Estudiaré las fuerzas que desean trazar distinciones tan claras —los hereesiólogos cristianos y rabínicos—, al tiempo que buscaré las fuerzas que se resisten

a la producción de una episteme de las religiones como categoría descontextualizada de la experiencia humana y, más concretamente aún, de la denominación humana y la identificación grupal. La cuestión es —y no puedo insistir lo suficiente en ello— *no* que la «religión» *sea* realmente una categoría descontextualizada, sino que es proyectada como tal por los aparatos ideológicos eclesiásticos del cristianismo ortodoxo. Volveré sobre este punto hacia el final del libro.

Los intereses a los que sirve el discurso ideológico (por parte de aparatos ideológicos no estatales, por adaptarlo a Althusser) pueden ser inversiones en otros tipos de poder y satisfacción para élites de diversa índole dentro de una formación social determinada. Los discursos de ortodoxia/heresía y, por lo tanto —argumentaré—, de diferencia religiosa, de la religión como categoría independiente de identificación humana, no sirven necesariamente a los intereses de una clase económica (*sería* difícil describir a los rabinos de la Palestina tardorromana o de la Babilonia sasánida, o a los obispos de Nicea, como una clase económica), pero sí contribuyen a la producción de ideología, de hegemonía, al consentimiento de un grupo dominado para ser gobernado por una élite (de ahí la «ortodoxia consensual», esa maravillosa mistificación). Esto supone una diferencia enorme, pues conduce a la noción althusseriana de la ideología como algo que tiene una existencia material, que tiene su propia *existencia* material en el sentido de que «siempre existe en un aparato, y en su práctica o prácticas». «⁶ La afirmación de Ania Loomba sobre la posición teórica actual de que «ningún enunciado humano puede considerarse inocente», de que, de hecho, «cualquier conjunto de palabras puede analizarse para revelar no solo una conciencia individual, sino una conciencia histórica en acción ¹⁰», resulta crucial para mí, pues es este postulado el que hace posible mi trabajo como historiador. Este conjunto de nociones, al que en este contexto solo puedo aludir de forma más o menos indirecta, no se disuelve por completo (como a veces se le acusa), pero sin duda hace mucho más permeable cualquier frontera entre la práctica lingüística (o textual) y «las condiciones reales» de la vida en un momento histórico y una sociedad determinados, potenciando así el estudio de los textos no como un reflejo de las realidades sociales, sino como aparatos sociales que se entiende que están ligados de forma compleja a otros aparatos a través de la noción de un discurso o

ilp IOS ITip.

El argumento de este libro

El argumento del libro se desarrolla a lo largo de tres partes.

La primera parte se titula «Marcar la diferencia: los inicios heresiológicos del cristianismo y el judaísmo». En ella leeré textos de los siglos II y III, con el objetivo de demostrar que pueden interpretarse como parte de un proceso de creación de una diferencia entre el judaísmo y el cristianismo. Además, quiero

argumentar que la creación de esa diferencia estuvo íntimamente

con la invención de la noción de herejía durante esos siglos y estaba implicada en ella. Mi objetivo será mostrar que tanto los escritores cristianos de la corriente que acabaría clasificándose como ortodoxa como los rabinos adoptaron el modelo de ortodoxia/heresía como su modo preferido de autodefinición en esos dos siglos.

En el primer capítulo de la sección «El Diálogo de Justino con los judíos: los inicios de la ortodoxia», analizaré a Justino Mártir prestando especial atención a los ecos del papel que desempeñaba una determinada construcción del *judaísmo* en sus esfuerzos por forjar la identidad cristiana y, en particular, al nexo entre dichos esfuerzos y el incipiente proyecto heresiológico de este autor, sin profundizar demasiado en la cuestión de hasta qué punto era realista dicha construcción. Incluso la atención prestada en estas primeras heresiologías al gnosticismo, falsamente denominado así, puede interpretarse en este contexto, tal y como ha sugerido Karen King, es decir, en el contexto de la determinación de la posición del cristianismo con respecto a un *judaísmo* construido, del que debe formar parte y no formar parte al mismo tiempo. Esta sección del capítulo es una prefiguración, en dos sentidos, de los argumentos principales del libro. Por un lado, sugiero que Justino prefigura discursos que llegarían a ser dominantes en el cristianismo unos doscientos años más tarde; por otro lado, mi análisis de esta figura esboza interpretaciones y afirmaciones que se desarrollarán más ampliamente en el resto del libro. En mi análisis de Justino Mártir —el precursor, según Le Boulluec, del discurso de la heresiología—, propongo una revisión de nuestra comprensión de lo que Justino entiende por *judaísmo* en el *Diálogo*. El *judaísmo* no es, para Justino, una entidad dada a la que se opone y que describe con mayor o menor precisión, ni a la que dirige una apología, sino una entidad que él mismo se dedica a construir en el proceso textual. Cabe señalar que esto no se reduce a la conocida cuestión de si la descripción de Justino es fiable o ignorante —de hecho, es una variable independiente de esa cuestión—, sino que constituye más bien un argumento a favor de la fuerza discursiva del *Diálogo con Trifón*. En lugar de discutir con nadie o de producir un texto genuinamente apologético, según mi interpretación, Justino está elaborando en forma de diálogo la esencia del cristianismo tal y como él la concibe. En esencia, el *Diálogo* forma parte del proyecto general de Justino de inventar la ortodoxia como forma y estructura del cristianismo y, como tal, demuestra el papel fundamental que desempeña en dicho proyecto la representación de un *judaísmo* no cristiano. Para ejemplificar esta interpretación del *Diálogo*, presento un esbozo de lo que será uno de los argumentos principales del libro en su conjunto: concretamente, el caso de la teología del Logos. Justino se presenta repetidamente en el *Diálogo* como alguien que intenta demostrar a Trifón que Dios tiene una segunda persona distinta de él en número, y Trifón, por supuesto, le contradice. Estamos acostumbrados a interpretar esto como una simple disputa teológica entre el *judaísmo* y el cristianismo, pero propongo que la teología del Logos no es un rasgo esencial y aborigi-

nal del cristianismo frente al judaísmo, sino más bien una herencia teológica común que fue interpretada y construida como tal a través de una conspiración virtual de teólogos ortodoxos a ambos lados de la nueva línea divisoria: Justino y sus seguidores por un lado, los rabinos por el otro. El Logos se convierte, pues, en una especie de «shibboleth» para la creación de ambas ortodoxias. Fue esta invención —esencialmente, la producción de la idea de la religión como algo separable de la «etnicidad»⁸—, argumentaré, la que produjo un poderoso efecto correspondiente también en la historia del judaísmo. Se demuestra así que la invención de la herejía y la invención de una religión cristiana claramente distinta de la religión judía van íntimamente unidas, formando parte integrante de la propia producción de la institución discursiva de la ortodoxia.

En la segunda parte de este capítulo dirijo una atención similar a los primeros

de los escritos rabínicos: la Mishná, aparentemente editada a principios del siglo III, y la Tosefta, hacia mediados de ese siglo. Por un lado, planteo la hipótesis de que fue el desafío del cristianismo gentil —en el sentido en que he interpretado este término anteriormente—, representado por figuras como Justino, lo que llevó a los rabinos a comenzar a transformar el judaísmo en una Iglesia (en una versión modificada del sentido weberiano [troeltschiano]) con su ortodoxia y su herejía, sustentada en gran parte por reglas de fe, es decir, prácticas discursivas expresadas tanto en el lenguaje como en la acción que sirven para establecer los límites de quién pertenece y quién no al grupo religioso. Debo destacar que utilizo el término «*cristianización gentil*» en un sentido algo técnico para referirme a los conversos al cristianismo procedentes de entre los no judíos (y sus descendientes) que no tienen ni un sentido de apego genealógico al pueblo histórico y físico de Israel (Israel según la carne), ni un apego (y con frecuencia todo lo contrario) a las prácticas carnales de esa comunidad histórica. Tengo la firme intuición de que fue esta formación, el cristianismo gentil, la que presentó por primera vez el elemento de fricción estructural en torno al cual surgiría la noción de pertenencia en virtud de la fe.

Para fundamentar esta afirmación, se analizarán versiones anteriores de la religión israelita, entre ellas

Josefo y los Rollos del Mar Muerto, con el fin de establecer una diferencia entre su estructura y autodefinición y la de los rabinos posteriores. Por otra parte, parece al menos plausible imaginar que la noción de ortodoxia/heresía que se manifiesta en los inicios del movimiento rabínico bajo la forma del neologismo hebreo «*minut*» —atestiguado por primera vez en esta época— es en sí misma la apropiación de una noción cristiana, una carretilla introducida de contrabando a través de la frontera, precisamente al servicio del establecimiento y la naturalización de la frontera y de las especies humanas que esta sirve para identificar.

Así pues, tras presentar argumentos que sostienen que la situación de las sectas judías en el siglo I no constituye una estructura de ortodoxia/heresía —una estructura

que debe distinguirse del sectarismo, intento delinear el concepto rabínico de «miiur» y demostrar que es un término semánticamente muy cercano a *la herejía* cristiana. Sugiero que, si bien el desarrollo de este concepto es una respuesta compleja al desafío que planteaba el cristianismo (la misma línea del discurso de Justiniano sobre la «ortodoxia» analizada en la primera parte), esto no significa que los *minim* sean realmente una representación de los judeocristianos. Son, más bien, una construcción retórica para la creación de una religión o iglesia judía, que funciona en este sentido de manera muy similar a como lo hace «*gnostikoi*» para la ortodoxia cristiana —tal y como sostiene Karen King— y a como lo hace «*loudaioi*» para estos mismos escritores cristianos. En este capítulo analizo el texto rabínico más antiguo, la Mishná, buscando en él los inicios de la heresiología rabínica y sugiriendo que este proyecto heresiológico rudimentario representa una doble respuesta de los rabinos a la ortodoxia cristiana naciente. El segundo capítulo de esta sección, «Naturalizar la frontera: la sucesión apostólica en la Mishná», continúa esta línea de pensamiento explorando otra técnica más para el establecimiento de la ortodoxia que parece aparecer en el judaísmo aproximadamente al mismo tiempo que (o ligeramente después de) su aparición en el cristianismo: *la sucesión apostólica*, la reivindicación de una cadena ininterrumpida de tradición desde un momento fundacional de revelación y una figura fundadora del grupo religioso. Además de la hipótesis de la influencia de un cristianismo naciente sobre un judaísmo igualmente naciente (que, en cualquier caso, tampoco debería interpretarse tanto como «influencia» sino más bien como apropiación; aquí hay agencia), también considero la posibilidad de un entorno y una situación histórico-culturales comunes, más flexibles y menos definibles, que condujeran a estos proyectos conjuntos (y que se refuerzan mutuamente) de formación de la identidad religiosa a través de la heresiología. La heresiología surge en el momento en que la estructura sectaria o escolar se vuelve menos viable en todas partes. La transformación tanto del cristianismo incipiente como del judaísmo incipiente, pasando de ser grupos de sectas —conjuntos de escuelas filosóficas, tal y como Josefo había descrito el judaísmo y Allen Brent el cristianismo del siglo III»⁹— a iglesias ortodoxas con sus «otros» heréticos, se consideraría, según esta interpretación, como parte del mismo proceso y práctica socioculturales. El discurso teológico fue el principal vehículo discursivo para la construcción de esta distinción.

La segunda parte del libro se titula «La crucifixión del Logos». El objetivo de esta sección es narrar, a través de la lectura de diversos tipos de textos, la transmutación —esbozada anteriormente— de la teología del Logos, desde una doctrina de Dios comúnmente aceptada (y igualmente controvertida) por judíos no cristianos y cristianos hasta la esencia de la diferencia teológica entre ambos. *La teología del Logos*, en el sentido en que la utilizo aquí, está constituida por varias variantes de una doctrina según la cual, entre Dios y el mundo, existe una segunda entidad divina, la Palabra de Dios (Logos) o la Sabiduría de Dios, que media entre la Divinidad plenamente trascendente y el mundo material. Esta

doctrina era ampliamente aceptada por los judíos en la

La era precristiana y el periodo posterior a los inicios del cristianismo fueron objeto de una amplia aceptación y de una gran controversia en los círculos cristianos. En el siglo IV, los judíos que defendían dicha doctrina y los cristianos que la rechazaban eran definidos como «ni judíos ni cristianos», sino como herejes. En el primer capítulo de esta sección, «El nacimiento intertextual del Logos: el prólogo de Juan como midrash judío», realizo una lectura intertextual minuciosa del Prólogo del Cuarto Evangelio. En lugar de ver en el Logos de Juan un nacimiento partenogenético de una madre-padre griega, impuesto ilegítimamente a un cristianismo «judío», interpreto un nacimiento hebreo legítimo en la matriz intertextual del midrash primitivo. Sobre la base de esta lectura, al argumentar los detalles de la derivación del Prólogo a partir de fuentes midráshicas, resulta, en mi opinión, muy concebible *considerar* este Prólogo, junto con su doctrina del Logos, como un texto judío de principio a fin, en lugar de, como se ha interpretado con bastante frecuencia, una «corrupción helenizada» del judaísmo.

El segundo capítulo de esta sección se titula «La vida judía del Logos: la teología del Logos en el judaísmo prerabínico y pararabínico». En este capítulo me propongo mostrar cuán extendida estaba la teología del Logos en las corrientes del judaísmo que precedieron a los rabinos e incluso coincidieron con ellos, y también cuán rica y vibrante era, lo que refuerza el argumento de que la teología del Logos es, por así decirlo, autóctona del judaísmo. Dicho esto, puedo volver atrás y reflexionar más a fondo sobre el *Diálogo* de Justino, interpretándolo con mayor énfasis como parte de una estrategia de doble cara para presentar el binitarismo (el predecesor preniceno del trinitarismo) como ortodoxo para los cristianos y herético para los judíos. A los cristianos no binitarios se les denomina, de manera efectiva y sencilla, «judíos». Esto nos lleva directamente al tercer capítulo: «La crucifixión de la Memra: cómo el Logos se convirtió en cristiano». En este capítulo intentaré mostrar cómo los rabinos, al igual que Justino —mutatis mutandis—, también tomaron una diferencia teológica interna significativa entre los judíos que sostenían versiones de la teología del Logos y aquellos que no, y la convirtieron en una diferencia *entre* los judíos y los «otros», es decir, *los minim* o herejes, excluyendo así a los cristianos del judaísmo por medios heresiológicos. En una interesante forma de complicidad, los rabinos acuerdan, por así decirlo, ceder la teología judía tradicional del Logos al cristianismo, declarando a esta y a sus antiguos defensores ortodoxos (simbolizados nada menos que por el rabino Akiva) como miembros de un grupo herético imaginario, «Dos Poderes en el Cielo». Según esta interpretación, crucificar al Logos significa cederlo a los cristianos, accediendo así a la labor de heresiólogos como Justino, que consideran la creencia en el Logos como la piedra de toque misma de la ortodoxia cristiana, y el modalismo de muchos pensadores cristianos —anteriormente aceptables— y de los rabinos por igual, como herejía. Los dos proyectos heresiológicos constituyen, por lo tanto, un espejo perfecto en el que los rabinos construyen (por así decirlo) el cristianismo, mientras que los escritores cristianos, como Justino, construyen (por así decirlo)

el judaísmo. Si mis interpretaciones son convincentes, podemos observar en los textos rabínicos el proceso tan *bien* documentado para otros momentos de la historia cristiana en los que una forma más antigua de creencia «ortodoxa»

se convierte en herejía.¹ «El resultado neto de esta conspiración virtual entre las aspirantes a ortodoxias cristiana y judía es una redistribución tanto de los modos de identidad como de la identidad misma, de modo que, al final del proceso, el judaísmo y el cristianismo habían quedado divididos de forma más o menos definitiva por motivos teológicos, con ambas «religiones» crucificando al Logos; es decir, según mi hipótesis, identificando la teología del Logos tan a fondo con la cristología que el Logos se convirtió en cristiano y el rechazo del binitarismo en la piedra de toque del judaísmo.

En la última sección del libro, «Chispas del Logos: historicización de la religión rabínica», pretendo explicar lo que ocurre en las dos nuevas entidades así formadas (especialmente en el judaísmo) tras la consolidación de la teología cristiana ortodoxa en los siglos IV y V, incluyendo finalmente el rechazo definitivo por parte de los rabinos de la categoría de religión, el judaísmo, como nombre para designar la identidad judía. La atención a determinados desarrollos dentro de la historia del judaísmo rabínico en esta coyuntura desempeña un papel importante en el debate.

El judaísmo rabínico ya no se entiende —al menos no por la mayoría de los estudiosos estadounidenses, ni tampoco por algunos europeos e israelíes— como una única entidad orgánica que evolucionó gradualmente a partir de la religión bíblica; tampoco se considera que sus textos sean una acumulación lenta y gradual de «fuentes» anteriores. Vemos, más bien, una serie de quiebras, casi rupturas, que conducen a la identificación de estratos distintos de desarrollo dentro de la tradición y los textos, en los que los propios textos y su contenido anterior se reelaboran y recontextualizan de manera significativa en las distintas etapas. Sin duda, cuando se concibe de esta manera, uno de los pasajes más importantes es el que va desde todo lo anterior hasta el mundo social, cultural y textual específico del Talmud babilónico. La cultura de los eruditos que elaboraron el Talmud babilónico era significativamente diferente de las culturas rabínicas que produjeron los demás textos de la literatura rabínica clásica. La primera diferencia radica aparentemente en su organización social como miembros de academias formalmente organizadas (que se distinguían entre sí no por su enfoque filosófico, sino por su ubicación geográfica). Como ha señalado Jeffrey Rubenstein, esto dio lugar a «nuevas cuestiones y tensiones, entre ellas la competencia por el rango, la búsqueda de estatus y el protocolo para la selección de líderes. Los valores escolásticos, como la destreza en el debate y la capacidad de construir argumentos hipotéticos, cobraron mayor importancia». Estas características discursivas que surgen con la redacción del Talmud babilónico a finales de los siglos V y VI, en última instancia, dan una idea muy clara de lo diferente que es el judaísmo rabínico del cristianismo. Al mismo tiempo, sostendré que el judaísmo y el cristianismo, tal y como surgieron finalmente de la Antigüedad tardía, no eran en última instancia dos especies del mismo género, sino que la diferencia entre ambos radica en sus concepciones asimétricas de lo que es el judaísmo.

El capítulo y pretende, por tanto, exponer las formas en que, en este mismo

, al final del judeocristianismo de la Antigüedad tardía, el judaísmo rabínico experimenta lo que constituye una auténtica revolución en la conciencia. En este proceso, se establecen las diferencias fenomenológicas más destacadas entre el judaísmo y el cristianismo de finales de la Antigüedad tardía, incluida la diferencia muy notable *entre* sus dos corpus textuales principales: el Talmud babilónico y los «Padres de la Iglesia», respectivamente. Por lo tanto, este capítulo consiste en gran medida en lecturas exhaustivas de las narraciones talmúdicas profundamente interconectadas sobre Yavne, tal y como se elaboraron en la fase posamoraica de la redacción anónima final del Talmud, en el contexto de los estudios patristicos, y en las formas en que estas indican respuestas a la crisis epistemológica que afectó a todo el mundo del pensamiento mediterráneo, haciendo que, al final, el judaísmo y el cristianismo resultaran a la vez muy diferentes y, curiosamente, iguales.¹ «

En el capítulo final del libro, volviendo de nuevo a algunos ejemplos paradigmáticos de los discursos cristianos del siglo IV y principios del V, en particular la heresiología y la Ley, y analizando a continuación algunas narraciones del Talmud en su contexto, intento mostrar la asimetría en la evolución del concepto de religión en el imperio cristiano: mientras que la Iglesia (y su aliado «secular») definen el judaísmo como una religión, los rabinos (¿los judíos?) rechazan esta calificación y vuelven a etnicizar su distinción respecto a los cristianos, considerándola ahora simplemente un ejemplo, el ejemplo paradigmático de los gentiles.

*Esta página se ha dejado en blanco
intencionadamente*

PARTE I

Marcando la diferencia: Los inicios heresiológicos del cristianismo y el judaísmo

*Esta página se ha dejado en blanco
intencionadamente*

Capítulo 2

El «Diálogo con los judíos» de Justino: los orígenes de la ortodoxia

La religión es inseparable de la idea de Iglesia. Émile Durheim

En este capítulo, analizaré el trazado de las líneas divisorias entre el cristianismo y el judaísmo desde el punto de vista de los cartógrafos de ambas partes. El análisis de los textos rabínicos más antiguos, la Mishná, sin perder de vista los contextos discursivos más amplios (en este caso, cristianos) en los que se elaboró la Mishná, nos permite descubrir los inicios del discurso heresiológico entre los rabinos. Al leer *el Diálogo* de Justino, observo en él un trabajo discursivo dedicado a construir un judaísmo con el que contrastar el cristianismo, así como el uso de la heresiología en ese proyecto. A continuación, al trasladar al rabinismo el tema del estudio de Le Boulluec, la pregunta dirigida a los textos rabínicos ya no será, como ha sido en la mayoría de las investigaciones, «¿Quiénes *eran los minim?*», sino más bien: «¿Cuándo y por qué surgió el discurso de *los minim* (heresiología) en el judaísmo?». Y ¿cómo se compara y se relaciona *esto* con el cristianismo? En resumen, ¿cómo se desarrolla lo que podríamos llamar «eclesiología rabínica» en paralelo y en posible interacción con el discurso cristiano sobre la religión, la identidad, la exclusión y la inclusión?

Justino marca la diferencia

Justino Mártir, un «pagano» nacido en Neápolis (la actual Nablus) en Palestina y convertido al cristianismo, escribió su *«Diálogo con Trifón»* en la segunda mitad del siglo II (aunque es posible que gran parte del *texto* se haya redactado dos décadas antes). Según la tradición, el texto, escrito en Roma en la década de 160, se presenta como el relato de una conversación que Justino mantuvo con un judío de Éfeso, llamado Trifón, en algún momento a finales de la década de 130. La realidad o ficcionalidad

de esta conversación es muy controvertida y no me ocuparé de ella aquí. Justino es un escritor que lucha, por así decirlo, en dos frentes: contra la herejía y contra el judaísmo. Podría decirse que, también en su obra, estas dos batallas están profundamente entrelazadas. Justino está obsesionado con la cuestión de aquellos que se autodenominan cristianos y no lo son (*diálogo* 35:80). Esta labor de autodefinición se lleva a cabo mediante un contraste con algo denominado *Ioudaistotōs*.

A lo largo del *Diálogo*, Justino se preocupa mucho por definir a los judíos como aquellos que no creen en el Logos. Esto me permite introducir aquí uno de los ejes principales de mi argumento. La creencia en el Logos de Dios como una segunda persona divina es considerada por la mayoría de las autoridades, tanto antiguas como modernas, como una piedra de toque virtual de la diferencia teológica entre el cristianismo y el judaísmo. En contraste con este consenso, una parte importante del argumento de este libro es que, antes (e incluso bien entrado) el período rabínico, la mayoría (o, en cualquier caso, muchos) de los judíos no cristianos sí consideraban al Logos (o a su alter ego femenino, Sofía) como una parte central de sus doctrinas sobre Dios (capítulos 4, 5 y 6 de este libro). Sugiero que una motivación importante del esfuerzo discursivo de Justino no es tanto convencer a los judíos de que aceptaran el Logos, sino más bien *negarles* el Logos a los judíos, arrebatárselo, para que *se convirtiera* en el principal centro teológico del cristianismo, con el objetivo de establecer una identidad religiosa para los creyentes en Cristo que, precisamente, los distinguiera religiosamente de los judíos. Esta empresa, *como* también propondré, fue compartida en última instancia por los rabinos, de tal manera que, para ellos, la definición principal de herejía era la creencia en el Logos (Dos Poderes en el Cielo). Justino, en consecuencia, se considera una figura clave en la definición teológica tanto del judaísmo como del cristianismo, mientras que los rabinos también desempeñan un papel fundamental en la definición definitiva del cristianismo.

Justino articula su crisis de identidad a través del desafío de Trifón: «No os distinguís en modo alguno de los gentiles» (*Diálogo* X, 3). Esto proporciona la justificación del *Diálogo* como un intento por parte de un cristiano gentil de distinguirse como tal. Sin embargo, hay más. Justino nos dice que ha sido acusado de ditheísmo desde dentro del mundo «cristiano», debido a su teología del Logos. Al convertir en judíos a quienes niegan la teología del Logos, Justino se protege a sí mismo de ser tildado de hereje. El hecho de que el *Diálogo* tenga un doble objetivo queda respaldado por otro pasaje importante de Justino. Cerca de su final, Justino escribe sobre aquellos que rebatirían su distinción de que el Padre y el Hijo son personas separadas y repite los argumentos que ya había esgrimido anteriormente contra Trifón: «A continuación, procedí a relatar de nuevo todo lo que ya había escrito a partir del Éxodo, tanto sobre la visión en la zarza como sobre el cambio de nombre de Josué (Jesús), y continué: «Pero no penséis, señores, que hablo por superfluo cuando repito estas palabras con frecuencia». Es porque sé que hay incluso algunos que desean adelantarse a mi explicación

y afirmar» que, aunque ellos también reconocen que se le llama «Ángel de los Ángeles», «Hijo de muchos» y «Palabra», sostienen, no obstante, «que este poder nunca puede ser cortado ni separado del Padre, del mismo modo que, según dicen, la luz del sol sobre la tierra no *puede ser* cortada ni separada, aunque el sol esté en el cielo. Y cuando el sol se pone, la luz se lleva consigo. Así, el Padre, cuando quiere, hace que su poder brote, y, cuando quiere, lo retira hacia sí mismo» (*Diálogo* 128: 2—3). En contraste con la imagen del sol, para argumentar que la segunda persona es una entidad distinta en número, Justino recurre a la metáfora del fuego, que puede producir otro fuego sin que él mismo se vea disminuido ni alterado de ningún modo. A continuación, repite las mismas palabras de prueba que había utilizado anteriormente contra los judíos. De su retórica se desprende claramente que Justino se dirige a cristianos que sostienen un «modalismo dinámico» —aunque el término es, sin duda, anacrónico—, es decir, una teoría según la cual Dios produce a las otras «personas» de la Trinidad únicamente en el momento en que son necesarias para un propósito concreto y, aun así, solo como apariencias de personas diferentes. De hecho, estos otros dicen que «el Poder se llama *Ángel* cuando se presentó ante los hombres», se llama «Gloria», ya que a veces se manifiesta en una apariencia que no *puede* ser medida por el espacio; y a veces fue llamado *hombre* y *ser humano*, ya que se manifiesta en las formas que el Padre desea. Y le llaman Verbo (*Logos*), ya que también transmite a los hombres los discursos que provienen del Padre». La tematización explícita que hace Justino de este argumento —por ejemplo, el argumento de «No sea que el hombre se convierta en uno de nosotros»— como una repetición —con una diferencia— revela sin ambigüedades que las mismas razones que se esgrimen contra los judíos, quienes aparentemente rechazan una distinción de personas, también pueden movilizarse contra los «herejes» cristianos que, de manera similar pero diferente, rechazan dicha distinción.

El *Diálogo*, al establecer una oposición binaria *entre* el cristiano y el judío en torno a la cuestión del Logos, cumple dos objetivos a la vez. En primer lugar, articula la identidad cristiana como teológica. Los cristianos son aquellas personas que creen en el Logos; los judíos, por tanto, no pueden creer en el Logos. En segundo lugar, los cristianos son aquellas personas que *creen* en el Logos; quienes no lo hacen no son cristianos, sino herejes. La doble construcción de «judíos» y «herejes» —o, mejor dicho, del judaísmo y la herejía— llevada a cabo a través *del Diálogo* de Justino sirve, por tanto, para crear una identidad religiosa segura, una autodefinición para los cristianos.⁸ Debe quedar claro por qué, para Justino, el discurso sobre el judaísmo y el discurso sobre la herejía habrían estado tan inextricablemente entrelazados. Si la identidad cristiana es teológica, entonces la ortodoxia debe ocupar el centro mismo de su articulación, y para Justino la creencia en el Logos como una segunda persona divina es la piedra de toque de ese centro, el núcleo mismo de su religión. Tampoco pretendo afirmar que Justino inventara la «herejía» para marcar una diferencia entre el cristianismo y el judaísmo, ni que persiguiera

la diferencia judía (a través del *Diálogo*) para condenar a los herejes, sino más bien que estos dos proyectos se solapaban y se entrelazaban entre sí —como las tejas de un tejado mediterráneo— hasta el punto de ser, si no indistinguibles, imposibles el uno sin el otro. El caso de Justino es, por tanto, especialmente instructivo, ya que pone de manifiesto de forma casi explícita los papeles poderosamente entrelazados de la herejía y el judaísmo en la construcción de la identidad cristiana ortodoxa. La hibridación del cristianismo se gestiona mediante una doble construcción: identificando a algunos cristianos como herejes y demostrando luego que sus puntos de vista son «en realidad» judaísmo. No importa, por supuesto, que los teologoumena «ortodoxos» sean, *en su conjunto*, de origen judío.

La heresiología judía de Justino

Una prueba reveladora de que el concepto mismo de herejía era tan importante a la hora de establecer y defender fronteras es que es en Justino Mártir donde encontramos por primera vez el término «*haiTOSiS*» en el sentido de «herejía», atribuido también al uso judío. En el *Diálogo*, Justino se dirige al judío Trifón, intentando convencerlo de la existencia del Logos:

Volveré a citar las palabras pronunciadas por Moisés, de las que podemos deducir sin lugar a dudas que Él conversaba con alguien distinto de Él en número y dotado de razón. Estas son las palabras: «Si Dios hubiera dicho: “He aquí que Adán se ha vuelto como uno de nosotros, para conocer el bien y el mal”, al decir “como uno de nosotros”, habría indicado también que había al menos dos presentes». *Pues no puedo considerar cierta aquella afirmación que sostienen los que entre vosotros llamáis «secta herética», y que no pueden demostrar los maestros de esa herejía: que Él hablaba a los ángeles, o que el cuerpo humano fuera obra de los ángeles. [Diálogo 6z:z]»*

Justino cita Génesis 3:22 para evitar la «distorsión» que los maestros judíos hacen de Génesis 1:26, «hagamos», ya que en el versículo posterior es imposible interpretar que Dios esté hablando a los elementos o a sí mismo. Para demostrar que la única interpretación posible aquí es la suya —que Dios está hablando al Logos—, Justino debe descartar otra lectura que algunos maestros judíos —a quienes el propio Trifón se referiría como *an haiTOSiS*— han propuesto pero no pueden demostrar: que Dios está hablando a los ángeles.

El texto es extremadamente difícil, y la traducción de Williams no parece exacta, aunque capta el sentido de forma perifrástica. Una traducción más precisa, aunque sigue siendo difícil, sería: «Pues no puedo considerar cierta aquella afirmación que sostienen los que entre vosotros llamáis *haiTOSiS*, ni que sus maestros sean capaces de demostrarla.»¹ ‘«Aquella» en la segunda cláusula solo puede referirse a *haiTOSiS*. Justino no puede considerar cierta la afirmación, ni puede considerar que los maestros

de la *haireSis* puedan demostrarla. Hay dos razones para interpretar «*cosechas*» aquí como «herejía». En primer lugar, esto concuerda con el uso, por lo demás bien atestiguado en Justino, con respecto a los grupos disidentes cristianos, y por lo tanto parece ser lo que Justino entiende por el término en general; y en segundo lugar, la expresión «lo que llamáis» implica claramente un uso peyorativo.

Esta interpretación concuerda con la opinión, que se defenderá más adelante en este capítulo, de que se produjo una transición importante dentro del judaísmo, pasando de una estructura sectaria a otra de ortodoxia y herejía, y que esto tuvo lugar entre la época de los Hechos y la de Justino». Como comenta Marcel Simon: «Cuando se compara este pasaje, escrito a mediados del siglo II, con el pasaje de los Hechos, parece que el término *haiFP5i5* ha experimentado en el judaísmo una evolución idéntica y paralela a la que experimentó en el cristianismo. Esto no es

sin duda al triunfo del fariseísmo, que, tras la catástrofe del año 7, estableció normas precisas de ortodoxia desconocidas en Israel hasta entonces. El fariseísmo había sido una herejía entre muchas; ahora se identifica con el judaísmo auténtico y el término *haiFP5i5*, al que ahora se le da un sentido peyorativo, designa cualquier cosa que se desvíe del camino fariseo.»¹ »

Existe un paralelo rabínico digno de mención (aunque algo posterior) a este pasaje que, que yo sepa, no se ha señalado en la literatura.»⁴ Según Justino, aquellos a quienes los «judíos» califican de herejes interpretan que Dios se dirige aquí a los ángeles.¹ «En la Mekhilta d'Rabí Ismael, un midrash de finales del siglo III o principios del IV, encontramos registrado el siguiente diálogo: “Papos [en algunos manuscritos, Papías] expuso: ‘He aquí que Adán se ha convertido en uno de los Nuestros’, dijo *uno de los ángeles servidores*. Rabí Aqiva dijo: ¡Cállate, Papos! Papos le dijo: «¿Y cómo interpretarás tú “He aquí que Adán se ha convertido en uno de los nuestros?” [Aqiva respondió] Más bien, el Santo, el Bendito, le presentó dos caminos: uno de vida y otro de muerte, y él eligió el camino de la muerte»⁽¹⁶⁾.

Aunque gran parte de este texto y su contexto siguen siendo oscuros, está claro que a una figura marginal, incluso herética, Papos, se le atribuye una visión muy cercana a la que Justino defiende respecto a las *cosechas* entre los judíos». La respuesta del rabino Akiva —«¡Cállate!»— representa la intensidad de la reacción que suscitó la supuesta interpretación de Papos y, por tanto, su naturaleza aparentemente heterodoxa. Justino parece disponer de información precisa sobre una interpretación sectaria judía del versículo y afirma que los «judíos» se refieren a él como «*cosechas*», presumiblemente en hebreo, *minut*. El texto de la Mekhilta aporta, por tanto, pruebas —aunque algo a posteriori— de la autenticidad de la información de Justino y de la riqueza de sus detalles. Al menos, podríamos *ver* en el texto de Justino una especie de *punto* final para esta controversia en el siglo II del rabino Akiva, muy cerca de la época en que Justino comenzaba a enfrentarse (y a construir) a sus gnósticos también.¹⁸

Para Marcel Simon, es obvio que cuando Justino se refiere a «vuestros maestros»

4> *Marcando la diferencia*

aquí los fariseos son el objeto, mientras que la *fiairesis* en cuestión «designa cualquier cosa que se desvíe del camino fariseo». Hay, sin embargo, otro matiz importante que Simón parece haber pasado por alto, pues en otro pasaje de Justino los «fariseos» son nombrados como una de las herejías, no como el «judaísmo auténtico»: ⁹

Pues os dejé claro que aquellos que son cristianos de nombre, pero que en realidad son herejes impíos y sin Dios, enseñan en todos los aspectos lo que es blasfemo, impío y absurdo. Pues incluso si vosotros mismos os habéis encontrado alguna vez con algunos supuestos cristianos, que sin embargo

no lo reconocen, se atreven incluso a blasfemar contra el Dios de Al-Raham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, y afirman además que no hay resurrección de los muertos, sino que sus almas ascienden al cielo en el mismo instante de su muerte; no creáis que son cristianos, del mismo modo que, si se examinara el asunto correctamente, nadie reconocería como judíos a los saduceos,² «o sectas similares como los genistas, los meristas, los galileos y los helelianos»,¹ y los fariseos y los bautistas²² (por favor, no te enfades conmigo por decir todo lo que pienso), diría que, aunque se llamen judíos e hijos de Abraham, y reconozcan a Dios con sus labios, como Dios mismo ha proclamado en voz alta, su corazón está lejos de Él. [*Diálogo* 80:3—4]»

Es significativo que los propios rabinos, como ha destacado Shaye Cohen, nunca se consideraran a sí mismos fariseos, lo que explica que, también para ellos, el término «fariseo» pudiera designar una secta o incluso una herejía: «Los tannaim se negaban a verse a sí mismos como fariseos». De hecho, como demostraré en el siguiente capítulo, en la *Tosefta*, un texto rabínico aproximadamente un siglo posterior a Justino, los «fariseos» se asocian con *los minim*, precisamente como herejes que deben ser anatematizados. Aquellos a quienes nosotros (y otros textos judíos, como Josefo y los Hechos de los Apóstoles) llamamos fariseos eran, para los rabinos, simplemente rabinos. Cohen capta la importancia de este pasaje: «Esta ideología rabínica se refleja en el análisis que hace Justino de las sectas judías: hay judíos, es decir, los “ortodoxos”, y hay sectas, entre ellas los fariseos, que apenas merecen el nombre de judíos».° De hecho, Justino atestigua que se negaría el nombre *de judío* a cualquiera de estos sectarios, incluidos los fariseos. No es que los rabinos negaran la legitimidad de los fariseos «históricos», como Rabán Gamaliel. Nada podría ser más inverosímil. Más bien — sugiero, siguiendo a Cohen — que no utilizarían el nombre *de «fariseos»* para referirse a sus antepasados legítimos.

Matthew Black, seguido por L. W. Barnard, descarta con un auténtico juego de manos las referencias a los saduceos y fariseos como herejías en Justino. Esa idea de que tanto los saduceos como los fariseos eran sectas y, por lo tanto, «herejes», bien podría haber sido característica de un judaísmo del siglo II que avanzaba hacia una noción de ortodoxia en la que todas las sectas *mencionadas* eran, ipso facto, herejías. Hay judíos, y hay *minim* (tipos), un uso que tal vez pueda compararse con el de Atanasio, por ejemplo, para quien hay cristianos y hay arrianos.°» Aún más acertadamente, cabría citar al propio Justino: «Y habrá cismas y herejías muchos falsos cristos y muchos falsos apos-

que engañarán a muchos de los fieles, ... pero a estos los llamamos por el nombre de los hombres de quienes tuvo su origen cada falsa doctrina y opinión... A unos se les llama marcionitas, a otros valentinianos, a otros basilideos, a otros saturnalianos y a otros con otros nombres» (*Diálogo* 35). «Los «Ve», por supuesto, se denominan «cristianos».⁰⁸ Partiendo del mismo topos, los rabinos, por lo tanto, como Israel católico, difícilmente podrían reconocer a una secta con nombre propio, los fariseos, como sus predecesores, fuera cual fuera la «realidad» histórica⁽⁹⁾ Los rabinos son simplemente «Israel».

En la segunda mitad del capítulo, desarrollo la idea de que los propios rabinos *estaban* elaborando un discurso heresiológico y una eclesiología a finales del siglo II y durante el siglo III, transformando así parcialmente (¿y temporalmente?) el judaísmo en una religión, en una iglesia. Sin embargo, lo que parece más importante a efectos de esta sección es mostrar que, a través de esta elaboración de una hereesiología *judía* (por ejemplo, dudo bastante que ningún círculo rabínico tuviera jamás una lista de herejías judías como la que Justino cita para ellos; parece demasiado «cristiana»), Justino estaba realizando una labor propia. Esa labor podría haber sido un primer esbozo de la estrategia discursiva que se elaboraría plenamente a finales del siglo IV: la de distinguir, desde la perspectiva cristiana, un judaísmo ortodoxo como el verdadero «otro» del cristianismo, de modo que se establecen dos pares binarios: judaísmo/cristianismo y herejía/ortodoxia, en los que el judaísmo, al tiempo que respalda mediante la oposición semiótica la noción de un cristianismo autónomo, y al ser él mismo una ortodoxia, sirve también para marcar la distinción semántica entre ortodoxia y herejía.

Hay un interesante momento de incoherencia en el pasaje de Justino relativo a los herejes judíos, un momento de aparente paradoja, o en cualquier caso de incongruencia,⁰ que resulta esclarecedor respecto a la labor discursiva que lleva a cabo *el Diálogo* de Justino. Si leemos este pasaje con atención, la implicación de la última frase de Justino, especialmente sin las palabras añadidas entre paréntesis «(dirían), que no figuran en el griego», es que los judíos que no niegan la resurrección ni participan en otras «herejías» tienen, de hecho, sus corazones «cerca de Dios». Justino ha establecido una dicotomía inesperada con, por un lado, los judíos ortodoxos y los cristianos ortodoxos que creen en la resurrección y, por otro, los judíos heréticos y los cristianos heréticos que no defienden dicha doctrina. También en los textos pseudoclementinos hay claramente judíos, identificados allí como fariseos, que se consideran cercanos al cristianismo «ortodoxo», de hecho más cercanos que algunos cristianos en su insistencia en la resurrección, tal y como ocurre en este pasaje del texto de Justino. En al menos *una* isoglosa, la creencia en la resurrección (que marcaba la diferencia entre ortodoxos y herejes, tanto para los rabinos como para Justino y los Pseudo-Clementinos por igual), la línea divisoria se traza *entre* judío y judío y *entre* cristiano y cristiano, no entre judío y cristiano. Justino inscribe así un punto de

superposición y ambigüedad entre las dos «religiones» que el texto se esfuerza por presentar como diferentes. Además, la cuestión del Logos y la teología del Logos, que el *Diálogo* se esfuerza tanto por presentar como una diferencia entre Trifón el judío y Justino el cristiano, fue fuente de enormes conflictos entre los cristianos en la época de Justino y también posteriormente. Es más, esa misma cuestión teológica fue un tema central de la controversia religiosa judía no cristiana durante esos mismos siglos.»⁴ Según una interpretación, podría decirse que el *Diálogo* es un extenso esfuerzo retórico por señalar a los teólogos antilogós (como Calisto, ligeramente posterior a Justino) como pertenecientes al judaísmo. Vemos aquí un ejemplo más, y muy rico, de los proyectos gemelos de delimitación del judaísmo y de la herejía en la producción discursiva del cristianismo como religión.

El «judeocristianismo —no ya el cristianismo judío, sino todo el sistema cultural multiforme—» debe considerarse como el crisol original de una productividad religiosa polémica, disonante, a veces amistosa, pero con mayor frecuencia hostil y fecunda, de la que finalmente surgieron dos instituciones a finales de la Antigüedad tardía: el cristianismo ortodoxo y el judaísmo rabínico. El «*Diálogo*» de Justino y los pasajes de la Mishná que se analizarán en la siguiente parte de este capítulo pueden interpretarse como una representación y un síntoma de fuerzas discursivas más amplias dentro del judeocristianismo, como una sinécdoque de los procesos de formación de la ortodoxia naciente y la hereesilogía naciente, así como de los vectores que acabarían separando a la Iglesia del judaísmo rabínico.

Yavne, Nicea y la regla rabínica de la fe Shaye Cohen ha

escrito en un ensayo que ya se ha convertido en un

clásico:

Uno o dos años antes del concilio de Nicea, Constantino escribió a Alejandro y Ario, los líderes de las partes en conflicto, y les pidió que se dieran cuenta de que lo que los unía eran sus creencias compartidas más de lo que los separaba su debate sobre la naturaleza de la segunda persona de la Trinidad. Que se comportaran como miembros de una escuela filosófica que debaten de manera civilizada las doctrinas de la escuela (Eusebio, *Vida de Constantino*, 71). El concilio de Nicea hizo caso omiso del consejo del emperador y expulsó a los arrianos. Los sabios de Yavneh se adelantaron a la sugerencia de Constantino. Crearon una sociedad basada en la doctrina de que «cada una de las partes en conflicto puede estar defendiendo las palabras del Dios vivo».

Antes de Cohen, la mayoría de los estudiosos cristianos y judíos habían descrito a Yavne (Jamnia, el legendario concilio fundador del judaísmo rabínico, tras la destrucción del Templo en el año 70 d. C.) de manera muy diferente. Tal y como el propio Cohen describió la «visión habitual» (con el fin de rebatirla): «El sectarismo cesó cuando los fariseos...»

Los isees, reunidos en Yavne, expulsaron a todos aquellos que no pertenecían a su propio partido. Se excomulgó a los cristianos, se depuró el canon bíblico de las obras escritas en griego y de estilo apocalíptico, y se cerraron las puertas al mundo exterior, tanto judío como no judío. Actuando en un ambiente de «crisis», los rabinos de Yavne se guiaban por una ética exclusivista; su objetivo era definir la ortodoxia y purgar el judaísmo de todos aquellos que no se ajustaran a ella. Según esta interpretación, el «sínodo» de Yavne se convierte en una prefiguración del concilio de Nicea (325 d. C.): un partido triunfa y expulsa a sus rivales.»»

Los estudiosos han adoptado en gran medida la tesis de Cohen de que Yavne fue un concilio pluralista —en el que se «creó una sociedad basada en la doctrina de que cada una de las partes en conflicto podía estar defendiendo la palabra del Dios vivo»— en lugar de uno que estableciera una ortodoxia y expulsara a herejes y cristianos. Otros han cuestionado aún más la narrativa de lo que supuestamente ocurrió en Yavne, incluyendo el cierre del canon de la Biblia hebrea y la supuesta expulsión de los judeocristianos, y a estas alturas se ha convertido casi en un dogma en muchos círculos. Como escribe un destacado historiador: «Existe un acuerdo prácticamente unánime en que, tras la destrucción del Templo, en las generaciones comprendidas entre el año 100 d. C. y la publicación de la Mishná, los judíos aprendieron a convivir sin pagar el precio de la división sectaria»⁹. Cohen y sus seguidores, por lo tanto, parecen negar cualquier papel de la heresiología en la formación del judaísmo rabínico. De hecho, al establecer explícitamente el contraste, como hace, entre Yavne y Nicea, insiste en un contraste eclesiológico prácticamente absoluto entre el judaísmo rabínico y el cristianismo ortodoxo (niceno).⁴⁰

Martin Goodman, sin embargo, nos ha recordado recientemente que los textos rabínicos constituyen el momento originario de la heresiología judía.⁴¹ Propone que, mientras que las «sectas» del periodo del Segundo Templo constituían un judaísmo que adolecía de diferencias internas (no, por supuesto, de forma totalmente irénica), el judaísmo de los rabinos en el llamado periodo pos-Yavne era exclusivista y no admitía en absoluto otras formas de judaísmo. Fue, al fin y al cabo, en los textos de aquella época —que se especificarán más adelante— donde la categoría de *minis* y *minuf* (herejes y herejía) apareció por primera vez en el panorama judío. Esto sugiere claramente que «definir la ortodoxia» fue, de hecho, un proyecto central del discurso de estos textos. La heresiología es, por supuesto, la propia tecnología de la ortodoxia. Según la interpretación de Goodman, el sectarismo judío había sido sustituido por la ortodoxia judía y la herejía judía. En otras palabras, el «sectarismo» del llamado periodo pre-Yavneh, según las opiniones de Josefo y Filón (que son prácticamente nuestros únicos testigos contemporáneos), no excluía la inclusividad ni la sensación de un Israel «pluralista». Cohen ha dado, sin duda, en el clavo en una cuestión importante: se produjo un cambio significativo *desde* el judaísmo del Segundo Templo hasta la formación rabínica. La naturaleza de ese cambio, al parecer, aún requiere una mayor especificación.

Una nota sobre la historiografía rabínica

Llegados a este punto, debo señalar una importante suposición que parto al escribir este texto. Supongo que los escritos rabínicos son necesariamente testimonio de la época y el lugar en los que surgieron como textos, y no necesariamente de la época y el lugar de los que nos hablan. Es decir, pueden ser testimonio de épocas anteriores, pero son sin duda testimonio de que algo se pensaba o se decía en el momento en que se promulgó el texto. Lo denomino «suposición» porque no puede demostrarse. La historiografía del judaísmo en el período rabínico, junto con sus implicaciones para la historia del cristianismo, se había basado, hasta hace muy poco, en la suposición de que el tipo de información histórica que podían aportar las leyendas rabínicas estaba de algún modo directamente relacionado con los contenidos narrativos que presentaban, los cuales se consideraban más o menos fiables, dependiendo de la sensibilidad crítica del estudioso. Por supuesto, esta investigación no era, en general, ingenua ni piadosa en sus objetivos o métodos, sino simplemente muy anticuada. Planteaba las preguntas críticas que Marc Bloch atribuía a una generación anterior de historiadores: «Los documentos con los que más frecuentemente se ocupaban los primeros estudiosos se presentaban a sí mismos —o se presentaban tradicionalmente— como pertenecientes a un autor determinado o a un período determinado, y narraban deliberadamente tales o cuales acontecimientos. ¿Decían la verdad?»⁴ Como muestra Bloch, dichos historiadores no consideraban las narraciones de tales documentos como la «verdad», y lo mismo ocurre con los historiadores del período rabínico que les han seguido. De hecho, en la mayoría de los casos, llegaron a la conclusión de que las narraciones rabínicas no decían la verdad. Sin embargo, a pesar de esta postura tan crítica, se parte de la base de que, una vez eliminado lo imposible o lo contradictorio, los textos sí dicen la verdad.⁴ »

Volvamos a nuestra **historia**

Una cuestión recurrente en la búsqueda del Yavne histórico tenía que ver con la credibilidad de un texto o pasaje concreto de la literatura rabínica o con la recuperación de su «núcleo histórico». Sin embargo, incluso cuando dicha recuperación es satisfactoria y convincente, esto nos deja con fragmentos muy escasos y exiguos de conocimiento histórico. Mientras *nos* dediquemos al proceso de separar los hechos de la ficción en la leyenda rabínica, aprenderemos muy poco sobre la historia del grupo rabínico y aún menos sobre las historias de aquellos otros grupos judíos a los que este pretende controlar y reprimir.

La lectura del clásico ensayo de Gedaliah Alon «El traslado de Rabán Johanan ben Zakkai a Yavne»⁴⁴ ilustrará estos puntos. Alon comienza este artículo citando lo que es, en verdad, la historiografía notablemente ingenua del siglo XIX (tanto de judíos como de cristianos) sobre este tema. Al parecer, todos ellos, sin excepción [!], estaban dispuestos a

aceptar sin más la narración del Talmud como «hecho» y, por lo tanto, a debatir con toda seriedad el contenido de las negociaciones de Rabán Yohanan con Vespasiano sobre la fundación de Yavne». Al final, Alon concluye que las fuentes historiográficas rabínicas carecen prácticamente de valor y llega a la plausible conclusión de que Yavneh era un campo de internamiento romano y que Rabán Yohanan era un preso político y poco más que eso.⁴ «

Estoy dispuesto a admitir que la reconstrucción de Alon es plausible en este caso concreto, pero, en esencia, lo único que acabamos sabiendo de todo esto es por qué la tradición posterior se fijó precisamente en Yavneh como su lugar privilegiado de origen, es decir, simplemente porque Rabán Yohanan estaba allí. Para utilizar el lenguaje de Jacob Neusner, lo que quiero saber es: ¿qué sabemos si no sabemos nada significativo sobre Yavneh más allá de que fue uno de los lugares de Palestina donde se internó a refugiados judíos, pacificadores y «desertores», y de que, posiblemente (e incluso de forma plausible), Rabán Yohanan acabó allí? ¿Qué tipo de trabajo histórico podemos realizar si el núcleo de verdad resulta tan árido e infructuoso?» Si —sugeriría a modo de respuesta— el objeto de la investigación son los motivos para la construcción de una narración que se considera que da fe del contexto político de su relato o recuento, más que el «núcleo histórico» o la verdad contenida en la diégesis de la narración»⁸, entonces todos los textos son, por definición, igualmente creíbles (lo cual no quiere decir, por supuesto, que sean todos igualmente inteligibles). Este punto —que difícilmente puede calificarse de «posmoderno»— también puede respaldarse recurriendo a Marc Bloch. Bloch distingue entre dos tipos de documentos que un historiador puede utilizar. Por un lado, están los que él denomina textos «intencionales», citando como ejemplo la *Historia* de Heródoto; por otro lado, están los textos que no son intencionales y que, en opinión de Bloch, resultan por ello aún más valiosos para el historiador: «Ahora bien, las fuentes narrativas —por emplear una expresión bastante barroca, pero consagrada—, es decir, los relatos que tienen la intención consciente de informar a sus lectores, siguen proporcionando una valiosa ayuda al investigador... No obstante, no cabe duda de que, a lo largo de su desarrollo, la investigación histórica se ha visto gradualmente llevada a depositar cada vez más confianza en la segunda categoría de pruebas, en el testimonio de los testigos a su pesar». Sin embargo, como afirma claramente Bloch, incluso los textos más intencionales —y las narraciones rabínicas de Yavneh son, sin duda, intencionales en su sentido— también nos enseñan aquello que no querían que supiéramos; nos «permiten escuchar de pasada lo que nunca se pretendió decir».¹⁰ En este sentido, podemos tener la misma «confianza» en todos los textos.»⁹ La cuestión de la «fuente narrativa» frente a los «testigos a su pesar» puede verse, ahora, como una distinción entre protocolos de lectura de los textos y no como una diferencia esencial entre los propios textos. Como concluye Bloch: «Todo lo que un hombre dice o escribe, todo lo que hace, todo lo que toca puede y debe enseñarnos algo sobre él».° Sean lo que sean las narraciones rabínicas,

sin duda son algo que alguien ha dicho y escrito, e incluso cuando no sabemos quién las dijo o escribió «originalmente», a menudo podemos determinar quién, o en qué período histórico, alguien las ha «tocado». Busco, pues, conocer a quienes han tocado las historias, a quienes han transmitido, inscrito y reformulado las anécdotas en los documentos rabínicos que han producido, enseñándonos, tal vez, lo que nunca pretendieron decir: «Dado que la historia ha tendido a hacer un uso cada vez más frecuente de las pruebas no intencionadas [la historia], ya no puede limitarse a sopesar las afirmaciones explícitas de los documentos. Ha sido necesario arrancarles nuevas confesiones que nunca tuvieron la intención de *revelar*».^{o''}

«Todos los textos inscriben, quisieran o no, las prácticas sociales en las que se originan»⁴, y muchos también tratan de situar la genealogía de esas prácticas sociales en una narrativa de orígenes, lo que da lugar a una inversión de causa y efecto. Esta inversión es un modo de narración especialmente pertinente para el proyecto de sustituir los patrones tradicionales de creencia y comportamiento («Siempre lo hemos hecho así») por otros nuevos que, no obstante, pretenden reivindicar la autoridad de una antigüedad venerable. En resumen, las narrativas de origen resultan especialmente útiles para la invención de ortodoxias y, por lo tanto, son textos especialmente útiles para estudiar dicha invención.

Todas las instituciones del judaísmo rabínico se remontan, en la narrativa rabínica, a un origen denominado *Yavne*.^o Yavne, visto de este modo, es el efecto, no la causa, de las instituciones y prácticas discursivas que, según se dice, «tienen su origen» en el mito: el judaísmo rabínico y sus principales instituciones y prácticas discursivas, la «Torá», la Casa de Estudio y la ortodoxia.» Gregory Nagy ha escrito: «Las instituciones de la Antigua Grecia tienden a ser retroproyectadas tradicionalmente, por los propios griegos, cada una de ellas a un proto-creador, un héroe cultural al que se le atribuye la suma total de una determinada institución cultural. Era una práctica habitual atribuir cualquier logro importante de la sociedad —*incluso* si dicho logro se había materializado únicamente tras un largo período de evolución social— al logro episódico y personal de un héroe cultural al que se le atribuye haber realizado su contribución monumental en una época anterior de la sociedad en cuestión». Podríamos imaginar que el mito de Yavne —con sus «héroes culturales», desde Rabán Yohanan ben Zakkai hasta el rabino Akiva— se desarrolló siguiendo este patrón. Desmitificar la narrativa rabínica sobre los orígenes de estas prácticas y de su hegemonía nos permite indagar en sus causas en otro lugar, a saber, en las complejas interacciones y negociaciones que dieron lugar al propio judaísmo rabínico como una de las dos formas de religión posbíblica que compitieron con éxito y surgieron de la Antigüedad tardía, siendo la otra, por supuesto, el cristianismo ortodoxo. Así pues, aunque la historiografía académica tradicional se refiere a Yavne —sea cual sea su caracterización detallada— como un concilio fundacional que «restauró» el judaísmo y estableció la forma rabínica como hegemónica tras la catástrofe de la destrucción del Templo, si queremos

estudiar cómo las personas se concebían a sí mismas como pertenecientes a un grupo, resulta más útil abordar Yavne como el efecto de una narrativa cuyo propósito es reforzar —aunque quizá esto sea suponer demasiado— el intento de predominio por parte de los rabinos a raíz de la gran debacle que siguió a la caída de Betar en el año 135.»⁸ Aquello que los rabinos deseaban consagrar como autoritario, lo atribuían a acontecimientos y declaraciones que tuvieron lugar en Yavne, y a veces incluso a voces divinas que se proclamaban en aquel lugar sagrado. Tal y como Seth Schwartz ha caracterizado recientemente el proyecto historiográfico posterior a Neusner en general: «Fue Neusner quien primero defendió de manera coherente que los documentos rabínicos no eran simplemente depósitos de la tradición, sino selecciones cuidadosas de material, moldeadas por los intereses —incluidos los intereses propios— de los transmisores y redactores. En su opinión, los documentos no se limitaban a reflejar la realidad, sino que constituían intentos de construirla; es decir, son manifestaciones de ideología. En definitiva, son los escritos de una colectividad de aspirantes a líderes, eruditos que aspiraban a alcanzar —pero que en la Antigüedad nunca lograron— una autoridad generalizada sobre los judíos. En resumen, la obra de Neusner *historicizó* la literatura rabínica y la redujo a un artefacto de una sociedad en la que, de hecho, era marginal».⁹ No exagero al afirmar que, a pesar de las importantes críticas que tengo en determinados momentos respecto a los escritos de Neusner, este es el programa del que surge mi trabajo actual.

Partiendo de esta hipótesis (o postulado), se deduce que se pueden exponer los

materiales textuales del siglo I (Josefo, Filón, el Nuevo Testamento, los documentos de Qumrán, los apócrifos) y compararlos con los textos rabínicos como representantes de las corrientes religiosas del siglo II y posteriores. Una forma, pues, de precisar el cambio que, según mi interpretación, ha tenido lugar, consistirá en examinar más de cerca la naturaleza de algunas de las divisiones del período del Segundo Templo, y especialmente en los Rollos del Mar Muerto, con el fin de delinear la diferencia entre aquéllas y la formación rabínica posterior.

¿Ortodoxia en el período del Segundo Templo?

En Qumrán, la aparente comunidad de los Rollos del Mar Muerto, encontramos «el primer ejemplo de una corriente de pensamiento clandestina que resurgiría a menudo en la historia del cristianismo y del judaísmo rabínico. El mundo exterior es el reino de Belial. Quien no se une a la comunidad “no se purificará mediante los actos de expiación, ni será purificado por las aguas purificadoras, ni será santificado por los mares o los ríos, ni será purificado por toda el agua de las abluciones»⁶⁰. En dos artículos minuciosamente argumentados, Aharon Shemesh ha sostenido que, desde un punto de vista halájico, los miembros de la

se consideraban a sí mismos como Israel y a todos los demás, incluidos otros israelitas, como gentiles». Esto concuerda con otros aspectos de la ideología de los rollos sectarios, que parecen implicar tal identificación de la comunidad con Israel.⁶ De hecho, Albert Baumgarten ha propuesto que esta es la definición misma del sectarismo judío: «Los antiguos sectarios judíos [...] voltearon los medios de marcar la separación que normalmente se aplicaban contra los no judíos para dirigirlos contra aquellos a quienes, por lo demás, consideraban compañeros judíos, como forma de protestar contra esos judíos y/o contra la sociedad judía en general. Como resultado de estas acciones, los judíos ya no estaban todos en pie de igualdad: *los judíos sectarios trataban a otros judíos como forasteros de un nuevo tipo*». Al mismo tiempo, sin embargo, Baumgarten deja claro que existían diferencias significativas entre el sectarismo «introvertido» y «codicioso» de los de Qumrán —que prácticamente no concedía ningún valor a ninguna otra forma de judaísmo— y las sectas «reformistas» de los fariseos y los saduceos. Estas últimas «albergan esperanzas de reformar la sociedad en su conjunto, y no han desistido ni renunciado a ello por completo, sino que siguen percibiéndose a sí mismas como miembros del todo, mientras que la secta de tipo «introvertido», por el contrario, ha rechazado de tal manera las instituciones de la sociedad en su conjunto que se ha encerrado completamente en sí misma y considera a quienes están fuera de sus límites como irremediables» (64).

Este tipo de ideología parece diferenciarse de la distinción que denominamos ortodoxia/heresía ⁶. ^Baumgarten describe la transición de la situación sectaria a la ortodoxia como «la transformación de lo que en su día fueron grupos rivales en ganadores y perdedores explícitos» ⁶⁶. Sin duda, esto es cierto. Sin embargo, advertiría que, al mismo tiempo, no debemos tomar al pie de la letra la reivindicación de la posición de «ganador». Esta reivindicación no significa que, en realidad, todos los grupos rivales hayan sido derrotados, sino que implica la autoconstrucción de grupos concretos en circunstancias particulares (que pueden o no incluir un cierto grado de aceptación popular). No se trata tanto de que un grupo haya ganado, sino de que algo en su propio discurso —y tal vez en las circunstancias— les permite pasar de presentarse como el grupo asediado que posee la verdad (secta) a ser los poseedores de la verdad que siempre han estado ahí y que otros intentan subornar (ortodoxia/«iglesia»). Una forma de entenderlo es que una secta se describe a sí misma como aquella que ha abandonado el grupo mayor, debido a la corrupción de este, mientras que una iglesia, por así decirlo, describe a los demás como aquellos que han abandonado (o han sido expulsados de) el grupo mayor debido a su desviación del camino verdadero y a la corrupción que ello conlleva, o incluso como una fuerza contaminante procedente del exterior. Esto no representa necesariamente, por supuesto, una diferencia en la «realidad», pero sí constituye una diferencia importante en la representación y la construcción de la identidad. En términos de discurso, una distinción se dará en lo que respecta a la legitimación. Mientras que la iglesia se presentará con frecuencia como la heredera de una sucesión apostólica (como *veremos* en el próximo capítulo), la

secta se presentará con igual frecuencia como heredera de una nueva revelación. Como ha escrito M. D. Herr: «El pensamiento rabínico proyecta una actitud definida respecto *al continuo* y *la continuidad* en la cadena de transmisión de la Torá». En contraste directo con este enfoque, los escritos de la secta del Mar Muerto (Documento de Damasco V, z) sostienen que la Torá no se conocía en absoluto desde la época de los Jueces hasta el final del período del Primer Templo. Incluso después de la destrucción, sostienen, la Torá no se comprendió realmente hasta la fundación de la secta.»⁶⁸ Otro aspecto, destacado recientemente por Adiel Schremer, es que el tipo de organización que denomino «ortodoxia» o «iglesia» tiende a «anclar su praxis religiosa en la tradición viva de sus padres y antepasados», en contraposición a grupos religiosos como el de Qumrán, que «basan su praxis religiosa en las normas halájicas escritas en textos autorizados y canonizados de la ley judía.»⁶ El argumento de Schremer conduce a otra conclusión muy importante, a saber, que fue precisamente contra la tradición de los padres —atestiguada, entre otros, por Josefo^o y Pablo— del siglo I, en la que se basaba, al menos con frecuencia, la práctica judía, contra la que se rebeló la secta de Qumrán.^o Una consecuencia de esta observación —que la *diferencia* entre iglesia y secta es una cuestión de autorrepresentación y de modo de autolegitimación, y no una *diferencia* absoluta y *objetiva*— es que las distinciones no son esencialistas, y que un mismo grupo puede ser, al mismo tiempo, una secta con respecto a otro grupo y una iglesia —o ortodoxia— con respecto a un grupo diferente. Por lo tanto, discrepo de los intentos de establecer una diferencia absoluta y realista entre los rabinos y «las sectas del Mar Muerto», considerándola más bien como una diferencia en la autorrepresentación y el discurso.

Esto no excluye que en períodos anteriores, como el de Qumrán, se prefiguraran elementos importantes de lo que con el tiempo se convertiría en la heresiología. Véase el Documento de Damasco iz:2-3, donde se indica que alguien que «miente» (wo oâa)c) tiene un espíritu de *Belt'al* (9r9a). Resulta especialmente significativo el DD 5:18-6:2' «Y la tierra quedó desolada porque dijeron mentiras acerca de los mandamientos de Dios a través de Moisés y de los ungidos de la Santidad, y profetizaron mentiras para apartar a Israel de Dios» (rasn 9r woo ioaT ^D }•DNFI OW°fil 9s onsn 9sow) rs nwo9 ocw isaïi wz cn \ nwnn nr nwn z>a 9s). Como sostiene Shemesh, «decir mentiras es profecía falsa y, de hecho, esta es la acusación de la Torá contra el profeta que incita a la adoración de ídolos»⁴. Como *veremos más adelante*, el *falso profeta* es precisamente el antepasado y el modelo del *hereje* según Justino, así como la conexión con la inspiración del Diablo.^ Esto sugiere la forma concreta en que una noción helenística de elección ideológica podría combinarse con una noción bíblica de profecía falsa (y, por lo tanto, elegida) como una forma de explicar la genealogía de la nueva noción de herejía. El argumento, pues, de que en Qumrán aún no existía una estructura de iglesia ortodoxa y herejía no debe interpretarse como una afirmación de que ninguno de los elementos que incluso...

constituirían la heresiología estuvieran ya presentes antes de su integración en un discurso heresiológico a principios del período rabínico.

Como se ha señalado con frecuencia, la situación sociológica del grupo de Qumrán se ajusta a la descripción de una secta en el sentido de un grupo que se ha separado de la parte principal de una comunidad religiosa en busca de una mayor pureza o rigor.»⁶En cierto sentido, la retórica de Qumrán a este respecto es similar a la del Cuarto Evangelio, pero, al igual que este último no constituye una heresiología, tampoco lo hace la primera». Se verá, pues, que todo es una cuestión de representación: los rabinos pueden considerar herejes a los judíos que son cristianos, mientras que estos mismos «cristianos judíos» se considerarán a sí mismos una secta (sin utilizar el término, por supuesto).

En este sentido, tanto Qumrán como la comunidad joánica son sectas. De hecho, siguiendo a Boccaccini y continuando con la analogía con la hipotética comunidad joánica, parece más atractivo encontrar en Qumrán las raíces del supersesionismo (la doctrina de que el cristianismo ha suplantado al judaísmo como Israel) que las raíces de la heresiología.»⁸Este punto queda muy claro en otro análisis de Shemesh: «Ciertos miembros de la Casa de Israel, la comunidad del Mar Muerto, debido a su rectitud y a la revelación adicional que, por ello, se les ha concedido, constituyen ahora a Israel. La estructura parece análoga al pensamiento paulino, según el cual ha tenido lugar una nueva revelación y, ya sea de forma voluntaria o involuntaria, solo una parte de Israel la ha escuchado: estas personas constituyen un Nuevo Israel. Se trata de una estructura discursiva de inclusión y exclusión, de formación de identidad, fundamentalmente diferente de la noción de una iglesia ortodoxa. El cristianismo paulino y la comunidad esenia de Qumrán, aparentemente radical»⁽⁹⁾ parecen encajar mejor con la siguiente definición de secta: «Una organización religiosa pequeña, de reciente creación, a menudo encabezada por un único líder carismático y considerada un grupo espiritualmente innovador». Por otra parte, desde el punto de vista de otros israelitas, no parece haber pruebas de que los esenios, en general, fueran considerados fuera de los límites de la comunidad. Así parece ser a pesar de las importantes diferencias teológicas entre fariseos, saduceos y esenios, diferencias no menores que aquellas que, en última instancia, definirían al judaísmo y al cristianismo como teológicamente muy distintos. Ni el dualismo y la predestinación de los esenios, ni las novedosas doctrinas de la resurrección y la eternidad del alma de los fariseos constituían motivos para excluir a estas sectas de alguna versión del judaísmo aceptable (aunque no normativo); sin embargo, diferencias de este orden definirían la herejía para los rabinos. Los grupos del Segundo Templo, por consiguiente, se ajustan a las definiciones sociológicas de sectas, mientras que los radicales de Qumrán tal vez constituyeran un culto en el sentido sociológico

sentidoq8l

Una lectura atenta y minuciosa de las pruebas mostrará, en mi opinión, hasta qué punto

se desarrolló el concepto de herejía entre los judíos cristianos y no cristianos en el siglo II. Hasta finales del siglo I, no encontramos la noción de herejía ni en los textos judíos ni en los cristianos formativos. Es bien sabido que el historiador romano-judío Flavio Josefo es nuestra principal fuente antigua sobre el sectarismo judío en el período prerabínico. Gran parte del inicio del libro XVIII de **Antigüedades judías** consiste en un elaborado excursus sobre el sectarismo judío en el siglo I (tal y como también encontramos en **La guerra judía**, libro II), que incluye las famosas y controvertidas discusiones sobre Jesús, Santiago, hermano de Jesús, y Juan el Bautista y sus seguidores. Resulta notable, por tanto, que en su **Contra Apionem**, Josefo parezca contradecirse tan abiertamente al describir a los judíos en los siguientes términos:

Es precisamente a esta causa a la que debemos nuestra notable armonía. La unidad y la identidad de las creencias religiosas, así como la perfecta uniformidad en los hábitos y costumbres, producen una concordia muy hermosa en el carácter humano. Solo entre nosotros no se oírán declaraciones contradictorias sobre Dios, como las que son habituales entre otras naciones, no solo en boca de personas corrientes bajo el impulso de algún estado de ánimo pasajero, sino incluso planteadas con audacia por los filósofos; unos esgrimen argumentos demolidores contra la propia existencia de Dios, otros le privan de su cuidado providencial para con la humanidad. Solo entre nosotros no se observará ninguna diferencia en la conducta de nuestras vidas. Entre nosotros, todos actuamos de la misma manera, todos profesamos la misma doctrina sobre Dios, una que está en armonía con nuestra Ley y afirma que todas las cosas están bajo Su mirada. (C. Ap. *79 *)

Esta afirmación parece contradecir de manera evidente los minuciosos relatos de Josefo sobre el judaísmo dividido en tres *philosophiai*, tal y como encontramos en el pasaje de *Antigüedades* (18.11),⁸ así como a su referencia a ellas como *haireseis* (escuelas de pensamiento filosóficas —o médicas—, origen etimológico de nuestro término «herejías») en otros pasajes, como *Antigüedades* 13 !7!. *93 y en otros lugares. A menos que supongamos que en el *Contra Apionem* Josefo simplemente está ocultando información con fines apoloéticos, debemos concluir que no percibía las *haireseis* de su época como algo que perturbara en modo alguno la unidad religiosa y comunitaria esencial del pueblo judío, ni siquiera tanto como las divisiones entre los griegos, que desde su punto de vista eran más extremas. Como ha argumentado con perspicacia Martin Goodman, si, de hecho, Josefo estuviera hablando aquí de manera apoloética y supiera que esta representación contradecía la «verdad», difícilmente habría proporcionado referencias cruzadas tanto a la «Guerra judía» como a las «Antigüedades», donde se desarrollan sus extensas discusiones sobre las herejías judías.⁸ » Además, incluso si alguien afirmara que Josefo está escribiendo aquí, no obstante, de manera apoloética, el argumento se mantendría en cualquier caso, ya que él entiende claramente que su público no interpretará *hairesis* como «herejía»; de lo contrario, su texto simplemente no tendría sentido. *Hairesis*, en el griego judío de la época de Josefo, claramente aún no significaba «herejía». Además,

, como señala Gabriele Boccaccini, aunque Josefo recoge un marcado desacuerdo halájico entre los esenios y las autoridades del templo, al parecer ninguna de las partes se oponía a que un Juan el Esenio fuera nombrado gobernador dentro del recinto de ese mismo templo.»⁴ Los esenios, a pesar de todas sus desviaciones halájicas y teológicas, al parecer no *eran* tratados por nadie como herejes.

El historiador Seth Schwartz ha planteado una idea similar a la de Goodman: «No debe permitirse que las diferencias oculten el hecho de la cohesión social básica —aunque no absoluta— de la élite, de la que nos da testimonio Josefo (las tensiones que describe *demuestran* este punto, en lugar de refutarlo)».⁸ «En general se acepta que, incluso teniendo en cuenta la exageración apologética de Josefo sobre el carácter irénico de la situación, para Josefo —y presumiblemente en su época—, el término *mire-sis* en griego judío no se ajustaba en modo alguno al significado de *heTe5y* o de *minut*, sus equivalentes hebreos,⁸ en el uso cristiano y rabínico posterior, respectivamente. Simón destaca que Marco Aurelio iba a fundar en Atenas cuatro cátedras de filosofía, una para cada una de las grandes *haireseis*: platónicos, aristotélicos, epicúreos y estoicos». Cabría imaginar que Josefo fundara también una academia de este tipo, con una cátedra de fariseísmo, otra de saduceísmo y *otra* de esenismo. El caso de los Hechos es interesante. Cuando Pablo dice en Hechos 24:14: «Soy seguidor del nuevo camino (la “hairesis” de la que hablan), y es de esa manera como adoro al Dios de nuestros padres», esto puede interpretarse de dos maneras, como señala Simón. O bien Pablo reivindica el camino verdadero, mientras que los judíos dicen que no es más que otra escuela del judaísmo, o bien los judíos ya se refieren al cristianismo como una «*hairesis*» en el sentido posterior de herejía. No veo razón alguna para adoptar la segunda opción, y citar a Justino (con el debido respeto a Simón) es dar por sentada la cuestión. Hechos 6:5 demuestra más allá de toda duda que, para Lucas, «*haiTC5t5*» sigue significando «elección de creencia y adhesión» y no «herejía». Allen Brent escribe también que «la Iglesia de Roma de mediados a finales del siglo II se asemejaba a un conjunto de escuelas filosóficas»⁸⁸. Así pues, con la evidencia positiva de Josefo de que «*harvests*» aún no significa «herejía» (incluso si no se acepta la afirmación más contundente sobre Josefo) y la evidencia del silencio derivada de la ausencia total de cualquier término hebreo para «hereje» antes del período rabínico, me parece razonable concluir que la noción de herejía aparece en el ámbito judío no cristiano aproximadamente al mismo tiempo que hace su aparición entre escritores cristianos como Justino.

La invención de «*minut*»

Solo en la literatura rabínica, es decir, a partir de la Mishná de finales del siglo II, encontramos atestiguada en cualquier escrito judío una palabra de uso paralelo al uso cristiano posterior de «*herejía*» y «*hereje*», a saber, «*minut*» y «*min*». Aunque

se han planteado varias conjeturas sobre la etimología de este término hebreo, la mejor hipótesis, en mi opinión, es considerarlo derivado del hebreo «tipo». El uso que hace Justino, *geni5t0e*, también parecería reflejar claramente esa interpretación antigua. Los rabinos no se consideran a sí mismos una secta, es decir, un grupo residual que es el único que preserva el verdadero camino y debe separarse del cuerpo de Israel. De hecho, como veremos a continuación, estaban dispuestos a maldecir a tales grupos. La situación que se autoatribuían frente a la mayoría de Israel (el «*Am Ha'ares*») era la de vanguardia elegida y líder. Sin embargo, los rabinos, ya desde sus primeros textos conservados, promulgan la categoría de los *minim*, los herejes. Goodman señala un aspecto significativo: «Aún más llamativa es la acuñación del término *minDf*, “herejía”, ya que la creación de un sustantivo abstracto para denotar una tendencia religiosa no era habitual en los textos tanaíticos⁸⁹ (por ejemplo, no existía en hebreo ningún sustantivo abstracto para el fariseísmo o el saduceísmo) y⁹⁰ lo que sugiere, al menos implícitamente, una influencia helénica en el desarrollo léxico hebreo». En Josefo,⁹ como acabamos de ver, al igual que en los Hechos, «*hai*» (0515) sigue significando simplemente «un partido o secta caracterizada por ideas y objetivos comunes» y aún no «un grupo que propugna una doctrina falsa». De ello se deduce que, en la última parte del siglo I, la noción de herejía aún no había entrado en el judaísmo (pre)rabinico y que el término *min*, atestiguado, al fin y al cabo, solo en fuentes de finales del siglo II, es, de hecho, un desarrollo posterior en el discurso religioso judío.

«Las similitudes en el desarrollo de la heresiología en los escritos polémicos cristianos

(Justino, Ireneo) y en la Mishná contemporánea nos permiten comprender la configuración mutua y paralela de la herejía como alteridad en el discurso rabinico y cristiano del siglo II». Como observa Stephen Goranson, «las taxonomías de la herejía utilizadas por los rabinos y los escritores de la Iglesia interactuaron en una progresión dinámica» ⁽⁴⁾En los relatos de ambos, un elemento crucial es el desarrollo de la noción de una «regla de fe», con lo que me refiero tanto a una regla para la fe como a las reglas que la fe establece para la práctica y que distinguen a los ortodoxos de los herejes», así como a la promulgación de una noción de sucesión apostólica.

Debo dejar claro un argumento que *no* estoy planteando. No estoy sugiriendo, al estilo de Herford, que todas las referencias a «*minim*» y «*minut*» se refieran al «cristianismo»; ⁹⁶de hecho, no estoy sugiriendo que ninguna lo haga necesariamente. En un artículo fundamental, Yaakov Sussmann ha argumentado que «el término *minim* sirve, en general, como nombre para un hereje en el sentido más amplio de la palabra “hereje”, ya sea que se trate simplemente de un hereje o de alguien que pertenezca a una secta de herejes, como los saduceos, los baitousin, los zelotes, los samaritanos y los cristianos judíos». Acepto plenamente el argumento de Sussmann en este punto, pero no estoy del todo seguro de que estos términos se refieran, de hecho, a nadie. Lo que sugiero es algo diferente: que la referencia a *los «minim»* y «*minut*» cumple

una función que era «necesaria» —a ojos de los rabinos, por supuesto— debido al desafío, o a la cuestión de identidad, planteada por Justino Mártir y sus seguidores.

Tampoco estoy dispuesto a aceptar que una entidad denominada «gnosticismo» o incluso «gnósticos» sea un objetivo real del discurso heresiológico rabínico. Mis razones son tres. En primer lugar, parece haber pocas pruebas, si es que hay alguna, de que, cuando los rabinos se referían a los «Dos Poderes», *el* segundo fuera un demiurgo hostil, tal y como se supone que creían los gnósticos. De hecho, por ejemplo, cuando se acusa al rabino Akiva de, al menos, proximidad a la herejía de los Dos Poderes, es obvio que él no tiene en mente tal doctrina «gnóstica».⁹ Herford señala de manera reveladora: «Pero si los *minim* deben identificarse con tales gnósticos, entonces cabría esperar que la cuestión de la bondad de Dios se debatiera con frecuencia entre los *minim* y los judíos [5/C], y no hemos encontrado que este fuera el caso».¹⁰ Con respecto a la denominada gnosis judía precristiana, el destacado estudioso israelí Menahem Kister se ha referido recientemente a las «doctrinas “gnósticas”» como «un nombre anacrónico para las fuentes apócrifas del Segundo Templo.» En segundo lugar, a pesar de los argumentos de Friedländer, no hay prácticamente ninguna razón para imaginar que los judíos tuvieran conocimiento alguno de tal doctrina, salvo quizá como la doctrina de los propios cristianos radicales y «heréticos».¹¹ En tercer lugar, en el texto más extenso en el que se debaten los argumentos de los «Dos Poderes» con *los minim* (Talmud palestino, Berakhot 12d—13a), resulta obvio que estos *minim* sostienen una teología del Logos y no una doctrina «gnóstica» del tipo del creador del mal.» Por último, si Kister tiene razón en una sugerencia muy atractiva, existe en este texto una alusión específica a la doctrina cristiana del nacimiento virginal.¹² Estas tres consideraciones, que, en mi opinión, nunca se insistirá lo suficiente en ellas, conducen a la conclusión de que el mito «gnóstico» del demiurgo maligno no fue la causa de las denuncias rabínicas contra la herejía de los «Dos Poderes en el Cielo», sino más bien una versión distorsionada del teologoumenon judío de los «Dos Poderes en el Cielo», también conocido como teología del Logos. Era el Logos lo que los rabinos pretendían ceder a los cristianos y al cristianismo, definiendo así la ortodoxia judía, y no el demiurgo maligno gnóstico. Los rabinos «ortodoxos» *rechazan* lo que los cristianos «ortodoxos» adoptan.

En el análisis más reciente y exhaustivo del tema, Karen King ha demostrado sin lugar a dudas que, si bien es cierto que existen importantes elementos midráshicos y de otra índole judíos en los textos que denominamos «gnósticos», no hay el más mínimo fundamento para considerar que esos usos tuvieran lugar fuera de un contexto cristiano, y desde luego no en un contexto precristiano. El argumento más importante de King al respecto, en mi opinión, es la afirmación de que «la fijación metodológica en los orígenes ha tendido a distorsionar los procesos sociales e históricos reales de la producción literaria, ya que el propósito de determinar el origen del gnosticismo es menos histórico que retórico: tiene por objeto delimitar los límites normativos y la definición del cristianismo». Además, no solo afirma esto de los historiadores modernos: «el problema fundamental es la reificación de una entidad retórica (la herejía) en un fenómeno real por derecho propio». Esto es, por supuesto, precisamente lo que

58 *Marcar la diferencia*
yo sostengo sobre los min0f. De ello

De ello se deduce, pues, que la búsqueda de los «*minim*» históricos está abocada al fracaso, ya que también se trata de una entidad retórica, reificada por la investigación académica moderna. Los «*minim*» no son más gnósticos de lo que son cristianos, pero la entidad retórica «*minut*» fue, en mi opinión, un producto del encuentro con el cristianismo «ortodoxo», que provocó una respuesta similar por parte de los rabinos. Esta respuesta consiste en la creación de una categoría de personas que se parecen mucho a los judíos, pero que se definen como «otros» debido a defectos en sus creencias. Afirmar que este tipo de definición se hizo necesaria debido al desafío cristiano a la autodefinición judía y, tal vez, incluso en respuesta, en parte, a la promulgación cristiana de la ortodoxia, es una afirmación muy diferente, en mi opinión, de aquella que consideraría a los *minim* como cristianos.

Un ejemplo textual relativamente temprano resultará instructivo en este sentido:

Los *gilyonim* y los Libros de los miriim no deben salvarse [en el Sall ath] del fuego. Ral bi Tarfon dijo: «Por la vida de mi hijo, [juro] que si llegan a mis manos, los quemaré junto con los Nombres Divinos que contienen. Porque aunque alguien me persiga [para matarme], entraré en la casa de la idolatría, pero no en sus casas, pues los ídoltras no le conocen y le niegan, mientras que estos le conocen y le niegan [o hablan falsamente de Él]⁶], y de ellos dice el versículo: «Y tras la puerta y el umbral, has puesto Tu Nombre ¹» [pues, al abandonarme, has descubierto tu camino, te has acercado a él, lo has ensanchado; y has hecho un pacto contigo mismo con ellos, has amado su lecho, has contemplado la desnudez] Isaías 57:8].»¹ «(Tosefta Shalat 3:5) »

En este texto encontramos, en primer lugar, el contraste muy importante, de hecho crucial, entre los adoradores de ídolos y los *minim*. En otras palabras, independientemente de a quién pensemos que se refiere el texto, sin duda aborda la cuestión de los judíos que «le conocen» pero que se han desviado hacia doctrinas extrañas que ahora los definen como tan alejados de la ortodoxia que incluso sus libros de la Torá pueden —es más, deben— ser quemados junto con los nombres sagrados que contienen. Creo, sin embargo, que podemos ir más allá e interpretar que el midrash del final alude a personas que colocan mezuzot en los postes de las puertas de sus casas, pero que, aun así, han sido seducidas (como sostiene el final del versículo citado) por doctrinas falsas y ajenas sobre Dios.» En otras palabras, la analogía que establece el rabino Tarfon es precisa: sus casas, con los escritos del nombre de Dios en los postes de las puertas, son casas de prostitución (una metáfora heresiológica frecuente ¹) y sus Torás, con el nombre de Dios escrito en ellas, también son completamente profanas (y, por lo tanto, pueden ser destruidas). La relación entre la afirmación del rabino Tarfon de que no entraría en sus casas y la de que quemaría sus libros es clara y no arbitraria. Aunque «lo conocen», insiste el rabino Tarfon, «lo niegan» al mantener doctrinas heréticas sobre Él y, por lo tanto, su mención de «Su» nombre es corrupta, profana e impura. De este pasaje aprendemos que hay judíos que tienen los mismos libros

que «nosotros» y hasta las mismas prácticas, como colocar la mezuzá en el marco de la puerta, pero como tienen una doctrina diferente de Dios, son herejes, *minim*, y se encuentran tan completamente fuera de los límites del judaísmo que sus Biblias deben ser quemadas, junto con los «simulacros» de los nombres divinos que contienen. Los *gilyonim* se han interpretado en el pasado como «Evangilyon», sobre todo por los propios rabinos talmúdicos, quienes lo distorsionaron de diversas formas en *Awen Gilyon* y *Awon Gilyon*, es decir, «gilyon de la maldad» y «gilyon del abismo», lo que sugeriría que los judeocristianos son el verdadero objeto de este pasaje, y así es como se ha interpretado el pasaje en la literatura académica. «Shlomo Pines ha respaldado esta opinión demostrando que, en siríaco, el término *gif pane*, exactamente cognado con el término mishnaico, también se refiere a los Evangelios. Sin embargo, ha demostrado que la palabra se utiliza en siríaco también en el sentido de apocalipsis.»¹ «Esta sería una interpretación aún más atractiva, y la referencia se haría a libros como el de Enoc. En cualquier caso, tenemos aquí pruebas claras de que, a más tardar a mediados del siglo III, ya existía en los círculos rabínicos una noción plenamente desarrollada de herejía, muy similar a la de la ortodoxia cristiana.

Reglas de fe

Hay dos textos significativos de la Mishná que ayudan a ilustrar este punto. Curiosamente, ambos consisten en argumentos para atribuir a los saduceos la condición de herejes, o incluso de no israelitas¹. La primera Mishná del capítulo décimo del Tratado Sanedrín reza: «Estos son aquellos que no tienen cabida en el más allá: quien niega la resurrección de los muertos;»⁴ «quien niega que la Torá [oral] provenga del cielo, y los epicúreos [judíos]». Los epicúreos se incluyen aquí porque negaban la providencia divina, tal y como nos enseña Josefo¹¹⁷. La referencia no se haría, pues, a los seguidores reales de la escuela epicúrea, sino a los judíos que, a ojos del grupo «fariseo» —que promulgaba la eternidad del alma como un principio central de la ortodoxia judaica—, parecían haber sido contaminados y ser seguidores de dicha escuela. «La resurrección y la Torá oral revelada son los principales puntos doctrinales en disputa entre los fariseos y los saduceos.»⁹ Además, podemos ver cómo estas cuestiones podrían estar directamente relacionadas, ya que resulta muy rebuscado —si no imposible— encontrar una doctrina de la resurrección en la Torá, por lo que quien no acepte la Torá oral bien podría verse llevado a negar tal doctrina. Este pasaje, que Louis Finkelstein ha denominado el «Credo fariseo»,⁹ parece promulgar, quizás por primera vez en el judaísmo, una regla de fe para determinar quién es ortodoxo y quién no, una regla que excluiría de la salvación a muchos judíos que se consideraban a sí mismos fieles y tradicionales». La prueba de fuego para la ortodoxia, o en cualquier caso para la salvación, señala aquí tres innovaciones teológicas principales frente a la tradi-

pensamiento bíblico tradicional mantenido en las posturas religiosas conservadoras de «sectas» como los saduceos y, probablemente, en la religiosidad tradicional de los grupos a los que la literatura rabínica se refiere de manera imprecisa y peyorativa como el «Pueblo de la Tierra» (‘Am Ha’ares), un término que rápidamente pasó a *ser* sinónimo de ignorantes y incultos (cf. *pagani*).^o El pasaje excluye, por tanto, lo que hasta entonces se había dado por sentado: la aniquilación física del cuerpo y la exclusividad de los Cinco Libros de Moisés como contenido íntegro de la revelación divina en el Sinaí. Los rabinos insisten en que su corpus de interpretación oral y de prácticas transmitidas oralmente fue entregado en el Sinaí y es, por lo tanto, más antiguo y más original que las prácticas de los saduceos y de la gente del campo.»^o «Este intento por parte de un grupo recién formado de reclamar la hegemonía sobre los patrones tradicionales de creencia y práctica, presentándose a sí mismos como antiguos y originarios, es casi una característica definitoria del discurso de la ortodoxia, del que el cristianismo niceno ofrece un excelente ejemplo. Como se ha señalado, lo que se considera herejía en el cristianismo es a menudo simplemente la religión tradicional de la generación anterior.» Este credo fariseo reproduce la misma estructura. Un discurso religioso innovador reclama la hegemonía y excluye la religiosidad tradicional, así como los modos de autoridad que la precedieron, calificándolos así de herejía. Además, presenta la «herejía» como una desviación de la ortodoxia originaria, que siempre ha estado ya dada.» Los rabinos, por tanto, «rabinizaron» la historia religiosa judía al presentar a sus antepasados religiosos, los fariseos, no como una secta (y, por lo tanto, no como fariseos), sino como los verdaderos intérpretes (o incluso transmisores) del judaísmo universal desde tiempos inmemoriales.

Fueron los tannaim del siglo II quienes por primera vez denominaron a los «saduceos» como

«herejes» —nótese que este punto *no* implica (ni contradice) la existencia de «auténticos» saduceos en aquella época—, en contraste con Josefo, pues este, aunque era fariseo, admitía la diferencia legítima entre los *haireseis*, los saduceos y los esenios. A finales del siglo II estaba surgiendo una nueva categoría, la de «hereje», en el discurso rabínico.»⁶ Este cambio puede correlacionarse con Justino y su incipiente heresiología, así como con la evolución de la religión romana en general. Como han señalado Beard, North y Price: «A finales de la República y hasta bien entrado el siglo I d. C., parece haber existido en Roma la creencia generalizada de que cada pueblo extranjero tenía sus propias prácticas religiosas características; aunque sin duda se consideraban inferiores a las prácticas romanas, las religiones “autóctonas” de las poblaciones provinciales del Imperio romano no eran sistemáticamente rechazadas ni ridiculizadas. Pero a partir del siglo II a más tardar —quizá a medida que se hacía más apremiante para la élite romana definirse a sí misma en relación con las provincias (y las élites provinciales)—, esa postura cambió.»⁽¹⁾ ^o No pretendo afirmar que este cambio en las prácticas romanas de inclusión/exclusión con respecto a la religión fuera el mismo que el que detecto entre los rabinos o que Le Boulluec ha descrito

para Justino y los cristianos, pero sí sugeriría que las mismas fuerzas estuvieron en juego a la hora de producir o conducir a desarrollos epistémicos tan masivos y generalizados, fuerzas que comenzaron a ejercer su poder en el siglo II y llegaron a una especie de culminación en el IV.

El segundo texto importante de la Mishná respalda firmemente este análisis, llegando incluso a sugerir la conclusión de que los «saduceos» no *eran* considerados «Israel»¹²⁸, aunque en este caso por motivos de diferencias rituales, no doctrinales^{1.9}. Este texto también constituye la base para una seria objeción a las ideas de que Yavne y sus sucesores rabínicos —incluida la cultura talmúdica de los siglos IV y V— fueran «pluralistas» o «democráticos» en su eclesiología: la exclusión total de las mujeres del acceso al poder y al conocimiento.¹ «⁰ Lejos de ser un momento aleatorio y superficial en la cultura rabínica, esta exclusión constituye un momento fundamental y fundacional en el discurso de la autoridad rabínica:

Las hijas de los saduceos, mientras sigan los caminos de sus padres, tienen el mismo estatus [en materia de pureza menstrual] que las mujeres samaritanas. Cuando se han separado [de los caminos de sus padres] y siguen los caminos de Israel, tienen el mismo estatus que Israel.

Rabbi Yose dice: «Siempre tienen el mismo estatus que Israel, a menos que se separen para seguir los caminos de sus padres». (Niddah 4:2) »¹

La implicación de este texto parece clara: «Las costumbres de sus [las hijas de los saduceos] padres» se contraponen a las «costumbres de Israel». Si se trata de un paradigma, entonces las costumbres tradicionales de esos padres (muy probablemente normas antiguas) y, de hecho, los propios padres, han *sido* semánticamente excomulgados de Israel; el efecto de esta excomunión sigue siendo, por supuesto, una cuestión *abierta*.»² Dado que este texto se incluyó en la Mishná, editada a finales del siglo II, sin duda puede leerse —como mínimo— en ese contexto histórico y textual.»

Sin embargo, para que no pensemos que la razón principal de la excomunión de los saduceos fue una diferencia halájica, los textos nos ofrecen un relato heresiológico perfecto del origen mismo de la secta, *así* como de la razón principal de su herejía, desde el punto de vista de los rabinos, revestidos, por así *decirlo*, del ropaje de los fariseos. Este texto del comentario a la Mishná Avot, conocido como Avot del rabino Natán, propone un esquema heresiológico clásico para explicar la existencia de las sectas de los saduceos y de sus algo misteriosos compañeros, los baituseos:

Antígono, el hombre de Sokho, recibió la enseñanza de Simón el Justo. Solía decir: «No seáis como esclavos que sirven al Señor con la intención de recibir una recompensa, sino como esclavos que sirven al Señor sin la intención de recibir una recompensa, y que el temor de Dios esté sobre vosotros, para que vuestra recompensa sea doble en el futuro».

Antígono, el hombre de Sokho, tenía dos discípulos que solían repetir sus palabras y enseñaban a sus discípulos, y estos, a sus discípulos. Se levantaron y leyeron las palabras «*Strictu sensu*», diciendo: «¿Por qué dijeron esto nuestros Padres? ¿Es posible que un trabajador trabaje todo el día y no reciba su salario por la tarde? Más bien, si nuestros padres hubieran sabido que existía la resurrección de los muertos y otro mundo, no habrían dicho eso». Se levantaron y se separaron de la Torá, y se crearon dos cismas: los saduceos y los baituseos. Los saduceos en nombre de Sadoq, y los baituseos, en nombre de Baithus. Y solían utilizar vasijas de oro y de plata todos los días, diciendo: «Los fariseos tienen la tradición de hacerse sufrir en este mundo, y en el más allá no tendrán nada».

«Por desgracia, es imposible datar este texto como contemporáneo de la Mishná, aunque podría *ser* tan antiguo como ella». «En cualquier caso, podemos ver aquí, como mínimo, una tradición algo posterior que articula la existencia de las sectas en términos heresiológicos claros y clásicos, muy similares a los que encontramos en Justino e Ireneo: es decir, como descendientes de un falso heresiarca, cuyo nombre llevan. Además, el texto indica claramente que el cisma se entendía, al menos en algunos círculos rabínicos, como *algo* generado teológica y doctrinalmente, y no por diferencias halájicas.»» La implicación es que, cuando las tradiciones halájicas difieren, incluso ampliamente, como ocurrió con las de las Casas de Shammai y Hillel, entonces, a pesar de que la Torá se haya dividido en dos Torot (Tosefta Sotá 4:9), no se ha producido herejía. Sin embargo, cuando se alteran los principios doctrinales fundamentales, entonces nos encontramos ante una herejía.»» Creo que aquí tenemos los rudimentos de una heresiología en toda regla entre los rabinos.»»

Propongo una moratoria en la búsqueda del saduceo histórico.¹ «⁹ En su lugar, podemos aprender algo *más* de la Mishná que sin duda se aplica, al menos, a finales del siglo II: que en aquel entonces, al menos en el discurso rabínico, había judíos que se encontraban al margen de «Israel» y que a estos judíos se les llamaba, al menos en alguna ocasión, saduceos, del mismo modo que a los cristianos heréticos se les suele denominar «judíos» en los textos heresiológicos cristianos.»⁴⁰ Independientemente de si el texto pretende referirse o no a saduceos «auténticos» contemporáneos de Rabí Yose y de la Mishná, el contraste entre esos otros y el grupo dominante se articula mediante la oposición entre «los caminos de sus padres» y «los caminos de Israel». En otras palabras, este texto plantea una situación en la que hay israelitas históricos y genealógicos que no son «Israel». Está naciendo una institución de ortodoxia —o, en cualquier caso, un discurso de ortodoxia— y, en definitiva, no importa si estos forasteros son realmente saduceos o no. Una vez más, esto difiere de la situación en la época del Segundo Templo, según Josefo, cuando los diversos grupos *eran* todos «Israel», con líneas claras de demarcación entre los grupos en conflicto colectivamente y los verdaderos forasteros, los gentiles.»⁴ «En estos textos, los rabinos se apropian del nombre «*Israel*» para aquellos que profesan su credo y siguen los caminos que ellos

identifican como los «camino de Israel», y los «saduceos» son herejes que se encuentran fuera de los límites aceptables y al margen del nombre de Israel.»⁴⁰ El propio Templo (o, más bien, su destrucción) es uno de los factores cruciales que explica el cambio epistémico. Mientras el Templo permaneció en pie, sirvió como foco de controversia sectaria, pero al mismo tiempo constituyó un techo unificador bajo el cual se reunían todos los grupos rivales, *incluidos los primeros cristianos*, y excluyendo, quizás, solo a Qumrán, que aparentemente lo había rechazado por completo. Sin embargo, una vez desaparecido este centro unificador, se hicieron necesarias nuevas formas de configuración de la identidad religiosa. Yo sugeriría que las leyendas paralelas del «abandono» de Jerusalén por parte de Rabán Yohanan ben Zakkai, por un lado (hacia Yavne), y de la Iglesia de Jerusalén, por otro (hacia Pella), representan estas nuevas formas de identidad.¹⁴ «Esto, junto con los desafíos a la identidad «judía» que planteaba el creciente desarrollo y la importancia del cristianismo gentil (es decir, el cristianismo de aquellos que no eran ni genealógicamente israelitas ni observadores de los mandamientos, pero que, no obstante, reivindicaban el nombre *de Israel*), constituyó el trasfondo para la invención de la ortodoxia judía por parte de los rabinos. Una necesidad similar de identificar el centro y las fronteras impulsó, en mi opinión, la invención cristiana paralela y prácticamente contemporánea, pero hablaremos de ello más adelante. Volvamos, por ahora, a la Mishná que nos ocupa, con sus hijas saduceas y sus padres que no son de Israel.

Este es un ejemplo esclarecedor de heresiología rabínica también por otra razón. La desviación en el comportamiento de las «hijas de los saduceos», al igual que la de las mujeres samaritanas con las que se las compara, no consiste en una laxitud en la observancia de las normas de pureza menstrual, y mucho menos en un desprecio generalizado por ellas, sino en un rigor excesivo que, según los rabinos, da lugar a errores de cálculo. Los detalles son instructivos en este caso. Según la práctica de las mujeres samaritanas (y, por analogía, de las mujeres saduceas), tal y como la describe la propia Mishná, cualquier flujo de sangre coloca a la mujer en estado de impureza ritual. Según la halajá rabínica, por el contrario, una mujer expulsa diferentes «tipos» de sangre. Solo ciertos tipos la hacen impura, mientras que otros no. Naturalmente, solo un rabino cualificado puede determinar cuáles lo hacen y cuáles no.»⁴⁴

En este texto, los cuerpos y la sexualidad de las mujeres se convierten en un instrumento en la lucha por el poder entre los hombres del grupo rabínico y sus rivales (los «padres» de las mujeres saduceas). Otros judíos, que presumiblemente se comportan de acuerdo con la antigua práctica judía o con las costumbres de sus padres —un término con una connotación muy positiva cuando se invoca a «nuestros» padres—, quedan excluidos de Israel por rechazar el control del partido rabínico. La justificación aparente para excluir a los samaritanos y a los saduceos es que, dado que sus mujeres comenzarían a contar los días de impureza a partir de un manchado que, según

según los rabinos, no las haría impuras—, si veían sangre más adelante en la semana, no comenzarían a contar a partir de ese momento (pues ya se encontraban en medio del recuento) y, en consecuencia, terminarían el recuento «demasiado pronto». Sin embargo, cuando las mujeres de los rabinos decidieron declararse impuras al ver cualquier mancha del tamaño de un *grano* de mostaza (lo cual, igualmente según la ley bíblica, no causaría impureza), esto fue considerado loable por los rabinos a pesar de que producía precisamente el mismo resultado que la práctica samaritana. En resumen, la cuestión es la autoridad. En el «cisma» caraíta del judaísmo de la Alta Edad Media se repite el mismo patrón, con los caraítas insistiendo en una observancia del sabbat más rigurosa que la exigida por los rabinos. Esto es estructuralmente similar a acontecimientos de la historia cristiana como los cismas novacianos, montanistas, meletianos y donatistas, en todos los cuales es la facción rigorista (y no la indulgente) la que es declarada cismática o herética. La cuestión es la autoridad.¹⁴ El rabino Eliezer, también excomulgado por sus opiniones rigoristas, representa otro ejemplo.

El pasaje del Tratado de Nidá concuerda, por tanto, plenamente con el pasaje del Sanedrín citado anteriormente, que también excluye de hecho de la salvación —y, por lo tanto, de la ortodoxia— a quienes no se adhieren al credo fariseo.¹⁴⁶ Lo que he desenterrado aquí, pues, son fragmentos adicionales que atestiguan un cambio cultural homólogo al desarrollo de la ortodoxia en el cristianismo: el desplazamiento de las normas tradicionales de creencia y comportamiento por parte de una institución organizada que ahora reivindica para sí un origen puro en el arquetipo de la fe y califica todas esas formas tradicionales de herejía.»⁴ »

Esto no quiere decir que la Mishná considere a los saduceos como no judíos en general, sino únicamente que las primeras semillas de un discurso heresiológico dentro del judaísmo rabínico *se* encuentran en estos textos. En otras palabras, considero que el hecho de que el texto mishnáico analizado anteriormente oponga a los «saduceos» e «Israel» no *es una prueba* de un judaísmo tolerante y no sectario, sino más bien de un Israel «católico», un antiguo «grupo» que ha salido victorioso o que, en cualquier caso, se presenta a sí mismo como tal y define a todos los demás como personas que simplemente no pertenecen al redil.⁸ Mi hipótesis es que, aunque no estuvieran dirigidas directamente a los cristianos, estas actividades de delimitación *fueron*, al menos en parte, impulsadas por la *necesidad* de trazar líneas fronterizas en torno al judaísmo, de definir qué es y qué no es ortodoxo, con el fin de excluir al cristianismo de esas fronteras. Permítanme dejar clara esta afirmación: no estoy sugiriendo que «saduceo» sea un sinónimo de cristiano, en absoluto, pero espero haber convencido a los lectores, al final de este libro, de que el propio esfuerzo heresiológico rabínico trata, no obstante, «sobre» el cristianismo.

La excomunión de Akavyah ben Mehalalel

Esto no agota las pruebas del desarrollo paralelo de la heresiología rabínica y cristiana a finales del siglo II, ni de los usos del símbolo del cuerpo femenino —y, especialmente, del control sobre la sexualidad femenina— en esas construcciones.¹⁴ Según la Mishná Eduyyot 5:6, el rabino Akavyah ben Mehalalel fue excomulgado y su ataúd fue apedreado tras su muerte, simplemente a causa de un desacuerdo sobre si las esclavas liberadas estaban sujetas o no al ritual de la esposa infiel (Sotá):

Él [Akavyah] solía decir: «No se da de beber [las aguas amargas] a la conversa ni a la mujer liberta», y los Sabios dicen que sí. Le dijeron: «Hubo en Jerusalén el caso de Karkemit, la mujer liberta, y Shemaiah y Avtalyon le dieron de beber». Él les respondió: «Solo le dieron de beber un simulacro». Y lo excomulgaron, y murió excomulgado, y el tribunal apedreó su ataúd.

El rabino Yehuda dijo: «Dios no permita que Akavyah fuera excomulgado, pues el Tribunal del Templo no se cierra ante un israelita tan grande en sabiduría y temor al pecado como Akavyah ben Mehalalel». Más bien, ¿a quién excomulgaron? A Eliezer, hijo de Enoc, quien negaba la «pureza» [un eufemismo común para la impureza] de las manos, y cuando murió, el Tribunal mandó que se colocara una piedra sobre su ataúd, lo que enseña que a cualquiera que sea excomulgado y muera excomulgado, se apedrea su tumba (Eduyyot, 5:6).

Este fascinante texto requiere algunas aclaraciones. Según la versión anterior del texto, un fariseo importante y destacado (o rabino, según la tradición rabínica) fue excomulgado porque no aceptó la opinión de la mayoría frente a su propia tradición en relación con una cuestión halájica, subvirtiendo así la autoridad del colegio de los rabinos.

El rabino Yehuda, un personaje que, en la historiografía rabínica, aparece tres generaciones después de Akavyah, no puede aceptar este relato y presenta otra tradición histórica según la cual una figura por lo demás desconocida fue excomulgada por estar implícitamente de acuerdo con Jesús en la controversia halájica relatada en Mateo 15, es decir, por defender las costumbres tradicionales frente a las innovaciones rabínicas. En nuestra historia rabínica encontramos, como en tantas otras, el reconocimiento de que lo que más tarde se presenta como una batalla entre un «nosotros» y un «ellos» es, con frecuencia, la consecuencia posterior de lo que en su momento fue un desacuerdo entre «nosotros» mismos.

El apedreamiento del ataúd del rabino Akavyah ben Mehalalel, ya sea históricamente exacto o meramente legendario, es sin duda algo más que una simple medida disciplinaria. Es indicativo de una grave exclusión de la comunidad, precisamente el paralelo de la heresiología del «falso profeta» documentada por Le Boulluec en Justino y que él mismo dedujo de forma plausible a partir de un modelo judío más antiguo.¹ «Como había escrito Justino...

diez: «Porque, así como hubo también falsos profetas en la época de los santos profetas que estaban entre vosotros, así también hay entre nosotros muchos falsos maestros» (*Diálogo* 8z.i).»» De hecho, tal y como nos enseña una fuente tanaítica del Talmud babilónico, Sanedrín 89, el castigo prescrito (al menos según algunas autoridades) para un profeta engañador —el modelo mismo de Justino de un gran hereje moderno— es la lapidación, el castigo que se le impuso a Akavyah. Esto sugiere que ese nuevo personaje, el hereje, es, en efecto, el descendiente genealógico del falso profeta que debe ser «erradicado por completo de entre vosotros» (Dt. 13:6).»° Shlomo Naeh, además, ha demostrado recientemente que «en el mundo de los rabinos, una acusación de [falsa profecía] es una acusación de *minut*».» El Akavyah de la Mishná, pues, es aparentemente un hereje, muy al estilo de los primeros cristianos.

Del sectarismo a la ortodoxia y la herejía

En resumen, aunque podemos aceptar el argumento de Shaye Cohen de que el punto central de la división sectaria en torno al Templo —con la consiguiente aparición de un tipo *particular* de sectarismo (el separatismo respecto al centro «corrupto» de Jerusalén o el conflicto por la hegemonía en él)— había desaparecido con la destrucción del Templo, no obstante debemos tomar en serio un fenómeno más amplio en el que la invención de la herejía desempeñó un papel central. El cambio epistémico marcado por el surgimiento del judaísmo rabínico en el siglo II incluyó la creación de una categoría de «forasteros» judíos definida por la diferencia doctrinal. El sectarismo judío, como forma de pluralismo descentralizado por defecto, había sido sustituido por la oposición binaria entre judíos ortodoxos y judíos herejes. Aquellos que son judíos y dicen o hacen cosas incorrectas ya no pueden, por lo tanto, ser llamados «Israel» —al menos según la intención rabínica—.¹ «⁴ “Podríamos decir que el Verus Israeli había sido inventado simultáneamente, quizá no por casualidad, por los rabinos y los cristianos gentiles. El sectarismo no había desaparecido, sino que un grupo comenzó a alcanzar la hegemonía y ahora podía presentarse de forma plausible como el judaísmo *en su conjunto* —o, en cualquier caso, proyectarse con optimismo como tal.”»

En la medida en que existen límites sobre quién forma parte de Israel y quién queda fuera entre los judíos de nacimiento,¹ «⁶ y en la medida en que se definen en términos doctrinales y de conducta, y en el uso del término minis para referirse a los excluidos, el judaísmo rabínico primitivo (tanaítico) era, por tanto, similar en eclesiología al cristianismo ortodoxo. La primera evidencia datable de la heresiología rabínica naciente aparece, por tanto, casi simultáneamente con lo que Ye Boulluec ha denominado «la intervención de Justino, y la estructura heresiológica de la eclesiología rabínica naciente ofrece un buen paralelismo con el discurso de la Gran Iglesia tal y como se desarrolló a partir de Justino, un universalismo basado en la ortodoxia.¹ »

Al mismo tiempo que, en algunos círculos cristianos, convertirse al cristianismo pasó a identificarse con «entrar en Israel», en cualquier caso, también se hizo necesario por primera vez que una judía «se convirtiera» o encontrara una forma de definirse a sí misma como judía. Si no damos por sentado que los judíos no cristianos eran indiferentes a los acontecimientos trascendentales que se producían a su alrededor, entonces esta frontera habría tenido que reconfigurarse también desde el otro lado, con los israelitas y los saduceos/min como el equivalente rabínico de ortodoxos y herejes, al menos durante el período en el que se estaba llevando a cabo la reconfiguración de la frontera. No pretendo afirmar que la ortodoxia rabínica actuara imitando a la Iglesia, sino más bien que se había generado un problema estructural para ambos «hermanos»: el problema de averiguar quién era quién. Las inquietudes sobre los límites entre los grupos recién definidos —inquietudes que eran evidentes a ambos lados de la frontera— fueron el catalizador inmediato que dio lugar a la invención de la categoría de «herejía» como medio para vigilar unas fronteras que hasta entonces no planteaban problemas, ya que las categorías que definían aún no existían. Los grupos cristianos tampoco tenían necesidad de definir la «herejía» mientras su propia autodefinición no cuestionara fundamentalmente la noción de identidad del pueblo judío, es decir, mientras se consideraran a sí mismos judíos y no un «nuevo Israel». »⁸

En definitiva, es muy posible que el discurso incipiente de la heresiología en el judaísmo rabínico del siglo II haya cumplido precisamente la misma función que en el cristianismo de Justino. No es casualidad que el término «*min*» aparezca por primera vez en el panorama textual rabínico aproximadamente al mismo tiempo que el término «*herejía*» cambia de significado, pasando de referirse a una elección filosófica a designar al «otro» demonizado en la obra de Justino. Parece evidente, por tanto, que ni Justino «influyó» en los judíos, ni los rabinos «influyeron» en él. Tanto Justino como la Mishná se dedicaban a trazar los límites de la ortodoxia mediante la creación de «otros» que se situaban fuera de ellos.¹ «Estos son los herejes, los minis». ⁶⁰ La diferencia entre los dos tipos de texto heresiológico no es más que la diferencia general entre los modos de textualidad rabínica y cristiana, por ejemplo, entre el discurso rabínico sobre la idolatría y la **De Idolatría** de Tertuliano.» En otras palabras, quiero sugerir que, en lugar de los modelos de «influencia» a los que recurren incluso estudiosos tan sofisticados como Le Boulluec, deberíamos pensar en términos de intertextualidad o de relaciones dialógicas entre textos y tradiciones. Los cristianos no judíos y los judíos no cristianos ejercieron su agencia en la apropiación de ideas, imágenes y representaciones textuales procedentes de un acervo común en constante desarrollo; al mismo tiempo, estas prácticas compartidas se refractaban a través de prácticas específicas de las comunidades particulares, como la redacción de teologías o la producción de textos dialécticos de tipo narrativo. Este proceso de variación local de una tradición común es conocido por los folcloristas como ecotipificación. Las heresiologías rabínicas y

cristianas ortodoxas son, por tanto, según mi interpretación, ecotipos de la otra otra.

Justino, la maldición de los cristianos y el establecimiento de la separación

En la medida en que la hipótesis que he venido desarrollando sea en algo convincente, nos invita a desplazar nuestra atención de Palestina y sus llamados judeocristianos hacia otros lugares, en particular Asia Menor (incluida, de forma algo amplia, Antioquía) con su floreciente cristianismo gentil (aquí, al menos, un término «autóctono»: la *Ekk105ia ek tân ethnân*), como posible punto de origen de la labor discursiva de separar una nueva religión, el cristianismo, de su «otro» judío. Una vez más, el estudio detallado del *Diálogo* de Justino Mártir nos ayudará a comprender estas prácticas históricas y discursivas. Mi tesis es que estamos pasando por alto importantes posibilidades para una lectura histórica del texto de Justino debido a una interpretación errónea persistente (que data de hace un siglo) que lo considera un reflejo de una situación ya existente (una supuesta «separación de caminos») en lugar de considerarlo partícipe en su creación (una delimitación del territorio religioso). Es aquí donde resultarán cruciales las restricciones metodológicas expuestas anteriormente en relación con la datación de las tradiciones rabínicas, pues otro factor que ha conducido a esta interpretación errónea es un hábito igualmente persistente entre los estudiosos anteriores a la segunda mitad del siglo pasado (y aún hoy en algunos círculos, aunque menos numerosos) de leer las leyendas rabínicas como si relataran hechos de los siglos anteriores a su formulación.¹⁶ «Es importante examinar más detenidamente un subtexto significativo del *Diálogo* de Justino que hasta ahora se ha considerado una prueba importante de que el apologista estaba reaccionando ante la hostilidad judía hacia los cristianos y su expulsión, de hecho, ante una institución supuestamente ya existente de hir#af *hamminim*, la notoria (y mal denominada, como veremos) maldición de los cristianos. En al menos tres pasajes de su **Diálogo**, Justino da testimonio de una maldición que los judíos pronuncian sobre los cristianos durante su oración.»⁶ «En el primero de estos pasajes, Justino se refiere a los judíos: «maldiciendo en vuestras sinagogas a los que creen en Cristo» (16:4) ⁽⁴⁾ En el segundo, afirma: «Dejo que aquellos de la descendencia de Abraham que viven según la Ley y no creen en este nuestro Cristo antes del fin de su vida no serán salvos, y especialmente aquellos que en las sinagogas han anatematizado y siguen anatematizando a quienes creen en ese mismo Cristo» (47:4) ¹⁶ «El tercero reitera el punto: «Porque maldecís en vuestras sinagogas a todos los que se han convertido al cristianismo por medio de HilTl» (96:z). ⁶ «

Hasta hace muy poco, en muchos círculos académicos (y hasta el día de hoy en la mayoría

los populares) esta mención de Justiniano se interpretaba como una referencia al hir#af *hamminim*, una maldición contra los herejes que aparece en la liturgia

judía posterior y que se interpretaba como un plan para expulsar a los judeocristianos de la sinagoga y como el factor desencadenante de la ruptura definitiva entre el cristianismo y el judaísmo, la

denominada «separación de caminos». Sin embargo, hay motivos de sobra para dudar de que la llamada maldición de los herejes se formulara bajo el mandato de Gamaliel II en Yavne o de que existiera siquiera antes de finales del siglo II. La única fuente de la que disponemos sobre esta institución «yavneana» es una historia talmúdica babilónica del siglo IV o V en la que Rabán Gamaliel le pide a Samuel el Pequeño que formule tal bendición —«bendición» significa aquí maldición¹⁶⁸—la cual este último olvidó un año después y sobre la que meditó durante dos o tres horas para poder recordarla (BT Berajot 8b—*9*). Esto difícilmente constituye una prueba fiable, ni siquiera una prueba en absoluto. «El aroma de la leyenda se cierne sobre todo este relato».° Esta suposición se ve firmemente confirmada por un pasaje paralelo del Talmud palestino que hace referencia al «olvido» de una oración por parte de este Samuel, pero no precisamente *hirkaf hamminim* (PT Berakhot 9). En el Talmud palestino, Berakhot 4:3, 8a, se indican explícitamente razones apoloéticas para atribuir retroactivamente esta «bendición» a Yavne.¹ «Este argumento resulta especialmente convincente, en mi opinión, una vez que prestamos la debida atención al hecho de que Rabán Gamaliel es con frecuencia un símbolo de la denominada actividad antisectaria». «Sería como intentar escribir la historia de la Gran Bretaña primitiva basándose en El rey Lear o la de la América colonial utilizando a James Fenimore Cooper como única fuente». ⁴

Desvincular el discurso de la heresiología rabínica de sus atribuciones legendarias tardías al legendario Concilio de Yavneh del siglo I y situarlo en el contexto más amplio de una crisis de formación de la identidad —sugerida por la reivindicación de *Veru5 15rael* y los inicios de la heresiología cristiana— nos obliga a abandonar-don las explicaciones simples y lineales sobre la separación de caminos y a buscar otras formas de conectar esos fragmentos narrativos como partes de relaciones complejas que, al mismo tiempo, unían y comenzaban a diferenciar a los judíos no cristianos de los cristianos. El cambio de fechas del siglo I al siglo II no es una *mera* sutileza, sino que da lugar a un importante descentramiento de la narrativa sobre los orígenes del judaísmo ortodoxo (rabínico), sus instituciones y sus relaciones con sus rivales. Si abandonamos la noción de una institución de poder centralizada y hegemónica, «Yavne» como fuente de la delimitación definitiva nos ofrece también formas más sutiles y complejas de interpretar los datos de Justiniano.» Dado el estado de nuestros conocimientos sobre el judaísmo de la diáspora en el siglo II, resulta prácticamente imposible suponer la existencia de una institución rabínica (incluso si la hubiera habido) que hubiera *sido* hegemónica en Asia occidental o en Roma en aquella época.» ⁶ Por lo tanto, las pruebas talmúdicas resultan ser una pista falsa para comprender la maldición contra los cristianos en *el Diálogo* de Justino. El texto de Justino, sin embargo, puede resultar menos sospechoso a la hora de dar cuenta del texto talmúdico.

Stephen G. Wilson señala que no *podemos* dar por sentado que los rabinos de Yavne *estuvieran* en condiciones de imponer su voluntad a toda la comunidad judía: «No debe sobreestimarse la influencia de los sabios de Yavne en el

y más allá no debe sobreestimarse. Sus decisiones no se impusieron de la noche a la mañana, ni se percibieron de manera uniforme en todas las comunidades judías. El relato rabínico sobre la introducción del *Birkat ha-minim* [maldición contra los herejes] es, por lo tanto, un resumen retrospectivo y puntual de lo que en realidad fue un proceso prolongado. La expansión de su influencia fue gradual y es casi seguro que no abarcó a todas las comunidades judías hasta mucho más allá del siglo II.»⁷ Sin embargo, la formulación de Wilson no va lo suficientemente lejos. No solo no debemos sobreestimar «la influencia de los sabios de Yavne», sino que tampoco debemos sobreestimar nuestro conocimiento de la actividad de dichos sabios entre los años 70 y

135. De hecho, deberíamos preguntarnos si sabemos realmente algo sobre ellos, ya que la información más antigua que tenemos sobre ellos procede de la Mishná, redactada a finales del siglo II.»⁷⁸ El *Birkat hamminim* no se menciona en ese documento. La primera mención de esta institución se encuentra en la Tosefta, que se considera generalmente que fue editada en algún momento hacia mediados del siglo III, por lo que proporciona un *terminus ante* para dicho desarrollo.»⁷⁹ El relato rabínico sobre la introducción del *hir#af hamminim* no es, por tanto, solo un resumen en un momento concreto de lo que había sido un largo proceso —como ha visto claramente Wilson—, sino también uno cuya evidencia más antigua data de mediados del siglo III, lo que, debido a sus ambigüedades, nos dice muy poco sobre la práctica judía de aquella época, y mucho menos sobre cualquier época anterior.

No parece una casualidad que la primera mención más o menos datable del anatema contra los herejes y la primera mención de los discípulos de Jesús se den en el mismo documento rabínico, la Tosefta de mediados del siglo III. Si bien es casi seguro que la mención del *hir#ai hamminim* en dicho texto es de origen algo anterior al texto redactado, sería, en mi opinión, una suposición muy arriesgada fecharla en el siglo I.»⁸⁰ Además, el propio texto indica que el *hir#af ham-minim* es de origen reciente: «Las dieciocho bendiciones que han dicho los Sabios,

corresponden a las dieciocho menciones del [nombre de Dios] en el [Salmo 9]. Él incluirá [la mención] de los *minim* [herejes] en la bendición de los fariseos [lit. «separatistas»]» (Tosefta Berakhot 3:25). Inicialmente había una bendición que

mencionaba a los *n wâno* (fariseos), aquellos que se separan de la comunidad. Este texto ha sido un auténtico *Skandalon* para los estudiosos, ya que parece implicar que los fariseos eran maldecidos en las primeras sinagogas. Ha habido muchos intentos de emendar este texto, pero, como señala Saul Lieberman, no puede emendarse en contra de todos los testimonios. En consecuencia, Lieberman entiende que «fariseos» se refiere aquí, en general, a aquellos que «se separan de la comunidad y, por tanto, constituyen la secta prototípica (el significado etimológico aparente), poniendo así en peligro la unidad del pueblo». Concluye que la Tosefta se refiere a una maldición primitiva sobre ellos a la que posteriormente se añadió o se incorporó una maldición sobre los *minim*. Parece

2^c Marcando la

que Lieberman debe de tener razón. No se trata del grupo histórico al que

nosotros (o Josefo o los Evangelios) denominamos fariseos —y a quienes los rabinos no consideran sectarios—, sino de otro grupo u otros grupos separatistas, tal vez incluso de la comunidad de Qumrán o de una similar».° Yo sostendría, pues, que sería difícil situar la inclusión de «herejes» (o»ru) aquí en una fecha anterior al contexto del siglo III en el que se redactó la Tosefta o a las décadas inmediatamente anteriores, en parte porque, como se ha mencionado anteriormente, el propio término «minim» solo aparece atestiguado en la Mishná a finales del siglo II, pero también porque ni Josefo ni Filón parecen tener idea alguna de lo que es la herejía.

En cualquier caso, resulta muy difícil ver aquí una maldición contra los cristianos en esta formulación ambigua, incluso si se sitúa en el siglo III. Orígenes, más o menos contemporáneo de la Tosefta, aporta pruebas indirectas de que no existió una maldición temprana contra los cristianos o el cristianismo. Escribe que: «hasta sus propios días, los judíos maldicen y calumnian a Cristo (*Horn. Jer.* X 8,a; XIX 12,31; *Horn. P5.* 37 II 8)». «Pero de eso no trata la Birkat ha-minim —comenta P. W. van der Horst—, y teniendo en cuenta que ningún padre de la Iglesia estaba mejor informado sobre el judaísmo que Orígenes, cabe suponer razonablemente que las maldiciones contra el cristianismo en una oración sinagoga [*sic*] le habrían sido sin duda conocidas y las habría mencionado. Es un hecho revelador que no haga
haga referencia a ninguna oración de ese tipo»»

La Tosefta indica, pues, que una maldición anterior dirigida a los sectarios (o»oioo) se convirtió en el modelo para la maldición de los herejes y que esto ocurrió, por lo que sabemos, en algún momento del siglo II o III. Si este argumento tiene peso, entonces la evolución dentro del discurso rabínico sería muy similar a la de los escritos cristianos. Aproximadamente en el siglo I, la «maldición» se dirigía a los cismáticos entre los judíos no cristianos, mientras que a finales del siglo II o III pasó a dirigirse a los herejes, del mismo modo que el discurso paulino e ignaciano contra el cisma y los cismáticos se había convertido, en la época de Justino e Ireneo, en una heresiología. Esta maldición se institucionalizó en el discurso rabínico y adquirió una base «yavneana» en la leyenda narrativa del Talmud babilónico, al parecer en algún momento del siglo IV. El contexto histórico más propicio para la narrativa talmúdica es, en mi opinión, la anatematización de los herejes que encontramos atestiguada en los concilios, rodeados de leyenda, de finales del siglo III y principios del IV, en particular el Concilio de Antioquía (160), en el que Pablo de Samosata y sus seguidores fueron anatematizados»⁴y, más famoso aún, el Concilio de Nicea (325). Quizá sea ir demasiado lejos sugerir que las últimas historias de Yavneh fueran, en parte, una especie de reflejo de las historias sobre los concilios ecuménicos, pero no me parece descabellado imaginar que algo flotaba en el ambiente del discurso de aquella época. Creo que la excomunión formal fue importante tanto para el cristianismo naciente como para el judaísmo en aquella época y por razones similares

, a saber, el esfuerzo por parte de ciertos grupos de poder y líderes por marcar la diferencia, por construir una oposición binaria donde aún no existía ninguna entre ambos.

Necesitamos otra forma de relacionar estos datos: los informes rabínicos de los siglos III y IV sobre «fiir#af *hamminim*» y el testimonio de Justino del siglo II. Propongo dos interpretaciones plausibles de esta evidencia: una que asume que Justino está relatando lo que ha observado y otra que asume que este relato forma parte de un discurso más amplio, pero históricamente específico, destinado a atribuir hostilidad judía hacia los cristianos con fines apologéticos cristianos. En cualquier caso, sugeriría que tanto las leyendas talmúdicas sobre la institución de fiir#af *hamminim* y los relatos de Justino son ejemplos de procesos culturales más amplios que involucraron a los rabinos y a Justino en una red de asociación mutua y complicidad en el proceso de invención de la ortodoxia y la herejía, lo cual es, según mi interpretación, el discurso mismo de la producción del «judaísmo» y el «cristianismo» como religiones separadas y distintas.

Considero que el cristianismo, en sus propios desarrollos, luchas y formas de triunfo, fue un actor fundamental en el drama de la invención del judaísmo, y no solo al revés.¹⁸ «Una vez que se elimina del panorama la evidencia de la llamada maldición de los herejes anterior al siglo III, no hay ningún fundamento para suponer que existiera una maldición palestina temprana dirigida contra ningún cristiano». ⁸«No pretendo afirmar que no existiera tal cosa, sino sugerir que no podemos saberlo en absoluto y que, por lo tanto, es cierto que no podemos construir sobre unos cimientos tan débiles un edificio de separación entre judíos y cristianos». ⁸«Parafraseando a Jacob Neusner, la pregunta que anima mi trabajo es la siguiente: una vez que sabemos que hay cosas que no podemos saber, ¿qué más sabemos, precisamente al saber lo que no podemos saber?»

Si damos la vuelta a las imágenes habituales, una posible hipótesis que surge es que fue la amenaza que representaba el cristianismo gentil para los límites de la identidad judía en Asia Menor —representada por la nueva afirmación cristiana del siglo II de ser *Veru5 I5T0el* (atestiguada por primera vez en Justino, aunque seguramente no originada por él)— lo que pudo haber dado lugar a maldiciones no formalizadas litúrgicamente, o incluso populares, contra los cristianos gentiles y a los insultos contra Cristo en las sinagogas. Es muy posible que ese desarrollo tuviera lugar primero en las zonas en las que los judíos y los cristianos gentiles mantenían un contacto intenso y tenso, es decir, precisamente en una zona como Asia occidental, es decir, Asia Menor.⁸⁸ La costumbre podría haberse desarrollado en Asia y haberse extendido más tarde a Palestina, por lo que sabemos», y no se habría instituido como parte de la práctica rabínica formal hasta mucho más tarde. Esta institución posterior sería la que se refleja en la leyenda talmúdica, mucho más tardía, y en los relatos aproximadamente contemporáneos de Epifanio y Jerónimo, según los cuales los judíos maldicen a *los «minim y nos rim»*.⁹⁰ La versión de la «bendición» que

menciona explícitamente a los cristianos

(*nos ritti*) solo se atestigua probablemente a partir de esta época, o más tarde, en el momento de la cristalización de las diferencias religiosas que acabamos de argumentar». Nótese que la combinación «*minim y nos rim*» (herejes y cristianos [judíos]) coincide exactamente con la perorata de Jerónimo dirigida a Agustín: «Usque hodie per totas Orientis synagogas inter Judaeos haeresis est quae dicitur *Minaeorum*, et a Phariseis nunc usque damnatur: quos vulgo *NazraeoS* nuncupant»,^o lo que ofrece una imagen dramática de la «conspiración» entre las dos ortodoxias para excluir a los que se sitúan en el medio. La ortodoxia cristiana —sugiero— y sus atributos institucionales y discursivos forzaron así prácticamente la producción de un discurso de ortodoxia entre los *aspirantes* a líderes judíos rabínicos (quizás en ambos sentidos). Esto no quiere decir, por supuesto, que los dos discursos de ortodoxia sean estructural o funcionalmente exactamente iguales (el «judaísmo» aún podría, por supuesto, recurrir a la genealogía literal para su legitimación). Sin embargo, en su descubrimiento mutuo de los beneficios de la heresiología para la autodefinición en respuesta a las crisis de identidad y a la delimitación de fronteras, parecen, de hecho, muy similares.

Una explicación alternativa relacionaría los relatos de Justino con otras acusaciones asiáticas de actividad anticristiana por parte de los judíos, incluidos los infames relatos de los martirologios de Policarpo y Pionio. Tal y como Judith Lieu ha articulado la hipótesis de base: «Es en la oposición donde el cristianismo adquiere su verdadera identidad, de modo que toda identidad se articula, quizás por primera vez, frente al “otro”, así como frente a los intentos del “otro” de negar su existencia». Por el contrario, la afirmación intransigente de la identidad construye la frontera frente a “el otro”: mientras que la forma en que murió Policarpo convence a la multitud de que “existía tal diferencia entre los incrédulos y los elegidos”, la terminología utilizada no es, por supuesto, la de ellos, sino la de la perspectiva martirológica (*Mart. Poll.* 16.1).¹ «⁴ Este punto nos ayuda a explicar el papel de los judíos en estos textos. Dado que el objetivo (al menos uno de ellos) de la martirología —si no del martirio— es convencer a la multitud de que existe tal diferencia entre los no creyentes y los elegidos, y dado que el autor quiere incluir a los judíos entre los no creyentes, estos deben ser presentados como parte de los enemigos, con el fin de establecer que el nombre *ChrtStiano*i excluye el nombre reclamado.¹ «¿No podría haber desempeñado un papel similar en su discurso la representación que hace Justino de los judíos maldiciendo a los cristianos, independientemente de que existiera o no una práctica habitual de tales maldiciones?¹ »

Como ha subrayado Lieu, debemos entender los comentarios de Justino en su contexto histórico más amplio, la «función *retórica* de los judíos y el judaísmo en los textos primitivos», y, en especial, al parecer, en los procedentes de Asia occidental, como los de Melito de Sardes y los martirios de Policarpo y Pionio, ambos de Esmirna. Por otra parte, me desconcierta un tanto una afirmación que aparece en su lectura del *Martirio de Policarpo*: «Resulta, pues, aún más notable que los relatos de los primeros mártires

apoyen tan poco la afirmación polémica y apologética de Justino (y otros) de que los judíos están especialmente implicados en la persecución de los cristianos (*Diálogo* Ho:5; 122:2), una afirmación en la que los estudiosos del pasado creyeron con demasiada facilidad. Incluso la única excepción aparente, el *Martirio de Policarpo*, donde los judíos sí desempeñan un papel, no utiliza la confesión del mártir y su consiguiente muerte como cristiano para trazar los límites que sitúen al judío como el “Otro”. Para nuestro desconcierto, en este punto, el judío no es el problema, ni tampoco el no problema; el problema no se percibe.»⁸ Según mi interpretación, si no asumimos —como ni yo ni Lieu hacemos— que los judíos estuvieran «realmente» implicados en la persecución de Policarpo, entonces el énfasis del texto en su implicación debe significar algo.⁹ «Como señala Lieu allí, “Todo lo que he dicho hasta ahora lleva implícito que los mártires, tal y como los he descrito y tal y como construyen la identidad cristiana, son en sí mismos construcciones, creadas por los textos que narran su historia y por la supervivencia de dichos textos”».¹⁰ Efectivamente, pero entonces debemos preguntarnos cuál es el papel constructivo de «los judíos» en *Policarpo*; en mi opinión, se trata precisamente de trazar límites que sitúen a los judíos como «el otro». En lugar de considerar esto como una mera cuestión cronológica, yo lo vería como una cuestión geográfica, con la insistencia en una identidad cristiana separada de la judaica, característica de la zona que abarca desde Antioquía —donde los cristianos y el cristianismo recibieron por primera vez sus nombres— hasta Asia. Esmirna habría sido uno de los focos de tales tensiones identitarias.»⁰

Las dos explicaciones que he dado son, por tanto, aparentemente compatibles y ambas podrían ser ciertas; es decir, que, por un lado, existía suficiente presión por parte del cristianismo gentil en Asia Menor como para provocar la hostilidad judía, incluso, tal vez, hasta el punto de lanzar maldiciones, pero también que existía suficiente presión sobre la identidad cristiana gentil como para generar la necesidad de articular más claramente la separación del judaísmo.»⁰ «Tras la época de Justino y su promulgación del *Verus Israel*»⁰, «convertirse en cristiano (o seguidor de Cristo) pasó a significar algo diferente —ya no implicaba convertirse en judío— y, una vez que convertirse en cristiano se identificó con “entrar en [el verdadero] Israel”, todo el campo semántico y social se transformó. La frontera entre griegos y judíos, la definición de la judaidad como identidad nacional o étnica, se vio traspasada o gravemente amenazada por la autodefinición del cristianismo de *GeRt’âe* como «Israel», lo que condujo a una reconfiguración de los rasgos culturales que marcan la frontera, de hecho, a una reconfiguración de la comprensión de la esencia misma de la frontera, pasando de lo genealógico a lo religioso. De ahí que la ortodoxia y la herejía pasaran a funcionar como marcadores de frontera, ya que los límites se habían difuminado efectivamente.»⁰⁴

Capítulo 3

La naturalización de la frontera:

A pOSLOHC HCCOSSIOH en la Mishná

Como *ha* demostrado David Halperin en un contexto diferente,¹ un cambio epistémico no consiste en la invención de una forma concreta de distinción, sino en la agregación de varios modos de distinción en un nuevo *dispositivo* categórico. Halperin demuestra que todos los elementos que conformarían la homosexualidad masculina existían mucho antes del siglo XIX, pero su agregación en un único «nombre» marcó el inicio de la historia de la sexualidad. De manera similar, los diversos elementos de la heresiología existían sin duda antes de Justino; el cambio epistémico que este autor llevó a cabo consistió en reunir las reglas de la fe, la sucesión apostólica, la inspiración diabólica y la falsa profecía bajo un único principio: el principio de la herejía. En el último capítulo, sostuve que podría decirse que el concepto de «*minut*», el equivalente rabínico de la herejía y la regla de fe que la define, se desarrolló a lo largo del siglo II y puede interpretarse como parte de una evolución discursiva que abarca los inicios de la heresiología cristiana. El paralelo rabínico al segundo pilar del nuevo discurso cristiano de la ortodoxia, la sucesión apostólica, fue también un producto de la segunda mitad del siglo II, y no antes. Para los rabinos, algunos de los elementos del nuevo discurso heresiológico pueden haber existido antes de finales del siglo II, pero yo sugeriría que el conjunto que dio lugar al judaísmo rabínico como tal se formuló por primera vez en la Mishná a finales de ese siglo.

El nuevo régimen rabínico de conocimiento/poder quedó sintetizado —o quizás sería mejor decir «epistemizado»— en el concepto de la Torá. Se trata de la ideología rabínica de una tradición oral transmitida desde el Sinaí, una concesión de autoridad en la que los rabinos son {presentados como sus únicos herederos. Para este cambio epistémico en el centro de la autoridad fue crucial la privación de derechos de los anteriores poseedores del conocimiento y el poder, los sacerdotes, y otras fuentes tradicionales de conocimiento, incluidas quizás las mujeres. La elaboración de una genealogía complementó esta usurpación de autoridad al instituir una narrativa legitimadora del origen y la sucesión, una historia de la ortodoxia {perpetuada mediante la transmisión. El judaísmo rabínico fue, por tanto, el resultado final {de una prolongada lucha por la hegemonía.

Se apropió de la autoridad religiosa, poniéndola exclusivamente en manos de una élite masculina dedicada principalmente al estudio de la Torá, y normalizó genealógicamente las tradiciones y modos de interpretación particulares de dicha élite. Como hemos visto anteriormente, el tercer elemento de la «regla de fe» rabínica (además de la afirmación de que existe la resurrección y la vida eterna para el alma) es la afirmación de que la «Torá» —con lo que sin duda se refiere a la Torá oral— proviene del cielo. Este artículo de fe constituye, en mi opinión, la necesidad de afirmar que la única fuente de autoridad religiosa legítima y «ortodoxa» reside en la institución de su Casa de Estudio. Al igual que, según Le Boulluec, la noción de sucesión apostólica fue para Justino una invención crucial para la promulgación de la ortodoxia cristiana, así también, sostengo, lo fue para el desarrollo de la autoridad rabínica.

En su reconstrucción de las primeras etapas de la heresiología cristiana, Le Boulluec sostiene que la noción de sucesión apostólica, tan crucial para el discurso de la heresiología —al menos en su forma temprana, justiniana e ireniana, en la que la cuestión de la autoridad institucional es central—, está en deuda con «la tradición judía, es decir, rabínica, de la transmisión oral de inspiración divina» ⁽⁴⁾ Como escribe Le Boulluec: «Es muy probable que, gracias a esta iniciativa, lograran —imitando el rabinismo palestino, que consiguió afianzar a su alrededor la unidad del judaísmo tras la destrucción del Templo— elaborar una lista de “sucesión” capaz de garantizar la autoridad y la validez de una corriente eclesiástica». Dada la evaluación revisionista de las pruebas históricas rabínicas que adopto, propongo una enmienda amistosa pero contundente a la conclusión de Le Boulluec de que «el ejemplo judío sirvió una vez más para afirmar el tema de la sucesión en un momento en que la dificultad crucial era la de las divisiones en el seno del cristianismo, en el momento en que Justino ideó su esquema heresiológico con el objetivo de controlarlas y limitarlas [las divisiones]». «Es muy probable que el esfuerzo de reconstitución y unificación del judaísmo llevado a cabo por la ortodoxia rabínica fuera imitado por la Iglesia, estimulada por el deseo competitivo de suplantarlo una vez más al hermano mayor, un deseo que la renovada vitalidad (del hermano mayor) no podía sino reforzar». Por el contrario, yo sugeriría que las técnicas heresiológicas promulgadas en los textos rabínicos son tan susceptibles de ser un producto del contacto con el cristianismo como lo contrario (quizá incluso más).

Tanto en el rabinismo naciente como en el cristianismo naciente, la noción de sucesión apostólica

es un desarrollo derivado de la idea helenística de una *diadoche*, una lista de sucesión de maestros reconocidos que comienza con el «padre» fundador de la escuela. En ambos, sin embargo, esta noción se transformó en una doctrina de sucesión de titulares de cargos reales con la única pretensión de la verdad de la tradición y el poder para hacer valer esa pretensión. La diferencia es paralela a la que existe entre la *École freudienne* de París y la «escuela freudiana» de psicoanalistas

de Estados Unidos. Esta última podría muy bien invocar una *diadoche*,⁸ pero solo la primera exigiría una lista de sucesión de titulares de cargos reconocidos. Esta evolución de la idea de la cadena de sucesión es, por lo tanto, directamente paralela a la evolución de la propia noción de *hairesis* analizada en el capítulo anterior. Esta versión de una cadena de transmisión, tanto en el cristianismo como en el judaísmo rabínico, constituye así una parte importante de la transformación de ambos en ortodoxias.

La versión rabínica de una *diadoche* no puede datarse antes de la promulgación de la Mishná a principios del siglo III, es decir, mucho después de Justino. En todo caso, la necesidad de que el judaísmo se constituyera como una ortodoxia por primera vez en su historia surgió del desafío del hermano menor. En mi opinión, lo más plausible es que ambos participaran por igual en desarrollos discursivos o epistémicos más amplios dentro de su contexto cultural y político.⁹ Dificilmente se puede reprochar a Le Boulluec que se basara en lo que parece haber sido el consenso de los estudiosos de la historia rabínica, ya que la mayor parte de la investigación judía hasta hoy ha dado por sentado que, al igual que otros patrones de la eclesiología judía, la noción de una sucesión de titulares de cargos que garantiza la autoridad del grupo eclesiástico dominante —los rabinos— se remonta al siglo I y al Concilio de Yavne, mucho antes de Justino.

La historiografía judía más antigua, que toma las leyendas de Yavneh al pie de la letra, podría haber dado a Le Boulluec motivos para imaginar que la reivindicación de Justino de la sucesión apostólica como institución central de la ortodoxia cristiana dependía en gran medida de una institución rabínica judía de ortodoxia ya existente, competía con ella o la imitaba: «a imitación del rabinismo palestino, que había logrado asegurar a su alrededor la unidad del judaísmo tras la ruina del Templo.»⁰ Martin Goodman, al igual que Shaye Cohen —a cuya opinión, por lo demás, se opone tan profundamente—, interpreta sin embargo que las fuentes rabínicas que tratan de Yavne datan, efectivamente, del siglo I. Solo así podría escribir: «La cuestión que quiero abordar en este artículo es por qué algunos de *los contemporáneos de Josefo* en las incipientes escuelas rabínicas de la tierra de Israel no adoptaron la misma postura liberal que, en general, él mantuvo.» Esta crítica debe matizarse: tanto Cohen como Goodman son muy conscientes, por supuesto, de que las pruebas relativas a Yavne son mucho más tardías y, por lo tanto, ipso facto problemáticas. Como escribe Cohen: «Todo lo que se sabe del “sínodo” de Yavne se basa en los *fragmentos dispersos* de la Mishná y obras posteriores, todas ellas redactadas al menos un siglo después del acontecimiento.»¹ No obstante, en la siguiente frase, Cohen escribe sobre la «contribución real de Yavne a la historia judía: la creación de una sociedad que tolera las disputas sin dar lugar a sectas». La hipótesis en la que se basa mi trabajo es bastante diferente. En lugar de intentar reconstruir un período oscuro a partir de las leyendas de siglos posteriores que dan testimonio de él, intento situar históricamente los textos de un período muy bien

documentado, a saber, el período o períodos en los que se generaron esas leyendas sobre Yavne y sus consecuencias.»

Según mi interpretación, casi exactamente al mismo tiempo que Justino desarrollaba su concepto de sucesión apostólica, se estaba produciendo una evolución similar en el marco de la formación institucional de los rabinos. Supongo que ambos procesos *estaban* relacionados de alguna manera, y al parecer de forma muy estrecha. Pero no resulta en absoluto obvio *cómo*, y desde luego, según mi hipótesis, no se puede atribuir simplemente la evolución dentro del «cristianismo» a la influencia de una supuesta historia «judía» primitiva.

En la transición hacia el régimen epistémico de los rabinos, la elaboración de una genealogía legitimadora como fundamento genealógico de una heresiología comenzó con la Mishná a finales del siglo II, del mismo modo que el proceso similar de canonización genealógica que Atanasio y su Concilio de Nicea llevarían a buen término comenzó con Justino e Ireneo en la segunda mitad de ese siglo. La obra de Atanasio **Ek Pateron cis Patera** (De los Padres al Padre) recuerda en gran medida a la lista de sucesión de la Mishná, que representa la Torá oral recibida por Moisés en el Sinaí y codificada en Yavne por los «padres [avof]» en el tratado mishnáico homónimo titulado **Avot**.

El famoso pasaje introductorio del Tratado Avot ¹⁴es el texto rabínico crucial para la invención de esta genealogía legitimadora. En mi opinión, no se ha estudiado lo suficiente para la historia de la eclesiología rabínica ⁽¹⁾«En una lectura atenta de este texto, podemos observar la creación de una versión rabínica de la sucesión apostólica, una *diadoche* de los rabinos.

El primer capítulo de Avot comienza con el siguiente texto:»

«Moisés *recibió* la Torá en el Sinaí y *la transmitió* a Josué; Josué, a los Ancianos; los Ancianos, a los Profetas; y los Profetas, a los hombres de la Gran Asamblea. Estos dijeron tres cosas: Sed prudentes en el juicio, formad a muchos discípulos y levantad una valla alrededor de la Torá.

Como *me* ha señalado Chava Boyarin, en esta lista brillan por su ausencia los sacerdotes.¹ ¹ Dado que gran parte del intento rabínico de hacerse con el poder religioso implicaba desplazar a los sacerdotes, esta ausencia es muy reveladora, sobre todo cuando nos damos cuenta de que las listas de sucesión anteriores de este tipo que se encuentran en textos prerabínicos sí incluyen a los sacerdotes. Como escribió Herr: «La máxima de Abot I, i no es una descripción precisa de lo que realmente ocurrió. Más bien, parece que se realizó un esfuerzo consciente por eliminar a los sacerdotes de la lista e insertar a los profetas en su lugar» ⁽⁸⁾. El texto puede considerarse, por lo tanto, como una importante declaración política de legitimidad exclusiva para los rabinos y su Torá oral, incluidas sus «vallas» o rigores adicionales. En este punto, se nos dice que la tradición se transmitió a

el último de los supervivientes de la «Gran Asamblea», el rabino Shimón Hasadiq, quien a su vez se la transmitió a su discípulo Antígono de Sokho. Se cita también que cada uno de ellos dejó tres aforismos. A continuación, se describe la transmisión de la «tradición» a través de cinco parejas de líderes en cada generación. Cada una de estas «parejas» «recibió» (i9a)c la tradición de quienes les precedieron. También se presenta a cada una de estas figuras como autora de apotegmas. Varios temas recorren este texto y sus aforismos. Moshe Kline ha demostrado de forma convincente que el texto está cuidadosamente editado y que los aforismos no se presentan al azar, ni tienen el contenido temático aleatorio que cabría esperar si se tratara de una simple recopilación de materiales tradicionales. Más bien forman un tratado «filosófico» cuidadosamente construido y compuesto —que insinúa la conexión entre este texto y los textos de la *diadoche* de las escuelas filosóficas—, que culmina en la «pareja» formada por Hillel y Shammai, los discípulos de Shemaiah y Avtalyon.

Es importante destacar que ya los legendarios «hombres de la Gran Asamblea» ya se considera que hicieron una declaración característicamente «farisea» o incluso rabinica: «cercar la Torá», es decir, añadir disposiciones humanas a las leyes de la Torá para que la gente no llegue a violar inadvertidamente las prescripciones de la Ley. Este fue uno de los principales puntos de discordia entre los fariseos y el resto de los judíos, tal y como queda *bien* atestiguado en Mateo 12 y 15 y en *las Antigüedades* de Josefo, libros 13 y 18. Al igual que las declaraciones de la primera pareja, los «Yoses», también hacen hincapié en temas fariseos,⁹⁰ las palabras de la última pareja destacan la Torá, la tradición oral, como el contenido esencial de la transmisión:

Hillel dijo: «Sé de los discípulos de Aarón, ama la paz, busca la paz, ama a tus semejantes y acércalos a la Torá...».

Shammai dijo: «Dedícate asiduamente al [estudio de la] Torá; habla poco y actúa mucho; y saluda a todos con alegría».

Los discursos tanto de Hillel como de Shammai se centran, por tanto, en la noción de la Torá y en el estudio de la Torá. De hecho, cabría sugerir fácilmente que la labor cultural dominante de todo el Tratado «Padres» es la elaboración de esta noción teológica e institucional. Kline concluye: «El lector ha sido empoderado. Ya no es el estudiante de una tradición antigua, sino un participante en el proceso de revelación. Con el colapso de las instituciones asociadas al Templo, surge un nuevo hombre: el hombre rabinico».⁹¹ Sin embargo, no es tanto un «nuevo hombre» el que aparece, ni un lector al que se le ha otorgado poder, sino un nuevo liderazgo y una nueva forma de poder, que excluye de manera tajante a los antiguos carismáticos, a las prácticas locales de Galilea (como se manifiesta quizá en los textos polémicos de Mateo), al llamado «pueblo de la tierra», al sacerdocio local tradicional y

el discurso de las mujeres, tal y como se da a entender en la máxima de no hablar con ellas. Reflexionando sobre ello, en ese sentido, lo que surge es, efectivamente, el «hombre» rabínico».

El capítulo se completa con tres sabios más y sus aforismos. Estos tres últimos sabios son antepasados del rabino Yehuda, el «patriarca o príncipe», editor de la Mishná, conocido como «Rabí»: a saber, Rabán Gamaliel el Grande, su hijo Shimón y *su* nieto, también llamado Shimón, que resulta *ser* el padre del «Rabí». De hecho, el capítulo inmediatamente siguiente del texto comienza con un aforismo de este mismo «Rabí» y, a continuación, de su hijo, Gamaliel III. La impresión general es, por supuesto, la de una tradición ininterrumpida de autoridad desde Moisés en el monte Sinaí hasta el patriarcado, y una conexión ininterrumpida entre el texto de la Torá Escrita entregada a Moisés y la Torá Oral que *está a punto de* presentarse en la Mishná». El tema recurrente del estudio de la Torá, la innovación religiosa central del movimiento rabínico, refuerza aún más la impresión de una cadena ininterrumpida de autoridad y autorización para este tipo de judaísmo como el único legítimo. Kline concluye tras un análisis minucioso: «Está claro que nos encontramos ante una composición extraordinariamente compleja. A la luz de las claras reglas de organización... es imposible considerar nuestro texto como una recopilación fortuita o una acumulación histórica. Alguien dedicó un gran esfuerzo a la elaboración de este documento literario»».

¿Cómo debemos entender lo que se pretendía lograr con la construcción de Este documento se centra en el reconocimiento y el análisis de una inserción en el texto. Los estudiosos llevan mucho tiempo señalando que la continuación formal y literaria del discurso de los «Pares» se encuentra en el capítulo 2, tras el aforismo del Rabí, cuando el texto retrocede a Hillel¹⁶ y luego continúa con el rabino Yohanan ben Zakkai, *quien «recibió»* de Hillel y Shammai. La lista que va desde Gamaliel I hasta Gamaliel III rompe, por tanto, el orden cronológico del texto y, además, no incluye los marcadores formales, los verbos «*transmitir*» y «*recibir*». Por lo tanto, resulta evidente, por razones puramente formales, que aquí se han combinado dos textos: uno que se caracterizaba por una sucesión cronológica, incluyendo los verbos «*recibir*» y «*transmitir*», y otro, el de la sucesión gamalielita a partir de Hillel, que no incluía estos marcadores formales de transmisión y recepción. Es evidente que lo que tenemos aquí es una genealogía legitimadora, tal y como se ha reconocido, al menos, desde principios de la Edad Moderna. La pregunta —o preguntas—, sin embargo, es qué grupo se está legitimando, cómo y por qué.

Que se trate de la línea de sucesión que conduce hasta el rabino Yehuda, editor del texto y, por tanto, consolidador de la institución rabínica en su primera fase, no debería sorprender a nadie. El cómo y el porqué, sin embargo, parecen dar lugar a interpretaciones diferentes de las que actualmente se encuentran en la literatura especializada.

Aunque John Glucker admite que «en general se acepta que el tratado, tal y como lo conocemos, ya es una fusión de varias versiones anteriores, reunidas

juntas y reorganizadas por R. Judá», no tiene suficientemente en cuenta el contexto de finales del siglo II en el que se elaboró este texto. Así, Glucker acepta la práctica historiográfica de Gedaliah Alon,⁹ según la cual supuestamente podemos reconstruir los acontecimientos reales ocurridos en Yavne: su fundación por el rabino Yohanan ben Zakkai mientras los gamalielitas (verdaderos sucesores de Hillel) permanecían en Jerusalén para luchar contra los romanos;¹⁹ la ejecución de Shimón ben Gamaliel a manos de los romanos; el traslado a Yavne de Gamaliel II, hijo de Shimón, tras la derrota definitiva; y la destitución del rabino Yohanan ben Zakkai por aclamación popular.»⁰ Como afirma Glucker: «Pero sus seguidores —entre los que se contaban muchos, si no la mayoría, de los más grandes sabios de aquellas generaciones— siguieron intentando destronar [5IC al patriarca gamalielita. Solo el rabino Judá [es decir, el rabino Yehuda, el editor de la Mishná] logró finalmente superar toda oposición y unir a las partes en conflicto gracias a la fuerza de su personalidad, que combinaba el saber y la santidad con la autoridad y el conocimiento de los caminos del mundo y sus reglas.]]»

La reconstrucción de Alon, adoptada casi en su totalidad por Glucker,⁹ asume sin reservas la lucha por el poder patriarcal del rabino Yehuda al interpretar la línea de Yohanan ben Zakkai como la del «usurpador». He aquí la formulación de Glucker:

Se supone que la sucesión original fue de Moisés a Hilel y Shammai; estos, al fin y al cabo, representan la última generación de sabios de la época del Templo propiamente dicha, cuando aún continuaba la disputa con los saduceos. A esto se añadió el nombre del rabino Yojanán como *único* sucesor de esta pareja por parte de los miembros de la escuela de Yojanán, rebatiendo así la reivindicación rival de Gamaliel, y la sucesión en esta forma ampliada —de Moisés a Yojanán— se incorporó en las primeras versiones de la Mishná, procedentes de seguidores de la misma escuela. Cuando el rabino Judá se dispuso a editar lo que se convertiría en la versión definitiva (y ahora la única que se conserva) de la Mishná, encontró esta sucesión como parte de aquella versión de *Abot* que incluyó, con sus propias adiciones, en su Mishná. Siendo un hombre de paz, que se esforzaba por poner fin a la controversia entre las dos facciones, no hizo nada para modificar esta lista, incluida la sucesión de Rabán Yochanan tanto de Hilel como de Shammai. Esta fue su concesión a la otra parte.*»

La implicación de esto es, por lo tanto, que es el texto que el rabino Yehuda encontró ante sí el que representa un intento de usurpación de las pretensiones de un patriarcado gamalielita existente y legítimo»⁴ como sucesor de Hillel, considerado también patriarca.»» El rabino Yehuda, sin embargo, con un irenismo casi aarónico, optó por no impugnar esta usurpación y no restableció el texto «original» ni la situación política, en la que su familia —y solo la suya— son los sucesores legítimos de la paradosis y del patriarcado.

Sin embargo, al examinar el texto, queda claro que es precisamente la línea de Gamaliel a Yehuda, la lista de sucesión patriarcal, la que constituye el apéndice textual en una lista de sucesión que va desde Hilel y Shammai hasta Rabán Yohanan ben Zakkai.

Glucker interpreta esto como «un compromiso muy delicado y lleno de tacto, que revela al rabino Judá en su mejor momento, afirmando de forma discreta y pacífica —pero no con sumisión— su propia autoridad y sus reivindicaciones, sin borrar la tradición de la otra parte».⁶ La introducción forzosa por parte del rabino Yehuda de su propia genealogía en la de otra persona se interpreta así como un compromiso discreto y pacífico, en lugar de una apropiación y una usurpación casi violentas. La razón de esta interpretación contraria a la intuición es, una vez más, que Glucker (al igual que Alon y la mayoría de los historiadores del judaísmo rabínico) ha dado por sentado que el patriarcado es una institución antigua que se remonta a la propia Yavne, a la «verdadera» Yavne; de hecho, incluso antes, a la Jerusalén sitiada. Rabán Gamaliel y su linaje son, por lo tanto, los patriarcas «auténticos», tal vez incluso los descendientes literales de Hilel, y todo el significado del texto tiene que ser tergiversado para dar sentido a esta supuesta historia.

La segunda explicación para la inserción del linaje de Gamaliel a Gamaliel en el texto, según esta interpretación, es que el rabino Yehuda logró, en palabras de Glucker, unificar las dos fuentes de poder en conflicto, «gracias a la fuerza de su personalidad», así como a su alardeada «santidad». Sin embargo, según el principio metodológico conservador que he adoptado, siguiendo a mi maestro Saul Lieberman, según el cual los textos deben leerse en el contexto de su redacción, hay pocos motivos para suponer la institución del patriarcado como tal antes del propio rabino Yehuda. El propósito de gran parte de la producción literaria de Yehuda sería precisamente dotar de una genealogía y legitimación a su linaje, frente al linaje rival de los maestros fariseos, cuya propia sucesión se remontaba desde Moisés hasta Rabán Yohanan». El intruso o usurpador aquí es el patriarca, simbolizado de forma casi icónica por la intrusión en el texto. La razón de la inclusión, muy inusual (para la Mishná), del hijo del rabino Yehuda también queda ahora clara, pues es en la transmisión de la autoridad del fundador al primogénito donde se establece la verdadera existencia de una dinastía.» Por otra parte, al rabino Yehuda le resultaba prácticamente imposible eliminar a Rabán Yohanan de la *diadoche*, ya que prácticamente toda la Mishná se basa en las declaraciones de sus discípulos, por lo que su «delicado compromiso» por sí solo difícilmente lo consagra como un hombre de paz.

Un punto importante que Glucker no tiene en cuenta es que la propia identificación de las parejas como compuestas por un patriarca, un *uws* y un presidente del tribunal —es decir, como los «titulares de cargos tan importantes para su interpretación»— es también solo un artefacto de la última edición de la Mishná. No aparece en absoluto en Avot, y en el único lugar donde sí ocurre, se añade como una coda explicativa a un texto que, por lo demás, no lo menciona (Hagigil 2:2).⁴⁰ Parece plausible suponer que se trata de una adición realizada en la fase de redacción de la Mishná, en la época del rabino Yehuda, hacia finales del siglo II o incluso a principios del III. Por lo tanto, no puede explicarse, como hace Glucker, como una

la contraposición institucional necesaria a la base de poder del Templo de los Sad-
4 »

La inferencia más plausible parecería ser que, lejos de que la Casa de Gamaliel fuera la sucesora legítima de un patriarcado institucionalizado que se remonta a Hilel, si no incluso más atrás, se trata de una fuente de poder relativamente nueva dentro de la sociedad judía —fortalecida, tal vez, por su conexión con el principado⁴ », que, al unirse —no sin dificultades— a la prestigiosa, si no hegemónica, tradición de la escuela de Yohanan, logró finalmente impulsar el establecimiento definitivo del judaísmo rabínico como ortodoxia del pueblo judío, un establecimiento que, no obstante, tardaría siglos en consolidarse.⁴ «Como ha señalado Shaye Cohen, “la conexión entre el patriarcado y la realeza no se estableció hasta la época del propio Rabi”⁽⁴⁴⁾. Antes de eso, los gamalielitas *eran*, al parecer, simplemente líderes de una escuela, ni más ni menos que los discípulos de Rabán Yohanan ben Zakkai⁴.»

En el texto, esta nueva institución se esfuerza por legitimarse mediante una doble genealogía. En primer lugar, el rabino Yehuda se atribuye una cadena de sucesión que se remonta varias generaciones atrás en su familia, incluyendo la insinuación de que, además, son descendientes directos de Hilel. En segundo lugar, esta línea patriarcal se injerta en la paradosis de los maestros y rabinos joaninos. La interpretación de estos «parejas» como titulares de cargos es, por tanto, un anacronismo evidente, producto de un período mucho más tardío en el que el patriarcado existía como entidad política.»⁶ Tanto el «injerto» como la interpretación son precisamente el tipo de «puntos de fractura» en el texto que permiten acceder históricamente a los conflictos sociales ajenos al texto.⁴ » Como ha señalado Hall en un contexto muy distinto: «Si existían dos variantes míticas rivales, entonces también debieron de existir dos grupos sociales para los que estas genealogías *tenían* sentido.»⁴⁸

Contrariamente a la interpretación de Glucker basada en Alon,⁴⁹ en la que considera a los

a los Yohanines como los usurpadores en una sucesión política legítima de titulares de cargos, yo veo a los gamalielitas como intrusos en la tradición escolar dominante de los Yohanines, incluidas las figuras destacadas del judaísmo rabínico posterior y, especialmente, al rabino Akiva». ⁰ Ambos términos utilizados en el texto de Avot, «*recibido*» (9a:c) y «*transmitido*» (for), tienen equivalentes precisos en la literatura judío-griega del siglo I, incluidos diversos documentos de los evangelios y de Pablo. Como ha señalado con perspicacia Albert Baumgarten, «los términos *parado5t5* [transmisión] y *par-alambanein* [recepción] son conceptos complementarios que describen el proceso de transmisión desde dos perspectivas diferentes. Los términos analizados hasta ahora proceden de fuentes griegas, pero los originales semíticos que subyacen a las traducciones griegas se recuperan fácilmente. *POTadO5t5* debe reflejar una forma de la raíz *m5r* [transmitir], y *paralam-banein*, de la raíz *qbl* [recibir]»⁽¹⁾o, en otras palabras, las dos formas verbales exactas que encontramos en la Mishná, en *Avot*, pero no, como se ha señalado anteriormente, en la lista

que va desde Gamaliel I hasta Gamaliel III, hijo de Rabí Yehuda. Sin la perícopa de Gamaliel a Gamaliel, tenemos la *diadoche* de la paradosis desde Moisés hasta Rabí Yohanan ben Zakkai, el «receptor» de la tradición posterior a la Destrucción. Dado que el texto se ve interrumpido por una lista de sucesión que comienza con Gamaliel y culmina en la transmisión exitosa del rabino a su hijo, todo apunta a él, el redactor de la Mishná, después de todo, como el autor de este texto, aquel que incorporó a la fuerza la institución patriarcal en la sucesión yohanina de maestros y aquel que buscó, de ese modo, «proyectarse a sí mismo como parte de la línea de la Diadoche» la sucesión «apostólica». Es en esa inserción, que presumiblemente tuvo lugar en el momento de la edición y promulgación de la Mishná por parte de Rabí Yehuda, donde los *paradOsi5* y los *paralambanein* de la tradición anterior se combinaron con la institución política del patriarcado, dando lugar así, por primera vez, a la noción de que solo existe una fuente legítima de la Torá para los judíos, es decir, la noción que he estado documentando en el capítulo anterior. Así se inventó el discurso de la ortodoxia judía rabinica, lo cual no quiere decir que en aquel momento se convirtiera en hegemónico, del mismo modo que el discurso de la ortodoxia de Justino o incluso el de Ireneo no se convirtieron en hegemónicos en su época.

Una forma posible de reunir los fragmentos de información conocidos en una narración

y, de este modo, situar estos acontecimientos en un contexto social más amplio, sería imaginar que fue el grupo conocido como los «escribas» —que presumiblemente remontaba su propia genealogía hasta Esdras, el escriba que leía la Torá, «traduciéndola y explicando su significado; así comprendían la lectura» (Nehemías 8:8)— quien introdujo el estudio de la Torá en el judaísmo como práctica cultural central, tal y como ha sugerido Neusner. De manera muy especulativa, podrían identificarse con el grupo joanino. Esta perspectiva más amplia tal vez pueda arrojar luz sobre el problema de la doble inscripción de los orígenes de la Hagadá de Pascua tal y como se recoge en la literatura tanaitica. Por un lado, la propia Hagadá incluye una historia sobre el rabino Akiva y sus compañeros, sentados en Bene Berak y narrando el Éxodo de Egipto durante toda la noche; por otro lado, la Tosefta de Pésaj 10:2 nos dice que Rabán Gamaliel y sus compañeros pasaron toda la noche en Lida discutiendo las leyes del sacrificio de la Pascua. La omisión de cualquier actividad distinta de la recitación de las leyes sorprendió tanto a algunos comentaristas medievales que enmendaron el texto y añadieron las palabras «y el Éxodo de Egipto» en la tradición sobre Rabán Gamaliel.» Sin embargo, si partimos de la base de que la práctica de Gamaliel representaba la tradición farisea, y la de Akiva y sus compañeros la «escribal», podemos sortear este problema.⁶ Según el propio Josefo, los fariseos se caracterizaban por una devoción fiel, incluso servil, a la tradición, sin discusión ni debate: «Siguen la guía de lo que su doctrina ha seleccionado y transmitido como bueno, otorgando

máxima importancia a la observancia de aquellos mandamientos que esta ha considerado oportuno dictarles. Muestran respeto y deferencia hacia sus mayores, y tampoco se atreven a contradecir precipitadamente sus propuestas» (XVIII).» Esta descripción concuerda con el pasaje de Avot que describe al rabino Eliezer como una «cisterna encalada que nunca pierde ni una gota» (2:8), así como con la afirmación de que este rabino nunca pronunció una palabra que no hubiera oído de sus maestros. Justino Mártir sigue refiriéndose a los fariseos como un grupo sectario judío, incluso herético, una *fiairesis*. Según mi hipótesis, los fariseos, en la época de Justino, a mediados del siglo II, aún no se habían integrado plenamente en la gran coalición de la hegemonía rabínica de la Antigüedad tardía, aunque, aparentemente, su religiosidad no fuera irreconciliable con la de los escribas. Cada grupo celebraba la Pascua según sus propias costumbres—
b8

En contra de la opinión de Glucker et al., parece, pues, muy probable que la forma más antigua del texto que aparece en Avot fuera simplemente una lista de maestros y enseñanzas, destinada a legitimar una comunidad de maestros, una escuela, una *tradición*, remontando su genealogía hasta Moisés y el Sinaí y hasta Rabán Yohanan ben Zakkai, el supuesto fundador de la academia de Yavne. No hay razón para suponer, partiendo de esa versión de una lista de sucesión, que no pudiera haber otras líneas de tradición igualmente legítimas, otros maestros que también pudieran remontar su linaje intelectual legítimo hasta Moisés. No hay ningún fundamento para considerar que en este texto se mencionara «una sucesión de titulares reconocidos de cargos» —lo que daría lugar a la singularidad de la línea apostólica legítima— hasta la época del rabino Yehuda y la redacción de la Mishná, cuando se añadió la glosa del Tratado Llagiga.⁶ ° La lucha institucional que implica tal esfuerzo de legitimación, ya sea contra los saduceos o dentro de la propia ortodoxia «rabínica» naciente, se sitúa mejor en el momento en que la línea gamalielica se insertó en la *diadoche* de los Yohanines. Este punto se ve respaldado también por una haraifa tanaítica del Talmud babilónico que recoge en Ketubot 103b que, cuando el rabino Yehuda el Patriarca estaba a punto de morir, declaró en un testamento oral: «Shim'on, mi hijo, será el Sabio, y Gamaliel, mi hijo, será el Patriarca». Aunque el propio Talmud babilónico parece no comprender la frase, interpretándola como si dijera «Mi hijo Shimón es un sabio», del contexto se desprende claramente que se mencionan dos cargos, sobre todo porque la tercera cláusula también indica a un titular de un cargo. En mi opinión, esto representa un recuerdo de la misma institucionalización del doble liderazgo —académico y político— del cuerpo rabínico que se lee a la inversa en la glosa de Yehuda, la cual indica que, de los dos «pares, uno era el patriarca y otro el presidente del tribunal». Puesto que he argumentado anteriormente que esta transformación, esta institucionalización, es un signo vital de una ortodoxia, esto proporciona una corroboración adicional de la tesis desarrollada en el

capítulo anterior de que la noción de ortodoxia rabínica surgió con la promulgación de la Mishná.

Lee Levine escribe: «Los sabios veían con buenos ojos la posición de R. Judá. Además del orgullo por el logro de su colega [5iC], el estatus de la clase rabínica dentro de la sociedad judía en general se vio sin duda reforzado» ⁶. ° Estoy totalmente de acuerdo con esta última afirmación. Por lo tanto, solo modificaría ligeramente la formulación de Levine en una dirección algo más escéptica. No se trataba tanto de orgullo y colegialidad, sino del reconocimiento pragmático del poder del patriarca. La «lista de sucesión apostólica» de la Mishná, según esta posible reconstrucción, se derivaría, por tanto, de la transformación de la cadena de tradición de una escuela filosófica helenística en la institución para la protección de la fe de la que también se originó el discurso desarrollado simultáneamente en los círculos cristianos «ortodoxos». Le Boulluec acertó, pues, al vincular los fenómenos de ambas «religiones» como homólogos, pero resulta imposible corroborar la línea de influencia de los rabinos hacia los cristianos que él (y Bickerman) defendían.

La hipótesis general que se desprende de estas consideraciones es que el movimiento rabínico

debe considerarse esencialmente según el modelo de una escuela filosófica helenística: los rabinos, tal y como articularon su autocomprensión en Avot, así se percibían y se representaban a sí mismos. Aproximadamente en la época en que el cristianismo comenzó a transformarse de una «colección de escuelas filosóficas» (en el evocador término de Alan Brent) en una ortodoxia, los rabinos estaban realizando el mismo intento. Este ejercicio político queda simbolizado de forma icónica en Avot a través de la introyección casi violenta de la línea patriarcal en la cadena de tradición de los *hOit05i5* rabínicos.

La apropiación de la *parado5i5* y la *diadoche* y su promoción a una lista de sucesión apostólica de titulares de cargos, que culmina en la dinastía patriarcal, en la época de la redacción de la Mishná —en resumen, la invención de la ortodoxia rabínica— es el paralelo judío a la intervención de Justino, Ireneo y sus sucesores en la misma época. La transformación tanto del cristianismo naciente como del judaísmo naciente —de grupos de sectas, es decir, conjuntos de escuelas filosóficas, tal y como Josefo había descrito el judaísmo y Brent el cristianismo del siglo III ⁶— en iglesias ortodoxas con sus «otros» heréticos se consideraría, según esta interpretación, como parte del mismo proceso y práctica socioculturales.

Lo que espero haber logrado en los dos capítulos anteriores es mostrar que se estaban produciendo procesos muy similares en los momentos formativos de ese tipo concreto de cristianismo que se conocería como ortodoxia y de ese tipo concreto de judaísmo que se conocería como rabínico. A partir de estructuras

que se asemejaban más a las escuelas filosóficas helenísticas, ambas partes desarrollaron nociones de posesión exclusiva de la verdad, garantizada por una transmisión privilegiada y singular desde un origen, y declararon herejía cualquier otra versión del judeocristianismo. Además, si el enfoque metodológico que adopto resulta en algo convincente, no hay motivos para creer que los desarrollos rabínicos sean anteriores a los cristianos; de hecho, es muy posible que, con frecuencia, haya ocurrido lo contrario. Propongo considerar estas dos formaciones de ortodoxias incipientes y en ciernes como producidas discursivamente a partir del sistema del judeocristianismo de maneras muy similares y, además, de forma muy plausible (aunque no ineludible) en algún tipo de interacción entre sí, algo parecido al desarrollo de la Ilustración o el Romanticismo en Europa. Independientemente de si este último punto puede sostenerse o no, sin duda parece haber una ventaja interpretativa en estudiar conjuntamente estos desarrollos estrechamente relacionados. En la siguiente sección del libro se trazará el mismo patrón, pero esta vez no a nivel de las instituciones, sino más bien a nivel de la teología. Partiendo inicialmente de una lectura de Justino ya esbozada anteriormente, intentaré mostrar que una diferencia teológica —la aceptación o el rechazo de la teología del Logos—, que en su momento no constituía un marcador de diferencia entre el judaísmo y el cristianismo, pasó a serlo a través de las técnicas de la heresiología.

PARTE II

La crucifixión del Logos: cómo
la teología del Logos se
convirtió en cristiana

*Esta página se ha dejado en blanco
intencionadamente*

Capítulo q

El nacimiento intertextual del Logos: el prólogo de Juan como midrash judío

Como hemos visto, el discurso teológico —el establecimiento de la doctrina «ortodoxa»— fue el principal vehículo discursivo para marcar la diferencia tanto en el seno de la ortodoxia cristiana naciente como en el de la ortodoxia rabínica naciente. Sin embargo, no hay motivos para imaginar que el «judaísmo rabínico» llegara a convertirse en la forma hegemónica y popular de religiosidad judía entre el «pueblo de la tierra», y hay buenas razones para *creer* lo contrario. A lo largo de todo el período rabínico, hay pruebas de una forma vital de judaísmo que no solo era extrarrabínica, sino que los rabinos calificaban explícitamente de herejía: la creencia en «dos poderes en los cielos» —en nuestros términos, la teología del Logos—. Esta doctrina se convirtió para los rabinos, al igual que lo había sido para los escritores cristianos ortodoxos desde Justino en adelante —desde un punto de vista exactamente opuesto—, en la piedra de toque de la ortodoxia. Algunos judíos, quizá incluso la mayoría, se resistieron a los esfuerzos de Justino por apropiarse del Logos en exclusiva para el cristianismo, así como a los esfuerzos de los rabinos por «complicarse» en esa exclusión. Para esos judíos, incluso en Palestina, el Logos (denominado *memra*, «palabra», en su arameo hablado) siguió siendo un ser teológico de importancia fundamental. En este y en los próximos capítulos, me centraré en un estudio detallado de la construcción de la identidad judía rabínica como ortodoxia a través del instrumento de la herejía de los «Dos Poderes en el Cielo», entendida como la parte rabínica de una «conspiración» virtual (no real) con los escritores de la ortodoxia cristiana para marcar la diferencia entre ambas.

En las primeras etapas de su desarrollo —de hecho, sugiero que hasta finales del siglo IV, si tenemos en cuenta todas sus variantes y no solo las «ortodoxas» incipientes—, el judaísmo y el cristianismo eran fenomenológicamente indistinguibles como entidades, no solo en el sentido convencionalmente aceptado de que el cristianismo era una forma de judaísmo, sino también en el sentido de que las diferencias que, con el paso del tiempo, constituirían la base misma de la distinción *entre* las «dos religiones» se manifestaban dentro de —y no *entre*— los grupos nacientes de judíos seguidores de Jesús y judíos que no lo seguían. Así pues, una de las diferencias más características entre el judaísmo y el cristianismo tal y como los conocemos es la creencia en —o

negación de la complejidad dentro de la divinidad; sin embargo, en esos primeros siglos había judíos no cristianos que creían en la Palabra, la Sabiduría o incluso el Hijo de Dios como un «segundo Dios», mientras que había creyentes en Jesús que insistían en que las tres personas de la Trinidad no eran más que nombres para diferentes manifestaciones de una sola persona. Las prácticas mediante las cuales estas diferencias *internas* se reconfiguraron como diferencias *entre ambos grupos* representan una parte importante de la construcción narrativa que este libro pretende llevar a cabo. De hecho, la invención de la herejía, según mi interpretación, giró en torno a la necesidad percibida de establecer esa diferencia, con el fin de dar sentido al hecho de que existían grupos distintos de *Chrl̄stianoi* y *loudaioi* en diversos lugares, sin duda a mediados del siglo II y casi con toda seguridad también antes de esa fecha.

En el destino del Logos en la teología judaica y cristiana, podemos examinar una doctrina que en un principio era compartida, pero que finalmente pasó a ser central en las autodefiniciones opuestas de ambas partes, y a través de ella podemos rastrear la imbricación mutua, la definición y la creación de una diferencia que esto implicaba. Uno de los símbolos más claros de lo que la mayoría de los estudiosos cristianos y judíos han considerado como la separación temprana y total del cristianismo respecto al judaísmo ha sido la centralidad de la teología del Logos en el cristianismo desde una fecha muy temprana, una teología del Logos que se ha considerado que tenía poco que ver con el judaísmo palestino «auténtico» o «propio».¹ En

*96a, J. A. T. Robinson señaló que gran parte del Evangelio de Juan parece indicar una estrecha conexión con la realidad palestina del siglo I, pero que «aún así podría argumentarse que la teología del Logos (para la que los [Manuscritos del Mar Muerto] no ofrecen ningún paralelo) sitúa al Evangelio, tanto en el espacio como en el tiempo, a una distancia considerable de la escena palestina que pretende describir».° Para Robinson, la teología del Logos debe entenderse como el producto de un escritor cristiano muy alejado, tanto en el espacio como en el tiempo, del judaísmo palestino; de hecho, como el producto de una influencia de pensamiento no judaico y antijudaico.

La opinión de este especialista en estudios bíblicos encuentra eco entre los historiadores del dogma. Así,

Basil Studer:

Desde el punto de vista sociopolítico, el cristianismo se separó del judaísmo con bastante rapidez. Ya hacia el año 130 se había producido la ruptura definitiva. Sin duda, esto contribuyó a una mayor apertura hacia las religiones y las influencias culturales del entorno grecorromano. No es casualidad, pues, que sea precisamente en esa época cuando se atribuye el surgimiento de corrientes gnósticas antijudías y helenófilas. La teología cristiana comenzó a alejarse gradualmente de las tendencias judaicas. En el transcurso de la separación de la sinagoga

y de acercamiento al mundo pagano, la propia teología se volvió más abierta hacia el pensamiento de la Antigüedad con sus métodos científicos. Esto resulta particularmente evidente en la exégesis de las Sagradas Escrituras, en la que la brecha que la separaba de los métodos rabínicos se amplió y profundizó, mientras que el antiguo arte de la interpretación, tal

y como se ejercía especialmente en Alejandría, tomó la delantera».

La visión de Studer es bastante típica. Incluso un comentarista tan sofisticado como James D. G. Dunn, que «entiende» que «la encrucijada, si ya podemos hablar así, fue en ese momento tanto una encrucijada *dentro* del nuevo movimiento como *entre* el cristianismo y el judaísmo, o mejor dicho, dentro del propio judaísmo», sigue sintiéndose impulsado a insistir en que «tras la segunda revuelta [132-135], la separación entre las corrientes principales del cristianismo y el judaísmo fue clara y definitiva, independientemente de la interacción que continuara existiendo en los márgenes». Esta opinión tampoco se limita a los estudiosos cristianos. Como ha señalado un destacado historiador israelí: «Con el levantamiento de Bar Kojba, se consumó la ruptura definitiva entre el judaísmo y el cristianismo» ⁽⁶⁾. Para hacerse una idea de lo que estaba en juego teológicamente (y desde tiempos muy antiguos) tras este relato desde el punto de vista cristiano, cabe examinar a Eusebio, quien, en su *Historia Eclesiástica*, escribe sobre una ruptura absoluta en la Iglesia de Jerusalén que habría tenido lugar precisamente en ese momento entre los «obispos de la

4.5).⁷

circuncisión» antes de la revuelta y el episcopado absolutamente nuevo procedente de los gentiles después de ella (E.H.

La leyenda de la huida de la Iglesia de Jerusalén a Pella durante la revuelta podría incluso interpretarse como parte de esta construcción ideológica de rupturas absolutas y separaciones de caminos (E.H. 3.5).⁸ Frend, por ejemplo, señala la huida a Pella de la Iglesia de Jerusalén —ausentándose así de la heroica lucha contra los romanos— como un «paso trascendental» que dañó a la Iglesia palestina «de forma irreparable». ⁹ Sin embargo, la «huida» del rabino Yohanan a Yavneh, precisamente en el mismo momento en que tuvo lugar la huida a Pella —que, según la leyenda talmúdica, sienta las bases del movimiento rabínico—, era estructuralmente idéntica a la también legendaria huida cristiana, por lo que ninguna de las dos tenía por qué haber constituido una ruptura con «la nación judía». Según Galit Hasan-Rokem: «La historia de la salida de la ciudad [del rabino Yohanan] como rescate refleja... tradiciones comunes a la narrativa popular de los judíos que aparece en la literatura rabínica y en la literatura popular de grupos judíos que se diferenciaban de la cultura canonizada por los rabinos. También en lo que respecta a la antigua iglesia cristiana de Jerusalén, se ha informado en fuentes posteriores que sus supervivientes abandonaron la ciudad en el momento de la destrucción y encontraron refugio en la ciudad de Pella, en Transjordania. *En ambos casos, la historia de la huida de la ciudad adquirió el significado de legitimación y autorización para la fundación de un centro religioso fuera de Jerusalén tras la destrucción de la ciudad.*»» Según la interpretación de Hasan-Rokem, por lo tanto, la huida a Pella no es una prueba de separación entre judíos y cristianos, sino más bien lo contrario. El rabino Yohanan, al fin y al cabo, también se opuso explícitamente y huyó de la lucha de los zelotes contra los romanos, y difícilmente fue considerado un traidor por el judaísmo «ortodoxo» posterior. Este acontecimiento no puede, por lo tanto, citarse como prueba de una ruptura entre el cristianismo y el pueblo judío. ¹ Esta tradición puede interpretarse como una articulación de la ruptura cristiana ortodoxa con los cristianos judíos «heréticos»

cristianos como una ruptura entre estos y los judíos. Como apoyo a esta interpretación, señalaría la observación de Epifanio (Pan. 30:2) de que el propio Ebión procedía de la Iglesia de Pella».

El reexamen de las trayectorias históricas de la teología del Logos tiene consecuencias para la representación historiográfica de la «separación de caminos». En todo caso, esta investigación planteará la clara posibilidad de que la teología cristiana, lejos de «alejarse gradualmente de las tendencias judaicas», mantuviera en realidad un enfoque judaico *más conservador* respecto a la doctrina de Dios que los rabinos, y que fueran ellos —si es que hubo alguien— quienes se alejaron de la teología judía anterior. En otras palabras, espero demostrar en los tres capítulos siguientes que, en el plano teológico, la quimérica «separación de caminos» es el resultado de una línea fronteriza jurídica, obra de los heresiólogos cuyas huellas hemos estado siguiendo en la primera sección del libro.

Si bien es cierto que en algunas zonas —entre las que casi con toda seguridad se encuentra Asia Menor— los conversos gentiles comenzaron a superar en número a los judíos cristianos en una fecha bastante temprana, y que trajeron consigo, de forma casi inevitable, tendencias «helenófilas» y posteriormente «antijudaicas», la mayor parte del pensamiento helénico del cristianismo primitivo —y, sobre todo, la teología del Logos— formaba parte integrante del mundo judío del siglo I, incluida Palestina. La teología judía había estado durante siglos «abierta al pensamiento de la Antigüedad» —ya fuera persa o grecorromano— y la oposición binaria entre judaísmo y helenismo (así como la oposición binaria entre el judaísmo palestino y el helenístico) requiere un replanteamiento profundo. Como he señalado anteriormente ⁴, «el judaísmo es, desde sus inicios, una forma de cultura helenística». Como señala Rebecca Lyman: «La apelación de Justino a la autoridad última de la revelación divina en los textos proféticos o a Jesús como el Logos, la verdad original buscada por los filósofos humanos, es conflictiva, pero es potencialmente poderosa precisamente por su linaje *helenístico* —es decir, griego y judío— a la hora de establecer la verdad a través de la Antigüedad y la trascendencia» ⁽¹⁶⁾.

Tal y como interpretaré los textos, la teología del Logos (y, por ende, el trinitarismo) surge como una diferencia entre el judaísmo y el cristianismo únicamente a través de las actividades de los heresiólogos de ambos lados de la división. «En los siglos I y II, había judíos no cristianos que defendían firmemente doctrinas teológicas sobre un segundo Dios, denominado de diversas formas: Logos, Memra, Sofía, Metatrón o Yahoel; de hecho, quizá la mayoría de los judíos lo hacían en aquella época». También había voces cristianas significativas e influyentes que afirmaban que cualquier distinción de personas dentro de la divinidad constituía ditheísmo. En resumen, el eje vertical —los creyentes en Jesús frente a los no creyentes en Jesús— no constituía la frontera entre los partidarios de la teología del Logos y quienes la negaban. Más bien, esa distinción, a modo de eje horizontal, atravesaba ambas categorías definidas por el eje vertical. Girar este eje de la horizontal a la vertical fue, como intentaré

demostrar, fue obra de los heresiólogos de ambas comunidades, y al final de nuestro período se había convertido en el marcador de la diferencia teológica entre el judaísmo y el cristianismo. Es en este sentido que la heresiología forma parte necesariamente de la construcción del judaísmo y el cristianismo como dos religiones.

El Logos de las Escrituras

«El Logos divinizado o hipostatizado... fue inventado de forma colaborativa en la Antigüedad por escritores que son (con algunas excepciones menores) lectores de Génesis i y Proverbios 8. Desde el Evangelio de Juan hasta el Evangelio de la Verdad, desde el Tratado tripartito

Tratado Tripartito hasta la trilogía alejandrina de Clemente sobre el Verbo, desde Justino hasta Filón y Orígenes, el Logos surge en el juego dialógico de la interpretación de las Escrituras».⁷⁸ Con esta observación, Virginia Burrus sitúa firmemente los orígenes de la teología del Logos en el complejo mundo intertextual de las Escrituras de todas las comunidades múltiples de la religión posisraelita, tanto aquellas a las que hoy nos referimos como judíos como aquellas a las que hoy llamamos cristianos o «gnósticos». Por el contrario, la tradición interpretativa dominante en torno al Cuarto Evangelio ha negado de hecho cualquier juego dialógico de interpretación de las Escrituras en ese texto y, en ocasiones, lo ha interpretado —junto con su Logos— como el más «poco judío» de todo el canon del Nuevo Testamento». Como afirma Dunn: «Solo en el Cuarto Evangelio encontramos afirmaciones en boca de Jesús que podrían entenderse como subversivas de la unidad de Dios». Esto, para Dunn, supone una subversión del judaísmo y una separación de caminos. La observación de Burrus cuestiona este tópico de que el Cuarto Evangelio sea, en esencia y fundamentalmente, no judío en su cristología y, con ello, las interpretaciones predominantes del Cuarto Evangelio y su relación con el «judaísmo».

Por un lado, la interpretación predominante considera que el Prólogo *es* simplemente un ejemplo y una continuación de un género bíblico, el himno a la Sabiduría, y no, por lo tanto, ni exegético ni dialógico.⁷⁹ La versión más extrema de este enfoque, la de Bultmann, niega explícitamente cualquier papel genuinamente «judío» incluso en los mitos de la Sabiduría que supuestamente proporcionan al Cuarto Evangelio sus modelos literarios y antecedentes teológicos. Sin embargo, el consenso predominante (y mucho menos severo) de esta escuela de pensamiento queda *ejemplificado* por Eldon J. Epp, quien señala una conexión histórica real para explicar los evidentes paralelismos entre el Prólogo y los himnos de la Sabiduría: «La respuesta clara (desarrollada por J. Rendell Harris en 1923) es que los *himnos* de la *Sabiduría* del Antiguo Testamento y los apócrifos proporcionaron un modelo [para el Prólogo]. Es decir, el himno joánico al Logos se inspiró, tanto en el contenido como en la forma —al menos en términos generales—, en los himnos sobre la Sabiduría

9+ *Crucifixión del LO 08*

personificada o compuestos por ella, tales como los de Prov.

8:1—36; Job 28:12—28; Sir 4:—34a; Bar 3:9—4:4i y Sab 5:zz—10:zi.»²

Por otra parte, dos estudiosos que han relacionado explícitamente el Prólogo con Juan —y, por tanto, con su doctrina del Logos— con los métodos judíos de interpretación de las Escrituras han excluido expresamente de la discusión los Proverbios y la Sabiduría. Ya en 1969, Peder Borgen presentó esta interpretación.⁶ Según Borgen, el Prólogo es una homilía sobre el comienzo del Génesis. Borgen muestra cómo los cinco primeros versículos constituyen una paráfrasis «targúmica» de Génesis 1:1-5, mientras que el resto del Prólogo es una ampliación tripartita de dicha paráfrasis, dejando claro que el midrash del Logos debe aplicarse a la aparición de Jesucristo.»⁴ Más recientemente, Nicola Denzey ha retomado esta cuestión.» Denzey señala que, si bien los estudiosos han prestado atención durante décadas a la conexión entre el aspecto narrativo del Prólogo y los textos «gnósticos», como la «*Protennoia trimórfica*»⁽⁶⁾, con su «triple descenso salvífico del co-agente de Dios al mundo para redimir a aquellos que eran capaces de reconocer sus orígenes divinos», se han visto desconcertados a la hora de explicar este nexos. Además, la idea de que el «gnosticismo» tiene poco que ver con el «judaísmo» se ha vuelto muy problemática en los años transcurridos: «En cambio, los estudiosos tienden a situar el pensamiento heterodoxo cristiano primitivo dentro de las continuidades intelectuales del mundo antiguo, en particular dentro de la filosofía y la exégesis judías helenísticas».⁸ Denzey subraya que, en primer lugar, no es necesario recurrir al «gnosticismo» para explicar las similitudes entre los textos; en segundo lugar, no hay que dar por sentado que ambos dependan de un corpus compartido de tradiciones sapienciales; y, en tercer lugar, los textos se comprenden mejor como un «mito soteriológico basado en una forma específica y tradicional de leer e interpretar Génesis i».

Considero que el análisis de Denzey es muy útil; sin embargo, en consonancia con la línea general de pensamiento de este libro, sugeriría que el término «helenístico» en la formulación de Denzey es engañoso, ya que da a entender que existe un tipo de pensamiento judío de sabiduría o de exégesis que no es helenístico. Creo, además, que esta oposición no examinada, así como el relativo desconocimiento de ciertos aspectos de la homilética judía antigua, han desviado en parte su investigación, por lo demás muy esclarecedora. Así, separa esencialmente el Prólogo (y la *Protennoia*) de cualquier conexión con los textos sapienciales: «La *Protennoia trimórfica* y el Prólogo joánico siguen siendo ejemplos representativos no de una tradición sapiencial, sino más bien de una “tradición de la Palabra” distinta que compartía con la literatura sapiencial la dependencia del Génesis, aunque lo interpretaba de manera bastante diferente. Esta tradición atribuía una fuerza creadora no a la previsión hipostatzada de Dios ni a la Sabiduría, sino a su Voz o Palabra».⁹ Sin duda, como señala Denzey, «los estudiosos han omitido sistemáticamente considerar el impacto del Génesis en la *Protennoia trimórfica*», y tampoco han explorado, en general, en profundidad la conexión entre Génesis i y Juan i.⁹ Denzey tiene razón al destacar que el Prólogo es una interpretación de los primeros versículos del Génesis y no un himno sapiencial, pero

para Denzey las «lagunas» del relato del Génesis se colman en el Prólogo (y en la *Protennoia trimórfica*) con «ideas filosóficas» y no con textos bíblicos leídos conjuntamente.*⁷ Esto se deriva, en mi opinión, de la desafortunada oposición entre las variantes helenísticas y las presuntamente no helenísticas del judaísmo. Esto le permite llegar a la conclusión innecesaria de que la prueba de las estrechas conexiones entre el Prólogo (y la *Protennoia trimórfica*) y el Génesis equivale a una refutación de la conexión con la literatura sapiencial.»⁴ Sin embargo, en cierto sentido, ella está reaccionando ante los términos de una oposición binaria ya establecida por Harris —y reproduciéndolos—, quien insiste en que su argumento a favor de un intertexto de Sabiduría/Proverbios para el Prólogo refuta la conexión con el Génesis.» Quiero argumentar que ambos tienen razón; el Logos del Prólogo —al igual que el Logos teológico en general, de acuerdo con la opinión de Burrus citada anteriormente— es el producto de una lectura bíblica conjunta de Génesis i y Proverbios 8. Esta lectura corroborará mi conclusión de que nada en la teología del Logos, como doctrina de Dios, indica o siquiera implica un kerigma particularmente cristiano en contraposición a uno generalmente judío, que incluye lo cristiano. «El juego dialógico de la interpretación de las Escrituras» al que se refiere Burrus se representa en el escenario de la hermenéutica tradicional judía, en el que los judíos anteriores a Jesús, los judíos de Jesús y esos judíos/cristianos exóticos a los que llamamos gnósticos tuvieron todos un papel en la obra.

Sin embargo, para verlo, debemos prestar atención a las características formales

del midrash como modo de lectura de las Escrituras. Una de las formas más características del midrash es una homilía sobre una perícopa —o extracto del Pentateuco— que invoca, de forma explícita o implícita, textos de los Profetas o de los Hagiógrafos (concretamente, con gran frecuencia, los Salmos, el Cantar de los Cantares o la literatura sapiencial) como marco intertextual de ideas y lenguaje que se utiliza para interpretar y ampliar el texto del Pentateuco que se está predicando».⁶ Esta práctica hermenéutica se basa en una noción teológica de la unidad de las Escrituras como texto que se interpreta a sí mismo, especialmente en la idea de que los libros posteriores constituyen una forma de interpretación de los Cinco Libros de Moisés. Es decir, se trata de una práctica escritural, de hecho, interscriptural. Las lagunas no se llenan con ideas filosóficas, sino con alusiones o citas de otros textos. Los cinco primeros versículos del prólogo del cuarto Evangelio se ajustan a esta forma casi a la perfección. Los versículos que se predicán son los iniciales del Génesis, y el texto que sirve de trasfondo como intertexto hermenéutico es Proverbios 8, 22-31. La primacía del Génesis como texto exegético explica por qué aquí aparece «Logos» y no «Sofía», sin que sea necesario suponer la existencia de una tradición interpretativa del Génesis basada en el «Logos» que supuestamente entrara en conflicto con una tradición basada en la «Sabiduría». En una práctica interpretativa intertextual como el midrash, las imágenes y el lenguaje pueden extraerse de un intertexto, pero el lenguaje que rige el discurso es, naturalmente,

el texto que se está exegetizando y predicando, no sus congéneres intertextuales. El predicador del Prólogo de Juan

tuvo que hablar aquí del Logos, porque su esfuerzo homilético se centra en los versículos iniciales del Génesis, con su majestuosa declaración: «Y dijo Dios: “Hágase la luz”, y se hizo la luz». Es la «palabra» de Dios la que produce la luz y, de hecho, a través de esta palabra se hizo todo lo que se hizo».

Filón, al igual que otros, identifica a Sofía y al Logos como una única entidad». En consecuencia, nada podría ser más natural que el hecho de que un predicador extraiga de los himnos de la Sabiduría, especialmente de los Proverbios canónicos, la figura, los epítetos y las cualidades del *deuteros theos*, el compañero de Dios y agente de Dios en la creación, mientras que, a efectos de interpretar el Génesis, se centre en la cara lingüística de la moneda, el Logos, que es el único mencionado explícitamente en ese texto. En otras palabras, el texto que se exegeta es el Génesis, por lo tanto, *el Verbo*; el texto del que se extrae el material exegético es el libro de los Proverbios, de ahí las características de *la Sabiduría*:

- i. En el principio era el Verbo, y el
Verbo estaba con Dios,
- z. Y el Verbo era Dios.
Él estaba en el principio con Dios.
- 3 Todas las cosas fueron hechas por medio de él, y sin él no se hizo nada de lo que se ha hecho.
4. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres.
5. La luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la comprendieron».

Una de las observaciones más importantes que se han hecho sobre este texto es que su estructura formal —la estructura envolvente de los dos primeros versículos— es muy bíblica (es decir, hebrea) en su uso del «quiasmo» y *la «gradatio»*. Esta *gradatio*, «En el principio era el *Verbo*, y el Verbo era Dios», puede explicarse fácilmente como una ampliación del patrón retórico formal que se encuentra en el primer versículo del Génesis: «En el principio, Dios creó el cielo y la *tierra*, y la *tierra* estaba desordenada y vacía». La afirmación de que el Verbo estaba con Dios se relaciona fácilmente con Proverbios 8:30, «Entonces yo estaba junto a él», e incluso con el libro de la Sabiduría en

Salomón 9,9: «Contigo está la sabiduría». Como suele ocurrir en el midrash rabínico, la glosa sobre el versículo que se interpreta depende de un texto bíblico posterior al que se alude, pero que no se cita explícitamente. Los textos de la Sabiduría, propongo,

especialmente Proverbios 8, se habían convertido en topoi en la tradición interpretativa judía de Génesis 1. Aunque, paradójicamente, Juan 1:1-5 es nuestro ejemplo más antiguo de esto, la forma es tan abundante en la hermenéutica judía de la Antigüedad tardía que, a menos que estemos dispuestos a asumir aquí una evidencia de influencia joánica directa en el midrash, creo que lo mejor es interpretarlo como el producto de una tradición común compartida por (algunos) judíos seguidores de Jesús y (algunos) judíos no seguidores de Jesús. Así, el funcionamiento de Juan 1,1 puede compararse con el (sin duda, bastante posterior) Targum palestino de este mismo

versículo, que traduce «En el principio» por «Con la Sabiduría, Dios creó».⁽⁴⁾ aludiendo claramente también al pasaje de Proverbios. El «principio» se interpreta en los Targúmenes a veces como la Sabiduría, *fiD#mafa*, y a veces como el Logos, lo cual se repite: Por un principio —la Sabiduría— Dios creó.⁴ «A este midrash debería compararse la famosa versión latina de Juan 8,25, interpretada tan bellamente por Agustín como “Tu Palabra, el Principio, que también nos habla”⁴⁶, en la que, una vez más, se lee «Principio» dos veces. Tal y como Agustín parafrasea esta tradición: “La Sabiduría es ‘el Principio’: y es en ese Principio donde Tú creaste el cielo y la tierra”». Para Agustín, asimismo, estaba claro que Verbo y Sabiduría eran paralelos sinónimos.

Ahora podemos entender el papel de los himnos de la Sabiduría en la elaboración de este texto de una manera muy diferente. No son el modelo formal del Prólogo de Juan, sino que, al constituir el intertexto del midrash del Logos de estos cinco versículos, nos dan acceso a un mundo de ideas precristiano en el que la Sabiduría se personificaba y se caracterizaba de formas muy similares al Logos de la teología del Logos. Ofrecen así pruebas de que esta última no es un producto específicamente o exclusivamente cristiano, sino un «teologoumenon» común —o concepción teológica— «judío», que más tarde se identificó con el Cristo.⁴⁷

Según esta interpretación, el prólogo inicial del Prólogo es una expansión midráshica «judía» compartida o *koiné*, no cristológica, de Génesis 1,1-5, en la línea de la teología del Logos/Memra, seguida de una interpretación y expansión cristológicas (con lo que me refiero únicamente a una identificación del Logos con la figura específica de Jesús, el Cristo) de este midrash heredado. Esto sugiere, al menos, la posibilidad de que la primera parte (hasta el versículo 6 y la primera aparición del Bautista) represente un texto heredado por el evangelista. La interpretación del texto como prólogo midrásico y ampliación narrativa recibe un fuerte respaldo de las versiones coptas, que introducen una pausa tras los cinco primeros versículos.⁴⁸ La introducción del tema de la Sabiduría como co-texto del midrash de los cinco primeros versículos, de acuerdo con esta interpretación, permite entonces la ampliación de la narrativa mediante una lectura extendida de la trama de estos «himnos» de la Sabiduría. Temas como la llegada del Verbo a la tierra y su vida entre los hombres pueden identificarse claramente como alusiones a aquellas partes de la aretología de la Sabiduría que se encuentran en textos como Baruc 3,37: «Después se manifestó en la tierra y vivió entre los hombres». El midrash preexistente sobre la creación se transforma así en otro tipo de midrash al elaborarse en una narrativa ampliada mediante su aplicación como clave hermenéutica virtual al mito bien atestiguado de la frustración trimórfica de la Sabiduría en su deseo (y el de Dios) de encontrar un hogar en el mundo, una frustración para la que se ofrecerá un nuevo remedio: la extraordinaria encarnación por parte de Dios de su hijo, el Logos.

Permítanme ahora ofrecer una lectura del Prólogo basada en estos supuestos hermenéuticos, una lectura que no depende de que todos los detalles sean igualmente convincentes. Sin duda, la división de la narración en tres

descensos de la Sabiduría podría

realizarse de otra manera; de hecho, otra forma habría sido tres descensos (fallidos) antes de la venida de Cristo. Una de las ventajas de esta interpretación es que ayuda a dar un sentido claro a la función del Prólogo en este Evangelio. Ancla la historia cristológica en una narrativa cosmológica y en las tradiciones de los judíos, aunque de una manera bastante diferente a la de los sinópticos. Desde un punto de vista literario, conduce a una profunda apreciación del papel del Prólogo en el Evangelio en su conjunto.⁴ »

La elección de Sofía

El versículo 5 termina con la siguiente frase: xmt to ð<liq ev iŞ oxoito ðrtvet, xmt oxo-etc oció of rarčzaQcv (el énfasis es mío), traducida en la Versión Estándar Revisada como «La luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la han vencido». A primera vista, parece una traducción adecuada; de xoičkobev transmite sin duda el sentido de «no la ha vencido». Se trata, además, de una interpretación plausible de la expresión del Génesis «separó la oscuridad de la luz».⁰ Sin embargo, el verbo tiene otro sentido, a saber, «no la ha recibido/comprendido».¹ Este es, en mi opinión, casi con toda seguridad el sentido que se desprende de la continuación del texto en este punto.»° Si el versículo 5 nos dice que «la luz brillaba continuamente en las tinieblas», pero las tinieblas no la recibieron, entonces comprendemos inmediatamente la necesidad de que a esto le siga: «Hubo un hombre enviado por Dios, cuyo nombre era Juan. Él vino para dar testimonio, para dar testimonio de la luz, a fin de que todos creyeran por medio de él». Ya no se trata, como sostienen muchos comentaristas, de una intrusión en el texto, sino de una secuela de lo más plausible a la frustración del propósito de la luz de brillar en las tinieblas. La rima aproximada *entre* xoičkobev y xopčkobov en el versículo H también respalda esta lectura, al igual que la repetición posterior de esta raíz en el versículo i2 y su aparición final en el versículo i6.»⁴

El versículo 6 es, pues, una transición del Targum de los cinco primeros versículos a la glosa narrativa que sigue. Aquí, creo, se pone de manifiesto otra ventaja de este análisis: al leer los cinco primeros versículos como un Logos preexistente que el texto joanino adoptó y amplió a través de los trece versículos siguientes, podemos evitar una aporía a la que conducen los análisis literarios actuales en casi todas sus versiones. Una forma de abordar este problema es citando una famosa controversia entre Bultmann y su discípulo Käsemann. Según Bultmann, dado que el versículo 5 *no puede* referirse a la encarnación, los versículos 6—y deben ser una adición al texto por parte de un redactor (el evangelista) que no comprendió el texto que tenía ante sí, en el que solo en el versículo 14 se habla de la encarnación. (Estoy de acuerdo con este último punto.)» Por otra parte, según Käsemann, dado que no hay motivo para suprimir los versículos 6—y ni para suponer que son una adición posterior al texto (y aquí

estoy de acuerdo con *él*), los versículos 5 y siguientes *deben* referirse al Logos Ensarkos, el Verbo hecho carne. Pero no pueden tener razón ambos. Brown, de hecho, sostiene que ambos están equivocados,⁶ y estoy de acuerdo, aunque no necesariamente por sus razones.

El autor del Evangelio comenzó indicando de forma proleptica el papel del Bautista en la historia de la salvación que se propone relatar, proporcionando así una transición del midrash del Génesis a la aretología de la Sabiduría-Cristo que le sigue. Al señalar el papel del Bautista como precursor de la encarnación, proporciona de hecho una introducción y un marco para la aretología de la Sabiduría de los versículos 7—13c, que culmina en la cristología que le sigue en el versículo 14, todo ello recapitulado en el segundo versículo marco que menciona al Bautista, el versículo 15. Por lo tanto, ya no es necesario suponer ni que el versículo 6 sea una interpolación posterior en el supuesto himno, ni que el texto anticipe la encarnación antes de que dicho acontecimiento se narre realmente en el versículo 14. De hecho, existe aquí una homología perfecta entre forma y contenido. Al igual que Juan el Bautista representa una transición entre las tradiciones judías de la koiné y la llegada del Logos encarnado, por lo que su versículo representa una transición en el texto *entre* el midrash de la koiné y el inicio de la secuela específica de Juan. De este modo, conservamos tanto el drama de la historia de la salvación según Juan como la historia sociocultural de la relación de la comunidad joánica con su contexto judío.

Como argumento adicional a favor de interpretar los versículos 6 y siguientes como una glosa narrativa sobre los cinco primeros versículos,⁸ ofrezco la siguiente consideración. Los versículos 10-12 dicen: «lv i xóoqy, xci ó xóoqoq 6i ouìor cycveio, xoi ò xóoqoq ouìòv oux àyvμ. ein iò í6to k8ev, xot or í6tot ouìòv of uapú7aflov» [Él estaba en el mundo, y el mundo fue creado por medio de él, pero el mundo no lo reconoció. Vino a su propia casa, y los suyos no lo recibieron.]. Me parece muy interesante interpretar estos versículos como una «glosa sofialógica»⁹ sobre el midrash de los cinco primeros versículos.⁶⁰ «El mito común, la aretología de la Sabiduría —la narración de la entrada de la Sabiduría en el mundo y su incapacidad para encontrar allí un hogar—, ha sido aplicado por el evangelista a los cinco primeros versículos del Génesis tal y como se leen en el Targum griego que constituye los cinco primeros versículos del Cuarto Evangelio». El mito se convierte así en intertexto y clave hermenéutica para comprender este Targum. En consecuencia, el versículo 10 repite el versículo 3 y lo amplía, mientras que el versículo 11 repite y amplía la idea del versículo 5. La «oscuridad» del midrash del Génesis se ha *convertido* ahora en el cosmos, el cual, aunque creado por la luz, no la reconoce ni la acoge, lo que explica la necesidad del advenimiento de Jesús como el Logos encarnado y su heraldo.⁶ «El material sobre el Bautista se ha entretelado así estrechamente con el antiguo mito de la Sabiduría, de una manera que sugiere que esta era la versión del mito que interpretaba esta comunidad joánica, creando una transición fluida *entre* la antigua historia y su *experiencia* (o tradición) actual, en la que el Bautista precedió a Cristo, dando testimonio de la presencia

80
del Logos en el mundo y predicando su venida al mundo en carne humana (v. 15).⁶ «Los versículos 6 y 15 enmarcan, por tanto, la versión específicamente joánica del mito sobre la incapacidad del mundo para comprender la Sabiduría y el remedio para esa frustración en la encarnación. *El versículo 6* describe el testimonio del Bautista antes de la encarnación y el versículo 15, cómo señala el cumplimiento de su testimonio tras ese acontecimiento.

En esta lectura, pues, estos versículos no son en absoluto interrupciones en el texto.⁶⁴ «Este era» (v. 15), «de quien yo dije» (en el v. 6, por así decirlo) «el que viene». Cuando los versículos 1-5 se han interpretado midrásicamente como la narración de la historia del intento de la Sabiduría de entrar en el mundo y la frustración de esos intentos, hemos explicado la necesidad de que *existiera* «un hombre enviado por Dios, cuyo nombre era Juan. *Él vino* para dar testimonio, para dar testimonio de la luz, a fin de que todos creyeran por medio de él».⁶⁵ La narración de los acontecimientos que condujeron a ese momento se relata con mayor detalle en los versículos 10-13, y no hay ninguna alusión a la encarnación antes del versículo 11.»⁶

Así, los versículos 10-13 narran el primero de los tres intentos de la Sabiduría (el Logos) por entrar en el mundo.⁶⁶ Este intento se produjo en forma de diversas logofanías. Considero que pueden interpretarse siguiendo el modelo del argumento de Justino en las *Apologías*, según el cual un cierto número de personas recibió al Logos antes de la encarnación.⁽⁸⁾ Para respaldar la sugerencia de que se trata de una idea joánica, citaría Juan 8:56, en el que el Logos encarnado afirma haberse revelado a Abraham antes de la encarnación. ¿Qué podría ser, al fin y al cabo, más explícito que Génesis 15:1: «Y sucedió que, después de estos hechos, la Palabra [kóyoq] de Dios se apareció a Abraham»? En el versículo 6 de ese capítulo, que dice que «Abraham creyó en Dios y le fue contado por justicia», el Targum dice: «Abraham creyó en la Memra de Dios». Abraham, pues, sería uno de aquellos «que *lo recibieron*» y «se convirtieron en hijos de Dios».⁹

De hecho, todo este pasaje es un midrash sobre Génesis 15, iluminado por el Logos. Anteriormente en el pasaje, Jesús dice a los «loudaioi» que han declarado: «Abraham es nuestro padre»: «Si fuerais hijos de Abraham, haríais lo que hizo Abraham, pero ahora buscáis matarme a mí, un hombre que os ha dicho la verdad que oí de Dios; esto no es lo que hizo Abraham» (39, 4). Los «loudaioi» responden: «No *hemos* nacido de la fornicación; tenemos un solo Padre, a Dios» (8:di). En otras palabras, estos judíos quieren afirmar que, dado que su padre Abraham recibió el Logos y, por ello, se convirtió en hijo de Dios, ellos han heredado esa condición. A esto Jesús responde que, si realmente fueran hijos de Abraham, se comportarían como él lo había hecho. Tras una larga conversación, que incluye la famosa frase «Vosotros sois de vuestro padre el diablo» (8:44), llega el pasaje en el que, tras despertar la incredulidad de la gente al decirles que «Vuestro padre Abraham se regocijó de que iba a ver mi día; lo vio y se

alegra al oír: “Aún no tienes cincuenta años, ¿y has visto a Abraham?”. Jesús les responde: “En verdad, en verdad os digo que antes de que Abraham existiera, yo soy” (8, 56-58).

Este pasaje me parece lleno de ecos de nuestros versículos del Prólogo y respalda la interpretación que les he dado. El Logos afirma claramente haberse aparecido a Abraham, presumiblemente en la teofanía de Mamre. Abraham, por supuesto, se regocijó, recibió al Logos con generosidad y fue salvado. Sus descendientes hacen para sí mismos la misma afirmación que se hace de aquellos que han aceptado al Logos, a saber, que «se han convertido en hijos de Dios; los cuales nacieron, no de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino de Dios» (1:12-13), y el Logos rechaza enérgicamente su afirmación. Esta interpretación parece más convincente que las interpretaciones estándar actuales, como, por ejemplo, la de Brown, quien escribe: «Que Abraham no matara a un mensajero divino puede ser una inferencia general a partir del carácter de Abraham, o tal vez una referencia específica a una escena como la de Génesis xviii, donde acogió a mensajeros divinos». Dada la insistencia de Jesús en que Abraham le ha visto y él a Abraham, la interpretación ofrecida anteriormente me parece más convincente. Cabe señalar que la debilidad de la interpretación de Brown en este punto —si mi juicio es acertado— es una consecuencia directa de su negativa a leer los versículos 6-13 como una referencia a la aparición del Logos Asarkos (sin carne) en la tierra antes de la encarnación.»

Una lectura similar a la mía era habitual entre los intérpretes del Cuarto «El Evangelio hasta Maldonato en el siglo XVI». ⁴ Me alegra ser tan medieval. En el próximo capítulo, expondré el midrash targúmico de las Cuatro Noches en las que se apareció la Memra. La primera fue la noche de la creación; en la segunda, la Memra se le apareció a Abraham. Los primeros cristianos concedían una enorme importancia a Mamre como lugar de la aparición del Logos a Abraham, y Constantino construyó allí una de las primeras basílicas». Refiriéndose a una fiesta anual celebrada en Hebrón (Mamre), el historiador eclesiástico Sozomeno escribe: «De hecho, esta fiesta es acudida con asiduidad por todas las naciones: por los judíos, porque se jactan de descender del patriarca Abraham; por los paganos, porque allí se aparecieron ángeles a los hombres; y por los cristianos, porque Aquel que recientemente se ha revelado a través de la virgen para la salvación de la humanidad se apareció una vez allí al hombre piadoso» (E.H. 2,4d) ⁶ Sozomeno o bien está interpretando el Cuarto Evangelio o bien refleja la misma tradición. Veo aquí una base sólida para interpretar esos versículos del Prólogo como una referencia al tiempo *anterior* a la encarnación, a las revelaciones previas del Logos, tal y como hace Justino, y, por lo tanto, como algo que establece una fuerte conexión entre el Prólogo, tal y como se reinterpreta aquí, y el resto del Evangelio.

En cuanto a los versículos tan controvertidos 1:2, 1:2 y 1:3 —«Vino a lo que era suyo, y los suyos no lo recibieron. Pero a todos los que lo recibieron, a los que creyeron en su nombre, les dio poder para ser hijos de Dios, los cuales

zoo *La crucifixión de los*

hominación de sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del
hombre, sino de Dios»—

estos narran el segundo de los intentos de la Sabiduría por entrar en el mundo, aunque considero que el versículo i3 se refiere a ambos intentos «fracasados». Tanto en el primer como en el segundo intento, en medio del fracaso general, unos pocos recibieron al Logos y así nacieron de Dios. El segundo intento de la Sabiduría de entrar en el mundo consistió en la entrega de la Torá a Israel y el fracaso de ese instrumento como medio para traer el Logos al mundo, porque Israel no

comprender, como se recapitulará en el versículo •7». Según esta lectura, estos versículos constituirían casi una réplica a la interpretación del mito de la Sabiduría tal y como aparece en Ben Sira 24, según la cual la Sabiduría encuentra finalmente un hogar en Israel en forma de la Torá». Sharon Ringe ha señalado que tales réplicas o «parodias» ya se encontraban en textos apocalípticos no cristianos. Refiriéndose a 1 Enoc y 2 Esdras (apocalipsis de finales del periodo del Segundo Templo), escribe: «En lo que parece una parodia de Sirácida 24 y Baruc 3:9—4:4, la injusticia de Israel ha hecho que la Sabiduría regrese al cielo. Jerusalén no puede contenerla, ni la Torá entregada a Israel puede proporcionarle un punto de apoyo entre la humanidad. En cambio, lo que antes se representaba como su poderosa presencia divina en la tierra se eleva a la ausencia celestial y a la compañía de los ángeles. Se la limita de forma segura, no en cuanto a la pérdida de su libre albedrío, sino en el acceso de aquellos seres humanos cuya fe se configura en torno a ella»⁹. He aquí un ejemplo especialmente rico tomado de 1 Enoc:

La Sabiduría no podía encontrar un lugar en el que morar; pero
se le encontró un lugar en los cielos.

Entonces la Sabiduría salió para morar con los hijos del pueblo, pero
no encontró lugar donde habitar.

Así que la Sabiduría regresó a su lugar

y se estableció de forma permanente entre los ángeles. (1 Enoc 4*:i—z)⁸

Además, encontramos lo siguiente en otro texto «perfectamente judío», 4 Esdras 7,72: «Aunque tenían entendimiento, cometieron iniquidad; y aunque recibieron los mandamientos, no los guardaron; y aunque obtuvieran la Ley, actuaron con infidelidad respecto a lo que recibieron». Esta narración también surge íntegramente de las narrativas judías «internas» y de las perspectivas teológicas.⁸¹ Compárese con Juan 7:•9: «¿Acaso no os ha dado Moisés la Torá? Y ninguno de vosotros cumple la Torá». Como ha escrito con perspicacia Stephen Motyer: «En este contexto, la afirmación del Cuarto Evangelio de que Jesús ha descendido del cielo para hablar de “cosas celestiales” (3:12) adquiere una nueva relevancia. Debemos leer a Juan con atención, teniendo en cuenta este doble interés por la teodicea y la revelación».⁸

Según el evangelista, según esta interpretación, mientras que Israel, a quien se le había dado la Torá, rechazó sin embargo al Logos, otros, no necesariamente

necesariamente israelitas en virtud de su ascendencia carnal,⁸ «*se convirtieron* en hijos de Dios al recibir el Logos Asarkos».⁸⁴ El pensamiento de Juan aquí no sería del todo diferente al de Pablo en 2 Corintios 6,16-21, donde, aludiendo a los profetas, Pablo dice: «Como dijo Dios: “Habitaré en ellos y andaré entre ellos, y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo. Por tanto, salid de en medio de ellos y apartaos, dice el Señor, y no toquéis nada impuro; entonces yo os acogeré, y seré un padre para vosotros, y vosotros seréis mis hijos e hijas, dice el

Señor Todopoderoso». Esto también guarda relación con el pensamiento de Filón en la *Conf. Ling.* •45 47: «Aquellos que viven en el conocimiento del Único son llamados con razón “hijos de Dios”». Esto explica el énfasis en que el Logos vino a su propia casa y su propio pueblo no lo recibió, sin que sea necesaria una interpretación en la que se mencione la encarnación antes del versículo. Israel, que poseía la Torá, no aceptó la Sabiduría; pero algunos israelitas selectos, como Abraham, e incluso los

, sí lo hicieron. Se les llama «hijos de Dios».⁸⁶ El evangelista muestra, por tanto, que la encarnación es indispensable para salvar a los muchos, tanto de Israel como de las naciones. La Sabiduría no había encontrado un hogar en Israel, y la revelación de la Torá no era suficiente, como *se explicitará* en el versículo •7».

Este es el comienzo del kerigma específicamente «cristiano».⁸⁸ Según esta lectura, la estructura del Prólogo consiste en un midrash del Logos/Memra, indiscutiblemente «judío», sobre Génesis 1,1-5, que el autor del Cuarto Evangelio interpreta a través del mito de Sofía, una interpretación que clama en el desierto y que prepara maravillosamente el camino para la venida de Cristo en el versículo 1. Leer el Prólogo de esta manera hace que el texto del evangelista resulte mucho más coherente, ya que evitamos la necesidad de suponer una serie de insinuaciones incipientes

de la encarnación antes de que esta se narre realmente en el versículo 4. Las tres secciones del Prólogo constituyen, por tanto, una narración general de la actividad del Logos basada en un midrash sobre Génesis 1, una ampliación de esa narración a través del mito de la desgracia de la Sabiduría en el mundo — que narra también el fracaso de la Torá a la hora de llevar el Logos al pueblo— y, por último, el nuevo desenlace de ese mito en la encarnación

el Logos como Jesús». El autor del Evangelio ha logrado dos grandes logros a través de la estructura de este prólogo y el desarrollo de su narración: ancla la historia de la encarnación y la vida de Cristo en toda la cosmología y el mito de la llegada y el rechazo de la luz, y amarra su propia narración cristológica a un midrash judío tradicional sobre Génesis i. Esta lectura evita conclusiones tan insatisfactorias como: «Llama la atención que el Cuarto Evangelio comience con un prólogo diferente a todo lo conocido en los sinópticos. Y es que la mención de Juan el Bautista en el prólogo (versículos 6-8, 15) procede de una mano posterior. Se trataba en realidad de un himno dirigido a Jesucristo, el Logos hecho carne, la forma más elevada de ser celestial después de Dios.»⁰

Ahora podemos entender los versículos 16-17 de una manera que, en mi opinión, se ha subestimado

, si es que se ha tenido en cuenta en absoluto. «La ley dada por medio de Moisés» representa el intento anterior del Logos de entrar en el mundo, tal y como se esboza en los versículos 12 y

13.⁹ El mito de la Sabiduría desarrollado en los versículos 9—3 narra el fracaso parcial de

el Verbo en el mundo. Aunque el Verbo es el creador de todo, como hemos aprendido en el versículo 3, no todo era capaz de recibirlo. De hecho, su propio pueblo no lo recibió cuando vino en forma de Torá. Sin embargo, ante este fracaso, esta vez la Sabiduría no volvió a ascender a los cielos ni abandonó la tierra y a su pueblo. En su lugar, Dios llevó a cabo el acto extraordinario de encarnar al Logos en carne y hueso, viniendo al mundo como un avatar y maestro de la Palabra, no de las palabras. Puesto que el objetivo del Logos era hacer posible que aquellos que creyeran en su nombre se convirtieran, no en carne y hueso, sino en hijos de Dios, aquel que era propiamente el único hijo de Dios, el *monogeneto*⁵, se hizo carne entre nosotros. En apoyo de esta interpretación, pueden ofrecerse dos consideraciones. La primera es el conjunto de alusiones a la revelación de la Torá en el Sinaí. La segunda se basa en estudios muy recientes sobre el Evangelio de Juan, que demuestran de forma convincente y detallada que, a lo largo de todo el Evangelio, diversas expresiones que en otros lugares (incluido el Cuarto Evangelio) se refieren a las Escrituras, en Juan se refieren también a las palabras del Verbo en la tierra, lo que indica que, al menos para este evangelista, ambas cosas se equiparan.⁹ «Cuando el Logos encarnado habla, habla la Torá. Este punto vincula mucho más estrechamente el Evangelio en su conjunto con el Prólogo y respalda la interpretación de la venida de Cristo como un complemento de la Torá.

Para Juan, al igual que para ese otro Evangelio tan «judío» como es el de Mateo —aunque de una manera muy diferente—, Jesús viene a cumplir la misión de Moisés, no a sustituirla.⁴ La Torá simplemente necesitaba un mejor exégeta, el Logos Ensarkos, un maestro adecuado para la carne y la sangre. En lugar de una sustitución en el sentido explícitamente temporal en el que Pablo la inscribe, la tipología de Juan sobre la Torá y el Logos Encarnado se interpreta más fácilmente en el contexto de lo que Jacques Derrida ha señalado como una suposición predominante del pensamiento occidental: que la enseñanza oral es más auténtica y transparente que los textos escritos». Así, Dios probó primero el texto y luego envió su voz, encarnada en la voz de Jesús». Tras el Prólogo, que introduce verdaderamente la narración de la venida del Verbo al mundo, su prehistoria y su necesidad, el Evangelio pasa naturalmente a la narración principal, con una cristología impregnada en todo momento por el mito prehistórico y cósmico del Prólogo.

Visto de este modo, lo que caracteriza al Cuarto Evangelio como un nuevo punto de partida en la historia del judaísmo no es su teología del Logos, ya que esta parece ser una herencia de los judaísmos precristianos y algo compartido con los judaísmos no cristianos, sino la noción de que el Logos se encarna como Jesús, el Cristo —un punto de partida histórico o, más bien, un advenimiento,

que queda simbolizado de forma icónica en la propia narración—

narrativa misma. Es decir: cuando el texto anuncia en el versículo 4 que «el Verbo se hizo carne», este advenimiento del Logos es una representación icónica del momento en que la narrativa cristiana comienza a divergir de la koiné judía y a formar su propio kerigma cristiano naciente, su proclamación.

Una forma más general de expresar esta idea sería sugerir que los primeros grupos cristianos (incluido, o incluso especialmente, el joánico) se distinguían de los judíos no cristianos no teológicamente, sino únicamente por su asociación de diversos teologoumena y mitologoumena judíos con este judío en particular, Jesús de Nazaret». El movimiento característico que construye lo que se convertirá en el cristianismo ortodoxo es, en mi opinión, la combinación de la soteriología mesiánica judía con la teología del Logos, igualmente judía, en la figura de Jesús.»⁸ Creo que este movimiento puede discernirse en el Prólogo del Cuarto Evangelio, y aún más en la «fusión» de los sinópticos con el Cuarto Evangelio dentro del canon cristiano definitivo. Leer esto adecuadamente es, por lo tanto, clave para comprender la relación histórica del cristianismo con el judaísmo. Emblemático (o, más bien, precursor) de esta «fusión» sería Hechos 2, 36: «Dios hizo a Jesús tanto Señor como Cristo». Como documenta ampliamente Dunn, no es ni el «Señor» ni el «Cristo» lo que constituye una novedad en el nuevo movimiento, sino el «Jesús».

Del Logos a la cristología

Este movimiento historiográfico desde la teología «judía» común del Logos hacia la cristología fue llevado a cabo por otros escritores cristianos, como Justino, aparentemente de forma independiente de Juan.¹ «Una notable afirmación teológica de Justino muestra cuán vívida era su noción del Logos, y cuán similar en algunos aspectos a la del Cuarto Evangelio, aunque a la vez cuán diferente. Por lo tanto, puede servir como testimonio independiente de los orígenes hermenéuticos de la teología del Logos. Justino escribe:

«Dios ha engendrado, como Principio antes que todas sus criaturas, una especie de Poder Racional procedente de sí mismo, al que el Espíritu Santo también llama Gloria del Señor, y a veces Hijo, y a veces Sabiduría, y a veces Ángel, y a veces Dios, y a veces Señor y Verbo». *Diálogo* 61:1)¹ »

Es evidente que, presumiblemente sin hacer referencia al Cuarto Evangelio, Justino también conoce un midrash que interpreta la palabra «Principio» (óp2p) de Génesis 1:1 como una referencia al Logos, lo cual, en mi opinión, solo puede haberse conocido a través del tipo de midrash que encontramos incorporado en el Targum y en el Cuarto Evangelio. Al igual que el midrash, estos interpretan ese «Principio» como Sofía, la Sabiduría, a través de

un rodeo por los versículos: «Dios me creó en el *Principio* de su camino (Proverbios 8:22) y “El *Principio de la Sabiduría* es el temor del Señor” (Salmos 18:10)». ⁰ Así pues, en Justino encontramos una valiosa evidencia que corrobora tal interpretación y tal teología entre los judíos, de la que se han nutrido las tradiciones que animan tanto al evangelista como al apologista. «En el principio, Dios generó de sí mismo al ser con los nombres de Hijo, Sabiduría, ángel, Dios, Señor y Logos». Como testimonio independiente, el evocador lenguaje de Justino sugiere asimismo la larga trayectoria de estas asociaciones hermenéuticas, necesariamente entre los judíos.

Como ha argumentado M. J. Edwards, «el germen de la doctrina del Logos [de Justino] fue el *Diálogo*, donde el término se utiliza para conferir a Cristo los poderes que ya se atribuían en la literatura judía a la palabra hablada y escrita de Dios» ⁰⁴. Su afirmación final es aún más clara: «Nuestra conclusión, por lo tanto, es que en las dos *Apologías* ⁵, al igual que en el *Diálogo con Trifón*, Cristo es el Logos que personifica la Torá. En el pensamiento judío, el Verbo era la fuente del ser, el origen de la Ley, la Torá escrita y una Persona junto a Dios. El cristianismo primitivo anunció la encarnación de esta Persona, y Justino afirma además que la Escritura es la madre de toda la verdad entre las naciones, y que el Señor que se nos revela en el Nuevo Testamento es el autor y el canon hermenéutico del Antiguo». ¹⁰ «Permítanme destacar que aquí no solo está presente el pensamiento judío, sino también las prácticas hermenéuticas judías: la asociación de la Palabra creadora de *Bere'i it* con la Sabiduría, compañera y agente de Dios de los Proverbios, a través del versículo “El principio [re'i ii] de la sabiduría es el temor del Señor”. De ello se deduce, pues, que en la teología del Logos tanto Juan como Justino representan antiguos patrones comunes del pensamiento religioso judío y de la práctica midráshica.» ⁰ «El rabinismo posterior — argumentaré en el próximo capítulo— conservó la práctica hermenéutica, pero tachó de herejía la teología del Logos derivada de ella, dejando que apareciera únicamente en los targúmenes pararabinicos de la Antigüedad tardía y entre los cris-

I

La tradición targúmica pararabbinica —me refiero a aquella contemporánea a los rabinos, pero claramente diferente de ellos, y que analizaré con cierto detalle en el próximo capítulo— parece, pues, ser una clave para comprender la situación histórico-religiosa del Prólogo de Juan. Recientemente, Gary Anderson ha señalado que muchos estudiosos niegan cualquier conexión entre la Memra y el Logos, al tiempo que insisten en que el único trasfondo relevante para el Logos es la Sabiduría de la Biblia y la literatura judía posterior. ⁰ »Sin embargo, como señala Anderson, una vez que observamos las estrechas conexiones entre la Memra y la figura de la Sabiduría, mediante el análisis de los materiales targúmicos, entonces «podemos suponer que *jořmñ* y *logoš* son conceptos relacionados». Teniendo esto en cuenta, «la interpretación de *hire*”5 If en el *Tg. Neo/i/i* ofrecería un paralelismo notable con Juan 1:1». ¹⁰ ' Anderson continúa señalando que tanto en el «Targum» de Juan como en el Targum palestino, el

El término *bérēn* «se traduce, en efecto, dos veces: una como “en el principio” y otra como “por medio de la Sabiduría / el Verbo”. Además, en ambos casos, “la preexistencia y la supervisión eran conceptos indisolubles”». No debemos, por supuesto, volver a una interpretación académica que considere el Targum como el «trasfondo» del Evangelio de Juan o del cristianismo, lo cual es un claro anacronismo, pero creo que estas consideraciones sugieren claramente una tradición común. La presente perspectiva interpretativa nos permite imaginar un origen de los cinco primeros versículos del Prólogo en la koiné judía de la época del Evangelio, una koiné que luego se «cristianiza» —avant la lettre, por supuesto— en los versículos siguientes. En otras palabras, las ventajas de esta interpretación son tres, y las tres son homólogas. En el plano formal o literario (invocando el principio hermenéutico de la caridad), obtenemos un texto superior, en el sentido de que ahora una narración prepara el camino para el anuncio de la encarnación en el versículo 14 sin, sin embargo, anticiparlo ni estropear el dramatismo. En el plano teológico, el Prólogo nos presenta ahora un relato claro del Logos preexistente y la *razón* de la encarnación. En el ámbito de la historia de las religiones, vemos que este Logos preexistente —es decir, el Logos preexistente en el que se fundamenta el Cuarto Evangelio— es un Logos judío, y se hace plausible la continuidad de la religión joánica con el judaísmo de su época. En un ensayo reciente, publicado cuando este libro estaba a punto de completarse, Menahem Kister lo expresó así: «Queda claro que tanto los gnósticos, que hacían hincapié en el papel de los ángeles en la creación del ser humano, como los seguidores posteriores de Marción, que destacaban el papel de la materia (la tierra) junto al Dios creador, así como los Padres de la Iglesia, que afirman que de este versículo se puede extraer la doctrina del Padre y del Hijo (o de la Trinidad), *todos ellos continúan con interpretaciones judías*, incluso cuando la lucha entre ellos y el judaísmo es más encarnizada e intransigente».¹⁰ El prólogo de Juan es, de igual modo, una continuación de la interpretación «judía», ni más ni menos.

La estructura del Prólogo, pues, según este modo de interpretación, , pasa de la Sabiduría/Logos preexistente que (todavía) no es Cristo —una noción presente en muchos círculos judíos del siglo I— a la encarnación del Logos en el hombre Jesús de Nazaret, quien es también el Mesías y, por tanto, llamado el Cristo. Lejos de ser un movimiento supersesionista de la Torá particularista al Logos universalista (como sostendría Epp), el recorrido de la narración va desde una teología judía universalista del Logos hacia el particularismo de la cristología joánica»¹¹—aunque no le atribuyo ningún matiz peyorativo en absoluto—. Por supuesto, para el evangelista la encarnación complementa la Torá —eso queda claro—, pero solo porque el Logos Ensarkos es un mejor maestro, un mejor exégeta, que el Logos Asarkos —*ñxeivoq ñ(py ooio*—; por eso tiene lugar la encarnación.

Digresión: En memoria de Hymn

Sin embargo, a pesar de su preeminencia, todas las respuestas que Bultmann da a las cuestiones realmente importantes que plantea son erróneas.

—John Ask io11²

Aunque en el siglo XIX estaba de moda leer el Logos joánico junto con la Memra targúmica, en los últimos cien años esta línea de interpretación ha caído en desuso, en gran parte debido a la afirmación, fundamentada teológicamente y de carácter apologético judío, de que la Memra no es en ningún sentido una hipóstasis.»¹⁴ «Las dos principales corrientes interpretativas del siglo XX relativas al prólogo del Cuarto Evangelio niegan, ya sea implícita o explícitamente, este nexo. Una línea de interpretación, que tiene su origen en J. Rendell Harris, relaciona el prólogo con los himnos a la Sabiduría de los Proverbios y con los textos apócrifos de sabiduría asociados.»¹⁴ «Otra tradición, que tiene su origen en Bultmann, niega la afiliación de Juan con la sabiduría judía y afirma que el Prólogo, al ser un himno al Logos, pertenece a tradiciones «gnósticas» que tienen poco o nada que ver con un «judaísmo» unitario imaginario».

Harris fue quizás el primer estudioso en señalar las estrechas conexiones entre el Prólogo y ciertos temas de la literatura judía de la Sabiduría, tanto temprana como tardía. Compara el Prólogo con textos bíblicos y apócrifos como Proverbios 8:22-31, Eclesiástico 24, la Sabiduría de Salomón y Baruc 3:37-4:1, y sostiene que pertenece al mismo género. Estos textos nos ofrecen, en efecto, impresionantes paralelismos temáticos, así como un lenguaje metafórico paralelo al del Prólogo joánico. Esta línea de interpretación, que vincula directamente el Prólogo con sus supuestos modelos de la literatura sapiencial judía, separa esos modelos sapienciales (y con ellos el Prólogo) de las tradiciones judías posteriores sobre la Memra.

Bultmann fue mucho más allá al negar cualquier nexo que vinculara el Prólogo con Juan y el «pensamiento judío» contemporáneo, rechazando explícitamente la interpretación de Harris y prefiriendo situar los modelos del Evangelio exclusivamente en «mitemas paganos».¹⁶ Los evidentes paralelismos con la literatura sapiencial eran, para Bultmann, solo prueba de una apropiación desmitificada y tal vez incluso degradada de estos motivos paganos por parte de los escritores bíblicos. La visión de Bultmann sobre el Prólogo y sobre el Cuarto Evangelio en general busca alejarlo lo más posible del «judaísmo».¹⁷ Es famosa su interpretación del Prólogo del Cuarto Evangelio como un himno que tiene su origen en fuentes ajenas al judaísmo, en el «mandaísmo» o en alguna versión de un grupo «gnóstico oriental» —es decir, «pagano»—. ¹⁸ Esta interpretación respalda la convicción general de Bultmann de que el Evangelio debe leerse como algo alejado del judaísmo. «» Parte del problema radica en que, para Bultmann, el «judaísmo» es una entidad reificada, de tal

que puede afirmar: «El mito de la Sabiduría no era, como tal, una fuerza viva en el judaísmo; no era más que un adorno mitológico y poético de la doctrina de la ley. Todo lo que el mito relataba sobre la Sabiduría se transfirió a la Torá: la Torá es preexistente; era el plan de creación de Dios y el instrumento de la creación; la Sabiduría, al estar en cierto sentido encarnada en la ley, ha encontrado en Israel una morada, preparada para ella por Dios. Pero el mito de la Sabiduría no tiene su origen en el Antiguo Testamento ni en Israel en absoluto; solo puede provenir de la mitología pagana; la poesía israelita de la Sabiduría adoptó el mito y lo desmitificó».⁹⁰ Las propias limitaciones del método de la «historia de las religiones» se hacen evidentes aquí en sus distinciones entre «pagano», «israelita», «judío» y «cristiano». Así, según Bultmann, ni siquiera el Libro de Daniel es auténticamente «judío»; es «sincretista».^{1 91} Como ha señalado James D. G. Dunn, la obra de Bultmann condujo a una percepción del «cristianismo que] muy rápidamente se distanció de su matriz distintivamente judía y de un Jesús característicamente judío».⁹² Esto concuerda, por supuesto, con la concepción teológica que Bultmann tiene del cristianismo como tal, en particular con su interpretación de Pablo, según la cual es necesario que la «Ley» (es decir, el judaísmo) y la «Fe» (es decir, el cristianismo) sean opuestos existenciales. El Logos de Juan (en ambos sentidos) no puede, para Bultmann, ser en modo alguno un Logos judío. Aunque revestido de una justificación científica en la «historia de las religiones», el argumento de Bultmann es esencialmente teológico. Para Bultmann, la singularidad absoluta del acontecimiento de Cristo no puede tolerar ninguna dependencia impropia por parte del primer teólogo de la Iglesia respecto al «judaísmo». Resulta, por supuesto, llamativo cómo también en este caso la apologética cristiana y la judía han coincidido en su deseo mutuo de marcar la diferencia.

Sin embargo, ambas versiones tienen una cosa en común: interpretan el Prólogo como un himno.»⁹⁴ Una variante importante de ambas tradiciones ha *sido* la corriente feminista. Un grupo de estudiosos *se ha sentido* intrigado por el nexo entre el pensamiento joánico y un Cristo que encarna la figura femenina de la Sabiduría, ya sea como Sofía, procedente de una tradición hebrea, o como una figura similar a Isis (podríamos decir que se trata, respectivamente, de la versión de Harris y la de Bultmann). Una de las estudiosas más destacadas en este ámbito ha *sido* Elisabeth Schüssler Fiorenza, quien sostiene que «la caracterización narrativa de Jesús» en el Cuarto Evangelio «parece presentar a Jesús como la Sabiduría Encarnada». Un problema recurrente para estas interpretaciones, por lo demás convincentes, ha sido la cuestión de cómo Sofía se convirtió en Logos en el Prólogo. Las dos versiones alternativas de respuesta a esta cuestión, tanto para feministas como para no feministas, han consistido en introducir una figura ajena del Logos, procedente del pensamiento griego, en el mundo de la Sabiduría judía, o una Palabra judía patriarcal en el mundo femenino del culto a las diosas no judías. El problema de estas teorías es que han «olvidado» la ya profunda complicidad entre la Sabiduría y la Palabra, su equivalencia muy antigua, y han

agravado esto al no analizar con suficiente precisión el sentido y la técnica exegéticos del Prólogo, lo que ha hecho que esta participación resulte aún más opaca».

A pesar de que Epp afirma que «esta conclusión [de que el Prólogo es un himno al Logos] goza de amplia aceptación y, a efectos de nuestro análisis, no requiere mayor debate»^{1 8}, en realidad sí que requiere un análisis más profundo.

Los argumentos a favor de identificar el texto del *Prólogo* como un himno no son, por sí mismos, concluyentes. En primer lugar, el hecho de que el Prólogo «contenga ejemplos de paralelismo hebreo...» solo demuestra la estrecha dependencia de este texto, de una forma u otra, de un intertexto bíblico. En segundo lugar, el hecho de que se mencionen himnos a Jesucristo en la literatura primitiva de Asia Menor y de que diversos materiales himnicos del Nuevo Testamento (supuestamente; aquí hay una circularidad) muestren temas similares a los del Prólogo difícilmente puede considerarse una prueba de su forma.^{1 «»} Por último, desde un punto de vista formal, el Prólogo de Juan no es realmente similar a los Himnos de la Sabiduría a los que ha recurrido Epp. Esos himnos están redactados principalmente en primera persona y representan bien el discurso de la Sabiduría personificada, bien el del objeto de su enseñanza.^{1 »}¹

Esto se tematiza directamente en Ben Sira 24,1 en una aparente alusión a la forma característica del género: «La Sabiduría canta sus propias alabanzas; ante su propio pueblo proclama su gloria». Para comprender por qué esto es importante, basta con compararlo con dos textos con los que se suele comparar el Prólogo: la *Protennoia trimórfica* y el monólogo de la Pronoia del Apócrifo de Juan. Ambos textos representan a la figura de Sofía en una forma aretalógica clásica, contando su propia historia, cantando, por así decirlo, sus propias alabanzas. Antes de aventurarnos a formular hipótesis sobre la relación del Cuarto Evangelio canónico con estos textos, y sin duda antes de barajar teorías sobre las relaciones históricas entre las comunidades, es necesario prestar atención a estas diferencias de *Gattung* y, por tanto, de Sifz en *Leben*.^{1 «La teoría de que el Prólogo se basa en un himno ha tenido algunas consecuencias negativas desde el punto de vista filológico e interpretativo. Por un lado, ha dado lugar a una ronda casi interminable de especulaciones sobre lo que debería y no debería incluirse en el himno, una ronda interminable de recurrir al bisturí para realizar amputaciones en el texto.¹ Como ha señalado un intérprete muy reciente:}

«Pero no ha surgido ningún himno, al menos ninguno en el que los estudiosos estén de acuerdo. Incluso partes de los versículos 1-5 son objeto de controversia.

La Iglesia tampoco lo ha utilizado nunca como himno —a diferencia, por ejemplo, del cántico de María (Lucas 1, 46-55)—, aunque lo ha empleado ampliamente, sobre todo como bendición para los enfermos y para los niños recién bautizados».) «Raymond Edward Brown ofrece un resumen útil de los múltiples esfuerzos por extraer de alguna manera un texto himnótico del texto tal y como es, lo que revela, en mi opinión, el inevitable fracaso de la intento. (Id.)

Al asumir las estructuras recursivas del himno, los comentaristas se han

libres de suponer que en el texto se hace referencia a la encarnación mucho antes del versículo con su dramático «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros». Así, un intérprete como Serafín de Ausejo,¹» que interpreta con firmeza el Prólogo como perteneciente a un género *cristiano* de himnos a Jesús, lee todo el Prólogo como una referencia al Logos Ensarkos, el Verbo hecho carne, una lectura que separa por completo este texto de cualquier raíz judía, y Brown admite que esta interpretación podría ser correcta.¹ »

El propio Brown, sin embargo, prefiere interpretar los cinco primeros versículos del Prólogo de una manera muy similar a la interpretación que yo ofrezco. La gran diferencia entre nosotros se encuentra en los versículos 10 y siguientes, donde Brown sostiene, de forma parecida a Haenchen: «La tercera estrofa del himno original parece tratar del Verbo encarnado en el ministerio de Jesús». Brown cree que la prueba decisiva de esta interpretación se encuentra en el versículo 12: «Pero a todos los que le recibieron, a los que creyeron en su nombre, les dio poder para *convertirse* en hijos de Dios, los cuales no nacieron de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino de Dios». Como argumenta Brown: «Parece increíble que, en un himno procedente de los círculos joánicos, la capacidad de *convertirse* en hijo de Dios *se* hubiera explicado de otra manera que no fuera en términos de haber sido engendrado desde lo alto por el Espíritu de Jesús».¹⁸ Es esta incredulidad, esta piedra que los constructores han rechazado, la que convierto en la piedra angular de mi interpretación, pues creo, en contra de lo que sostiene Brown, que hasta el versículo 1, lo que tenemos ante nosotros es un fragmento de pensamiento judío no cristiano perfectamente corriente que se ha entretejido a la perfección en la narrativa cristológica de la comunidad joánica.»

Una interpretación narrativa estrictamente cronológica del texto, en lugar de una

lírica o himnótica, ofrece una mejor lectura. Entre los comentaristas habituales del Evangelio, solo he encontrado que C. H. Dodd articule claramente este punto de vista: «La transición del Logos cósmico al Logos encarnado se ve facilitada si consideramos que las proposiciones de 1, 9–13 se refieren —como su posición indica que deberían hacerlo naturalmente— al Logos preencarnado.»⁴⁰ Espero que el análisis formal y literario que acabo de ofrecer respalde esa interpretación, con todas sus consecuencias (esbozadas también por Dodd) para comprender la relación entre el «cristianismo» naciente y el «judaísmo».

Capítulo 5

La vida judía del Logos: la teología del Logos en el judaísmo prerabínico y pararabínico

Erwin Goodenough ha articulado con claridad la problemática que dio origen a la teología del Logos en los primeros siglos de la era cristiana: «El Logos, pues, en todos los círculos salvo el estoico... era una especie de vínculo que conectaba un Absoluto trascendente con el mundo y la humanidad. El Logos alcanzó gran popularidad debido al deseo generalizado de concebir a Dios como trascendente y, al mismo tiempo, inmanente. El término Logos en filosofía no se utilizaba habitualmente como el nombre de un atributo único de Dios, sino más bien como el nombre más importante entre los muchos aplicables al Poder resplandeciente de Dios que, razonablemente, había dado forma al mundo y ahora lo gobierna». Sin embargo, Goodenough no hace suficiente hincapié en hasta qué punto el judaísmo del siglo I había asimilado (e incluso coproducido) estas nociones teológicas centrales del «platonismo medio». Hemos visto en el capítulo anterior hasta qué punto el Logos judeocristiano está ligado a la Biblia y a las antiguas tradiciones de su interpretación. La idea de que el Logos o Sofía (Sabiduría, y otras variantes también) es el lugar de la presencia de Dios en el mundo —de hecho, la noción de la Palabra o Sabiduría de Dios como figura mediadora— estaba muy extendida en el mundo del pensamiento judaico del siglo I e incluso del II.^o En lugar de considerar la teología del Logos como un producto específico del «cristianismo —siendo Filón una especie de cristiano avant la lettre—», deseo explorar las pruebas que indican que la teología del Logos es un elemento común en el imaginario religioso judío, incluido el judeocristiano. Como ha escrito recientemente Dunn sobre la cristología de la Sabiduría, pariente cercana de la teología del Logos: *«el uso es judío de principio a fin»*⁴. Un estudio comparativo entre el Logos de Filón y la Memra del Targum hará que la vida del Logos en el mundo religioso judío resulte mucho más vivida.

El Logos de Filón, la Memra del Targum: la Palabra en el judaísmo no rabínico

El historiador del dogma Basil Studer ha afirmado que «en primer lugar, hay que reconocer plenamente que el *inicio* de la reflexión trinitaria se produjo a raíz de la *experiencia* de la Pascua, entendida en términos apocalípticos». Yo sugeriría, por el contrario, que el origen de la reflexión trinitaria se encuentra en los relatos judíos precristianos sobre el segundo Dios visible, conocido de diversas formas como el Logos (Memra), la Sabiduría o incluso, tal vez, el Hijo de Dios ⁶. Estos vínculos ya se han debatido anteriormente, pero parece que han pasado de moda desde hace varias décadas. «La Memra es un callejón sin salida en el estudio de los antecedentes bíblicos de las doctrinas del Logos de Juan», escribe C. K. Barrett, haciéndose eco de las opiniones de muchos estudiosos, ⁸ que, de manera similar, se resisten a la idea de que la Memra sea, de hecho, una hipóstasis (entidad divina independiente, o incluso persona), y no «más que un medio para hablar de Dios sin utilizar su nombre y, por lo tanto, un medio para evitar los numerosos antropomorfismos del Antiguo Testamento». No es, pues, en absoluto irrelevante repasar las pruebas que respaldan precisamente esa afirmación que a los estudiosos contemporáneos les ha resultado tan fácil descartar de plano.

David Winston ha argumentado que, aunque sabemos muy poco del contexto filosófico de los escritos de Filón, podemos deducir de los propios escritos que «la teología del Logos es el eje central del pensamiento religioso de Filón» y «algo que sus lectores reconocerán de inmediato sin necesidad de más explicaciones». ⁹ Las consecuencias de este punto son enormes. Filón escribía claramente para un público de judíos devotos de la Biblia. Si para ellos la teología del Logos era algo habitual (lo cual no quiere decir que no hubiera enormes variaciones en los detalles), la implicación es que esta forma de pensar sobre Dios era una herencia vital, al menos, del pensamiento judío alejandrino. Resulta evidente, por tanto, que para una rama del judaísmo precristiano no había nada extraño en una doctrina de un *deutCTO5 thCO5*, un «segundo» Dios (aunque, sin duda, Filón utiliza este término «escandaloso» solo una vez), ni nada en esa doctrina que excluyera el monoteísmo. » Además, Darrell Hannah ha subrayado que «ni en el platonismo, ni en el estoicismo, ni en el pensamiento aristotélico encontramos el tipo de significado que el concepto tiene para Filón, ni la variedad de acepciones que él atribuye al término *koyoq*», y que, por lo tanto, «parece depender de una tradición del judaísmo alejandrino que atribuía cierta independencia a la palabra de Dios». Considera que las fuentes de esa tradición se derivan, en parte, de los propios profetas israelitas, al menos en su hipóstasis de la Septuaginta. Tal y como él mismo lo ha formulado: «El Antiguo Testamento griego podría interpretarse como una afirmación de que el *koyoq* 8eoú [Palabra de Dios] era un agente tanto de la creación como de la revelación, roles que Filón atribuye al Logos... Parecería, pues, que Filón se basó en una tradición judía helenística que afirmaba que, por medio de Su Palabra, que era

«Al igual que su Sabiduría, Dios creó el mundo y se reveló a los profetas».

Filón revela algunos de los intertextos bíblicos fundamentales para su doctrina del Logos

:»⁴

Por esta razón, mientras que la voz de los mortales se juzga por el oído, los oráculos sagrados insinúan que las palabras de Dios (roda tot 8coE Zóyoc) se ven como se ve la luz, pues se nos dice que *todo el pueblo vio la Voz* (Éxodo 3:18), y no que la oyeron; pues lo que ocurría no era una vibración del aire producida por los órganos de la boca y la lengua, sino el esplendor radiante de la virtud, indistinguible de una fuente de razón. Pero la voz de Dios, que no es la de los verbos y los nombres, pero que es vista por el ojo del alma, él (Moisés) la presenta acertadamente como «visible» (Filón, *Mif4Z* 4).

Una de las implicaciones de este texto es la estrecha conexión que establece entre el Logos, la Palabra, y la luz. Se trata de un nexo que suscitará inmediatamente asociaciones con el Prólogo del Cuarto Evangelio, que se ha analizado en el capítulo anterior, pero que, en realidad, tiene contextos judíos primitivos mucho más amplios.

Además, difícilmente cabe dudar de que, para Filón, el Logos es a la vez parte de Dios como un ser independiente, la Palabra que Dios creó en el principio para crear todo lo demás, la Palabra que, por lo tanto, es Dios y está con Dios. En Filón encontramos un pasaje que encajaría perfectamente en *las Apologías* de Justino:

A su Palabra, su principal mensajero, el más elevado en edad y honor, el Padre de todos le ha concedido la prerrogativa especial de situarse en la frontera y separar a la criatura del Creador. Esta misma Palabra, por una parte, intercede ante el inmortal como suplicante en favor de la mortalidad afligida y, por otra, actúa como embajador del soberano ante el súbdito. Se gloria en esta prerrogativa y la describe con orgullo con estas palabras: «Y yo me interpuse entre el Señor y vosotros» (Dent. V. 5), es decir, ni increado por Dios, ni creado como vosotros, sino a medio camino entre los dos extremos, un garante para ambas partes. (Qois *rerum divinarum heYeS Sit*, zO5-6)»

Filón oscila entre si el Logos, el «Hijo de Dios», existe por separado o está totalmente incorporado a la divinidad. Si Filón no se encuentra aquí en el camino a Damasco, sin duda se encuentra en un camino que conduce a Nicea y a las controversias sobre la segunda persona de la Trinidad.»⁸

Dado que la mediación del Logos es fundamental en la teología de Filón, resulta cada vez menos plausible hablar de él como de alguien que haya sido «influenciado» por el platonismo medio. En cambio, esa forma de filosofía «helenística» puede ser simplemente el judaísmo de Filón y sus compañeros. Un «helenismo» es, al fin y al cabo, por definición, la síntesis creativa de la cultura y el pensamiento griegos y «orientales», y «el Logos de Filón, formado conjuntamente por el estudio de la filosofía griega y de la Torá, era a la vez el texto escrito, una noción eterna en la mente del Creador y el órgano de su obra en el tiempo y el espacio. Bajo este último aspecto, recibe epítetos como

Hijo, Rey, Sacerdote y Unigénito; en resumen, se convierte en una persona».º¹ Como describe elocuentemente C. H. Dodd, el Logos de Filón no es solo la Sabiduría, el nom de la Biblia, ni es del todo el kóyoq estoico o platónico, ni tampoco la Palabra divina, el nas hebreo, sino una síntesis única y nueva de todos ellos». Podría decirse que esa síntesis se cruza con el problema teológico central del propio platonismo medio: el problema de la mediación. El Logos como mediador divino solo se encuentra en las versiones judías (incluidas las cristianas) del platonismo medio, por lo que podríamos afirmar que el judaísmo de Filón es simplemente una variante importante del platonismo medio.º Como escribe Virginia Burrus: «Desde un punto de vista histórico, la figura del Logos es más un producto de la interpretación de las Escrituras que de la especulación platónica —un “hecho” que con frecuencia se pasa por alto o incluso se oculta deliberadamente, engullido por el abismo que se abre a la fuerza entre el Logos y el Libro». El Logos divinizado o hipostatizado que reaparece en los textos de Derrida fue inventado de forma colaborativa en la Antigüedad por escritores que son (con algunas excepciones menores) lectores de Génesis 1 y Proverbios 8, muchos de los cuales (aunque no todos) también resultan ser lectores de Platón y otros filósofos. Desde el Evangelio de Juan hasta el Evangelio de la Verdad, desde el Tratado Tripartito hasta la trilogía alejandrina de Clemente sobre el Verbo, desde Justino hasta Filón y Orígenes, el Logos surge en el juego dialógico de la interpretación de las Escrituras. Aún más intrigante resulta que esta figura tenga su paralelo (si no fue anticipada por) en la exégesis aramea de la «memra» hebrea («palabra»); por lo tanto, no solo es casi siempre una invención «judía», sino que a veces también es una invención *no griega*. Podría ampliar aún más este punto y decir que el Logos, ante todo un producto de la exégesis de las Escrituras, es también fruto de un estilo particular de lectura conscientemente intertextual de las Escrituras. Filón, por tanto, es tanto creador como consumidor del platonismo medio.

Maren Niehoff destaca que, en lo que respecta a este aspecto de su filosofía, Filón

aparentemente no disponía de fuentes griegas previas en las que basarse. Para su noción del hombre como Idea, Filón pudo inspirarse en su predecesor alejandrino, Arrio Dídimo, pero para el concepto del lenguaje en sí mismo como Idea —de hecho, tal vez, como la Idea de las Ideas—, Filón no tenía modelos platónicos conocidos.º⁴ Esto reviste una importancia capital para la presente investigación, ya que sugiere que debemos buscar en direcciones muy distintas los intertextos filónicos de este mundo conceptual: «Filón idealiza el lenguaje más que al hombre. Para él, el lenguaje ideal no pertenece en absoluto al ámbito de lo creado. Más bien parece haber preexistido junto a Dios mismo, perteneciendo así por completo al ámbito de lo eterno, inmutable, más real y más verdadero. En comparación con el hombre ideal, el lenguaje divino también desempeña un papel claramente más activo y generativo. Es probable que tanto la enorme importancia que Filón atribuye al lenguaje como su papel activo como parte de la Deidad sean ideas inspiradas en la suposición natural de los actos de

habla de Dios a lo largo de los escritos bíblicos. La idea parece, pues, haber *sido* concebida...

en los términos platónicos de las Formas ideales».º» En otras palabras, el judío platónico medio, Filón, ha dado un doble paso. Se ha promulgado la noción de un mediador, un demiurgo personificado, pero además —y quizá lo más llamativo— ese mediador personificado, en su calidad de creador, se identifica con las Formas de Platón, las cuales, a su vez, quedan así animadas o personificadas como el Logos. El Logos de Filón parece, por lo tanto, un pariente cercano de la teología del Logos que encontramos entre casi todos los escritores cristianos prenicenos. Parecería, por tanto, tener un origen «judío».

Si encontráramos tales nociones únicamente en Filón entre los judíos no cristianos, podríamos considerarlo, como a menudo se le considera, una anomalía, un mutante o incluso una voz que clama en el desierto. Sin embargo, hubo otros judíos —y no solo los de habla griega— que manifestaron una versión de la teología del Logos. Las nociones del segundo dios como la Palabra o la Sabiduría de Dios personificadas también estaban presentes entre los judíos de lengua semítica.⁶⁾ Este punto es importante porque perturba aún más las dicotomías que se han promulgado entre el judaísmo helenístico y el judaísmo rabínico (con lo que normalmente se entiende el judaísmo «auténtico», «realmente real»).º Hay un aspecto que he estado insinuando hasta ahora, pero que resulta crucial para comprender el argumento de esta sección, a saber, que los Targúmenes, como productos de las sinagogas —en contraste con la Casa de Estudio—, *no* eran rabínicos en su espíritu religioso. Las propias sinagogas, como se ha señalado a menudo en los estudios recientes, probablemente no estuvieron bajo el control de los rabinos hasta la Edad Media.⁸⁾ El principal candidato para el Logos semítico es, por supuesto, la Memra de Dios,^º tal y como aparece en estas traducciones sinagogaes y pararabínicas al arameo¹⁰⁾ de la Biblia, en contextos textuales que son con frecuencia idénticos a aquellos en los que la hermenéutica del Logos tiene su origen entre los judíos que hablan griego.¹¹⁾

«La *Memra* ocupa un lugar por encima de los ángeles como aquel agente de la Deidad que

«sustenta el curso de la naturaleza y personifica la Ley». Esta postura está ampliamente aceptada entre los historiadores del cristianismo desde finales del siglo XIX. Alfred Edersheim consideraba que el término «Memra» hacía referencia a la autorrevelación de Dios. Como dice Robert Hayward sobre Edersheim: «También estableció una distinción entre Dios y la *Memra*. Al señalar que la teología rabínica no nos ha conservado la doctrina de las personas distintas en la Divinidad, comenta: “Sin embargo, si las palabras tienen algún significado, la *Memra* es una hipóstasis”, es decir, una persona divina por derecho propio». Con este comentario, Edersheim da a entender claramente que existían formas no rabínicas de judaísmo que eran vitales durante el período rabínico, junto a (e incluso dentro de) la propia religión rabínica. Aunque, como argumentaré en el próximo capítulo, la teología rabínica oficial trató de suprimir toda referencia a la Memra o al Logos calificándola de herejía de los «Dos Poderes en el Cielo», antes de los rabinos, contemporáneamente con ellos e incluso entre ellos, había

una multitud de judíos, tanto en Palestina como en la diáspora, que sostenían esta versión de la teología monoteísta

. Si aceptamos la opinión de Edersheim, la Memra está relacionada con el Logos de la teología del Logos en sus diversas manifestaciones filónicas y cristianas.

Sin embargo, ha habido obstáculos para ver las conexiones entre la Memra y el Logos. Entre los eruditos judíos, como ha señalado Hayward, «desde la época de Maimónides, había *sido* costumbre entender la *Memra*, junto con otros términos targúmicos como *Shekhiná* (Presencia) y *Yeqara* (Gloria)»,⁴ como un medio para evitar antropomorfismos al hablar de Dios y, de este modo, defender la noción de su incorporeidad.[...] NAHMANIDES, sin embargo, discrepaba de MAIMÓNIDES en esta cuestión, aunque sostenía que las palabras tenían un significado secreto y místico que solo *se* revelaría a quienes estuvieran versados en la *Cábala*. No obstante, la idea de que «*Memra*» era simplemente un medio para hablar de Dios de una manera reverente, acorde con su omnipotencia y su alteridad, no era desconocida desde la Edad Media en adelante.»⁶ El consenso de los estudiosos desde el siglo XIX ha coincidido con la opinión de Maimónides. Así, «*Meart*' (Palabra), tal y como se utiliza en los targumim, es básicamente un término puente para preservar la trans-

de Dios; no tiene realidad propia.» Raymond Brown también representa la opinión mayoritaria: «El Targum de Onkelos habla de la *Memra* de Yahvé. No se trata de una personificación, sino que el uso de *Memra* sirve como amortiguador de la trascendencia divina.»⁸

Sin embargo, esta postura se desmorona lógicamente. Si la Memra es solo un nombre que permite evitar afirmar que Dios mismo ha creado, se ha manifestado, ha sostenido y ha salvado —preservando así su trascendencia absoluta—, entonces, al fin y al cabo, ¿quién llevó a cabo realmente la creación, la manifestación, el sostenimiento y la salvación? O bien fue Dios mismo —en cuyo caso difícilmente se le ha «protegido» del contacto con el mundo material— o bien existe alguna otra entidad divina, en cuyo caso Memra no es solo un nombre. De hecho, como ha señalado Burton Mack, Sofía/Logos se desarrolló dentro del judaísmo precisamente para permitir «una teología de la trascendencia de Dios». La visión actualmente aceptada y dominante atribuye al uso de Memra únicamente la falsificación de una simulación lingüística de una teología de la trascendencia de Dios sin la teología en sí misma. En lugar de suponer que el uso carece de significado, parece preferible, por razones hermenéuticas generales, suponer que significa algo. De ello se deduce, pues, que la interpretación más sólida de Memra es que no se trata de un *mero* nombre, sino de una entidad divina real, o mediador.⁴

El hecho de que la cuestión de las conexiones entre el Logos y la Memra se haya planteado como un asunto relativo a la interpretación del Cuarto Evangelio, y no como una cuestión independiente en el estudio de la historia judaica, ha supuesto un obstáculo adicional. Como señala Martin McNamara, la cuestión es si la «expresión targúmica» constituye o no «una verdadera preparación para la rica doctrina joánica del Logos». En ese caso, «tanto la doctrina como el término utilizado por Juan habrían sido preparados en la teología sinagoga». Los problemas que plantea esta perspectiva-

han sido aclarados por Thomas Tobin: «La datación de los targúmenes, incluido el recientemente descubierto Targum Neofiti I, es objeto de gran controversia. Mientras que Diez Macho sitúa el Targum Neofiti I a finales del siglo I o II d. C., otros estudiosos... lo sitúan en el siglo III o más tarde... Los targúmenes, incluido el Targum Neofiti I, deben utilizarse para interpretar la literatura del siglo I d. C., como el Prólogo, solo con gran cautela y únicamente cuando los paralelismos sean claros y coherentes. Por ello, hay que buscar en otra parte los antecedentes fundamentales del Prólogo de Juan.»⁴ «Sin embargo, si la cuestión no es la búsqueda bibliocéntrica de las fuentes de Juan, sino más bien la búsqueda de versiones de la teología del Logos entre los judíos —*incluido* el autor del Cuarto Evangelio—, entonces la evidencia targúmica —precisamente por su tardanza y su paralelismo «claro y coherente» con el Prólogo— reviste una importancia apremiante, ya que demuestra que esta versión de la teología judía estuvo vigente entre los judíos durante siglos después de que supuestamente hubiera sido erradicada.

Un último obstáculo ha sido de carácter apologético en ambos lados de la división entre la erudición cristiana y la judía: la propia centralidad del Evangelio para los estudiosos cristianos ha alejado a la mayoría de ellos de cualquier nexo entre su teología del Logos y la de los judíos contemporáneos y posteriores. Al mismo tiempo, los estudiosos judíos se han rebelado contra cualquier idea de que los judíos mantuvieran una doctrina de complejidad en la Divinidad. McNamara establece una distinción entre la doctrina y las palabras utilizadas para expresarla: «Juan obtuvo su enseñanza sobre la naturaleza del Logos de la revelación del Nuevo Testamento. La fuente de la que extrajo las palabras que expresan esta nueva doctrina es, pues, el punto en cuestión.»⁴ Como alternativa a la opinión de que la doctrina de Juan «se había preparado en las sinagogas» —una opinión que, según McNamara, había sido rechazada por todos los estudiosos—, Bultmann buscó en los tesoros «gnósticos». «Muchos» otros estudiosos, igualmente reacios a imaginar cualquier intimidad teológica entre la «sinagoga» y la «Iglesia», han llegado, según McNamara, «a *ver* la preparación de la doctrina de Juan en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento, y la del término que utiliza en la palabra creadora (en hebreo *dabar*) de Dios».⁴ «Aquellos de nosotros que nos mostramos más escépticos respecto a la revelación quizá lo seamos también respecto a la noción de una idea sin palabra que luego encuentra su expresión en otro lugar, de hecho, a partir de la revelación de un canon que no llegaría a existir hasta siglos más tarde. Es evidente que el deseo apologético de encontrar una singularidad absoluta en este momento importante de la doctrina cristiana y la consiguiente adhesión a un tipo diferente de apologética judía han desviado la investigación»⁽⁴⁴⁾

Por el contrario, tras su descubrimiento del primer manuscrito completo del Targum palestino⁴ «y ligeramente antes que McNamara, Alejandro Diez Macho ha defendido la estrecha conexión entre la Memra, tan presente en este texto, y el Logos del Cuarto Evangelio».⁴⁶ En todas las traducciones arameas palestinas

En la Biblia, el término «*Memra*», como traducción de diversos términos que en hebreo significan simplemente «Dios» o son nombres de Dios, es muy frecuente y tiene una gran importancia teológica, ya que estos usos se corresponden casi exactamente con las funciones de los LoboS, los *deuteYo5 th005*, en la teología de los LoboS.

Encontramos que la *Memra* actúa, al igual que el Logos, de las siguientes maneras:

Creación: Génesis 1:3, «Y el *Memra* de H' dijo: "Que haya luz", y hubo luz por su *Memra*». En todos los versículos siguientes, es el *Memra* el que lleva a cabo todas las acciones creadoras.⁴

Hablando a los seres humanos: Génesis 3:8, «Y oyeron la voz de la *Memra* de H'... Y la *Memra* de H' llamó al hombre».⁴⁸

*Revelando el *hilTt50lf*:* Génesis 18:1: «Y se le reveló la *Memra* de H'».

Castigando a los malvados: Génesis 19:24: «Y la *Memra* de H' se abatió sobre Sodoma y Gomorra.»

Guiando. Éxodo 4:21: «Y la *Memra* de H' los guiaba durante el día en una columna de nube.»⁰

Redención. Deuteronomio 32:39: «Cuando se revele la *Memra* de H' para redimir a su pueblo».

Estos ejemplos llevan inductivamente a la conclusión de que la *Memra* desempeña muchas, si no todas, las funciones del Logos de la teología cristiana del Logos (así como de la Sabiduría)», y, por lo tanto, se puede argumentar a priori a favor de algún tipo de conexión entre estas dos entidades, que, al fin y al cabo, son etimológicamente afines en el judaísmo no rabinico.

Por lo tanto, discrepo de Larry Hurtado, quien sostiene que las diferentes funciones —«creación, redención, revelación»— se asignan a diferentes figuras cuasi divinas en el «judaísmo», mientras que en el «cristianismo» todas se asignan a una sola, lo que marca así el punto de una diferencia significativa. Por supuesto, se podría argumentar que la *Memra* es un desarrollo poscristiano —una sugerencia que no es imposible y que pondría de manifiesto de forma aún más elocuente la continua cercanía entre judaísmo y cristianismo—. Aunque, en general, considero que el argumento de Hurtado es estimulante e importante, su dependencia exclusiva de un único criterio —el culto— para determinar la naturaleza divina de un intermediario determinado me parece excesivamente limitada y rígida. Creo que no se puede rebatir su demostración de que el culto al Logos *encarnado* es un novum, una «mutación», como él lo denomina, introducida por el pueblo de Jesús, pero la *creencia* en un intermediario, un *deutero-logos*, e incluso quizás el culto binitario, era común tanto a ellos como a otros judíos.

On the Trail of Jewish Binitarianism

A large number of scholars have identified and discussed the various manifestations of Jewish binitarianism (and even ditheism⁵³). I shall cite and discuss here only some of the recent scholarship most relevant for the present argument. As Wolfson has put it with respect to certain early medieval Jewish mystics: "It may be said that the Jewish mystics recovered the mythical dimension of a biblical motif regarding the appearance of God in guise of the highest of angels, called 'angel of the Lord' (*mal'akh [H']*), 'angel of God' . . . , or 'angel of the Presence' (*mal'akh ha-panim*) which sometimes appeared in the form of a man. Evidence for the continuity of the exegetical tradition of an exalted angel that is in effect the manifestation of God is to be found in a wide variety of later sources."⁵⁴ Wolfson lists Christians as only one of many such Jewish groups and sources and cites compelling evidence for the blurring or even erasing of boundaries between that angel and God.⁵⁵

Moreover, there is powerful evidence that in quite early (but post-Christian) mystical prayer, even in rabbinic circles, it was possible to pray to both "The Lord of All" and the "Creator of Bere'shit" without this having, seemingly, any "gnostic" meanings. Moshe Idel uses the term "binitarian" for this form of Jewish prayer in its early medieval manifestations and explicitly rejects the terminology of "gnosis" that appears in earlier scholarly writings.⁵⁶ This form of Jewish prayer may be as early as the late second century, and at the latest is from the fourth or fifth century.⁵⁷ It is thus at least contemporary with the later targumic texts. It becomes harder and harder to see binitarian worship as distinguishing "Judaism" from "Christianity." As Idel emphasizes, this binitarian prayer was found in absolutely central early medieval rabbinic writers, of whom it is almost impossible to imagine that they "invented" a binitarian worship form that they had not received as a tradition.

There is another fascinating piece of possible evidence for Jewish binitarian prayer in the rabbinic period, albeit marked by the rabbinic text as *minut*. In the Babylonian Talmud Sanhedrin 38b, we read:

אמר רב נחמן: האי מאן דידע לאהדורי למינים כרב אידית - ליהדר, ואי לא - לא ליהדר.
אמר ההוא מינא לרב אידית: כתיב +שמות כ"ד+ ואל משה אמר עלה אל ה', עלה אלי
מיבעי ליה! אמר ליה: זהו מטטרוך, ששמו כשם רבו, דכתיב +שמות כ"ג+ כי שמי בקרבו.
אי הכי ניפלחו ליה! - כתיב +שמות כ"ג+ אל תמר בו - אל תמירני בו. - אם כן לא ישא
לפשעכם למה לוי - אמר ליה: הימנותא בידך, דאפילו בפרוונקא נמי לא קבילניה, דכתיב
+שמות ל"ג+ ויאמר אליו אם אין פניך הלכים וגו'.

Rav Nahman said: A person who knows how to answer the *minim* as Rav Idit, let him answer, and if not, let him not answer. A certain *min* said to Rav Idit: "It is written, 'And

«A Moisés le dijo: “Sube al Señor” [Éxodo 1:4+]. Debería haber dicho: “¡Sube a ja mí!».

Él [Rav Ikt] le dijo: «Este era Metatrón, cuyo nombre es como el nombre de su maestro, tal y como está escrito: “Porque mi nombre está en él” [Éxodo 23:21]».

«Pero si es así, ¿deberíamos adorarlo!».

«Está escrito: “No te rebeles contra él” [Éxodo 3:2] —¡No lo confundas conmigo mí!»

«Si es así, ¿por qué dice entonces: “Él no perdonará vuestros pecados”?»

«Hemos jurado que ni siquiera lo acogeríamos como huésped, pues está escrito: “Si tu rostro no nos saque [no nos haga subir de aquí]» [Éxodo 33:15]» (BT Sanhedrin 38b)»

«Este extraordinario pasaje retórico requiere una explicación más detallada y, a continuación, una reflexión *más profunda* sobre las modalidades de su interpretación de lo que se le ha dedicado hasta ahora». El autor presenta un argumento aparentemente convincente de que existen dos poderes en el cielo. Dios se ha dirigido al pueblo judío en su conjunto (en el capítulo 3), informándoles de que enviará a su ángel *delante* de ellos y dándoles instrucciones sobre cómo comportarse con respecto a este ángel. A continuación, se dirige a Moisés y le dice que *suba* hasta H' (el Tetragrámaton), lo que implica con bastante claridad que H' no es la misma persona que el que habla en el versículo.⁶⁰ La rabina Idit vuelve al capítulo anterior y señala que el versículo *zi* dice explícitamente que «Mi nombre está en él [es decir, en el ángel]». Metatrón, ese ángel, podría ser llamado, por tanto, por el nombre H', y es a él a quien se le ordena a Moisés que suba. En este punto, el *miv* responde diciendo que, si Metatrón es llamado efectivamente por el nombre inefable, entonces también deberíamos adorarlo; en otras palabras, que la propia respuesta del rabino Idit puede volverse en su contra. Ante esto, el rabino Idit replica que el versículo también dice: «No *os rebeleis* contra él», lo cual, mediante un típico juego de manos *midráshico*, puede leerse como «No lo sustituyáis», es decir, aunque a Metatrón se le llame por el nombre de Dios, no le recéis. El *miv* dice que, si eso es lo que se quiere decir, ¿por qué continúa el versículo diciendo que él, Metatrón, no perdonará los pecados? El comentarista argumenta que, si se advierte al pueblo que no se rebele contra Metatrón, porque es tan poderoso como Dios, entonces tiene sentido decirles que él no perdonará sus pecados si *lo* hacen; pero si él no es Dios en absoluto, entonces es superfluo decirles que no perdonará los pecados. ¿Qué importancia tiene él, en realidad? Sugeriría, además, que, al estilo típico del *midrash*, hay otro versículo subyacente a este comentario del «aire». Josué 4:9 dice: «Os resultará muy difícil [lit. no podréis] adorar a H', pues Él es un Dios santo; es un Dios celoso; no perdonará vuestros pecados ni vuestras iniquidades». En otras palabras, la lógica sería la siguiente: si allí se señala que H' no perdonará los pecados ni las iniquidades, entonces, si *aquí* se utiliza el mismo lenguaje, ¿no debería indicar eso que la figura divina de la que se habla tiene los mismos atributos que H'?» La comparación se hace aún más evidente cuando observamos que se trata exactamente del mismo contexto

tanto en el versículo del Éxodo como en el de Josué, a saber, la expulsión de los cananeos de la tierra de Israel y las advertencias al pueblo de Israel de que sea digno de este beneficio y adore a H', o de lo contrario su pecado no será perdonado en absoluto. Ciertamente parece como si el versículo del Éxodo pudiera interpretarse como una equiparación de Metatrón con H' y, por lo tanto, una exigencia de adoración para ambas figuras. A esto se responde que «nosotros», los judíos, ya hemos declarado que ni siquiera lo queremos a él, Meta-

tron, como nuestro guía en el desierto, tal y como dice el versículo citado: «Si tu rostro no va». En otras palabras, el regente angelical carecía de tal importancia que, lejos de considerarlo digno de ser adorado, Moisés ni siquiera lo aceptaba como guía.

La retórica de este texto es *t*₁ bastante asombrosa, y su análisis debería resultar esclarecedor. En este caso, como en muchos otros de este tipo de encuentros hermenéuticos, el *min* parece sin duda llevar la ventaja desde el principio, pues hay

muchos, muchísimos textos bíblicos que respaldan la noción de un vicerregente angelical con muchos de los poderes de Dios, o incluso la noción de un segundo Dios virtual. De hecho, más que cualquier otra cosa, este mismo trasfondo bíblico puede haber dado el mayor impulso a las diversas teologías del «segundo Dios» de los judíos, incluyendo el Logos, Memra, Sofía, Metatrón y otros. Para desacreditar la interpretación bastante directa que el *min* hace de los versículos en cuestión —«He aquí que envío delante de ti a un ángel, para que te proteja en el camino y te lleve al lugar que he preparado. Ten cuidado ante él y obedécele. No le desobedezcas, pues él no perdonará tus pecados, porque mi nombre está en él»—, Rev Idit necesita recurrir a artificios. Aunque, sin duda, el segundo de estos dos versículos plantea dificultades, como mínimo parecería que esta traducción (bastante sencilla) implica que este ángel tiene el poder de mandar y de perdonar los pecados (que no ejercerá), ya que Dios le ha delegado algo de poder divino. El *min* •iuite sugiere razonablemente que uno debería rezar a tal ser divino, Metatrón, según lo expone el rabino Idit. Para eludir esta conclusión aparentemente ineludible, el rabino Idit propone leer: «Sed cautelosos ante él y obedecedle. No lo confundáis conmigo, pues él no perdonará vuestros pecados, ya que mi nombre está en él». Aparte del hecho de que esta traducción hace que el versículo resulte considerablemente menos coherente en su lógica, también hace que este ángel parezca absolutamente insignificante, apenas digno de mención, a lo que el rabino Idit responde (y esta es su brillante jugada) que, efectivamente, así es. Los israelitas ya habían manifestado su rechazo a cualquier interés por este ángel insignificante cuando insistieron en que Dios mismo debía ir delante de ellos y nadie más, dramatizando así el rechazo a la teología del Logos que los propios rabinos practican.

A efectos de mi análisis, lo más importante es que el *min* defiende enérgicamente la adoración del ángel Metatrón. No hay el más mínimo indicio

en este texto de que el *min* en cuestión se refiera con ello a la adoración de Jesús. Metatrón puede

ser, de hecho, la figura del mito judío no cristiano más estrechamente relacionada con Jesús, pero los cristianos no adoran a Metatrón; adoran a Jesús. Este *min* judío, sin embargo, al igual que los cristianos, es binitario, es decir, sostiene que se debe adorar al vicerregente angelical, Metatrón, lo que sugiere que la premisa del argumento de Hayward —incluso si se pudiera aceptar la conclusión que se deriva de él— es mucho más débil de lo que él cree. No estoy sugiriendo que existiera, necesariamente, un «*min*» exactamente del tipo que este texto proyecta.⁶ «Mientras que Segal, en general, busca los grupos concretos a los que se puede atribuir la pertenencia a los *miaim* —«Para identificar los diversos grupos sectarios, hay que identificar también la doctrina herética defendida por dichos grupos y encontrar pruebas de que dicha doctrina pueda asociarse claramente con un grupo histórico de la época en que surgió la tradición rabínica»⁶ — el método y las ambiciones del presente trabajo son bastante diferentes. «Mi objetivo es *ver* cómo el judaísmo rabínico se fue forjando un espacio ortodoxo al calificar otras creencias judías de herejías, generando así posiblemente (aunque no siempre ni necesariamente) “herejías” e incluso grupos sociales “heréticos”, y lo mismo ocurre con el cristianismo»⁴. Por lo tanto, mi pregunta aquí no será a qué grupo pertenecía «realmente» el *min*, sino más bien qué pretenden lograr los rabinos al representar a *un min* que argumenta de esta manera. Esto *me* sugiere que, en su proyecto de crear una ortodoxia para el judaísmo, los rabinos estaban repudiando una práctica judía de adoración al segundo Dios, el menor H' [Mi nombre está en él], Metatrón.

Sin embargo, la prueba más sólida de la oración binitaria entre los judíos proviene de la Mishná. El texto clave se encuentra en Mishná Megillá 4:9:

Quien diga: «Que el bien 1 te aleje», he aquí que este es el camino de *Minut*. «Que tu misericordia llegue al nido del pájaro, y que tu nombre sea bendito para siempre; te damos gracias, te damos gracias», a ese lo silenciaremos. A quien lea en sentido figurado el pasaje de la Torá sobre las uniones sexuales prohibidas [Lev. 18], lo silenciaremos: a quien diga: «De tu descendencia no darás a Molej [Lev. 18:zi]» [significa] “De tu descendencia, no debes permitir que una mujer pagana quede embarazada”⁶⁶» —lo silenciaremos con un *rel uke*⁶.

Ambos Talmud identifican varias de las frases «prohibidas» de esta Mishná como referidas a quienes sostienen la doctrina de los Dos Poderes y, por lo tanto, deben ser silenciados cuando actúan como cantores en la sinagoga y utilizan estas formulaciones «heréticas» en su repetición de la *Amidá*, la parte principal de la oración sinagoga. Las diversas formulaciones se referirían, de una forma u otra, a las creencias en dos poderes divinos en general, sin que fuera posible identificar a grupos concretos que estuvieran detrás de una u otra de estas formas «heréticas». ⁸ La clara implicación de estas prohibiciones es, en cualquier caso, que quienes realizaban tales oraciones se encontraban en las sinagogas y, por lo demás, eran indistinguibles de los demás judíos.⁶⁹ Curiosamente, sin embargo, la tradición académica parece haber ignorado el único dato fiable que podemos extraer de

>4 *La crucifixión del Logós*

este texto mishnaico en cuanto a los grupos que podrían haber utilizado estas formas de oración. La última frase de la Mishná indica una interpretación targúmica, firmemente prohibida, de Levítico 18:21 que prohíbe las uniones sexuales entre israelitas y paganos. «Por alguna razón, los rabinos se opusieron con gran vehemencia a esta lectura». Dado que se trata claramente de una cita de un targum que representa una exégesis del versículo bien atestiguada en los targums palestinos conservados, así como de una que estaba extendida entre los círculos prerabinicos e incluso los rabínicos tempranos,¹ podemos suponer que esta era la práctica de traducción del versículo al menos en algunas sinagogas palestinas. Una inferencia razonable (aunque difícilmente ineludible), a falta de cualquier otra información contraria, es que en el único párrafo de la Mishná se están discutiendo cuestiones estrechamente relacionadas. De ello se desprendería, pues, que las prácticas litúrgicas prohibidas en la primera parte de la Mishná eran también prácticas de las sinagogas en las que circulaban los targúmenes palestinos con su teología de la Memra. Si damos crédito a las interpretaciones del Talmud sobre esta Mishná, según las cuales estas prácticas son anatematizadas por ser binitarias (dos poderes en el cielo) —lo que, de nuevo, parece razonable, aunque en modo alguno inevitable—, la conclusión es que los rabinos sabían que la oración binitaria era habitual en esas mismas sinagogas.

Dadas estas pruebas de la existencia de la oración binitaria judía, la interpretación medieval

de la oración de la Antigüedad tardía dirigida al «Señor de todo» y al «Creador de Bereshit» como binitaria puede considerarse altamente plausible, si no definitiva».° Se podría decir, sin apenas exagerar, que los diversos intentos de la exégesis judía medieval por explicar teológicamente estos textos podrían corresponderse con las diversas teologías cristianas de la Antigüedad tardía, desde la de Marcelo de Ancira hasta la de Eunomio, incluyendo también una versión ortodoxa nicena del judaísmo.» De hecho, el problema teológico del estatus ontológico de las hipóstasis similares al Logos es precisamente el de la posible adoración de seres divinos distintos de Dios. Como señala Elliot Wolfson: «El problema teórico inicial de dirigir la oración a una entidad distinta de Dios [la Gloria creada] se resuelve difuminando la diferencia ontológica entre el Creador y la imagen.»⁴ Así pues, a principios de la Edad Media, (al menos algunos) judíos podían rezar a «segundas personas» con la conciencia tranquila. La encarnación del Logos en la carne de Jesús fue mucho más una «mutación» que la adoración del Logos o del Demiurgo (aunque el Logos personificando al Mesías no parece haber sido una mutación en absoluto). Por lo tanto, resulta revelador que esta oración dirigida a un Dios binitario incluya un momento de adoración casi explícitamente contraria a Jesús: «Rezan a la vanidad y al vacío, y se postran ante un dios que no puede salvar [רַוְרָא דְּבְּרִיָּה]». Las tres últimas palabras, aunque son una cita de Isaías, se utilizan aquí, en mi opinión, como un juego de palabras irónico sobre el nombre de Jesús, *Soter*. Esto resulta más plausible cuando prestamos atención al versículo completo de Isaías del que se extrae la cita: «Reuníos y congregaos para...

reuníos, oh remanente de las naciones, los que lleváis la madera de vuestra estatua y oráis a un dios que no puede salvar». Los cristianos bien podrían entenderse como un remanente de las naciones que lleva un «ídolo» de madera. Israel Ta-Shma» cita una versión ampliada medieval ashkenazí de la oración que indica explícitamente que «ellos» adoran a un dios que es solo «carne y sangre». La insinuación es que el Logos Asarkos es lícito para el culto judío, pero no el Logos Ensarkos». Esto me lleva a deducir que el cristianismo y el judaísmo se distinguían en la Antigüedad no por la doctrina de Dios, ni siquiera por la cuestión de adorar a un segundo Dios (aunque los heresiólogos judíos lo presentaran así, como veremos en el próximo capítulo), sino únicamente por los detalles de la doctrina de esta encarnación.⁸ Yo diría que ni siquiera fue la aparición del Logos como ser humano, sino más bien la atribución de una muerte física real y una resurrección al Logos lo que supuso el punto en el que los judíos no cristianos habrían comenzado a separarse teológicamente de aquellos cristianos —no todos, por supuesto— que sostenían tales doctrinas.

El origen del Verbo

En los Targúmenes podemos ver, o al menos esbozar, una imagen de cómo la Memra también ha surgido en la exégesis de Génesis 1:3. Éxodo 3:12—*4 (la teofanía de la zarza ardiente), cuando se lee junto con ese versículo, y sus exposiciones targúmicas son textos clave». El hebreo del versículo 12 dice que Moisés, tras haber preguntado a Dios cuál era su nombre para poder decir en nombre de quién venía, recibe la famosa respuesta:

«Y Dios dijo a Moisés: “Yo soy el que soy”, y añadió: “Así les dirás: “El que soy me ha enviado a vosotros”».

«Yo soy» es, por tanto, un nombre de Dios (el nombre que reivindicaría Jesús en el Cuarto Evangelio: *Tgo Jimi*). Sobre este versículo, el «Targum palestino» traduce: «Y la Memra de H' dijo a Moisés: Aquel que dijo [nuu] al mundo desde el principio: “Que haya”, y hubo; y que le dirá [nuu] “Que haya”, y habrá; y dijo: Así dirás a los israelitas: Él me ha enviado a vosotros».⁹ En otras palabras, el nombre «Yo soy» ha sido glosado en los Targúmenes mediante una referencia al «Y dijo Dios: “Hágase”» del Génesis 1 y, por tanto, a la Palabra mediante la cual Dios creó el universo, a saber, la Memra. En el versículo siguiente a este, este nombre de Dios —«Aquel que dijo al mundo “Que haya”»— se ha transformado en un ser divino por derecho propio, la misma palabra que fue pronunciada, separada de Dios pero homoo0osios con Él: «Yo, mi Memra, estaré con

vosotros: Yo, mi Memra, seré un apoyo para vosotros». En el versículo i3, en respuesta al temor de Moisés de no ser suficiente para acudir ante el faraón y sacar a los israelitas, Dios responde: «Yo [Soy] [ri]UN] estaré contigo». Según el Targum palestino, conservado en el manuscrito Neofiti i, el arameo dice aquí: «Yo, mi Memra, estaré contigo».⁸ «Los demás Targúmenes mantienen esta interpretación, pero añaden el elemento de la Memra como apoyo, de este modo: «Y él dijo: Porque mi Memra será tu apoyo».⁸⁴ De ello se desprende que esta Memra, el Logos, es aquello que se revela a Moisés en la declaración «Yo soy», le brinda apoyo, redime a los israelitas, etcétera. En el Targum, al igual que en la teología del Logos, esta Palabra ha sido hipostatizada, tratada como una persona divina real.* En otras palabras, este midrash targúmico nos proporciona un punto de origen para el término *Memra*, derivado de una interpretación de Génesis 1:3. Se podría decir que «Yo soy» [*Ego Jimi*] es un nombre para la Memra según este texto targúmico.

La mejor prueba de la conexión entre la Memra targúmica y el Logos de Juan la ha aportado Martin McNamara a través de la homilía poética targúmica palestina sobre las «cuatro noches». La más directamente relevante es la primera noche, la noche de la creación: «Cuatro noches están escritas en el Libro de los Recuerdos: La primera noche: cuando el Señor se reveló sobre el mundo para crearlo. El mundo estaba informe y vacío, y las tinieblas cubrían la superficie del abismo; Y A TRAVÉS DE SU *MMMRA* HUBO LUZ Y «ILUMINACIÓN, y la llamó la primera noche»⁸⁶. Este texto aparece en diversos testimonios del Targum palestino, por lo que no puede considerarse una interpolación posterior de carácter «cristianizador» en el texto. La conclusión de McNamara de que este texto representa un paralelo con los primeros versículos del prólogo joánico, con su asociación entre el Logos, la Palabra y la luz, resulta, por tanto, convincente: «Es legítimo, pues, suponer que el autor del Cuarto Evangelio oyó leer en la sinagoga que, en el principio mismo de los tiempos, en la creación del universo («la primera noche»), había una oscuridad que lo invadía todo. También estaba Dios, o “la Palabra del Señor”. Esta Palabra del Señor era la luz y resplandecía.»⁸ » Como muestra McNamara, el midrash de las «cuatro noches» culmina en la noche del Mesías, estrechando aún más los vínculos entre la tradición religiosa de las sinagogas, tal y como se manifiesta en los Targúmenes, y la del cuarto evangelista. Además, el midrash de las «cuatro noches» es, casi sin lugar a dudas, un fragmento de la liturgia pascual, lo que sugiere de forma aún más palpable su idoneidad como intertexto para un Evangelio».

El Evangelio de Juan, según esta interpretación, cuando se considera junto con el

Logos de Filón y con el Targum, aporta otra prueba importante de que la teología del Logos —utilizada aquí como término general para diversas teologías binitarias estrechamente relacionadas— era la koiné religiosa de los judíos de Palestina y de la diáspora, su lengua franca teológica, lo cual no significa, por supuesto, afirmar que fuera una

⁸ Al decir esto, lo que sostengo, en efecto, es que en la doctrina de Dios no existe una diferencia esencial y crucial entre el judaísmo y el cristianismo. Tanto desde el punto de vista histórico como descriptivo, el cristianismo ortodoxo niceno y el judaísmo rabínico ortodoxo representan dos puntos —no arbitrarios, por supuesto— en un gráfico de posibilidades oscilantes para abordar los problemas teológicos de la trascendencia divina y las posibilidades de la creación, la revelación y la redención que estaban vigentes en el mundo preniceno de ambos.

Capítulo 6

La crucifixión de la Memra:

Cómo el Logós se convirtió en Cristo

Si llegas a una bifurcación en el camino, tómala.

—Lawrence Peter Berra (con agradecimiento a Vincent P. Bmack)

Como han observado los estudiosos, existe un paralelismo evidente e importante con el mito del Logos de Filón en el midrash clásico palestino Bereshit Rabá. Según este pasaje tan famoso, el rabino Hoshaya de Cesarea afirma que Dios consultó la Torá como un plano para crear el mundo. Ahora bien, por un lado, esto se acerca obviamente mucho a «la concepción de Filón del Logos como instrumento de Dios en la creación», hasta tal punto que se ha aceptado prácticamente que el rabino Hoshaya, contemporáneo de Orígenes, extrajo esta idea de ese discípulo del discípulo de Filón. El pasaje de Filón es exquisitamente evocador: «Exactamente igual que la ciudad que fue concebida de antemano en la mente del arquitecto no ocupaba ningún lugar en el mundo exterior, sino que había quedado grabada en el alma del artífice como por un sello, de la misma manera el universo, que consistía en ideas, no tendría otra ubicación que el Logos Divino, que era el autor de este marco ordenado. ¿Qué otro lugar podría haber para Sus poderes que fuera suficiente para acoger y contener, no digo todos, sino cualquiera de ellos, sea cual sea, sin mezcla ni templado?»^o Lo que los estudiosos no han señalado adecuadamente (en mi opinión) es que el cambio del Logos en Filón —«¿qué otro lugar?», en efecto— a la Torá en el midrash es sumamente significativo y concuerda con la insistencia rabínica general de que la Sofía de Proverbios 8 es la Torá y solo la Torá, de acuerdo con su máxima de que *min NON buen »N* [«La Sabiduría» no es más que la Torá], una observación exegética: *ó Zóyoq vóçoq úyúveio*. En otras palabras, el «reciclaje —si es que se trata de tal cosa— de la idea filoniana de Sofía como el Logos va acompañado aquí de la negación expresa de cualquier mediador o *deutero5 theo5* al margen de la propia Escritura». Se trata de un desarrollo posterior de la identificación de la Sabiduría hipostatizada con la Torá que encontramos especialmente en Ben Sirii 24:22 y ss. Vemos aquí una negación tajante de la existencia del «ángel intérprete» de la literatura apocalíptica, y su

descendiente implícito, el Logos, como guía de la interpretación y agente de la revelación.

El paso definitivo para los rabinos fue transferir todo el discurso sobre el Logos y la Sofía exclusivamente a la Torá», logrando así de manera efectiva dos poderosos movimientos discursivos a la vez: consolidar su propio poder como únicos virtuosos religiosos y líderes de «los judíos», y proteger una versión del pensamiento monoteísta de la problemática de la división dentro de la divinidad.⁶ Para los rabinos, la Torá sustituye al Logos, al igual que para Juan, el Logos sustituye a la Torá. O, por decirlo en términos más plenamente joánicos, si para Juan el Logos encarnado en Jesús sustituye al Logos revelado en el Libro, para los rabinos el Logos encarnado en el Libro desplaza al Logos que subsiste en cualquier otro lugar del Libro. Este giro por parte de los rabinos al final del período rabínico desplaza de hecho la estructura del pensamiento occidental, encarnada en el Cuarto Evangelio, según la cual el Logos se sitúa de manera más directa y presente en la voz del orador, Jesús, mientras que el texto escrito se entiende, en el mejor de los casos, como un reflejo secundario de la intención del orador. Es esta supersustitución del Logos por la Escritura la que, podría decirse, da origen al judaísmo rabínico y a sus formas características de textualidad. Como emblema de la separación de este camino largamente compartido, propondría la siguiente yuxtaposición: «Beòv ouòetq úÚpoxev nÚnoie qovoyevtjq Beòg ò iv ein iòv xóknov tot noipòg úxeivog úšpytjooio» [Nadie ha visto jamás a Dios; el Unigénito, que está en el seno del Padre, él lo ha dado a conocer]

(Juan 1:18), y «mm o»uawí ninu uwn nuin »b»b n»o »an bw a n u»bn »an ou nn»w nnuini n• on bw qo»na nn iui naino nom nn»n obiun nnasw ozip iusbnpnwu ow ow o iuwun»n)iunüxnn»n+ nun wnnwn»onbu» [El rabino Eliezer, hijo del rabino Yose el Galileo, dice: Novecientas setenta generaciones antes de que se creara el mundo, la Torá ya estaba escrita y yacía en el seno del Santo Bendito, cantando junto con los ángeles que le servían, como dice: «Yo era su lactante / o bien, yo era su hijito / o bien, yo era su prometida, y cada día era su deleite, jugando ante él en todo momento»] (Prov. 8:30).⁸ El versículo del Evangelio parece basarse en un antiguo midrash similar al que se encuentra en el texto rabínico tardío, donde el tema se ha trasladado de la Sabiduría (el Logos) a la Torá.⁹ Para ambos, por supuesto, el Logos (o antilogos) se genera a partir de la misma concatenación básica de Génesis i y Proverbios 8, pero ¿de dónde surge el seno? Creo que la clave para explicar este midrash tanto en el Evangelio como en la versión rabínica tardía es, de hecho, la práctica midráshica común que he señalado anteriormente de basarse en un versículo que no se cita en absoluto en el texto. En Números 11:12, leemos: «men »o io»rs9» »ois us oio rim 9o ns »n»oo »oss:n

••=>• ••=••• o so qj»na iow »9u» [¿Acaso he concebido yo a todo este pueblo? ¿Lo he dado a luz yo, para que me digáis: «Llévalo en tu seno, como la nodriza lleva al niño»?] La palabra que he traducido aquí como «nodriza» —y

por el contexto parecería referirse al progenitor que amamanta— es el participio activo, cuyo vocábulo crucial en el versículo de Proverbios es el pasivo y, por lo tanto, «lactante», «niño pequeño». Además, del versículo de Números aprendemos que la nodriza lleva al lactante en su seno, exactamente igual que en el versículo de Juan y en el texto midráshico. En otras palabras, el texto de Números relaciona la palabra del versículo de Proverbios 8 que se refiere a la «Sabiduría» como «niño lactante» con la imagen de ser llevado en el seno de su padre. Para el texto rabínico, sin embargo, es la Torá la que es el hijo amado que el Padre lleva en su seno, el hijo o la hija de Dios. Para el midrash anterior del Cuarto Evangelio, ella era el Logos, el Hijo.

El Logos como herejía

Mi postura difiere bastante del trabajo pionero de Alan Segal. Él escribe: «Algunos incluso han sugerido que no existía el concepto de ortodoxia en el judaísmo rabínico». Parte de la importancia de estos relatos sobre “dos poderes en el cielo” radica en que nos muestran que los rabinos, al igual que sus hermanos de la diáspora, se preocupaban por el centro teológico y ortodoxo del judaísmo, mientras que otros grupos sectarios de su época parecían dispuestos a comprometer la integridad del judaísmo»¹⁰. Aunque estoy totalmente de acuerdo con la crítica de Segal a quienes *consideran* el rabinismo como una ortopraxis carente de doctrina, desde mi punto de vista la ortodoxia que preocupaba a los rabinos era una ortodoxia que ellos mismos estaban forjando al *calificar* de herejía la doctrina de los «dos poderes en el cielo», precisamente en el momento en que los obispos declaraban su creencia en «un solo poder en el cielo», o monarquianismo, *como* una de las principales herejías del cristianismo». Los rabinos, al definir elementos de su propio patrimonio religioso como no judíos, *estaban*, en efecto, creando el cristianismo, del mismo modo que los heresiólogos cristianos, al definir elementos tradicionales de su propio patrimonio religioso como no cristianos, creaban así el judaísmo. Los heresiólogos cristianos, como era habitual en ellos, *fueron* más explícitos a la hora de calificar de «herejía» al judaísmo, mientras que los rabinos *se mostraron* más cautelosos. Ninguno de los dos estaba «protegiendo la integridad del centro teológico y ortodoxo» de sus respectivas religiones, sino más bien construyéndolas mediante analogías discursivas del proceso psíquico conocido como escisión, en el que las partes no deseadas de la psique se proyectan «hacia fuera», produciendo una sensación de «yo bueno» y «otro malo». «En la medida en que los objetos que se presentan al [ego] son fuentes de placer, este los incorpora, los “introyecta”..., y, por otra parte, expulsa todo aquello que en su interior se convierte en causa de desplacer (... el mecanismo de proyección). Para el ego del placer, el mundo externo se divide en una parte que es placentera, que incorpora en sí mismo, y una

que le es ajeno. [Además] ha separado una parte de sí mismo, que proyecta en el mundo exterior». Me parece una analogía útil para comprender cómo el cristianismo y el judaísmo crearon cada uno a su «otro» respectivo al renegar de partes de sí mismos.

Una dificultad conceptual planteada por el por lo demás excelente libro de Segal ¹⁴puede aclarar la diferencia y lo que está en juego aquí. Segal resume sus conclusiones: «Quedó claro que la expresión “dos poderes en el cielo” era una categoría de herejía muy antigua, anterior a Jesús —si Filón es un testigo fiable— y una de las categorías básicas mediante las cuales los rabinos percibían el nuevo fenómeno del cristianismo. Fue una de las cuestiones centrales por las que las dos religiones se separaron». El problema conceptual radica en que, dado que la propia categoría de herejía no existía en el judaísmo antes de la formación rabínica ¹—«un punto que el propio Segal señala en otra parte» ⁽⁷⁾—, «dos poderes en el cielo» no pudo haber sido una categoría temprana de herejía, sino más bien una de las opciones de creencia judía de la época. Si, pues, los rabinos calificaron esto de herejía —como de hecho hicieron— y lo convirtieron en una especie de piedra de toque para distinguir su judaísmo «ortodoxo» de las *creencias* de los cristianos (y otros), tal acto no puede formularse como una de las cuestiones por las que las dos religiones se separaron, sino que fue, más bien, el medio mediante el cual se trazó una frontera. Es decir, al calificar la doctrina de los «Dos Poderes» de herejía y atribuirle al cristianismo (en lo que algunos cristianos colaboraron con entusiasmo), una antigua doctrina judía quedó marcada como herejía, y las dos «religiones» se presentaron como diferentes.¹⁸ Por lo tanto reescribiría la frase de Segal de la siguiente manera: «Existen pruebas significativas (descubiertas en gran parte por Segal) de que, en el siglo I, muchos —quizá la mayoría— de los judíos sostenían una doctrina binitaria de Dios». Esta doctrina judía fue señalada por los rabinos como una parte importante del proyecto de construir la ortodoxia judía como algo separado del cristianismo.^o

Al igual que en la ortodoxia cristiana, la herejía por excelencia para los rabinos no consistía,

sorprendentemente, un «fallo» en la doctrina de Dios: «Dos Poderes en el Cielo», el binitarismo, cuya principal manifestación era la teología judía tradicional del Logos.^o Esta cuestión de la doctrina de Dios parece un yacimiento arqueológico en el que resulta crucial establecer la distinción entre la sinagoga y la «casa de estudio» (en sentido metafórico), o entre la piedad rabínica y otras formas de piedad judía en el periodo rabínico.^{o4} Alejandro Diez Macho ha observado que no es mera coincidencia que los targúmenes más rabinizados (el Targum Onkelos y el Pseudo-Jonatán) y la propia literatura rabínica supriman notablemente el término «*Memra*». De hecho, «en la literatura rabínica desaparece por completo», y en los targúmenes más rabinizados aparece con mucha menos frecuencia, lo que sugiere una lucha entre las formas de piedad que prevalecían en las sinagogas y aquellas que se centraban en las Casas de Estudio de los rabinos. Esto implica claramente que la teología del Logos era una corriente viva dentro de los círculos judaicos no cristianos desde

antes de la era cristiana hasta bien entrada la Antigüedad tardía, cuando se elaboraron los targúmenes palestinos.⁹⁷ Debemos evitar el error metodológico de considerar que toda expresión religiosa no rabínica de los judíos durante el período rabínico carece en cierto modo de legitimidad, o de marginarla calificándola de «sincretista» o «desinformada», reproduciendo así simplemente la ideología rabínica, en lugar de someterla a la crítica histórica.⁹⁸ En otras palabras, el consenso de los estudiosos del judaísmo rabínico al que se refiere Hayward no hace más que replicar el consenso de los propios rabinos, mientras que la tarea académica actual consiste en leer este último consenso a contracorriente, con el fin de ver qué es lo que mistificó para construir su hegemonía».

Los textos rabínicos conservados demuestran que los rabinos también conocían la teología del Logos, pero que construyeron su propia «ortodoxia» excomulgando al Logos judío de entre ellos. Como señaló Robert Hayward: «El Logos es un intermediario, y ABELsoN observa acertadamente que los rabinos repudian a todos los intermediarios.» «Debemos considerar la herejía no tanto como algo que atacaba a la Iglesia desde fuera, sino como algo que surgió desde dentro de ella», escribe C. K. Barrett, parafraseando a Bartsch, «y lo mismo ocurre, mutatis mutandis, con la tradición rabínica; el rechazo de todos los intermediarios es un rechazo de algo interno, no solo al “judaísmo”, sino incluso al judaísmo rabínico».¹ Una vez demostrada la probabilidad de que la teología del Logos sea una herencia antigua de los judíos, podemos empezar a imaginar el complejo proceso de escisión que, en última instancia, dio lugar al judaísmo y al cristianismo. El cristianismo y el judaísmo se construyeron, en parte, a través del rechazo rabínico de todos los intermediarios —es decir, su alienación de ese hijo nativo, el Logos— y, al mismo tiempo, a través de la calificación cristiana ortodoxa de este mismo rechazo, cuando era llevado a cabo por los cristianos, como herejía y como «judaización». Homi Bhabha ha ofrecido una descripción perfecta de este proceso psicocultural:

Producida a través de la estrategia de la negación, la *referencia* de la discriminación se remite siempre a un proceso de escisión como condición de la subyugación: una discriminación entre la cultura materna y sus bastardos, el yo y sus dobles, donde el rastro de lo que se niega no se reprime, sino que se repite como algo *diferente* —una mutación, un híbrido—. Es precisamente esa fuerza parcial y doble la que... perturba la visibilidad de la presencia colonial y hace problemático el reconocimiento de su autoridad. Para ser autoritaria, sus reglas de reconocimiento deben reflejar un conocimiento u opinión consensuados; para ser poderosa, estas reglas de reconocimiento deben alcanzarse con el fin de representar los objetos exorlantes de la discriminación que se encuentran más allá de su ámbito de competencia.»

Difícilmente cabría esperar una descripción más precisa del proceso heresiológico en general, o del caso concreto de la producción del bastardo, Dos poderes en el cielo, como algo que no es tanto reprimido como negado, producido como una mutación, un híbrido, un «cristianismo judío».*⁹

El discurso rabínico sobre «Dos Poderes en el Cielo» no es un «informe» rabínico de las diferencias esenciales entre el cristianismo (o «gnosticismo») y el judaísmo, sino más bien una construcción rabínica de los límites definitorios de lo que los rabinos consideran judaísmo mediante la abyección de un elemento tradicional de la religiosidad judía, una construcción casi idéntica, como veremos, a la denominación heresiológica cristiana de «Un Poder en el Cielo» (monarquianismo) como «judaísmo», cuando, de hecho, se trataba, por supuesto, de una versión interna y en su momento aceptable de la teología cristiana». ⁴ Lo que sugiero es que, para los rabinos, el discurso de la hereesiología —es decir, el conjunto de leyes y relatos sobre *el «minut»* y, especialmente, sobre la «herejía» de los «dos poderes en el cielo»— no es una huida del cristianismo, sino que puede ser, en parte, una respuesta al cristianismo. Así pues, cuando examinamos casos concretos de dicho discurso, no debemos esperar encontrar nociones propias del cristianismo, sino más bien una configuración general de un espacio entre el yo y el otro, producido al marcar ciertas diferencias internas y diferencias entre ambos. Las herejías «judeocristianas» funcionan de la misma manera en la formación de la identidad cristiana. Como ha escrito Jonathan Z. Smith: «Desde la herejía hasta la desviación, pasando por la degeneración y el sincretismo, la noción de lo diferente que pretende ser lo mismo o, proyectada internamente, la diferencia disfrazada en el interior, ha generado un rico vocabulario de negación y distanciamiento. Pues en cada caso, una teoría de la diferencia, cuando se aplica al “otro” próximo, no es más que otra forma de expresar una teoría del “yo”». *Two Powers in Heaven* es una de esas «diferencias encubiertas en el interior».

Karen King ha observado que «el intento de dominación al nombrar a los propios

(como herejes, por ejemplo) tiene también un efecto recíproco sobre quien los nombra». Partiendo de esta observación, espero mostrar cómo elementos cruciales del judaísmo rabínico —su «modalismo» (la doctrina de que las diferentes personas no son más que modos diferentes de aparición de la única persona divina), por ejemplo— se formaron en el intento de «otredar» a estos minis. Una vez más, para retomar una formulación de King: «La construcción de un otro herético construía, de forma simultánea y recíproca, un yo ortodoxo». Otra forma de expresarlo sería sugerir que, si bien existían diferencias genuinas entre el judaísmo naciente y el cristianismo naciente, estas no se situaban necesariamente justo donde el discurso de *los minyanes* las situaría. Más bien, este mismo discurso contribuyó a configurar y a establecer la diferencia entre las «dos religiones» en el lugar que, aún hoy, seguimos considerando que es, como, por ejemplo, en la aceptación o el rechazo del Logos y de la teología del Logos. Por decirlo de una última forma, estoy invirtiendo parcialmente la afirmación de Alain Le Boulluec (formulada, sin duda, con respecto al cristianismo) de que «las estrategias que se desarrollaron inicialmente en conflicto con judíos y griegos fueron adaptadas por los cristianos en su lucha contra las diferencias internas». Sugiero, más bien, que las herramientas que los rabinos desarrollaron en sus propias luchas por el

!34 *La crucifixión del Logo5*
poder y la identidad acabaron (en el

mismo proceso) por marcar una diferencia entre el judaísmo (rabínico) y el cristianismo.

Dos poderes en el cielo como teología judía

La noción de un segundo agente divino independiente puede encontrarse en la propia Biblia, tal y como han destacado estudiosos anteriores. Darrell Hannah señala que el ángel del Éxodo «se convierte, en cierta medida, en una expresión de la ausencia divina, en el sentido de que es un sustituto de Yahvé (Éxodo 33,1-3). Como sustituto de la presencia divina, parecería que el ángel del Éxodo está empezando a tener una existencia cuasi-individual. Es significativo que, a diferencia de n qx9o [el ángel del Señor] en las narraciones patriarcales, Dios se refiera al ángel del Éxodo en tercera persona (33,20-21; 32,34 y 33,2-3). Así pues, el ángel del Éxodo parece revelar una cierta evolución en el concepto de n x9n, alejándose de una extensión o manifestación de la presencia divina y encaminándose hacia una existencia individual». «Hannah formula la importante doble observación de que, en los estratos más antiguos de la escritura bíblica —las narraciones patriarcales y el Éxodo—, existe una frecuente confusión, si no una identificación, entre el Ángel de H' y el propio H', y que esta hipostatización concreta parece desaparecer durante el período de la monarquía, para ser sustituida por una multitud de ángeles que son seres totalmente independientes y claramente subordinados a Dios». Esta ambigüedad en las primeras narraciones bíblicas, especialmente cuando se leen conjuntamente —como un único fenómeno— con los textos e ideas posteriores, alimentó gran controversia interpretativa y angustia en los primeros años del judeocristianismo, ya que muchos de estos mismos pasajes sirvieron de origen y texto de referencia para la teología del Logos, tal y como manifiesta *el Diálogo* de Justino en casi todas sus páginas. Lo importante en este contexto, sin embargo, no es tanto la implicación de los pasajes bíblicos en sí mismos, sino la enérgica actividad que la literatura rabínica movilizó para *negar* estas implicaciones, un gasto de energía que indica el atractivo de la idea *deutero5 theO5* entre los judíos.

Un elegante ejemplo de esta energía se encuentra en el siguiente midrash rabínico primitivo:

«Él hirió a todos los primogénitos en la tierra de Egipto» [Éxodo 1:9]: podría haberse entendido que fue por medio de un ángel o de un agente; por eso la Escritura enseña: «Y he herido a todos los primogénitos» [Éxodo 12:12]; no por medio de un ángel ni por medio de un agente. (Mekhilta, Tratado Pisha, 3)

Precisamente el tipo de ambigüedad que conduciría a la ambivalencia teológica y a la creación de nociones de un ángel plenamente divino es rechazada rotundamente por

el midrash rabinico. Se ha teorizado con frecuencia que, cuando el midrash escribe «podría haber entendido otra cosa», se está planteando una interpretación «sectaria» con el fin de desacreditarla. Esto, en cualquier caso, sería un buen ejemplo de esa teoría. Los antiguos judíos y escritores cristianos como Justino sin duda habrían visto en esta combinación de versículos una prueba de sus diversas versiones de la teología del Logos, y son estas conclusiones las que los rabinos rebaten aquí enérgicamente.⁴¹ Sin embargo, hay más, pues existen variantes antiguas del texto que añaden explícitamente a «ni por medio de un ángel, ni por medio de un agente»: «ni por medio del Logos» [na'nri »n' 9r n9].⁴²

Un ejemplo muy revelador para mis propósitos aquí ha sido tratado por Robert Hayward, aunque yo interpreto el texto de manera diferente. El texto procede del midrash del siglo IV, la Mekhilta d'Rabbi Ishmael, sobre Éxodo 20:3:

«Yo soy el Señor tu Dios» [Éxodo 20:3]: ¿Por qué se dijo esto? Por esta razón. En el mar se les apareció como un héroe poderoso en plena batalla, tal y como se dice: «El Señor es un hombre de guerra». En el Sinaí se les apareció como un anciano lleno de misericordia. Se dice: «Y vieron al Dios de Israel» [Éxodo 4:1], etc. ¿Y qué se dice del tiempo posterior a su redención? «Y como el mismo cielo en claridad» [ibid.]. De nuevo dice: «Contemplé hasta que se colocaron tronos, y uno que era el Anciano de los días se sentó» [Dan. 7:9]. Y también dice: «Surgió un río de fuego», etc. [Dan. 7:1]. La Escritura, por lo tanto, no permitiría que las naciones

del mundo» tuvieran excusa para decir que hay dos Poderes, sino que declara: «El Señor es un guerrero, Señor es su nombre». Él es quien estuvo en Egipto y quien estuvo junto al mar. Es Él quien estuvo en el pasado y quien estará en el futuro. Es Él quien está en este mundo y quien estará en el mundo venidero, como se dice: «Mirad ahora que yo, yo, soy Él», etc. [Dt 32:39a]. Y también dice: «¿Quién lo ha obrado y realizado? El que convocó a las generaciones desde el principio. Yo, el Señor, que soy el primero, y con el último soy el mismo» (Isaías 44) —»

El pasaje de Daniel al que se alude —aunque *no se cita*— en el discurso contra la «herejía», el pasaje del «Hijo del Hombre» tan fundamental para el desarrollo de la cristología primitiva, es el verdadero punto de controversia aquí y la razón de la cita de Éxodo 20:3. Hay dos descripciones de Dios tal y como se revelan en la Torá: una en la separación del Mar Rojo y otra en la revelación de los Diez Mandamientos en el Sinaí. En la primera, Dios se describe explícitamente como un guerrero, es decir, como un joven, por así decirlo, mientras que en la segunda, según la interpretación de los rabinos, Dios se describe como un anciano, lleno de sabiduría y misericordia. El problema radica en la duplicidad de las descripciones de Dios como *Senex* (juez) y *puer* (hombre de guerra), y en la correlación de esas dos descripciones con las figuras divinas del Anciano de los Días y el Hijo del Hombre de Daniel, lo que, en conjunto, podría llevar fácilmente a pensar que hay dos poderes en el cielo o, de hecho, que Dios tiene dos personas: una persona-Padre y una persona-Hijo. Estos eran, por supuesto, puntos cruciales para las interpretaciones cristológicas. La mención del nombre de Dios en Éxodo 20:2, al comienzo de los Diez Mandamientos,

, responde así a posibles implicaciones heréticas de esos versículos al insistir en la unidad de H' en ambos casos. De hecho, el versículo de Éxodo 15:3, «El Señor es un guerrero; el Señor es su nombre», es interpretado por los rabinos en el sentido de que las dos apariciones de Dios, como joven y como anciano, son dos modalidades de la misma persona —modalismo dinámico— y no dos personas, refutando así a los «herejes». El texto *evita* significativamente citar los versículos de Daniel más difíciles para el judaísmo rabínico, los versículos 13—*4: «Vi en la visión de la noche, y he aquí que con las nubes del cielo venía uno semejante a un Hijo del Hombre, y se acercó al Anciano de los Días, y se presentó ante él, y se le acercó; y se le dio el dominio, la gloria y el reino, y todas las naciones, pueblos y lenguas le adorarán. Su dominio es eterno y no pasará, y su reino no será destruido».⁴ La contradicción tácita con la teología del Logos del Targum resulta especialmente evidente cuando recordamos que en los textos targúmicos podemos encontrar al Hijo del Hombre identificado como el Mesías.⁴ » Además, en un pasaje talmúdico que se analizará más adelante (BT Hagiga *4*), se presenta al propio rabino Akiva identificando al «Hijo del Hombre» con el David celestial y, por tanto, con el Mesías, antes de que sus compañeros le «animaran» a abandonar esta visión «herética». Esto sugeriría la posibilidad de que hubiera judíos no cristianos que hubieran identificado al Mesías (necesariamente encarnado) como el Hijo del Hombre.

Hayward cree que este midrash representa una afirmación de la teología de la Memra y concluye, por lo tanto, que «este midrash presenta la teología de la Memra en términos rabínicos, y es un medio para demostrar nada menos que la unidad de Dios, *justo lo contrario* del uso que se supone que le dieron los gnósticos o los cristianos».⁴⁸ Sin embargo, no hay referencia alguna a la Memra en este ni en ningún otro texto rabínico, por lo que parece totalmente injustificado ver aquí una presentación de la teología de la Memra. De hecho, resulta mucho más plausible *ver* aquí una polémica contra una teología de la Memra que proyectara en términos rabínicos cualquier doctrina de la Memra como Dos Poderes en el Cielo y, por tanto, *minuciosa*.

Segal ha sugerido de forma independiente que «dada la importancia del nombre de Dios en este midrash, no es improbable que el midrash se base en el nombre misterioso de Dios que fue revelado a Moisés en la zarza ardiente. “Yo soy el que soy” se interpreta con implicaciones pasadas y futuras de las formas verbales hebreas y se entiende como una promesa eterna de permanecer con Israel».⁴⁹ Sin embargo, hemos visto que esta revelación y su nombre misterioso constituyen, de hecho, un punto central para derivar la Memra. El hecho de que nuestro texto no haga mención alguna de esa hipóstasis sugiere que, en lugar de desarrollarse aquí, la teología de la Memra está siendo refutada tácitamente, junto con, tal vez, su forma más radical: la cristología del Logos (Hijo del Hombre). En un paralelo ligeramente posterior, pero aún de tradición rabínica clásica, a estos textos —que Segal también cita—, encontramos: «Y así

dice Daniel: “Contemplé hasta que se colocaron tronos, y uno que era el Anciano de los Días se sentó”. El rabino Hiyya bar Abba enseñó: Si un hijo de ramera te dijera: “Son dos dioses”, respóndele: “Yo soy el del mar; yo soy el del Sinaí”»⁰ Esto parece, con bastante verosimilitud, una alusión a los cristianos, quienes interpretarían el pasaje de Daniel como una referencia a alguien como un Hijo del Hombre (el guerrero en el mar; el Hijo) y un Anciano de los Días (el juez en el Sinaí; el Padre), sobre todo debido a la referencia peyorativa al interlocutor como «hijo de ramera», una acusación que, al menos desde Celso, se sabía que era una calumnia judía contra Jesús». «El binitarismo judeocristiano está siendo contrarrestado, por lo tanto, por el modalismo rabínico; o, mejor dicho, el modalismo judeocristiano se está construyendo como judío, mientras que el binitarismo judeocristiano se considera *insignificante*».

Curiosamente, la forma en que Justino presenta a Trifón y a sus maestros como oponentes de la teología del Logos puede considerarse parte de la misma «conspiración» cultural. Es decir, tanto los rabinos como Justino coinciden en que la distinción entre ortodoxia y herejía, o entre judaísmo y cristianismo, viene marcada por el significante del Logos. El texto rabínico podría ser casi la respuesta de un Trifón muy elocuente y erudito a la teología del Logos de Justino o a la cristología del Cuarto Evangelio». El objetivo principal de este texto es combatir la «herejía» de que hay dos dioses, dos poderes en el cielo, Dios y su Logos o Hijo (del Hombre), ofreciendo lo que constituye una solución modalista: la aparente existencia de dos personas no es más que una manifestación de diferentes aspectos de la misma persona.»⁴ Al igual que en la «herejía» modalista cristiana, «los rabinos creen en “una Divinidad idéntica que podría designarse indistintamente como Padre [Anciano] o Hijo [Héroe Poderoso]; los términos no representaban distinciones reales, sino que eran meros nombres aplicables en diferentes momentos”».

Ahora queda claro por qué los midrashim de este período, especialmente en la polémica encubierta o abierta contra el cristianismo, designan habitualmente a Dios como «Aquel que habló y el mundo fue». Se trata de un nombre para Dios que se opone a las interpretaciones de Memra o Logos del Génesis i y, por lo tanto, una designación para Dios que sirve para desplazar la teología de Memra, calificándola implícitamente como la «herejía» de los Dos Poderes.⁶ Aunque Hayward tiene toda la razón al afirmar que «la identidad de quienes enseñaban que había dos *rñwyw*/ [poderes] en el cielo es incierta: entre los candidatos más probables se encuentran los gnósticos y los judeocristianos», en lo que respecta a este texto en concreto, realmente hay pocas dudas sobre a quién se hace referencia. El texto nos dice quiénes son sus oponentes: «Las naciones del mundo», que en este midrash (y en otras obras de este periodo, a finales del siglo III) se refiere a los cristianos y, en particular, a los cristianos gentiles. Sin embargo, en la medida en que hemos visto que la teología de Memra/Logos no es un producto gentil, ni siquiera un producto específicamente cristiano, en sus orígenes, este texto rabínico representa el movimiento de repudio del que he estado hablando. Se proyecta una diferencia dentro del judaísmo

proyectada sobre un otro externo, no solo cristiano, sino cristiano gentil, al que se hace referencia como las «naciones del mundo» para distanciarlo de Israel, con el fin de hacer que su oposición binaria a Israel resulte aún más inequívoca, prácticamente un hecho.

Al igual que en la heresiología cristiana, la diferencia interna ha sido renombrada como una contaminación procedente del exterior. Allí, *la diferencia* en «Dos Poderes en el Cielo» (el llamado sabelianismo, modalismo o monarquianismo, es decir, «Un Poder en el Cielo») se denomina —con acierto— «judaísmo»,⁶ lo que genera una oposición binaria entre el interior y el exterior del cristianismo y niega una diferencia amenazadora en su seno (los modalistas «sostenían que el Poder que emanaba de la Divinidad era distinto solo verbalmente o en nombre»⁶⁰). Aquí, en el texto rabínico, la *creencia* en dos poderes en el cielo es excomulgada desde dentro del judaísmo y denominada (aunque de forma ligeramente, pero *solo* ligeramente, indirecta) «cristianismo». El «modalismo» es, por supuesto, la ortodoxia judía rabínica: toda dualidad y toda diferencia dentro de Dios sugeridas por la Biblia deben entenderse, según los rabinos, como meros aspectos del único Dios.

En otros «judaísmos» (incluidas algunas versiones posteriores del judaísmo rabínico),

esto no era así. Daniel Abrams ha calificado recientemente esto como una cuestión recurrente en las concepciones judías de Dios: «Uno de los aspectos centrales de la teología judía, y del misticismo judío en particular, es la concepción de la naturaleza del ser de Dios y la aparición de lo divino ante la humanidad. Ninguna visión ha dominado el espectro de las interpretaciones judías, ya que el texto bíblico es el único marco común para la amplia variedad de especulaciones. La cuestión es si el Dios único descrito en la Biblia hebrea se manifiesta a los humanos directamente o a través de un poder divino, semidivino o creado». Elliot Wolfson, en una reconstrucción típicamente brillante, ha demostrado que en las tradiciones rabínicas y extrarrabínicas de la Antigüedad tardía judía (incluidos los textos de la llamada, erróneamente, «gnosis»), Jacob, el padre de Israel, es reconocido como una segunda figura divina de este tipo.⁶² Si antes de la intervención rabínica un judío podía creer sin reparos en el Logos, la Sabiduría, Metatrón,⁶ «Yahoel» o el Jacob celestial como un segundo Dios hipostatizado,⁶ una vez que los cristianos denominaron «judaísmo» a la negación de tales creencias con el fin de diferenciarse teológicamente de los judíos, la respuesta de los judíos rabínicos que se resistían al cristianismo fue obvia. La doctrina de los «dos poderes en el cielo» se convirtió en la principal herejía para los rabinos, y el modalismo, la herejía cristiana por excelencia, pasó a ser la única teología «ortodoxa» permitida a los judíos. Además, podríamos describir con casi la misma facilidad los acontecimientos en la dirección opuesta, es decir, que el cristianismo insistía en la distinción de personas y rechazaba el modalismo como respuesta a la insistencia rabínica de que el binitarismo equivalía al ditheísmo. En este contexto, es importante recordar que Justino y otros teólogos «ortodoxos» del siglo II se defendían constantemente de las

acusaciones de otros cristianos de que su teología era ditéica.⁶ ’

Así pues, se puede observar en acción el mismo proceso de división entre cristianos y cristianos, en el que a un grupo se le tacha de no cristiano y, por tanto, de judío.

Una y otra vez, en contextos en los que el Targum atribuye la actividad a la Memra, el midrash rabínico designa a Dios como «Aquel que habló y el mundo fue», lo que constituye un conjunto de pruebas de lo más impresionante del rechazo tácito, pero no por ello menos enérgico, de la teología de la Memra por parte de los rabinos.

En Éxodo 4:3i, el Targum de Neofiti dice⁶ »:

«E Israel vio la mano poderosa que el Señor obró contra los egipcios, y el pueblo tuvo temor ante el Señor y creyó en el nombre de la Memra del Señor, y en la profecía de Moisés, su siervo».

El midrash que he citado anteriormente, la Mekhilta, comenta:

«Y creyeron en el Señor y en su siervo Moisés. Si dices que creyeron en Moisés, ¿no se deduce por Kai *vaJomer* que creyeron en Dios? Pero esto es para enseñarte que tener fe en el pastor de Israel es lo mismo que tener fe en Aquel que habló y el mundo vino a la existencia. Grande es, en verdad, la fe ante *Aquel que habló y el mundo vino a la existencia*. (Besallah 6)»

En otras palabras, una vez más, precisamente en un contexto en el que la tradición targúmica se refiere a la Memra como una hipóstasis, una persona de la Divinidad, el midrash rabínico insiste en referirse a YHWH como aquel que habló y el mundo fue. No sigáis aquellas tradiciones judías que interpretan Génesis i como la descripción de una Palabra creadora, una Memra, un Logos separado de Dios, dicen los rabinos implícitamente, como es su costumbre, sino que entendáis más bien que Dios (casi me sentí tentado a escribir «el Padre») es el único creador, y que su palabra no está más separada de él que cualquier discurso de quien lo pronuncia. Sin embargo, en una convergencia sorprendente, la ortodoxia nicena también «crucifica» efectivamente al Logos. Aunque no dejan de hablar del Logos, en el paso hacia una teología trinitaria en la que toda la Trinidad es a la vez autónoma y plenamente trascendente, Atanasio y sus compañeros insisten en que solo Dios, sin mediador, sin ángel, sin Logos, es el creador. La teología del Logos es, en última instancia, tan rotundamente rechazada en el cristianismo niceno como en el rabinismo ortodoxo».

La apostasía del rabino Akiva

La energía heresiológica que se invierte en los círculos rabínicos para generar la herejía de los «Dos Poderes en el Cielo» —es decir, para exteriorizar o cristianizar la

teologoumena interna de un segundo Dios o de un Dios auxiliar— nos ayuda a comprender algunos textos rabínicos que, de otro modo, resultarían misteriosos.⁶ Uno de los textos más evocadores y reveladores de entre ellos se refiere a la herejía del rabino Akiva en un debate sobre el pasaje del «Hijo del Hombre» de Daniel:

Un versículo dice: «Su trono son chispas de fuego» [Dan. 7:s] y otra [parte del] versículo dice: «hasta que se establecieron tronos y se sentó el Anciano de los Días» [Dan. 7:9 i]. Esto no plantea ninguna dificultad: uno era para él y otro para David.

Como aprendemos en una *baraita* [tradición tanaitica no mishnaica]: uno para él y otro para David; estas son las palabras de Rabí Akiva. Ral 1 i Yose el Galileo le dijo: «¡Akiva! ¿Hasta cuándo vas a profanar la *Shejiná*?». Más bien, uno era para juzgar y otro para la misericordia.

¿Lo aceptó de él o no?

¡Venid y escuchad! Uno para juzgar y otro para la misericordia; estas son las palabras de Rabí Akiva. (BT Hagiga 4a)

Como se desprende de este pasaje, se describe al rabino Akiva, del siglo II, interpretando estos versículos de una manera que sin duda parecería coherente con la doctrina de los «Dos Poderes en el Cielo». El punto clave es su identificación de David, el Mesías, como el «Hijo del Hombre» que está sentado a la diestra de Dios, lo que sugiere no solo una figura divina, sino también alguien que se ha encarnado en un ser humano. «Yo soy [el Mesías] y veréis al “Hijo del Hombre” sentado a la diestra del poder y viniendo en las nubes del cielo» (Marcos 6:62). De ahí la burla de su detractor: «¿Hasta cuándo vas a profanar la Presencia Divina?!». Al parecer, el rabino Akiva también está proyectando a un ser humano divino, el Hijo del Hombre, que *será* el Mesías. Su contemporáneo, el rabino Yose el Galileo (quizá un lector más asiduo de los Evangelios), se opone enérgicamente a la «peligrosa» interpretación del rabino Akiva y ofrece una interpretación «modalista» del versículo. Por supuesto, el propio Talmud debe dejar constancia de que el rabino Akiva cambió de opinión para poder seguir siendo «ortodoxo». La idea de dos poderes en el cielo no es, por tanto, ajena ni siquiera al núcleo mismo de la empresa rabínica. Incluso una figura como el rabino Akiva tiene que ser instruida sobre la naturaleza herética de su postura.

No me parece exagerado sugerir que la presión contra la postura del rabino Akiva se debió al endurecimiento de la teología del Logos y sus variantes hacia la cristología, tal y como comenzó a producirse en el siglo II. Las versiones judías «ortodoxas» de esta opción teológica deben, por tanto, *ser* «corregidas» —no por casualidad, con muchas de las técnicas que los cristianos de la era posnícena utilizarían para presentar a los «Padres» como si hablaran con una sola voz teológica». Segal también escribe: «Hacia el siglo III... los rabinos parecen ser plenamente conscientes del tipo de afirmaciones que podrían hacerse sobre un “hijo del hombre”, Metatrón o cualquier otro ángel principal. Por eso rechazan totalmente la idea de

intermediarios». Estoy de acuerdo con Segal, pero sostengo que hay pruebas importantes de que no lo lograron del todo. En el texto místico de la Antigüedad tardía conocido como «Las visiones de Ezequiel», se postula una figura divina secundaria, Metatrón, basándose en Daniel 7:9-10. Se trata de la figura a la que en otros textos de ese género se denomina «el Joven» [o], es decir, aquella figura conocida por otros judíos (*por ejemplo, el cuarto evangelista*) como el «Hijo del Hombre». ⁶ Al reunir las diferentes piezas que otros estudiosos han ensamblado en un nuevo mosaico, sugeriría que aquí tenemos una pista muy importante. Del texto de Daniel se desprende que se representan dos figuras divinas, una antigua y otra joven. «Hijo del Hombre», en su contraste paradigmático con el Anciano de los Días, debería interpretarse como «joven», «hombre joven» (tal y como ocurre incluso en los textos rabínicos que niegan que represente a una segunda persona). El uso es similar al de «hijos de palomas», que significa crías de paloma, como en Números 6:10. Cabe señalar que la figura del Joven aparece también (al menos una vez) en textos aceptados en el propio canon rabínico, como Números Rabá 15:15, y allí se le denomina explícitamente «Metatrón». Nos encontramos, pues, con una clara indicación de una segunda persona divina, llamada el Joven (Hijo del Hombre), sobre la que *cabe* debatir si es idéntica en esencia, similar en esencia, similar (sin esencia) o totalmente diferente ⁸ de la primera persona. Cuando se le llama o se autodenomina «Hijo del Hombre», se trata de una cita del texto de Daniel ⁽⁹⁾ Se le llama «el Joven», es decir, el «Hijo del Hombre», en contraste con el «Anciano de los Días». Todas estas tradiciones entienden que en Daniel y se representan dos figuras divinas, a las que podríamos *sentirnos* tentados de llamar el Padre y el Hijo. La evidencia de esta concatenación entre Enoc, Metatrón y el Hijo del Hombre puede extraerse del 1.º libro de Enoc, en el que se se refiere explícitamente a Enoc como el Hijo del Hombre —y Enoc es, por supuesto, Metatrón antes de su apoteosis—. Las ideas no rabínicas e incluso antirrabínicas (es decir, ideas que los propios rabinos califican de heréticas) aparecen con frecuencia en el seno de la literatura rabínica. ⁸ ’

No es, pues, como sostiene Segal, que «otros grupos, además de los cristianos, estuvieran haciendo interpretaciones “peligrosas” de ese versículo [Daniel y:9], sino más bien que este lugar común de la hermenéutica teológica y mística se había vuelto peligroso para los rabinos y tuvo que *ser expulsado* de su hogar original». Para Segal, el «enemigo» sigue estando fuera, es externo y marginal a la comunidad rabínica y al mundo religioso: «No es posible identificar con éxito el grupo específico que preocupaba a los rabinos en este pasaje». ⁸⁰ Sigue preocupándole que «determinar la identidad del grupo de herejes en cuestión siga siendo un problema grave», como si *existiera* un grupo real de herejes externos al que se refirieran los textos. Desde mi punto de vista, los rabinos están diciendo implícitamente: «Hemos conocido a los herejes y somos nosotros mismos», expulsando así la herejía de los Dos Poderes de su propio seno. Aunque utiliza este argumento con un propósito ligeramente diferente, ⁸ yo

respaldaría la formulación de Nathaniel Deutsch, quien escribe, refiriéndose a los mismos textos que Segal analiza y que yo leo aquí: «La reificación de los límites, por lo tanto, más que su traspaso, es el objetivo de estos pasajes».

Yo interpretaría la famosa narración de la apostasía de Elisha ben Abuya, en la secuela de la historia del rabino Akiva, en la que, al tener una visión del ser glorioso llamado Metatrón sentado a la diestra de Dios, concluye que hay Dos Poderes en el Cielo y se convierte en hereje, como un reconocimiento indirecto adicional y una representación alegórica del hecho de que esta herejía se encontraba en su día cómodamente *dentro* «judaísmo» y solo recientemente se ha convertido en Aher, «el Otro» —siendo Aher, por supuesto, el apodo peyorativo para este rabino que en su día fue «kosher» tras su conversión a la «herejía»—. Un breve vistazo a este texto ayudará a aclarar este punto. Según el Talmud:

Nuestros rabinos han enseñado: Cuatro entraron en el Pardes, ¿y quiénes son? Ben Azzai, Ben Zoma, ella y Rabí Akiva. A {+er cortó los brotes. Rabí Akiva salió sano y salvo...

«Aher cortó los brotes»: De él dice el versículo: «No dejes que tu boca haga pecar a tu carne» [Eclesiastés 5:5]. ¿Qué significa esto? Vio que a Metatrón se le había concedido permiso para sentarse y escribir las buenas obras de Israel. Dijo: «¡Pero se enseña que en las alturas no habrá sentarse, ni competencia, ni , ni cansancio! Quizás, ¡Dios no lo haya permitido, hay dos poderes! Sacaron a Metatrón y lo azotaron con sesenta latigazos de fuego. Le dijeron: «¿Por qué, al verlo, no te levantaste ante él?». Se le concedió permiso para borrar las buenas obras de ella. Una voz salió del cielo y dijo: «Volved, oh rebeldes [Jer. 3:*4] —excepto Aher».

Él dijo: «Puesto que a ese hombre lo han expulsado de aquel mundo, ¡que salga y disfrute en este mundo». Salió hacia la cultura del mal. Fue y encontró a una prostituta y la abordó. Ella dijo: «¡Pero si tú eres Eliseo ben Abuya!». Fue y arrancó un rábano del Sablath y se lo dio. Ella dijo: «Es otro [que ella]». (BT Hagiga Isa)

Se trata de una historia notable que, como es fácil de imaginar, ha suscitado gran interés entre los estudiosos. Yehuda Liebes subraya acertadamente que es imposible interpretarla como el relato de un Eliseo real que se unió a una secta herética.⁸⁶ Segal observa acertadamente que «en su contexto actual [la historia] es una etiología de la herejía». Explica cómo ciertas personas, que poseían tradiciones especiales sobre Metatrón, se arriesgan a ser tildadas de herejes por la creencia en “dos poderes en el cielo”.⁸ Esto puede llevarse un poco más allá. La comparación estructural con las etiologías cristianas de la herejía y los herejistas sugiere que, al igual que en aquellos casos, Aher representa tradiciones teológicas más antiguas que han sido anatematizadas como herejía por los autores de la historia. Es casi seguro que subyace a la visión de Metatrón de Aher/Eliseo el pasaje de Daniel que «desconcertó» al rabino Akiva, al interpretar que «el que parecía un Hijo del Hombre» era una persona distinta. El último-

El error de Ter era hermenéutico/teológico; el del primero es visionario/teológico. Pero el error es, en esencia, el mismo: la suposición de que el segundo trono está destinado a una segunda figura divina. Ya se le llame Metatrón o David, la segunda figura divina es el Hijo del Hombre.» ⁸El hecho de situar esta interpretación «herética» en el corazón mismo de la academia rabínica y, de hecho, entre algunas de sus figuras más destacadas, sugiere claramente que estas opiniones habían estado presentes en los círculos judíos de los que surgieron los rabinos y que, finalmente, fueron anatematizadas por ellos y expulsadas. Metatrón es castigado con sesenta *azotes* de fuego. Como

se desprende del Talmud babilónico, Baba Mesia 4z, esta práctica (sea cual sea su significado en términos concretos) representa una forma particularmente severa de anatema o incluso de excomunión. La doble mención de la excomunión en la narración —la de Metatrón, por un lado, y la de su «devoto», por otro— me sugiere claramente que la creencia en esta figura como segundo principio divino

estando siendo anatematizada (aunque, de alguna manera, los rabinos parecen incapaces de prescindir por completo de él; al parecer, era simplemente demasiado popular).

Hay otro paralelismo que resulta instructivo. En un pasaje asombroso de Yoma yya que no puedo analizar aquí en profundidad, el arcángel Gabriel es llevado a ser azotado con los sesenta *latidos* por haber actuado independientemente de la voluntad divina, otro caso aparente de «Dos Poderes en el Cielo». Obsérvese que en esa historia, a diferencia de la de Aher, se comprende la *posibilidad* de que el ángel superior actúe de forma independiente. Es casi como si en estos relatos no solo se suprimiera la herejía de los «dos poderes», sino también el propio segundo poder. La afirmación de que «el rabino Akiva salió sano y salvo [literalmente, en paz], mientras que Aher murió en la infamia», representaría, según esta interpretación posible —pero de ningún modo demostrada—, a un rabino Akiva que se apartó de la «herejía» para abrazar la ortodoxia y a un Elisha que se mantuvo inflexible en sus antiguas opiniones.

Los otros dos que entraron en Pardes (el Jardín, el Paraíso) con el rabino Akiva y Aher en busca de la iluminación fueron Ben Zoma y Ben Azzai. De uno se nos dice que murió y del otro que enloqueció. ¿Es casual, entonces, que leamos en el Génesis Rabá el siguiente texto asombroso: «El rabino Levi dijo: Hay entre los exégetas [*râwin* ⁴], aquellos que interpretan, por ejemplo Ben Zoma y Ben Azzai, que la voz del Santo, Bendito *sea*, se convirtió en Metatrón sobre las aguas, como está escrito: “La voz de Dios está sobre las aguas” [Sal. 29:3]» ⁸⁹ Este extraordinario pasaje «recuerda, por así decirlo, que tales figuras rabínicas centrales, cuyas opiniones halájicas se citan con autoridad en la literatura rabínica clásica, eran, al igual que el propio rabino Akiva, defensores de una teología del Logos bien definida que tuvo que *ser* de algún modo contrarrestada mediante la narrativa legendaria de su mal fin. Solo el rabino Akiva se arrepintió de sus antiguas opiniones y, por lo tanto, según se *nos* dice, solo él, de los cuatro,

«entró en paz y salió en paz» (BT Hagiga *4). Los cuatro rabinos en cuestión hicieron declaraciones que indicaban que

habían creído en un *deuteros theos*. El Pardes no es, por lo tanto, según esta interpretación, tanto el lugar de la experiencia mística o la especulación filosófica como el vestigio de la antigua teología del Logos. No parece en absoluto irrelevante que en esta misma página del Talmud se nos diga que «El mundo fue creado con diez Palabras», lo que se convirtió posteriormente en el principal texto de referencia para la doctrina mística de las *hipóstasis* (נִסְתָּוּת).⁰

Segal afirma que «la teología rabínica podía tolerar, e incluso puede que haya fomentado, la representación mítica o dramática de los atributos de Dios en diversas formas, incluida en ocasiones una manifestación similar al Logos, representada como un ser angelical como Metatrón» y, además, que «quienes adoptan una visión más literal de la concepción rabínica de la unidad divina pueden considerar herética cualquier insinuación de pluralidad. Aquí, sin embargo, sostengo que los rabinos solo se oponían a una oposición o competencia de voluntades.»⁹¹ Afirmar esto, sin embargo, supone dar por sentado que no existe oposición ni competencia de voluntades *entre los rabinos*. De hecho, hay casos en los que la «teología de *algunos* rabinos podría haber resistido, e incluso haber fomentado, la representación mítica o dramática de los atributos de Dios en diversas formas, incluida en ocasiones una manifestación *similar al Logos*», pero esta visión fue enérgicamente rebatida y finalmente descartada por otros rabinos, al menos en sus formas más evidentes. Esta perspectiva elimina la necesidad de establecer una distinción entre dos versiones diferentes de la teología de los Dos Poderes, una aceptable y otra inaceptable». Nuestra historia sobre la «herejía» del rabino Akiva ciertamente no sugiere una versión «gnóstica» de los Dos Poderes opuestos entre sí, sino más bien una versión de aspecto muy «cristiano», en la que el segundo poder es precisamente el Hijo del Hombre que cumple la voluntad de su Padre al inscribir las virtudes de Israel». Esta historia del rabino Akiva y sus compañeros constituye, según esta interpretación, una sinécdoque muy condensada del proceso de repudio de la teología del Logos.»⁴

Los vestigios (casi fantasmas) de la teología del Logos en los textos constituyen una prueba más de la idea de que se trataba de un «teologoumenon» que en su día había sido aceptado, pero que ahora debía ser rechazado en los círculos rabínicos. Azzan Yadin analiza un ejemplo muy ilustrativo.[^] El texto en cuestión se encuentra en el Talmud palestino, Sucá 1:1 [51,d] (con un paralelo en el mismo texto en Shabat i:2 [2,d]):

El rabino Abbahu enseña en nombre del rabino Shimón ben Laqish: «Allí me encontraré contigo y te hablaré desde el lugar secreto, desde la cubierta del Arca, de entre los dos querubines» [Éxodo 25:22]. Y está escrito: «Has visto que te he hablado desde los cielos» [Éxodo 30:9]. Al igual que el versículo citado allí se refiere a un ámbito diferente (*reshut*), también el versículo de aquí se refiere a un ámbito diferente [*reshut*].

Como señala Yadin, el término «reshut» (el término utilizado para «Dos Poderes»), que he traducido aquí como «ámbitos», es ambiguo en su referencia. A veces puede significar un ámbito jurídico, en el sentido de un territorio controlado por una determinada

propio de la propiedad o la autoridad. El Talmud palestino hace hincapié en este significado al utilizar este versículo para demostrar que, cuando Dios habló desde encima de la cubierta del Arca, esto demuestra que el Arca constituye un ámbito de control independiente dentro del recinto del Templo. Sin embargo, como subraya Yadin, este uso del midrash dentro del contexto halájico del Talmud resulta muy forzado y artificial: «el significado de esta serie de argumentos, bastante forzados, es que la *derashá* no se derivó de la altura del Arca establecida previamente. En cambio, el Talmud palestino está realizando un esfuerzo concertado por contextualizar la *derashá* de Resh Laqish [del siglo III] en un contexto halájico (la altura de diez *tefah* marca el final de un *reshut* y el comienzo de otro) que no se desprende de la propia *derashá*». Este argumento de que el uso actual de la *derashá* no es ni puede *ser* su significado «original» y, de hecho, de que se está realizando un esfuerzo concertado para neutralizar los significados originales, sugiere a Yadin que el midrash utilizaba originalmente otro sentido de *reshut*, el sentido en el que se emplea en el contexto del debate sobre la «herejía» de los Dos Poderes [res/iDyof] en el Cielo, conciliando los dos versículos —uno que indica que Dios habló desde el Cielo y otro que indica que descendió, por así decirlo, para hablar desde abajo—, al sugerir que quien habló desde abajo no es quien habló desde arriba. Para representar este conocido sentido de «*reshut*», Yadin cita el siguiente texto evocador:

«Mirad, pues, que yo, yo soy Él» [Dt. 3:39]: esta es la refutación a quienes dicen que no hay *reshut* (es decir, a los ateos que afirman que no hay poder en el cielo). A quien dice que hay dos poderes en el cielo se le refuta diciendo que ya está escrito: «No hay otro Dios fuera de mí» [Dt 32,39]. (Sifre Deuteronomio 329)»

Yadin concluye su análisis refiriéndose a este pasaje del Talmud palestino como «una interpretación jurídica aceptable que encubre una postura teológica que ya no resulta aceptable». Así pues, la teología de los Dos Poderes en el Cielo —un Dios Supremo y un intermediario para la creación, la revelación y la redención—, tal y como aún *la* encontramos en la teología de la Memra de los Targúmenes, fue en su momento, al menos, una corriente teológica aceptable dentro de los círculos de los que surgieron los rabinos y sus teologías, pero fue sacrificada, por así decirlo, en la doble producción del judaísmo rabínico como judaísmo y del cristianismo patrístico como cristianismo.

La conspiración del Logos: cómo la diferencia interna se convirtió en diferencia externa

Al calificar la doctrina tradicional del Logos o Memra de Dios como una herejía —de hecho, «*la*» herejía—, «Dos Poderes en el Cielo», la teología rabínica la expulsa del seno del judaísmo, proclamando esa herejía, al menos implícitamente, como cristianismo, al tiempo que

que, en una conspiración cultural virtual,⁹ la ortodoxia cristiana emergente abraza la teología del Logos y denomina «judaísmo» a su repudio. Hemos visto cómo se desarrolla este proceso histórico y sociocultural en *el *Diálogo** de Justino. Sin atribuir un valor literal al término «conspiración» en este contexto, señalaría, no obstante, la llamativa cooperación entre las dos fuerzas discursivas. La solución rabínica ortodoxa al problema de los versículos que parecen implicar una dualidad en Dios consiste en interpretarlos de forma modalista: uno se refiere al aspecto o cualidad de la misericordia de Dios y el otro, al aspecto de la justicia de Dios. En una simetría perfecta, la ortodoxia cristiana del siglo II consideraba el modalismo como una herejía —una herejía que fácilmente podría denominarse monarquianismo, «Un solo poder en el cielo»— y expulsó al otrora «ortodoxo» Sabelio (e incluso al papa Calisto²⁰), tal y como habían hecho los rabinos, en sus relatos, con Eliseo.¹⁰¹ J. N. D. Kelly señala que ya en la época de Justino otros cristianos lo acusaban de ditheísmo porque sostenía que el Logos es «algo numéricamente distinto» (*Diálogo* 18:3). Al presentar a su oponente en el *Diálogo* como un «judío», Justino también se dedica a separar una parte de sí mismo, por así decirlo, y a proyectarla hacia el exterior como judaísmo. La noción de conspiración debería *quedar* clara a estas alturas: Justino y los rabinos, aparentemente acérrimos oponentes, en un sentido profundo anhelan con fervor la misma consumación. Al mismo tiempo que lo «Nuevo» era aclamado por los heresiólogos cristianos ¹⁰—al calificar el monarquianismo y el modalismo de «judaísmo ¹⁰»—, los rabinos construían su propia ortodoxia al designar la *creencia* en dos poderes en el cielo como «cristiana», en calidad de su hereje principal, y así, en cierto sentido, dando existencia al cristianismo como entidad social separada. El judaísmo es monarquianismo; el monarquianismo es judaísmo. Y los rabinos, al identificar los «dos poderes en el cielo» como la herejía por excelencia, participaron así en la labor discursiva de la construcción de la ortodoxia cristiana, mientras que los heresiólogos cristianos que insistían en que *había que* afirmar la existencia de «personas» separadas para *ser* un cristiano ortodoxo —es decir, para no *ser* un judío— participaron de manera similar en la labor discursiva de la construcción del judaísmo rabínico ortodoxo.

La función de la denominación «Dos Poderes en el Cielo» para la eclesiología rabínica es, por tanto, formal y estructuralmente equivalente a «*Iouda'izein*» (judaizar) en los escritos cristianos de la época. Al igual que este último es un término de opróbio y exclusión de los cristianos de la comunidad por sostener ideas propias del cristianismo que se han *convertido* en anatema para ciertos maestros y líderes, aquellas figuras a las que se acusa de poseer la noción herética de «Dos Poderes en el Cielo» son judíos que defienden una posición teológica judía tradicional y que ahora son declarados anatema en el nuevo régimen de los rabinos.

La supersustitución del Logos por la escritura da origen al judaísmo rabínico y a sus formas características de textualidad. Por lo tanto, invertiría la famosa frase de Melito «noZoioq Rev ó vópoq, xoivoq óe ó Zoyoq» [«Antiguamente existía el Nomos,

la Ley; ahora está el Logos], afirmando en nombre de los rabinos que antes existía el Logos, pero que ahora la Palabra de Dios solo puede encontrarse, literalmente, en las marcas negras sobre el pergamino blanco del Nomos». ⁶⁴ Esta postura teológica, que solo tras una larga lucha llegó a caracterizar la doctrina rabínica de Dios, trajo consigo profundos cambios en la textualidad rabínica, incluso entre el Talmud palestino más antiguo y el Talmud babilónico posterior, cambios que, en mi opinión, acabarían constituyendo la diferencia más destacada entre el cristianismo ortodoxo y el judaísmo rabínico.

*Esta página se ha dejado en blanco
intencionadamente*

PARTE III

Chispas del Logos: la historicización de la religión rabínica

*Esta página se ha dejado en blanco
intencionadamente*

Capítulo

La leyenda de Yavneh sobre los Stammaim: sobre la invención de los rabinos en el siglo VI

Sobre los dos Talmuds y sus diferencias, Jacob Neusner ha escrito: «Los sabios del Talmud de la Tierra de Israel buscan un conocimiento cierto sobre unas pocas cosas prácticas. Por lo tanto, rechazan —de principio a fin— el caos de la especulación, la pluralidad de posibilidades *incluso* en la elección de las palabras y, sobre todo, la audacia y la confianza para dirigirse al mundo en nombre, simplemente, de la sagacidad [que caracterizan al Talmud de Babilonia]. Es cierto que el Talmud [palestino] conserva el discurso abierto de los sabios, sin reducirlo a posiciones preestablecidas. Pero el Talmud [palestino] toma decisiones». Si bien se trata de una caracterización lúcida de la diferencia entre los dos Talmuds, yo reformularía el argumento de manera que sitúe a los dos Talmuds más claramente en una relación diacrónica. En lugar de presentar la práctica del Talmud palestino como una desviación, un «rechazo», preferiría imaginar que fue la práctica del Talmud babilónico la que se constituyó a través de un rechazo: un rechazo del deseo o la esperanza de un «conocimiento cierto».° La toma de decisiones, al fin y al cabo, es el telos más obvio de una empresa intelectual, mientras que el «caos de la especulación» y la «pluralidad de posibilidades —el aplazamiento infinito de la decisión— que caracteriza al Talmud babilónico, es más bien una novedad.» Replantear de esta manera la relación entre los dos Talmuds se ajusta de forma más plausible al propio enfoque de historia documental de Neusner, según el cual el «documento» posterior responde al anterior. Esto también concuerda bien con la hipótesis de David Halivni y Shamma Friedman, según la cual las formas literarias características del Talmud babilónico se configuran en el período posamoraico, es decir, entre los años 450 a. C. y 650 a. C., y «apuntan a un cambio de valores que se produjo en la época de los Stammaitas [los redactores anónimos]». Los amoraim, por lo general, no conservaban la argumentación ni el debate, sino solo las conclusiones finales. Para ellos, el análisis dialéctico era un medio para alcanzar un fin, un proceso a través del cual un sabio podía determinar la ley normativa o la explicación correcta de una fuente. Los stammaim, sin embargo, valoraban el análisis y la argumentación como fines en sí mismos.»⁴ En este capítulo,

intentaré demostrar que la comprensión del papel crucial de los redactores tardíos —esos «stammim» anónimos— en la configuración de las estructuras retóricas del Talmud, cuando se combina con su papel cada vez más valorado en la configuración de las «leyendas talmúdicas» (especialmente las relativas a Yavneh) y con la perspectiva histórica de que la yeshivá institucional es también un producto de este período,⁶ nos ofrece una potente hipótesis histórica y un contexto histórico atractivo para la formación de las principales estructuras del judaísmo rabínico a finales del siglo V y durante el siglo VI. La institución (yeshivá), el texto fundacional e instituyente (Talmud), la innovación teológica (la indeterminación del significado y el argumento halájico) y la práctica (el estudio incesante como culto en sí mismo) se unen en esta época para dar lugar al judaísmo rabínico que conocemos hasta el día de hoy. Los redactores talmúdicos lograron ocultarse tan bien que pudieron retroproyectar esos patrones y hacer que parecieran producto de una «auténtica» Yavne del siglo I. El Talmud palestino parece considerar de suma importancia la determinación de la de una de las opiniones como de suma importancia, al igual que, al parecer, lo hacían los anteriores las capas del rabinismo babilónico (amoraico, 200-450 d. C.), mientras que, en el caso de la voz redactora anónima del Talmud babilónico, lo más habitual es que tal prueba aparente de una opinión se considere una dificultad (*qushia*) que requiere una resolución que, de hecho, demuestra que no hay resolución alguna, pues «estas y estas son las palabras del Dios vivo». David Kraemer escribe que «este contraste en las preferencias compositivas generales puede ser la diferencia más importante entre el Bavli [Talmud babilónico] y el Yerushalmi [Talmud palestino]».

Cuando se observa, como se hace tradicionalmente, desde el punto de vista del Bavli (la obra hegemónica para el judaísmo rabínico), la práctica del Yerushalmi puede parecer extraña e incluso defectuosa. De ahí la clásica observación de Zecharia Frankel de que «el Yerushalmi plantea con frecuencia preguntas u objeciones y nunca da respuesta a las mismas. Este fenómeno es extremadamente raro en el Bavli» ⁽⁸⁾. Sin embargo, cuando se analiza desde un punto de vista no centrado en el Bavli, esto se traduce precisamente en la disposición del Yerushalmi a declarar que una opinión es errónea y otra correcta —lo que Neusner denomina «toma de decisiones»—. La práctica del Bavli de rechazar tal cierre revela una epistemología más extraña y sorprendente, que yo caracterizaría como prácticamente apofática con respecto a la mente divina, su texto y también sus intenciones para la práctica.

Sea cual sea la verdadera «historia» de la canonización del Talmud babilónico, a finales de la Antigüedad tardía y del judeocristianismo antiguo, surgen dos cánones literarios —el corpus patrístico y el Talmud— que fundan las dos ortodoxias de la cristiandad medieval: la Iglesia católica y el judaísmo rabínico. Fue entonces cuando se instituyó plenamente la forma definitiva de la textualidad rabínica y la eclesiología implícita, el llamado «pluralismo» de los rabinos. Sin embargo,

sin embargo, este pluralismo solo es tal cuando se contempla desde una perspectiva muy concreta, la de un iniciado rabínico. Cuando se analiza en términos de la doble canonización de las formas textuales del cristianismo y el judaísmo, resulta —al igual que el corpus patrístico, del que *por lo demás* es tan diferente— un medio sumamente eficaz para garantizar una ortodoxia «consensuada». Richard Lim documenta con gran minuciosidad los cambios políticos y sociales en la sociedad cristiana romana tardía que la transformaron de una en la que el disenso controlado no era una amenaza sino un recurso, a una de «simplicidad», la noción de que existe y siempre ha existido una única verdad y que el ideal social es *la homonoia*, el acuerdo total sin discusión ni controversia. Estos cambios en las ideologías del discurso *fueron* fundamentales en la transformación del mundo clásico en el mundo de la cultura bizantina: «Una defensa cada vez más intensa de la simplicidad apofática como virtud paradigmática no fue más que uno de los muchos resultados de esta confluencia de intereses contrapuestos. Muchas personas y grupos trataron de neutralizar la amenaza percibida del disenso en las disputas públicas, recurriendo a diversas estrategias ideológicas y valores culturales para movilizar formas jerárquicas de autoridad contra una cultura que validaba las reivindicaciones individualistas y la argumentación racional».

Este es precisamente el contexto histórico en el que surgió la literatura rabínica

surgió. Sin embargo, aunque también se transformó durante este periodo en sus ideales discursivos, el judaísmo rabínico pareció tomar una dirección opuesta a la del cristianismo ortodoxo. Dado que los estudiosos han interpretado el judaísmo rabínico más como una esencia que como una forma cultural histórica y en constante evolución, no es de extrañar que no se haya estudiado en profundidad en el contexto de las historias de los discursos en desarrollo sobre el discurso en el mundo cultural romano tardío. Si bien el rabinismo palestino y babilónico temprano manifiesta un patrón de controversia y resolución dialécticas, la última capa de la literatura rabínica babilónica, el Talmud finalmente redactado, no solo rechazó *la homonoia*, sino que promulgó, en su lugar, una sensibilidad hacia la contingencia última de todas las afirmaciones de verdad, que va incluso más allá del escepticismo de la Academia platónica.

Jeffrey L. Rubenstein ha argumentado recientemente que muchas de las *aggadot* del Talmud babilónico —y no solo la forma redactada del argumento talmúdico— representan «los valores *stammaíticos*», especialmente tal y como los identifica y describe David Halivni. Rubenstein, siguiendo las mejores ideas de los estudios modernos sobre el Talmud y desarrollándolas aún más junto con sus implicaciones, considera que estas narraciones fueron reelaboradas de manera significativa por los mismos editores anónimos que habían elaborado la forma definitiva de la propia *sugya* talmúdica: «Las *aggadot* de Bavli, y especialmente las tradiciones narrativas, tematizan la argumentación dialéctica y la presentan como la forma más elevada de la Torá. El hecho de que este tema esté ausente en las versiones palestinas paralelas de las tradiciones y en las fuentes

!5• *Parques de LogOS*

palestinas en general sugiere que se trata de una preocupación tardobabilónica. Además, casi todas estas

fuentes babilónicas muestran indicios de reelaboración por parte de los stammaim. Las diferencias no indican una distinción entre las culturas rabínicas de los amoraim palestinos y sus homólogos babilónicos, sino entre los amoraim y los stammaim». El proceso que describe Rubenstein es, en esencia, el conocido en la investigación folclórica como «ecotipificación», es decir, las modificaciones que sufren las narraciones orales al ser transferidas y recontadas de un contexto cultural a otro: «A medida que los stammaim volvían a contar las historias que recibían de fuentes palestinas y de los amoraim babilónicos, las reinterpretaban a través del prisma de su experiencia. Muchos cambios se produjeron de forma involuntaria o subconsciente, a medida que los transmisores sustituían ideas obsoletas por otras que les resultaban más familiares.»⁴

Aceptando la estrategia de Rubenstein, deseo sugerir aquí tanto un conjunto *más* complejo de motivaciones y programas que los «valores» articulados por Halivni y aceptados por Rubenstein, como plantear la hipótesis de un contexto histórico más amplio para estos desarrollos. Intentaré demostrar, mediante un análisis de varias aggadot diferentes del Talmud babilónico, que pertenecen a una única capa redaccional (stammaítica) y que presentan una tendencia similar cargada de ideología (o incluso impulsada por ella). Lo que sugiero *aquí* es que un corpus de narraciones dispersas por todo el Talmud babilónico, en realidad, se citan y se remiten unas a otras, lo que lleva a la hipótesis de una versión babilónica tardía de una especie de saga de Yavne. Es precisamente la naturaleza de la interreferencialidad de estas narraciones lo que sugiere claramente su carácter redaccional (posterior a los amoraim), un carácter que a menudo resulta difícil de atribuir con certeza. Rubenstein no ha prestado atención a las interconexiones literarias de este conjunto concreto de relatos, interconexiones que no harían sino reforzar su argumento, en lo que respecta a algunos de ellos, de que pertenecen a un complejo ideológico formado por los Stammaim en apoyo de sus teorías epistemológicas y prácticas retóricas.» Lo que intentaré demostrar aquí es que este conjunto específico de ag-gadot, conectadas entre sí por una serie de alusiones formales y explícitas, constituye un importante complejo ideológico, lo que sugiere que su distribución a lo largo del Talmud (Berakhot, Hagiga, Baba Mesia', Sanedrín, Horayot) no es completamente accidental ni aleatoria, sino que representa una importante capa de trabajo tanto literario como ideológico que impregna el Bavli en su conjunto. El Yavneh del Bavli es, según sugiero, el icono de la yeshivá stammaítica. Como ha argumentado recientemente Charlotte Fon-robert, estas narrativas «[deben] leerse como mitopoética talmúdica más que, tal vez, como historiografía talmúdica o memoria del período temprano (tanaítico) del movimiento rabínico». Esta mitopoética talmúdica se centra en el *beit midrash* utópico como marco institucional de la religión de la Torá. Al igual que la *polis* idealizada de Esquilo, es la institución que aún no existe, pero que siempre ha existido ya»⁽¹⁶⁾.

El judaísmo rabínico como invención stammaítica

Yo sugeriría que la época de esta mitopoiesis se sitúa en algún momento entre los siglos V y VI, la época de la redacción del Talmud babilónico y también cuando «Nicea» estaba finalmente «surgiendo efecto». Lo que a menudo se ha presentado como un atributo definitivo y ahistórico, el pluralismo del judaísmo rabínico (quizás su rasgo más llamativo), es producto de este momento específico de la historia y no una esencia trascendental del judaísmo rabínico. Keith Hopkins es quizás el único estudioso que hasta ahora ha esbozado siquiera este punto, argumentando que «a diferencia del judaísmo tras la destrucción del Templo, el cristianismo era dogmático y jerárquico; dogmático, en el sentido de que los líderes cristianos afirmaron desde el principio que su propia interpretación de la fe cristiana era la única interpretación verdadera de la fe, y jerárquico en el sentido de que los líderes reivindicaban la legitimidad de la autoridad de su interpretación en su calidad de sacerdotes u obispos». Hopkins describe este fenómeno desde una perspectiva histórica: «Es cierto que los líderes a título individual afirmaban que su propia interpretación de la ley era la correcta y que las demás interpretaciones eran erróneas. Pero, desde un punto de vista sistémico, en una fecha desconocida, los rabinos judíos parecen haber llegado a la conclusión, aunque fuera de mala gana, de que estaban abocados al desacuerdo y que dicho desacuerdo era endémico».

Sin embargo, modificaría la formulación de Hopkins en dos aspectos. En primer lugar, yo

Sostengo que podemos situar esa «fecha desconocida» hacia el final del período rabínico, en la época de la redacción del Talmud babilónico por parte de los llamados «Stammaim», esos rabinos anónimos y pos-talmúdicos a quienes, cada vez con mayor claridad, debemos gran parte de lo que llamamos «judaísmo». Es entonces, según mi reconstrucción conjetural, cuando surgió el significativo «Yavneh» del que habla Shaye Cohen ¹⁹. Igualmente importante es que, mientras Hopkins historiciza el proceso mediante el cual la ortodoxia judaica llegó a tener un rostro y un carácter determinados, reifica el cristianismo, como si este fuera siempre y en todas partes (al menos desde «muy temprano») «dogmático y jerárquico». La descripción del cristianismo también debe dinamizarse e historicizarse de manera similar. La forma de cristianismo de la que habla Hopkins es tanto producto de procesos históricos particulares dentro del cristianismo como lo es la forma de judaísmo de la que él habla. En ninguno de los dos casos nos encontramos ante una esencia transhistórica, y en ambos casos sugiero que los mismos procesos que produjeron la diferencia de la que tanto Cohen como Hopkins hablan con tanta elocuencia están entrelazados de manera compleja entre sí. Otra forma de expresarlo sería decir que creo que tanto Cohen como Hopkins tienen razón al plantear un contraste binario entre el «cristianismo» y el «judaísmo», concretamente en el ámbito de las tipologías de las ortodoxias comparadas.

Esto puede acabar siendo una de las diferencias más destacadas entre las dos

«religiones» a medida que pasan de la Antigüedad tardía a la Edad Media. Las heresiologías y ortodoxias comparadas parecen una forma muy productiva de interpretar la historia común del judaísmo y el cristianismo de la Antigüedad tardía, pero necesitamos relatos mucho más matizados e historicizados de ambos, antes de que esta empresa comparativa sea algo más que una mera fórmula y, además, una que corre el peligro constante de sonar apologética o triunfalista». Aproximadamente al mismo tiempo que el judaísmo rabínico cristalizaba las formas discursivas características de su ortodoxia —la indeterminación interpretativa y la disputa interminable—, la Iglesia ortodoxa desarrollaba las formas discursivas que la caracterizarían: su casi proverbial «dogma y jerarquía». Sin atribuir ninguna diferenciación particular en la estructura social a ambas formaciones sobre la base de esta distinción, podemos, no obstante, señalar estas diferencias cambiantes como momentos significativos en las epistemologías y teologías del lenguaje de las dos comunidades.⁹ Los estudiosos suelen considerar que se trata de desarrollos inconexos (en la medida en que se estudian como desarrollos) y, además, que representan una enorme diferencia a nivel de organización sociopolítica. Me gustaría plantear la idea de que, por muy opuestas que parezcan estas características, pueden interpretarse como si compartieran un contexto epistémico e histórico común, y que interpretarlas así producirá resultados interesantes y quizás útiles. En este capítulo espero defender que la diferencia discursiva fundamental entre el Talmud palestino (redactado en el siglo IV) y el babilónico (del siglo VI) debe considerarse un ejemplo de un cambio epistémico más amplio que tuvo lugar en el Mediterráneo durante los siglos en cuestión.

Este cambio en la datación de la importante redacción del Talmud babilónico (de hecho, podríamos decir de su composición) conduce a una perspectiva histórica totalmente nueva, pues hay que recordar que el cristianismo ejercía una influencia importante dentro de la órbita geocultural de estos rabinos del Imperio persa, un fenómeno cultural que, podría decirse, tuvo repercusiones en el desarrollo de la institución más característica del judaísmo rabínico: la yeshivá.⁹ Como ya ha señalado Rubenstein, «situar el surgimiento de la academia rabínica babilónica en los siglos V o VI concuerda con el clima cultural general. La influencia helenística aumentó drásticamente en toda Siria y el norte de Mesopotamia durante los siglos V y VI. Los Padres de la Iglesia Afrahat (m. hacia el año 350) y Efrén (m. 373) escribieron en siríaco y muestran una perspectiva semítica; sus obras están en gran medida libres de las complejas formulaciones cristológicas que permitía la terminología filosófica disponible en griego y latín. En los siglos siguientes, los Padres de la Iglesia del Imperio persa se expresan en un lenguaje completamente helenizado». Rubenstein, además, sugiere que estos cambios se explican en parte por la afluencia de eruditos «nestorianos» del Imperio romano al Imperio sasánida tras Calcedonia. Isaiah Gafni ya ha

identificado importantes paralelismos estructurales entre la nueva y muy importante escuela cristiana de Nisibis y las yeshivot rabínicas, situadas muy cerca de esa ciudad.^o A la luz de estos precisos paralelismos estructurales e incluso terminológicos entre los fundamentos cristianos y rabínicos, resulta mucho más plausible sugerir también progresiones epistémicas y discursivas comunes. Además, el auge de las grandes yeshivot como institución principal del aprendizaje rabínico proporciona un contexto en el que surgiría un texto como el Talmud y ofrece, además, una explicación plausible para la auténtica explosión de material legendario que justifica tanto la yeshiva como sus prácticas, así como la retórica de la *sugya* talmúdica, su discurso halájico (legal).

La amenaza del disenso

En una famosa *derashá* (sermón rabínico) analizada por David Stern, el problema de las múltiples opiniones contradictorias y sus consecuencias para la práctica se aborda explícitamente en términos sociales de univocidad (de la comunidad, no del texto) y diferencia. Esta *derashá* forma parte de un amplio conjunto de agadot babilónicas centradas en figuras de Yavne, que exploraré en este capítulo. Comencemos, pues, leyendo parte de este conjunto de materiales legendarios junto con Stern:

{¿Qué significa la expresión] «los maestros de las asambleas» [?]. Se trata de los discípulos de los sabios, que se sientan en las asambleas y estudian la Torá; unos declaran impuro y otros declaran puro, unos prohíben y otros permiten, unos declaran inadecuado y otros declaran adecuado. ¿Debería un hombre decir: «Puesto que unos declaran impuro y otros declaran puro, unos lo prohíben y otros lo permiten, unos declaran inadecuado y otros declaran adecuado, ¿cómo voy a aprender entonces la Torá?» Por eso dice la Escritura: «Todos ellos fueron entregados por un solo pastor». Un solo Dios los entregó, un solo líder (es decir, Moisés) los proclamó de boca del Señor de toda la creación, bendito sea Él, como está escrito: «Y Dios pronunció todas estas palabras» [Éxodo 30:1; el énfasis es mío]. Por lo tanto, haz que tu oído sea como el de un saltamontes y adquiere un corazón perspicaz para comprender las palabras de quienes las declaran impuras y las palabras de quienes las declaran puras, las palabras de quienes las prohíben y las palabras de quienes las permiten, las palabras de quienes las declaran inadecuadas y las palabras de quienes las declaran adecuadas. BT Hagiga 3a—b»}

Aquí parece que tenemos una representación explícita de las consecuencias para la práctica del aprendizaje del (relativamente tardío) principio teológico talmúdico de que «estas y estas» —por muy contradictorias que sean— «son las palabras del Dios Viviente». Stern, sin embargo, sostiene que esta teología del lenguaje no era la ideología vigente dentro de la Casa de Estudio propiamente dicha, sino que se trata de un fenómeno puramente literario. Tampoco representa la realidad social del uso humano del lenguaje, sino una representación teológica del lenguaje divino. Es en el plano de la teología del lenguaje

codificado en la redacción de los propios textos rabínicos, en su misma textualidad, y no en la práctica de la Casa de Estudio, donde se produce el momento de la indecidibilidad: «Esta representación, sin embargo, es un artefacto literario. El

fenómeno que observamos en la multiplicidad de interpretaciones, en otras palabras, es en realidad una impresión literaria que transmite la redacción de la literatura rabínica, resultado de una decisión común tomada por sus editores anónimos de preservar tanto las opiniones minoritarias como las mayoritarias, las variedades de las tradiciones en lugar de versiones únicas»».

Stern introduce aquí una distinción importante. En esta homilía, atribuida según la leyenda al rabino Yehoshua, se informa implícitamente al lector de que lo que a los ojos humanos es una contradicción, a los ojos de Dios es una unidad: todas estas palabras contradictorias son palabras de Dios. Pero esta «unidad» no se corresponde con ninguna realidad histórica de la práctica rabínica de la disputa, según Stern. La literatura rabínica recoge amargas y, en ocasiones, violentas disputas entre los diversos grupos que constituían el judaísmo tras la destrucción del Templo, incluso si dejamos fuera de escena a *los minim* excluidos, los herejes. Como él mismo destaca, en el siglo posterior a la fundación de Yavne, lejos de una «gran coalición», encontramos en cambio un escenario de lucha constante «para consolidar la comunidad judía palestina bajo la forma de la visión religiosa específica que con el tiempo llegó a conocerse como judaísmo rabínico... La tarea de la unificación no se llevó a cabo fácilmente; de hecho, la división endémica que fue fuente de un trágico faccionalismo en el judaísmo palestino, así como fuente de su individualismo y creatividad, nunca se erradicó por completo». Estoy totalmente de acuerdo con la interpretación de Stern. Sin embargo, en lugar de considerar este «faccionalismo endémico» como un reflejo de la situación histórica real en la época de Yavne, prefiero interpretarlo como una representación de Yavne tal y como se proyectaba en las primeras etapas de la literatura rabínica. Es decir, sugiero que los estratos más antiguos de las leyendas de Yavne, los que datan desde finales del siglo II hasta finales del siglo III, proyectan una Yavne imaginaria en la que la cuestión principal era el establecimiento de separaciones entre judíos «ortodoxos» y «heréticos». En otras palabras, en lugar de presentarnos la situación histórica real, estas primeras narraciones constituyen una genealogía del mundo eclesiológico en el que se produjeron la Mishná y su literatura colateral durante el siglo II y principios del III. Emblemático de la Yavne tanaítica —y, por tanto, de la epistemología tanaítica de la Torá— es el siguiente texto de la Tosefta: «Hubo un tiempo en que muchos discípulos de Hilel y Shammai no servían a sus maestros [es decir, no estudiaban] lo suficiente; surgieron entonces muchas divisiones dentro de Israel, y la Torá se convirtió en dos Torás» [Tosefta l'Jagiga 9 y Sota

*4 9]. Evidentemente, esta no es la misma voz que afirma que «Estas y estas son las palabras del Dios Viviente», sino que, como señala Fisch, es una voz tradicionalista y realista que entiende que la Torá que fue transmitida en el

Monte Sinaí y comunicada a lo largo de los siglos a los rabinos ha sido plenamente

plicita y comprendida». El Yavne en el que una voz del cielo declaró que «estas [las palabras de la Casa de Hillel] y estas [las palabras de la Casa de Shammai] son las palabras del Dios Viviente» representa una versión posterior de Yavne, el Yavne de los Talmuds y, especialmente, del nivel de redacción del Talmud babilónico, en el que se ha abandonado la noción de una única Torá verdadera. «En este último estrato, el proyecto del Yavneh de los Stammaim era algo diferente del anterior. En lugar de establecer límites entre las diferentes élites judías, como *los minim* o los ortodoxos, se trataba más bien de asegurar la hegemonía sobre las masas judías».

Como señala Shlomo Naeh, «la versión tanaítica anterior de la misma homilía que analiza Stern adopta una postura bastante diferente (Tosefta Sota y:ii—12) respecto a la versión talmúdica más famosa». El Talmud babilónico presenta el desacuerdo en el debate halájico como algo normativo: «¿Qué significa la expresión “los maestros de las asambleas”? Son los discípulos de los sabios, que se sientan en las asambleas y estudian la Torá; unos declaran impuro y otros declaran puro, unos prohíben y otros permiten, unos declaran no apto y otros declaran apto». En la Tosefta del siglo III ocurre casi lo contrario: «¿Quiénes son los Maestros de las Asambleas? Aquellos que acuden y se sientan en las asambleas, una tras otra, y dicen de lo impuro que es impuro y de lo puro que es puro. “Impuro” en su lugar adecuado, y “puro” en su lugar adecuado»». Como señala Naeh con respecto a la Tosefta: «Sería difícil encontrar una formulación más clara de una descripción de una realidad halájica armoniosa, sin desacuerdos ni dudas». Naeh también demuestra de forma convincente que el problema que plantea la Tosefta es el problema técnico de *recordar* y comprender el texto en una situación en la que se presenta como una serie de controversias, y no el problema teológico de la controversia que aborda la versión del Talmud babilónico.»⁴ En lugar de la frase del Talmud «Por tanto, haz que tu oído sea como el tamiz y adquiere un corazón perspicaz para comprender las palabras de quienes declaran impuro y las palabras de quienes declaran puro, las palabras de quienes prohíben y las palabras de quienes permiten, las palabras de quienes declaran inadecuado y las palabras de quienes declaran adecuado», la Tosefta dice: «Crea muchas cámaras en tu mente y deposita en ellas las palabras de la Casa de Shammai y las palabras de la Casa de Hillel». Esto no tiene nada que ver con una supuesta interpretación «pluralista», sino más bien con la construcción de un palacio de la memoria. La continuación de la Tosefta, por lo tanto, que a primera vista se parece mucho al Talmud babilónico, puede explicarse de forma convincente (y así lo ha hecho Naeh) de acuerdo con esta interpretación. La Tosefta dice: «No sea que alguien diga en su corazón: “Puesto que la Casa de Shammai dice que es impuro, y la Casa de Hillel dice que es puro”... ¿Cómo puedo estudiar la Torá?; por eso dice: haz en tu corazón muchas habitaciones». Puesto que «corazón» significa memoria (compárese con nuestra expresión «aprenderse algo de memoria»), estas habitaciones se encuentran en

ese palacio de la memoria. En otras palabras, como demuestra Naeh, en parte citando numerosos paralelismos, el problema radica en que hay mucho que aprender y que resulta confuso y difícil de recordar en sus formas habituales: «La casa de Shammai dice esto; la casa de Hillel dice aquello», y no en que exista un problema epistemológico o teológico derivado de las contradicciones entre las opiniones de los Sabios. La mejor prueba de ello es que en la Tosefta no se establece ninguna conexión entre el versículo «Todos ellos fueron entregados por un solo pastor» y el problema del aprendizaje». ⁶ Para la Tosefta tanaitica, al parecer, lo mejor que se puede sacar de una mala situación es, al menos, no olvidar las «dos Torás» que han surgido del estudio descuidado de los discípulos de Hilel y Shammai, y no una celebración de esta multiplicidad como representación del pluralismo teológico.» Además, según la versión de la Tosefta —como demuestra de forma convincente Naeh—, el final del versículo («Todos fueron entregados por un solo pastor») no se refiere a las opiniones divergentes y contradictorias expresadas por los rabinos, sino a la Torá Escrita y a la Torá Oral, ambas entregadas por Dios en el Sinaí.

Como escribe Naeh: «La ideología que se refleja en la versión final [talmúdica] de la homilía no pertenece a la tradición original del rabino El'azar ben Azarías y del círculo de sabios de Yavne, sino que es más bien el producto de un cambio que se introdujo en la tradición original... De ello se deduce que la cuestión de si esta ideología forma parte del sistema de ideas de «nuestros rabinos» depende de una definición del concepto difuso de «nuestros rabinos». »» Además, aunque Naeh considera muy probable que el desarrollo de la versión del Talmud sea un proceso puramente técnico de redacción,⁴ su coherencia con el resto de materiales que he recopilado aquí sugiere que esta reescritura no es solo un cambio formal y técnico, sino que representa un importante cambio epistémico, que tiene lugar a finales de la Antigüedad tardía judía. En resumen, el cambio de significados que Naeh ha expuesto de manera convincente se corresponde perfectamente con el cambio epistémico que defiende aquí.

Opuestos convergentes: la genealogía de una episteme

Hacia el siglo IV, la existencia de amargas controversias dentro del cristianismo había planteado un grave problema apologetico («interpretativo») a los líderes de la Iglesia. Uno de los argumentos a favor de la verdad del cristianismo había sido su *Sym-phonoia*, su armonía de mentes, en contraposición a las constantes disputas de los filósofos. Encontramos el siguiente argumento en Atanasio de Alejandría: «Los griegos, en cualquier caso, no comparten las mismas opiniones, pero como discuten entre sí, carecen de la verdadera enseñanza. En cambio, los santos padres, que son los auténticos heraldos de la verdad, no solo están de acuerdo entre sí, sino que tampoco están en desacuerdo con su propio pueblo»

(⁴¹) Dado el carácter de actualidad de este argumento

, las controversias del período rabínico debieron de resultar tan perturbadoras para los judíos como lo fue la controversia arriana para los cristianos: «Para muchos cristianos reflexivos, las manifestaciones cada vez más evidentes y prolongadas de su propia fragmentación institucional ante los no creyentes comprometían su causa de manera incontrovertible.»⁴ Encontramos casi exactamente el mismo problema planteado por los redactores del Talmud babilónico, quienes, en nuestra leyenda, imaginan a un estudiante que entra en la yeshivá y exclama: «Unos lo permiten y otros lo prohíben; unos lo consideran puro y otros impuro; ¿para qué voy a estudiar la Torá entonces?».

En lo que respecta a la Iglesia, Lim señala que una respuesta cada vez más común a esta crisis fue demonizar —literalmente— al sofista cristiano, «a menudo equiparado con el dialéctico»⁴. «La respuesta de la voz anónima del Talmud babilónico ante el mismo tipo de crisis fue igualmente eficaz, aunque casi diametralmente opuesta en cuanto a estrategia. Consistía en divinizar —literalmente— al dialéctico, convirtiendo al propio Dios, por así decirlo, en uno de los contendientes de un Bet ha-Midrash. Una forma de abordar esta distinción es examinar un consejo pedagógico típico de uno de los pensadores más importantes de la Iglesia del siglo IV y artífice del habitus monástico cristiano, Basilio de Cesarea. Tal y como cita Lim, Basilio espera que el asceta cristiano —esa figura cristiana ideal del siglo IV— sea «de comportamiento tranquilo, no precipitado en el habla, ni contencioso (City cptoitxóq), pendenciero (p eiZóveixoq), vanidoso, ni dado a la interpretación de textos (Sky e{pypiixóq)».⁴⁴ Desde una perspectiva talmúdica, esta lista de rasgos resulta notable, por no decir sorprendente. Quizás un mentor rabínico en la posición de Basilio recomendaría a su discípulo que fuera tranquilo en su comportamiento y no precipitado en el habla, pero la contienda, la disputa y la interpretación de textos⁴ » son precisamente el habitus de la Casa de Estudio rabínica babilónica, la Casa del Midrash, esa misma Casa de Estudio que los estudiosos consideran cada vez más como un producto del período inmediatamente posterior al amoraico.⁴ «

Lo que llama la atención del texto talmúdico es que niega ambos modelos que Lim ha señalado. Aquí no encontramos ni un patrón de descubrimiento de la verdad a través del discurso racional, la disputa y la deferencia hacia las pruebas por parte de los sabios, ni un patrón de verdad única revelada o tradicional y *homonoia*. El texto talmúdico babilónico elabora un tercer término en el paradigma: la disputa sin telos. Stern señala, con respecto a nuestra homilía, que aunque el estudiante se desespera ante la posibilidad de estudiar la Torá debido a la multiplicidad de interpretaciones, en realidad no hay motivo para tal desánimo, pues «aunque las opiniones de los sabios puedan contradecirse entre sí, todas forman parte de la Torá, parte de una única revelación».⁴ El argumento de Celso contra los cristianos —que sus disputas desacreditan la verdad de los Evangelios y del cristianismo— no difiere en su contenido de la desesperación del hipotético oyente de las disputas rabínicas, que se ve abocado al escepticismo («¿Cómo se puede aprender la Torá?») debido a

sus constantes desacuerdos. Aún más cercana, al parecer, es la desesperación del obispo en el Concilio de Seleucia, quien declaró: «Si proclamar opiniones personales día tras día es confesar la fe, nunca expresaremos la verdad con precisión».⁴¹ Lo que resulta único es la respuesta definitiva que ofrece este relato del Talmud babilónico y que constituye una cierta teología judía: a saber, que el desacuerdo en sí mismo —o, en cualquier caso, la apariencia de desacuerdo para los humanos— es un ejemplo de la mente divina. En lugar de conducir a un ideal de *homonoia*, el Talmud babilónico conduce a un ideal de *polynoia*, la pluralidad de opiniones, por así decirlo, de Dios. Esta diferencia queda plasmada en la famosa afirmación talmúdica según la cual un oráculo celestial declaró, con respecto a las opiniones contradictorias de las dos escuelas, la de Hillel y la de Shammai, que «estas y estas son las palabras del Dios Viviente» (BT Eruvin 13b).

Debo repetir, sin embargo, que tales declaraciones solo se encuentran en las capas más recientes de la literatura rabínica clásica, en los propios Talmuds. En los estratos más antiguos encontramos, en cambio, relatos sobre los numerosos discípulos de Hillel y Shammai que no prestaron suficiente atención a sus maestros, lo que tuvo como consecuencia *la primera* aparición de la controversia en Israel: «y la Torá se convirtió en dos Torot» (Tosefta Sota 14:9). Es decir, se produjo una desviación respecto a una *homonoia* originaria, idéntica en estructura al relato de Justino sobre los orígenes de la herejía o incluso a la obra de Numemio **Sobre la infidelidad de la Academia hacia Platón**, en la que la aparición de la división en las opiniones de los sucesores de Platón se debió a que «no se aferraron a la herencia primitiva, sino que se dividieron rápidamente»⁴. «En la concepción anterior, se suponía que una investigación suficiente podría descubrir la verdad original, ya fuera la de Hillel o la de Shammai; en el estrato posterior, las opiniones contradictorias de los discípulos de ambos sabios se proclaman por igual como las palabras del Dios vivo, en contravención directa del modelo original de declive a partir de una situación original de verdad y homofonía».⁰ El sentido de la afirmación, tal y como muestra Shlomo Naeh, es que ni las palabras de la Casa de Hillel ni las de la Casa de Shammai deben considerarse herejía; no hay dos Torás, sino solo una en Israel. Los Talmuds, por tanto, cuestionan tácitamente las formulaciones tanaíticas (Tosefta) anteriores sobre la relación entre las dos tradiciones de las dos Casas. De manera brillante, Naeh demuestra que la propia fraseología utilizada aquí es sumamente significativa, ya que la expresión «palabras del Dios viviente» aparece solo una vez en la Biblia, en Jeremías 23:36, en relación con los «profetas falsos [o mentirosos]» y, además, que «en el mundo de los rabinos, una acusación de “falsificar las palabras del Dios viviente” es una acusación de herejía». Naeh cita además otros textos de apoyo que indican que el término «palabras del Dios vivo» se utiliza en los textos rabínicos en contextos heresiológicos. De ello se deduce, pues, que el sentido de esta afirmación talmúdica es que ni las palabras de la Casa de Hillel ni las de la Casa de Shammai constituyen herejía.

Naeh y yo, sin embargo, evaluamos estas conclusiones de manera diferente desde el punto de vista historiográfico. Basándose en su hipótesis (una hipótesis que es imposible de *refutar*, al igual que es imposible de demostrar) de que los textos citados en nombre de los tannaim en los Talmud son antiguos, Naeh concluye que la afirmación «estos y estos» es producto de la crisis generada por las controversias del siglo I entre las Casas, que amenazaban con provocar un cisma en Israel. Siguiendo mis propios protocolos de lectura (que, en mi opinión, tampoco pueden refutarse ni demostrarse), atribuyo estas afirmaciones a la capa talmúdica del pensamiento rabínico, utilizando la disputa entre las Casas como paradigma, pero en un contexto histórico significativamente diferente. Me resulta difícil *ver* cómo podríamos armonizar la afirmación que aparece en los textos tanaíticos de que «la Torá se convirtió en dos Torot» con «estos y estos», que (en mi opinión, de manera significativa) no aparece en absoluto en los textos tanaíticos propiamente dichos. Como ha argumentado Fisch, dado que las Casas aparentemente ya no existían —ni siquiera según los mitos— en la época en que se supone que tuvo lugar el episodio de Yavne, interpretar «estas y estas» como una respuesta concreta de Yavne a una supuesta crisis parece un historicismo exagerado. Se trata, más bien, de una crisis estructural, eclesiológica y teológica a la que, supongo, responden los Talmuds, y no de un momento histórico real de amenaza de cisma. Esto sugiere que incluso esta expresión, al menos en su versión palestina, aún no abarca la ideología babilónica definitiva de la indeterminación.

Sin embargo, podemos ir un poco más allá en nuestra interpretación. He aquí el texto crucial tal y como aparece en el Talmud babilónico:

R. Abba dijo que Shmuel dijo: «La Casa de Hillel y la Casa de Shammai discutieron durante tres años. Unos decían: “La halajá es según nosotros”, y los otros decían: “La halajá es según nosotros”. Se oyó una voz celestial que dijo: “Estas y estas son las palabras del Dios vivo. Pero la halajá sigue a la Casa de Hillel”».

Y dado que «estas y estas son las palabras del Dios vivo», ¿por qué mereció la Casa de Hillel que la halajá estuviera de acuerdo con ellos?

Porque eran afables y modestos, y enseñaban tanto sus propias palabras como las de la Casa de Shammai. No solo eso, sino que mencionaban las palabras de la Casa de Shammai antes que las suyas propias. (BT Ertivin i31)

En el marco de este texto (leyéndolo una vez más como una especie de «recuerdo» condensado de los cambios en el discurso rabínico), *vemos* una transición de una época de conflicto y disputa por la verdad a una época en la que se ha abandonado el conflicto en favor de la indecidibilidad del camino verdadero. Cabe señalar que el texto menciona explícitamente un período —«tres años»— en el que hubo una disputa vigorosa y exclusivista, una contrapartida, según sugiero, al período anterior de la cultura rabínica que he reconstruido, aquel en el que las diferencias *entre* las dos Escuelas se condenaban como la creación de «dos Torás». Sin embargo, en este último período, el

«ahora» del texto, contrapartida de la noción cristiana de simplicidad que se estaba desarrollando, se encuentra en la descripción de la Casa de Hillel como «agradable y modesta». Su simplicidad, sin embargo, no se consagra en la homonoia, sino en una versión irénica de la preservación infinita (literalmente infinita) de las dos opiniones contradictorias. De hecho, en este relato rabínico tardío, la halajá es una sola y la simplicidad es la piedra de toque de la halajá, pero el desacuerdo rabínico —el acuerdo en estar en desacuerdo— es la piedra de toque de esa simplicidad. Además, se nos informa explícitamente de que: «¿De dónde salió esta voz celestial? Salió de Yavne, inscribiendo así, por así decirlo, un cambio en las representaciones de la propia Yavne en la genealogía de los modos de discurso rabínicos.

Lo que propongo, pues, es una genealogía de una «episteme rabínica» concreta»⁴, ya que la práctica textual de los redactores del Talmud babilónico fue muy eficaz. Se podría decir que estos rabinos anónimos dieron forma al judaísmo rabínico que predominó a lo largo de toda la Edad Media y la Edad Moderna temprana, y que incluso hoy en día se presenta con mayor frecuencia (y no solo por parte de los apologistas ortodoxos) como el judaísmo de *la corte*. Stern ya lo ha expresado muy bien: «La conclusión de tal discurso es, por supuesto, un apoyo poderoso y tendencioso a la hegemonía rabínica. [L]a cita de múltiples interpretaciones en el midrash es

un intento de representar en términos textuales una academia idealizada de la tradición rabínica en la que todas las opiniones de los sabios quedan registradas por igual como parte de una única conversación divina. Las opiniones que en el discurso humano pueden parecer contradictorias o mutuamente excluyentes se elevan al estado de paradoja una vez que se remontan a su fuente común en el discurso del autor divino». Mi única discrepancia con la formulación de Stern sería referirme a esto no tanto a «la cita de múltiples interpretaciones en el midrash» (que no tiene por qué entenderse de esta manera teológica —podría, al fin y al cabo, ser simplemente una práctica de recopilación discreta de opiniones anteriores por parte de los editores), sino a la teorización explícita de los stammaim y su concepción de la controversia talmúdica como interminable y de las contradicciones como producto exclusivo del discurso divino común. En otras palabras, la práctica de los editores de las colecciones midráshicas de presentar múltiples interpretaciones una al lado de otra no constituye el gran gesto teológico y teórico que los estudiosos (incluido yo mismo) le habían atribuido; puede interpretarse de ese modo, pero de ninguna manera de forma ineludible, como, espero, aún veremos.»⁶

La propia tradición literaria rabínica parece «recordar» los procesos históricos que generaron su propia construcción del disenso como algo constitutivo de su poder y autoridad. Quizás podamos obtener una mayor comprensión de este desarrollo dentro del discurso rabínico (si es que mi interpretación tiene fundamento) mediante la comparación con cambios aparentemente muy diferentes en los patrones del discurso cristiano y, en particular, leyendo una conocida historia talmúdica sobre Yavne

en el contexto de una leyenda igualmente influyente del siglo V —y, por tanto, contemporánea— sobre Nicea.

La «*Nachleben*» de Nicea

Lim sostiene que la teología cristiana se vio obligada a oponerse al discurso dialéctico precisamente porque dicha dialéctica tenía tanto éxito. Describe esta situación así: «En un juego de lenguaje que permitía articular con claridad los matices, las personas se presionaban mutuamente para profesar sus creencias en medio de un campo minado de controversias, cuyas características y contornos apenas comenzaban a trazarse». Esta presión llevó a la conclusión de que la disensión endémica de la Iglesia cristiana había surgido precisamente a causa de «vanas disputas y cuestionamientos» ⁽⁸⁾, incluso entre algunos que habían sido formados como practicantes altamente cualificados de esta modalidad discursiva. Una solución a este «problema» fue el giro hacia una teología mística y apofática, tal y como se expresa de forma más completa en los escritos de Pseudo-Dionisio. Relacionada con esto estaba la exigencia, por parte de una autoridad teológica tan destacada como Gregorio de Nazianzo, de evitar la dialéctica y dedicarse a la práctica cristiana.⁹ Una de las respuestas a la tendencia argumentativa de la teología cristiana que Gregorio articuló fue el catecismo.

Una historia notable del Talmud, leída con frecuencia pero que hasta ahora se había

interpretado de manera muy diferente, puede ahora reinterpretarse en este contexto cultural:

El rabino Yehudah dijo que Rav afirmó: En el momento en que Moisés ascendió a las alturas, encontró al Santo Bendito sentado y atando coronas a las letras [es decir, añadiendo las serifas decorativas que aparecen en algunas letras del rollo escrito de la Torá]. Le dijo: «Señor del Universo, ¿qué [lit. quién] te detiene?». Él respondió: «Hay un hombre que vendrá dentro de varias generaciones, y se llama Akiva, hijo de José, quien extraerá de cada uno de los trazos montones y montones de halajot». Le dijo: «Señor del Universo, muéstramelo». Él le dijo: «¿Date la vuelta!». Él fue y se sentó al final de ocho filas [en la casa de estudio del rabino Akiva], y no entendía lo que decían. Sus fuerzas se debilitaron. Cuando llegaron a un tema concreto, los discípulos le dijeron [a Akiva]: «¿De dónde sabes esto?». Él les respondió: «Es una halajá entregada a Moisés en el Sinaí». El espíritu [de Moisés] se tranquilizó.

Regresó y se presentó ante el Santo Bendito Sea. Le dijo: «¿Señor del Universo, tienes a alguien así y, sin embargo, me entregas la Torá a mí?!». Él [Dios] le dijo: «¿Cállate! Eso es lo que ha surgido en mi pensamiento».

Él le dijo: «Señor del Universo: me has mostrado su Torá, muéstrame su recompensa».

Él le dijo: «¿Date la vuelta!». Se dio la vuelta y vio que estaban pesando la carne del rabino Akiva en el mercado [tras su martirio]. Le dijo: «¿Señor del Universo, ¿esta es la Torá y esta es su recompensa?!». Él le dijo: «¿Cállate! Eso es lo que ha surgido en mi pensamiento». (BT MenahOt 2Qb)

La mayoría de las interpretaciones consideran esta historia como una reflexión positiva o irónica, incluso sarcástica, sobre el midrash. Por supuesto, tales lecturas no pueden descartarse, ni siquiera refutarse, y su validez no se ve mermada en absoluto si leo el texto en un contexto discursivo (y, por tanto, histórico) más amplio. En mi opinión, difícilmente hay una interpretación más poderosa de una hermenéutica apofática, una voluntad divina apofática y una teodicea apofática, todo ello en esta única narración altamente condensada —o mito virtual—, en la que Dios no quiere o tal vez, por así decirlo, ni siquiera puede explicar las modalidades de interpretación de su palabra o de sus actividades en el universo.

Cabe destacar hasta qué punto este texto contradice una forma de describir la cultura rabínica, articulada por Menachem Fisch como aquella en la que «el acceso al conocimiento no se limita a los miembros de ninguna casta en particular; en principio, cualquiera que esté dispuesto a hacer el esfuerzo puede alcanzarlo. En segundo lugar, las herramientas y los métodos para generar conocimiento, así como los criterios para evaluar las afirmaciones de conocimiento, también permanecen en el dominio público».⁵ En esta historia talmúdica, el conocimiento es totalmente opaco en su forma; nadie, ni siquiera el propio Moisés, podría saber lo que sabe el rabino Akiva. La única forma de alcanzar tal conocimiento es mediante el acceso a las tradiciones de esa comunidad concreta. Sin duda, la pertenencia a esa comunidad no se limita a aquellos de determinado linaje entre los hombres judíos, pero con igual certeza no está abierta a todos y, obviamente, no puede ser evaluada por nadie que no esté al tanto de ella.⁶ «¿Quién, sino un Akiva, podría saber qué se entiende por jotas, titeles y adornos en las letras? ¿Y cómo podríamos saberlo si no es siendo sus discípulos? La dificultad de adquirir tales conocimientos queda, además, expresada con precisión en múltiples leyendas talmúdicas sobre este mismo rabino Akiva».⁷

Casi al mismo tiempo que a Moisés se le decía que guardara silencio y reconociera que hay mucho que los seres humanos no pueden saber, el colega y amigo capadocio de Gregorio de Nazianzo, Gregorio de Nisa, estaba elaborando su teología del lenguaje y la interpretación. El gran adversario de Nisa era Eunomio, representante de una forma tardía y radical de la insistencia «arriana» en que el Hijo no compartía en modo alguno la esencia o la sustancia del Padre. Como muestra Alden Mosshammer, según Eunomio, los seres humanos podían conocer a Dios, pues «Dios mismo, como autor del lenguaje, ha garantizado la exactitud de la identidad entre la no generación y la verdadera divinidad. Porque Dios no nos habría mandado buscar su conocimiento si tal conocimiento no se hubiera concedido al hombre. Dios creó el uso y concedió al hombre el conocimiento de los nombres adecuados a las esencias que representan. Los nombres denotan esencias, y para cada esencia distinta solo puede haber un nombre propio. Para su propia esencia, Dios ha concedido al hombre el conocimiento del nombre “no ^{generación?}”».⁸ «Por el contrario, Nisa insistía en la finitud del lenguaje y, por lo tanto, en su insuficiencia última —ya sea como

teología o como interpretación— para abarcar plenamente la infinitud de Dios,
para articular la

naturaleza y la mente divinas, lo que da lugar a una actividad hermenéutica sin fin que no puede tener ningún telos, del mismo modo que no hay «fin» en Dios.»⁴ Tal y como resume Virginia Burrus en su breve pero muy agudo análisis de este aspecto del texto gregoriano: «El rechazo por parte del mistagogo a la búsqueda de las profundidades y alturas que se van revelando de Dios —más que su afirmación del misterio de la divinidad en sí mismo— respalda lo que Richard Lim describe de forma tan convincente como el rechazo, a través de la mistificación ideológica, de una antigua tradición de razonamiento discursivo y debate público.»⁶

El punto álgido de la narración de Lim es su descripción de los efectos del Concilio de Nicea en el siglo inmediatamente posterior a la época de los grandes capadocios. El eje central del argumento de Lim en su capítulo sobre Nicea y su *Nachleben* (vida posterior discursiva) es el análisis de un encuentro legendario entre un confesor y un filósofo en Nicea, tal y como se conserva en los escritos de los historiadores cristianos de finales del siglo IV y del siglo V. Dado que estas leyendas son similares en género al único tipo de texto «historiográfico» conservado en la literatura rabínica de este periodo concreto, constituyen una base especialmente interesante para comparar los movimientos discursivos dentro de ambas formaciones de la época. «Estas leyendas sobre Nicea son intrínsecamente interesantes para el historiador moderno, no porque de ellas se pueda extraer información precisa, sino porque nos dicen mucho sobre el periodo en el que surgieron y circularon.»⁶⁶

Según la versión de *la Historia de la Iglesia* de Rufino de Aquilea, «ahora podemos aprender cuánto poder hay en la sencillez de la fe a partir de lo que se dice que ocurrió allí». Parece ser que, un día determinado en Nicea, un gran dialéctico y filósofo, atraído hasta allí por la presencia de tantos intelectuales, entabló un debate teológico con «nuestros obispos, hombres en absoluto inexpertos en el arte de la disputa». Por mucho que lo intentaran, los obispos no pudieron derrotar al filósofo herético mediante sus disputas. «Pero para que Dios mostrara que el reino de Dios se basa en el poder más que en la palabra, uno de los confesores, un hombre de carácter sencillísimo que solo conocía a Cristo Jesús y a él crucificado,⁶ estaba presente junto con los demás obispos allí reunidos». Este hombre deseaba debatir con el hereje y, superando el temor que le inspiraban los obispos dialécticos allí reunidos, comenzó su discurso de esta manera:

«En el nombre de Jesucristo, oh filósofo —dijo—, escucha la verdad. Hay un solo Dios que creó el cielo y la tierra, que dio aliento al hombre al que había formado del barro de la tierra, y que creó todo, lo visible y lo invisible, con el poder de su palabra y lo estableció con la santificación de su espíritu. Esta Palabra y Sabiduría, a quien llamamos “Hijo”, se compadeció de los errores de la humanidad, nació de una virgen, al sufrir la muerte la liberó de la muerte eterna, y mediante su resurrección nos concedió la vida eterna. A Él lo esperamos como el juez que vendrá a juzgar todo lo que hacemos. «¿Crees que esto es así, oh filósofo?». Pero él, como si no tuviera nada en absoluto que decir en contra de ello, tan asombrado estaba por la fuerza de lo que se había dicho, solo pudo

responder a todo ello más que diciendo que pensaba que así era, y que lo que se había dicho era la única verdad. El filósofo, volviéndose hacia sus discípulos y hacia los que se habían reunido

para escuchar, dijo: «Escuchad, oh hombres eruditos: mientras se trataba de palabras, yo oponía palabras a palabras y refutaba lo dicho con mi retórica. Pero cuando de la boca del orador salió poder en lugar de palabras, las palabras no pudieron resistir al poder, ni el hombre pudo oponerse a Dios».⁶

Lo que resulta sorprendente de esta historia, tal y como *bien* analiza Lim, es cómo plantea una oposición entre el poder de la razón humana y la retórica, por un lado, y la sencillez de la fe, por otro, en la que —por supuesto— «tampoco el hombre podía oponerse a Dios». En consonancia con mi interpretación de leyendas rabínicas similares, sugeriría que nos encontramos aquí ante una especie de recuerdo condensado del paso de la disputa teológica como medio para alcanzar la verdad cristiana a la recitación de credos y catecismos en el contexto de una ideología antiintelectual de la simplicidad.»⁹ En este contexto, este comentario de Richard Vaggione cobra especial relevancia: «el *8ei oq fivijp* concebido por Eunomio era casi siempre también un *perithH5*; la figura correspondiente entre los nicenos tendía más bien a pensar que la cercanía a Dios era independiente de la pericia intelectual».¹⁰ Además, sin duda resulta esclarecedor el hecho de que, aproximadamente en la misma época que nuestra leyenda nicena, se contaran historias similares sobre encuentros entre el «hereje» Eunomio y el defensor niceno Anfílochio, en las que el primero «aparece ante él como el “experto” mundano vencido por la sencillez de un hombre santo».

Esta puesta en escena también puede servir de marco para una interpretación de algunas de las leyendas más conocidas de Yavne, procedentes del Talmud babilónico, que podrían *estar* abordando precisamente los cambios históricos y los contextos discursivos que dieron forma a los desarrollos que Lim ha puesto de manifiesto. La comparación más evidente parece ser con la historia de la controversia del rabino Eliezer con los Sabios, en el relato de la proverbial «Estufa de Akhnai», una controversia en la que no logró convencer a los Sabios mediante el razonamiento dialéctico tras discutir durante todo el día para defender las tradiciones que le habían transmitido sus maestros, y en la que ni siquiera las intervenciones divinas directas a su favor le dieron la victoria. No, por supuesto, porque sus interlocutores dudaran de la divinidad del interviniente, sino porque Dios, por así decirlo, también tiene que aportar argumentos y pruebas convincentes».⁹ Este es sin duda el caso límite de la aprobación de la dialéctica, en contraste con la creciente reprobación de la misma entre los cristianos ortodoxos.

Esta historia, sobre la que quizá se haya escrito más que sobre cualquier otro relato del Talmud, puede verse bajo una perspectiva totalmente diferente si se compara con la obra de Rufino, más o menos contemporánea:

«Aquel día», el rabino Eliezer esgrimió todos los argumentos imaginables, pero no le hicieron caso. Dijo: «Si la ley es como yo digo, este algarrobo lo demostrará». El algarrobo fue arrancado de raíz y desplazado cien pies. Algunos hablan de cuatrocientos pies. Le dijeron:

i 70 Spark5 de LogO5

«Uno

no se cita un algarrobo como prueba». Él les dijo además: «Si la ley es como yo digo, la tubería de agua lo demostrará». El agua comenzó a fluir hacia atrás. Le dijeron: «No se puede citar una tubería de agua como prueba». De nuevo, les dijo: «Si la ley es como yo digo, las paredes de la Casa de Estudio lo demostrarán». Las paredes de la Casa de Estudio se inclinaron a punto de caer. El rabino Yehoshua⁴ los reprendió, diciéndoles: «Si los discípulos de los sabios discuten entre sí por la ley, ¿qué tiene que ver vosotros con ello?». No se derrumbaron por el honor del rabino Yehoshua⁴, ni se mantuvieron erguidas por el honor del rabino Eli⁴ezer. Él les dijo: «Si la ley es como yo digo, que se demuestre desde el cielo». Una voz vino del cielo y anunció: «La ley está de acuerdo con la opinión del rabino Eliezer». El rabino Yehoshua⁴ se puso de pie y dijo: «[La Torá] no está en el cielo». (Baba Mesa'i 59a)

En cuanto a la cuestión halájica original, el rabino Eliezer intentó inicialmente respaldar su postura utilizando los modos «normales» de argumentación racional rabínica, los mismos modos de argumentación (ias0vof) que podrían definirse como la racionalidad rabínica. Sin embargo, cuando eso fracasó, no aceptó la derrota, sino que recurrió a otra fuente de autoridad: los milagros y los oráculos celestiales, una forma de autoridad que, en mi opinión, el judaísmo rabínico posterior se caracterizó precisamente por rechazar». Yo interpretaría esta historia como un rechazo explícito de cualquier noción de inspiración divina o profecía en el midrash. El modo de autoridad constituido por la Casa del Midrash es apostólico e institucional; la autoridad fue establecida por Moisés en el monte Sinaí —se denomina Torá Oral— y transmitida a través de una serie de relevos institucionales (véase el capítulo 3, más arriba) hasta llegar a la institución rabínica, que es la única con autoridad para decidir por su propia voluntad (es decir, por la voluntad de la mayoría) qué es lo correcto para la práctica. El rabino Eliezer, por consiguiente, al buscar autoridad divina para su postura, estaba socavando por completo los cimientos de toda la ideología rabínica. En efecto, negaba que la Torá Oral procediera del Sinaí, y es así como se sitúa fuera de los límites de la comunidad. Así, los muros de la Casa de Estudio amenazan con derrumbarse como respuesta a la postura del rabino Eliezer, y de ahí que «si los discípulos de los sabios discuten entre sí por la ley».

Esta breve secuencia, extraída de la narración más extensa sobre el rabino Eliezer, representa

algo así como un paralelo narrativo cercano y una inversión ideológica de la historia de Rufino sobre el anciano cristiano y el filósofo, pues en el texto de Rufino, por supuesto, son los hacedores de milagros y la voz divina quienes salen victoriosos, derrotando a los dialécticos, mientras que en el Talmud, los dialécticos derrotan a los milagros y a la voz de Dios. Que yo sepa, la historia talmúdica no se ha situado antes en este contexto. Rufino se muestra «totalmente reacio a relatar debates» y legitima su relato del Concilio de Nicea a través de los milagros realizados por confesores sencillos y santos», tal y como se expresa en su legendaria narración citada anteriormente. Sin embargo, en la leyenda rabínica del mismo momento, el debate se convierte en el eje central de la vida religiosa, y el relato de los debates pasa a ser la esencia misma de la textualidad rabínica. Ni Dios mismo ni sus milagros pueden interferir en esta di-

aléctica, esta polifonía sagrada: «Si los discípulos de los sabios discuten entre sí por la ley, ¿qué tiene que ver usted con ello?».

El rabino Eliezer, podría decirse con justicia, representa los modos de autoridad que se estaban imponiendo en el cristianismo de Rufino: la confianza absoluta en una tradición supuestamente inmutable y en la autoridad del hombre santo. Pero en *este* «Yavneh» de la Babilonia del siglo IV o V, son los dialécticos quienes salen victoriosos, en una conclusión completamente opuesta, por supuesto, a las de la «Nicea» del siglo V, tal y como las describe Lim. No estoy sugiriendo que la cultura rabinica fuera, por lo tanto, más pluralista, democrática o abierta que la de la ortodoxia nicena, porque hay que tener en cuenta que, aunque los dialécticos ganen aquí, lo hacen no mediante la dialéctica, demostrando que tienen razón, sino mediante el recurso arbitrario del voto mayoritario y una lectura midráshica «descabellada» que respalda la autoridad de dicho voto.⁷⁶ En un trabajo reciente, Evonne Levy ha señalado que, ya en Platón, el «profundo escepticismo de Gorgias sobre las limitaciones del conocimiento humano» constituía «una amenaza para la propia democracia».⁷⁷ La democracia, pues, se basa en la validez de los argumentos para obtener el asentimiento, algo que ni el Talmud babilónico ni la Iglesia posnícena parecen dispuestos a respaldar. A pesar de todas sus diferencias, la historia de Rufino y la historia talmúdica son también bastante similares. El «pluralismo» rabinico tiene sus estrictos límites y restricciones. Como veremos, el rabino Eliezer, poseedor de la voz divina y del poder de hacer milagros, es severamente castigado con la excomunión y el exilio de la Casa de Estudio por su negativa a aceptar las conclusiones de la mayoría y sus disputas dialécticas. No es el contenido de la disidencia del rabino Eliezer lo que se anatematiza, sino su recurso a modos de autoridad mánticos e incluso proféticos, mientras que los rabinos luchan por establecer su control exclusivo a través de la institución de la Torá.⁷⁸ En otras palabras, los modos de legitimación del rabino Eliezer amenazan la propia institución de la Torá Oral, y eso es algo que, según atestiguan los propios rabinos, sitúa a alguien fuera de los límites de la comunidad, mucho más que un mero desacuerdo halájico. Al fin y al cabo, los desacuerdos entre la casa de Hillel y la casa de Shammai sobre cuestiones de gran importancia relacionadas con las leyes de pureza no fueron menos —y tal vez incluso más— significativos que la disidencia del rabino Eliezer en este caso, y los textos se encargan de indicarnos que «aun así, no dejaron de reconocer la pureza del otro». En el mito de Yavne, se presenta al rabino Eliezer como representante de una interpretación anterior de la Torá que el Talmud refuta. Por supuesto, el Talmud no puede presentar esto como un desacuerdo entre él mismo y una autoridad anterior, por lo que se presenta como un desacuerdo entre las propias autoridades anteriores». Lo que encontramos representado, pues, en esta última capa de la narración talmúdica sobre Yavne es una historia de transformación, no desde una época de disenso hacia una de consenso —como sugeriría el relato ortodoxo cristiano (o, mejor dicho, una transición desde un consenso originario, un declive hacia el disenso y un retorno al consenso tras Nicea)—, sino más bien una canonización del disenso, un disensu

como la esencia misma de la Torá tal y como fue entregada en el Sinaí. La halajá debe decidirse —parece decir el texto— para preservar la comunidad, pero dicha decisión es siempre arbitraria, pues todas las opiniones contradictorias fueron, de hecho, reveladas por el mismo Dios.

La afirmación del rabino Yehoshua, a menudo considerada un ejemplo de una especie de protodeconstrucción,⁸ en esta versión babilónica representa un ejemplo de la completa toma de control rabínica de la vida y la práctica religiosas a través de la Torá oral.⁸¹ Ni siquiera Dios, ni siquiera los ángeles pueden competir con los rabinos y su Torá. La Torá ya no está en el cielo. Está en la tierra, en poder de la institución rabínica. Como comenta el rabino Yirmiah, del siglo IV, sobre la afirmación del rabino Yehoshua: «Puesto que la Torá fue entregada en el monte Sinaí, ya no escuchamos voces celestiales, pues ya está escrito en la Torá: “Inclínate a la mayoría” [Éxodo 3:2]». El judaísmo rabínico representa, por tanto, una episteme particular de poder/conocimiento. Ante el supuesto fracaso de la dialéctica para producir consenso, busca llevar a cabo una transferencia de autoridad y de control sobre el discurso desde el cielo —el argumento razonado y convincente— a la tierra, la autoridad supuestamente otorgada por Dios a la mayoría de los rabinos.⁸ La dialéctica apofática resulta notablemente similar, en este sentido, a la simplicidad apofática.

Más allá de la palabra hablada

Se observa otro cambio histórico en la narración del rabino Eliezer. William A. Graham ha escrito:

No obstante, es especialmente en las culturas tradicionales de todo el mundo donde el vínculo fundamental entre la palabra hablada y la verdad es prácticamente indisoluble —no porque la transmisión oral y la comunicación sean práctica o técnicamente superiores a las formas escritas, sino porque la mayoría de las culturas tradicionales ven el lugar (aunque no necesariamente el origen) tanto de la verdad como de la autoridad principalmente en las personas y sus expresiones, y no en los documentos y registros. En tales contextos, el maestro que se sabe de memoria el texto sagrado y ha dedicado su vida a estudiarlo y explicarlo es el único garante fiable de la verdad sagrada. El poder de la palabra sagrada solo se hace realidad a través de la palabra humana del vidente, el profeta o el maestro espiritual, no a través de un manuscrito, aunque este último también sea importante. Por muy elevado que sea su estatus en una tradición concreta, el texto escrito por sí solo suele carecer de valor, o al menos tener muy poco, sin un maestro humano que transmita tanto el texto como las tradiciones de aprendizaje e interpretación asociadas a él.

Para ser considerado escritura sagrada, ya sea en su forma escrita u oral, cualquier texto debe percibirse, en cierto sentido, como un lugar privilegiado de contacto verbal con la verdad trascendental o la realidad última.»

Esta descripción se ajusta a la etapa más temprana de la tradición rabínica, entendiendo

al rabino Eliezer como una figura de lo arcaico (tal y como se le suele interpretar

en la literatura ⁸⁴). El rabino Eli'ezer, en nuestra historia babilónica, representa esa etapa anterior: «un maestro humano encargado de transmitir tanto la Torá como las tradiciones de estudio e interpretación asociadas a ella y, como tal, su enseñanza se señala en el texto “como un lugar primordial de contacto verbal con la verdad trascendental, o la realidad última”». Sin embargo, la narración marca una ruptura, no solo con la dialéctica como medio para establecer la verdad, sino también con ese contacto verbal como sede de la verdad y su garante. La Torá Escrita se ha convertido en algo plenamente escrito, totalmente inscripcional, en la voz del rabino Yehoshua dentro de la historia: ya no está en el cielo.⁸⁵

Este relato resume y, al mismo tiempo, invierte la afirmación de Graham de que «el habla siempre precede a la escritura, tanto desde el punto de vista cósmico y antropológico como histórico. Si hay algo que pueda denominarse protoescritura, son sin duda las expresiones de los extáticos, los profetas y los videntes, en las que se suele considerar que no son ellos quienes hablan, sino la divinidad, que se manifiesta a través de ellos como sus portavoces elegidos» ⁸⁶. En la narración talmúdica de la historia rabínica, la de «Yavneh», el contacto oral vivo, tanto con una tradición autoritaria representada por el rabino Eliezer como directamente con la propia voz divina, se ha roto de una vez por todas. La autoridad se transfiere a otro sentido de la Torá oral, la labor inagotable de la invención humana frente al texto,⁸⁷ cuya autoridad queda ahora garantizada por voces divinas que solo pueden confesar su sumisión a ese poder rabínico, por así decirlo. La escritura precede ahora a la palabra, y la Torá Oral es la Torá que se lee, no la Torá que se pronunciaba. Es este giro cultural el que constituye la crucifixión del Logos y la resurrección de la Torá Oral en la invención comunitaria de la Casa del Midrash.

Esta transferencia de autoridad y sumisión divina se resume de forma audaz en la propia narración. En la siguiente frase se nos informa de que

el rabino Natan se encontró con Elías [el Profeta] y le preguntó: «¿Qué hacía el Santo Bendito en aquel momento?». Él le respondió: «Se reía y decía: “Mis hijos me han derrotado; mis hijos me han derrotado”».

Es difícil imaginar un relato más inequívoco y audaz de un cambio epistémico que este. Una voz divina se convierte en la garante de que las voces divinas ya no tienen nada que decir en la vida religiosa de los judíos. Solo los rabinos, designados como los hijos de Dios, y su Torá desempeñan esa función. Solo la decisión mayoritaria de los rabinos tiene poder y autoridad, y solo su conocimiento es relevante.

Según la versión del Talmud de esta historia, el rabino Eliezer fue castigado entonces con una forma extremadamente severa de excomunión, una práctica muy inusual en casos de desacuerdo halájico: «Aquel día, todos los objetos que el rabino Eliezer había declarado puros fueron traídos y quemados en el fuego. Luego

se sometió a votación y se le excomulgó». La narración define aquí con gran precisión cuáles son y cuáles no son los límites del «pluralismo» aceptable. Algunas «de estas y de aquellas», pero no todas, incluso dentro de la comunidad rabínica, son «palabras del Dios vivo». El rabino Eliezer, en contraste directo con la Casa de Shammai en esa otra representación, es tratado como un hereje:⁸⁸

Se ha relatado: Aquel día, tomaron todas las cosas que el rabino Eliezer había declarado puras y las declararon impuras. Y sometieron a votación su caso y «lo bendijeron» [un eufemismo para una maldición terrible y un anatema]!

Dijeron: «¿Quién irá a decírselo?».

Rabí Akiva dijo: «Yo iré a decírselo, pues si alguien que no sea cojo fuera a decírselo, podría destruir el mundo entero».

Si alguien menos santo que el rabino Akiva informara al rabino Eliézer de su excomunión, los poderes mágicos de este último serían suficientes para destruirlo todo:

¿Qué hizo el rabino Akiva? Se vistió de negro y se envolvió en una capa negra {en señal de luto}, y fue a sentarse ante [el rabino Eliezer] a una distancia de cuatro cubits [indicando así la excomunión de este último].

El rabino Eliezer le dijo: «Akiva, ¿qué tiene de diferente este día?»

Él le respondió: «Maestro, parece que los miembros de la comunidad se están distanciando de ti».

Además, se rasgó las vestiduras, se quitó los zapatos, se deslizó hasta el suelo y se sentó en él

[más signos de luto]. Las lágrimas brotaban de sus ojos, y el mundo sufrió la pérdida de un tercio de la cosecha de aceitunas, un tercio de la cosecha de trigo y un tercio de la cosecha de centeno.

Y hay quienes dicen que incluso la masa que tenía una mujer entre las manos se echó a perder [por haber subido demasiado].

Se enseña: Fue tan grande aquel día que todo lugar sobre el que se posaban los ojos de Ral l i Eli'ezer se quemaba, y también Rabán Gamaliel viajaba en una nave. Una ola gigantesca vino a hundirla. Él dijo: «Creo que esto se debe únicamente a Eli'ezer, hijo de Hircano». Se puso de pie y dijo: «Señor del Universo, tú sabes que todo lo que hice no fue para mi propia gloria ni para la gloria de la casa de mi padre, sino para tu gloria, a fin de que no hubiera muchas controversias en Israel». Y el mar se calmó de su furia.

En esta fase de la historia tenemos una representación dramática de los conflictos de las primeras etapas de la formación del judaísmo rabínico, de los «viejos tiempos malos» en la mitopoética talmúdica babilónica. Rabán Gamaliel afirma que excomulgó al rabino Eliezer con la forma más severa de anatema, aquella que lo convierte en algo así como un hombre muerto, con el fin de proteger a Israel de la controversia y la división». En otras palabras, las etapas iniciales del proceso que conduciría a la supuesta «gran coalición» y al antisectarismo de «Yavne» implican los actos de exclusión más *extremos*.

Shaye Cohen parece limitarse a aceptar la coartada de Rabán Gamaliel cuando escribe que «había dos categorías de personas que no podían incorporarse a la coalición de Yavne: aquellas que insistían en una autoidentificación sectaria y aquellas que se negaban a acatar la voluntad de la mayoría». Cohen intenta suavizar la contradicción implícita en su argumento afirmando que «estos sectarios *fueron* denunciados, no excomulgados». Sin embargo, según esta leyenda babilónica, el rabino Eliezer fue sin duda presentado como excomulgado. Cohen argumenta: «Sea cual sea la verdad de estas historias amoraicas, reflejan el problema esencial del período de Yavne: la creación de una sociedad que tolerara, e incluso fomentara, las disputas y los debates, pero que, no obstante, pudiera mantener el orden. Aquellos rabinos que no podían acatar las nuevas reglas *representaban* un peligro demasiado grande como para *ser* castigados únicamente con una maldición. *Fueron expulsados* ». Al final, Cohen también admite que se trata únicamente de una construcción rabinica: «Esta ideología rabinica se refleja en el análisis que hace Justino de las sectas judías: hay judíos, es decir, los “ortodoxos”, y hay sectas, entre ellas los fariseos, que apenas merecen el nombre de judíos».⁰ Si leemos con espíritu crítico, difícilmente *vemos* aquí la inclusividad y la tolerancia que la mayoría de los estudiosos, siguiendo a Cohen, identifican ahora como el legado de Yavne. Encontramos, en cambio, la creación de una institución exclusivista de la ortodoxia, como en la historia de Nicea, con el fin, al igual que en aquella invención, de impedir «la proliferación de la controversia». Sin duda, la narración refleja cierta ambivalencia respecto al trato dispensado al rabino Eliezer —el barco casi se hunde—, pero al final se reafirma el argumento de Rabán Gamaliel a favor de la autoridad, la estabilidad y el poder y el conocimiento centralizados «para que no hubiera muchas controversias en Israel». Aquellos que no se ajusten al nuevo programa rabínico de la autoridad exclusiva de la Casa de Estudio son expulsados de Israel.

Levantando los muros de la Casa de Estudio

Al mismo tiempo que se creaba el emblema de la multivocalidad en la academia talmúdica tardía, se estaban construyendo los límites del cuerpo social que determinaría los parámetros de la duda radical —«levantar los muros de la Casa de Estudio», por así *decirlo* — mediante un proceso de «domesticación» de figuras que, de otro modo, podrían encontrarse fuera de esos límites, figuras como el rabino Eliezer o los primeros pietistas. Sin embargo, con bastante frecuencia, cuando se analizan en profundidad los textos que insinúan explícitamente el «pluralismo» de la eclesiología rabinica babilónica, estos revelan los límites marcados de dicho pluralismo, en gran parte a través de su enfoque crucial y perturbador sobre el género.

El siguiente texto talmúdico, del tratado Gittin, que data aproximadamente del siglo IV en Babilonia, pone de manifiesto tanto la indeterminación radical de la teoría stammaítica como las marcadas limitaciones políticas del pluralismo. El

texto explora un

*La leyenda de
Yavneh* 123

: «Y su concubina se descarrió» (Jueces •9:•) en la llamada historia de la concubina de Gabaa (Jueces •9—*i). Dos rabinos, al interpretar esta historia, tratan de descubrir qué había llevado al marido de la concubina a expulsarla de su casa enfadado:

R. Evyatar dijo: «Encontró un pelo en ella».

R. Yonatan dijo: «Encontró un pelo en ella».

R. Evyatar se encontró con Elías [el profeta] y le dijo: «¿Qué está tramando el Santo Bendito sea?».

[Elías] dijo: «Está estudiando [la historia de] la concubina de Gil-eah».

[Evyatar]: «¿Y qué dice Él al respecto?».

[Elías] le dijo a [Evyatar]: «Él [Dios] dice: “Mi hijo Evyatar dice esto, y mi hijo Yonatan dice aquello”».

[Evyatar] le dijo a [Elías]: «Dios no lo quiera, ¿acaso hay duda ante el Cielo?».

[Elías] le dijo: «Estas y estas son las palabras del Dios Viviente: [el marido] encontró una mosca y no se enfadó; [pero] encontró un pelo y se enfadó».

R. Yehudah dijo: «La mosca estaba en la copa, y el pelo estaba en ese lugar [su vulva]. La mosca es repugnante, pero el pelo es peligroso».

R. Hisda dijo: «Un hombre nunca debe infundir miedo en su hogar, pues mirad a la concubina de Gabaa; su marido infundió miedo en el hogar, y hubo una masacre de decenas de miles en Israel». (Gittin 61)

Este relato rabínico aborda una de las historias bíblicas más espantosas. En ella, una esposa (o concubina) abandona a su marido y acaba siendo violada y asesinada. Se trata de un relato salvaje que describe la violencia más atroz contra una mujer. Esto desemboca en una guerra civil, pero para los rabinos transmite la moraleja doméstica de que un marido no debe mostrar ira hacia su esposa, pues si lo hace, ella podría huir, con consecuencias devastadoras tanto a nivel personal como público. Los rabinos debaten qué falta le encontró su marido que le enfureciera tanto que la concubina se asustara y huyera, lo que condujo a toda esa lamentable serie de acontecimientos. Según uno de los rabinos, había encontrado una mosca indeseada; según el otro, había encontrado un pelo indeseado. (Aquí se alude a un dato interesante de la tradición sexual. Al parecer, se esperaba que las mujeres se afeitaran los genitales, y se entendía que incluso un solo pelo representaba un peligro de castración durante el acto sexual [véase Rashi sobre este pasaje, refiriéndose a Deuteronomio 23:2]).

Lo notable del texto rabínico es que, aparentemente, codifica una indeterminación radical en la propia narración bíblica. Sigamos este proceso dentro del texto. En un primer momento, cuando se le pregunta a Elías, el mediador del conocimiento divino, qué tiene que decir el propio Dios sobre la cuestión que debaten los rabinos, el texto nos informa de que lo único que hace es citar a sus «hijos, los rabinos»: «Mi hijo Evyatar dice esto, y mi hijo Yonatan dice aquello». Según estos rabinos, incluso Dios, el autor del Libro, solo puede afirmar con certeza que

existen diversas posibilidades interpretativas. Solo puede repetir oralmente la tradición interpretativa que se conserva en el Bet Midrash. Este momento concreto y muy especial del discurso rabínico babilónico sobre la interpretación merece, en mi opinión, el nombre de «indeterminación». Además, como aclara Menachem Fisch, si el Talmud babilónico niega la verdad absoluta a «la realidad fáctica de los acontecimientos pasados», entonces tales afirmaciones de verdad absoluta estarían aún más alejadas de la diferencia halájica, que no implica afirmaciones sobre estados de cosas reales. Como si, presa del pánico ante su propia sugerencia de que el texto está impregnado de una indeterminación tan radical que incluso Dios solo puede «enseñar la controversia, no resolverla — «una grave usurpación de la omnisciencia de Dios»—», la narración opta entonces por armonizar las dos opiniones: el marido encontró tanto la mosca como el pelo. Esta débil retirada, sin embargo, puede interpretarse como un mero énfasis en el carácter drástico de lo que Elías ha relatado como el conocimiento o la falta de conocimiento de Dios sobre el significado de este texto. No obstante, se sigue afirmando que Dios es capaz, por así decirlo, de exponer únicamente los diferentes puntos de vista de los lectores humanos, sin ir más allá de ellos. Al mismo tiempo, hay que señalar y tener muy presente que el ámbito legítimo de tal indecidibilidad radical, los parámetros de la indeterminación, los establecen Eyyatar, «hijo mío», y Yonatan, «hijo mío». Los rabinos varones son los únicos sujetos legítimos de la lectura.»⁴ Vemos aquí la apropiación discursiva de los cuerpos femeninos como medio para asegurar el control rabínico.

Estas historias han sido retomadas en la literatura contemporánea sobre el judaísmo rabínico

que afirman que este codifica bien una indecidibilidad radical en el sentido teórico, bien un pluralismo radical en el sentido social. Según sugieren los estudiosos, nadie puede ejercer control sobre la interpretación según el sistema rabínico del midrash, ya que los rabinos supuestamente entendían que ninguna interpretación textual es jamás definitiva, ni siquiera la del propio Autor.⁹ «De forma algo menos lírica, pero aún así idílica, a veces encontramos esta estructura descrita como una democratización radical de la interpretación dentro de la comunidad rabínica.»⁹⁶ Sin embargo, ninguna de estas dos interpretaciones presta atención al hecho de que la autoridad interpretativa se encuentra exclusivamente en la Casa de Estudio rabínica. Lejos de representar un momento utópico de libertad interpretativa lúdica, el proyecto de una parábola hermenéutica como esta consiste en impulsar el programa rabínico de control exclusivo sobre la vida religiosa de los judíos y asegurar la interpretación de la Torá para su institución, la Casa de Estudio, en cuyas controversias residen toda la verdad y la autoridad». Este reconocimiento es, en mi opinión, uno de los logros más sólidos del ensayo de Stern».

En la propia literatura rabínica se puede encontrar, al menos en una ocasión, una reveladora autorreflexión y una representación directa de estos muros y límites. En el Talmud palestino, Shabat 17, leemos lo siguiente:

Ya'aqov, el hombre de Kefar Nal uraia, preguntó a Ral I i Haggai: «¿Se circuncida, pues, a un niño que nace al atardecer, al atardecer? [Se considera dudoso si el crepúsculo pertenece al día anterior o al siguiente, y si el niño debe ser circuncidado al octavo día, esa duda sería significativa.] Él [Haggai] le dijo: «Si tú y yo fuéramos por el mismo camino, tal vez podríamos resolver [discutir] este punto».

Como señala Herford en un convincente análisis⁰, este pasaje nos presenta a un personaje que se *inscribe* plenamente en los patrones rabínicos del discurso, es decir, a menos que interpretemos su pregunta como una mera provocación, cosa para la que no tenemos motivos. Este Ya'aqov parece genuinamente interesado en explorar una cuestión típica de la halajá rabínica. El rabino Haggai simplemente no está dispuesto a entrar en el tema con él en absoluto, porque los dos no entran por la misma puerta; es decir, de alguna manera, el interrogador se ha descalificado a sí mismo para participar en el discurso halájico. La explicación más obvia para ello es que, en varios otros pasajes de la literatura rabínica, a esta misma figura se la denomina de forma ambigua «*min*». Al haber abandonado, presumiblemente (o sin haber entrado nunca en), los límites de la ortodoxia rabínica en sus creencias —por mucho que se haya comprometido con las mismas prácticas y discursos halájicos que los rabinos—, este «fantasma de un antiguo hereje» ya no es (o nunca fue) un participante legítimo en la Torá. Como señala con perspicacia Herford: «Quizá también podamos deducir que la distinción entre judío y *min* no se consideraba, desde el punto de vista de los *minim*, como algo muy marcado». De hecho, podríamos ir más allá y afirmar que los «*minim*» parecen haberse considerado a sí mismos con frecuencia como judíos rabínicos perfectamente ortodoxos, tal y como se les representa en la propia literatura rabínica.^o Quizás resulte significativo, a la luz de mis análisis en capítulos anteriores, que este Ya'aqov fuera aparentemente una figura central en las sinagogas de su época —autor de targúmenes y sermones— más aún, al parecer, que en las Casas de Estudio rabínicas. Es, obviamente, la puerta de la Casa de Estudio figurativa por la que no entra o no puede entrar.

Al mismo tiempo que reconocemos claramente que, en el plano político, no estamos ante una relajación del control social, sino más bien ante una técnica elegante y poderosa de «ortodoxia consensuada» —esa ironía tan reveladora de la Iglesia del siglo IV—, también nos encontramos ante una crítica teológica genuinamente radical de la noción de un significado determinado del texto bíblico, tan radical que, como acabamos de ver, el último estrato del texto se aleja de ella presa del pánico.» La idea de que ni siquiera Dios conoce (no puede conocer, por así decirlo) el significado del texto, porque en un texto escrito no hay ningún significado determinado que pueda conocerse, es, que yo sepa, algo que nunca se encuentra en el rabinismo palestino,⁰⁴ aunque, en cierto sentido, se dramatiza (no se tematiza ni se teoriza) en la forma final (del siglo IV o posterior) del midrash palestino, con su profusión de múltiples interpretaciones yuxtapuestas. Esto da lugar, en mi opinión, a una

diferencia nomenclógicamente significativa entre una textualidad cristiana de la Antigüedad tardía (posnícena), en la que encontramos afirmaciones normativas que, en la práctica, adoptan la forma: «San Agustín dice» o «San Gregorio dice» (es decir, dos afirmaciones normativas separadas y alternativas y, de hecho, en la «ortodoxia patristica» dicen lo mismo), ⁹ mientras que la forma definitiva de la afirmación normativa rabínica es más bien: «El rabino Eyyatar dice» y «El rabino Yonatan dice». A pesar de todas mis reservas respecto a las interpretaciones triunfalistas, apologéticas o idealizadoras de este momento —incluida la mía propia—, quiero afirmar, en definitiva, que la idea de que el propio Dios sufre una caída en el lenguaje y, por tanto, en la indeterminación lingüística, puede ser la noción teológica más poderosa y creativa, quizás incluso única, del judaísmo rabínico. Y esta es una distinción que marcó la diferencia.¹⁰⁶

El final del rabino Eliezer

Sugiero que el propio Talmud «recuerda» y relata la historia de un cambio en la episteme rabínica. Al menos según una interpretación, podemos observar cómo el Talmud dramatiza la respuesta a mi pregunta en forma de un cambio diacrónico, presentándola como una secuencia en la «biografía» del rabino Eliezer. Quiero afirmar que la narración de la excomunión del rabino Eliezer constituye un momento de historiografía mitopoética rabínica, una narración en la que el Talmud babilónico recuerda su propia historia, produciendo un mito diacrónico de los orígenes, uno que no solo describe la estructura del sistema sociocultural actual, sino que también narra su desarrollo. Al igual que las leyendas fundacionales «sincrónicas», textos como este no representan el pasado «real», sino que representan una memoria mítica del cambio dentro del sistema cultural, una memoria cultural que resulta interesante por sí misma al presentar la estructura de la práctica cultural. En este caso, la narración recoge un cambio histórico desde un régimen de ortodoxia y herejía hacia un régimen en el que el control se garantiza neutralizando cualquier controversia que pueda tener el poder de subvertir. Esto requiere una mayor aclaración.

En la continuación de la narración talmúdica babilónica que se encuentra en el Tratado

Sanedrín, a diferencia del desafortunado Akavyah ben Mehalalel de la Mishná del siglo III, el rabino Eli'ezer del Talmud de los siglos V y VI queda plenamente rehabilitado al final de su vida. Esta historia puede interpretarse como una «alegoría histórica virtual» ⁰⁷ de la construcción retrospectiva de un Israel católico por parte de los rabinos posteriores, especialmente —aunque no de forma exclusiva— en el Talmud babilónico:

Se enseña: Cuando Rabi Eliezer estaba enfermo, Rabí Akiva y sus colegas fueron a visitarlo. Él estaba sentado en su cama con dosel, y ellos estaban sentados en su antesala...

Cuando los sabios vieron que su mente estaba lúcida, se alejaron y se sentaron a cuatro codos de él [lo que indica que, según este texto, el rabino Eliezer seguía excomulgado].

Él les dijo: «¿Por qué habéis venido?».

Le respondieron: «Hemos venido a estudiar la Torá».

Él les dijo: «¿Y hasta ahora, por qué no habéis venido?». Le respondieron: «No teníamos tiempo».

Él les dijo: «Me sorprendería que murieran de muerte natural».

Rabi Akiva le dijo entonces: «¿Y yo qué?».

Él respondió: «Tu caso es más grave que el de todos ellos».

Él [Eliezer] se llevó ambos brazos al corazón y dijo: «¡Ay de estos dos brazos que son como dos rollos de la Torá enrollados! He estudiado mucha Torá y he enseñado mucha Torá. He estudiado mucha Torá y no he restado nada de las enseñanzas de mis maestros, ni siquiera tanto como un perro lame del mar. He enseñado mucha Torá, y mis discípulos no han restado nada de mis enseñanzas, ni siquiera tanto como el pincel en su estuche.¹ »

«Y no solo eso, sino que enseñé trescientas leyes sobre la lepra, y nadie me ha hecho jamás una pregunta al respecto; y sobre la siembra de pepinos, y nadie me ha preguntado jamás sobre ello, excepto Akiva ben Yosef. Una vez, él y yo caminábamos por el camino. Me dijo: “Enséñame a sembrarlos”. Dije una palabra y el campo se llenó de pepinos. Él me dijo: “Rabi, me has enseñado a plantarlos; ahora enséñame a arrancarlos”. Dije otra palabra, y todos quedaron reunidos en un solo lugar».

Los Sabios entonces] le dijeron: «Una pelota, una zapatilla y un camafeo [hechos de cuero y rellenos de lana]».

Él les dijo: «Son puros». *Y su alma lo abandonó en pureza.*

Rabí Yehoshua se puso de pie y dijo: «El voto queda disuelto. ¡El voto queda disuelto!».

Al terminar el sábado, se encontró con el rabino Akiva en el camino [en el cortejo fúnebre] de Cesarea a Lida. Este se azotaba la carne hasta que la sangre brotaba al suelo. El rabino Akiva] comenzó su elogio fúnebre y dijo: «“Mi padre, mi padre, los carros de Israel y su caballería” (2 Reyes 2:12). Tengo muchas monedas y ni un solo anker para cambiarlas». (BT Sanedrín 68a)

El rabino Eliezer es readmitido en la comunidad rabinica justo antes de su muerte «en pureza». No son sus opiniones sobre la halajá las que han cambiado, sino la forma de expresarlas. Ha sido «rabinizado», y la verdadera disidencia ha sido neutralizada. Ya no es un «hereje» —su mente se ha aclarado— y no importa si tiene razón o no en materia de halajá. Lo importante es que la disputa, la disputa interminable, tenga lugar dentro de los límites del Bet ha-Midrash y sus reglas discursivas. La dialéctica puede prolongarse eternamente sin resolución. Podemos apreciar este cambio en la narrativa en el momento en que el rabino Eliezer pasa de la siembra y cosecha mágicas de pepinos a responder a la pregunta de los rabinos sobre la pureza. Pasa, por así decirlo, de una episteme a otra, aceptando los términos del nuevo régimen. Así, la historia se convierte en una mini-alegoría histórica del cambio en el estatus social de la dialéctica en curso, desde el contexto de los siglos II y III hasta el de los siglos V y VI.

Como ha señalado Jacob Neusner, «las tradiciones más antiguas sobre el rabino Eliezer

apenas mencionan su dedicación al estudio de la Torá como acto central de la piedad judía», mientras que aquí los discípulos acuden a «aprender la Torá», y la «gran cantidad de Torá» que Eliezer ha aprendido y enseñado es ahora fundamental para su propia identidad. » Según la Tosefta (Yevamot 3:1; ed. c. 250 d. C.), el rabino Eliezer nunca pronunció una palabra que no hubiera oído de sus maestros, lo que encaja perfectamente con la descripción que hace Josefo de los fariseos, quienes siguen sus tradiciones y no discuten con sus mayores.¹ «Como ha destacado Alon Goshen-Gottstein, el pasaje de Avot 7:8, en el que se exponen las características y la valoración de los cinco discípulos de Rabán Yohanan ben Zakkai, también refleja esta situación del rabino Eli'ezer como la «cisterna sellada que nunca pierde ni una gota», mientras que el rabino Eli'azar ben 'Arakh es la «fuente desbordante», el estudiante creativo de la Torá al que favorece la nueva epistemología de «Akivan». ¹ » ⁴ Además, observamos un cambio en la propia naturaleza de la personalidad del rabino Eliezer. De ser un adivino que se basa en una tradición absolutamente inmutable, en signos proféticos, oráculos y magia, el rabino Eliezer se transforma, a lo largo de la narración, en un auténtico sabio talmúdico, «convertido en rabino, en lector». El rabino Eliezer, históricamente quizá un fariseo problemático y disidente, ha sido completamente domesticado. Lo que se narra en el texto como una historia de transgresión y arrepentimiento puede reinterpretarse históricamente como la historia de la incorporación a la ortodoxia rabínica de una corriente «heterodoxa» del judaísmo fariseo. Sin embargo, es fundamental destacar que el rabino Eliezer es finalmente reapropiado, no a través de un cambio en la postura que originalmente condujo a su excomunión, sino a través de su aceptación simbólica de las reglas de la dialéctica rabínica, aun manteniendo su postura halájica disidente. No es tanto, pues, que el rabino haya cambiado. Más bien, las reglas del juego han cambiado de tal manera que ahora es posible darle cabida. La Casa de Estudio, podríamos decir, se ha convertido en una institución más amplia, aunque mantiene los contornos precisos de sus muros. Si el rabino Eliezer hubiera seguido negándose a aceptar los modos habituales en que se establece la autoridad rabínica, y hubiera insistido en las pretensiones de verdad absoluta de su combinación de tradición ancestral y semiótica divina —las dos piedras de toque de la autoridad ortodoxa cristiana en el período posnicense—, habría derribado, sin duda, los muros de la Casa de Estudio. Podemos entonces, tal vez, volver a la observación de Shaye Cohen de que «dos categorías de personas no podían incorporarse a la coalición de Yavne: aquellas que insistían en una autoidentificación sectaria y aquellas que se negaban a acatar la voluntad de la mayoría», reconociendo con mayor claridad la voluntad de poder encarnada en esta iniciativa de los rabinos del siglo VI, en lugar de ver «Yavne» como un paso hacia la democratización. Podríamos decir que la posibilidad del pluralismo se consiguió precisamente al excluir cualquier posibilidad de disidencia real y, en ese sentido, fue quizás incluso más «exitosa» que las prácticas excluyentes de la ortodoxia cristiana. Tenemos aquí un ejemplo de lo que Lim mencionaba: «Muchas personas y grupos trataron de

domesticar la amenaza percibida del disenso en la controversia pública, eligiendo entre diversas estrategias ideológicas y valores culturales para movilizar formas jerárquicas de autoridad contra una cultura que validaba las reivindicaciones individualistas y la argumentación racional». Lo fascinante de la práctica rabínica fue precisamente el uso de una pseudoargumentación racional, de manera sorprendente, como medio para movilizar formas jerárquicas de autoridad.

Sorprendentemente, el Talmud parece percibir la profundidad de estas paradojas dentro de la propia narración. En la continuación de la historia en el propio Baba Mesia, en lugar de la muerte del rabino Eliezer en estado de pureza, se narra otra muerte, a saber, la de Rabán Gamaliel:

Madre Paz, la esposa de Rabí Eliezer, era hermana de Rabán Gamaliel. Desde el día de los acontecimientos mencionados y en adelante, no permitía que el rabino Eliezer se postrara [en súplica]. Un día determinado era luna nueva y ella se confundió entre un mes completo [de nueve días] y un mes incompleto [de ocho].¹ Y hay quienes dicen que, más bien, un hombre pobre se acercó y se quedó en la puerta, y ella le dio de comer [y así bajó la guardia]. Lo encontró [a Eliezer] postrado boca abajo. Le dijo: «¿Levántate, pues has matado a mi hermano!». En ese mismo instante, sonó una trompeta en la casa de Rabán Gamaliel, pues había fallecido. Él le dijo: «¿Cómo lo has sabido?». Ella le respondió: «Así me lo ha transmitido la Casa de mi padre: todas las puertas están cerradas, excepto la puerta de la afrenta».

La esposa del rabino Eli'ezer sabe que la ofensa que ha sufrido es tan profunda que, si él suplica y derrama lágrimas, «las puertas no se cerrarán y el cielo buscará reparación por su vergüenza matando a su hermano, Gamaliel». Y, efectivamente, tenía razón. Una vez, cuando bajó la guardia y su marido se postró en señal de súplica, su hermano murió de inmediato. En una interpretación contundente de esta parte de la historia, Charlotte Fonrobert sostiene que el texto muestra aquí una profunda simpatía por Eliezer, incluso la simpatía de Dios hacia él: «Dios, representado como el responsable del tejido emocional de la vida humana, se mantiene así del lado del rabino Eliezer en esta última escena de la historia. En última instancia, la muerte de Rabán Gamaliel pone seriamente en tela de juicio la anterior victoria rabínica sobre el rabino Eli'ezer». ⁹ Fonrobert tiene sin duda razón. Sin embargo, yo ampliaría el análisis en una dirección ligeramente diferente. En lugar de considerar que la cuestión aquí es únicamente, o incluso principalmente, «el tejido emocional de la vida humana» —aunque no negaría la relevancia de esta dimensión—, preferiría interpretar aquí la exploración de una paradoja, la propia paradoja del «pluralismo» de la Casa de Estudio babilónica. En lugar de considerar que el texto manifiesta su simpatía por uno u otro bando, interpretaría sus movimientos aparentemente contradictorios como una tematización del «momento histórico». Por un lado, tal y como opina Cohen, el rabino Eliezer ha *sido* excomulgado porque no estaba dispuesto a aceptar las normas «democráticas» de la nueva episteme,

pero, por otro, su exclusión pone de manifiesto la política excluyente de la propia política de inclusión. Al crear el mito de un régimen rabínico tolerante que sustituye al sectarismo anterior, la narrativa talmúdica revela hasta qué punto la «tolerancia» en su seno constituye una intolerancia letal para quienes quedan fuera, los *minim* en todas sus variedades, incluido un rabino Eli'ezer no reconstruido. El pluralismo es poder: «Cada polo del antagonismo es inherente a su opuesto, de modo que tropezamos con él en el mismo momento en que nos esforzamos por aprehender el polo opuesto por sí mismo, por postularlo “como tal”». ^{o0} Como argumento final a favor de esta lectura, ofrecería el aparente non sequitur de que la muerte fuera la de Rabán Gamaliel y no la del rabino Yehoshua, con quien se libró el conflicto. ¹ ^{o1} No es solo que Rabán Gamaliel fuera el «Patriarca», lo que le convirtió en el blanco de estas súplicas mortales, sino también, sugeriría yo, el hecho de que representa, dentro del mundo mitopoético de estas historias talmúdicas, el viejo y perverso régimen de la excomunión y la exclusión. Y, sin embargo, en la historia, el antagonista de Eli'ezer parece representar los nuevos y buenos tiempos, los días de las votaciones democráticas en la Casa de Estudio y el aplauso complaciente de Dios ante la audacia del midrash. En todos los niveles de la narrativa, la historia y sus significados se replican: la inclusión es exclusión». ^o «Estas y estas son las palabras del Dios Viviente» es una técnica poderosa para el mantenimiento del control ab-soluto, y el Talmud parece saberlo. Todos los niveles y matices, paradojas y aporías de la narrativa rabínica de Yavneh —y, por ende, de la nuestra— quedan así abarcados dentro del profundo arte narrativo de este ciclo de leyendas talmúdicas.

Una genealogía de la indeterminación

Stern señala la tensión entre numerosos incidentes concretos de amarga controversia recogidos en el Talmud y un marco narrativo de dialogismo abierto. Los redactores de los textos rabínicos posteriores optaron por consagrar múltiples puntos de vista como de igual validez: «Al tomar esta decisión, los editores rabínicos no actuaron sin precedentes; de hecho, siguieron una venerable tradición de la literatura judía primitiva que incluía otros «textos de compromiso» sagrados, como el Pentateuco, en el que fuentes documentales separadas se combinan en una única composición como si sus objetivos e ideologías fueran compatibles (lo que, con el tiempo, se da a entender que lo son).... La diferencia entre estos textos anteriores y los midrashim rabínicos radica simplemente en que, en estos últimos, la política editorial se elevó al nivel de ideología exegetica, a la concepción de la polisemia como un rasgo de la Escritura sagrada. Aquí, por primera vez, el pluralismo editorial se ha convertido en una condición del significado.» ¹ ^o Stern establece así una distinción entre los textos paleostinianos anteriores

y la «política editorial» de la literatura rabínica, al señalar que solo en esta última encontramos la «polisemia escritural» no solo puesta en práctica, sino también tematizada y elevada a principio teológico en forma de narraciones agádicas. Sin embargo, lo que Stern no tiene en cuenta es cómo la labor de estos propios redactores forma parte de la historia del judaísmo rabínico y, por tanto, de los rabinos. Al privilegiar las voces y tradiciones individuales como la realidad de la práctica rabínica, frente a los redactores, cuya labor se considera meramente un «artefacto literario», una idealización, Stern da a entender una postura positivista⁷⁰⁴ (a la que no creo que realmente se adhiera) y pierde la oportunidad de realizar un verdadero trabajo histórico sobre el desarrollo de los rasgos de la textualidad rabínica que han llegado a ser (al menos en nuestra época) los rasgos definitorios del judaísmo rabínico per se: su tan alabado (aunque controvertido) «pluralismo» y «indecidibilidad» o «indeterminación» —la falta de resolución de los debates en el Talmud babilónico y las múltiples e contradictorias interpretaciones de los midrashim.

Yo concibo un proceso histórico algo más complejo que el de Stern: creo que debemos distinguir entre dos procesos paralelos, uno relacionado con el midrash y otro con la discusión halájica. Como señala Stern, encontramos una venerable práctica literaria en la que se reunían versiones contradictorias en textos canónicos sin ningún intento de discernir entre ellas como voces separadas: el Pentateuco, Reyes/Crónicas y quizás incluso los Cuatro Evangelios. Las colecciones de midrashim son, en esencia, una versión más consciente de este patrón. En estos textos, las interpretaciones bíblicas contradictorias se colocaban una al lado de la otra sin ningún intento de decidir cuál era la correcta, pero esto aún no constituye, con el debido respeto a Stern, una teorización o teologización de la indeterminación (ni siquiera de la «polisemia escritural»), sino solo una renuencia a decidir entre puntos de vista y tradiciones opuestos. Además, en esta etapa, en el discurso halájico, el objetivo sigue siendo determinar y demostrar la práctica correcta. Cronológicamente, la redacción del Talmud palestino y las grandes colecciones de midrash son coetáneas (siglo IV). Cabe destacar que, si las cosas se hubieran quedado en esa etapa, no nos veríamos seriamente tentados, en mi opinión, a defender la indeterminación del significado como principio teológico o teórico rabínico, del mismo modo que ni la Mishná ni los Cuatro Evangelios conducen a tal afirmación de indeterminación.¹² Las grandes colecciones midráshicas no son, por tanto, más que una variedad de «textos de compromiso sagrado». Solo en la etapa final, representada por el nivel redaccional del Talmud babilónico (los stammim —aproximadamente en el siglo VI—), encontramos la multiplicidad de interpretaciones, así como la multiplicidad de puntos de vista halájicos, tematizados como la esencia misma de la Torá, como su quintaesencia representativa de la mente divina en la tierra. Además, solo desde esta perspectiva podemos ahora volver atrás y leer la práctica literaria de los editores del midrash como si ellos también encarnaran una teología de la indeterminación del significado. Es muy posible

que la práctica textual de los redactores del midrash desempeñara un papel fundamental en la inspiración de la invención teológica stammaítica. Una forma de articular la diferencia entre la etapa final, babilónica de este desarrollo y las etapas anteriores *sería* afirmar que, si para las primeras autoridades talmúdicas la indecidibilidad parece *ser* producto de las limitaciones del conocimiento humano, para los redactores del Talmud babilónico (los stammaim) *parecería ser* una condición del lenguaje mismo, de modo que al menos cabe plantearse la idea de que ni siquiera Dios puede conocer la verdad del texto. Este «theologoumenon» explícito y tematizado merece verdaderamente el nombre de indeterminación.

Propondría, por tanto, que los términos literarios sincrónicos de Stern — «tradiciones» y «redacciones» — se correspondan, en cambio, con desarrollos diacrónicos dentro de la literatura rabínica y, por ende, de la cultura rabínica. En lugar de emplear una hermenéutica que contraponga un tipo de información — relativa a la situación real del discurso en las academias rabínicas (realidad histórica) — con otro que sea una idealización ideológica, interpretaría ambos como representaciones de posiciones ideológicas respecto tanto al discurso humano como al divino. Leídos así, los textos registran un cambio en el estatus de la multiplicidad de significados dentro de la ideología, la práctica y la memoria rabínicas. En otras palabras, la representación tematizada de la multiplicidad de significados que encontramos en el nivel redaccional de los textos rabínicos es en sí misma histórica, en el sentido de que revela la ideología de esa etapa tardía en el desarrollo del rabinismo, una etapa que ha tenido un *efecto* decisivo en el desarrollo posterior del judaísmo en general, configurando, de hecho, su propio habitus. La notable conclusión a la que conduce esta hipótesis es que las características teológicas más decisivas del judaísmo rabínico —aquellas que con frecuencia consideramos sus rasgos definitorios— son obra de pensadores judíos cuyos nombres nunca conoceremos, ya que los ocultaron con gran éxito tras la máscara pseudepigráfica: el Talmud. Como señala Stern, existe una tensión *entre* los discursos marco del Talmud y las fuentes que lo componen. Así, la propia homilía del rabino Yehoshua sobre la multiplicidad irénica de puntos de vista —todos ellos parte de la Torá y todos parte de la mente divina—

divina, está enmarcada por la siguiente narración:

Nuestros Sabios han enseñado: Hubo un caso en el que el rabino Yohanan de Beroqa y el rabino El'azar Hasma fueron a visitar al rabino Yehoshua' en Peqi'in. Este les dijo: «¿Qué novedad ha habido hoy en la Casa de Estudio?». Ellos le respondieron: «Somos tus alumnos y bebemos de tu agua». Él les dijo: «Aun así, no puede haber una [sesión de] la Casa de Estudio sin una novedad. ¿De quién era el Shabat?». —«Era el Shabat del rabino El'azar, hijo de 'Azaria». —«¿Y cuál fue la Hagadá de hoy?».

Los discípulos pasan a detallar la enseñanza del día en la Casa de Estudio y, a continuación, el propio rabino Yehoshua les ofrece la *deraSha* sobre «los discípulos de los sabios, que se sientan en asambleas y estudian la Torá, unos declarando impuro

impuro y otros lo declaran puro, unos prohíben y otros permiten, unos declaran inadecuado y otros declaran adecuado, de lo cual se dice que todas estas opiniones contradictorias son las palabras del mismo Dios, transmitidas por el mismo pastor Moisés. Stern señala la *extrema* tensión entre la situación narrativa —en la que el rabino Yehoshua⁴ se encuentra en *el exilio* por su disidencia respecto a la postura halájica de Rabán Gamaliel— y la *dera5ha*, que implica un irenismo perfecto ante el disenso rabínico: «Haz que tu oído sea como una tolva y absorbe las palabras de quienes permiten y de quienes prohíben, pues todas ellas fueron dadas por un solo Dios; un solo pastor las pronunció todas». La pregunta que da lugar a esta respuesta «pluralista» en la *derashá* se asemeja, además, de manera sorprendente a la que se plantean los cristianos ante sus controversias teológicas, a saber: si unos permiten y *otros* prohíben, unos consideran puro y otros impuro, ¿por qué debería estudiar la Torá? ¿Por qué debería considerarla la verdad? El contexto y la pregunta dejan palpablemente clara la crisis a la que responde el rabino Yehoshua, una crisis epistemológica muy similar a la cristiana.

La pregunta «¿De quién era ese Shabat?» es una alusión explícita a otra leyenda talmúdica, en la que, como *veremos* a continuación, se entiende todo menos un pluralismo irénico. El contexto narrativo, por lo tanto, ironiza sobre el irenismo implícito en la *derashá*, que puede interpretarse así como si fuera una súplica por parte del rabino Yehoshua⁴ a favor de ese enfoque pluralista, e indica que se trataba, en el mejor de los casos, de un ideal utópico, un ideal que, además, solo se promulga en las últimas capas de la redacción talmúdica, pero que tuvo profundos efectos en la formación posterior del judaísmo rabínico. A nivel narrativo es una súplica, pero a nivel retórico del Talmud, es un mecanismo para la creación de un determinado tipo de institución: la yeshivá rabínica, con su cultura de estudio y argumentación sin fin.

La alusión muy específica a otra narración talmúdica, «¿De quién es el Shabat?», puede interpretarse como una pieza más en la estructuración, tematización y justificación agádicas de las prácticas stammaíticas de invención retórica y las prácticas lingüísticas de la yeshivá. La referencia a esta narración del Talmud babilónico, Berakhot 2/b—28a, respaldará aún más la evidencia de un cambio dentro de la eclesiología rabínica, un cambio que los propios narradores rabínicos parecen recordar como tal. Esta leyenda presenta la época de Yavne como una época de exclusividad, autoridad centralizada y monovocidad en el discurso halájico, en oposición directa a la representación talmúdica posterior de que «estas y estas son las palabras del Dios Viviente». La narración, sin embargo, también encierra una transformación del nexo entre poder y conocimiento en la academia rabínica. Este pasaje y su aparente contradicción con la autorrepresentación dominante de la cultura han sido ampliamente debatidos en la literatura especializada.

Según esta historia, Rabán Gamaliel obliga al rabino Yehoshua a someterse

a su postura sobre una cuestión concreta de práctica, es más, «a presentarse ante él con su bastón y su mochila el día [que el rabino Yehoshua‘ consideraba] el Día de la Expiación»⁶El rabino Yehoshua‘ tuvo la osadía de discrepar de Rabán Gamaliel y, por este acto, se vio obligado a humillarse y a violar públicamente los principios halájicos que defendía —lo que difícilmente puede considerarse un ejemplo de «pluralismo». Además, en señal de protesta contra la actuación de Rabán Gamaliel hacia el popular rabino, los rabinos lo destituyeron del patriarcado y nombraron en su lugar al rabino El‘azar ben ‘Azaria. Al final de la historia, Rabán Gamaliel se disculpa ante el rabino Yehoshua‘ y recupera su cargo, pero este último, al parecer —al menos según este relato—, siguió sintiéndose ofendido y se mantuvo firme en su postura, sin regresar a Yavneh.

Esta interpretación se ve fuertemente respaldada por una repetición en el texto de Hagiga

. Inmediatamente después de la homilía del rabino Yehoshua, encontramos una historia en la que el rabino Eli‘ezer recibe la visita de su discípulo, el rabino Yose ben Dormaskit, mientras el primero se encuentra ausente (en el exilio) de la Casa de Estudio a raíz de la narración de Akhnai, que, como acabamos de ver, lo dejó excomulgado. La homilía del rabino Yehoshua, en la que se afirma que todas las contradicciones y controversias están contenidas en la Torá y en la mente divina, queda así perfectamente enmarcada por dos relatos que aluden a controversias y exclusiones extremas, casi violentas, en torno a cuestiones de lo que está permitido y lo que está prohibido, lo que es puro y lo que es impuro. En este relato doble, el maestro pide al alumno que le cuente lo que ha sucedido en la Casa de Estudio de Yavne, a lo que este último responde que la mayoría había decidido un determinado punto de la halajá relacionado con el año sabático. El rabino Eliezer responde furioso (hasta el punto de dejar ciego al alumno, una afección milagrosa que más tarde se curó por medios igualmente milagrosos cuando se hubo calmado), no porque esté en desacuerdo con la resolución, sino porque se trata de una tradición «recibida de Rabán Yohanan ben Zakkai, quien la oyó de su maestro, y este de su maestro —una halajá [entregada] a Moisés en el Sinaí» [Talmud babilónico, Hagiga 3b]. El rabino Eliezer se enfada tanto porque los rabinos parecen estar deduciendo mediante la lógica y la interpretación lo que ya se conoce a partir de la única fuente de autoridad que él reconoce: la revelación divina directa.

Su pregunta, «¿De quién es el Shabat?», vincula así el texto de Hagiga con la historia de Berakhot, mientras que la ubicación del rabino Eliezer en el exilio se relaciona con la historia de la estufa de Akhnai de Baba Mesia, y, de ahí, a la historia del final del rabino Eliezer y la muerte de Rabán Gamaliel, de Sanedrín, lo que produce el efecto verosímil de una narrativa continua, que resulta aún más convincente por haberse distribuido de esta manera.

En esta narrativa de conflicto y jerarquía, nos encontramos ante el exacto opuesto de la posición ideológica consagrada en la frase «Estas y estas son las palabras del Dios vivo». La pregunta que hay que plantearse es: ¿por qué

el Talmud representaría una realidad tan contraria a su propia postura ideológica sobre el papel de la diversidad halájica? Como ha señalado Haim Shapira: «El comportamiento de Rabán Gamaliel hacia el rabino Yehoshua requiere una explicación, ya que no encaja con el enfoque que otorga legitimidad a la controversia en el mundo de los Sabios»²⁷

La respuesta a esta pregunta se encuentra en el desarrollo de la narración que sigue a esto. En primer lugar, como hemos visto, los Sabios de la academia se levantan y se rebelan contra Rabán Gamaliel por su trato autoritario hacia el popular rabino Yehoshua, y Rabán Gamaliel es destituido de su cargo, según la leyenda. El texto continúa, sin embargo, con una secuencia narrativa de vital importancia, que una vez más solo se encuentra en la versión talmúdica babilónica:

Se enseña: Aquel día retiraron al guardia de la puerta [de la Casa de Estudio] y permitieron que los estudiantes entraran.

Pues Rabán Gamaliel solía anunciar y decir: «Ningún estudiante cuyo yo interior no sea idéntico a su yo exterior entrará en la Casa de Estudio».

Aquel día añadieron muchos bancos.

Algunas autoridades afirman, de hecho, que se añadieron cuatrocientos bancos y otras que se añadieron setecientos. Como ha demostrado Haim Shapira, existe una unanimidad virtual entre los filólogos talmúdicos en que esta narración es una producción del Talmud babilónico.²⁸ La expresión «aquel día» se refiere explícitamente en el texto a este cambio fundamental en la política de la Casa de Estudio, recordado, conmemorado y narrado exclusivamente en la tradición del Talmud babilónico. «Ese día» es el día en que se produjo un cambio hacia una forma «democrática» y «pluralista» de rabinismo, alejándose de la versión de Rabán Gamaliel de un judaísmo en el que existía una autoridad central que decidía quién tenía «el yo interior idéntico al yo exterior» —una hermenéutica de la persona que se correspondía también con una hermenéutica monista del texto.²⁹ El texto incluso se toma la molestia de informarnos de que, en todos los pasajes del Talmud en los que se dice que algo ocurrió «ese día», se hace referencia precisamente a este día fatídico. La exclusión practicada por Rabán Gamaliel no puede interpretarse como una mera forma de exhortación moral, pues, de ser así, no habría habido necesidad de que los guardias la hicieran cumplir, ni posibilidad alguna de que los guardias pudieran hacerlo; por lo tanto, debe de haberse referido a algún tipo de prueba de ortodoxia y sumisión a la autoridad de Rabán Gamaliel. Aquellos cuyo «yo interior no era idéntico a su yo exterior» se interpretan, por tanto, de forma plausible como aquellos que parecen y se comportan como judíos rabinicos, pero sostienen opiniones teológicas consideradas heréticas por la institución rabínica. La máxima de Rabán Gamaliel representaría, según esta lectura, una etapa excluyente más temprana en el desarrollo del rabinismo, que acabó dando paso a la forma aparentemente inclusiva que se convirtió en hegemónica.

Este cambio en el sistema explica el trato, por lo demás casi sin precedentes, que se le da al rabino Yehoshua en nuestra historia. En esta forma legendaria, el propio Talmud conserva o construye un recuerdo de una época en la que las cosas no eran exactamente como son ahora, pero tampoco tal y como el Talmud suele recordar a Yavne, con el fin de abordar o descartar ese recuerdo alternativo. Encontramos en esta narración una estructura no *muy diferente* a la que se da en la creación de mitos atenienses, incluyendo incluso el drama, por ejemplo, en las *Orestéas*. «Una institución dominante en la actualidad (ya sean los tribunales de Atenas o la Casa de Estudio rabínica) establece su autoridad a través de un mito fundacional que representa los malos tiempos pasados a los que desplazó y sustituyó». Esta aggada narra esto como un conflicto entre Rabán Gamaliel y el rabino Yehoshua, a quienes ya hemos conocido como personajes principales en la narración de Yavne.

El Talmud deja aquí totalmente al descubierto sus valores al informarnos de que Rabán Gamaliel se sintió molesto al ver el cambio, pensando que había privado a Israel de la Torá. Sin embargo, en un sueño ve jarras llenas de cenizas, lo que implica que todos los eruditos recién admitidos son indignos, y Rabán Gamaliel se consuela, pensando que su comportamiento anterior ha *sido* aprobado por Dios. El narrador talmúdico, sin embargo, desde esa última etapa de la actividad redactora, se toma la molestia de informarnos de que no fue así, que la única razón por la que a Rabán Gamaliel se le concedió este sueño fue para tranquilizarlo. El nuevo régimen de libre acceso a la Torá queda así firmemente y definitivamente aprobado por la voz autorizada del narrador talmúdico, lo que concuerda bien con las prácticas literarias de los redactores talmúdicos y midráshicos.

La aggada stammaítica narra, por tanto, un cambio diacrónico en el patrón eclesiológico, el fin de «los malos viejos tiempos» asociados a Rabán Gamaliel, la representación mítica babilónica del patriarca palestino. La comparación con la «*Ore5teiO iS*» me parece especialmente acertada, pues, al igual que esa narración marca un cambio en la estructura de poder dentro de la política ateniense hacia una de «democracia» y «racionalidad», lo mismo ocurre con la epopeya talmúdica que nos ocupa. Y al igual que esa narración nos horroriza, al menos a algunos de nosotros, por su violenta imposición del orden y por su representación del valor respectivo de hombres y mujeres, también la historia talmúdica nos horroriza por sus severas prácticas excluyentes en nombre del pluralismo. La derrota de la verdadera disidencia religiosa en Israel y el refugio seguro de poder y privilegios que los rabinos habían logrado en el siglo V les permitió presentarse a sí mismos como los demócratas y meritócratas por excelencia. Todos aquellos que en su día habrían generado una verdadera disensión se encontraban ahora firmemente fuera de la comunidad, de modo que, en su seno: ¡Que resuene el pluralismo! Según el Talmud, al principio existía en el judaísmo un «obispo monárquico»^o, simbolizado por la figura de Rabán Gamaliel, y, al final, una especie de meritocracia democrática. El propio Talmud babilónico «recuerda» que se ha producido un cambio en el modelo de la verdad

rab-

verdad rabínica, una redefinición de los términos de ortodoxia y herejía, de modo que donde antes se erigían fronteras insistiendo en una única Torá verdadera, ahora puede promulgarse con seguridad la noción de muchas verdades indeterminadas. El Talmud tematiza así, en la agadá, la diferencia diacrónica que la propia redacción del Talmud babilónico significa.

La ruptura de la Palabra

El principio teológico de la indecidibilidad del lenguaje divino surgió en el momento babilónico, el momento en que la disidencia real fue desterrada de Israel. Sin embargo, prestar atención únicamente al aspecto negativo o crítico de ese momento supone una interpretación errónea de la cultura rabínica, pues fue también en ese momento cuando se cristalizaron las formas características de la creatividad literaria y religiosa rabínica. En el plano social, la legendaria decisión de permitir la entrada a todos en la Casa del Midrash puede exigirnos una hermenéutica muy recelosa, pero también presenta un paralelismo muy convincente con el desarrollo de la teoría hermenéutica. La idea de permitir la entrada únicamente a aquel cuyo «yo interior fuera idéntico a su yo exterior» se basa en una especie de certeza hermenéutica que es todo lo contrario del juego libre —de nuevo, no social— de *la hermenéutica* que caracteriza al midrash posterior y constituye su sello distintivo de creatividad cultural y literaria.¹ ""

Isaak Heinemann describe el midrash, mucho antes que Derrida, como la «fragmentación del Logos».⁴ Leeré aquí el locus classicus de esta imagen y, por tanto, de la noción de indeterminación midráshica. Como veremos, este locus es un texto babilónico (de los stammaim), a pesar de que se cite en nombre de rabinos palestinos: ""

Rav Asi preguntó al rabino Yohanan: «Si dos han expuesto la misma ley a partir de dos versículos, ¿cuál es la ley?». Él respondió: «No se cuentan como más de uno». ¿De dónde procede este principio? Abayye dijo: «Porque el versículo dice: "*Dios habló una sola vez, y yo he oído estas dos*"»⁽⁶⁾. «Un versículo da lugar a varias leyes [significados], pero de varios versículos no surge una sola ley». El de la casa de R. Ismael lo enseña así: «*Como un martillo que rompe una roca*», del mismo modo que el martillo se divide en varias chispas, así un solo versículo da lugar a varias leyes». (BT Sanedrín 34a)

El texto talmúdico comienza articulando un principio bastante sorprendente en la hermenéutica jurídica rabínica: por un lado, se excluye que la Torá repita jamás la misma ley en dos lugares; por otro, cualquier versículo dado puede tener múltiples significados. Aquí, de hecho, encontramos tematizado y teorizado por primera vez el principio teológico que motivará gran parte del pensamiento rabínico a partir de entonces,

a saber, que el lenguaje divino produce significados múltiples y diferentes. Ahora volvemos atrás y leemos la práctica midráshica, no solo como una cuestión de tacto editorial, sino como una representación textual de esta teología especial de la Palabra divina. Este principio de que cualquier versículo puede tener múltiples significados demuestra cuán profundamente diferente es esta concepción rabinica del lenguaje de aquella que para «nosotros» resulta tan habitual que apenas podemos pensar más allá de ella el tiempo suficiente para comprender otra cultura. Al final, sin embargo, la fragmentación del Logos reflejada en tal concepción del lenguaje proporciona la pista más significativa para comprender cómo el judaísmo rabinico y el cristianismo ortodoxo formaron sistemas religioculturales distintos —al menos durante un tiempo al final de la Antigüedad tardía— y no solo grupos sociales distintos.

Sugeriría, pues, que el texto del Sanedrín aporta, efectivamente, pruebas de una concepción especial de la semiología entre algunos rabinos: la pregunta es: ¿qué rabinos? Existe un importante paralelismo con el pasaje del Sanedrín que puede conducirnos a una respuesta. En Shabat 88b leemos:

El rabino Yohanan dijo: «¿Qué significa lo que está escrito: “El Señor da una palabra; grande es la multitud de quienes la anuncian [Salmo 68:12]”?». Cada una de las palabras que salieron de la boca del Todopoderoso se dividió en setenta lenguas. El de la Casa de Ralobi Ismael enseña: «Y como un martillo rompe una roca», así como este martillo da lugar a muchas chispas, así también cada una de las palabras que salieron de la boca del Santo Bendito se dividió en setenta lenguas.

Como ha señalado recientemente Azzan Yadin, el texto del Shabat, que en apariencia es un paralelo casi exacto al pasaje del Sanedrín, no tiene, de hecho, nada que ver con la «polisemia».»⁸ Yadin argumenta de forma convincente, citando textos bien conocidos (pero anteriormente malinterpretados) y recientemente descubiertos, que las «setenta lenguas» del texto del Shabat deben interpretarse como setenta lenguas humanas diferentes, y no como setenta significados diferentes, como quizá cabría deducir del texto del Sanedrín. Este punto reviste cierta importancia, pues, tal y como ha demostrado Yadin, dentro del corpus tanaítico, el rabino Ismael y su escuela representan todo lo contrario a la indeterminación midráshica. Para la escuela del rabino Ismael, un texto no da lugar a múltiples significados contradictorios. Además, en el relativo logocentrismo de la escuela ismaelita, la traducibilidad del texto a otras lenguas sería tanto plausible como esperable. Quizá este argumento pueda extenderse más ampliamente al pensamiento palestino, ya que el rabino Yohanan —también, por supuesto, uno de los primeros palestinos— *parece* plantearlo en el pasaje del Shabat. Además, la idea de que la Torá fuera entregada en muchos idiomas *se* encuentra también en otros textos tanaíticos, como la Mishná Sotá 7:5, donde aparece como una glosa sobre «explicada plenamente» (Dt. 27:). Si, en efecto, como argumenta de forma convincente Yadin, el Shabat explicado» (Dt. 27:). Si, efectivamente, como sostiene de forma convincente Yadin, la versión del Shabat representa una versión anterior de este texto, entonces tendríamos unas diez

pruebas adicionales que respaldan la tesis de que la noción de la polisemia del lenguaje bíblico (en contraposición directa a su traducibilidad) es una noción de la época babilónica tardía, siendo el texto del Sanedrín una revisión stammaítica del topos palestino que todavía se cita más o menos en su forma original en Shabat. Tenemos aquí un valioso ejemplo de cómo se revisa precisamente el significado anterior. Parecería muy plausible que el Stamma que reformuló la cláusula crucial del texto del Sanedrín ya entendiera que el paralelo de Shabat significaba lo que él mismo pensaba. La transformación del texto fue inconsciente. La prueba de esta posibilidad se encuentra sin duda en el hecho de que, hasta Yadin, ni siquiera los estudiosos críticos detectaron ninguna diferencia entre las versiones.

En la forma final estamática del topos, la imagen de la palabra de Dios como un martillo que hace saltar chispas de un yunque de roca se convierte en una representación llamativa de la multiplicidad inherente de significado en el lenguaje de la Torá, ese estado de «siempre ya» de inscripcionalidad que conlleva una necesaria difusión del significado. Es, por lo tanto, precisamente lo que pretende ser: una poderosa metáfora de la multivalencia. Aquí encontramos testimonio de una concepción talmúdica de la hermenéutica, propia de la última etapa babilónica, que niega por completo el concepto de un Logos subyacente y externo al texto, que limite y controle el significado; una concepción que da lugar a un comentario muy diferente tanto de la hermenéutica del llamado «significado simple» como de la interpretación alegórica filoniana,⁹ de las interpretaciones «encarnacionales» de Orígenes,¹⁴ y de la hermenéutica del cuádruple significado jerárquico.¹⁴¹ Esta concepción de la hermenéutica se correlaciona elegantemente con la ideología de la no contradicción que hemos visto plasmada en la agadá de esta capa de la redacción talmúdica, y, por tanto, de este período de la historia religiosa rabínica, así como con la práctica de los stammaim al representar la dialéctica rabínica como una dialéctica sin resolución, sin telos, y en sí misma una representación de la *polinoia* de la Palabra divina y la mente divina.

Comparar nuestra versión stammaítica del pasaje con su paralelo talmúdico palestino resultará revelador a este respecto. En ese Talmud podemos leer:

«Recuerda» y «Guarda» se dijeron en una sola expresión, algo que es imposible que la boca pronuncie y que los oídos oigan. Y así también dice «Dios habló uno» en el discurso: «Estas dos cosas he oído», y está escrito: «Y como un martillo rompe una roca». (PT Nedarim s: 37d)

En este texto, el topos «como un martillo que rompe una roca», que a primera vista parece el mismo que en el Talmud babilónico, desempeña una función totalmente diferente. Sirve para explicar las contradicciones evidentes dentro del texto bíblico. En una versión de los Diez Mandamientos, se ordena a los judíos que «recuerden el día del sábado» (Éxodo 7), mientras que en la otra se les ordena que «guarden el día del sábado» (Deuteronomio 5:li).

Pero las dos versiones de los Diez Mandamientos se refieren, por supuesto, a un único acto de palabra por parte de Dios. El Talmud palestino y sus paralelos midráshicos citan en este contexto varias leyes cuyas versiones en Deuteronomio y en las partes anteriores del Pentateuco *parecen* contradictorias, y en todos los casos concluyen que Dios hizo una sola declaración, que se escuchó como dos; es decir, que Dios dijo las dos cosas al mismo tiempo, y que corresponde a los seres humanos conciliar la aparente contradicción. El martillo que golpea la roca se refiere aquí, por tanto, a la naturaleza misteriosa de la palabra divina: puede realizar dos declaraciones al mismo tiempo, que luego se escuchan como si fueran dos declaraciones distintas, pero que deben conciliarse hermenéuticamente, tal y como hace *aquí* el midrash, articulando una forma en la que el sábado se recuerda y se guarda a la vez.

Un paralelo de los textos midráshicos palestinos demuestra que los versículos «Dios ha hablado una cosa; dos hemos oído» y el martillo que golpea la roca se utilizan aquí en un sentido casi exactamente opuesto al que el midrash del versículo y la teoría hermenéutica que este implica desarrollarían en los estratos más tardíos del Talmud babilónico. En la Mekhilta del rabino Shimón sobre el Éxodo, leemos:

Las palabras que se dicen aquí son idénticas a las que se dicen allí. Ambas significan lo mismo, lo cual es imposible de pronunciar con la boca y de oír con los oídos. Aquí dice: «Y Dios pronunció todas estas palabras», y más adelante dice: «Una palabra pronunció Dios, estas dos he oído». Y también dice: «He aquí que mi palabra es como el fuego, la palabra de Dios, etc.». Así como ese fuego se divide en varias chispas, así también un mismo asunto se expone en varios versículos.

Mientras que el pasaje del Sanedrín del Talmud babilónico insiste en que una sola expresión de la Torá tiene varios significados, aquí se afirma que una sola proposición, un solo significado, puede aparecer en más de un lugar del texto escrito de la Torá y en un lenguaje sinónimo pero diferente —precisamente el concepto que la versión final del pasaje del Talmud babilónico niega enérgicamente. Este paralelismo respalda de nuevo tanto el argumento de Yadin como mi tesis más amplia de que la noción de polisemia escritural —y, a fortiori, de «indeterminación»— pertenece a una capa relativamente tardía en la formación de la textualidad rabínica, una que puede encontrarse en formulaciones narrativas y teóricas prácticamente de forma exclusiva en el estrato más reciente del Talmud babilónico.

Volviendo a Yavne (y a Nicea): teología, eclesiología, libros

Las estrategias de la Iglesia se presentan en la literatura académica como directamente opuestas a las de los rabinos. El cristianismo niceno llega, al menos en teoría, a rechazar por completo la dialéctica e insiste en una verdad «simple», tradicionalista y

milagrosamente autorizada, mientras que el Talmud eleva la dialéctica — siempre sin resolver— al nivel de un principio divino. Una vez más, para evitar cualquier malentendido, la cuestión *no* es que el debate cesara con la canonización de Nicea —parece que ocurrió todo lo contrario—, sino más bien que, en el plano ideológico, el debate ya no se consideraba apropiado para la determinación de la verdad cristiana.»⁴⁰ Además, hay que destacar (algo que Lim quizá no hace lo suficiente) que las reivindicaciones de esa monovocidad de la verdad y de la «simplicidad» sin dialéctica se remontan, en la literatura cristiana, hasta Pablo y están bien representadas en escritores cristianos como Tertuliano.»⁴ «No obstante, podemos percibir un cambio que tuvo lugar a principios del siglo V. La decisión final sobre la cuestión crucial de la teología trinitaria la tomó el emperador Teodosio tras una noche de oración;¹⁴⁴ mientras que las decisiones finales de los rabinos se aplazan para siempre con la afirmación teológica de que «estas y estas son las palabras del Dios vivo». Debido al efecto abrumador del Talmud babilónico, este modelo de verdad se convirtió en el legado intelectual del judaísmo rabínico medieval en todas partes. El nexo entre los hábitos textuales de los judíos palestinos y la indecidibilidad canonizada y teológicamente sancionada del Talmud babilónico —simbolizada por las leyendas de Yavne— es análogo a la conexión causal hipotética entre el *habitus* textual y las prácticas textuales de la ortodoxia «consensual» de la Iglesia de finales de los siglos IV y V, simbolizada por las leyendas de Nicea. Si Nicea fue una invención legendaria tardía que contribuyó a crear un cristianismo «en el que la disidencia y el debate fueron literalmente barridos a un lado» Yavne, como «gran coalición» en la que todo aquel en la antigüedad judía que no fuera un «hereje» declarado era un rabino y todas las opiniones eran igualmente «Torá», fue una invención talmúdica igualmente tardía. Este momento tardío de cristalización literaria fue la coyuntura en la que el «acuerdo para estar en desacuerdo» se elevó a un principio teológico y hermenéutico de primer orden, de hecho, a una institución divina.

La producción exitosa de la *fiomonoia* de la ortodoxia posnicensa implicó o fue posible gracias a un conjunto de prácticas textuales (no solo leyendas). Para que la *polinoia* de los escritos de los teólogos prenicenos (aquellos aceptados en el canon de la ortodoxia) se convirtiera en un corpus unívoco de los Padres, hubo que realizar un trabajo discursivo que proporcionara el correlato literario canónico objetivo de la obra legendaria que Lim ha descrito. Lim esbozó esta cuestión cuando describió la transposición del llamamiento de Teodosio a un «examen justo y abierto de las cuestiones controvertidas» a un llamamiento a la sumisión «a las opiniones de “aquellos maestros que vivieron antes de la disensión en la Iglesia”»⁽⁴⁾. Como señala Lim, este cambio en la propia concepción de Teodosio sobre cómo se encuentra y se mantiene la verdad cristiana «puede considerarse parte de la justificación ideológica incipiente de los florilegios patrísticos que desempeñarían un papel importante en el cristianismo

«concilios»¹⁴⁷. Al analizar otro vector más en el desarrollo de las prácticas textuales cristianas, Eric Rebillard ha citado a un conocido autor occidental, Vicente de Lerins, sobre la justificación de los florilegia: «Si ninguna decisión conciliar ha abordado la cuestión debatida, Vicente recomienda que “se recopilen y examinen las opiniones de los antiguos que, aunque *procedan* de lugares y épocas diferentes, permanecieron, no obstante, en la comunión y la fe de la única Iglesia católica, y se mostraron como maestros dignos de admiración. Hay que comprender que uno también puede creer sin duda lo que ha sido enseñado, escrito y defendido abiertamente, con frecuencia y de manera constante, no por uno o dos, sino por todos de la misma manera, de acuerdo con un mismo consenso»»⁸ Para Agustín, como muestra Rebillard, es el acuerdo, el consenso, de todas las autoridades católicas lo que constituye la medida de la verdad ortodoxa»⁴⁹ Los escritores eclesiásticos hablan «con un solo corazón, una sola voz, *una sola fe*».⁰ Resulta fascinante que Agustín imagine, de hecho, este corpus de escritos de los Padres tanto como un concilio imaginario como un libro: «Si se convocara un sínodo de obispos de todo el mundo, me pregunto si sería fácil reunir a tantos hombres de su calibre. Al fin y al cabo, estos hombres no vivieron en la misma época, sino en diferentes períodos y en lugares distantes; Dios envía, según le place y según lo considera útil, a unos pocos de sus fieles ministros que son excelentes por encima de muchos otros. Y así, *ves* a estos hombres reunidos de diferentes épocas y regiones, de Oriente y de Occidente, no en un lugar al que los seres humanos se vean obligados a viajar, *sino en un libro que puede viajar a*

Esta cita, creo, basta para evocar la fascinante similitud de los mundos culturales que dieron origen al Talmud, también una recopilación de los dichos de muchos rabinos «excelentes» a lo largo de siglos y en distintos lugares, reunidos en un libro que viaja en el espacio y el tiempo hasta llegar a los fieles. Y esta poderosa similitud también pone de relieve la enorme diferencia en el modo de discurso de los dos nuevos libros: una sola voz frente a muchas voces, pero ambas, me atrevo a afirmar, en apoyo del «mismo» tipo de proyecto: la producción de una «religión» ortodoxa, delimitada y concertada.

Otros estudiosos, sin embargo, han situado al menos la siembra de la semilla de estos florilegios en las prácticas textuales del siglo anterior a Teodosio y Agustín. En un breve ensayo publicado en Sfodia *POITIStica*, así como en un par de trabajos inéditos, Patrick Gray ha examinado los procesos mediante los cuales se produjo en el siglo IV la institución de «una sola voz» denominada «Padres de la Iglesia».¹ Mark Vessey también ha puesto de manifiesto la importancia de la formación de un canon patrístico de citas en el siglo IV y su contribución a la «forja de la ortodoxia».

El análisis de Virginia Burrus sobre la influencia formativa del corpus literario de Atanasio en la configuración de las prácticas textuales de la ortodoxia cristiana del siglo IV y posteriores, los modos de su discurso y su habitus, resulta especialmente

evocador. Situando su análisis en relación con la afirmación de Lim de que fue con la muerte del último «testigo ocular, Atanasio», cuando «comenzaron a surgir las “leyendas sobre Nicea”»⁴, Burrus escribe: «La muerte de Atanasio marcó el *final* de una fase crucial en la invención *literar* de Nicea; y, además, la inscripción en capas de sus textos “históricos” o “apologéticos” —que dio lugar a su construcción retroactiva de un archivo virtual para el concilio— contribuyó en gran medida a la creación de un hábito documental que fue, como han demostrado Lim y otros, crucial para el éxito del concilio de la Antigüedad tardía a la hora de producir una ortodoxia “consensuada”».» Al sustituir «fin» por «comienzo» y «literario» por «legendario», Burrus no solo respalda el argumento de Lim, sino que le añade otra dimensión. «En los textos de Atanasio —en su sensibilidad hacia la “textualidad” en sí misma— percibimos algo de lo que Richard Lim describe como una tendencia de la Antigüedad tardía hacia una “creciente dependencia de la autoridad textual”». ^{1 16}

Lim había destacado que Nicea, a diferencia de otros sínodos y concilios, no dejó ningún registro escrito de sus actas. Coincidiendo con él, Burrus demuestra, mediante lecturas minuciosas del dossier atanasiano sobre Nicea, que Atanasio, a través de la organización y redacción de materiales —documentales y de otro tipo—, elaboró *ex post facto* *unas actas* virtuales para «su» concilio. La interpretación de Burrus nos permite percibir que Atanasio pudo haber contribuido, mediante esta actividad, a la práctica de la elaboración de tales archivos y actas para otras formaciones conciliares, así como al sistema de prácticas textuales, en general, que constituyó la ortodoxia «patrística» de la Antigüedad tardía, incluyendo especialmente ese gran libro de los libros cristianos de la Antigüedad tardía, *Los Padres de la Iglesia*. El Concilio de Nicea —y no solo ni principalmente la doctrina nicena— fue «inventado» a través de los escritos de Atanasio. Los esfuerzos literarios de Atanasio produjeron así, de forma retrospectiva, un cierto «relato de Nicea», un relato que, como sostiene Burrus, fue generativo para la historia futura de las prácticas textuales cristianas. Burrus centra nuestra atención en la forma particular de textualidad y en la forma textual de determinados tipos de ortodoxia y su habitus, así como en la correlación entre esas prácticas textuales y ese habitus y el habitus que Lim ha puesto de manifiesto en su obra. Estas prácticas literarias (que, al menos en teoría, giraban en torno a Atanasio —ya fuera un Atanasio creado por sí mismo o por otros—) y su comparación con las leyendas de Nicea proporcionan el telón de fondo más rico para investigar las relaciones afines, pero diferentes, entre las leyendas talmúdicas de Yavne y las prácticas textuales que constituyen el gran «no-libro de los libros» judío de la Antigüedad tardía: el propio Talmud babilónico.

Burrus escribe: «Al examinar los escritos, entremezclados de forma compleja, que
ya sean de su propia autoría, escritos por un negro o editados y publicados por el obispo de Alejandría Atanasio], observamos cómo Nicea y su Logos congelado se producen como el efecto acumulativo de una serie de actos textuales muy

!94 *S pa F 5 De Log05*
deliberados de autodefensa,

defensa, mediante los cuales también se concibió el cuerpo blindado del obispo». ¹ «⁸ En el discurso pseudo-rabínico, intercalado de forma aún más compleja, tal y como fue editado y publicado en el Talmud babilónico», se estaba concibiendo un cuerpo similar, el del rabino, y se estaba poniendo en marcha y legitimando una institución, la yeshivá. Si, en palabras de Burrus, «el Padre alejandrino concibe Nicea como el concilio “ecuménico” de los Padres que engendraron el cuerpo inmortal de la palabra escrita», entonces el Talmud concibe Yavne como el concilio ecuménico de los Padres que transmitieron el cuerpo inmortal (pero en constante crecimiento y cambio) de la Torá oral. Al igual que Atanasio promulgó «la identificación sorprendentemente estrecha del Verbo divinamente engendrado con los textos escritos que ahora encarnan “Nicacia”» ⁶⁰, también los rabinos del Talmud identificaron estrechamente su propio texto fundacional, la Mishná, y sus propios comentarios sobre ella con la Torá oral divinamente revelada. Los redactores del Talmud son el Atanasio rabínico colectivo, en la medida en que fue él quien inventó a los Padres de la Iglesia como una entidad literaria nombrable. Mientras que el ideal de la «Palabra» cristiana ortodoxa era su monovocidad —sus textos de múltiples autores que hablaban con una sola voz—, el ideal de la Torá oral rabínica ortodoxa clásica, tal y como quedó finalmente formulado en el Talmud babilónico, era el de un texto de múltiples voces sin autor. En una época en la que, según relata Lim, la dialéctica era cada vez más demonizada por los escritores cristianos ortodoxos, los narradores talmúdicos, utilizando los mismos tropos y topoi —por ejemplo, el de los dialécticos como «portadores de escudos»—, elevaban la dialéctica, siempre sin resolver, al más alto nivel del discurso religioso.

En resumen, al igual que la historia de Nicea «da origen a los “padres” conciliares del 318, así como a sus Palabras credales unigénitas», la historia de Yavne da origen a los «rabinos-padres»⁶¹ y a su Torá oral unigénita. Yavne se situó retrospectivamente en el siglo I, mientras que Nicea solo a principios del siglo ^{IV}⁶². «Además, ambos concilios legendarios afirman poseer la verdad divina: Yavne, su Torá oral, y Nicea, su enseñanza apostólica. Además, como he demostrado anteriormente en el capítulo 3, ambos fundamentan su pretensión a dicha verdad de la misma manera, a través de un mito de sucesión apostólica. Ambos son mitos fundacionales de una ortodoxia».⁶³ El propio Talmud, como registro anónimo y a menudo aparentemente caótico de una *polinoia* constante, es un tipo de texto diferente tanto del corpus atanasiano como de los Padres de la Iglesia monovocales que produjo la ortodoxia cristiana de la Antigüedad tardía. La diferencia entre esas formas de textualidad se prefigura en la distinción entre la ortodoxia exclusiva del punto final del mito de Nicea y la heterodoxia igualmente exclusiva y divinamente sancionada del punto final del mito de Yavne, encarnada en el dicho talmúdico tardío: «Estas y estas son las palabras del Dios vivo», que, según la leyenda, «salieron» en Yavne. A pesar de todas sus similitudes en cuanto al *ejercicio* del poder, estas dos teologías del lenguaje

eran claramente diferentes en cuanto a los tipos de textualidad a los que conducían y en las formas de interpretación bíblica que generaban.

En un ensayo perspicaz y muy comprensivo (aunque, en mi opinión, quizá demasiado exculpatorio) sobre el judaísmo rabínico, Rosemary Radford Ruether ha descrito el Talmud en los siguientes términos:

El judaísmo clásico, por el contrario, produjo una literatura que, a primera vista, se asemeja al desván de la abuela de alguien, en el que se han ido acumulando, como si fueran ovillos de hilo atesorados con cariño a lo largo de los años, cantidades infinitas de cosas curiosas que «algún día podrían resultar útiles», apiladas unas sobre otras sin aparente preocupación por distinguir entre asuntos importantes y triviales. A quienes están acostumbrados a los modos de pensamiento sistemáticos, a la progresión lógica y al orden jerárquico les resulta muy difícil adaptarse al estilo discursivo y poco sistemático de los rabinos y empezar a discernir el hilo conductor que subyace a lo que parece ser una discusión aleatoria y una sucesión de temas inconexos. Pero poco a poco uno llega a comprender que esta aparente mezcolanza de piedad y trivialidades es el medio a través del cual se transmite el mensaje rabínico, que consiste en el esfuerzo por impregnar cada rincón de la vida cotidiana con la presencia de Dios. Esto se manifestaba en una inocencia frente a la mayoría de las jerarquías cristianas del ser, el orden y los valores, y en una capacidad para ver significado teológico en los detalles de la vida cotidiana. ¡A los rabinos no les cuesta nada hacer sus comentarios más profundos sobre la naturaleza de Dios en medio de una discusión sobre los usos del queso!1»

Un ejemplo de tal discusión, calificada por R. Travers Herford como «árida y tediosa»⁶⁸, ilustrará el argumento de Ruether. Este texto ejemplifica, tanto en su tema como en su método discursivo, el funcionamiento diferenciador y distintivo de la ortodoxia rabínica de la última etapa babilónica:

El rabino Al-Bahu enseñó ante Ral I i Yohanan: «A los gentiles y a los pastores no se les ayuda a salir ni se les arroja al agua; pero a los *minim* [herejes judíos], a los *delatores* [informadores] y a los apóstatas [al paganismo]», a estos sí que los arrojarían al agua y no les ayudarían a salir.

Él le dijo: «Pero yo enseño: “todas las pérdidas de tu hermano” [Dt. 22:3], incluso las del apóstata, y tú has dicho: “los arrojarían al abismo”».

Elimina de aquí «los apóstatas».

El texto comienza con el rabino Abbahu citando una enseñanza tanaítica según la cual, si los idólatras y los pastores (considerados ladrones) caen en un hoyo, no hay que rescatarlos, pero tampoco hay que empujarlos hacia dentro, mientras que a la segunda categoría de *minim*, *delatores* (Judas Iscariotes) y apóstatas hay que empujarlos a un hoyo y no rescatarlos de allí. Ante esto, el rabino Yohanan objeta que tiene una tradición según la cual «el versículo que ordena salvar los objetos perdidos de uno de los hermanos incluye incluso a los hermanos que son apóstatas», por lo que ¿cómo es posible que se ordene a los judíos poner en peligro la vida de los apóstatas? La respuesta es que los apóstatas deben ser

excluidos por completo de la lista de aquellos a los que hay que arrojar a los hoyos. Obsérvese que en este punto del texto talmúdico —el punto en el que el Talmud palestino (y el nivel amoraico del Talmud babilónico) se habría detenido— se presenta un marcado punto de desacuerdo. ¿Están los apóstatas incluidos en la categoría de los peores desviados a los que hay que condenar a muerte, o se encuentran en la categoría de «hermanos», a quienes se devuelve un objeto perdido? De hecho, además, al citar al autoritario rabino Yohanan y enmendar la tradición del rabino Abbahu, el hipotético Talmud anterior ha zanjado la cuestión a favor de esta última opción: los apóstatas son, efectivamente, «hermanos».

Vemos aquí, por tanto, la clara diferencia entre las capas del texto talmúdico y la práctica textual talmúdica, pues los redactores del Talmud —la voz anónima conocida como el Stam— no pueden dejar esta conclusión tal cual. Al parecer, los stammaim no pueden tolerar tal situación de resolución racional de una cuestión. El texto continúa:

Pero podría haberle dicho: «Esto se refiere a un apóstata que come carnes no kosher por apetito, y aquello se refiere a un apóstata que come carnes no kosher por rencor».

Pues se dice: «El apóstata»: Rav Aha y Ravina discrepan sobre él. Uno dijo: «Un apóstata por apetito es un apóstata, y por rencor es un *air*», mientras que el otro dijo: «Incluso por rencor sigue siendo un apóstata, ¿y qué es un *min*?; alguien que adora a un ídolo [es decir, un judío que adora a un ídolo]». Él pensaba que quien come carnes no kosher por rencor es un *miit*. (BT Avodá Zará 26b)

Aquí volvemos al mundo de las carnes puras e impuras, tal y como lo había planteado Orígenes. El Talmud pregunta: ¿Por qué el rabino Abbahu accedió tan fácilmente a la corrección de su texto en respuesta a la objeción del rabino Yohanan? Tenía una salida mejor. Podría haber dicho que hay dos tipos de apóstatas. En el caso de quien come carne no kosher por apetito, seguimos considerándolo un «hermano» y rescatamos su objeto perdido y, con mayor razón, a su persona; pero a un apóstata que come carne no kosher de forma ostentosa, para «vengarse y dejar clara una postura religiosa», a ese no solo no lo rescatamos, sino que, de hecho, lo ponemos en peligro. A esto se responde que el rabino Yohanan opinaba que aquel que come carnes no kosher con el fin de desafiar la Torá judía no es un apóstata, sino un *min*. El Talmud, es decir, el Stam, respalda este punto citando un argumento amoraico (rabínico tardío, en este caso de la época babilónica muy tardía) sobre la definición del apóstata y del *min*.

El texto tanaítico (rabínico temprano) establece una clara jerarquía de «malhechores». Los gentiles y los pastores tienen, obviamente, un estatus superior al de los «*minim*», los apóstatas y los *delatores*⁵. En el transcurso de la intervención del rabino Yohanan, los apóstatas, sean quienes sean, no solo se elevan a una categoría superior a la de los

minim y los delatores, sino incluso a una categoría superior a la de los gentiles, ya que estos últimos no son ni rescatados ni se ven en peligro, mientras que los primeros sí son rescatados. Sin embargo, el aspecto más importante del debate talmúdico (la *sugya*) es la nueva distinción que establece entre los dos tipos de apóstatas, una distinción de categoría nueva y aparentemente importante que no se conoce en el texto amoraico anterior. Esta distinción se establece entre los apóstatas por apetito —el caso típico es el de quien, movido por el deseo, ve carne no kosher y la come— y los apóstatas «por despecho», es decir, aquellos que eligen desobedecer las leyes de la Torá por convicción religiosa (alguien como Saulo de Tarso, por ejemplo). En este punto, el Talmud afirma que estos últimos deben considerarse «*minim*». En otras palabras, los «*minim*» constituyen una categoría construida ideológicamente, incluso cuando esa diferencia ideológica se manifiesta en el comportamiento; es la diferencia ideológica la que define al «*min*». Por último, según una de las opiniones de los dos amoraim, es una diferencia ideológica aún más marcada la que define a los «*minim*», a saber, una creencia errónea en Dios. Según la otra opinión, tal cristiana sería considerada un «*min*» incluso si no presentara defectos en su doctrina teológica, *salvo por el mero hecho de su rechazo ideológico a cumplir los mandamientos, lo cual es, en sí mismo, una afirmación teológica*, y el caso sigue sin resolverse.

A primera vista, parecería que la falta de resolución de una cuestión tan importante refleja, en efecto, un acuerdo para estar en desacuerdo, una forma de pluralismo epistemológico. Observamos, sin embargo, que, desde cualquiera de los dos puntos de vista, una persona que se niega a cumplir los mandamientos por razones ideológicas (como Pablo), ya se la denomine apóstata o *min*, entra en la categoría de los peores desviados, que están sujetos al asesinato justo. El «pluralismo» del Talmud abarca prácticas de exclusión contra los desviados tan duras como las de cualquier forma anterior de judaísmo, incluido el cristianismo. Se nos dice que el rabino Yohanan, quien sitúa a los apóstatas en una categoría muy elevada, se refiere únicamente a los apóstatas por lujuria, por lo que los excluimos de la categoría de los que deben ser ejecutados, ya que los apóstatas por ideología han sido trasladados a la categoría de «*minim*», de todos modos. La otra postura deja a los apóstatas —es decir, a los apóstatas por ideología— en la categoría de los que deben ser ejecutados; simplemente no los llama «*minim*». Sin duda, para los que podrían ser ejecutados (o más bien, en teoría), la rúbrica concreta bajo la que se les ejecuta apenas supone una diferencia. Así, aunque nuestra *sugya* reconstruida de la época temprana (hipotéticamente palestina) resuelve la cuestión del estatus del apóstata, lo hace manteniendo viva la controversia original como una distinción que sí marcaría una diferencia. El Talmud babilónico mantiene vivo un simulacro de distinción, al tiempo que le arranca todo poder para marcar una diferencia. Resulta difícil ver, pues, cómo lo «dogmático y jerárquico» de Hopkins marca una diferencia entre el cristianismo ortodoxo y el judaísmo rabínico. En última instancia, creo que es más bien la forma de textualidad, los tipos de libros que se elaboran, lo que

60
marcan las diferencias fenomenológicas entre las ortodoxias cristiana y judía de la Antigüedad tardía. No son diferencias insignificantes, sin duda, pero de un tipo muy distinto, creo, de las diferencias que suelen atribuirse a las dos «religiones».

Fin

En sus últimas páginas, Lim describe de forma elocuente la situación de la práctica textual ortodoxa a finales del siglo V:

textual ortodoxa:

De hecho, al despojarse de sus complejidades y su desorden, concilios enteros quedaron reducidos a iconos que encapsulaban lecciones sencillas. El Concilio de Nicea, por ejemplo, perduró como el triunfo de la ortodoxia y el Waterloo de Arrio. El número 318¹⁽²⁾ se convirtió en el número canónico de los santos padres que formularon el Credo de Nicea, la piedra de toque de la ortodoxia, aunque esa cifra seguramente no se corresponde exactamente con el número de obispos que asistieron a Nicea. El poder del consenso patrístico que se manifiesta en diversos florilegios solo puede apreciarse plenamente a la luz de sus representaciones visuales en los primeros frescos bizantinos y manuscritos iluminados, en los que sólidas falanges de obispos santos en filas apretadas encarnan el principio de *la homonoia*. Frente a este consenso abrumador, la disidencia y el debate fueron literalmente barridos a un lado.»

El judaísmo talmúdico, aparentemente, no podría *ser* más diferente en su postura hacia el debate y el desacuerdo. Lo que hay que destacar, sin embargo, es que, en cierto nivel, estos aparentes opuestos conducen en realidad al mismo punto: el rechazo de los procesos racionales de toma de decisiones a través de la investigación dialéctica, el *habitus* tanto de los primeros grupos cristianos como de los judíos. Los dos desplazamientos del Logos —el de los rabinos al anatematizarlo y el de los Padres mediante su resurrección en la Trinidad— se manifiestan también en las estrategias duales y paralelas, aunque igualmente diferentes, para neutralizar al Logos en el discurso humano. Si el cristianismo ortodoxo posneceno vinculó el Logos al cielo (la trascendentalización plena del Hijo), los rabinos de la Antigüedad tardía lo rompieron (las tablas se han hecho añicos y la Torá no está en el cielo). En ambos casos, se produce lo que podría denominarse una cierta teología apofática de la *Voz* Divina. Los seres humanos, paradójicamente, han perdido el poder de descubrir la verdad a través del rafter y la dialéctica. La distinción entre atar y romper, sin embargo, parece ser una distinción que marca la diferencia.»⁴ Así pues, al mismo tiempo que sigo siendo profundamente escéptico ante las interpretaciones que pretenden encontrar y ensalzar en el judaísmo rabínico —incluso en su última encarnación babilónica— un modelo de pluralismo democrático y libertad interpretativa, sigo disfrutando *profundamente*, tanto intelectual como espiritualmente, de la creatividad y la originalidad de su textualidad talmúdica, y deseo celebrarlas. Aunque no sea un modelo para

la práctica política o social, los textos del judaísmo rabínico siguen siendo una forma alternativa de entender tanto la interpretación como la búsqueda del conocimiento. La volubilidad de las voces humanas que surgieron de las muy diferentes estrategias rabínicas babilónicas y (neo-)nicenas para neutralizar la disputa sobre su poder para producir la verdad da lugar a contrastes significativos en los modos de textualidad dentro de las dos culturas religiosas y las dos ortodoxias que salieron triunfantes, cada una en su propia esfera (desigual), al final de la Antigüedad tardía.

Capítulo 8

«Phen the Kingdom Turned to Minut»: El Imperio cristiano y el rechazo rabínico de la religión

A finales del siglo IV y durante el primer cuarto del siglo V, podemos encontrar varios textos que atestiguan cómo la nueva noción cristiana de autodefinición a través de la alianza «religiosa» iba sustituyendo gradualmente a la autodefinición basada en los lazos de parentesco y la tierra. Estos textos, pertenecientes a géneros muy diferentes, de hecho a esferas discursivas totalmente distintas —heresiología, historiografía y derecho—, pueden, no obstante, interpretarse como síntomas de un cambio epistémico de gran importancia. Tal y como Andrew Jacobs describe el discurso de finales del siglo IV y principios del V: «Sin duda, este universo de discursos generó diferentes formas de establecer la normatividad: las prácticas disciplinarias del derecho romano, por ejemplo, funcionaban de una manera muy distinta a la inculcación intelectual de la historiografía o a la puesta en práctica ritualizada de la ortodoxia. No obstante, el objetivo común de este universo discursivo era la reorganización de aspectos significativos de la vida bajo una *única* rúbrica cristiana imperial y totalizadora». Jacobs precisa: «A medida que la Tierra Santa cristiana ganaba protagonismo, se interpretaba a la manera de la “zona fronteriza” de [David] Chidester, un espacio complejo en el que encontramos a autores cristianos produciendo conocimiento sobre los judíos con el fin de construir una visión integral de la “cristiandad”».

Esta construcción de la «cristiandad» implicaba principalmente la invención del cristianismo como religión, desvinculado —en palabras de Seth Schwartz— de otras prácticas culturales y marcadores identitarios. Susanna Elm demuestra que los cristianos del siglo IV ya estaban comprometidos con la idea de las religiones e incluso comprendían bastante bien la diferencia entre la definición religiosa y otros modos de formación de la identidad. Elm sostiene que el primer uso del *helenismo* como denotación de una «religión» se encuentra en Juliano.⁴ «Insiste en que solo quien cree en el helenismo puede entenderlo y enseñarlo, como justificación para su negación del derecho a enseñar filosofía a los maestros cristianos». Vasiliki Limberis destaca cómo, a pesar de todo el odio de Juliano hacia el cristianismo, su religiosidad ha estado profundamente

estructurada por el modelo del cristianismo. Como afirma Limberis: «A los cristianos

nunca se les había prohibido el acceso a las letras. Esto no solo constituía una herramienta política eficaz para obstaculizar a los cristianos, sino que tuvo el notable efecto de inventar una nueva religión y una identidad religiosa para los habitantes del Imperio romano. Por primera vez, *la paideia* se convirtió en un bien muypreciado, que Juliano trató de controlar tanto para excluir a los cristianos como para garantizar una especie de ortodoxia». Modificaría ligeramente la formulación de Limberis señalando que Juliano no inventó tanto una nueva religión como participó en la invención de una nueva noción de religión como categoría y como régimen de poder/conocimiento. Ella escribe: «En particular, Juliano se hace eco *del modus operandi* del cristianismo al convertir las prácticas paganas en una institución formal a la que hay que adherirse». El gran teólogo capadocio del siglo IV, Gregorio de Nazianzo, replicó a Juliano: «Pero me veo obligado a volver a hablar de la palabra... helenismo[:]. ¿a qué se aplica esa palabra, qué se entiende por ella? ... ¿Quieres dar a entender que «helenismo» significa una religión o, como parecen indicar las pruebas, se refiere a un pueblo y a la lengua inventada por esta nación...? Si el helenismo es una religión, muéstranos de dónde y de qué sacerdotes ha recibido sus normas. Porque el hecho de que el mismo pueblo utilice la lengua griega y, al mismo tiempo, profese la religión griega, no significa que

«Las palabras pertenecen, por tanto, a la religión, y por ello estamos naturalmente excluidos de utilizarlas. Esta no es una conclusión lógica, y no concuerda con tus propios lógicos. El mero hecho de que dos realidades se encuentren no significa que sean confluentes, es decir, idénticas». Gregorio tiene claramente en mente aquí algún tipo de definición del objeto «religión», distinta de *ethnos* y en oposición semiótica binaria con respecto a *este*, en contra de la idea común de que tales definiciones son un producto de la Edad Moderna.^o Por lo tanto, estoy de acuerdo con Talal Asad en que la «religión» no es un «fenómeno transhistórico y transcultural», y que no tiene «una esencia autónoma».^{7 1} Estoy de acuerdo en que la «religión» es un producto cultural cristiano (posteriormente apropiado por otros, como los judíos y los paganos). Donde discrepamos es en la insistencia de Asad en que la noción de religión como tal es «el producto de una historia única posterior a la Reforma». Una vez más, coincido con él en que «lo que hoy parece evidente para los antropólogos, a saber, que la religión es esencialmente una cuestión de significados simbólicos vinculados a ideas de orden general (expresadas ya sea a través del rito o de la doctrina), que tiene funciones y características genéricas, y que no debe confundirse con ninguna de sus formas históricas o culturales particulares, es, de hecho, una visión que tiene una historia cristiana específica». Yo situaría esta «historia cristiana específica» mucho más atrás de lo que él lo hace.

Gregorio sabía con precisión «qué tipo de afirmaciones, de significados, deben identificarse con la práctica para que esta pueda considerarse religión»: «debe haber recibido sus normas de algún lugar (¿algún libro? Seguramente Gregorio no se refiere a lugares geográficos, pues entonces estaría haciendo el

juego a Juliano) y de algunos sacerdotes. Aunque la definición de *religión* de Gregorio es, por supuesto, bastante diferente de

la de la Ilustración (una diferencia curiosamente homóloga a la que existe entre el catolicismo y el protestantismo), sin embargo, tiene claramente una noción de la religión como una idea que puede abstraerse de cualquier manifestación concreta de la misma; para Gregorio, los distintos pueblos tienen religiones diferentes (algunas correctas y otras erróneas), y algunas personas no tienen ninguna. Por lo tanto, discrepo de la afirmación de Asad de que «cuando el obispo de Javols del siglo V difundió el cristianismo por la Auvergne, se encontró con que los campesinos “celebraban una fiesta de tres días con ofrendas a orillas de un pantano”. “Nulla est religio in stagno”, dijo: “No puede haber re-

religión en un pantano». Para los cristianos medievales, la religión no era un fenómeno universal»⁽⁴⁾. Puede que sea cierto que no pueda haber religión en un pantano, al igual que, para Gregorio, no puede haber religión sin sacerdotes que transmitan normas, pero esto sí implica que puede haber otras religiones distintas del cristianismo, ya sean verdaderas o falsas. Ni siquiera el concepto ilustrado de religión depende, como a veces se afirma, de la suposición de que la religión es simplemente una facultad natural de todos los grupos humanos, de que todos los seres humanos tienen religión. Como ha demostrado ampliamente Chidester, los cristianos que reconocían explícitamente la existencia de otras religiones —el judaísmo, el islam y el paganismo— eran, no obstante, perfectamente capaces, hasta bien entrado el siglo XIX, de negar que los indígenas del sur de África tuvieran religión alguna, ni siquiera una idólatra.» Como muestra allí, estos primeros «etnógrafos» observaban diversas ceremonias, pero insistían en que no se trataba de religión, y con ello *no* querían decir que no fueran cristianas. Este punto contradice una de las observaciones que se hacen con frecuencia sobre la supuesta noción ilustrada de «religiones», a saber, que da por sentado que la religión es universal.»⁶ Además, hay que destacar que el propio Julian ya defendía precisamente esa noción de la religión como algo universal que se atribuye a la Ilustración: «El anhelo universal de lo divino que hay en todos los hombres, ya sean personas particulares o comunidades, ya se les considere como individuos o como razas. Todos nosotros, sin que nadie nos lo haya enseñado, hemos llegado a creer en algún tipo de divinidad». Juliano consideraba claramente la religión como una característica humana esencial, aunque los etnógrafos de la Ilustración no lo hicieran necesariamente así. Consideraría su postura exactamente análoga a los comentarios de Javols sobre su gente de los pantanos. No tienen ninguna religión, pero esto no significa que solo el cristianismo sea religión, ni que carezca de un concepto de religión como «sustancia» común tanto a la religión «correcta» como a la «incorrecta».

Independientemente de hacia dónde apuntaran las pruebas en el caso de Nazianzeno, está claro, como demuestra Elm demuestra, que para Juliano el «helenismo» era, en efecto, una religión. Gregorio ofrece una definición de religión tan clara como la de los comparatistas posteriores (aunque bastante diferente de la de estos). Una religión es algo que

tiene sacerdotes, ritos, normas y sacrificios. Además, del discurso de Gregorio se desprende con absoluta claridad que, para este cristiano, «el surgimiento de la religión como categoría discreta de la experiencia humana

—la «diferenciación de la religión», en términos de Schwartz ¹⁸— se ha producido plena y definitivamente, ya que separa explícitamente la religión de la etnicidad y la lengua. Como escribe explícitamente Schwartz, «la “religión” no es una variable dependiente de la *etnia*; de hecho, ocurre casi lo contrario». Un corolario de esto es que la propia lengua cambió su función como marcador de identidad. Como ha argumentado Claudine Dauphin, en el siglo V la identidad lingüística estaba ligada a la afiliación e identidad religiosas, y no a la identificación geográfica o genealógica.¹⁹

Gregorio, al argumentar que el helenismo no es una religión, expone al mismo tiempo las condiciones que permitirían a alguna entidad distinta del cristianismo reclamar ese nombre. Otros escritores cristianos del siglo IV, especialmente aquellos menos amenazados que Gregorio por las innovaciones de Juliano (o anteriores a él), aceptaron de buen grado la noción de que el «helenismo» era una religión. Eusebio de Cesarea, el primer historiador de la Iglesia y un importante teólogo por derecho propio,²⁰ pudo escribir: «Ya he dicho antes en la *Preparación*[?] cómo el cristianismo es algo que no es ni helenismo ni judaísmo, sino que tiene su propia piedad característica» [ὁ Χρτοϊτοῦτοῦοῦ οἱ εἰς ἘΖΖπντοῦοῦ ιτῆ εὐνὸν ὁβρὸν ὁρῶοιοῦοῦ, οἱ τοῦ οἱ τοῦ «περὶ τῶν ποσὶν τοῦ θεοῦ ἐβροῦ»],» lo que implica que tanto el helenismo como el judaísmo tienen, a su vez, sus propias formas características de piedad (aunque, sin duda, erróneas). También escribe: «Esto nos obliga a concebir algún otro ideal de religión, por el que ellos [los antiguos patriarcas] debieron de haber guiado sus vidas. ¿No sería esto precisamente esa tercera forma de religión a medio camino *entre* el judaísmo y el helenismo, que ya he deducido como la más antigua y venerable de todas las religiones, y que últimamente se ha predicado a todas las naciones a través de nuestro Salvador? El converso del helenismo al cristianismo no acaba en el judaísmo, ni quien quien rechaza el culto judío *se convierte* ipso facto en griego.²⁴

Aquí encontramos en Eusebio una clara articulación del judaísmo, el helenismo y el cristianismo como religiones. Existe algo llamado «religión», que adopta diferentes «formas». Esto representa un cambio conceptual significativo con respecto a los usos anteriores del término «religión» en las fuentes antiguas, en las que una *religio* es un acto único y apropiado de culto, no un sistema conceptual o incluso práctico separado de la cultura y la política, y en las que, por lo tanto, no existe en absoluto algo llamado «religión», ninguna sustancia que pudiéramos descubrir y observar en sus diferentes formas. Elizabeth Castelli ha expresado *muy bien* lo que se *ha convertido* en el consenso académico general: «Desde la perspectiva de una sociedad posilustrada que entiende la separación entre lo político y lo religioso como un ideal que hay que proteger, la situación del Imperio romano exige prestar especial atención a las innumerables formas en las que la “religión romana” podría —como se podría argumentar de forma defendible— no existir del todo. Es decir, en la medida en que las prácticas que convencionalmente podrían denominarse “religiosas” se entrecruzaban tan profundamente con las instituciones políticas, las estructuras sociales, las fa-

Los compromisos familiares y el reconocimiento del yo en la sociedad hacen que haya muy pocos aspectos de la sociedad romana antigua que, en consecuencia, no puedan calificarse de «religiosos».° Aunque Castelli se refiere específicamente a la sociedad romana antigua, la descripción podría extenderse a prácticamente todas las sociedades antiguas, salvo a algunos sectores de la cristiandad naciente (y, en cierto modo, a otras formaciones tempranas parciales, como el culto a Isis). El proyecto de algunos de los primeros cristianos consistía precisamente en inventar su identidad como «religión»; para ello, también había que inventar la religión en sí misma. Aquí es donde, en mi opinión, entró en escena la heresiología.

La expresión más completa de este cambio conceptual puede encontrarse en la hereesiología de Epifanio, aunque su terminología no es del todo clara. Para él, no solo el «helenismo» y el «judaísmo», sino también el «escitismo» e incluso el «barbarismo» ya no son nombres de entidades étnicas ⁽⁶⁾sino de «herejías», es decir, religiones distintas del cristianismo ortodoxo. Aunque el uso que hace Epifanio del término es confuso y tal vez confuso, al parecer lo que él entiende por «herejías» es a menudo lo que otros escritores de su época denominan «religiones»: «El helenismo tuvo su origen en los egipcios, los babilonios y los frigios, y ahora confunde los caminos de los hombres»⁽⁹⁾ Es importante observar que el comentario de Epifanio es una transformación de un versículo de la literatura paulina, tal y como él mismo nos informa.» En Colosenses 3:11 encontramos: «Aquí ya no hay griego ni judío, circuncidado ni incircunciso, bárbaro, escita, esclavo ni libre, sino que Cristo lo es todo y está en todos.» Este es un magnífico indicio del cambio semántico. Para el Pseudo-Pablo, estas denominaciones no son, obviamente, nombres de formaciones religiosas, sino de diversos grupos étnicos y culturales», mientras que para Epifanio son nombres de «herejías», con lo que se refiere a grupos divididos y constituidos por diferencias religiosas totalmente desvinculadas de las etnias: ¿cómo, de otro modo, podría haber surgido de los egipcios la religión llamada «helenismo»? Sorprendentemente, el «helenismo» de Epifanio parece no tener nada que ver con los griegos; es el nombre que Epifanio da a lo que otros autores llamarían «paganismo». Epifanio, como era de esperar, define «el tema de la religión de los judíos» como «el objeto de sus creencias».⁴ Para alguien como Epifanio, al igual que para Gregorio, una categoría principal (si no la única) para dividir a los seres humanos en grupos es «el objeto de sus creencias», de ahí el régimen de poder/conocimiento de la «religión». El sistema de identidades se había transformado por completo durante el período que abarca desde el siglo I hasta el V. El cambio sistémico que dio lugar a la diferencia religiosa como modalidad de identidad —que, en mi opinión, comenzó con la obra heresiológica de cristianos como Justino Mártir— se fue desarrollando a lo largo del siglo IV y está estrechamente entrelazado con el triunfo de la ortodoxia. La ortodoxia no es, por tanto, solo un discurso para la producción de la diferencia en su interior, sino que funciona como una categoría para trazar y marcar la frontera entre el cristianismo y las religiones que le son próximas, en particular un judaísmo que, en parte, está inventando.

Se produce un nuevo momento en el discurso heresiológico cristiano del siglo V. Mientras que en épocas anteriores la tendencia general era calificar a los herejes cristianos de «judíos» (un motivo que persiste junto al «nuevo»), solo en esta época (sobre todo en Epifanio y Jerónimo) la distinción entre los herejes judaizantes y los judíos ortodoxos pasa a ser fundamental para el proyecto discursivo cristiano.» Como prueba de esta afirmación, aduciría el auge del interés heresiológico por las «herejías judeocristianas» de los nazoreos y los ebionitas en esta época. A principios del siglo XIX, J. K. L. Gieseler ya reconocía que «el momento más brillante de la historia de estos dos grupos se sitúa sin duda alrededor del año 1 d. C., época en la que disponemos de los mejores relatos sobre ellos»⁶. Dado que, de hecho, parece poco probable que estas sectas florecieran realmente en ese momento concreto, debemos descubrir otras formas de entender este llamativo florecimiento literario. Los ebionitas y los nazoreos, según mi interpretación, funcionan en gran medida como las figuras míticas del «embaucador» de muchas religiones, en el sentido de que, precisamente al transgredir los límites que la cultura establece, reifican esos límites.» Como ha escrito Rachel Havrelock: «Para Lévi-Strauss y sus seguidores, el mito no constituye un género, sino más bien un sistema de pensamiento en el que se tienden puentes entre las oposiciones binarias. Sin embargo, el hecho de que el mito tendan puentes entre polos conceptuales sirve para reforzar, más que para disolver, dichos binarios. En el mito, las polaridades son mediadas por una figura de embaucador cuya liminalidad genera ambigüedad. El embaucador no es el héroe a imitar, sino el mediador que señala las incertidumbres inherentes a las zonas intersticiales. La implicación de la ambigüedad del embaucador para el público es que la inestabilidad resulta de la mediación, mientras que la estabilidad individual y comunitaria queda garantizada por el mantenimiento de la oposición binaria». El discurso sobre los «herejes judaizantes» desempeña, por tanto, esta misma función de reforzar las oposiciones binarias.

El propósito del discurso de Epifanio sobre los ebionitas y los nazoreos es participar en el proyecto imperial de control de (en este caso) Palestina mediante la «identificación y reificación de las... religiones». Epifanio indica explícitamente que este es su propósito al escribir sobre Ebión, el heresiarca y fundador de la secta: «Pero, dado que se encuentra prácticamente a medio camino entre todas las sectas, no es nada. Las palabras de la Escritura: “Estaba casi en todo mal, en medio de la iglesia y de la sinagoga” [Proverbios 5:14], se cumplen en él. Pues es samaritano, pero rechaza ese nombre con repugnancia. Y aunque profesa ser judío, es lo contrario de los judíos —aunque coincide con ellos en parte»⁰ La afirmación de Epifanio de que los ebionitas «no son nada, especialmente si se compara con la famosa declaración de Jerónimo de que los nazoreos piensan que son cristianos y judíos, pero en realidad no son ni lo uno ni lo otro», me recuerda mucho a la insistencia en la época moderna en que los pueblos del sur de África no tienen religión, no porque no sean cristianos, sino porque no son paganos.⁴¹ De repente, parece importante para estos dos escritores

afirmar una diferencia entre los herejes judaizantes y los judíos. La atribución de existencia a los «híbridos» supone (y, por tanto, garantiza) la existencia de religiones no híbridas, «puras». La heresiología no es solo, como se suele concebir, la insistencia en una (u otra) doctrina correcta, sino en un discurso de lo puro en oposición a lo híbrido, un discurso que, a su vez, requiere lo híbrido como su término opuesto. Una vez más, el discurso sobre la raza analizado por Bhabha resulta útil: «Los esfuerzos de los “conocimientos oficiales del colonialismo —pseudocientíficos, tipológicos, jurídico-administrativos, eugenistas— se entrelazan, en el punto en que producen significado y poder, con la fantasía que dramatiza el deseo imposible de un origen puro e indiferenciado»⁽⁴⁾. Basta con sustituir «eugenista» por «heresiológico» en esta frase para llegar a una de las tesis principales de este libro. Así pues, si en un nivel, como he tratado de expresar, el judaísmo ortodoxo se presenta como lo abyecto de la hereesiología cristiana, y el cristianismo ortodoxo como lo abyecto de la hereesiología judía, en otro nivel aún, los «herejes» y los minim son las mismas personas, quizá literalmente, pero sin duda discursivamente: constituyen el deseo imposible del que habla Bhabha.

Jerónimo, contemporáneo más joven de Epifanio, es el otro escritor más prolífico sobre los «judeocristianos» en la Antigüedad.⁴ » Jacobs interpreta el conocimiento del hebreo por parte de Jerónimo como una parte importante del proyecto «colonialista» de la época de Teodosio.⁴⁴ Quiero centrarme aquí únicamente en un aspecto del discurso de Jerónimo sobre los judíos: sus reflexiones sobre los «judeocristianos». Hillel Newman ha argumentado recientemente que el discurso de Jerónimo sobre los judaizantes y los nazoreos está, en mayor o menor medida, inventado de la nada.⁴ «Esto plantea, por tanto, de forma aguda la cuestión de la motivación, pues, como señala el historiador Marc Bloch, “no basta con establecer el hecho de la falsificación. Es necesario, además, descubrir sus motivaciones. Por encima de todo, un fraude es, a su manera, una prueba».⁴⁶ Yo sugeriría que Jerónimo, en general un pensador mucho más lúcido que Epifanio, avanza en la misma dirección, pero con mayor claridad. Para él, es absolutamente inequívoco que el judaísmo rabínico no es en absoluto una herejía cristiana, sino una religión distinta. Los *MiSchlinge* delimitan así explícitamente el espacio de la ilegitimidad, de la ausencia de religión:

«Hasta el día de hoy, en todas las sinagogas de Oriente, entre los judíos, existe una herejía llamada Minae-orum, y que es condenada hasta el día de hoy por los fariseos, a quienes los judíos suelen llamar nazarenos, quienes creen en Cristo, el Hijo de Dios nacido de María la Virgen, y afirman que es él quien padeció y resucitó bajo Poncio Pilato, en quien también nosotros creemos; pero, como quieren ser a la vez judíos y cristianos, no son ni judíos ni cristianos.»

[En nuestros días existe una secta entre los judíos en todas las sinagogas de Oriente, que se llama la secta de los Minei, y que incluso ahora es condenada por los fariseos. A los seguidores de esta secta se les conoce comúnmente como nazarenos; creen en Cristo, el Hijo de Dios, nacido de la Virgen María; y dicen que Aquel que padeció bajo Poncio

Pilato y resucitó, es el mismo en quien nosotros creemos. Pero, aunque desean ser a la vez judíos y cristianos, no son ni lo uno ni lo otro.].

Esta afirmación de Jerónimo se inscribe en el contexto de su debate con Agustín sobre la Carta a los Gálatas, en el que Agustín, al rechazar la idea de que los apóstoles fingieran al mantener las prácticas judías, sugiere que su «cristianismo judío» era legítimo. *Jerónimo* responde con vehemencia, consciente del «peligro» que tales ideas suponen para la ortodoxia imperial totalizadora⁽⁸⁾ Lo novedoso aquí no es, obviamente, la condena de los herejes «cristianos judíos», sino que el autor cristiano los condena, además, por no ser judíos, señalando así, al menos implícitamente, la existencia y la legitimidad de una «verdadera» religión judía junto al cristianismo, en contraposición a las falsedades de los *Mi5Chlinge*. Esta postura es, pues, paralela a la insistencia de Epifanio en que los ebionitas no son «nada». Llevando un poco más allá la interpretación de Jacobs, sugeriría que la insistencia de *Jerónimo* en traducir del hebreo es tanto un ejemplo de control sobre los judíos (como señala Jacobs) como la propia delimitación de los judíos como «otro absoluto» frente al cristianismo. Creo que no es exagerado ver aquí un reflejo de un proceso social y político como el que señala Chidester en un momento histórico totalmente diferente: «El descubrimiento de un sistema religioso indígena en las fronteras del sur de África dependió de la conquista y la dominación coloniales. Una vez sometida al control colonial, se descubrió que la población indígena tenía su propio sistema religioso»⁴. Siguiendo la lógica de esta afirmación, cabe sugerir que pudo haber *existido* un nexo similar *entre* la sujeción de los judíos bajo la mirada colonial del imperio cristiano y el descubrimiento o la invención del judaísmo como religión. Visto desde la otra perspectiva, la afirmación de la existencia de un judaísmo «ortodoxo» totalmente separado del cristianismo sirvió a la ortodoxia cristiana como garantía de la identidad delimitada y coherente de los propios cristianos y, por lo tanto, impulsó el proyecto de control imperial, tal y como señala Jacobs. Los procesos discursivos en el contexto del imperio cristiano son muy diferentes de los proyectos de autodefinición mutua que he estado analizando en los capítulos anteriores.

El discurso cristiano hegemónico también construyó el judaísmo (y el paganismo, por ejemplo, el de Juliano) como otras religiones precisamente con el fin de acotar el cristianismo, en una purificación y cristalización de su esencia como entidad delimitada. Juliano invierte hábilmente este procedimiento y lo vuelve contra el cristianismo. En al menos una interpretación de la obra de Juliano «Contra los galileos», el objetivo de dicha obra es *reintroducir* una oposición binaria entre griegos y judíos, helenismo y judaísmo, al calificar al cristianismo de híbrido. La afirmación de Eusebio de que quien abandona el helenismo no acaba en el judaísmo —y viceversa— constituye ahora un argumento de que el cristianismo es un híbrido monstruoso, un «becerro lunar»: «Pues si algún hombre

desea examinar la verdad que os concierne, descubrirá que vuestra impiedad es una mezcla de la temeridad de los judíos y la indiferencia y vulgaridad de los gentiles, pues de ambas partes habéis tomado no lo mejor de sus enseñanzas, sino lo peor, y así os habéis forjado un cerco de maldad». Juliano escribe además: «Merece la pena... comparar lo que se dice sobre lo divino entre los helenos y los hebreos; y, por último, indagar entre aquellos que no son ni helenos ni judíos, sino que pertenecen a la secta de los galileos». Juliano, tan dedicado como cualquier escritor cristiano ortodoxo a vigilar las líneas divisorias, reprocha amargamente a los «galileos» que afirmen ser israelitas y sostiene que no son tal cosa, ni judíos ni griegos, sino híbridos impuros.» Aquí Juliano se parece mucho a Jerónimo cuando este último declara que quienes se consideran a la vez judíos y cristianos no son ni lo uno ni lo otro, o a Epifanio cuando se refiere a los ebionitas como «nada». Esto haría que el proyecto de Juliano fuera estructuralmente idéntico a los proyectos de los heresiólogos cristianos que, aproximadamente en la misma época, presentaban el cristianismo y el judaísmo en sus formas «ortodoxas» como los términos puros de una oposición binaria, en la que los cristianos «judaizantes» —los híbridos que deben *ser* excluidos del sistema semiótico— eran «monstruos». Propongo, pues, una explicación más profunda de la insistencia de Juliano en que no se puede mezclar el helenismo con el cristianismo. No se trata solo de que el helenismo y el cristianismo sean religiones separadas que, por definición, no pueden mezclarse entre sí, sino, más aún, de que el cristianismo es siempre ya (por así decirlo) una mezcla, un sincretismo. Juliano quiere restablecer la dicotomía entre judíos y griegos. Ofrece, por lo tanto, otro ejemplo de la forma discursiva que defiende en los textos cristianos de su época: un horror hacia los supuestos híbridos. En resumen, en la propia concepción que Juliano hace del helenismo (o ¿debería decir «helenicidad»?) como diferencia religiosa, refleja los esfuerzos de los clérigos ortodoxos. Esta es otra manifestación de lo señalado anteriormente por Limberis.»⁴ Mientras protegía las fronteras entre el helenismo y el judaísmo excluyendo al cristianismo como híbrido, Juliano, al parecer, estaba, sin saberlo, introduciendo de contrabando algunas carretillas propias.

Esta interpretación aporta algo a la de Jacobs, quien escribe que «entre las figuras desviadas del discurso cristiano encontramos a menudo al *judío*, el “otro próximo” utilizado para producir el espacio jerárquico *establecido entre* el cristiano y el no cristiano». Sugiero que el hereje también puede interpretarse como un otro próximo, que crea un espacio jerárquico entre el cristiano y el judío. Este punto ya lo anticipa, al menos en parte, el propio Jacobs cuando escribe que «los judíos existen como el “lo que hay que conocer” paradigmático en el abrumador proyecto de conceptualizar el “todo en todo” de la ortodoxia. Esto se pone de manifiesto con mayor claridad en los relatos [epifanianos] sobre las herejías “judeocristianas”»⁽⁶⁾. Una forma de interpretar esto sería considerar la heresiología como elemento central en la construcción del judaísmo como

el «otro puro» de la ortodoxia cristiana, mientras que la otra forma de interpretarlo sería considerar el judaísmo como esencial para la construcción de la ortodoxia frente a la herejía. Mi argumento es que ambos aspectos de este análisis oscilante son igualmente importantes y válidos. Visto así, la ortodoxia en sí misma —la ortodoxia como idea o como régimen (en contraposición a cualquier posición ortodoxa concreta)— resulta crucial en la formación del cristianismo como religión universal e imperial del Imperio Romano tardío y, más tarde, también de la cristiandad europea.

En un sentido nada desdeñable, el **Panarion** («Botiquín») de Epifanio, una clasificación de todas las numerosas variedades de herejía, puede considerarse que desempeña una función de disciplinamiento de la religión similar a la que la obra de Krafft-Ebing sobre las perversiones desempeñó en el disciplinamiento de la sexualidad a finales del siglo XIX.»⁸

La conversión del conde José

Un momento enigmático del texto de Epifanio, la narración de la conversión del conde José de Tiberíades, respalda la hipótesis de que la exportación de la hibridación desde dentro hacia fuera, en forma de heresiología, es cómplice de la producción del cristianismo y el judaísmo como ortodoxias separadas y desiguales.⁹ El conde José era judío y un alto funcionario de la corte del Patriarca —y, por lo tanto, indudablemente ortodoxo— que, en algún momento, según relata Epifanio, se convirtió al cristianismo ortodoxo.

Tras citar las doctrinas cristológicas heréticas de los ebionitas y otras herejías relacionadas, Epifanio señala que estos utilizan únicamente el Evangelio de Mateo, denominado «Según los hebreos». ⁰ A continuación, aparece una extraña observación según la cual *algunos* objetarán que los judíos guardan en secreto en sus «tesoros» copias del Evangelio de Juan y de los Hechos de los Apóstoles traducidas al hebreo. «Así me lo han contado los judíos que se han convertido a Cristo tras leerlo». El texto ya inscribe, por lo tanto, dos espacios diferentes: uno «herético», en el que el Evangelio según los hebreos es el Evangelio, y un espacio judío «ortodoxo», en el que se conservan otros textos, lo que permite (¿sin darse cuenta?) a los judíos convertirse al cristianismo ortodoxo. En otras palabras, la oposición relevante *que* se inscribe es la que existe entre la ortodoxia y la herejía, y no entre el judaísmo y el cristianismo. Sorprendentemente, el judaísmo ortodoxo y el cristianismo ortodoxo se sitúan en un mismo lado de una oposición semántica, mientras que los herejes —que no respetan debidamente la diferencia entre ser judío o ser cristiano y pretenden combinarlos— se sitúan en el otro lado. La historia de José sigue inmediatamente a estas declaraciones y, según mi interpretación, queda poderosamente contextualizada por ellas. Desde el principio hasta el final de la narración, Epifanio hace hincapié una y otra vez

la «ortodoxia» del cristianismo de José. Acoge en su casa al obispo Eusebio de Vercelli, «puesto que Constancio lo había desterrado por sus creencias ortodoxas» y, al principio mismo y a modo de titular del propio relato de la conversión, «José no solo tuvo el privilegio de convertirse en un cristiano fiel, sino también en un detractor de los arrianos». En aquella ciudad, Escitópolis, era el único cristiano ortodoxo —todos los demás *eran* arrianos—. Pero había otro hombre, más joven, en la ciudad

también, un creyente ortodoxo de ascendencia judía»⁶¹. La estrecha conexión entre el judaísmo y la ortodoxia en el discurso epifanio se ve así duplicada en este relato de conversión.

El primer paso hacia la conversión de José es su observación (a través del ojo de la cerradura) del bautismo en el lecho de muerte de nada menos que el patriarca «Ellel». Así, en el mismísimo corazón y la cúspide de la estructura de poder judía ortodoxa, comprenden que la salvación solo es posible mediante la conversión al cristianismo. Es comprensible que José se sienta «preocupado por el tema del bautismo».⁶² Tras la muerte de este Ellel, José y otro de los «apóstoles» del patriarca son nombrados regentes de su hijo menor, el infante patriarca, llamado «Judas». Se trata, en efecto, de un nombre común en la familia patriarcal, pero Epifanio señala en dos ocasiones que no sabe si ese es su nombre: «Supongo que se llamaba así»⁶³, lo que sugiere a este lector, en cualquier caso, que el nombre se señala como emblemático. Este joven es un libertino. Mientras José observa, una hermosa joven cristiana se salva de sus encantos mágicos gracias a la cruz que lleva consigo, lo que vuelve a suscitar pensamientos en la mente de José: «pero en ese momento no estaba en absoluto convencido de que debiera convertirse al cristianismo»⁶⁴. Durante este tiempo, además, José lee los Evangelios: el de Mateo ebionita (originalmente en hebreo), el canónico de Juan (traducido al hebreo) y los Hechos canónicos (también traducidos), que se conservan en el tesoro secreto de los patriarcas. Al caer gravemente enfermo, los ancianos le informan a José, susurrándole al oído, que si cree en el credo cristiano, se curará; Epifanio, además, ha oído una historia similar de otro judío. Sin embargo, el corazón de José sigue endurecido, pero cuando el joven patriarca, Judas, crece, nombra a nuestro José recaudador de impuestos para la provincia de Cilicia, donde José se aloja junto a la iglesia, entabla amistad con el obispo, toma prestados los Evangelios y los vuelve a leer. Los judíos, llenos de resentimiento por su ofensiva contra su corrupción, al descubrir que está leyendo los Evangelios, se abalanzan sobre José, lo llevan a la sinagoga «y lo azotan... tal y como prescribe la Ley». En ese momento, José acepta el bautismo, se dirige a la corte de Constantino y el «buen emperador —un verdadero siervo de Cristo y, después de David, Ezequías y Josías, el rey con mayor celo piadoso—» le ofrece un rango muy elevado en el reino imperial⁶⁵. Tras obtener permiso para construir iglesias en las ciudades judías de Galilea, José instala hornos para calcinar la cal necesaria para ellas. Los «judíos de nacimiento» recurren a la brujería para hacer que estos fuegos se desvíen de su propia naturaleza

y que resulten ineficaces. Cuando José se entera de esto, clama en el nombre de Jesús y rocía agua sobre los hornos. De este modo, el hechizo se rompe, el fuego arde con fuerza, «y las multitudes de espectadores [todos judíos] exclamaron: “Hay (solo) un Dios, el auxilio de los cristianos”». »Todos los que antes eran judíos ortodoxos se han convertido ahora en cristianos ortodoxos, una conversión que se presenta como definitiva. Los ebionitas, con su evangelio herético «Según los hebreos», quedan claramente señalados como el verdadero foco de la hibridación. Las entidades discursivas, el judaísmo ortodoxo y el cristianismo ortodoxo, funcionan de manera muy similar al discurso de la raza, tal y como lo plantea Young: «La idea de pureza racial [ortodoxia] se revela aquí como profundamente dialéctica: solo funciona cuando se define en oposición a una posible mezcla, que también amenaza con desbaratar por completo sus cálculos»⁽⁶⁾.

Tras relatar la historia, Epifanio vuelve a su argumento principal. Afirma: «Así pues,

hasta aquí mi relato y descripción de estos acontecimientos, que he recordado aquí a raíz de la traducción de los libros, la transcripción del griego al hebreo del Evangelio de Juan y de los Hechos de los Apóstoles. Pero prosigo: debido al Evangelio según San Mateo, el desarrollo de la discusión me obligó a dar la continuación del conocimiento que me había llegado. Ahora bien, en lo que ellos llaman el Evangelio según San Mateo, aunque no está del todo completo, sino que está corrompido y mutilado —y llaman a esto «hebreo»!—, aparece el siguiente pasaje.»⁸ Yo diría que este verdadero Evangelio y los Hechos, que se encuentran en manos de los verdaderos judíos, se están contraponiendo a ese evangelio falso, que no es ni cristiano ni judío: «¡Y ellos [los ebionitas] llaman a esto “hebreo”!».

La mayoría de los estudiosos creen que esta historia ha sido interpolada en medio del relato de Epifanio sobre los ebionitas debido al vínculo metonímico entre los libros que José encontró y los «cristianos judíos» ebionitas». Yo creo que desempeña un papel más central en el texto de Epifanio. Stephen Goranson nos orienta en la dirección correcta: «La historia de José de Tiberíades trata de una conversión de una ortodoxia a otra, pasando por alto los grupos intermedios, más numerosos en aquella época en Galilea».¹⁰ Sostengo que la historia de José subraya aún más la distinción que hace Epifanio entre aquellos que son «algo» —judíos, cristianos o paganos— y aquellos que no son nada, los *Mi5Chlinge*. La función de la historia no es en absoluto utilizar la «algo-idad» de las «religiones» para establecer la «nada-idad» de los ebionitas y sus seguidores, sino que puede interpretarse de manera más plausible a la inversa, es decir, utilizando su «nada-idad» para establecer la «algo-idad» de las religiones «reales» absolutamente distinguidas.

Así, una narración que inscribe la oposición binaria entre un judaísmo «puro» y ortodoxo y un cristianismo «puro» y ortodoxo, así como los ambiguos embaucadores, los híbridos judeocristianos, puede considerarse que participa en el mismo proceso de producción de límites absolutos, de «estabilidad individual

y comunitaria». De este modo, interpreto una narrativa interpuesta por Epifanio, aparentemente

por casualidad», como una clave hermenéutica para comprender al menos uno de los motivos cruciales de su texto. No se trata solo, como afirma Goranson, «de que la Iglesia haya decidido entretanto, entre los siglos I y IV, que los ebionitas y los nazarenos son heréticos, sino más bien de que el proyecto discursivo de la autodefinición cristiana imperial requiere una separación absoluta del judaísmo. Para contribuir a ello, Epifanio (es decir, la Iglesia) necesita dar cabida a un judaísmo ortodoxo que sea completamente distinto del cristianismo. Ahora podemos ver que las menciones explícitas del siglo V sobre las maldiciones a los «nazoreos» en las sinagogas forman parte del mismo proyecto».° Los judíos que maldicen a los grupos intermedios son discursivamente necesarios para el proyecto ortodoxo, desempeñando la misma función que los judíos ortodoxos, como el conde José, que se convierten de forma absoluta al cristianismo ortodoxo, garantizando así la legitimidad de este último. José era el único «cristiano ortodoxo» de toda Escitópolis. Fue su separación inicial y completa del cristianismo como judío «ortodoxo» lo que permitió su transformación en un cristiano puramente ortodoxo. En otras palabras, la leyenda cristiana produce una ortodoxia judía con el fin de ayudar a garantizar una ortodoxia cristiana, frente a los híbridos. Los híbridos, sin embargo, también producen la tierra de nadie, el territorio mestizo, que garantiza la pureza de las formaciones ortodoxas.

El judaísmo ortodoxo como religión sancionada por el Estado (pero falsa) en el Código de Teodosio

En apoyo de esta interpretación de Epifanio y Jerónimo, aportaría otra prueba contemporánea de un tipo muy diferente: el código legal. Al recurrir a los códigos legales, no estoy pasando de lo ideal —ni siquiera de lo ideológico— a lo real. Se ha señalado con suficiente frecuencia que los códigos legales son, con la misma frecuencia con la que son aparatos estatales represivos, aparatos ideológicos del Estado (por invocar la famosa distinción de Althusser),» al menos de facto si no de jure. La utilidad del estudio de los códigos legales radica, en cambio, en cómo hacen más transparentes ciertas inversiones de una estructura de poder (y, tal vez, menos efectivas, como nos ha enseñado Foucault). El código relevante para esta investigación en particular es el Código de Teodosio de 438, vigente en todo el imperio.

«Para apreciar más plenamente la importancia de ese código, debemos centrarnos en el cambio semántico de los términos *religio* y *superstitio*». En latín, como está bien documentado, en sus primeras apariciones *superstitio* no se encontraba en oposición binaria con *religio*. De hecho, un exceso de *religio* podía constituir *superstitio*. No era el indicador del culto a los dioses correctos, sino del culto correcto o incorrecto a los dioses.» «Maurice Sachot coincide en que, en el latín de los primeros años del Imperio, «*superstitio*» no era tanto lo contrario de «*religio*» como un tipo de «*religio*», una forma peligrosa e ilegítima de...

«el proceso de *la religio* en sí misma». Como señala Peter Brown: «Fuera de los círculos epicúreos, la superstición no se consideraba una aberración cognitiva — una creencia “irracional” en seres inexistentes o mal percibidos—. La superstición era un *acto* social cometido en presencia de los dioses. Revelaba una falta de la naturalidad y la franqueza que se suponía que caracterizaban las relaciones de un hombre libre con cualquier persona, ya fuera humana o divina. La observancia excesiva era estrictamente análoga a la adulación y la ostentación; y la magia era una forma de corrupción y manipulación»⁸. Beard, North y Price escriben: «[*Superstitio*] era ambigua entre dos significados: formas excesivas de comportamiento, es decir, prácticas religiosas “irregulares” (“que no siguen la costumbre del Estado”) y compromiso excesivo, un compromiso excesivo con los dioses». Los mismos autores han señalado además que «el término *Superstitio* se utilizaba inicialmente para clasificar el comportamiento impropio de individuos más que de grupos, y se centraba en las irregularidades internas de la propia Roma más que en Italia y las provincias».⁹ Incluso cuando, algo más tarde, tal y como documentan estos autores, el término *superstitio* se empleó con mayor frecuencia para caracterizar «las prácticas religiosas de determinados pueblos extranjeros, [...] no era, por supuesto, el caso de que todos los cultos “no romanos” fueran tildados de esta manera».⁸ Por lo tanto, era imposible que se tratara simplemente de un indicador de la diferencia entre la religión romana y las de otros pueblos. El culto romano impropio a los dioses romanos podía calificarse como «*superstitio*», mientras que el culto de otros a su propio dios o dioses podía ser «*religio*». Cuando un culto extranjero se califica como «*superstitio*» *sin más*, como ocurre ocasionalmente con el judaísmo en los primeros escritos,⁸¹ esto refleja el juicio del autor de que las prácticas de ese culto —por ejemplo, el sabbat, la circuncisión y la kashrut— son, en sí mismas, excesivas y peligrosas. «Un autor romano como Séneca no condena el judaísmo como una *superstitio*, sino que se refiere a ciertas prácticas judías (así como a algunas prácticas del Estado romano y a “una variedad de formas populares de culto”) como *superstitio*».⁸² Caroline Humfress escribe: «Desde los inicios de la República, las *superstitioes* ilícitas (es decir, prácticas religiosas «excesivas», que solían considerarse una amenaza para el orden público romano) se habían contrapuesto a las *religiones* lícitas. Las personas acusadas de *tal superstición* eran indeseables, excluidas de la comunidad pagana.»⁸ «La superstición es, por lo tanto, prácticamente un indicador de lo que la tradición había determinado como prácticas lícitas e ilícitas o apropiadas y excesivas, y no el significante de la verdad o falsedad de los diferentes sistemas de creencias.

Este significado cambia con el cristianismo.⁸⁴ Cuando los cristianos desplazaron el

referente de *la superstitio* al paganismo (CTh XVI.1.2—3), no solo estaban cambiando su objeto, sino que introducían un giro significativo en la semántica del término. Ya no se refería principalmente a las prácticas del fiel, sino únicamente al objeto de la creencia y el culto. En el Código Teodosiano leemos que «Si [alguien] intentara honrar imágenes vanas con la ofrenda de un don, que,

«*Cuando el reino se volvió* contra Minut» +15

aunque sea humilde, sigue siendo una completa afrenta contra la religión, dicho per-

persona, como culpable de la violación de la religión, será castigada con la confiscación de aquella casa o propiedad en la que se demuestre que ha rendido culto a una superstición pagana» (CTh XVI.10.12). La frase clave aquí es «aunque sea humilde», es decir, que no sea excesiva y, por lo tanto, no *constituya Superstitio* en su acepción anterior. *Superstitio*, por lo tanto, ha transformado su significado, pasando de referirse a rituales concretos «excesivos» y políticamente desestabilizadores a la delimitación de «creencias y cultos erróneos» —no el culto impropio o ilícito a los dioses correctos, sino cualquier culto a los dioses equivocados—. Necesariamente, con el cambio de significado de su término afin en el campo semántico, *Superstitio, religio* también debe de haber cambiado de significado.

En el latín cristiano posterior, «*religio*» no se define como las prácticas útiles y apropiadas para mantener la solidaridad romana y el orden social, sino como la creencia en lo que es verdadero, es decir, lo sancionado por una ortodoxia ecuménica establecida con autoridad y, en última instancia, de forma legal. Beard, North y Price respaldan este punto:

«*La religio* es el culto al dios verdadero, *la superstitio* al falso*» ⁽⁶⁾ tal y como señaló el cristiano Lactancio a principios del siglo IV d. C., afirmando así que las prácticas y los dioses ajenos no solo eran inferiores a los suyos, sino que, de hecho, eran falsos. La distinción tradicional romana no parece haber partido de tal supuesto sobre la verdad y la falsedad: cuando los romanos, en los primeros tiempos del Imperio, debatían sobre la naturaleza de *la religio* y *la superstitio*, lo que discutían eran, más bien, diferentes *formas* de relación humana con los dioses. Esto queda plasmado en la formulación de Séneca según la cual «*la religio* honra a los dioses, *la superstitio* les ofende».»

Una forma algo diferente de denominar este cambio consiste en señalar que, en el uso anterior, «*religiones*» y «*supersticiones*» son los nombres de actos —incluidos los actos de habla— y de los resultados de dichos actos. Si en la literatura no cristiana se hace referencia al judaísmo (a veces) y al cristianismo (siempre) como «*supersticiones*», se trata de un juicio sobre todos los actos que realizan los miembros de esas comunidades, pero no de un nombre para la comunidad en sí. Tras el cambio, «*religio*» y «*superstitio*» son los nombres de instituciones y comunidades. Antes, uno realizaba una «*religio*» o una «*superstitio*»; ahora, uno pertenece a una de ellas.

Esto ayuda a explicar por qué la narrativa epifaniana de la conversión es tan crucial para establecer el nuevo sentido de *religio*, ya que la propia posibilidad de la conversión convierte al cristianismo en una institución, en lugar de ser solo un conjunto de prácticas, una institución a la que podríamos llamar «la Iglesia». ⁸⁸ Ahora es posible que el cristianismo sea una verdadera *religio*, mientras que el judaísmo y el paganismo son falsas *re/i-giones*, cuyo otro nombre es *superstitiones* en su nuevo sentido. Esto quedará más claro si recordamos que, en la Antigüedad temprana, el término *religiones* en plural nunca designaba instituciones (y mucho menos instituciones mutuamente excluyentes). Tras la invención de la sexualidad en el siglo XIX, todo el mundo tiene una sexualidad; tras la invención de la religión, en el siglo IV, ocurre lo mismo. El griego, podríamos decir,

también se adapta a este cambio semántico y social, con la palabra *8ppoxeto* — antes muy poco frecuente— ocupando el nuevo espacio semántico que ahora ocupa «*refugio*» en su sentido poscristiano en latín. Este desarrollo semántico tiene su paralelo en el hebreo *ra*, que en el uso bíblico y rabínico temprano significa algo parecido a «*religio*» en el antiguo sentido latino, y en cornes, que no pasó a significar «religión» hasta la Edad Media.

Una paradoja en la representación del judaísmo dentro del Código de Teodosio ilustra estos puntos. A lo largo del Código, el judaísmo se denomina a veces «*religio*» y otras «*superstitio*», pero, como observa el historiador del derecho Amnon Linder, a partir del año 416 solo se utiliza «*superstitio*». En el uso romano más antiguo, este cambio hacia la designación exclusiva como «*superstitio*» debería marcar una deslegitimación absoluta del judaísmo, totalmente distinta de su estatus anterior como «*religio licita*», según la famosa —aunque pleonástica— frase de Tertuliano. Sin embargo, Linder también describe una *legitimación* legislativa compleja y creciente del judaísmo a lo largo de los siglos IV y V. Como ha escrito Günter Sternberger: «Si fuera cierto que el emperador Teodosio I fue el primero en honrar a los patriarcas judíos con el rango más alto, esto contradiría rotundamente la suposición generalizada de un deterioro constante de la posición de los judíos desde la cristianización del Imperio romano» ⁽⁸⁹⁾. Así lo afirma también Lee Levine en el estudio más exhaustivo sobre el patriarcado: «Con el respaldo de los emperadores cristianos, se añadió una vez más una gran influencia a la autoridad religiosa [judía]. Según todos los indicios, el último siglo del patriarcado, que coincidió con el advenimiento del dominio bizantino, fue uno de los más florecientes en la historia de dicho cargo». ⁹⁰ A la luz de las pruebas aportadas por Levine, iría más allá y sugeriría que el siglo IV fue probablemente el cenit de la autoridad patriarcal. Es decir, una institución religiosa judía cuya existencia se atestigua con certeza por primera vez a mediados del siglo III alcanzó su apogeo en el siglo IV y a principios del V. ⁹¹

¿Cómo es posible, entonces, que el judaísmo se convirtiera definitivamente en una «*superstitio*» precisamente cuando «el Imperio cristiano —en mucha mayor medida que el Imperio pagano— aceptó el judaísmo como religión y no como nación o pueblo»? La respuesta que voy a desarrollar es que el propio término «*superstitio*» ha cambiado de significado; de hecho, todo el campo semántico ha cambiado. Sin embargo, permítanme primero poner de relieve la aparente paradoja. La legitimación del judaísmo llegó hasta el punto de incluir el reconocimiento del sabbat y las fiestas judías, incluido Purim (CTh XVI.8.i8) ⁹ «(siempre que los judíos no se burlaran de la crucifixión en esa ocasión ⁹ —un ejemplo, quizás, de imitación convertida en burla—), el sacerdocio judío» y la sinagoga. Lo siguiente tiene un tono particularmente «moderno»: «[Los edificios] que se sabe que son utilizados por los judíos para sus reuniones, y que se describen como sinagogas, que nadie se atreva a profanarlos u ocuparlos; pues todos conservarán lo que les pertenece con derechos inalterados, sin ataques a la religión ni al culto» (CTh XVI.8.20 del 26 de julio de 412, Honorio)]. ⁶ Resulta especialmente llamativo el mantenimiento, e incluso el

zi 8 *Los parques de LogOS*
refuerzo,

derecho de los *primados* de los judíos (incluidos, probablemente, los rabinos) a excomulgar (CTh XVI.8.8). Este poder se mantuvo hasta mucho después del año 416, y durante ese tiempo la autonomía religiosa judía se vio reforzada también por otras leyes». De hecho, «en una ley de Justiniano del año 553 (n.º 66), se daba por sentada la observancia legítima de la religión judía y su culto». Además, a lo largo del siglo IV, la religión judía *fue adquiriendo* una legitimidad cada vez mayor con el reconocimiento del patriarca judío como metropolitano de facto de los judíos.»⁰ Como escribe Seth Schwartz: «A finales del siglo IV, los patriarcas alcanzaron la cúspide de su poder. Tanto el padre de la Iglesia palestino Epifanio como el Codex Theodosianus indican que el *apostole*, o *aurum coronarium* [el impuesto de cabeza judío, recaudado por los patriarcas de la diáspora], se recaudaba ahora como si se *tratara de* un impuesto convencional.»¹⁰¹ En el año 397, Arcadio y Honorio afirmaron que «Imitamos a

a los antiguos, por cuyas disposiciones se estableció que aquellos privilegios que se confieren a los primeros clérigos de la venerable religión cristiana continuarán, con el consentimiento de Nuestra Divinidad Imperial, para aquellas personas que están sujetas al *poder* de los ilustres patriarcas, para los gobernantes de las sinagogas, los patriarcas y los sacerdotes, y para todos los demás que se dedican al culto de dicha religión» (CTh XVI.8.13).»^o Esta ley fue reafirmada en el año 404¹ »

A pesar de la retórica explícita de la ley del año 397, Schwartz señala un aspecto importante: «Las leyes sobre los judíos del Código de Teodosio no son en absoluto conservadoras. Por su mera existencia constituyen una innovación significativa, porque implican que, a finales del siglo IV, el Estado romano consideraba sistemáticamente a los judíos como una categoría diferenciada de la humanidad. Yo sugeriría que el Estado no lo había hecho, al menos no de forma sistemática, entre los siglos I y IV».¹⁰⁴ Según mi interpretación de los archivos, más allá de aportar pruebas de la creciente importancia del patriarca (lo cual, *desde luego*, no niego), estos materiales sugieren la gran importancia de la *representación* —quizá una especie de «trompe-l'œil colonial», en términos de Bhabha»⁰⁰ — de un patriarca judío poderoso y prestigioso en el discurso del cristianismo ortodoxo

Imperio.⁰⁶

Con el cambio de denominación que Linder sitúa en el año 416, el judaísmo, paradójicamente, *se convirtió* en la práctica en una *SuperStitio licita* (un oxímoron, por supuesto),¹ «una religión genuina, aunque errónea, de la que era posible convertirse, dejando un residuo que garantizaba la existencia de la propia cristiana».⁸ En una ley cuya fecha se sitúa entre el año 4••, el 418 y el 4zo,⁰ leemos: «Que nadie, mientras sea inocente, sea menospreciado ni sea objeto de ataques por ser judío, sea *cual sea su religión* [CTh XVI.8.zi, énfasis añadido]». ⁰ «Sea cual sea la religión» debe abarcar algo más que el cristianismo, o esta frase no tendría sentido alguno. El estatus lícito de la *SuperStitio*, el judaísmo, en contraposición a la «herejía» —y, por consiguiente, la crucial conversión del judaísmo de herejía a *SuperStitio*, o religión alternativa

pero errónea—, queda magníficamente reflejada en el siguiente edicto de Honorio y Teodosio:

Castigamos con la confiscación de sus bienes y el exilio a los maniqueos y a aquellas personas llamadas pepizitas [montanistas]. Del mismo modo, aquellas personas que son peores que todos los demás herejes en esta única creencia, a saber, que discrepan de todos los demás en cuanto al venerable día de Pascua, serán castigadas con la misma pena si persisten en la locura antes mencionada.

Pero ordenamos especialmente a aquellas personas que son verdaderamente cristianas... que no abusen de la autoridad de la religión ni se atrevan a alzar la mano contra los judíos y los pa- que viven tranquilamente y no intentan nada desordenado o contrario a la ley. (CTh XVI. iO.+4)

Si lo hacen, continúa el edicto, «también *se* les obligará a restituir el triple o el cuádruple de la cantidad que hayan robado». Como señala Humfress sobre esta ley del año 423: «Esta visión de “paganos” y judíos del siglo V, pacíficos y respetuosos con la ley, que persiguen legalmente a los cristianos intransigentes ante los tribunales del Imperio romano para obtener la restitución cuádruple de sus bienes robados, se opone diametralmente a la retórica más habitual del triunfalismo cristiano del siglo V. Y proporciona estímulo y justificación para una interpretación de la *evolución* del paganismo tardío como alternativa a la repetición del relato historiográfico tradicional sobre su desaparición». Hal Drake ha comentado un discurso explícito del siglo IV que indica la *coexistencia* de cristianos y paganos, con los herejes señalados como el verdadero enemigo.¹ »Si eso es así para el «paganismo tardío», lo es aún más para el «judaísmo primitivo».» El judaísmo evolucionaba en el contexto del mundo que el cristianismo, la cristiandad y el imperio cristiano habían creado para él. Como ha señalado con perspicacia Neusner, el éxito del judaísmo rabínico y su triunfo final como judaísmo de *la corte* fue, al menos en gran parte, producto de su eficacia a la hora de dar respuesta a los desafíos cristianos, desafíos a la relevancia del pueblo judío, la genealogía y la práctica física de la Torá. Como escribe Neusner, «en ese contexto, el cristianismo (y más tarde el islam) hizo que el judaísmo rabínico fuera permanentemente relevante para la situación en la que se encontraban los judíos. Ese judaísmo había respondido con éxito a las cuestiones urgentes planteadas por el desafío cristiano a partir del siglo IV». Aunque discrepo en cierta medida del marco temporal específico de este argumento, su base conceptual principal me resulta convincente. El judaísmo rabínico tuvo éxito como judaísmo por dos razones: (i) el cristianismo «necesitaba» una ortodoxia judía con la que reflexionar sobre sí mismo, y (2) el judaísmo rabínico proporcionó un conjunto de respuestas convincentes a las preguntas cristianas: «Los sabios rabínicos dieron respuesta al desafío cristiano en sus doctrinas perdurables sobre el significado de la historia, las condiciones en las que el Mesías vendrá a Israel y la definición de Israel. El judaísmo rabínico...

, con su énfasis en la Torá; la teleología escatológica de ese sistema, con énfasis en la llegada del sabio-Mesías al Israel obediente; la insistencia en la equivalencia entre Israel y Roma, Jacob y Esaú, con Esaú como penúltimo y Israel al final de los tiempos: todo ello constituyó en Israel respuestas poderosas a la cuestión cristiana». ¹⁴

El cristianismo necesitaba una ortodoxia judía. Todo lo relacionado con el título 8 del libro XVI sugiere que el judaísmo debe ser legitimado, al tiempo que se protege enérgicamente a los cristianos y al cristianismo de cualquier tentación de traspasar la frontera. La acusación contra los cuartodecimanos, a quienes se tacha de peores que los maniqueos en el pasaje que acabamos de leer, ilustra este punto de manera elocuente. La mordaz condena de los «caelicolistas» —que, según todos los indicios, representaban una combinación de cristianismo y judaísmo— en este título (8).

•9), que precede inmediatamente a una ley (8.20) que ordena la protección absoluta de la sinagoga y del sabbat para los judíos, también aboga por esta interpretación.¹ «⁶ Es la hibridación la que constituye a la vez la amenaza y la garantía de la “pureza” del cristianismo y el judaísmo, el sistema completo necesario para la producción discursiva de una ortodoxia que fue “una de las principales formaciones discursivas en torno a las cuales se aglutinaron las estrategias cristianas antiguas de autodefinición”». ¹ »

El reino se vuelve hacia *Minut*

Existe un conjunto de pruebas, pequeño pero sugerente, de que el cristianismo asume también un papel diferente en la autocomprensión del judaísmo rabínico en este periodo. Como he señalado anteriormente en el capítulo 6, ya en los textos palestinos posteriores —los midrashim— encontramos con frecuencia la expresión «naciones del mundo» como *referencia* al cristianismo. En un reflejo exacto de la tendencia cristiana contemporánea en la que la diferencia étnica se convierte en religiosa, para los últimos rabinos la diferencia religiosa se ha etnicizado; los cristianos ya no se ven como un «otro» amenazante en el interior, sino como una entidad totalmente ajena, tan separada como lo habían sido los gentiles para los judíos de la época del Templo. No es que el significado del término «*minut*» haya pasado de referirse al «cristianismo judío» al cristianismo gentil, sino que, con la evolución histórica de los siglos, su significado ha cambiado. Dado que el cristianismo ya no es una amenaza difusa en el interior, sino un «exterior» claramente definido, «*minut*» pasa a significar ahora simplemente las prácticas religiosas de los gentiles, los romanos cristianos. Para los judíos del siglo IV, los gentiles son ahora los cristianos. Sea cual sea el significado que tuviera la Mishná [Sotá 9:*5] al predecir que, cuando llegara el Mesías, «el Reino se convertirá en *minut*», según los Talmuds [PT Sotá 23b, BT Sotá 49b], yo afirmaré: «El Reino se ha convertido en *minut*» se refiere a la cristianización del imperio, pero también significa, por supuesto, que

«*minut*» se ha convertido (en) el imperio. Los cristianos son ahora los gentiles.

En el Talmud, «min» ya no significa, claramente, lo mismo que significaba en la Mishná y la Tosefta. Como señala Richard Kalmin: «La noción de la poderosa atracción que el min («herejía») y el cristianismo ejercían sobre los rabinos y sus familias se encuentra casi exclusivamente en colecciones tanaíticas como la Tosefta, pero también en fuentes tanaíticas del Talmud babilónico que tienen paralelos en la Tosefta. En cambio, las afirmaciones atribuidas a los amoraim palestinos y babilónicos posteriores en ambos Talmuds no revelan ningún indicio de esta noción.»¹¹⁸ Este argumento puede corroborarse aún más al observar que el Talmud babilónico «olvida» casi sistemáticamente cuál es el significado del término «miv». De hecho, según ese Talmud, «min» se convierte simplemente en un nombre para la «otra» religión: el cristianismo para los judíos, el judaísmo para los cristianos. Como he dicho, ya no es el nombre de una herejía judía, sino que se refiere simplemente a prácticas religiosas falsas, funcionalmente equivalentes a *la idolatría* en el uso bíblico y, por consiguiente, sin ningún atractivo particular para los judíos, al igual que la idolatría no lo había tenido en la época del Segundo Templo. »Y ellos imaginan que este es el término bajo el cual podrían, a su vez, *ser* perseguidos por el imperio cristiano. *Vemos*, por tanto, una verdadera asimetría; mientras que el discurso cristiano de esta época desarrolla un paradigma de tres términos —cristianos, judíos y herejes—, el discurso rabínico solo concibe dos términos: nosotros y los gentiles. La diferencia religiosa ha sido, al parecer, plenamente reetnificada.

Dos pasajes del Talmud babilónico respaldan esta proposición. El primero procede de la continuación de la versión talmúdica de la narración sobre la detención del rabino Eliezer, que he analizado en profundidad en trabajos anteriores.¹² En una historia palestina temprana (de mediados del siglo III), el rabino Eliezer es detenido por los romanos bajo sospecha de ser cristiano, a quien en la historia se denomina «min of». Este es el extracto:

Le sucedió al rabino Eli'ezer que fue detenido por sectarismo (miitot = cristianismo),^{12 1} y lo llevaron a la tribuna para ser juzgado.

El gobernante le dijo: «¿Un sabio como tú metiéndose en estos asuntos?!». Él le respondió: «Confío en el juez».

El gobernante pensó que se refería a él, pero él se refería a su Padre Celestial. Le dijo: «Puesto que confías en mí, yo también me he dicho: ¿Es posible que estas canas se equivoquen en tales asuntos? ¡*DiitlUS* [*—DiitllssUS!*] He aquí, quedas en libertad». (Tosefta

Hullin, z:z4) 122

Tras haber engañado al romano, confiesa entonces a sus compañeros que, efectivamente, ha mantenido una conversación religiosa amistosa e impropia con un discípulo de Jesús; de hecho, según mi interpretación, que había sido «detenido por min de eso», es decir, que la herejía le había parecido digna de detención, y no solo detenido por min de... —la frase hebrea admite ambos significados—. El hecho de que este supuesto Santiago, el discípulo de Jesús, cite interpretaciones midráshicas de su Maestro hace aún más palpable tanto el carácter judío de

y, asimismo, que el tema central de esta historia es el atractivo de la «min» cristiana incluso para los rabinos más destacados. Hasta ahora, en este texto, que tiene su origen en Palestina, «minor» significa lo que cabría esperar: una herejía judía, a la que podríamos llamar cristianismo.

En la Tosefta más antigua y en el midrash palestino, este texto aparece sin continuación, pero en el Talmud babilónico encontramos la siguiente continuación:

Nuestros rabinos han enseñado: Cuando el rabino El'azar, hijo de Perata, y el rabino Hanina, hijo de Teradyon, fueron arrestados por sectarismo [minor], el rabino El'azar, hijo de Perata, le dijo al rabino Hanina, hijo de Teradyon: «Dichoso eres tú, que has sido arrestado por una sola cosa. ¡Ay de mí, que he sido arrestado por cinco cosas!». El rabino Hanina, hijo de Teradyon, le respondió: «¡Dichoso eres tú, que has sido arrestado por cinco cosas y serás rescatado! Ay de mí, que he sido arrestado por una sola cosa y no seré salvado, pues tú te has dedicado a la Torá y a las buenas obras, mientras que yo solo me he dedicado a la Torá». —Esto concuerda con la opinión de Rav Huna, quien dijo que cualquiera que se dedique únicamente a la Torá es como si no tuviera Dios.

A diferencia de Rabí Eliezer, en cuyo caso el «*minut*» en cuestión es explícitamente el cristianismo, estos dos rabinos claramente no están bajo sospecha alguna de cristianismo. Su detención ficticia tiene lugar claramente durante las persecuciones de Adriano a principios del siglo II (no bajo Trajano en la segunda mitad del siglo I) y tiene que ver con la enseñanza pública de la Torá, prohibida por Adriano por razones políticas. En otras palabras, son arrestados por practicar el judaísmo, no por ser cristianos. Y, sin embargo, el Talmud se refiere a ello como un arresto por «*minof*». El término «*minut*» ha cambiado claramente de significado en el Talmud babilónico. Ya no se refiere a la herejía judía, sino a la oposición binaria entre la religión judía y la de los gentiles. El judaísmo es «*minut*» para los romanos; la religión romana y el cristianismo son «*minuf*» para los judíos. Este cambio semántico altera la interpretación de la detención del rabino Eliezer en el contexto talmúdico a través de lo que, en efecto, es una lectura errónea. Para este Talmud es inconcebible que el rabino Eliezer hubiera sido objeto de sospechas —y mucho menos de sospechas justificadas— por su asociación con los «*minim*». Por lo tanto, el texto tiene que convertirlo en un nombre en clave para referirse a la detención por ser judío, por enseñar la Torá —es decir, «*minut*», herejía, desde el punto de vista del orden romano, no desde el punto de vista del judaísmo—. En mi opinión, tenemos pruebas, pues, de que en la época de la redacción del Talmud babilónico, y tal vez a esa distancia geográfica del centro o punto de contacto, Palestina, el cristianismo judío (no en su sentido heresiológico, sino en el sentido del cristianismo de los judíos que seguían siendo judíos) había quedado relegado a un segundo plano para el judaísmo rabínico; el cristianismo era lo suficientemente definible como una «religión» separada como para que ya no supusiera una amenaza para los límites de la comunidad judía.

Ahora tenemos una explicación para el hecho bien conocido de que, en el

, el término *min* ya no se refiere a una diferencia dentro del judaísmo, a un «otro» herético excluido, sino que ha pasado a significar «gentiles» y, especialmente, «cristianos gentiles». Una vez más, al igual que en el periodo del Segundo Templo (hasta el año 7 d. C.) y antes, el «otro» excluido del judaísmo es el gentil y no el hereje interno.

La segunda prueba procede de otra historia, que los historiadores han interpretado de manera muy diferente:

El rabino Abl ahu solía elogiar a Rav Safrá [un inmigrante babilónico en Cesarea Marítima] ante los *minim*, diciendo que era un gran hombre [es decir, un gran erudito]. Estos le eximieron del pago de impuestos especiales durante trece años.

Un día se encontraron con él. Le dijeron: «Está escrito: “Solo a vosotros he conocido de entre todas las familias de la tierra; por eso os castigaré por todos vuestros pecados” [Amós 3:2]. ¿Acaso quien está enfurecido¹ castiga a su amado?»

Él guardó silencio y no les dijo nada. Le echaron un pañuelo por encima y se burlaban de él.

El rabino Abbahu llegó y los encontró.

Les dijo: «¿Por qué os burláis de él?».

Le respondieron: «¿No dijiste que era un gran hombre, y ni siquiera ha podido explicarnos la interpretación de este versículo?».

Él les respondió: «Lo que os dije se refiere a la Mishná; en cuanto a las Escrituras, no dije nada».

Le dijeron: «¿En qué te diferencias tú, que también conoces [las Escrituras]?».

Él les respondió: «Nosotros, que estamos entre vosotros, nos encargamos de ello y estudiamos, pero ellos no estudian». (BT Avodá Zará 4a)

Siguiendo el principio establecido por Saul Lieberman —según el cual «la leyenda talmúdica puede interpretarse como información útil para la historia de la época y el lugar en que se produjo, y no de la época y el lugar de los que habla»—, no cabe en modo alguno considerar que esta historia, de la que solo se tiene constancia en el Talmud babilónico, represente la realidad palestina. Su mera existencia únicamente allí demuestra que no es así, ya que el género de los encuentros entre rabinos y *minim* es muy escaso en las fuentes palestinas, pero muy común en los textos babilónicos, como ha demostrado recientemente Kalmin.⁶⁴ Casi siempre, estas narraciones babilónicas relatan el enfrentamiento entre un sabio palestino y un *min* de cualquier tipo. Una historia como esta puede decirnos algo, por lo tanto, sobre la realidad babilónica de los siglos IV y V». En aquel tiempo y espacio, este texto atestigua explícitamente que los cristianos ya no constituían una amenaza interna para la integridad del mundo vital religioso de los rabinos: «Ellos [los babilonios] no estudian la Biblia, porque vosotros [los *minim*] no os encontráis entre ellos». Aunque este texto se interpreta con frecuencia como una indicación de que no había cristianos ni cristianismo en el entorno sasánida de los rabinos babilónicos, esta no es, en mi opinión, la única —ni siquiera la correcta— forma

de interpretarlo. Puede que el cristianismo no fuera la religión de Estado, pero sin duda estaba presente, era activo y se encontraba en abierta disputa con los judíos de allí.»⁸ Yo sugeriría, más bien, ver aquí un indicio de separación entre las dos «religiones». Esto no debe interpretarse como una señal de que el cristianismo no tuviera efectos poderosos en el desarrollo histórico del judaísmo en Babilonia (y viceversa),¹² sino solo de que, una vez establecidas claramente las fronteras, el cristianismo ya no se consideraba un peligro subversivo para los judíos creyentes. Por lo tanto, tal vez no sea sorprendente que, como hemos visto en los capítulos anteriores, sea en el Talmud babilónico donde el judaísmo palestino primitivo llegue a ser representado como «una sociedad basada en la doctrina de que cada una de las partes en conflicto puede *estar* defendiendo las palabras del Dios vivo». Una vez asegurados los límites de la unanimidad, ya no hay más «otros» internos (al menos en teoría).

En la imaginación de los rabinos, el judaísmo se ha reconfigurado como una gran coalición de puntos de vista teológicos e incluso halájicos divergentes, dentro *de los límites claros y ahora bien definidos del judaísmo rabínico*. Es esta imagen reconfigurada de una comunidad judía sin herejías ni heresiologías la que Gerald Bruns ha descrito: «Desde un punto de vista trascendental, esta teoría [rabínica] de la autoridad

resulta paradójica, ya que se considera que se sustenta en la heteroglosia del diálogo, en el hablar con muchas voces, más que en el principio lógico de la univocidad, o el hablar con una sola mente. En cambio, la idea de hablar con una sola mente... se rechaza explícitamente; la uniformidad de pensamiento genera faccionalismo».) Los rabinos, en definitiva, rechazan y desestiman la definición cristiana de religión, entendida como un sistema de creencias y prácticas al que uno se adhiere voluntariamente y cuya transgresión da lugar a que uno se convierta en hereje. En este momento, pues, encontramos por primera vez el principio que ha *sido* desde entonces la piedra de toque de la eclesiología judía: «un israelita, aunque peque, sigue siendo israelita», que solo aparece una vez en toda la literatura rabínica clásica, en el Talmud babilónico y, además, en nombre de un amora tardío (Sanedrín 44a). Esta misma consigna se vuelve casi omnipresente y fundamental para las formas posteriores del judaísmo rabínico. Ahora no hay prácticamente ninguna forma de que un judío deje de serlo, ya que la propia noción de herejía fue finalmente rechazada y el judaísmo (incluso la palabra es anacrónica) se negó a *ser*, al fin y al cabo, una *religión*. Para la Iglesia, el judaísmo es una religión, pero para los judíos, como he señalado en la introducción de este libro, solo lo es ocasionalmente, de forma ambivalente y estratégica. Para añadir un detalle más picante al material ya expuesto anteriormente, permítanme mencionar que, cuando los judíos imparten clases de judaísmo en un departamento de estudios religiosos, es tan probable que enseñen literatura yiddish o la historia del genocidio nazi como cualquier otra cosa que pudiera considerarse (en términos cristianos) parte de la religión judía.

Jonathan Boyarin escribe: «La cuestión del desequilibrio *entre* un uso categórico y totalizador del término “diáspora” y los discursos dentro de diversas

formaciones diaspóricas que quizá no reconozcan esa categoría nos lleva a la necesaria constatación de que, sea cual sea el criterio para juzgar nuestro propio discurso, este no puede basarse en una noción simplista de tolerancia pluralista (diferente, pero en los mismos términos)».» Fortalecidos por la interpelación cristiana del judaísmo como religión, los judíos, sin embargo, se resistieron de manera significativa a la (ambigua) tolerancia promulgada por el Imperio de Teodosio al establecer «una frontera aún más misteriosa... porque es abstracta, jurídica, ideal».º Negándose a ser diferentes exactamente de la misma manera, a no ser una religión, no del todo, el judaísmo (incluida la ortodoxia judía de la modernidad, de nombre tan extraño) siguió siendo otra cosa, ni del todo aquí ni del todo allá. Entre los diversos emblemas de esta diferencia diferente permanece el hecho de que hay cristianos que son judíos, o quizás mejor dicho, judíos que son cristianos, incluso hasta el día de hoy.

*Esta página se ha dejado en blanco
intencionadamente*

Posdata política final: un fragmento

«El papel del intelectual no es decir a los demás lo que tienen que hacer. ¿Con qué derecho lo haría? ... La labor de un intelectual no es moldear la voluntad política ajena; consiste, a través del análisis que lleva a cabo en su ámbito, en cuestionar una y otra vez lo que se postula como evidente por sí mismo, en perturbar los hábitos mentales de las personas, su forma de actuar y pensar, disipar lo familiar y lo aceptado, reexaminar las normas y las instituciones y, sobre la base de esta replanteamiento (en el que lleva a cabo su tarea específica como intelectual), participar en la formación de una voluntad política (en la que tiene que desempeñar su papel como ciudadano)».

Y Walter Benjamin ha declarado en su famosa frase:

Quienquiera que haya salido victorioso participa hasta el día de hoy en la procesión triunfal en la que los gobernantes actuales pasan por encima de quienes yacen postrados. Según la práctica tradicional, el botín se lleva en la procesión. Se le denomina «tesoros culturales», y un materialista histórico los contempla con cauteloso distanciamiento. Pues, sin excepción, los tesoros culturales que examina tienen un origen que no puede contemplar sin horror. Deben su existencia no solo a los esfuerzos de las grandes mentes y talentos que los han creado, sino también al trabajo anónimo de sus contemporáneos. No hay ningún documento de la civilización que no sea al mismo tiempo un documento de la barbarie. Y del mismo modo que dicho documento no está exento de barbarie, la barbarie mancha también la forma en que se transmitió de un propietario a otro. Por lo tanto, un materialista histórico se desvincula de él en la medida de lo posible. Considera que su tarea consiste en cepillar la historia a contracorriente.²

Analizar la historia a contracorriente, sin embargo, no significa perder de vista el tapiz cuando se observa a favor de la corriente. Esa es la práctica de este libro (con éxito o sin él, no sabría decirlo: «el panadero no puede dar testimonio de su masa», dicen los rabinos). Nuestros tesoros culturales religiosos de la Antigüedad tardía son, en efecto, monumentos de la barbarie, de la exclusión y la represión bárbaras de las mujeres y las minorías sexuales, de la exclusión y la represión de los designados como «herejes», quizá de cierta violencia «judía» hacia los cristianos y, sin duda, de mucha violencia cristiana hacia los judíos. Al poner esto al descubierto, al leer los textos a contracorriente, propongo, sin embargo, que

el objetivo no es descartar estos productos de «grandes mentes y talentos», sino más bien llevar a cabo la doble operación que los propios rabinos recomiendan en otro contexto: ¡honrarlos y sospechar de ellos! Hay belleza (y tal vez incluso algo parecido a la verdad) en estas prácticas textuales y sus productos, algo que nos ofrece no solo la posibilidad de «la procesión triunfal en la que los gobernantes actuales pisotean a quienes yacen postrados», sino también algo más, o incluso mejor —esperemos, más bien, una forma de apropiarnos de estos tesoros para otras prácticas y otras formas de vida.

Ah, quiero que este sueño sea la
santa poesía
y la última necesidad de mi
existencia.
¡He aquí... la nueva
multitud se revela ante mi
mirada!

Arrigo Boito

Notas

Prólogo

i. Si mi interpretación resulta siquiera plausible, esta categoría de «algunos judíos» podría remontarse, desde el punto de vista histórico, a tiempos muy lejanos; Daniel Boyarin. *En busca de Dios: el martirio y la formación de la cristiandad y el judaísmo*, Conferencias de Lancaster/Yarnton sobre el judaísmo y otras religiones de 1998 (Stanford: Stanford University Press, 1999), 26-4. Mi propia identificación, quizás peligrosa, con Ral 1 i Eli'ezer queda, supongo, clara a estas alturas.

z. Daniel Boyarin. **Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man**, **Contraversions: Studies in Jewish Literature, Culture, and Society** (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1997, xiii—xXIV).

3 Mi colega, el profesor Ibrahim Muhawi, me escribe en una comunicación personal: «El cristianismo oriental siempre ha tenido dificultades con la variante occidental, quizá desde las Cruzadas. Pero hay también algo que va más allá del mero cristianismo oriental; existe asimismo un cristianismo semítico (el mismo cristianismo semítico que tratas en tu libro): aral (ortodoxo oriental, greco-católico, copto, maronita), caldeo y otras ramificaciones. La alianza de ciertas corrientes del cristianismo estadounidense con el sionismo es, al mismo tiempo, una alianza contra los cristianos árabes como yo». Quiero darle las gracias por esta intervención tan importante. Corría el riesgo de caer en una omisión muy significativa.

4 Al escribir «mi judaísmo», espero estar eludiendo precisamente la trampa esencialista que mi libro se propone contrarrestar. No quiero que se interprete, sin embargo, que afirmo que incluso «mi» judaísmo sea algo totalmente políticamente correcto; es el judaísmo real, con todos sus defectos, pero ninguna versión del mismo ha incorporado jamás el desprecio total por las vidas y los cuerpos de cualquier judío que parece —espero estar equivocado— caracterizar a la mayor parte de quienes se identifican como judíos en el mundo actual.

Capítulo 1. Introducción

i. Jacques Derrida, *GIGS*, trad. John P. Leavey Jr. y Richard Rand (Lincoln: University of Nebraska Press, *99), 9

z. Véase Daniel Boyarin, **Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity** y *el judaísmo*, The Lancaster/Yarnton Lectures in Judaism and Other Religions for 1998 (Stanford: Stanford University Press, 1999, pp. 93-13), en las que se sostiene que las personas que asistían tanto a la sinagoga como a la iglesia en la Cesarea del siglo III eran los «contrabandistas» que transportaban los discursos del martirologio en diversas direcciones a través de la frontera «abstracta, jurídica e ideal» entre el judaísmo y el cristianismo. Añadiría aquí las comunidades «judeocristianas», como la de las obras pseudoclementinas.

3. Por supuesto, no pretendo afirmar que términos como «etnia» y «clase» sean datos ahistóricos; simplemente utilizo estos términos como una forma abreviada y práctica para referirme a diversos modos de construcción de la identidad grupal.

4. Karen King ha señalado que, para los primeros escritores cristianos, la «herejía» siempre se definía en relación con el judaísmo; si había demasiado judaísmo, se era un judaizador; si había muy poco, un «gnóstico» (*¿Qué es el gnosticismo?* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press,

5. Walter Bauer, Gerhard Krodel y Robert A. Kraft, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, ed. Gerhard Krodel (Filadelfia: Fortress Press, 97+ . Para un relato conciso, preciso y esclarecedor sobre los antecedentes y la recepción de Bauer, véase Michel Desjardin, «Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussions of Atpcotq in the Early : el siglo II (+99+): 5

6. Alain Le Boulluec, **La notion d'hérésie dans la littérature grecque II'—III' siècles** (París: Études Augustiniennes, 1985). Véase especialmente, basándose en Le Boulluec, Virginia Burrus, **The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy**, **Transformations of the Ancient World** (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1995); y J. Relecca Lyman, «The Making of a Heretic: The Life of Origen in Epiphanius' *Panar!*» **4fi Studia Patristica* 3, 1997: 445-5+

7 A diferencia de lo que sostiene Thomas A. Robinson [*«The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy en la Iglesia cristiana primitiva»*, *Studies in the Bible and Early Christianity* [Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1988], 4. n. 4), no corresponde a los historiadores indagar en la verdad teológica. En la medida en que tal indagación sea en absoluto una actividad académica, corresponde a los teólogos y no a los historiadores.

8. Este lúcido resumen de la tesis de Le Boulluec lo ofrece David T. Runia, «Filo de Alejandría y el modelo griego de la hairesis», *Vigiliae Christianae* 53, n.º 2 (mayo de 1999): »

9 Le Boulluec, *La notion*, n.º Runia, «Philo and *Harvests*», iz6, cree haber refutado la afirmación de Le Boulluec mediante pruebas de que, en Filón, el término *haireisis* «implica condena». Sin embargo, no comprendo en absoluto su argumento. Filón escribe en el texto citado por Runia: «Todas las filosofías que han florecido en Grecia y en otras tierras buscaron descubrir los principios de la naturaleza, pero fueron incapaces de obtener una percepción clara ni siquiera del más mínimo de ellos. He aquí la prueba clara: a saber, los desacuerdos, las discordias y las diferencias doctrinales de los seguidores de cada «cosecha», que se refutan entre sí y son refutados a su vez». Este extracto no demuestra, en mi opinión, que el término «cosechas» hubiera sufrido la transformación semántica hacia «herejía». Lo que Filón está diciendo aquí es que toda la filosofía griega es inválida, como lo demuestra el *dissensio philosophorum*. «Todas las escuelas» significa aquí «escuela filosófica»; es la propia filosofía griega la que está siendo condenada, no la «herejía». Curiosamente, el propio argumento de Runia a lo largo del artículo va en contra de ver ya en Filón el cambio hacia «un grupo herético que propugna una doctrina falsa».

io. Para la cuestión del «judaísmo*», véanse los capítulos z y 31 más adelante. En cuanto al «gnosticismo», denominado erróneamente así, véase Elaine Pagels, «Irenaeus, the 'Canon of Truth,' and the *Gospel of John*: 'Making a Difference' Through Hermeneutics and Ritual», *Vigiliae Christianae* 56, n.º 4 (2002): 3s9-7; y, especialmente, J. Rebecca Lyman, «The Politics of Passing: Justin Martyr's Conversion as a Problem of 'Hellenization'», en *Conversion in Late Antiquity and the early Middle Ages*, ed. Anthony Grafton y Kenneth Mills (Rochester, N.Y.: Univer-sity of Rochester Press, de próxima publicación), quien interpreta el propio «gnosticismo» como una «invención polémica» de Justino y sus amigos. Véase también Christoph Marksches, «*¿Valentín el gnóstico?*

Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (Tubinga: J. C. B. Mohr, *9Q2).

ii. Esta sugerencia es compatible con el trabajo de Denise Kimber Buell, «Race and El universalismo en el cristianismo primitivo. *Revista de Estudios sobre el Cristianismo Primitivo*, vol. 10, n.º 4, hinter

): 4>9—68, ya que estamos hablando de siglos diferentes.

i2. Timothy J. Horner, «*Listening to Trypho: Justin MartEr's Dialogue Reconsidered*», Contribuciones a la exégesis bíblica y la teología (Lovaina: Peeters, 2001), 8.

i3. Véase también, anticipando en parte a Le Boulluec, H.-D. Altendorf, «Zum Stichwort: Rechtgläubigkeit und Ketzerei in ältesten Christentum», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 80, n.º 1 (1969): 61-74-

14 Israel Jacob Yiival, «*Dos naciones en tu vientre: percepciones de judíos y cristianos* (en hebreo)» (Tel Aviv: Alma/Am Oved, 2000), que también aparecerá como «*Dos naciones en tu Wom b*». *Percepciones de judíos y cristianos en la Edad Media* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2003).

15. Yuval, **Naciones**, 35-36.

16. Lo mismo opinan Hermann Strack y Paul Billerbeck, **Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch** (Múnich: C. H. Beck, 1904), y una gran cantidad de estudiosos que les *han seguido* (Yuval, **Naciones**, p. 7, n. 33).

17. Yuval, **Naciones**, 4+-

i8. *Ibid.*, 50-52.

19. Naomi Koltun-Fromm, «La tradición interpretativa cristológica del Salmo 22 a la luz de la polémica cristiana antijudía», *Journal of Contemporary Christian Studies* 6, n.º 1 (primavera

*1998): 3-5. Véase también Boyarin, **Dying for God**, 2016-2017, notas 4-16.

20. Para una visión similar sobre los puntos en común de los temas midráshicos del nacimiento del Mesías, véase Galit Hasan-Rokem, *The Web of Life—Folklore in Rabbinic Literature: The Palestinian Aggadic Midrash Yikha Rabba*, trad. Batya Stein, *Contraversions: Jews and Other Differences* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000), 165 (versión hebrea). Para una perspectiva teórica general más cercana a la que yo adopto, véase Galit Hasan-Rokem, «Narratives in Dialogue: A Folk Literary Perspective on Interreligious Contacts in the Holy Land in Rabbinic Literature of Late Antiquity», en **Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First–Fifteenth Centuries CE**, ed. Guy Stroumsa y Arie Kofsky (Jerusalén: Yad Ben Zvi, 1993, esp. 13y; y Elchanan Reiner, «De Josué a Jesús: la transformación de una historia bíblica en un mito local: un capítulo de la vida religiosa de la nueva Galilea», en **Sharing the Sacred: Contactos y conflictos religiosos en Tierra Santa, siglos I-XV d. C.*», ed. Guy Stroumsa y Arie Kofsky (Jerusalén: Yad Ben Zvi, 1998), esp. 248-69, y mi análisis en **Ding'er God**, pp. 10-12 y 17. Dicho esto, añadiría, no obstante, que encuentro en la obra de Yuval una serie de ejemplos convincentes en los que el texto bíblico parece responder a interpretaciones, teologías y prácticas cristianas concretas.

21. Jacob Neusner, **Judaísmo y cristianismo en la era de Constantino: Historia, Mes-statt, Israel y la confrontación inicial**, *Estudios de Chicago sobre la historia del judaísmo* (Chicago: The University of Chicago Press, 198y).

22. Shaye J. 14. Cohen, «A Virgin Defiled: Some Rabbinic and Christian Views on the Origins of Heresy», *Union Seminary Quarterly Review* 36, n.º 1 (otoño de 193); 4i Desjardin, «Bauer and Beyond», 8z.

23. Judith Lieu, «“Soy cristiano”: el martirio y el inicio de la “identidad cristiana”»,

», en *¿Ni judío ni griego? La construcción de la identidad cristiana* (Edimburgo: T & T Clark, 2003).

24. Rosemary Radford Ruether, «Judaísmo y cristianismo: dos religiones del siglo IV», *Sciences Religieuses/Studies in Religion* n.º 97 —

25. Ania Loomba, «Colonialismo/poscolonialismo», *New Critical Idiom* (Londres: Routledge, 993, pp. 33—39-

26. *Id.*, 54-

7 John J. Collins, «Culto y cultura: los límites de la helenización en Judea», en **Hellenization in the Land of Israel**, ed. John J. Collins y Gregory Sterling, **Christianity and Judaism in Antiquity** (Notre Dame, Ind.: Universidad de Notre Dame, 2000), 39.

28. Aunque solo sea por esto, referirse a la historia del hinduismo moderno como su «semitización» resulta, entre otras cosas, inexacto y perturbador (Daniel Boyarin, «Jewish Cricket», *PMLA* ii3, n.º i [enero de 998]: 4 45)

<9 Judith P. Butler, **Excitable Speech: A Politics of the Performative** (Nueva York: Routledge, 1997

30. Edward Schiappa, *The Beginnings Of Rhetorical Theory in Classical Greece* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999 >9-

31. Virginia Burrus, «Hailing Ze nol ia: Antijudaísmo, trinitarismo y John Henry Newman», **Culture and Religion** 3 (zoom): 163-

77 3z. Butler, **Excitable Speech**, z.

33. Robert A. Markus, **The And of Ancient Christianity** (Cambridge: Cambridge University Press, 99), p. 28.

34. Rowan Williams, «¿Tiene sentido hablar de ortodoxia preniceniana?», en **The Making of Orthodoxy: ESSOQS in Honour of Henry Chadwick**, ed. Rowan Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 3.

35. Véase también Amram Tropper, «*El tratado de Avot* y las listas de sucesión de los primeros cristianos», en **The Ways That Never Parted**, ed. Peter Schaeffer (Berlín: Mohr Siebeck, 2003), donde se ofrece una exposición convincente de las diferencias en el papel de la heresiología dentro de los círculos protoortodoxos cristianos y rabínicos prácticamente desde sus inicios.

36. A veces intentamos, en nuestro lenguaje, naturalizar esta ambigüedad, reducir el carácter cambiante del judaísmo estableciendo una distinción entre el judaísmo y la «judeidad», lo cual se aprovecha con buenos resultados en Shaye J. D. Cohen, **The Beginnings of Jewishness**. *Límites, variedades, incertidumbres*, Cultura y sociedad helenísticas 3i (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press. +99), pero hay que subrayar que esto no se corresponde con ninguna distinción realizada desde dentro de ningún discurso judío tradicional, que yo sepa, al menos hasta el siglo XIX.

37 Wilfred Cantwell Smith, **The Meaning and Purpose of Religion** (Londres: SPCK, +978; Talal Asad, **Genealogías de la religión: disciplina y razones de poder en el cristianismo y el islam** (Baltimore: Johns Hopkins University Press. +993 -

38. Véase también Vasiliki Limleris, «La “religión” como clave de identidad: los casos del emperador Juliano, Libanio y Gregorio de Nazianzo», **Harvard Theological Review** 93, n.º 4 (<)' 374 77-

39 Maurice Sachot, «Comment le christianisme est-il devenu *religio*», *Revue des sciences religieuses* 59, 1985: 95-18; Maurice Sachot, «“*Religio/Superstitio*”: Historia de una subversión y de un giro», **Revue d'histoire des religions** 108, n.º 4 (1999): 355-394. Véase también Eric Laupot, «El fragmento II de Tácito: el movimiento antirromano de los *cristianos* y los nazoreos», *Vigiliae Christianae* 54, n.º 3 (2000): s3 47, quien sostiene que la

palabra *religio* ha sustituido a la original *superstitio* en un fragmento de Tácito reproducido en la Crónica de Sulpicio Severo. Véase también la interesante formulación de Frend: «A partir de alrededor del año 100 d. C., los cristianos tendían menos a identificarse con Israel y más a contrastar el cristianismo y el judaísmo como religiones separadas. El cristianismo afirmaba ser heredero de las pretensiones universalistas del judaísmo. Por primera vez se aplicó a la Iglesia el término «católico» o «universal». Esta transición puede apreciarse en las cartas de Ignacio», W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Filadelfia: Fortress Press, 1934). p. 4-

4. Seth Schwartz, **ImperiaUS itl Old Jewish Society from 100 R.C.L. to 64 A.D.** (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001) 79-

4. Para un argumento similar con respecto a la aparición de la sexualidad como categoría discreta, véase David M. Halperin, «How to Do the History of Male Homosexuality», *GQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 6, n.º 1 (2000): 7 +>3. Esto debe distinguirse, sin embargo, del concepto de precursor.

4z. Denis Guénoun, *Hypothèses sur l'histoire de la philosophie* (Belfort: Circé,

2(10(1), p. 7.

43 David Runia lo muestra explícitamente en la obra de Isidoro de Pelusio, quien utiliza el judaísmo y el politeísmo en un topos similar al de Gregorio de Nisa, quien describe la ortodoxia como el punto medio perfecto entre el saleliano y el arrianismo («¿Dónde, dime, está el judío...?»: «Basilio, Filón e Isidoro de Pelusio», *Uigiltae Chriiiao* <*4b, n.º 2 [junio

+992), 72-9). Véase también sobre esta cuestión Le Boulluec, *La notion*, 93-208. En este pasaje, Le Boulluec escribe explícitamente que el esfuerzo hermenéutico que realiza Justino consiste en

proteger la Biblia de los ataques de los gnósticos (para las dificultades con esta denominación concreta, véase Pagels, «Irenaeus», 34-45) Esto respaldaría la hipótesis de que parte del *Synfagmo* perdido de Justino podría haberse conservado en ciertos pasajes del *Diálogo*. Pierre Prigent, *JHSItln et l'AHCIen TCSto itlCnt: L'argumentation Scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies como fuente principal del Diálogo con Trifón y de la primera Apología* (París: J. Galalda, 9b4) -)

44 Schwartz, **Jewish Society**, +79-

4s. Mis comillas aquí indican simplemente que soy consciente de que, aunque análoga al colonialismo posterior, la situación del imperio cristiano frente a los judíos no era, por supuesto, la misma.

46. Homi K. Bhabha, **The Location of Culture** (Londres: Routledge, 1994). p. ii.

47 David Berger, «*El Rebe, el Mesías y el escándalo de la indiferencia ortodoxa*» (Portland, Oregón: Littman Library of Jewish Civilization, zoiai).

4 David Chidester, «*Savage S'StCil S'Cofo H IOUS iti y la religión comparada en el sur de África*» (Charlottesville: University Press of Virginia, 996) 4

49. *Ibíd.*, 22-23.

R. P. C. Hanson, **La búsqueda de la doctrina cristiana de Dios: la controversia arriana (133-311 d. C.)** (Edimburgo: T & T Clark, 1933)

Rudolf Lorenz, «¿Arius judaizó? Investigaciones sobre la clasificación dogmática de Arrio» (*Gotinga: Vandenhoeck y Ruprecht*, 1979).

Einordnung des Arius (*Gotinga: Vandenhoeck y Ruprecht*, 1979). Para un ejemplo notable de este fenómeno discursivo, véase La vida de Moisés de Gregorio de Nisa (Gregorio, *La vida de Moisés*, trad. Abraham J. Malherbe y Everett Ferguson, prólogo de John Meyendorff {Nueva York: Paulist Press, 1978}, p. 184 y n. 94)-

. Creo que este punto es importante para comprender la virulencia de la controversia de los

en esta época, ya que, en mi opinión, se trata en gran medida de establecer un cristianismo completamente separado del judaísmo.

53. En la Edad Media, como se analizará más adelante en los capítulos 4-6, existió entre los judíos una controversia teológica tan rica y técnica sobre la naturaleza de la divinidad como la que había habido en la Antigüedad tardía entre los cristianos, aunque no desembocó en una estructura de ortodoxia y herejía.

54. Una ejemplificación tan elegante de la hibrididad de la propia hibrididad como cabría desear se encuentra en el hecho de que Relecca Lyman interprete a Justino bajo el signo de la hibrididad poscolonial («Politics»). Cabe destacar especialmente su observación: «Irónicamente, debido a las exitosas polémicas de Justino y, más tarde, de Ireneo sobre los maestros “desviados”, dudamos en otorgarle, como “maestro”, un lugar central en la construcción de la identidad cristiana ortodoxa».

55. Ariele Kofsky, «Mamre: ¿Un caso de culto regional?», en *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First—Fifteenth Centuries CE*, ed. Guy Stroumsa y Ariele Kofsky (Jerusalén: Yad Ben Zvi, 1993), +9 3

56. Lo cual no quiere decir, por supuesto, que sea desconocido o incluso atípico en otras épocas.

57. Sobre la persistencia del «monstruo» como tropo moderno para los híbridos humanos, véanse Kipling y Carlyle, citados en Robert Young, **Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race** (Londres: Routledge, 1995), pp. 3 y 5, respectivamente.

58. Bhabha, *LOCOfOIl*[^]. 33—39 y véase Chidester, *Savage*, x:v.

59. Bhabha, *LOCOfOIl*[^]. 33-

60. Young, **Desire**, 161.

61. Lenguaje tomado de la por lo demás casi difamatoria Marjorie Perloff, «Cultural Liminality/aesthetic Closure?: The ‘Interstitial Perspective’ of Homi Bhabha», <http://wings.luffalo.edu/epc/authors/perloff/1habha/html>.

62. Bhabha, *LOCOfOIl*[^], +3-

63. ASttd, *Genealogías*, 7-

64; Young, *Deseo*, i9.

65. Para otras versiones de la problematización de los «yoes precoloniales puros» tal y como las proyectan ciertas versiones de los análisis poscoloniales, véase Loomba, «Colonialismo/poscolonialismo», i8i—8z. Richard King sostiene que «la noción de “hibrididad” de Bhabha implica que el espacio colonial supone la interacción de dos culturas originalmente “puras” (la británica/europea y la nativa) que solo se vuelven ambivalentes una vez que entran en contacto directo entre sí» *Orientalism and Religion Postcolonial Theory, India and the Mystic East* [Londres: Routledge, 1999 4]- Aunque tengo ciertas dudas sobre si esta crítica se aplica correctamente a Bhabha, me parece relevante a la hora de considerar el modelo poscolonial para interpretar el judaísmo y el cristianismo en la Antigüedad, ya que sin duda siempre han estado hibridados entre sí.

66. Schwartz, **Sociedad judía**, 4-

67. Este es un punto que se desarrollará con más detalle más adelante. No entro aquí en la cuestión de si «*Christiani*» era un epíteto despectivo adoptado por los propios cristianos como un ejemplo de discurso inverso (la opinión de Harold Mattingly, «The Origin of the Name Christiani», *Journal of Theological Studies* n.s. 9 [1958]: 26-37. opinión por la que me inclino) o un nombre con el que se autodenominaron originalmente (la opinión de Elias Bickermann, «The Name of the Christians», *Harvard Theological Review* 42 [1949]: 9-24) Más recientemente, en apoyo de la postura de Mattingly, véase Lien, «I Am». Véase también Judith Lien, **Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century** (Edimburgo: T & T Clark, 1999), pp. 3, 4-

68. Buell, «Race».

69. Para un continuo paralelo entre los judíos que «eran, a todos los efectos, paganos grecorromanos típicos» y «los representantes más acérrimos del judaísmo, principalmente los rabinos», véase Schwartz, **Jewish Society**, 76. Además, «la mayoría de los judíos se encontraban en una posición intermedia».

7. Cabe destacar que la teoría de las oleadas es el complemento histórico o diacrónico de la geografía dialectal. Para un análisis de esta última y de los límites difusos que indica entre los dialectos, véase William Lalov, «The Boundaries of Words and Their significados», en **New Ways of Analyzing Variation in English**, ed. Charles-James N. Bailey y Roger W. Shuy (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1973, pp. 344-47-

7 Mary Louise Pratt, *«Literary and Cultural Travel Writing and Transculturation»* (Londres: Routledge, 199a -

7 Véase, sin embargo, la nota al pie n.º 65.

73 «Los modos de vida, el pensamiento y la expresión helenísticos formaron parte integral de la cultura judía palestina al menos desde mediados del siglo III [a. C.], y estas tendencias influyeron en el fariseísmo y en los escritos rabínicos posteriores. Las escuelas helenísticas tuvieron una influencia especial en los modos de organización y expresión judíos. La aparición de sectas bien definidas —fariseos, saduceos, etc.— y, lo que es más importante, la atención que se les prestaba, encaja perfectamente en el mundo grecorromano, con sus reconocidas escuelas filosóficas, sociedades religiosas y gremios de artesanos» (Anthony Saldarini, *Scholastic Rabbinism: A Literary Study of the Fathers According to Rabbi Nathan* [Chico, California: Scholars Press, 98a],

19 Mi única corrección a esta importante afirmación sería abandonar el término «influencia» y entender simplemente que el «judaísmo» es en sí mismo una variante del helenismo. Véase la formulación de Saldarini, **Scholastic**, p. 21, que, en mi opinión, se acerca más a esta perspectiva. Véase, más recientemente, Lee I. Levine, **Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence**, The Samuel & Althea Stroum Lectures in Jewish Studies (Seattle: University of Washington Press, 1998). En esta línea, véase Erich S. Gruen, *«Heritage and Hellenism: the Re-mention of Jewish Tradition»*, *Hellenistic Culture and Society* 30 (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1993), esp. p. 9: «Los judíos [palestinos] no estaban tanto impregnados de la cultura de los griegos como formaban parte de ella». También, más recientemente, Schwartz, **Jewish Society**, p.

74 Tal es el convincente argumento de Schwartz, **Jewish Society**, del que he aprendido mucho. Agradezco al profesor Schwartz que me haya facilitado un ejemplar de su libro antes de su publicación.

75. Young, **Desire**, 65.

7b Jonathan M. Hall, **Identidad étnica en la Antigüedad griega** (Cambridge: Cambridge University Press, 197)

77 Sin duda, se cuida de atribuir esta versión de la teoría de las oleadas a un único estudioso,
W. F. Wyatt (Hall, *Ethnic Identity*, p. 166).

78. Lalov, «Boundaries», 347-

79 Hall, **Identidad étnica**,

7•-80. Ibid., 135.

81. Para esta distinción, véase Louis Althusser, «Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)», en *Mapping Ideology*, Mapping (Londres: Verso, 1994), 100—14 -

8z. Mary Beard, John A. North y S. R. F. Price, **Religions of Rome** (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), >49-

83. Sobre esta conexión, véase George Lakoff, **Mujeres, fuego y cosas peligrosas: lo que las categorías revelan sobre la mente** (Chicago: University of Chicago Press, p. 7). *5

84 Mi aplicación de esta teoría a estas cuestiones ya ha sido anticipada en parte por Beard et al., quienes citan a R. Needham, «Polythetic Classification: Convergence and Consequences», **Man** n.s. 10 (v. 75): 349-69.

85. Chana Kronfeld, **On the Margins of Modernism: Decentering Literary and Artistic Contradictions** (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 199), p. 28. Deseo agradecer especialmente a la profesora Kronfeld por sugerirme esta línea de trabajo, que ha resultado

muy fructífera para mí, y por muchas otras cosas.

86. Por si mi formulación no lo hubiera dejado ya claro, quiero dejar absolutamente claro que la distinción que estoy estableciendo aquí no es entre modos de clasificación «populares» y «científicos», sino entre las clasificaciones de grupos de personas y cosas que realizan las personas y las clasificaciones de objetos no humanos. Se trata, por supuesto, de tareas cognitivas relacionadas, pero también significativamente diferentes. Véase también Robert D. Baird, **Categoría Formation und die Geschichte der Religionen** (La Haya: Mouton, 197+)-

87. Kronfeld, *MOY giles* 27.

88. Albert I. Baumgarten, «Literary Evidence for Jewish Christianity in the Galilee», en *The Galilee in Late Antiquity*, ed. Lee I. Levine (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 99+) 39-5

89. Para una perspectiva general, véase Alan F. Segal, **The Other Judaisms of Late Antiquity**, Brown Judaic Studies 7 (Atlanta, Ga.: Scholars Press, +987)

9 . Kronfeld, *MOYgills* 2Q.

9 i. Para una buena introducción general a esta teoría, véase Lakoff, **Women, Fire**, pp. 12-58.

9 2. Eleanor Rosch, «*Pasic Objects in Natural Categories*» (Berkeley: Universidad de California, Laboratorio de Investigación del Comportamiento Lingüístico, 1975)

93 Kronfeld, *Margi IIS* 2Q.

94 Lakoff, **Women, Fire**, 44-45-

95. La situación de los «cristianos judíos» respetuosos con la ley en el **Diálogo** de Justino sería un ejemplo ilustrativo. La «gente de la tierra» en su significado original es otro.

96. Como señala Kronfeld, el «pavo» es el mejor ejemplo de ave en Acción de Gracias.

97 Kronfeld, *MOY giHS*, 3

98. Lakoff, **Women, Fire**, 45

99 Surge a la luz otra analogía fascinante: Kronfeld escribe: «Mis investigaciones sobre la poesía modernista hebrea y yiddish han puesto de manifiesto de forma sistemática una paradoja fascinante: que, aunque muchos modernistas definieron con gran claridad sus principios poéticos (formulados habitualmente en términos bastante contundentes mediante manifiestos de grupo o credos estéticos individuales), los mejores ejemplos —o prototipos— que llegaron a representar estas corrientes (poetas concretos o incluso obras concretas) suelen ser bastante atípicos o solo marginalmente coherentes con los principios del grupo» (Kronfeld, *MOYgiHS*, 3*) - Creo que resulta revelador comparar esto con una paradoja descrita por Ivy Shaye Cohen, quien muestra que los conversos prototípicos al judaísmo (procedentes del «paganismo») en los Talmuds no siguen las normas explícitas establecidas para la conversión (Shaye J. D. Cohen, «The Conversion of Antoninus», en *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, ed. Peter Schäfer, Texte und Studien zum Antiken Judentum 7 [Tübinga: Mohr Siebeck, 1988, p. 167 y passim). En mi opinión, Cohen podría haber profundizado aún más en el análisis de esta paradoja (a la que se limita a aludir) teniendo en cuenta comentarios como el siguiente: «Centrarse en estos prototipos modernistas tiende a dejar en segundo plano una o dos características poéticas muy destacadas que satisfacen o se ajustan a alguna necesidad concreta (artística, lingüística, ideológica o social). En cada caso, existen razones específicas —que deben reconstruirse y analizarse— por las que una característica concreta

llegara a percibirse como ejemplar en el marco de las condiciones particulares para la creación y la recepción de una {corriente concreta de modernismo en una coyuntura histórica y cultural concreta. Este realce de la relevancia, motivado por el contexto, crea, entre otras cosas, una serie de «arquetipos desviados», modelos artísticos y textos ejemplares que no pertenecen de manera central a ninguna corriente, pero que, no obstante, han llegado a representarla» (Kronfeld, *Margins*,

33>-)

100. Jerónimo, *Correspondencia*, ed. Isidoriis Hill erg, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften,

*99), vol. 55, 38i—8z. Para un análisis, véase más adelante, capítulo y.

ioi. Uno de los fenómenos interesantes en torno a las categorías religiosas es la forma en que los subgrupos se niegan mutuamente la relevancia o centralidad de cada uno como miembro del grupo. Podríamos pensar que un «fariseo» es judío si alguien es judío (del mismo modo que un número entero es un número si algo es un número), pero parece que (según el propio relato del Talmud) había otros que habrían negado esa afirmación, ya que, al creer en la resurrección de los muertos, ¡los fariseos se estaban haciendo menos judíos que los demás! Curiosamente, esta característica —creer en la resurrección de los muertos— es considerada absolutamente necesaria para ser judío por algunos judíos no cristianos y para ser cristiano por algunos cristianos, y es negada por algunos de ambos grupos. En otras palabras, nos encontramos ante un sistema doblemente complicado, pues mientras que un grupo como el de Fox Indiana (ejemplo de Lakoff, **Women, Fire**, 3—>4) pueda tener reglas complicadas para determinar quién es un «tío», con una relevancia gradual de la prototipicidad en la categoría, en nuestro caso hay, en efecto, grupos rivales que reclaman el derecho a ser llamados «tío» o no, o a ser «mejores» tíos que otros. La situación semántica sigue siendo, no obstante, la misma. Resulta fascinante que una de las afirmaciones características de los heresiólogos sea que ellos son «cristianos», mientras que los demás llevan algún tipo de guion, p. ej., «cristianos valentinianos»; en otras palabras, que la afirmación es que «nosotros» somos el prototipo mismo. De manera similar, el término que los rals utilizan para referirse a sus «herejes», «tipos» (n)re), puede interpretarse como si implicara que «nosotros» somos el prototipo de judío, mientras que ellos, al ser «tipos» de judíos, son miembros menos destacados y menos centrales de la categoría. Este tipo de semántica nos proporciona herramientas para comprender la complejidad de los discursos de categorización religiosa.

J. L. Austin, *Philosophical Papers*. (Oxford: Clarendon Press, 19**)

103. Esto nos permite dar sentido al hecho de que fuera precisamente el discurso de la ortodoxia el que resultara dominante en la historia de la Iglesia, sin asumir en modo alguno la inevitabilidad de tal telos debido al contenido de las doctrinas ortodoxas, que, de todos modos, como se ha señalado, se contradicen entre sí. Un ejemplo claro: el «herético» milenarismo de Justino.

104 Lakoff, **Women, Fire**, p. 18.

105. Para una afirmación similar, aunque partiendo de un modelo teórico algo diferente, véase Hasan-Rokem, «Narratives in Dialogue».

106. Louis Althusser, «Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)», en *Lenin y la filosofía, y otros ensayos* ([Londres]: New Left Books,

*9/1), p. 100.

106. Loomba, **Colonialismo y poscolonialismo**, p. 37

io8. Las comillas en «etnicidad» sirven simplemente para recordarme a mí mismo que no me refiero con ello a nada que se parezca del todo al sentido moderno de este término, sino a algo estrechamente relacionado con los antiguos significados de los términos *ethnos* y *genos*.

109. Allen Brent, «Diogenes Laertiis and the Apostolic Succession», *Journal of Ec-Histor* 44, n.º 3 (julio de 1993): 37—9-

n.º. Sobre este proceso, véase, por ejemplo, Charles Kannengiesser, «Alexander and Arius of Alexandria: The Last Ante-Nicene Theologians», *Compostellanum* 35, n.º 1— 99): 3943

iii. Jeffrey L. Rubenstein, **La cultura del Talmud babilónico** (de próxima publicación). n2. Esta noción de diferenciación a través de respuestas distintas a un mismo problema

que he desarrollado desde **Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture**, **The New Historicism: Studies in Cultural Poetics** 25 (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1993) resulta ser una parte importante de la obra de Niklas Luhmann, **Love as Passion: The Codification of Intimacy, Cultural Memory in the Present** (Stanford, California: Stanford University Press, 1998), p. 10, que llegó a mi conocimiento demasiado tarde para poder incorporarla a este libro. No volveré a cometer ese error (con Luhmann).

Capítulo 2. El «Diálogo con los judíos» de Justino

i. Timothy J. Horner, «Escuchando a Trifón: una reconsideración del Diálogo de Justino Mártir»,

Contribuciones a la exégesis bíblica y la teología (Lovaina: Teeters, 2001).

z. Este punto de vista ofrece, tal vez, una forma de dar cabida a lo que, de otro modo, podría parecer una opinión extrema e inverosímil expresada por Pierre Prigent en **Justin et l'Ancien Testament: L'argumentation Scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Trypho et de la première Apologie** [París: J. Gabalda, 19*4), según la cual toda la cuestión de Trifón y el judaísmo no es más que un elemento secundario en el *Diálogo* y que, de hecho, se trata de un texto basado íntegramente en el *Syntagma contra las herejías* de Justino, obra que, por lo demás, se ha perdido (salvo en Ireneo, según Le Boulluec). Sin embargo, una vez que vemos que el proyecto heresiológico y el proyecto de construcción de un cristianismo separado del judaísmo están profundamente entrelazados entre sí, podemos captar las ideas de Prigent sin dar el paso, contrario a la intuición, de ignorar a Trifón y su judaísmo. Cabe señalar que el argumento se mantiene incluso si aceptamos la reciente, provocadora y muy atractiva hipótesis de Horner (en *Trifón*) de que el *Diálogo* tal y como lo conocemos es un compuesto elaborado por Justino a partir de un texto anterior de Trifón y una reescritura posterior. De hecho, dado que gran parte del material «here-siológico» no aparece en las secciones de Trifón, podríamos combinar las ideas de Horner y Prigent, considerando el texto como un híbrido entre el diálogo original de Trifón y un **Syntagma** reescrito o, en cualquier caso, canibalizado, dramatizando así el argumento de la unión integral y esencial de los dos discursos, precisamente mediante la elaboración por parte de Justino de dicho texto híbrido a partir de sus obras anteriores.

3. Esto no dista mucho de las estrategias analizadas por Judith Lien en «“Soy cristiano”: el martirio y el origen de la identidad “cristiana”», en *¿Ni judío ni griego? La construcción de la identidad cristiana* (Edimburgo: T & T Clark, 2003). Como señala Lien, el martirologio judío-griego primitivo tiene como eje de identidad marcadores tales como la adhesión a la kashrut (normas alimentarias). Véase Tessa Rajak, «Dying for the Law: The Martyr's Portrait in Jewish-Greek Literature», en *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, ed. M. J. Edwards y Simon Swain (Oxford: Clarendon Press, 1997)

39 *7 Resulta, por tanto, doblemente fascinante observar que, en la literatura rabínica judía posterior, el quid del martirologio es precisamente una declaración de identidad a través de la fe, la recitación del «Escucha, Israel», y no un intento de obligar al rabino Akiva, por ejemplo, a comer algo que no fuera kosher. He tratado este punto en profundidad en **Dying for God**.

El martirio y el surgimiento del cristianismo y el judaísmo, Las conferencias de Lancaster/Yarnton sobre el judaísmo y otras religiones de 1998 (Stanford, California: Stanford University Press,

*999), capítulo 4.

4. He modificado ligeramente la traducción para mayor claridad.

A. Lukyn Williams, ed. y trad., *Justino Mártir: El diálogo con Trifón*, Translations of Christian Literature (Londres: SPCK, *93, pp. 26s—66. Justino, **Dialogus cum Tryphone**, ed. Miroslav Marcovich, **Patristische Texte und Studien** 47 (Berlín: Walter de Gruyter, 997 s —93). Agradezco a Elliot Wolfson que me haya recordado la importancia de este pasaje.

6. Esto acabaría desarrollándose en la teología asociada a Marcelo de Ancira en el siglo IV.

7 Contra Shlomo Pines, «God, the Glory and the Angels According to a Theological System of the Second Century», en Helrew, *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6, n.º

3 4 (1987: 4-5), quien sostiene que Justino también está argumentando aquí contra los judíos. Si Justino se hubiera referido a los judíos, lo habría dicho. Por otra parte, era un topos virtual (o, sin duda, uno ligeramente posterior)

, aunque ligeramente posterior) de los heresiólogos cristianos relacionar el modalismo dinámico cristiano con el judaísmo, tal y como Justino hace implícitamente aquí, según mi interpretación.

8. Véase Judith Lieu, **Image Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century** (Edimburgo: T & T Clark, 199b), 147, sobre el uso que hace Justino de la misma terminología para atacar tanto a los judíos como a los herejes. Estoy de acuerdo en gran medida con la interpretación de Lieu sobre este fenómeno, pero discrepo en algunos puntos. En cuanto al sucesor de Justino, Ireneo, y su propia doble articulación de la ortodoxia entre el judaísmo y la herejía, véase ahora el importantísimo artículo de Elaine Pagels, «Ireneo, el “Canon de la Verdad” y el *Evangelio de Juan*: “Marcar la diferencia” a través de la hermenéutica y el ritual», *Vigiliae Christianae* 56, n.º 4 (zooz): 368. No voy a tratar a Ireneo en este libro, pero considero que no hay nada en su obra que contradiga la tesis aquí presentada.

9. OM yòp cp p cop’ Any Wyopcvp ni pcoi 6oyvouÇci 8oipv óv cyo o\p8cÇ ctvot, ot exctvgç 6t6ooxokot 6úvovzot.

io. WilliamS, *Diálogo*. **9i Justino, *Diálogo con Trifón*. 7*—77. Énfasis añadido.

ii. Agradezco la ayuda de Erich Gruen y Chava Boyarin para interpretar este pasaje, aunque ninguno de ellos es responsable de mi interpretación. Cf. la antigua traducción de la edición de los Padres de la Iglesia de la AN: «Pues no diría que el dogma de esa herejía que, según se dice, existe entre vosotros sea cierto, ni que sus maestros puedan demostrar que [Dios] habló a los ángeles, ni que la naturaleza humana fuera obra de los ángeles» (Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, vol. i: Los Padres Apostólicos —Justino Mártir— Ireneo, de **The Ante-Nicene Fathers**. Traducciones de los escritos de los Padres hasta el año3 d. C.,ed. Alexander Roberts

y James Donaldson [Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 989], zz8). David Runia traduce: «Porque, personalmente, no creo que sea cierta la explicación que da la llamada secta entre vosotros, ni los maestros de esa secta son capaces de demostrar que él hablara con ángeles o que el cuerpo humano sea creación de los ángeles» (David T. Runia, «¿Dónde, dime, está el judío...?»): Basilio, Filón e Isidoro de Pelusio, *Vigiliae ChrIS-ftaitae* 46, n.º z [junio de 1978]).

12. Para Lucas, véase Hubert Cancik, «La historia de la cultura, la religión y las instituciones

en la historiografía antigua: observaciones filológicas sobre la historia de Lucas», *Journal of Biblical Literature* 126, n.º 4 (1997: 773-

13. Marcel Simon, «De la hairesis griega a la herejía cristiana», en *Mélanges R. M. Grant, Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, ed. W. R.

Schoedel y R. L. Wilken, *Théologie historique* 53 (París: Éditions Béatichenne, 1979), p. 106.

14 Se pasa por alto en Jarl Fossum, «Génesis 1:16 y 2:17 en el judaísmo, el samaritanismo y el gnosticismo», *Journal for the Study of Judaism* 16, n.º 2 (1980): 206—207, y recientemente en el excelente trabajo de Menahem Kister, «“Hagamos al hombre”: observaciones sobre la dinámica del monoteísmo», en hebreo, en **Issues in Talmudic Research: Conference Commemorating the Fifth Anniversary of the Passing of Ephraim E. Urbach**, 2 de diciembre de 1996 (Jerusalén: Academia de Ciencias de Israel, 2000), pp. 28-65.

15. Véase Simon, «Hairesis», p. 106, y Alain Le Boulluec, **La Notion d'haireisis dans la littérature grecque des premiers siècles** (París: Études Augustiniennes, 1985), t. I, p. 8. Ambos consideran que las «cosechas» de Justino aquí son imposibles de identificar. Además, David Runia escribe: «Si se toma en serio el testimonio de Justino, al menos una rama [de los minim] representa un grupo de tendencia gnóstica dentro del judaísmo, cuya actitud negativa hacia la creación material les anima a introducir ángeles en la interpretación del relato de la creación» (Runia, «Where is the Jew?», 1/9). Dada la interpretación de este versículo en Bereshit Rabá, citada por el propio Runia, esta conclusión es difícil de sostener. No detecto aquí ningún gnosticismo fantasma. Véase también Ephraim E. Urbach, **The Sages: Their Concepts and Beliefs**, trad. Israel Abraham (Jerusalén: Magnes Press, 1975), p. 3, quien cita el pasaje de Justino, pero parece no haber visto la relevancia de la **Mekhilta** al respecto.

i6. J. Z. Lauterbach, ed. y trad., *Mekhilta De-Rabbi Ishmael* (reimpresión de 1934, Filadelfia: Jewish Publication Society, 1961), i:+48.

17. Véase Menahem Kahana, «Las ediciones críticas de la *Mekhilta De-Rabbi Ishmael* a la luz de los fragmentos de la Genizá», en hebreo, *TGrbi2* 55, n.º 4 (otoño de 1935): 499 5+5. Demuestra que los manuscritos antiguos conservan tradiciones de las que podría desprenderse que Papos/Papías sostenía puntos de vista «gnósticos», un aspecto nada irrelevante para nuestra comparación aquí con Justino. (Véase, sin embargo, Kister, «‘Let Us...’» 34). Nótese que es precisamente en referencia a Génesis 3:2 donde se atribuye la visión «herética» tanto a Justino como a la Mekhilta, mientras que la interpretación de que Génesis 1:26, «Hagamos al hombre*» está dirigida a los ángeles, se encuentra en la voz rabínica «ortodoxa» de Bereshit Rabá 8, tal y como señala la importante Runia, «Where is the Jew?». Sobre el pasaje de Justino, véase también Kister, «‘Let Us’», 4+—43. Kister observa que la formulación rabínica «Dios se aconsejó con los ángeles» constituye una atenuación de la visión teológica del Logos (expresada por Justino) según la cual Dios tuvo realmente un compañero en la creación de Adán. Cabe señalar que esta «solución» no estaba disponible para 3:2, lo que explica, tal vez, por qué la opinión de Papos se consideró herejía, aunque parezca estrechamente relacionada con la afirmación «ortodoxa» del Bereshit Rabá. Resulta especialmente impresionante la brillante sugerencia de Kister de que el narrador del Bereshit Rabá que afirma que «Dios habló a su corazón» se refiere a la Sabiduría hipostatizada de Dios, o Logos (Kister, «“Hagamos”», 45 4b). Sin embargo, por razones que deberían ser obvias, no estoy de acuerdo con el fuerte nexo que establece Kister entre Justino y el *Timeo*. El propio Kister ofrece una explicación más detallada sobre «“Hagamos”», 53. A saber, que la doctrina judía del Logos/Sofía surgió en la teología del Segundo Templo como una forma de contrarrestar las interpretaciones politeístas, a partir de la lectura del Génesis junto con Proverbios 8. Véase también M. J. Edwards, «Justin's Logos and the Word of God», *Journal of Early Christian Studies* 3, n.º 3 (otoño de 1995): 261-80; y Virginia Burrus, «Creatio ex libidine: Reading Ancient Logos Differently», *Other Testaments: Derrida in Religion* (Londres: Routledge, 2004), sobre este punto. Cf. BT Sanedrín 33b, donde se «refuta» la interpretación «herética» de Génesis 1:26 que da a entender que hay dos creadores. Véase también lo siguiente: Hans-Martin Schenke, *Der Begriff «Mensch» in der GOSI5: ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur*

discusión sobre la concepción paulina de la Iglesia como Cuerpo de Cristo» (Gotinga: Vandenhoeck y Ruprecht, *962), i* 43a; McL. R. Wilson, «The Early History of the Exegesis of Génesis 1:26», *Studia Patristica* (1952): 4*–3y; Leslie W. Barnard, *JHStl H MartSr: HIS Life and Thought* (Londres: Cambridge University Press, 1960).

18. En otras palabras, lo que afirmo es que este texto ciertamente no puede datarse antes del rabino Akiva y posiblemente sea posterior. Por lo tanto, resulta razonable suponer una datación en algún momento entre mediados del siglo II (o un poco antes) y finales del siglo III. Si buscamos desarrollos discursivos a partir de aproximadamente la mitad de ese período, llegaríamos a algún momento de finales del siglo II, más o menos en la época de Justino. Para otro paralelismo similar

entre Justino y la Mekhilta, véase el análisis en Homer, *Trypho*, 43–44, y anteriormente Marc Hirshman, *A Rivalry of Genius: Jewish and Christian Biblical Interpretation in Late Antiquity*, trad. Batya Stein, SUNY Series in Judaica: Hermeneútica, misticismo y religión (Albany: State University of New York Press, 1996), pp. 55–59a; véase también David Rokeach, **JHStlH MartSr and the Jews**, Jewish and Christian Perspectives Series (Leiden: Brill, zoom). 35 4*, cuyo argumento me parece poco convincente. Una vez más, es Justino quien aporta pruebas sugerentes de la antigüedad de las tradiciones de la Mekhilta y no al contrario. Homer señala acertadamente que el conocimiento que Trifón tiene de las tradiciones rabínicas parece inferior a la de Justino, y «de hecho, si él [Trifón] mostrara un conocimiento propio de un iniciado junto con sus otras características, esto podría comprometer nuestra creencia en su autenticidad, ya que sería posible suponer que Justino le atribuyó ese conocimiento al personaje» (Homer, *Trifón*, 45)

9 Incluso en su obra **Sectas judías en la época de Jesús** (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, +96y). 5—roy, donde analiza todo el catálogo justiniano de herejías judías, Simón ignora la mención que hace Justino de los fariseos, tan convencido está de que el judaísmo ortodoxo en esta época es consustancial con el fariseísmo.

zo. Quienes también niegan la resurrección de los muertos y, por lo tanto, son señalados. Véase Le Boulluec, *La notion. 7!—7!* -

zi. Siguiendo la conjetura «EZZijZtovÚv» (aceptada en Justino, **Dialogus cum Tryphone*, zo9), que da «hellenianos» y no «helenios», como sostiene Williams. Compárese esto con el texto de la Tosefta, que se refiere a los shammaítas y a los hillelitas como que habían dividido la Torá en dos Torás, lo cual se analizará más adelante en el capítulo 7. Véase también, para un análisis, Daniel Gershonson y Giles Quispel, «‘Meristae’», *Vigiliae Christianae* (1958): 9—26; Matthew Black, «The Patristic Accounts of Jewish Sectarianism», *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 4, n.º 2 (marzo de 1959): 85–303; Simon, *Sects*, 74–85a; Barnard, *JHStl*, vol. 4, p. 495+

zz. Consideraría que «Genistae y Meristae» es un calco griego del mio/m *weparOSim* de la Tosefta, es decir, «aquellos que se separan» (este pasaje de la Tosefta se analizará más adelante, en el siguiente capítulo). Para «pçptopóc» como término técnico en (proto)heresiología, véase la Carta a los Filadelfianos de Ignacio z:i (William R. Schoe<lel, *«Ignacio de Antioquía. Un comentario sobre las cartas de Ignacio de Antioquía»*, ed. Helmiit Koester, trad. y ed. William

R. Schoe<lel, **Hermeneia: un comentario crítico e histórico sobre la Biblia** [Filadelfia: Fortress Press, 985], i9y). Compárese con Gershonson y Quispel, «‘Meristae’». ». Es plausible identificar a los galileos con los *civirn gliliim* (herejes galileos) de la Mishná Yadayim, una lectura que solo se encuentra en algunos manuscritos de la Mishná, tal y como demuestra Yaakov Sussmann, «La historia de la halajá y los Rollos del Mar Muerto: Observaciones preliminares sobre *Miqsat Ma’aseh Hutom* (t4QMMT)», *Tarb*. 59, n.º 1–2 (primavera de 1999: 5+). Sussmann no los relaciona con la mención de Justino en este pasaje. Estos bautistas son, casi con toda seguridad, los «morn-

«los bautizadores» mencionados como herejes en la Tosefta Yadayim z:zo (M. S. Ztickenmandel, ed., *Tosefta: basada en los códigos de Erfu rt y Viena, con Lieberman, Saul, «Suplemento» a la Tosefta*, en hebreo [Jerusalén: Bamberger y Wahrman, 937], 684) El resultado final es que Justino parece haber tenido un conocimiento muy profundo de la heresiología judía; de hecho, incluso de algunos de sus rincones más recónditos. Esto refuerza mi confianza en su conocimiento de los asuntos judíos e incluso de la religión cristiana de su época.

+3 Williams, *Diálogo*. *b9 7 i Justino, **Dialogus cum Tryphone**, 208—209. Para la distinción crucial (platónica) entre ser llamado judío y serlo, véase Shaye J. D. Cohen, **The Beginnings of Jewish Culture and Society** 3 (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 99*), 60—61. Véase, sobre este pasaje, Le Boulluec, **Luri**! • 7.

y sociedad 3 (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 99*) 60—61. Véase, sobre este pasaje, Le Boulluec, *Lu ri t!* • 7, quien considera que «La representación heretológica tiene, sin embargo, la necesidad de deformar la concepción judía de las diversas corrientes religiosas para alcanzar su plena eficacia». En mi opinión, se trata menos de una deformación de lo que Le Boulluec da a entender.

4 Shaye J. D. Cohen, «The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism», *Hebrew Union College Annals* 19 (4): 19-

25. Ibid., 49-

z6. Black, «Patristic»; Barnard, *Justin*, 5s—s. Véase también Le Botilliet, *Lu ri t!* < 7+: «La sugerencia del Sr. Black... es totalmente fantástica».

+7 Anteriormente, la explicación de Justino sobre los orígenes de las *haireseis* de los filósofos guarda cierta relación con este topos: «Pero me gustaría explicar la razón por la que [la filosofía] se ha convertido en una hidra de muchas cabezas. Sucedió que aquellos que se ocuparon primero de la filosofía, y por ello se hicieron famosos, fueron seguidos por hombres que no investigaban la verdad, sino que solo se maravillaban de su paciencia y autocontrol y de su lenguaje poco familiar, y suponían que todo lo que cada uno aprendía de su propio maestro era cierto. Y luego, cuando hubieron transmitido a sus sucesores todas esas cosas y otras similares, se les llamó a ellos mismos «Ivy», el nombre de Igor ne Ivy, el originador de la enseñanza» [*Diálogo* z.z, Williams, *Diálogo*, 4) La implicación de esta afirmación es, por supuesto, que existe la «filosofía» y existen las *haireseis* (aunque el término no se utilice aquí), que reciben su nombre de los fundadores divergentes de cada escuela. Por supuesto, desde el punto de vista de los rabinos, el nombre «cristiano» sería precisamente uno de esos «otros nombres». Véase también CTh i6.5.6: «La contaminación de la pestilencia fotiniana, el veneno del sacrilegio arriano, el crimen de la perfidia eunomiana y las monstruosidades sectarias, abominables a causa de los nombres nefastos de sus autores, serán eliminadas incluso del oído de los hombres». Clyde Pharr, **The Theodosian Code and Novels, with a Translation into English, with a Commentary, and a Bibliography**, en colaboración con Theresa Sherrer Davidson y Mary Brown Pharr, con introducción de C. Dickerman Williams (Princeton, N.J.): Princeton University Press. *95+). 4s (énfasis añadido).

z8. Véase 1 Corintios 1:10-7 para una idea algo relacionada, aunque de ningún modo idéntica.

+9 Véase también Stephen Goranson, «The Joseph of Tiberias Episode in Epiphanius: Studies in Jewish and Christian Relations» (tesis doctoral, Universidad de Duke, 1991, p. 80), donde se abordan estos puntos.

3s. Señalado por Shamma Boyarin.

3 Véase Albert I. Baumgarten, «Literary Evidence for Jewish Christianity in the Galilee», en **The Galilee in Late Antiquity**, ed. Lee I. Levine (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 99+), pp. 39-50; y, de manera más general, F. Stanley Jones, **An Ancient Jewish-Christian Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine Recognitions** *

, Texts and Translations: Christian Apocrypha Series (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995).

32. Christine E. Hayes, «Percepciones desplazadas del yo: el uso de *Minim* y Romanos en fi. *Sanedrín* 9b—9**b», en *Comunidades religiosas y étnicas en la Palestina romana tardía*, ed. Hayim Lapin (Lanham: University Press of Maryland, 1999, pp. 499-

33. La descripción más completa de este conflicto que he encontrado es la de Allen Brent, **Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension Before the Emergence of a Bishop**, **Supplements to Vigiliae Christianae** (Leiden: E. J. Brill, 1995)

34 Véase el capítulo 5 para una amplia documentación sobre este punto.

ss Boyarin, **Dying for God**.

36. Cohen, «Yavneh 8». Para un relato menos idealizado de las intenciones de Constantino al convocar el concilio, véase Atanasio, Athnnsios *Werke*, ed. H. G. Opitz (Berlín: Walter de Gruyter, 1934) 3: 4*—4, así como el análisis y la bibliografía citados en Richard Lim, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, *Transformations of the Classical Heritage* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1994)

i84 El papel de Constantino parece haber consistido tanto en impedir el libre debate como en promoverlo (Lim, *Disputation*, »s). Véase también Hal A. Drake, «Constantine and Consensus», **Church History** X, 44 (1995: —15); y, especialmente, Hal A. Drake, «Lambs Into Lions: Explaining Early Christian Intolerance», **Past and Present** n.º 153 (1996): 30, n.

51. Constantino era, según Drake y sus fuentes, irénico con respecto a los paganos y erístico hacia los «herejes», precisamente el patrón que mis investigaciones predecirían. El documento constantiniano original puede consultarse ahora cómodamente en Eusebio, **Vida de Constantino**, trad. y con comentarios de Averil Cameron y Stuart G. Hall, *Clarendon Ancient History Series* (Oxford: Clarendon Press y Oxford University Press, *999), 116-20.

37 Cohen, «Yavneh 8». Helen Tartar ha aportado la interesante observación de que, según esa interpretación habitual, Yavneh es una tipología virtual con un acontecimiento «judío» que prefigura uno «cristiano», y tal vez el propio Cohen quisiera que entenderíamos esta crítica irónica.

38. No me queda claro en qué se basa Gabriele Boccaccini, «*Pebond the £Sse ne Hypothesis*». *The Patting of the Walls Between Qumran and Enochic Judaism* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, *99), 84, para determinar que el canon bíblico ha sido establecido por el «judaísmo rabínico».

39 I. Baumgarten, «*El auge de las sectas judías en la época macabea: una interpretación*», *Suplementos a la Revista para el Estudio del Judaísmo* 5s, Leiden: E. J. Brill, *997), 134.

No. Baumgarten, en **Sectas judías**, p. 105, deja muy claro hasta qué punto esta visión depende del supuesto de que, después del año 70 d. C., el rabinismo es prácticamente sinónimo de judaísmo. Solo así se podría escribir que «las autoridades sostenían puntos de vista diferentes, pero quienes defendían una postura no llegaban al punto de trazar una línea divisoria frente a quienes llegaban a otras conclusiones». Dudo de la precisión de esta visión comúnmente aceptada incluso en el caso de los rabinos anteriores al siglo IV, y con mayor razón en el de esos «otros», los *minim*, o incluso el 'am *ha'are5*, excluidos de diversas formas y en distintos grados de su tan cacareado «acuerdo para estar en desacuerdo». Coincido con Baumgarten en que las sectas no desaparecieron en el período rabínico, pero caracterizaría la situación como encuadrada en una estructura de ortodoxia/heresía, y no en una de consenso irénico, tal y como intentaré dejar claro más adelante en este capítulo.

Véase Martin Goodman, «The Function of Minim in Early Rabbinic Judaism», en

Beschichte—Tradition—Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 90. Geburtstag, ed.

H. Cancik, H. Lichtenberger y P. Schäfer (Tubinga: Mohr Siebeck, *99* *5* La afirmación de Cohen de que «en ningún momento de la Antigüedad desarrollaron los rabinos heresiología y eclesiología, credos y dogmas. En ningún momento expulsaron a nadie de la orden rabínica ni de las sinagogas rabínicas debido a un error doctrinal o a la pertenencia a algún grupo herético» («Yavneh», 4*) resulta sencillamente asombrosa por su negativa apologética a afrontar las pruebas que tan claramente la desmienten. En contra de Cohen, citaría a Shaye J. D. Cohen, «A Virgin Defiled: Some Rabbinic and Christian Views on the Origins of Heresy», *Union Seminary Quarterly Review* 3, n.º 1 (octubre de *9): *—**

42. Marc Bloch, *El oficio del historiador: Reflexiones sobre la naturaleza y los usos de la historia y las técnicas y métodos de quienes la escriben*, trad. Peter Putnam (Nueva York: Vintage Books, *953) 89-

43 La obra de Gedaliah Alon que se analiza a continuación es un excelente ejemplo de ello. Tras demostrar de manera contundente que casi nada de la leyenda sobre el traslado de Rabán Yohanan ben Zakkai a Yavneh puede sostenerse, sigue, no obstante, creyendo que el suceso en sí tuvo lugar e incluso se ocupa de la cuestión de si Vespasiano o Tito fue el verdadero emperador que se reunió y negoció con Rabán Yohanan.

44 Gedaliah Alon, «El traslado de Rabán Yohanan ben Zakkai a Yavne*» en *Jews, Judaism and the Classical World: Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, trad. Israel Abrahams (Jerusalén: Magnes Press, 19yy), 2*9-3+3

45 «Traslado», 2*9. A pesar de su postura general crítica hacia el material, hay que decir que Alon es, según nuestros criterios, también notablemente crédulo. Así, es capaz de hacer una afirmación como la siguiente: «Este hecho, registrado en Avot de-R. Nathan, de que señalaron con flechas que Rabán Johanan era “amigo de César”, atestigua que los romanos se encontraban en ese momento cerca de las puertas» («Removal», 2/6), una afirmación sencillamente asombrosa, dado que el texto rabínico citado es uno de los más tardíos de todos los textos rabínicos clásicos y que no hay razón alguna para imaginar que conserve algo parecido a relatos de testigos presenciales de cientos de años antes (¡ni que quisiera hacerlo!). Lo que resulta verdaderamente extraño, desde mi punto de vista (y creo que no solo desde el mío), es el tratamiento que Alon da al midrash tardío y a Josefo como fuentes históricas de valor más o menos equivalente para el siglo I. (A decir verdad, a veces se muestra más crítico con respecto a Josefo, «Removal»,

>Z9 Mi intención aquí no es atacar a Alon, que fue un gran erudito y cuya obra nutre necesariamente la nuestra en todo momento, sino señalar las enormes diferencias epistémicas entre su época y la nuestra.

46. Alon, «Removal», 294

4s. La formulación original de Neusner para un caso ligeramente diferente era: «¿Qué sabemos si no sabemos que el rabino X dijo realmente lo que se le atribuye? ¿Qué tipo de trabajo histórico podemos realizar si no podemos hacer lo que Frankel, Graetz y Krochmal pensaban que podíamos hacer?». Jacob Neusner, *Reading and Believing: Ancient Judaism and Contemporary Gullibility*, Brown Judaic Studies (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1993), 33-

4s. Véase también Alon Goshen-Gottstein, **El pecador y el amnésico: la invención rabínica** de Eliseo ben Abuda y Eleazar den Arach (Stanford, California: Stanford University Press, 2000), 9.

49 Bloch, **El oficio del historiador**, 60—6i.

50. *Ibíd.*, 63.

51. Oí este argumento hace treinta años¹ de boca de mi maestro, el profesor Saul Lieberman, OBM.

52. Bloch, *El oficio del historiador*, 66.

53. *Ibid.*, 9-

54 Esta es la idea fundamental del «nuevo historicismo». Véase, más recientemente, Catherine Gallagher y Stephen Greenblatt, *Practicing New History* (Chicago: University of Chicago Press, 2000).

55. Véase Günter Stempler, *Jews and Christians in the Holy Land: Palestine in the Fourth Century* (Edimburgo: T & T Clark, 1999), p. 75

56. Cf. Neusner, **Reading and Believing**, 3.

57 Gregory Nagy, **Poetry of the Ancient World: Homer and Beyond** (Cambridge: Cambridge University Press, 199*). 2*-

58. Véase, en relación con este tema, Jacob Neusner, «Judaism After the Destruction of the Temple: An Overview», en **Formative Judaism: Religious, Historical, and Literary Studies, Third Series: Torah, Pharisees, and Rabbis**, vol. 46, Brown Judaica Series (Chico, California: Scholars Press, 1983), 3-9. Sobre el impacto que esta obra revisionista ya ha tenido en los estudios del Nuevo Testamento, véase, por ejemplo, Stephen Motyer, «¿Tu padre es el diablo?

Un nuevo enfoque de Juan y «los judíos», Paternoster Biblical and Theological Studies (Carlisle, Inglaterra: Paternoster Press. *99a) 7s- Motyer, sin embargo, parece dar por sentado con demasiada facilidad que las conclusiones de Neusner han sido aceptadas de forma generalizada, sin darse cuenta de que el mismo ejemplo que él mismo ofrece de un trabajo realizado bajo el «antiguo paradigma» se publicó bastante tiempo después del de Neusner. Además, al menos en su artículo «La formación del judaísmo rabínico: Yavneh (Jamnia) desde el año 1 a. C. hasta el año 100», en *Principios de religión (Judaísmo: judaísmo paleocristiano [continuación])*, ed. Wolfgang Haase, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (Berlín: Walter de Gruyter, 1979). 3-4, Neusner parecía dispuesto a atribuir un papel mucho más importante a una Yavneh real e histórica que yo. Véase, sobre este punto, el análisis de Isaiah M. Gafni, «Land, Center and Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity», *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, serie de suplementos (Sheffield, Inglaterra: Sheffield Academic Press, 1997), 4-

59 Seth Schwartz, **Imperialism and Jewish Society from 200 B.C.E. to 64* C.E.* (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2001), 8.*

60. Boccaccini, «Sobre la hipótesis de los esenios», 6y. Pero, ¿por qué «clandestino»?

6i. Aharon Shemesh, «Los orígenes de las leyes del separatismo: la literatura de Qumrán y la Halajá primitiva», *Revue de Qumrán* 18, n.º 2 (diciembre de 199a): »3 4+i Aharon Shemesh, «“El que separa entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, entre Israel y las naciones”», en *Homenaje a Haim: Estudios sobre el Talmud y la literatura rabínica medieval en honor de PiOpCSSOí Haim Zalman Dimitro-VSk* y, ed. Daniel Boyarin et al. (Jerusalén: Magnes Press, 2000), 20Q—20.

62. Boccaccini, «Sobre la hipótesis del rescate», 15, 66. Por lo que puedo deducir, la terminología de la comunidad distinguía entre ellos mismos como «La Casa de Jitidah» y aquellos que se encontraban fuera de ese grupo interno; es decir, se trataba de una distinción entre israelitas, no entre israelitas y no israelitas. Véase, por ejemplo, James H. Charlesworth, **Los Rollos del Mar Muerto: Textos hebreos, arameos y griegos con traducciones al inglés: Volumen II, Documentos DOTTIOSCHS, el Rollo de la Guerra y documentos relacionados**, ed. James H. Charlesworth, Proyecto de los Rollos del Mar Muerto del Seminario Teológico de Princeton (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1994) +9

63. Baumgarten, *Jewish Sects*, 9 (énfasis en el original). 64- *Ibid.*, 12—13.

65. Baumgarten escribe: «No quisiera que mi descripción del auge y la caída de las sectas...

tarianismo entre los judíos me llevara a ser clasificado entre los creyentes nativos en una ortodoxia primitiva, de la que el sectarismo era una desviación. Tales ortodoxias primitivas no suelen ser más que ilusiones promovidas por movimientos religiosos exitosos como medio para denunciar a los disidentes» (*Sectas judías*, 16).

66. *Id.*, 26.

/7 Véase también Siissmann, «Observaciones preliminares», 3b—37

68. Moshe David Herr, «Continuum in the Chain of Torah Transmission», *ZtOH* 44 (1979): x, en hebreo con resumen en inglés.

69. Adiel Schremer, «“No leyeron en el libro sellado”: La revolución lakhica de Qumrán lakhica y el surgimiento del estudio de la Torá en el judaísmo del Segundo Templo», en *Perspectivas históricas: desde los Hasmoneos hasta Bar Kojba a la luz de los Rollos del Mar Muerto*, ed. David Goodblatt, Avital Pinnick y Daniel R. Schwartz (Leiden: E. J. Brill, 2001), 105.

7• Steve Mason, «*Flavius Josephus on the Pharisees: A Compositional-Critical Study*», *Studia Post-Biblica* 39 (Leiden: E. J. Brill, *99*), 23 4>

7+ Albert I. Baumgarten, «The Pharisaic *Parados* IS», **Harvard Theological Review** 80 (*1987*): 377-

7a Schremer, «They Did Not Read», iii. Por supuesto, de esto no se deduce (con todo respeto a Schremer) que esta *parados* fuera farisea per se, ni que su contenido se aproximara a la halajá rabínica. Por último, quisiera manifestar un ligero desacuerdo con otra de las conclusiones de Schremer, a saber, que lo que caracterizaba a la religión farisea/rabínica era un «retorno al texto» similar. Lejos de ello, en la medida en que el modo central de legitimación dentro del judaísmo rabínico era la «Torá oral», lo que tenemos es más bien la apropiación de la legitimación por parte de las Escrituras con fines de una comunidad esencialmente tradicionalista (no necesariamente tradicional, sino tradicionalista). En cuanto al tradicionalismo como modo de justificación propio de la Iglesia, o de la «ortodoxia», véase también el siguiente capítulo.

73 Herr, «Continuum» xi.

74 Aharon Shemesh, **Castigo y pecados: de la Biblia a la literatura rabínica**, en hebreo (Jerusalén: Magnes Press, 2014).

75 «Le Boulluec analiza minuciosamente la forma en que Justino modifica la connotación de los términos *hairesis* y *diadoche*, alejándolos de su uso filosófico más general, con el fin de caracterizar a aquellos a quienes considera falsos cristianos como “mentirosos y apóstatas” inspirados por —y descendientes de— Satanás» (Pagels, «Irenaeus», p. 34) —

7b. Por consiguiente, reservo el nombre de «secta» precisamente para aquellas comunidades que

Baumgarten denomina «introvertidas» y «codiciosas». Véase, sin embargo, el elegante argumento de Baumgarten a favor de utilizar el término «secta» para todos los grupos del Segundo Templo, incluido Qumrán (*Jewish Sects.* +4) Mi línea de razonamiento aquí no constituye un desacuerdo de fondo con Baumgarten, sino más bien un uso ligeramente diferente de la terminología con el fin de establecer las distinciones que necesito destacar para este análisis. Nótese que mi propio uso del término «secta» responde a algunos —aunque no a todos— de los criterios establecidos por Ernst Troeltsch en **La doctrina social de las Iglesias cristianas**, trad. Olive Wyon (Nueva York: Harper and Row, *960).

77 Las conexiones entre el Cuarto Evangelio y Qumrán han sido, por supuesto, objeto de un amplio estudio. Véase James H. Charlesworth, ed., *Juan y los Rollos del Mar Muerto*, Christian Origins Library (Nueva York: Crossroad, *99)

73. Véase Boccacini, **Más allá de la hipótesis esenia**, 3, sobre el Documento de Damasco, y 155 sobre Qumrán en general.

79 Aharon Shemesh, «Expulsión y exclusión en la *Regla de la comunidad* y el *Documento de Damasco*», **Descubrimientos del Mar Muerto** 9, n.º i (z : 44, 74-

80. Se trata de un punto de identificación controvertido, pero parece seguir siendo la opinión más extendida entre los especialistas.

81. Véase también Lorne Dawson, «Church/Sect Theory: Getting It Straight», *North American Religion* 1 (*99+ 5 -

82. Flavio Josefo, *Libros XVIII—XX*, vol. IX de *Antigüedades judías*, trad. L. H. Feldman, Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 965), 9 y passim.

83. Goodman, «Minim», 50z. Véase también Simon, «Hairesis».

4 Boccaccini, «*Be fond the ESse ne Hypothesis*», 183-184-

85. Schwartz, **Jewish Society**, ii.

86. Cabe señalar que, tanto en el uso cristiano como en el rabínico de la Antigüedad tardía, la herejía se representa como una serpiente. Para el uso rabínico, véase Boyarin, **Dying for God**, 35. Para el uso cristiano de esta imagen, véase J. Rebecca Lyman, «Origen as Ascetic Theologian: Ortodoxia y herejía en la Iglesia del siglo IV», en **Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts**, ed. W. A. Bienert y U. Kühneweg, **Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium** 37 (Lovaina: Peeters, 1999), pp. 187-194-

87. Simon, «Hairesis», 45-

88. Allen Brent, «Diogenes Laertius and the Apostolic Succession», *Journal of Ecclesiastical History* 44, n.º 3 (julio de 1993): 368.

89. Los textos tanaíticos son la literatura rabínica que recoge las opiniones de los rabinos que vivieron antes de la promulgación de la Mishná a principios del siglo III. La literatura amoraica es la que les siguió a lo largo de los siglos III, IV y V, y hasta bien entrado el VI. Los textos tanaíticos se editaron antes que los amoraicos, pero —paradójicamente— solo después de la Mishná, que se considera su culminación. Así pues, ya sea basándose en la fecha de los materiales que sugieren los propios textos o en las fechas de redacción propuestas por los estudiosos, lo tanaítico es anterior a lo amoraico.

9. Goodman, «Minim», 534-

9*. Stephen Goranson, «Others and Intra-Jewish Polemic as Reflected in Qumran Texts», en *The Dead Sea Scrolls: A Comprehensive Account*, ed. P. Flint y J. Vanderkam (Leiden: E. J. Brill, 1999), p. 534 5+-

9. Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees*, p.

9s Véase Boccaccini, «*Be fond the Essene Hypothesis*», p. 189. Escribe sobre cómo «la afirmación cristiana de ser el “nuevo Israel”, frente a la afirmación paralela del judaísmo rabínico de ser el “único Israel eterno”, eclipsó incluso el recuerdo del entorno pluralista del que surgieron tanto la Iglesia como la Sinagoga [sic]».

94 Goranson, «El episodio de José de Tiberíades», 97-

95. Pagels, «Ireneo». Una de las muchas virtudes de la obra de Talal Asad es la claridad con la que rompe cualquier oposición binaria entre fe y práctica en la formación de la heresiología cristiana, Talal Asad, **Genealogías de la religión: disciplina y razones de poder en el cristianismo y el islam** (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993). 39 Esto es importante, entre otras cosas, porque con frecuencia se afirma que la ortodoxia judía es una cuestión de obras, mientras que la cristiana, de credo.

9b. R. Travers Herford, **Christianity in the Talmud and Midrash** (903; reimpresión, Nueva York: Ktav, 1997, 380 y passim). Herford incluso afirma saber con precisión de qué tipo de cristianismo se trata, a saber, el cristianismo representado por la Epístola a los Hebreos.

97 Sussmann, «Preliminary Observations», 54, n. 76. He omitido en la cita las referencias de Sussmann a textos concretos. Cabe señalar que Sussmann es el primer estudioso en más de un siglo que ha intentado realizar una recopilación independiente, más o menos exhaustiva y filológicamente rigurosa de textos sobre los «minim». Es importante destacar que Sussmann también demuestra que el término no se refiere (al menos en el periodo temprano y en Palestina) a los gentiles.

98. Michael Allen Williams, «Rethinking “Gnosticism”: *An Argument for Dismantling a Dubious Category*» (Princeton, N.J.: Princeton University Press. +99b)

99 Como veremos más adelante en el capítulo 6. ioo. Herford, *Christianity*, 3zz.

101. Kister, «“Let Us”», 52.

ion. Moriz Friedländer, **Der Vorchristliche jüdische Gnosticismus** (Gotinga: Vandenhoeck y Ruprecht, 193). Herford (**Christianity**, 3b-76) ha refutado los argumentos de Friedländer y ha demostrado que, en más de una ocasión, se trata de una argumentación tendenciosa. Véase también el heroico pero poco convincente intento de revivir la hipótesis de Friedländer en Birger Pearson, «Friedländer Revisited», **Studia Philonica** (1973): 3-3s-

103. Para una argumentación exhaustiva y convincente en este sentido con respecto a este texto crucial, véase Herford, **Christia ritty**, pp. 55-66, 98-99. Este texto será tratado en profundidad por mi alumno Ron Reissler en su próxima tesis doctoral.

4 Kister, «“Let Us”», 55-57. Es decir, cuando Rabl i Simlai sostiene que el primer hombre fue creado de la tierra y la primera mujer del hombre, añade, aparentemente de forma gratuita: «Y desde entonces, “a nuestra imagen y semejanza”, ningún hombre [puede dar a luz] sin mujer, ni ninguna mujer sin hombre, ni ambos sin la Shekhina.» Al demostrar que la polémica cristiana sobre el nacimiento virginal sí citaba el «nacimiento» de Eva como evidencia, Kister demuestra de manera convincente que esto representa un argumento adicional contra los miriim por parte del rabino Simlai, y que las *visitas* (al menos aquí) son obviamente una representación de la doctrina cristiana, y no de la denominada doctrina gnóstica («“Hagamos” 54, 55). Merece la pena citar aquí el texto mencionado por Kister, ya que representa un argumento *qol wehomer* (a fortiori) magníficamente construido que habría enorgullecido a cualquier rabino (lo cual no es de extrañar, en el caso de un Padre sirio): «Si Eva, la que da a luz, nació del hombre que nunca da a luz, cuánto más debes creer que la hija de Eva dio a luz a un niño sin hombre». La cita procede de los himnos de Efrén sobre la Natividad, Ephraem, *Des Heiligen Ephraem des Syrs Hymnen de Nativitate [Epifanía]*, ed. E. Beck, SR, CSCO (Lovaina: Peeters, 959) 3. En otro ejemplo más, en el que Rabl i Simlai interpreta como sinónimos tres nombres divinos en un versículo que describe la creación, Kister sugiere de forma plausible que lo hace para contrarrestar las afirmaciones trinitarias sobre la creación.

Según Karen L. King, *¿Qué es el gnosticismo?* (Cambridge: Harvard University Press,

106. Herford, *Christianity*, pp. 55-56, traduce «hablar falsamente de Él», una traducción atractiva que no estoy seguro de que pueda justificarse filológicamente. Sin embargo, puede que «negar» en este contexto signifique prácticamente lo mismo. Estas personas que poseen libros sagrados en los que figura el Santo Nombre de Dios obviamente no son ateas, por lo que «negarlo» debe equivaler a sostener una doctrina falsa con respecto a Dios.

7 La palabra *jioot*, al igual que la palabra *nnot*, de la misma raíz, traducida como «Nombres» en la afirmación del rabino Tarfon, proviene originalmente de una raíz que significa «mencionar, nombrar», y que más tarde adquiere el significado de «recordar».

io8. Las palabras entre corchetes en una traducción de la continuación del versículo, citada en la Tosefta, pero, según mi interpretación, constituyen una parte necesaria del contexto de la alusión.

109. Saul Lieberman, *Orden Mo'ed*, vol. 2 de *La Tosefta según el Codex Viena, con variantes de los códices de Erfurt, Londres y los manuscritos de la Genizá, edición Prince (Venecia, 1521)* (Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 1962), 58.

ii. Véase la fantástica interpretación de este texto ofrecida por Friedländer, *Vorchristliche jüdische Gnostizismus*, 80, y las críticas de Herford al respecto, *Christia ritt f'*, 37-73

iii. Virginia Biirrus, «The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome», *Harvard Theological Review* 34 (1991): 94 -

112. Säul Lieberman, *Orden Mo'ed*, vol. 3 de **Tosefta Ki-Fshuta: A Comprehensive sobre la Tosefta* (Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 1962), 206.

ii3. Shlomo Pines, «Notas sobre el paralelismo entre la terminología siríaca y el hebreo mishnaico en Heret, en *Yaakov Friedman Memorial Volume* (Jerusalén: Instituto de Estudios Judíos, 1974). 206-9. El término, que puede traducirse del siríaco como «revelaciones», también se utilizaba, según Pines, como nombre para los apocalipsis y, en particular, para el Apocalipsis canónico. Agradezco a mi amigo Shlomo Naeh que me haya señalado esta publicación tan importante.

114 Las palabras que aparecen a continuación en las ediciones, «es un dogma de la Torá», no figuran en la mayoría de los manuscritos.

115. Mi interpretación. Para una visión alternativa, a saber, que la referencia se hacía originalmente a una definición del epicúreo, que no cree ni en la vida después de la muerte ni en la intervención de Dios en los asuntos humanos en el aquí y ahora (glosado como «Revelación»), véase Chaim Milikovsky, «Gehenna y los “pecadores de Israel” a la luz del Seder 'Olam», en Hebrew, *TÖrhiZ* 55, n.º 3 (abril-junio de 1936): 335. Aunque es posible, esta interpretación me parece menos plausible que la mía, aunque solo sea porque supondría que los redactores de la frase en la Mishná ya no la entendían. Hay que decir que Milikovsky defiende explícitamente esta opción, que no queda en absoluto descartada. Para conocer el punto de vista adoptado aquí, véase Lawrence H. Schiffman, **Who Was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish Christian Schism** (Holoken, N.J.: Ktav, 1935), p. 46, aunque no precisamente por las razones expuestas aquí.

ii6. Para la clara distinción entre epicúreos gentiles y judíos (considerándose a estos últimos con mucha mayor severidad, por supuesto), véase Tosefta Sanedrín i3:4-5 (Zuckerman, *Tosefta*, 434) y BT Sanedrín 381.

117. Milikovsky, «Gehenna», 335, n. ion y la bibliografía allí citada. Véase también el interesante pasaje de la PT Sanhedrin 7d, en el que un rabino interpreta al «epicúreo» como aquel que dice «ese escriba», y otro como aquel que dice «esos rabinos», es decir, utiliza expresiones de desprecio hacia los escribas y los rabinos, es decir, claramente un judío que se adhiere a formas no rabínicas de judaísmo.

ii8. Por ese motivo, los epicúreos son los herejes por excelencia en gran parte de la literatura rabínica. Esta interpretación es similar a la de Elias Bickerman [Elie Bickerman], «La chaîne de la tradition pharisienne», *Revue biblique*, vol. 9, n.º 1 (enero de 1950): 47, n.º 41, en contraposición a Hanoch Albeck, *MiShna* (Jerusalén: Mossad Bialik, 1953), ad loc., quien escribe: «Aquel que sigue el sistema del filósofo griego Epicuro, quien enseñaba al pueblo a buscar el placer, y esta es una designación para cualquiera que desprecie la Torá y a los Sabios, quienes ordenan a la persona que asuma el yugo del Reino de los Cielos» (mi traducción); y en contra de Herbert Danby, ed. y trad., *The Mishnah* (Londres: Oxford University Press, 1974) 397, n. 4. — En apoyo de mi interpretación, véase también «Se culpa a Aristóteles porque su cosmología ponía en peligro la idea de la providencia divina y su

teoría del quinto elemento, la inmortalidad del alma. Sin embargo, estos son dogmas fundamentales del *platonismo escolar*, que consideraba a Aristóteles y a Epicuro como los representantes de la «impiedad» *por excelencia*. Cf. Orígenes, *Contra Celso* I. zi; VIII. 45» (Barnard, *Just.* 9). Curiosamente, una de las principales categorías de herejía para Justino son también aquellos que

niegan la resurrección y a quienes él denomina «impíos, impíos herejes» (*Diálogo* 80). Véase también, en referencia a Filón, que «los epicúreos eran atacados habitualmente por destruir la providencia divina» (Pheme Perkins, «Ordering the Cosmos: Irenaeus and the Gnostics», en *Nag Hammadi, Gnosticism II, and Early Christianity*, ed. Charles W. Hedrick y Robert Hodgson Jr. [Peabody, Mass.: Hendrickson, 1986], p. 24). Este uso sería, en mi opinión, similar a la acusación que unos cristianos lanzaban contra otros cristianos de que eran «judíos». Para más información sobre estos «epictireos» judíos, véase Alan F. Segal, **Dos religiones en el cielo: Informes rabínicos tempranos sobre el cristianismo y el gnosticismo**, *Estudios sobre el judaísmo en la Antigüedad tardía* 25 (Leiden: E. J. Brill, 1977), 8s., n. 4, y la bibliografía allí citada. Véase también Henry A. Fischel, «*Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy. A Study of Epicurea and Rhetorica in Early Midrashic Writings*», *Studia Post-Biblica* (Leiden: E. J. Brill, 1953), 35-50.

**9 Sobre la vida después de la muerte como tema central de la controversia entre saduceos y fariseos, véase Josefo, *Antigüedades* 18 y *Guerras* 2, y *passim*; Hechos 23:6-10; y los testimonios de los Pseudo-Clementinos, tal y como se analizan en Baumgarten, «Literary Evidence». En cuanto a la paradosis, que considero que es el significado de «Torá» en este pasaje de la Mishná, véase: Josefo, *Antigüedades*

Antigüedades i3.298; Mateo i5:i—z. A diferencia de Saldarini, me inclino a relacionar el relato de Pablo sobre haber sido fariseo en Filipenses 3:5 con su afirmación en Gálatas i:if de que estaba muy versado en la paradosis de los padres. Cf. Anthony Saldarini, *PhOriSeeS, ScribeS, and Sadducees in Palestinian Secret* y (Edimburgo: T & T Clark, *9 91 +35 4+, quien no parece establecer esta conexión. Cabe preguntarse, pues, cómo encajarían los cristianos en esta tipología. Curiosamente, nada en este credo excluiría a los cristianos per se de la ortodoxia en «Israel». Este es un punto de vital importancia, sobre todo si recordamos que, al menos hasta el siglo III, había cristianos que se identificaban como fariseos y consideraban a los saduceos (y sin duda a los epicúreos) como herejes (Baumgarten, «Literary Evidence»). Véase también William David Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 259, y, para conocer a un defensor anterior de la opinión de que la Mishná constituye una heresiología, Ben Zion Bokser, *Pharisaic Judaism in Transition* (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America,

*935) -

izo. Louis Finkelstein, *Introduction to Tractates Fathers and The Fathers of Rabbi Nathan*, en hebreo (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 95), zo6. Se trata de una alusión ligeramente velada al Credo de los Apóstoles.

izi. Al analizar un texto rabínico o protorabínico paralelo, al menos —aparentemente— tan antiguo como la Mishná y quizá incluso más (Seder Olam Ral 1 ah), Chaim Milikovsky ha señalado que toda la lista de pecadores que sufren el castigo eterno en el Gehena son desviados teológicos (él lo denomina «ideológicos») («Gehena», 33i—3z). Sin embargo, resulta interesante observar que estos graves pecadores son anatematizados en ese texto como cismáticos «que se han separado de los caminos del pueblo», lo que concuerda con la forma anterior de la liturgia tal y como la supone la Tosefta, «la maldición de los separatistas», así como, quizás, con la etapa ignaciana de la heresiología en formación, en la que se condena principalmente el cisma. Esto, por cierto —o quizá no tan por casualidad—, podría aportar una respuesta parcial al desiderátum de Albert Baumgarten: «¡Ojalá pudiéramos saber qué pensaban los oponentes judíos de los esenios o de Qumrán!» (*Sectas judías*, 6i). Puedo ofrecer cierta confirmación a Baum-

garten de que los judíos no sectarios habrían respondido a las sectas diciendo «que las ideas sectarias eran inventos novedosos fruto de la mente de sus devotos» y «que si la práctica tradicional había sido suficiente para las generaciones pasadas, no había necesidad de cambiarla» (*Sectas judías*, 6z) aportando el ejemplo de Mateo 12, en el que este es precisamente el argumento de Jesús, el judío «no sectario», contra los fariseos sectarios. Desde el punto de vista de los autores protorrabinicos de esta lista, pues, aquellos que no aceptan estos principios teológicos quedan excluidos de «Israel». En la lista del Seder Olam hay miembros adicionales: *mtirim*, *mesh umadim* (aquellos que se niegan a cumplir los mandamientos —presumiblemente según su interpretación protorrabinica—) por razones teológicas, y *masorot*, que son, como muestra Milikovsky, judíos que difaman por motivos religiosos a quienes el texto define como «los judíos» ante autoridades extranjeras y opresoras («Gehena,» 3s—34)

rzz. Estos grupos descienden, según se argumenta, de las personas que no se habían exiliado

el exilio en Babilonia: «A aquellos a quienes los babilonios habían permitido permanecer en la tierra, en esencia, no cambiaron su estilo de vida, su estructura económica ni sus costumbres religiosas y culturales, a pesar de la pérdida de la soberanía política y de las instituciones culturales, y de las dificultades económicas a las que se enfrentaban. Eran los conservadores que se aferraban a su sistema de valores establecido, a pesar de las nuevas circunstancias» (Shemaryahu Talmon, «The Emergence of Jewish Sectarianism in the Early Second Temple Periods», en *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, ed. Patrick D. Miller, Paul D. Hanson y S. Dean McBride [Filadelfia: Fortress Press, 987a 596]. Véase además Daniel Boyarin, «Los *loudaioi* en Juan y la prehistoria del “judaísmo”», en *Pauline Conversations in Context: Ensayos en honor a Calvin J. Roetzel* (Sheffield, Inglaterra: Continuum,

1002), 224–225*

i23. Para una caracterización perspicaz de los saduceos y su representación farisea, véase Sussmann, «Preliminary Observations», 47–43

+>4 Véase, por ejemplo, Charles Kannengiesser, «Alejandro y Arrio de Alejandría: los últimos

Teólogos prenicenos, *Composielloni* m 35, n.º i—t+99): 39+—9. Véase también a J. Rendell Harris, quien ya opina en su obra 7: «Ahora empezamos a ver que la controversia entre Arrio y Atanasio no es una mera lucha de una Iglesia ortodoxa contra una herejía agresiva y cancerosa: el hereje es el conservador ortodoxo, y el supuesto defensor de la ortodoxia es el verdadero progresista» [*The Origin of the Prologue to St. John's Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press, +9+7), 49)

»s Goranson, «Intra-Jewish Polemic», 54a. También: «[D]onde hay herejía, la ortodoxia debe de haberla precedido. Por ejemplo, Orígenes lo expresa así: “Todos los herejes son, al principio,

creyentes; más tarde se desvían de la regla de la fe». Orígenes, *El Cantar de los Cantares: Comentario y homilias*, trad. R. P. Lawson, Ancient Christian Writers 26 (Westminster, Md.: Newman Press. +957) v Walter Bauer, Gerhard Krodel y Robert A. Kraft, *Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo*, ed. Gerhard Krodel (Filadelfia: Fortress

Press, 97+) s—+4. Un claro ejemplo de esto con respecto a los fariseos se encuentra en Mateo 15, donde las *prácticas* de los fariseos se consideran innovaciones, es decir, los cristianos son los tradicionalistas y los fariseos los desviados. Los fariseos, por supuesto, objetan que los cristianos están «transgrediendo las tradiciones de los ancianos» (v. 2) al no lavarse las manos ritualmente antes de comer. Cuando Jesús dice allí que no es «lo que entra en la boca lo que contamina al hombre, sino lo que sale de la boca, eso es lo que contamina al hombre» (v. 2), no está menospreciando las leyes de la kashrut ni derogándolas, sino oponiéndose a las innovaciones halájicas de los fariseos, que estos desean imponer como

tradiciones de los ancianos. En lo que respecta al ritual de lavarse las manos antes de comer, el evangelista tiene sin duda la razón desde el punto de vista histórico. La literatura rabínica sigue teniendo dificultades, cientos de años después, para justificar esta práctica relativamente nueva (y aparentemente sectaria) (véase BT Berakhot 62b; para conocer la complejidad de esta cuestión incluso en épocas rabínicas tardías, véase BT Sotah 4/*; y, lo más llamativo: «Lavarse las manos es un mandamiento. ¿Cuál es el mandamiento? Dijo Al 1 aye [siglo IV]: ¡El mandamiento de escuchar a los Sabios!» [BT Hullin iota]). La batalla de Jesús con los fariseos sobre este tema aparentemente seguía librándose en los círculos «judíos» casi medio milenio después. Los fariseos, con su *halajá* —que se remonta a la comunicación oral (y, por tanto, esotérica) de Dios con Moisés en el Sinaí—, son objeto del despectivo término de Qumrán *dorshe hnlnqot*, «promulgadores de cosas inventadas», casi con toda seguridad un cacofemismo de *dOYShe hnla#hof*, «los promulgadores de leyes», que los fariseos habrían utilizado como autodenominación (Goranson, «Intra-Jewish Polemics», 54a)

126. Naomi Janowitz, «Rabbis and Their Opponents: The Construction of the 'Min' en las anécdotas rabínicas», *Journal of Christian Studies* 6, n.º 3 (otoño de 1998): 460, percibe con acierto que la categoría del «min» se refiere a la construcción de un judaísmo ortodoxo y rabínico, en la época de Ral 1 i Judá el Príncipe, análoga a la formación de la ortodoxia cristiana. Véase también Hayes, «Minim and Romans».

izy. Mary Beard, John A. North y S. R. F. Price, **Religions of Rome** (Cambridge: Cambridge University Press, 9Q8), 221.

128. Según las versiones {a} que figuran en el *texto* del Sanedrín Mishná, se daría el caso de que también allí los desviados quedaran excluidos del nombre «Israel». En la versión talmúdica y en las ediciones impresas leemos: «Todo Israel tiene un lugar en el más allá, y estos son los que no tienen lugar, etc.». La interpretación más directa del pasaje de la Mishná, según esta lectura, parece ser que los tres a quienes se les niega un lugar en el más allá no son, de hecho, Israel. De lo contrario, el texto se contradice lógicamente a sí mismo. Las interpretaciones tradicionales recurren a interpretaciones rebuscadas y forzadas para mantener ambas mitades de lo que parece una contradicción interna, como añadir la palabra «potencialmente» en el primer versículo, lo que despoja por completo al texto de su significado. Para una lectura similar a la mía, véase Hayes, «Minim and Romans», 2/6: «Al fin y al cabo, la formulación de la Mishná deja claro que quienes dudan de la resurrección son aquellos que están fuera de la comunidad de Israel, y son, por definición, mioim de diversos tipos». Agradezco a la profesora Hayes que haya compartido su trabajo conmigo antes de su publicación. Sin embargo, este punto exegético solo es estrictamente válido con respecto a la reelaboración posterior de la Mishná tal y como la encontramos en los Talmud y en las ediciones impresas de la Mishná. El erudito rabínico del siglo XVII, el rabino Shelomo Luria, ya reconoció que esta frase es, de hecho, una adición muy tardía a la Mishná, por lo que resulta muy difícil basar nada en ella.

*9 Sin embargo, si la interpretación del texto anterior fuera aceptable, podría sugerir aquí una conclusión diferente. Los saduceos no son Israel debido a su desviación teológica; es esto lo que los convierte en herejes y, por lo tanto, sus prácticas tampoco son las de Israel. Esto sería coherente, en mi opinión, con los argumentos de tanto Milikovsky, «Gehenna», como Baumgarten, **Jewish Studies**, 16-80, lo cual no quiere decir, por supuesto, que ninguno de estos estudiosos esté necesariamente de acuerdo con la interpretación.

*3. Daniel Boyarin, «Women's Bodies and the Rise of the Real: The Case of Sotah», *Studies in Contemporary Jewry: Jews and Gender, the Challenge to Hierarchy*, p. 16

*3. Véase Charlotte Fonrobert, «When Women Walk in the Ways of Their Fathers»:

Sobre la perspectiva de género en la reivindicación rabínica de autoridad», **Journal of the History of Sexuality**: Número especial: **Sexualidad en la Antigüedad Tardía** 10, n.º 3/4 (julio/octubre de 2001): 398—415. Inicialmente había traducido aquí «antepasados» y «mujeres saduceas», pero Fonrobert me ha convencido de que la relación padre/hija es muy importante para el texto. El trabajo de Fonrobert sugiere (con mucha cautela) que podríamos incluso descubrir a estas «hijas de los saduceos» entre las mujeres judeocristianas. En apoyo de la idea general de que la época del rabino Yehuda Hannassi, el compilador de la Mishná, fue crucial para el desarrollo de la heresiología rabínica, incluida la «excomuniación» de los samaritanos, véase Lawrence H. Schiffman, «The Samaritans in Tannaitic Halakhah», *Jewish Quarterly Review* 75 (1985): 336-37a y Alan D. Crown, «Redating the Schism Between the Judaeans and the Samaritans», *Jewish Quarterly Review* 82, núms. 1—• (199+): 7-50. Sobre la cuestión del género en la construcción de la autoridad religiosa y la ortodoxia, véase también Boyarin, «Women's Bodies».

132. Este argumento parecería rebatir la afirmación de Sussmann de que los saduceos solo fueron «excomulgados», por así decirlo, en la literatura rabínica posterior y no en los textos tanaíticos (Sussmann, «Preliminary Observations», 50, n. 168). De hecho, la afirmación categórica del Talmud babilónico (en nombre de una *baraita*) de que «el saduceo es igual a un gentil» [Eruvin 68b] podría basarse tácitamente en esta misma Mishná.

133. Con esto quiero decir simplemente que este argumento no presupone una versión anterior de este texto y su ideología, sino solo que, en mi opinión, sin duda seguía siendo relevante, en cierto sentido cultural, en la época en que se editó la Mishná. Esta postura no está exenta de controversia. Véase Daniel Boyarin, «Archives in the Fiction: Rabbinic Historiography and Church History», en *Festschrift for Elizabeth Clark*, ed. Dale Martin y Patricia Miller (de próxima publicación, 2004).

134. Solomon Shechter, ed., *Aboth de Rabbi Nathan* (reimpresión de 1887, Nueva York: Philipp Feldheim, Piil lisher, 9*7)

135. Sobre este pasaje, véase también Allert Baumgarten, «La literatura rabínica como fuente para la historia del sectarismo judío en el periodo del Segundo Templo», *Dead Sea Discoveries* 2 (1995): 14-57.

136. Nótese asimismo el término técnico para la sucesión apostólica en la heresiología rabínica, que se analizará en profundidad en el siguiente capítulo de este libro.

137. Sussmann, «Observaciones preliminares», p. 17, n.º 119. Me parece que debemos, por un lado, tener en cuenta la observación de Sussmann, «Observaciones preliminares», 36, de que lo que diferenciaba a la comunidad de Qumrán a sus propios ojos eran las diferencias halájicas y, por otro lado, prestar mucha atención al hecho de que, según este texto (como señala Sussmann, «Observaciones preliminares», 53), las diferencias fundamentales eran teológicas. Sussmann señala que la datación de este texto es problemática y que podría ser posterior. Una forma de aclarar esto sería considerarlo como un testimonio del cambio del período anterior, prerabínico, al período rabínico posterior, siendo solo este último el que manifiesta una heresiología judía; en otras palabras, precisamente el argumento que aquí defiendo. Debemos tener en cuenta, asimismo, el hecho evidente de que entre las diferencias entre Bet Hillel y Bet Shammai hay algunas que deberían hacer que ninguna de las partes fuera adecuada como pareja matrimonial para la otra, al igual que la supuesta diferencia entre los judíos que permiten el divorcio iniciado por la mujer y los que no. Hay algo más que mantiene unidas a las «Casas» y separa a Qumrán de los fariseos. Compárese, a este respecto, Adiel Schremer, «Papyrus Zeelim i3 and the Question of the Right of Women to Divorce Their Husbands in the Early Jewish Halakha», *Zion* 63 (1998): 380 (en hebreo), quien no es su-

suficiente atención, en mi opinión, a esta cuestión. La diferencia, sugiero, debe ser ideológica, algo del orden de lo que llamamos teológico, y no halájico. De ello se deduce, pues, que su argumento de que es imposible imaginar normas no rabínicas para el divorcio, debido al «peligro de una fractura social entre aquellos judíos que aceptaban la halajá rabínica (fuera cual fuera su número e importancia social) y aquellos que seguían una norma halájica diferente» (Schremer, «Papyrus Zeelim», 33), no puede sostenerse. Este argumento parecería invalidado, a primera vista, por la disposición rabínica a imaginar —al menos— que las dos Casas se casaban entre sí, a pesar de diferencias halájicas tan significativas e incommensurables (y, además, de hechos realmente ocurridos) como las existentes entre la supuesta halajá rabínica normativa y la halajá alternativa reconstruida, en la que las mujeres podían iniciar el divorcio. Esto no quiere decir que no me convenza el argumento general de Schremer, sino solo que esta línea de razonamiento debe descartarse. Es, al fin y al cabo, el propio Schremer quien ha demostrado de forma convincente que la cuestión de la diferencia halájica entre Bet Shammai y Bet Hillel con respecto a la «coesposa de la hija» era un asunto real de derecho y práctica, y uno con no menos potencial para causar una «rih entre el pueblo», lo cual, según la tradición, no ocurrió (Adiel Schremer, «La polémica de Qumrán sobre el derecho matrimonial: CD 4:2-5:ii y su contexto social», en **El documento de Damasco: un centenario de descubrimientos**, ed. Joseph M. Baumgarten, Esther G. Chazon y Avital Pinnick [Leiden: E. J. Brill, 2000], 147-160)!

138. Martin Goodman, «Los saduceos y los esenios después del año 7 a. C. en **CrosSing the Boundaries**», **Ensayos sobre interpretación bíblica en honor a Michael D. Youlder**, ed. Stanley E. Porter, Paul Joyce y David E. Orton, serie **Biblical Interpretation** (Leiden: E. J. Brill, 1994), 347-56.

13s Véase sobre este punto Cohen, «Yavneh», 3-33, y Neusner, **Reading and Believing**, 4-85. Sin embargo, también hay que tomar en serio a Goodman, «Sadducees and Essenes».

+40. En contra de Cohen, «Yavneh*», 39, n. 30. Sin duda, estoy de acuerdo con Cohen (ad loc.) en que el uso cobra mayor relevancia en textos rabínicos posteriores.

141. Para esta interpretación de Josefo, véase Schwartz, **Jewish Society**, p. 99.

Schwartz señala de manera reveladora que, según Josefo (*Ant.* 18.6-9), fue la fundación de una secta adicional por parte de Judas el Galileo lo que «constituyó una innovación peligrosa e ilegítima», lo que implica claramente que las otras tres sectas se consideraban aspectos legítimos de «Israel».

14>. Por lo tanto, acepto en parte y discrepo en parte de la descripción que hace Sussmann de los saduceos como aquellos que discrepan de los rabinos en materia de halajá, y de los *miitim* «como nombre genérico para aquellos [que discrepan] en lo que respecta a las creencias y [mantienen] opiniones heréticas» (Sussmann, «Preliminary Observations», 53). Yo sostendría que lo que hacía que los saduceos no fueran Israel eran sus creencias heréticas, y de ello se deduce que su práctica tampoco es aceptable. Una prueba de esta observación es la famosa discusión entre el rabino Eliezer y el min, analizada, entre otros, en Boyarin, **Dying for God**, pp. 16-30, en la que queda claro que es precisamente la «cristianidad» del interlocutor —y no sus opiniones halájicas— lo que invalida a este último.

143 Boyarin, **Dying for God**, 136, n. 19.

144 Para considerar que la halajá «sectaria» es más estricta que la halajá farisea/rabínica, véase Sussmann, «Preliminary Observations», 64-65. Sobre esta cuestión concreta, véase Charlotte Fonrobert, **Menstrual Purity: The RCCO's Construction of Biblical Tender in Chris-*

tiunit y el judaísmo rabínico, Contraversions: Jews and Other Differences (Stanford, California: Stanford University Press, 2000).

145. Christine Trevett, «Género, autoridad e historia de la Iglesia: un estudio de caso del montanismo», *Feminist Theology* (17 de enero de 1998): 9-24.

146. Curiosamente, en un artículo anterior, Shaye Cohen había captado este matiz con bastante

con precisión: Cohen, «Virgins» 4. En su obra posterior «Yavneh», Cohen se aleja de esta idea. En mi opinión, Saldarini tampoco da en el clavo aquí. Escribe: «Las mujeres saduceas que no siguen la costumbre mishnaica se contraponen a las mujeres israelitas y, por lo tanto, se las trata como si fueran menos que buenas judías, al igual que a los samaritanos» (Saldarini, **Fariseos**, p. 33). Pero aquellas que se contraponen a las israelitas no son «menos que buenas judías»; ni siquiera son judías —precisamente como los samaritanos—. En otro pasaje, Saldarini escribe: «Las fuentes posteriores, especialmente el Talmud babilónico, pintan a los saduceos con colores aún más espeluznantes y sugieren en algunos pasajes que no eran realmente judíos, sino herejes. Sin duda, esto no es cierto desde el punto de vista histórico, sino el resultado de una defensa posterior de la autoridad rabínica y su modo de vida» (Saldarini, *Pharisees*, 30z). Debo admitir que la última frase me hace reflexionar. ¿Qué es lo que niega aquí Saldarini? ¿Qué podría significar lo contrario, es decir, que *fuera* históricamente cierto que «en realidad no eran judíos, sino herejes»?

147. Una vez más, es muy probable que los epicúreos a los que se refiere aquí sean simplemente judíos que niegan, al estilo tradicional, la eternidad del alma.

148. Véase Schwartz, *Jewish Society*, iz, n. i7. De hecho, «en el siglo III [los rabinos] probablemente estaban mucho más unidos de lo que lo habían estado los escribas y sacerdotes del siglo I, y es cierto que la literatura que {producían era mucho menos diversa», como escribe Schwartz, aunque esto no puede interpretarse en modo alguno como un respaldo a la descripción que hace Cohen de la importancia de Yavne, salvo por una ilusión óptica del tipo de levantar el pulgar y, con ello, ocultar el sol.

149 Para fenómenos paralelos, con una estructura diferente, en la heresiología cristiana, véase Virginia Btirrus, «The Heretical Woman» y Kate Cooper, «Insinuations of Wom-

Influencia: un aspecto de la cristianización de la aristocracia romana», *Journal of Roman Studies* 8z (1992), pp. 150-64. Nótese también el topos invocado en el título de Cohen, «Virgen».

150. Le Boulluec, *La noción*, pp. 65 y 33-34. Compárese la muerte de Santiago el Justo, claramente señalada como la ejecución de un falso profeta mediante lapidación en Eusebio II.23. Hugh Jackson Lawlor y John Ernest Leonard Otilton, trad. y eds., *Eusebio, obispo de Cesarea, Historia eclesiástica y los mártires de Palestina* (Londres: Society for Promotion del Conocimiento Cristiano, 1907) 58.

151. A. L. Williams, **Diálogo**, 174. Véase también la asociación explícita entre **haireisis** y «falsos profetas» en 51.1 (A. L. Williams, **Diálogo**, 102).

152. Aharon Shemesh, sin embargo, ha argumentado de forma convincente que el modelo bajo el cual se condenó a Akavyah fue el de «anciano herético» y no el de «falso profeta». De hecho, su argumento sugiere que ambos conceptos habían llegado a equipararse más o menos entre los rabinos, para quienes la profecía era, en cualquier caso, en gran medida letra muerta (Aharon Shemesh, «Ley y profecía: el falso profeta y los ancianos rebeldes en hebreo», en **Renewing Jewish Commitment: La obra y el pensamiento de David Hurtmun*, ed. Avi Sagi y Zvi Zohar, Jerusalén: Instituto Shalom Hartman y Hakibutz Hameuchad, 2001], pp. 23-41). El modelo del «falso profeta» es fundamental para el desarrollo de la heresiología cristiana primitiva, ya que, de lo contrario, el término *haireisis* e incluso el *de diridoche* sugerirían una agrupación legítima entre otras, como en el caso de las escuelas filosóficas, y no el único camino verdadero del que

se desvían todas las demás. Atanasio sigue debatiéndose con esta cuestión al comienzo de sus «Discursos contra los arrianos»: «Pues aunque tengamos una sucesión de maestros y nos convirtamos en sus discípulos, sin embargo, como ellos nos enseñan cosas de Cristo, somos y nos llamamos cristianos de todos modos» (c. Ar. i.3), en contraposición, por supuesto, a los arrianos, a quienes se llama «arrianos». Véase también Virginia Birriis, «Fathering the Word: Athanasius of Alexandria», en «*Begotten Not Made*»: *Conceiving Manhood in Late Antiquity*, Figurae (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000), 3b—79. Christine Hayes señala, acertadamente, que existe una diferencia entre la heresiología cristiana y la rabínica, en el sentido de que la excomunión de Akavyah (y del rabino Eli'ezer) se debió más a diferencias en la halajá que en el credo. Estamos de acuerdo, sin embargo, en que esto no invalida la comparación subyacente. Según Guy Stroumsa, el término «falso profeta» aparece por primera vez en hebreo en Qumrán y luego «vuelve a aparecer más tarde, en la literatura midráshica de la Antigüedad tardía», lo que respalda mi argumento general (Guy Stroumsa, «False Prophets in Early Christianity: Montanus, Mani, Muhammads [ponencia en congreso, Hartford, Connecticut, 999, fotocopia]. Véase también Johannes Reiling, «The Use of Pseudoprophètes in the Septuagint, Philo and Josephus», *Novum Testamentum* 13, n.º 97, pp. 47-56.

153. Shlomo Naeh, «“Hazte muchas habitaciones”: otra mirada a las declaraciones de los sabios sobre la controversia» (en hebreo), en **Renewing Jewish Commitment**. *La obra y el pensamiento de David Hartman*, ed. Avi Sagi y Zvi Zohar (Jerusalén: Instituto Shalom Hartman y Hakkibutz Hameuchad, 2001), 857. Cabe señalar, además, que el caso en el que se centra Naeh en ese artículo se refiere a desacuerdos halájicos. Demuestra que la insistencia en que «Estas [las palabras de la Casa de Shammai] y estas [las palabras de la Casa de Hillel] son las palabras del Dios vivo» es una declaración de que ninguna de las dos es herética, al tiempo que muestra que quien pervierte las palabras del Dios vivo es un falso profeta y un hereje, en la jerga rabínica, según Jeremías 23:26, 36.

*54 Por supuesto, estoy haciendo un juego de palabras con el título de otro ensayo de Cohen (Shaye J.

D. Cohen, «“Aquellos que dicen ser judíos y no lo son”: ¿Cómo se reconoce a un judío de la Antigüedad cuando se ve a uno?», en *Diasporas in Antiquity*, ed. Shaye J. D. Cohen y Ernest S. Frerichs, *Brown Judaic Studies* n.º 88 [Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1993-945], aludiendo, a su vez, al Apocalipsis.

155. Sin duda, la categoría de los «am ha'ares», aquellos judíos que no pertenecen al redil rabínico ni están excluidos como mirim, saduceos o epicúreos (nótese que, al menos según el Talmud babilónico, a los «am ha'ares» se les concede explícitamente un lugar en el más allá, a diferencia de los *minim* y las figuras excluidas de la Mishná del Sanedrín, BT Ketubbot rub), representan durante un tiempo considerable aún por venir un desafío vivo a la pretensión rabínica de hegemonía religiosa y ortodoxia. Aharon Oppenheimer, **Am Ha'ares: A Study in the Social History of the Jewish People**, *Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums* (Leiden: E. J. Brill, 1977); Lee I. Levine, «The Sages and the Synagogue in Late Antiquity: The Evidence of the Galilee» en **The Galilee in Late Antiquity**, ed. Lee I. Levine (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1992), 201—24; Lee I. Levine, **La clase rabínica de la Palestina romana en la Antigüedad tardía** (Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 1989), to—Hz. Y véase especialmente Levine,

La clase rabínica, iiz—i3, donde se exponen argumentos muy convincentes de que no se trataba, ni podía haber sido, un grupo sectario, sino que representaban más bien a las masas de la población no rabínica. Según mi hipótesis, pues, son una continuación de los non-oodnioi de la época del Evangelio de Juan, incluyendo, por así decirlo, a los descendientes no cristianos de los fundadores de Johan-

la comunidad de los nueve (Boyarín, «loidaioi»). Por otra parte, resulta imposible imaginar que estas masas rurales de Galilea no tuvieran sus propios líderes religiosos, así como sus propias costumbres y tradiciones religiosas; es decir, no podemos aceptar sin más la visión rabínica que los tilda de simples ignorantes. Así pues, cuando la baraita nos informa de que «quien se dedica al estudio de la Torá delante de un 'am ha'ares es como quien mantiene relaciones sexuales con su novia delante de otros», esto no puede referirse simplemente a masas ignorantes, ya que el remedio mismo para su ignorancia sería dedicarse al estudio de la Torá en su presencia. Se trata de un grupo al que, de alguna manera, había que mantener al margen, debido a sus prácticas o actitudes diferentes, desviadas de la perspectiva rabínica, incluyendo quizás una mayor cercanía o tolerancia hacia el judaísmo cristiano. Galit Hasan-Rokem, «Narrativas en diálogo: una perspectiva literaria popular sobre los contactos interreligiosos en Tierra Santa en la literatura rabínica de la Antigüedad tardía», en **Compartir lo sagrado: contactos y conflictos religiosos en Tierra Santa, siglos I-XV**, ed. Guy Stroumsa y Arie Kofsky (Jerusalén: Yad Ben Zvi,

*99), p. 29. En este sentido, Cynthia Baker sin duda tiene razón («¿Vecino a la puerta o enemigo a las puertas? Notas hacia una topografía rabínica del yo y el otro» [ponencia presentada en la Academia Americana de Religión, Nueva Orleans, 1996]). Según la acertada observación de Martin Goodman, la ley rabínica sobre el sábado se observaba precisamente porque se derivaba de «costumbres locales sancionadas por los ancianos laicos locales». Martin Goodman, **State and Society in Roman Galilee, A.D. 130-120** (Totowa, N.J.: Rowman y Allanheld,

*93). 9. Otra forma de plantearlo sería que la religión israelita del siglo I consistía en una serie de cultos relacionados entre sí, y que la religión rabínica se situaba frente a ellos de manera muy similar a como Frankfurter describe la relación del «paganismo» romano y, posteriormente, del cristianismo con los cultos locales de Egipto. David Frankfurter, *La religión en el Egipto romano: asimilación y resistencia* (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 199), 45-

156. Cohen, **Los comienzos del judaísmo**, 69—106.

15/. Tal y como argumenta el propio Cohen en otro contexto («Virgin»). Cabe recordar que la heresiología cristiana incluía un componente relacionado tanto con prácticas diferentes como con credos distintos; por ejemplo, la controversia de los cuartodecimanos o la cuestión de la Eucaristía los sábados. Véase también la reflexión relacionada de Caroline Humfress: «Las iglesias de los cristianos, a diferencia de los templos de los paganos, contaban con salas de enseñanza donde se podía exponer la Sagrada Escritura, que constituía el fundamento de las creencias y prácticas litúrgicas del cristianismo. Se esperaba que los cristianos comprendieran sus credos y no se limitaran a memorizarlos. De hecho, la Iglesia de la Antigüedad tardía exigía un largo periodo de instrucción teológica a sus catecúmenos, como requisito necesario para el bautismo. Se puede establecer una comparación con el cambio igualmente importante que se produjo en el judaísmo de la Antigüedad tardía hacia la imposición de métodos interpretativos rabínicos a las comunidades judías de Mesopotamia, Palestina y otros lugares. Para el ciudadano romano medio de la Antigüedad tardía, la práctica de la religión iba cada vez más de la mano del dogma teológico» (Caroline Humfress, «Religion», en *The Evolution of the Late Antique World*, de Peter Garnsey y Caroline Humfress [Oxford: Orchard Academic Press, 2001], 135-140). No obstante, una de las tareas de este libro será, en última instancia, distinguir entre la «imposición de métodos interpretativos rabínicos» y el «dogma teológico» como modos de textualidad y tecnologías de la «ortodoxia consensuada». Ambos comparten, en cierto sentido —como me ha comentado Carlin Barton—, el hecho de sustituir las «escuelas» por la tradición cara a cara en la construcción de la comunidad.

is8. La heterogeneidad sin problemas del cristianismo sirio en el período temprano, tal y como la analiza Han Drijvers, sería un ejemplo elegante de este punto. Él describe los primeros

cristianismo primitivo en Siria como: «die Gesamtheit aller Interpretationen Jesu von Nazareth durch Personen und Gruppen». H. J. W. Drijvers, «Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten syrischen Christentum», *Oriens Christianus Analecta* 97 (1974): 2Q1.

159. Para el análisis de un texto rabínico que coincide exactamente con uno de los argumentos de Justino, véase Segal, *Two POIve* ^, **9-

i60. Este argumento contradice directamente la opinión que Goodman sostenía anteriormente, según la cual «precisamente [en] el período en el que la autodefinición cristiana se logró mediante la exclusión de conceptos teológicos definidos por los escritores patristicos como heréticos, los rabinos no estaban interesados en hacer lo mismo» (Goodman, *State and OCICt y*, 105). Imagino que Goodman modificaría ahora esta opinión a la luz de su obra «Minim». En el capítulo 6 volveré sobre la herejía de los «Dos Poderes en el Cielo» que tanto preocupa a los rabinos, argumentando que, lejos de ser una desviación del «judaísmo», representaba una visión teológica judía común, anterior a la intervención rabínica.

i6i. Segal (*Two Powers*, x) también ha señalado que las formas de textualidad rabínica han llevado a muchos a pensar erróneamente que carecían de doctrina, de sentido de la «ortodoxia», incluso en el sentido más amplio del término.

162. No doy por sentado de forma rutinaria que dichos textos no conserven a veces información más antigua, sino solo que casi nunca podemos saber cuándo lo hacen y que, en cualquier caso, en los detalles de la formulación —que sin duda evolucionan con el tiempo— se codifican y enmascaran cambios ideológicos muy importantes. Para una demostración de este último punto, véase el capítulo 7 más adelante.

163. Véase William Horbury, **Jews and Christians in Contact and Controversy** (Edimburgo

burgh: T & T Clark, *993). *7- Es decir, la oración en sentido general. Aunque es muy significativo que Justino *no* mencione que esta maldición tuviera lugar durante la liturgia central de la sinagoga, las «dieciocho bendiciones», no obstante, destaca que la maldición se produjo en la sinagoga, muy probablemente en algún momento de un servicio de oración, en el sentido más amplio. Además, es muy significativo que, en otro

lugar, Justino señale explícitamente que la maldición contra Cristo, en cualquier caso, tuvo lugar «después de la oración» (37, 2), excluyendo de forma clara la *birkat hamminim*, sobre la que véase más adelante en el texto. Véase ya al respecto (Gedaliah Alon, «Jewish Christians: The Parting of the Ways» en **The Jews in Their Land in the Talmudic Age [20—60 d. C.]*, ed. y trad. Gershon Levi [Jerusalén: Magnes Press, 1984], p. 289). Por otra parte, la sugerencia de Alon de que el hecho de que un fragmento litúrgico de la Genizá incluya una maldición contra «min im» y «cos rien» constituya una prueba de «la formulación original tal y como se estableció en los días de Ral 1 an Gamaliel» me parece poco menos que fantástica («Jewish Christians», 290; véase ya Emil Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4, reimpresión, 9* [Hildesheim: Olms, 1964], ii, 543, cuyo argumento parece irrefutable). La comparación que hace Alon entre esta prueba, que supuestamente pertenece al siglo I, y la de Jerónimo, del siglo V, resulta sintomática.

4 A. L. Williams, **Diálogo**, 33; Justino, **Dialogus cum Tryphone**, 97. Véase A. H. Goldfahn, «Justinus Martyr und die Agada», **Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums** 22 (*73*): 56; Oskar Skarsaune, *The Proof from Prophecy—a Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* (Leiden: E. J. Brill, 197, 290); y Hermann Strack y Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Múnich: C. H. Beck, 194) iv, ziz.

i05. A. L. Williams, **Diálogo**, 94s; Justino, **Diálogo con Trifón**, 47-48. i66.

A. L. Williams, **Diálogo**, zoz; Justino, **Diálogo con Trifón**, z35.

i67. Para la bibliografía, véase Horbury, **Contact**, 68-7• Véase también el reciente Rokeah, **Justin**

[inglés], i6-17. Quienes parecen contentarse todavía con simplemente «creer» en la leyenda real sobre la promulgación temprana de la «maldición de los herejes».

i68. No se trata de un eufemismo: las «bendiciones» son aquello por lo que rezan los judíos; la maldición es una maldición sobre nuestros enemigos y, por lo tanto, una bendición para nosotros, por así decirlo.

9 Véase Günther Steiner, «Die sogenannte ‘Synode von Jabne’ und das frühe Christentum», *Kittos* 5+9 (+977): 6. Para un análisis conciso (en hebreo) de las razones de peso para dudar de la gran antigüedad de los textos tanaíticos [*baraitot*] que se encuentran en el Talmud babilónico, véase Milikovsky, «Gehenna», 39, n. 35.

+7. No tiene más valor probatorio que las leyendas que atribuyen las mismas oraciones a los legendarios «Hombres de la Gran Asamblea»; para estas leyendas, véase Horbury, *Contact*, 80—81; Horbury, sin embargo, no ve la analogía ni sus consecuencias. Y, sin embargo, basándose en estos datos, Skarsaune está dispuesto a concluir que «la oración se introdujo entre los años 70 y 100 d. C., y tenía por objeto impedir que los cristianos judíos y otros herejes permanecieran dentro de la comunidad sinagoga» (Skarsaune, *Proof from Prophecy*. +9). Skarsaune insiste en que «las pruebas patrísticas no pueden descartarse fácilmente», pero, como argumentaré a continuación, simplemente no existe ningún testimonio patrístico que sirva de prueba para la proposición de que existiera un curso litúrgico formal contra los cristianos antes del siglo IV. También por este motivo, no puedo aceptar los argumentos de Horbury (*Contact*, 10, y 8–9), que dependen por completo de aceptar el informe talmúdico como verdad absoluta. Tal y como el propio Horbury resume su postura, «el dato para la comparación con las pruebas cristianas del siglo II no es la Duodécima Bendición tal y como la conocemos, sino la fórmula “de los minim” aprobada en Jamnia» (Horbury, **Contact**, 96). Compárese el comentario de Herford (*Christianity*, 3is—+4), ingenuamente asombrado pero finalmente perspicaz, según el cual «es notable que la Mishná pase por alto el famoso cambio en la liturgia introducido por Gamliel II en Yavne cuando se redactó la “fórmula relativa a los minim”».

+7 Sin duda, la oración que Samuel olvidó fue la única que incluye a *los minim* en sus versiones posteriores, pero no hay pruebas de que incluyera a los minim en la versión de ese texto talmúdico palestino. De hecho, el hecho de que la bendición termine con «Él somete a los insolentes» (וְיִשְׁמַע בְּרִיּוֹן) y no con algo sobre *los minim* sugiere, una vez más, que los minim se añadieron posteriormente. Según Flusser, de hecho, se combinaron dos bendiciones totalmente diferentes, lo que refuerza aún más este argumento: «Algunos de los preceptos de la Torá de Qumrán (4QMMT) y la bendición contra los herejes», en Helrew, con resumen en inglés, *Tarbiz* 6i, n.º 3-4 (abril-septiembre de 99 >): ss —ss. Flusser, sin embargo, considera que la unión de las dos bendiciones originales —una sobre *los «minim»* y otra sobre los «descarados»— fue llevada a cabo en Yavne por nuestro Samuel, una opinión que me cuesta respaldar, especialmente a la luz de la Tosefta. Solo se puede llegar a tal conclusión combinando las dos narraciones paralelas, una en el Talmud palestino y otra en el babilónico, cuando, de hecho, es casi seguro que ambas narraciones son simplemente duplicados una de la otra. Véase también David Flusser, **Judaism and the Sources of Christianity** (Jerusalén: Magnes Press, 198), pp. 37-4s, para una versión anterior del argumento de Flusser, sustancialmente idéntica a la última versión hebrea, pero sin la incorporación de material significativo procedente de los Rollos del Mar Muerto que sí aparece en esta última.

+7 Otra razón para esta identificación concreta sería contrarrestar las persistentes afirmaciones cristianas de que el propio Gamaliel II era un cripto-cristiano (Goranson, «Episode», p. 8). Sin embargo, lo más importante es que, como ya señaló Gedaliah Alon hace más de cincuenta años, muchas de las ordenanzas rabínicas tenían precisamente por objeto «proporcionar un respaldo autoritativo a ciertas *halajot* antiguas, que no estaban firmemente establecidas... y para

refutar a quienes cuestionaban su validez». Siendo así, resulta bastante obvio por qué tales ordenanzas, incluidas las famosas «dieciocho cuestiones que se ordenaron *aquel día*» —el mítico día en que se fundó el judaísmo rabínico en Yavne— y las formas litúrgicas, se atribuirían a las fundaciones de Yavne. *Pirkei hamminim* encajaría fácilmente en la misma categoría, sin ser necesariamente «antigua» ni proceder de otra fuente distinta de los propios rabinos. No estoy diciendo que así fuera como ocurrió, pero sin duda podría haber sido así. Para el significado de «en aquel día», véase más adelante.

7s Más adelante, capítulo 7. Obsérvese lo interesante que resulta esta coincidencia con las persistentes representaciones cristianas de esta figura (o de sus supuestos descendientes) como si se hubieran convertido en cripto-cristianos, tal y como se menciona en la nota anterior.

*74 Cf. Rokeah, *Justino* [inglés], 16 y, especialmente, 7—+8. Para Rokeah, además, incluso las narraciones talmúdicas tardías tienen el estatus de testimonios históricos.

*75 Véase: «Que lo específico incluyera el Birkath ha-minim mencionado anteriormente no puede ni demostrarse ni descartarse, ya que el lenguaje de Justino es demasiado impreciso para aportar una contribución clara a la controvertida historia de esa oración» (Lieu, *Image*, p. 144). El propio análisis de Lieu sobre Justino en relación con la maldición (p. 132-135) es, como cabría esperar, rico y matizado.

*76. Nótese que el propio Justino atribuye la maldición no a los «maestros», sino a los «archisynagogoi», un grupo de liderazgo claramente diaspórico [37], en un contexto en el que también se refiere explícitamente a los «maestros fariseos». Se trata de una prueba muy significativa, hasta ahora ignorada, en contra de la teoría de que Justino se refiera a la *birkat hamminim*. Véase también Horner, *TryphO*, s4 y n. i85 allí.

77 Stephen G. Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians JO—IJO E.E.* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1995). 3+.

7 Para una defensa de mi postura sobre la historiografía rabínica, véase Boyarin, «Archives».

*79 Resulta, como mínimo, interesante señalar que, tal y como ha demostrado Jonathan Klawans, es solo en este documento donde se articula claramente por primera vez la noción de impureza ritual de los gentiles, Jonathan Klawans, «Notions of Gentile Impurity in Ancient Judaism», *AJS Review* 30, n.º

+995 : 3o8-9. ¿Podrían estar relacionados estos dos fenómenos? Esto resulta especialmente relevante cuando se hace hincapié (a diferencia de lo que hace Klawans) en que la impureza ritual era una cuestión puramente teórica en la época de este documento y, de hecho, en la época de la Mishná, que también, según la demostración de Klawans, esboza esta noción. En otras palabras, atribuir la impureza levítica a los gentiles no habría tenido ninguna implicación en la conducta en esa época (puesto que, tras la destrucción del Templo, la impureza levítica había dejado de tener vigencia) y se trataba de un constructo puramente retórico.

i8o. La mayoría de las innovaciones litúrgicas del período posterior a la destrucción que los rabinos aceptan como normativas son atribuidas por ellos a Yavne y a los sabios de Yavne. Esto no constituye una prueba fehaciente. Es totalmente plausible que tales innovaciones se desarrollaran en distintos momentos y en diversos centros (tanto culturales como geográficos), y que los rabinos atribuyeran posteriormente las que adoptaron a su propia protoinstitución legendaria, el «Concilio de Yavneh».

i8i. Saul Lieberman, *Orden Zeraim*, vol. i de *La Tosefta según el Codex Vienna, con variantes de los códices de Erfurt, Londres, los manuscritos de la Genizá y la editio princeps (Venecia, 1521)* (Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 955 + 7

i8z. Yo relacionaría esto con la famosa prescripción de Rat Binic de no separarse del público (Mishná Avot 3:4), lo que significaría, según esta interpretación, no retirarse a una comunidad aislada. Cabe señalar que la comunidad de Qumrán se refiere a sí misma como poseedora de

«separada» de la mayoría del pueblo: or:n nans a woo[c oʁv > once]; véase Elisha Qimron y John Striignell, eds. y trad., *Qumran Cav*4 -5: Miqsat Ma'e Ha-Torah*, en colaboración con Y. Sussmann, con la contribución de A. Yardeni, *Discoveries in the Judean* (Oxford: Oxford University Press, en la Clarendon Press, *994), p. 58. Véase también el análisis de Sussmann, «Preliminary Observations», 38. La reflexión expuesta anteriormente respaldaría la tesis de Sussmann en ese pasaje, según la cual fue, de hecho, el separatismo de la comunidad de Qumrán lo que la caracterizó como secta y no sus diferencias halájicas o teológicas. Pero véase también allí la página 36, n. ii5, donde el propio Sussmann matiza este punto. Cabe señalar que Flusser, en «Some Precepts», también considera a los esenios como los destinatarios originales de la maldición contenida en esta bendición; sin embargo, él los consideraría el referente original de mioim, mientras que, en mi opinión, es la forma original de la bendición —en la que se mencionaban *paroshim* y no *mtotm*— la que se refería a los esenios, o más bien a la secta de Qumrán, mientras que la versión posterior añadió los «mioim», tal y como atestigua explícitamente la Tosefta. Estos últimos no pueden, por lo tanto, ser los mismos que los primeros. En cualquier caso, Flusser («Some Precepts», p. 350) respalda sin duda la opinión de que las primeras versiones de la «bendición» no incluían en absoluto a los cristianos.

183. Pieter W. van der Horst, «The Birkat Ha-Minim in Recent Research», en *Helenismo-Judaísmo-Cristianismo: Estudios sobre su interacción*, Contribuciones a la exégesis bíblica y la teología (Lovaina: Peeters, 1992).

184 Véase Virginia Bittitts, «Rhetorical Stereotypes in the Portrait of Patil of Samosata», *Vlgtá* 6, n.º 43 (199): **15-25**, junto con la bibliografía anterior.

185. En otras palabras, no me limito aquí a invertir la narrativa tradicional del surgimiento del cristianismo a partir del judaísmo sustituyéndola por una narrativa opuesta e igualmente simplista del surgimiento del judaísmo a partir del cristianismo. Más bien, la narrativa que desarrollaré aquí es la del surgimiento mutuo de ambas formaciones religiosas en el desarrollo de la episteme de la religión.

186. Véase también Goodman, **State and Society**, 86, donde también se da a entender tal negación.

187. Reuven Kimelman ha sugerido que la suposición de que la llamada «maldición de los mioim» denota automáticamente a los cristianos «está detrás de la afirmación, repetida con frecuencia, de que hacia el año 100 la ruptura entre el judaísmo y el cristianismo se volvió irreparable» (Reuven Kimelman, «Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity», en *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, ed. E.

P. Sanders, A. I. Baumgarten y Alan Mendelson, *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2 [Filadelfia: Fortress Press, 1981], 226-44, 39+ 4 3

i88. Aunque el propio Justino tiene orígenes palestinos (samaritanos), el *Diálogo logio* se sitúa en Éfeso, y supongo que allí es donde vivió en algún momento antes de escribirlo y que, por lo tanto, puede responder a las condiciones locales de aquel lugar. Además de Justino, textos como el *Peer POSCha* de Melito y los martirios de Policarpo y Pionios dan testimonio tanto de la cercanía como de la tensión del contacto entre judíos y cristianos gentiles en los primeros tiempos en esa zona. Véase Judith Lieu, «Accusations of Jewish Persecution in Early Christian Sources, with Particular Reference to Justin Martyr and the *Martyrdom of Polycarp*», en *Tolerance and Intolerance in Judaism and Christianity*, ed. Graham N. Stanton y Guy G. Stroimsa (Cambridge: Cambridge University Press, 199), 279-95. Y véase especialmente Lieu, **Image**, p. 132, sobre la plausibilidad de que Justino se refiera a una práctica *local* y no a la **birkat ham minim**.

189. Tal y como se sugiere también en Lieu, **Image**, pp. 34-

19. Cabe señalar que mi postura difiere en cierta medida de la de Kimelman, ya que

negando que exista prueba alguna de esta «bendición» antes de mediados del siglo III, mientras que él acepta su existencia desde el siglo I, pero sostiene que solo iba dirigida contra la minoría judeocristiana y no contra todos los cristianos. Van der Horst acepta esencialmente el argumento de Kimelman, afirmando también que la supuesta *birkat ham minim* primitiva no iba dirigida contra los cristianos gentiles, sino que «con toda probabilidad, fue solo a lo largo del siglo IV (probablemente en la segunda mitad) cuando la relación, en rápido deterioro, entre el cristianismo y el gobierno, por un lado, y el judaísmo, por otro, condujo finalmente a la inclusión de la maldición contra los cristianos en *general* en las Dieciocho Bendiciones. Esta maldición no es la causa, sino el efecto de la separación cada vez mayor entre las dos religiones. La Birkat ha-minim original, fuera cual fuera su texto, nunca tuvo por objeto expulsar a los cristianos de las sinagogas —esa puerta siempre permaneció abierta, incluso en tiempos de Jerónimo—, sino que era una *erakhah* que servía para fortalecer los lazos de unidad dentro de la nación en tiempos de catástrofe, disuadiendo a todos aquellos que la amenazaban» (van der Horst, «Birkat-Hainim», 4. énfasis añadido). Aunque la reconstrucción hipotética de van der Horst difiere en cierta medida de mi conjetura, también es compatible con la revisión de la historia judeocristiana que propongo en este trabajo.

*9 Kimelman, «Birkat Ha-Minim», 6. Compárese con Aline Poirier, *L'Herésie chez Épiphanes de Salamine*, Christianisme Antique 4 (París: Éditions Beauchesne, 99>) 47, quien cree que la única diferencia entre los relatos de Justino y Orígenes y los de Epifanio y Jerónimo es que estos últimos contaban con mejores informantes judíos, una interpretación de las pruebas que me parece muy poco probable. El análisis de Pourkier sobre toda esta cuestión adolece de anacronismo. El hecho de que, en los Hechos, «*Nazorée us*» sea o no un nombre para todos los cristianos no es en absoluto relevante para comprender lo que podría haber significado en un contexto del siglo IV o V, ya fuera rabínico o cristiano.

i9z. Jerónimo, *Correspondencia*, ed. Isidorus Hilberg, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, +996), 38i–8z.

+9i. Para el análisis más reciente de este texto, véase Leonard L. Thompson, «The Martyrdom of Polycarp: Death in the Roman Games», *The Journal of Religion* 8z, n.º i (zooz): >7 5*.

+94 Lieu, «I Am».

+95. Para una explicación más detallada (y compatible), véase Thompson, «Policarpo» 50».

+9b Judith Lien ha señalado este aspecto en relación con la insistencia de Justino en que los judíos participaron de manera especial en la persecución de los cristianos («Acusaciones»).

97 Lieu, **Image**, ix, énfasis en el original.

i98. Lieu, «I Am».

i99. Me parece probable que simplemente haya malinterpretado la idea central de Lieu en este punto, ya que en otra parte escribe claramente: «La presencia de los judíos junto a los paganos en iz.z, por lo tanto, debe de ser bastante deliberada» (*Image*, 6i). Mi interpretación de esta «intencionalidad» sigue siendo, sin embargo, bastante distinta de la suya. Por otra parte, su interpretación desarrollada es mucho más rica que mi exposición esquemática y, posiblemente, a fin de cuentas, simplemente compatible con ella. Véanse especialmente las pp. 78–79

zoo. Lieu, «I Am».

vor. Stephen Gero, «Jewish Polemic in the Martyriim Pionii and a 'Jesus' Passage from the Talmud», *Journal of Jewish Studies* 9 (t +978): 4—68. Se pueden esgrimir argumentos similares, e incluso más sólidos, con respecto al martirio de Pionio, que parece ser claramente un escrito que se inspira estrechamente en el de Policarpo, supuestamente un siglo más antiguo.

Como ha escrito recientemente Elizabeth Castelli: «De hecho, los comentaristas reconocen desde hace tiempo que la estrategia de Pionio para articular la identidad cristiana solo tiene éxito a costa de sus vecinos judíos. Aunque también ataca a la comunidad “pagana” de Esmirna, Pionio reserva su retórica más cruda y venenosa para los judíos de la ciudad». Y de nuevo: «Además, Pionio culpa a los judíos de considerar a los cristianos como sus enemigos, dejando a su comunidad cristiana exenta de tales declaraciones» (Elizabeth A. Castelli, *Martyrdom and Memory: The Making of Early Christian Culture* [Columbia University Press, 2003], capítulo 3). «Muchos lectores de los discursos de Pionius han tratado de situarlos de forma bastante concreta en el contexto histórico preciso de las relaciones entre cristianos y judíos en la Esmirna del siglo III. Tales reconstrucciones tienden a aceptar más o menos al pie de la letra la retórica y las acusaciones de Pionius, en lugar de interpretar su discurso como un factor que contribuye a las relaciones en cuestión. En la medida en que Pionius busca cambiar la relación de su comunidad con los judíos de Esmirna, no ofrece una descripción directa de ninguna de las dos comunidades, sino que realiza más bien una intervención polémica en sus interacciones. La identidad «cristiana» que Pionio pretende consolidar en su autorretrato en este texto es una construcción retórica e interpretativa, no un simple dato histórico», ya que «Pionio es también el guardián de las órdenes de la Iglesia y árbitro de lo que se considera religión legítima. El problema que diagnostica en este discurso se refiere al hecho de que los judíos han estado invitando a los cristianos a las sinagogas». El discurso del martirio en estos textos de Asia Occidental se dirige ostensiblemente contra los paganos, pero la centralidad de los judíos en estos martirios asiáticos, al igual que en contextos cronotópicos como el **Peri Pascha** de Melito de Sardes, sugiere claramente la labor discursiva de división que se estaba llevando a cabo en ese momento y lugar.

zoz. Esta formulación me parece compatible con el énfasis ligeramente diferente de Rebecca Lyman, quien escribe: «Sugiero, por tanto, que la creación de la ortodoxia fue un proyecto filosófico de los marginados, no la expresión intelectual de un “dogmatismo” inevitable del cristianismo» (J. Rebecca Lyman, «The Politics of Passing: Justin Martyr's Conversion as a Problem of “Hellenization”», en *Conversions in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. Anthony Grahon y Kenneth Mills [Rochester, N.Y.: University of Rochester Press]).

203. En otras palabras, tras el relativo triunfo eclesiástico del paulinismo sobre el cristianismo petrinio o jacobita primitivo. Aunque no comparto la versión más antigua de la teoría de Tubinga, que sostenía que existían dos corrientes distintas del cristianismo como instituciones —el cristianismo judío y el gentil—, con teologías separadas, etc., me parece que Joan Taylor subestima en gran medida la innovación radical dentro del cristianismo que representa Pablo con su contundente giro en contra de la Ley y su alejamiento de ella, la gran oposición que tal giro suscitó en el cristianismo primitivo y la importancia de su eventual triunfo, por así decirlo. Joan E. Taylor, **Christians and the Holy Places: The Mystery of Jewish-Christian Origins** (Oxford: Clarendon Press y Oxford University Press. *993), por ejemplo. La adhesión a la Ley significaba bastante más que mantener «un estilo de vida judío» (con el debido respeto a Taylor, **Christians**, ibid.); se trata de una diferencia teológica fundamental. Es, quizás, el hecho de que Taylor no aprecie esto lo que la lleva a subestimar la importancia de esta escisión dentro de los movimientos cristianos primitivos.

204. En cuanto al ataque de Pablo contra los «marcadores de límites» tradicionales de la identidad judía, véase James D. G. Dunn, *Jesús, Pablo y la Ley: Estudios sobre Marcos y Gálatas* (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 199), pp. 3s—214l. No pretendo atribuir una única causa a esta ruptura. Cohen, en **Beginnings of Jewishness** (p. 70), sostiene que «todas las apariciones del término **Ioudaios** anteriores a mediados o finales del siglo II a. C. deberían traducirse como...»

no como “judío”, un término religioso, sino como “judeo”, un término étnico-geográfico. En la segunda mitad del siglo II a. C., el término “*ToudaiOS*” se aplica por primera vez incluso a personas que no son judeos desde el punto de vista étnico o geográfico, pero que o bien han llegado a creer en el Dios de los judeos (es decir, se han convertido en «judíos») o se han unido al Estado de Judea como aliados o ciudadanos (es decir, se han convertido en «judíos» en un sentido político). Detrás de este cambio semántico se esconde un avance significativo en la historia del judaísmo*; véase *ibid.*, 9+—9s, donde se ofrece una impresionante prueba de esta afirmación. Mi objetivo es sugerir que este cambio —sin duda enorme— en la historia del judaísmo fue necesario, pero no suficiente, para precipitar el paso de una definición locativa a una definición plenamente religiosa de «judío», que no se produciría hasta cuatro siglos más tarde, en el siglo II d. C. Los conversos pueden entenderse como miembros adoptados de una familia o ciudadanos naturalizados, y aún no hay indicios de que los judíos pudieran dejar de serlo por creer o practicar de forma errónea. Las formas en que uno abandona un colectivo (ya sea de forma voluntaria o no) son tan significativas para definir la naturaleza de ese colectivo como las formas en que uno se une a él. Como señala el propio Cohen, en el periodo hasmoneo, los judíos podían convertirse en «apóstatas», pero no por ello dejaban de ser judíos (Cohen, *Jewish History*, p. 105). Resulta revelador que, al analizar el cruce de la frontera entre judíos y no judíos, Cohen nunca considere la cuestión de la exclusión —la transgresión, sí (a través del matrimonio mixto)—, pero no la exclusión efectiva de la comunidad. Esto se debe a que, al parecer, acepta como un hecho fenomenológico el principio teológico articulado por los rabinos de que «un israelita, incluso aquel que ha pecado, sigue siendo un israelita». Pero sugiero que este principio, que solo se encuentra en fuentes rabínicas babilónicas de finales del siglo IV, es en sí mismo un elemento contingente de la eclesiología rabínica (e incluso contingente dentro de la propia eclesiología rabínica) y no un principio esencial de la «judeidad». Esta interpretación de Cohen se ve respaldada por su postura, defendida explícitamente en otros lugares, de que los disidentes de la comunidad rabínica no eran excomulgados, sino simplemente denunciados (Cohen, «Yavneh», 49). De hecho, Cohen afirma explícitamente que los rabinos nunca se plantearon en absoluto la condición del apóstata, dejando que fueran las autoridades rabínicas de la Edad Media quienes se enfrentaran a ella (Cohen, *Jewishness*, 3s-34). Mi hipótesis —hipótesis, no afirmación— es que la condición de un tipo de disidente o desviado, el «hereje», era una preocupación explícita del judaísmo rabínico primitivo, al igual que lo era del cristianismo de la época; de hecho, precisamente por ello.

Capítulo 3. Naturalizar la frontera

i. David M. Halperin, «How to Do the History of Male Homosexuality», *PSQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 6, n.º 1 (2000): 7 ++3-

z. Daniel Boyarin, «Los cuerpos de las mujeres y el auge de los rabinos: el caso de la sotán», **Estudios sobre el judaísmo contemporáneo: Jeifs Ond Sender, el desafío a la jerarquía** 16 (moor): 88-100.

3. En su segundo volumen, Le Boulliee defiende una noción algo diferente de herejía entre los platónicos cristianos de Alejandría, Clemente y Orígenes, a saber, no aquella que viola la autoridad escritural o apostólica, o que se sitúa al margen de la ecclesia institucional, sino aquella que es ilógica o filosóficamente contradictoria con el «modelo de la verdad cristiana».

4 David T. Riinia, «Reseña de Le Boulliee», *Vigiliae Christianae* 4 (9): 189.

s «Es en esta empresa, muy prolífica, donde podía, a imitación del rabinismo palestino —que había logrado asegurar a su alrededor la unidad del judaísmo tras la ruina del Templo—, elaborar una lista de «sucesión» capaz de garantizar la autoridad y la validez de una corriente eclesiástica» (Alain Le Boulluec, «*La noción de herejía en la literatura griega de los siglos II-III*» [París: Études Augustiniennes, 1935]; véase también: «En la misma medida en que el *Diálogo* explota un tema judío para desviarlo en beneficio del cristianismo, cabe considerar que es a través del préstamo del judaísmo como dicho motivo adquiere en Justino rasgos griegos. No es el modelo de las escuelas filosóficas el que rige su concepción de la validez de la tradición. Su influencia es meramente indirecta y pasa por la adaptación previa en el ámbito judío» [En la medida en que el *Diálogo* utiliza efectivamente un tema judío para darle la vuelta en beneficio del cristianismo, cabe pensar que es a través de un préstamo del judaísmo por lo que dicho motivo presenta, en Justino, rasgos griegos. No es el modelo de las escuelas filosóficas el que rige su concepción de la validez de la tradición. La influencia de este modelo es meramente indirecta y pasa a través de la adaptación previa en el ámbito judío] (Le Boulluec, *La notion*, 86). Además: «La existencia de esta *diadoché* del error en la heresiología de Justino lleva a pensar que debía oponerle una *diadoché* de la verdad. Hemos visto que esta se derivaba como una consecuencia lógica del modelo de origen judío que Justino volvía contra el judaísmo para garantizar la autenticidad de la tradición cristiana» [La existencia de esta *diadoquia* del error en la heresiología de Justino nos lleva a pensar que deberíamos oponerle una *diadoquia* de la verdad. Vimos que esta se derivaba como consecuencia lógica del modelo de origen judío que Justino volvía contra el judaísmo para garantizar la autenticidad de la tradición cristiana] (Le Boulluec, *La notion*, 89)

6. «Conviene, sin embargo, precisar que el ejemplo judío debió de reforzar aún más el tema de la verdadera sucesión en un momento en que la dificultad crucial radicaba en las divisiones dentro del cristianismo y en el que Justino estableció el esquema heresiológico con el fin de controlarlas y reducirlas. De hecho, es muy probable que el esfuerzo de reconstitución y unificación del judaísmo llevado a cabo por la ortodoxia rabinica haya sido imitado por la Iglesia, gracias a la estimulante emulación que este resurgimiento de la vitalidad del hermano mayor —al que había de suplantar de nuevo— no pudo dejar de reforzar» (Le Boulluec, *La notion*, iii).

Y. Elias Bickerman [Élie Bickerman], «La cadena de la tradición farisea», *Revue b' b'!!q* s9, n.º i (enero de 9s): 44-54-

8. Como señala David T. Runia, «Philo of Alexandria and the Greek *HaireSis-Model*», *Vigiliae Christianae* 53, n.º 2 (mayo de 1989): 123.

9. Por supuesto, las paradojas del menor (Jacob) y el mayor (Esaú) han inspirado interpretaciones desde la Antigüedad. Véase Geoffrey D. Dunn, «Tertuliano y Rebeca: una relectura de un argumento “antijudío” en la literatura cristiana primitiva», *Vigiliae Christianae*, n.º 2 (mayo de 1998): ++9 45- <asi como la fundamental obra de Israel Jacob Yuval, **Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians**, en hebreo (Tel Aviv: Alma/Air Oved, 2000), 16-44. O Israel Jacob Yuval, *Dos naciones en tu vientre: percepciones de los judíos y los cristianos en la Edad Media* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2003) Capítulo I.

10. Véase: «Todo esto fue una innovación en Jerusalén, y habría sido una revolución en cualquier otro lugar. Las leyes y tradiciones no escritas, *opiniones que hemos recibido de los mayores sobre los inmortales*, eran en todas partes el fundamento de la fe» [Todo esto fue una innovación procedente de Jerusalén.

allí fue una revolución. Las leyes y tradiciones no escritas, *las opiniones que hemos recibido de nuestros mayores acerca de los dioses inmortales*, constituían en todas partes la base de la religión] (Bickerman, «La Chaine», 52). Si entiendo correctamente el comentario algo crítico de Bickerman, él, al igual que Le Boulluec, sitúa la revolución cristiana en una innovación «judía», lo cual no es de extrañar, ya que incluso este estudioso, por lo demás muy crítico, simplemente «cree» en los relatos históricos de la literatura rabínica y, en consecuencia, sitúa aspectos de la tradición en la antigüedad más remota (Bickerman, «La Chaine», 53).

ii. Martin Goodman, «The Function of Minim in Early Rabbinic Judaism», en *Geschichte—Tradition—Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 20. Web urtstag*, ed. H. Cancik, H. Lichtenberger y P. Schäfer (Tubinga: Mohr Siebeck, 1996), 50z, énfasis añadido. Curiosamente, Goodman contradice aquí su propia estructura metodológica explícita expuesta en una obra mucho anterior, en la que escribió: «Seguiré el ejemplo de Neusner al limitar mi uso de los textos talmúdicos a aquellos que son contemporáneos. El Talmud de Jerusalén... y el Talmud de Babilonia... pueden muy bien contener tradiciones fiables sobre el periodo tanaítico, pero se ha demostrado que incluso aquellas historias y leyes que parecen más fiables —por estar atribuidas en los textos a los tannaim y redactadas en hebreo tanaítico y fórmulas mishnaicas— probablemente sean recuerdos erróneos a la luz de los cambios posteriores en el pensamiento talmúdico, o incluso falsificaciones deliberadas para facilitar dichos cambios». Martin Goodman, **Estado y sociedad en la Galilea romana, 135-138 d. C.** (To-towa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1983), 8, y véase también la p. ii de la misma obra, donde Goodman admite explícitamente que es muy probable que las resoluciones jurídicas «yavneanas» reflejen las creencias de la Galilea de finales del siglo II, y las historias, con mayor razón aún; así pues, ¿cómo podemos saber algo de los contemporáneos de Josefo a partir de los textos rabínicos?

iz. Shaye J. D. Cohen, «The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism», *Hebrew Union College Annals* 55 (1984): *9-

13. Esto se ajusta más al espíritu de la propia indicación de Cohen de que lo que deduce de textos mishnáicos sobre Yavneh es que los tannaim (es decir, los rabinos del siglo II) se negaban a considerarse fariseos (aunque yo extraigo conclusiones diferentes de esta negativa).

4 Denominada con frecuencia en inglés «Ética de los Padres», una denominación muy engañosa.

15. La única excepción parece ser Shaye J. D. Cohen, «A Virgin Defiled: Rabbinic and Christian Views on the Origins of Heresy», *Union Seminary Quarterly Review* 36, n.º i (Fäll *9*): *—ii

quien, aunque defiende una postura similar a la de su obra posterior «Yavneh», parece percibir la dificultad que el pasaje de los Avot plantea para su enfoque. Véase allí, en particular: «Así pues, esta cadena de tradición afirma claramente que los rabinos y el judaísmo rabínico se sitúan en una línea directa con Moisés, “nuestro rabino”, es decir, que la autoridad rabínica es de origen y carácter mosaicos. Esto resulta desafortunado para nuestros propósitos, ya que la idea de que

Moisés recibió en el Sinai una *regula fidei* eterna o un conjunto de principios, pero que, por lo demás, no dejó ningún legado vinculante para las generaciones futuras, se acerca mucho a la teoría cristiana analizada anteriormente» (Cohen, «Virgin», 3). Véase también Günther Stemberger, «Die sogennante ‘Synode von Jabne’ und das frühe Christentum», *Kairos* 9 (ssz): zi. Más recientemente (cuando este libro se encontraba en sus últimas fases de preparación) apareció Amram Tropper, «El tratado de Avot y las listas de sucesión de los primeros cristianos», en *The Ways That Never Parted*, ed. Peter Schaeffer (Berlín: Mohr Siebeck, 2002), que coincide con varios de los puntos aquí expuestos, al tiempo que propone un enfoque diferente respecto a algunas de las cuestiones. He podido incorporar varias referencias a su análisis, principalmente en las notas.

16. Utilizo aquí la traducción de Moshe Kline, «The Art of Writing the Oral Tradition: Leo Strauss, the Maharal of Prague, and Rabbi Judah the Prince» (Jerusalén,

*99) www.chaver.com/Torah/Articles/The-Art-H.HTM. Su análisis formalista de esta perícopa me ha parecido igualmente esclarecedor, como debería demostrar el siguiente análisis. Para un relato fascinante del *contenido* de este capítulo, con especial atención a las circunstancias histórico-sociales concretas de su elaboración, véase Albert I. Batimgar ten, **El florecimiento de las sectas judías en el Imperio muccubeano: una interpretación**, *Suplementos a la Revista para el Estudio del Judaísmo* 55 (Leiden: E. J. Brill, *997*, pp. 47-49

iy. Véase también Moshe David Herr, «Continuum in the Chain of Torah Transmission», >! ^ 44 (1979): 43-56, x—xi, en hebreo con resumen en inglés; Steven D. Fraade, «Shift-ing from Priestly to Non-Priestly Legal Authority: A Comparison of the Damascus Doc-ument and the Midrash Sifra», *Dead Sea Discoveries* 6 (1999: 109—>5-

18. Herr, «Continuum», x. Israel Yiival ha señalado una crítica paralela a los sacerdotes en la literatura rabínica. Los textos del Segundo Templo hablan de un mesías sacerdotal, un mesías del linaje de Aarón o de Leví (Yuval, *Nations*, 50 y la bibliografía allí citada), mientras que dicha figura es desconocida en los textos rabínicos, que han sustituido al anterior mesías sacerdotal por un mesías hijo de José. Esto parece seguir sin duda el mismo patrón de desplazamiento sacerdotal que se observa en el Rabís. Véase también Fraade, «Shifting».

19. Bickerman, «La Chaine».

20. Judah Goldin, «The First Pair (Yose Ben Yoezer and Yose Ben Yohanan) or the Home of a Pharisee», *AJS Review* 5 (19): 4*—62.

21. Kline, «Art of Writing», 12.

zz. En otras palabras, sugiero que, más que de mera misoginia, la afirmación de Yose ben Yohanan tiene que ver con una lucha de poder en la que la autoridad rabínica —es decir, cualquier autoridad rabínica que se hubiera ganado realmente— se conquista a expensas de las fuentes tradicionales de conocimiento religioso, incluidas las de las mujeres. Galit Hasan-Rokem ha aportado la idea de que la insistencia de los rabinos en la resurrección de los muertos no estaba desvinculada de la elaboración de ese «pensamiento utópico» particular plasmado en la *diadoche* de los rabinos (Galit Hasan-Rokem, **The Web of Life—Folklore in Rabbinic Literature**). *El Midrash agádico palestino Eikhu Rabba*, trad. Batya Stein, **Contraversions: Jews and Other Differences** [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000], 180-181).

23. Curiosamente, fue Rufino de Aquilea quien utilizó por primera vez el término «*Princeps*» para traducir el «*Patriarchos*» de Orígenes (Lee I. Levine, «The Status of the Patriarch in the Third and Fourth Centuries», *Journal of Jewish Studies* 42, n.º 1 [primavera de 1996]: 22).

24 Siguiendo la conjetura razonable de que este texto figuraba originalmente al principio de la Mishná a modo de «introducción».

s Kline, «Art of Writing», 6.

z6. Sobre la clara posibilidad de que no se trate de un retorno a Hilel, sino de una continuación de la línea de los patriarcas con un Rabi Hilel en dicha línea, véase Menahem Kister, *Iyunnin be-Avot de-R. Natan Nosah, Arikhah u-Farshanut* (Jerusalén: Ha-Universitah ha-Ivrit, ha-Hug la-Talmud Yad Yitshak Ben Tsevi, ha-Makhon ie-Heker Erets-Yisrael ve-Yishu-vah, 199), n.º 21. El argumento de *la lectio difficilior*, sin embargo, tiene aquí dos caras, ya que un sabio escriba tenía tantas posibilidades de escribir «Rabí Hilel» para continuar la línea patriarcal y «aclarar» la cronología del texto como de sustituir al menos conocido «Rabí Hilel» por el mucho más familiar «Hilel». En cualquier caso, mi argumento a favor de la interpolación (que, en sí mismo, es tan antiguo como el de algunos estudiosos de la Edad Moderna) no se ve afectado en ningún sentido. Doy las gracias

a Ishay Rosen-Zvi, quien me señaló la relevancia que tiene aquí este importante trabajo académico.

+7 El rabino Shim'on ben Tsemah Duran (1381-1444) lo señaló.

z8. David N. Myers, **Reinventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History**, **Studies in Jewish History** (Nueva York: Oxford University Press, 1995). El más importante de los estudiosos de la «Escuela de Jerusalén» sobre la que escribe Myers es, posiblemente, Gedaliah Alon, en quien se basa Glucker. Véase Gedaliah Alon, «The Patriarchate of Rabban Johanan B. Zakkai», en *Jews, Judaism and the Classical World: Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, trad. Israel Abrahams (Jerusalén: Magnes Press, 1977), pp. 31d-43. Véase recientemente, Seth Schwartz, **Imperialism and Jewish Society from 200 a. e. c. to 6 d. e. c.** (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2001), iii-12: «G. Alon, quien siempre atribuyó al rabino tanto poder y popularidad como lo permitía la interpretación más románticamente sentimental de la literatura rabínica». La cuestión no es que Alon fuera un estudioso ingenuo; no lo era, pero sin duda partía de un conjunto de supuestos muy diferente —en cuanto a la relación entre las leyendas rabínicas y las realidades históricas— al que la mayoría de los estudiosos suscribirían hoy en día.

+9 Pero hay que señalar con cuidado que el propio Alon no condenaba a Rabán Yohanan ben Zakkai («Patriarcado», 3z4—s)-

3o. Alon, «Patriarcado», s34-43

3i. John Glucke r, «*Antiochus and the Late Academy*», *Hypomnemata*, n.º 56 (Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 197), 36i. Por muy brillante que sea, el positivismo de Alon y su confianza ingenua en los textos como reflejos de la realidad han sido objeto de críticas desde hace tiempo {en el ámbito de la investigación. Véase, por ejemplo, Stemberger, «Synode*» y la bibliografía allí citada. Para trabajos que aún se escriben siguiendo este modelo, véase, por ejemplo, E{ahrat (Rubin) Habas, «Rabban Gamaliel de Yavneh y sus hijos: el patriarcado antes y después de la revuelta de Bar Kokhva», **Journal of Jewish Studies** 50, n.º 1 (1999): 37-

3s. Aunque, cabe señalar, el propio Alon fue autor de formulaciones mucho más críticas: «No tenemos pruebas reales de que el Nasi tuviera ningún estatus constitucional oficial en el Sanedrín durante la Segunda Commonwealth». Por el contrario, es mucho más probable que fuera simplemente el líder de facto de su grupo, sin ocupar ningún cargo legalmente reconocido. En consecuencia, a Rabán Gamaliel se le puede describir en los Hechos de los Apóstoles (34) **simplemente** como un miembro muy respetado del Sanedrín, tal y como Josefo describe a Shemaya (o Shammai)» (Gedaliah Alon, *Los judíos en su tierra en la época talmúdica [600 a. C.]*, ed. y trad. Gershon Levi [Jerusalén: Magnes Press, 1934-194). Véase también Ephraim E. Urbach, **Los sabios: sus conceptos y creencias**, trad. Israel Abrahams (Jerusalén: Magnes Press, 1975), pp. sss-

33. Glucker, *Antíoco*, 36i.

34. Ilegalmente, según Gedaliah Alon, «El patriarcado de Rall i Yo{+anan ben Zakkai», en hebreo, en *Estudios sobre la historia judía en la época del Segundo Templo, la Mishná y el Talmud* (Tel Aviv: Hakibutz Hameuchad, 9b7). +73: «E incluso aquí, el pilar de los usurpadores de la familia de los Patriarcas era Rabán Yohanan ben

35. Alon, «El patriarcado», p. 65; y para los gamalielitas como sus descendientes, Alon, «El patriarcado», p. 7*

36. Glucker, «*Antíoco*», 36z.

ã7 Sobre esta cuestión, véase David Goodblatt, *The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self-Government in Antiquity*, *Texte und Studien zum Antiken Judentum* 38 (Tübingen: Mohr, 1978), 1-10.

gen: Mohr Siebeck, +994) +44i y ahora Haim Shapir a, «The Deposition of Rabban Gamaliel: Between History and Legend», en hebreo con resumen en inglés, *Zion* 64, n.º (1999: *7-19), cuyas propias conclusiones corroboran desde otro ángulo las sugerencias que aquí se plantean.

38. Avot podría considerarse entonces un ejemplo del género literario *Heptatopos*; véase al respecto W. von Kienle, «Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur» (Berlín: Freie Universität, 1961), citado en Runia, «Philo and Hairesis», 123 [aunque no lo he examinado yo mismo], y R. G. Andria, *Commenti sulle successioni dei filosofi* (Nápoles: Università degli studi di Salerno, 1989). Este es, en esencia, el argumento de Bickerman, «La Chaîne», salvo que yo sugeriría, con cierta vacilación, que caracteriza a todo el tratado, y no solo a su sección introductoria.

véase también Tropper, «Succession», quien plantea una idea similar y compara la lista de sucesión de Sexto Empírico, en la que este último añadió su propia genealogía filosófica a la lista de otra persona y la culminó con él mismo y con su discípulo.

do. Por lo tanto, contrariamente a lo que sostiene Glucker, simplemente no es cierto que «en el momento en que se formuló la lista de sucesión, ya se concebía como una sucesión en dos cargos» (Glucker, *Antiochu* 5, 359, n. 84). Alon ya había señalado que se trata de un anacronismo (Alon, «Patriarchate», 254, n. 4). Véase también Lee I. Levine, *The Rahhnic Class of Roman Palestina in Late Antiquity* (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1989), 75. Véase también Mishná Ta'anit 2:1. Todas las demás fuentes son incluso posteriores a esta.

ii. Glucker, *UniochoS*, 358, n. 83.

42. Aunque probablemente se trate solo de un desarrollo mucho más tardío que se ha retroproyectado en la leyenda sobre el rabino Yehuda. Para un argumento convincente en este sentido, véase Schwartz, **Jewish Society**,

iii. Cf.: «Con toda probabilidad, muchos de los privilegios y la amplia autoridad del patriarcado que se reflejan en fuentes posteriores no judías (especialmente *el Codex Theodosianus*, Libanio y varios de los Padres de la Iglesia) fueron concedidos por primera vez a R. Yehuda» (Levine, **The Pharisaic Class**, 34). Además, Levine admite que, si bien el abuelo de Rabi Yehuda, Rabán Gamaliel II, pudo haber tenido contactos con las autoridades romanas, «resulta difícil evaluar su cargo oficial y el alcance de su autoridad dentro de la comunidad judía», por lo que me pregunto: ¿sobre qué base se habla de un «declive» en el estatus del cargo de patriarca en la época del padre de Rabi Yehuda, Rabi Shimón? (Pace Levine, «*Pharisaic Class*», 34.) Jean Juster, **Les Juifs dans l'Empire Romain: Leur condition juridique, économique et sociale** (París: P. Geuthner, 9+4). En 199i, Ivy Michael Avi-Yonah, en **The Jews of Palestine: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest** (Nueva York: Schocken Books,

*976), 56 y ss., también sostienen que el patriarca era un típico rey cliente romano, establecido como tal tras la rebelión de Bar Kokhba por Antonino Pio con el fin de disponer de un gobierno títere para controlar a los judíos, y que el rabino Yehuda fue, por lo tanto, el primero. Véase ahora, sin embargo, Schwartz, **Sociedad judía**, iii—i3, quien argumenta de forma convincente que esta reconstrucción es inverosímil y considera el patriarcado del rabino Yehuda desde una perspectiva muy diferente. Los argumentos de Schwartz no afectarían de manera sustancial a la presente línea de razonamiento. Esto, por supuesto, da un giro algo diferente a las leyendas sobre la gran amistad entre Antonino y el rabino Yehuda que aparecen en los Talmuds. Véase, por otra parte, Shmuel Krauss, *Antoninus und Rabbi* (Fráncfort del Meno: Sanger y Friedberg, 1910); Luitpold Wallach, «The Colloquy of Marcus Aurelius with the Patriarch Judah I», *Jewish Quarterly Review* 3+ (+94): 59—86. De hecho, dada la escasez de referencias incluso a Rabi Yehuda I como «patriarca» en los propios textos rabínicos, así como el hecho de que las primeras referencias externas a dicho cargo datan de mediados del siglo III (Orígenes), no parece imposible que fuera

solo su hijo o su nieto, que se hubiera consolidado plenamente en este cargo. La referencia de Orígenes es fascinante, pues indica que los judíos llamaban «rey» al patriarca como parte de una campaña de propaganda contra los cristianos, quienes citaban Génesis 9:*, donde se dice que el Mesías vendrá después de que «desaparezcan los gobernantes de Judá y los líderes de sus muslos, cuando venga aquel para quien [el reino] está reservado*», como indicio de que el Cristo ya había venido. Como escribe Orígenes: «Pues resulta absolutamente claro, tanto por la historia como por lo que vemos en la actualidad, que tras la época de Cristo no han existido reyes entre los judíos» (Orígenes, *Sobre los primeros principios*, trad. e introd. por G. W. Butterworth, introd. por Henri de Lubac [Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1973, p. 259]. Ante esta acusación, los judíos aparentemente replicaron que «lo que dice Jacob en el Génesis se refiere a Judá, y afirman que hasta el día de hoy sigue existiendo un gobernante procedente de la tribu de Judá, es decir, aquella persona que es el gobernante de la nación judía y a quien llaman el Patriarca, y añaden que los descendientes de su linaje no pueden dejar de existir hasta la llegada de ese Cristo que ellos se imaginan» (Orígenes, *Sobre los primeros principios*, 260. Véase también el pasaje de la *Ep. ad Africanum* de Orígenes

*4 {P.G. ii, 82 y ss.}). Justino Mártir, de manera reveladora, cita el mismo argumento cristiano contra los judíos y conoce algunas respuestas judías a la acusación, refiriéndose a sumos sacerdotes y profetas, pero ninguna que mencione al patriarca como gobernante y rey de los judíos (A. Litkyn Williams, ed. y trad., *Justino Mártir: El diálogo con Trifón*, Traducciones de la literatura cristiana

Londres: SPCK, *93 3 4J. También es posible que el patriarca no tuviera, de hecho, ningún poder real hasta el siglo IV, aunque el cargo ya gozara de cierto prestigio a mediados del siglo III, dado que no podemos ignorar el testimonio de Orígenes.

43. Esta postura es, por supuesto, coherente con las opiniones más actuales sobre el patriarcado, que consideran que su poder fue creciendo a lo largo del siglo IV, tal y como resume

Levine en «Status». Seth Schwartz ha propuesto una elegante hipótesis para explicar los inicios del poder patriarcal a principios del siglo III, argumentando que, dado que las comunidades judías tanto en Palestina como en la diáspora habían perdido gran parte de su poder tras las diversas revueltas (véase «Diáspora»; véase «Palestina»), necesitaban alguna forma de representación semioficial para que sus peticiones fueran escuchadas en la corte imperial: «Si los patriarcas asumían ahora el papel de defensores al estilo herodiano de las comunidades de la diáspora, habrían adquirido influencia política —y mayor potencial para recaudar fondos— allí, por no hablar de visibilidad en la corte imperial (¿es esta la realidad que se esconde tras los relatos ficticios de los encuentros entre Antonino y Ralbi?), y renombre en su tierra» (Schwartz, **Jewish Society**, **4

44 Shaye J. D. Cohen, «Patriarchs and Scholars», *Actas de la Academia Americana de Investigación Judía* 48 (*98i): 74- Se trata de un artículo muy importante, que estoy seguro de que Cohen modificaría hoy en día para que sus textos talmúdicos sobre Yavne y el patriarcado se interpretaran como paralelos a los textos neoplatónicos y neoperipatéticos del siglo IV que cita, y no se refirieran al siglo II o al I; ¡aunque esa visión queda, por ahora, para otro día!

45. Israel Lévy, «L'Origine davidique de Hillel», *Revue des études Juives* 3i (1895):

202-11.

46. Véase también, sobre este punto, Tropper, «Succession».

47 Cf. «De hecho, el stemma de Pelópidas presenta todos los indicios de haber sido “injertado” en las genealogías argivas» (Jonathan M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity* [Cambridge: Cambridge University Press, 1997])-

48. Hall, *Ethnic Identity*, pp. 99-

49. Alon sostiene que Rabán Yohanan ben Zakkai era un patriarca porque se le llama «fiafiian», como a los patriarcas, en lugar de «fiafiifi». Sin embargo, los textos son todos de cientos de años posteriores y podrían reflejar fácilmente este injerto y no una «realidad» histórica. Desde mi punto de vista, esta última explicación es casi con toda seguridad la preferible; es decir, «fiafiifiari», además, podría haber sido simplemente el nombre del líder de una escuela y solo más tarde se habría adoptado como título del patriarca. Es importante señalar que al propio rabino Yehuda nunca se le denomina «Rabban». Las referencias a Gamaliel en los Hechos no parecen presentarlo como otra cosa que no sea el maestro fariseo dominante y jefe de una escuela farisea. 50. Véase Allert I. Baumgarten, «The Akivan Opposition», *Hebrew Union College An-*

ORB/ 50 (1979): 179-97-

5a. Albert I. Baumgarten, «The Pharisaic Paradox», *Harvard Theological Review* 80 (+9 7): 67.

52. Término tomado de Erich S. Gruen, **Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition**, **Hellenistic Culture and Society** 30 (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1993), p. 3, en referencia a un texto y una figura distintos, pero con un movimiento discursivo y político similar. Curiosamente, el análisis de Kline, que se basa en el del rabino Loewe de Praga del siglo XVI, demuestra asimismo que, temáticamente, el discurso de los pares comienza con aforismos sobre la vida familiar y avanza a través de peldaños de autoridad cada vez más amplios —estudiante, juez, maestro— hasta que Hilel y Shammai llegan a establecer, de hecho, normas para los líderes de todo el pueblo. Esto podría interpretarse como un reconocimiento encubierto de que el liderazgo del movimiento rabínico es, de hecho, una adquisición reciente, o incluso (lo más probable) una mera ilusión. Véase también a Baumgarten, quien escribe: «Nótese que el núcleo de m. 'Avot es fariseo, pero el análisis literario ha demostrado que dicho núcleo sufrió una revisión sustancial antes de convertirse en el texto de rn. 'Avot tal y como lo conocemos ahora» (Baumgarten, «Pharisaic Paradox», p. 7). Esta reconstrucción puede respaldarse con referencia a la versión A de Avot de Rabí Natán (un comentario posterior sobre Avot, basado, sin embargo, en una rescisión anterior), en la que, efectivamente, Yohanan ben Zakkai aparece inmediatamente después de Hilel y Shammai, tal y como señala Anthony Saldarini, *Scholastic Rabbinism: A Literary Study of the Fathers According to Rabbi Nathan* (Chico, Calif.: Scholars Press. +93>) ii. Saldarini es quien más se acerca a la posición aquí expuesta (Saldarini, *Scholastic Rabbinism*, i6) sin, sin embargo, en mi opinión, tener en cuenta todas las implicaciones de la cuestión. Tal y como resume convenientemente Saldarini en **Scholastic Rabbinism** (15), es fácil ver en qué se diferencia la presente hipótesis de las anteriores, en las que la cadena de la tradición termina con Hillel y Shammai y la perícopa del rabino Yohanan ben Zakkai constituye una fuente literaria totalmente independiente (opinión defendida por autoridades tan destacadas como

J. N. Epstein, **Introductions to the Literature of the Tannaim**, en hebreo [Jerusalén: Magnes/Dvir, 957] >3; Louis Finkelstein, *Introduction to Tractates Fathers and The Fathers of Rabbi Nathan*, en hebreo [Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 95], y, en otro ámbito, Dieter Georgi, «The Records of Jesus in the Light of Ancient Accounts of Revered Men», en *Proceedings of the Society of Biblical Literature* [Chico, California: Scholars Press. +97* 533 39]- En mi opinión, lo que todos estos analistas han pasado por alto es que la propia forma literaria de los dichos de Yohanan indica que se trataba de la continuación y conclusión originales de la cadena de la tradición. Además, dado que, como ha señalado Saldarini, «la introducción [de las tradiciones] de los discípulos de Yohanan se asemeja a

que se ofrece en el dicho de los Hombres de la Gran Asamblea en el cap. i» y, por lo tanto, «sugiere que los discípulos de Johanan forman parte de la cadena de la tradición». Yo opinaría, en contra de todas las autoridades citadas anteriormente, que disponemos de una fuente original en la que Rabí Yehuda el Pa-

triarca ha interpolado a la fuerza la cadena patriarcal. Esa fuente original consistía en la *diadoche* de los rabinos hasta la fundación de la escuela por el rabino Yohanan y continuaba luego con «la enumeración y caracterización de sus discípulos», lo cual es «habitual en las vidas de los filósofos helenísticos» (Saldarini, *Scholastic Rabbinism*, iz).

53 Jacol Neusner, «La formación del judaísmo rabínico: Yavneh (Jamnia) desde el año 7 d. C. hasta el 100 d. C.» en *Principado: Religión (Judentum: PālaStinisches Judentum [Continuación])*, ed. Wolfgang Haase, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (Berlín: Walter de Gruyter, 1979), pp. 19-20. Considero que la hipótesis de Neusner es algo exagerada, pero nos lleva en una dirección convincente.

54 Saul Lieberman, *Orden Mo'ed*, vol. 2 de *La Tosefta según el Codex Hierna, con variantes de los códices de Erfurt, Londres, los manuscritos de la Genizá y la Editio Princeps* (Venecia, 5>1 (Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, *962). *9*-

55 Saul Lieberman, *Orden Mo'ed*, vol. 3 de *Tosefta Ki-Fshuta: Un comentario exhaustivo sobre la Tosefta* (Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 1962), 655.

56. Para una explicación histórica diferente de esta duplicación de la historia, véase Yuval, *Nafiofls*, 77-7, y esp. 8z.

57 Flavio Josefo, *Libros XVIII-XX*, vol. IX de *Antigüedades judías*, trad. L. H. Feldman, Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press. +9b5) i. El comentario de Feldman tras la descripción que hace Josefo de los saduceos: «consideran una virtud discutir con los maestros del camino de la sabiduría que ellos persiguen» (Josefo, *Antigüedades*, +5), y que esto significa que los saduceos son polémicos y groseros, porque «incluso un examen superficial del Talmud revelará que los fariseos no eran en absoluto inferiores a los saduceos en habilidad para la controversia» (Josefo, *Antigüedades*, 4), se basa en una confusión piadosa entre los fariseos y los rabinos posteriores.

58. Véase también Israel Jacob Yuval, «La Hagadá de la Pascua judía y la Pascua cristiana», en hebreo, *Tarb!*>b5, n.º i (octubre-diciembre de 1995): 10, Israel Jacob Yuval, «La Pascua y la Pascua judía como diálogo judeocristiano primitivo», en *La Pascua y la Pascua judía: origen e historia hasta la época moderna*, ed. Paul F. Bradshaw y Lawrence A. Hoffman, *Dos tradiciones litúrgicas S* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1999), pp. 77-60.

59 Glucker, *AofiochoS*, 3ss, n. 83.

60. Cabe señalar que, por otros motivos, Lee I. Levine ha negado la existencia de escuelas permanentes con *diadochoi* antes del siglo III en Palestina. Véase Levine, **Rabbinic Class**, 9 y passim. Obsérvese asimismo que esta interpretación respalda el argumento general de Glucker de que una **hairesis** no era una escuela en el sentido de una institución organizada, sino únicamente en el sentido de una escuela de pensamiento. Tropper establece distinciones muy similares dentro de las tradiciones cristianas entre las tradiciones de sucesión que constituían los *diadochoi* de los maestros y aquellas que proporcionaban una lista de «gobernantes» de la Iglesia, argumentando que «Robert Grant ha señalado que “como escolástico, Eusebio era consciente de la importancia de la sucesión legítima, especialmente en la enseñanza de la filosofía” y, en consecuencia, Grant sugiere “que, junto con el énfasis principal de Eusebio en la sucesión episcopal, existe un énfasis claramente identificable en la sucesión escolar, que, en su opinión, existió realmente en Alejandría y Cesarea». Ahora bien, aunque Alejandría no albergara una escuela cristiana establecida, Eusebio dotó de un aura de academia a lo que pudo haber sido un entorno educativo informal al emplear el género de las sucesiones helenísticas. Además, las sucesiones institucionales y escolares en la historia de Eusebio se entrecruzan en Dionisio de Alejandría, que era a la vez obispo y director de la escuela cristiana de Alejandría. Para Eusebio, la sucesión institucional de los líderes eclesiásticos reflejaba la historia del liderazgo cristiano

mientras que la sucesión académica de la escuela reflejaba la tradición intelectual cristiana, y estas dos corrientes se unían allí donde las sucesiones se fusionaban, en la persona de Dionisio de Alejandría». Tropper señala, además, que Dionisio fue contemporáneo del rabino Yehuda; de hecho, los paralelismos con la historia de las escuelas rabínicas son asombrosos (Tropper, «Succession»). Esto, pues, proporcionaría un elegante paralelismo con la unión de las dos corrientes conjeturada anteriormente en la formación del movimiento rabínico *al mismo tiempo* que este Dionisio. Una fascinante recopilación de textos de la literatura rabínica reunida por Ofra Meir (pero lamentablemente poco leída) sugiere que el linaje de Yehuda, que se remontaba al rey David, era un mito destinado a establecer la sucesión política, mientras que el supuesto linaje de Hillel era igualmente un mito para establecer la legitimidad de la sucesión académica. La transformación de estas parejas en titulares de cargos en una etapa muy tardía de la elaboración de la Mishná sería un intento de producir esa misma síntesis. La propia Meir interpreta que la primera es una leyenda ideológica, mientras que la segunda es un «hecho» (Ofra Meir, *El rabino Judá el Patriarca: retrato palestino y babilónico de un líder*, en hebreo, Sifriyat «Helal Ben-Hayim» [Tel Aviv: Hakibbutz Hameuhad, 999]

27-33)

6i. Como me ha señalado Yehoram Biton, otra cláusula del «Testamento de Ralobi», su orden a Gamaliel III de «dirigir tu patriarcado con severidad e infundir temor en los corazones de los sabios», también apunta en esta dirección (comunicación oral, 13 de julio, +999)

6z. Levine, *Rabbinic Class*, 56.

63. Allen Brent, «Diogenes Laertius and the Apostolic Succession», *Journal of Ecclesiastical History* 44, n.º 5 (julio de 1993): 367—9-

Cap. 4: El nacimiento intertextual del Logos

i. Curiosamente, esta visión no era tan habitual en el siglo XIX. Véase, por ejemplo, Samuel Hirsch, **Die Religionsphilosophie der Juden**, **Jewish Philosophy, Mysticism, and the History of Ideas** (Nueva York: Arno Press, 1980), p. 706. Agradezco al Dr. Dirk Westerkamp esta referencia. Hirsch es solo la punta del iceberg. En la investigación que está llevando a cabo actualmente, Almut Bruckstein demostrará que este fue uno de los principales temas académicos en el estudio del judaísmo y el cristianismo primitivos en ese siglo.

z. James A. T. Rolinson, «The Relationship of the Prologue to the Gospel of St. John», **New Testament Studies** 9 (9 de marzo): 128. Para ser justos, quiero señalar que el sensato Rolinson matiza adecuadamente su afirmación.

3. Basil Studer, **Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church**, ed. Andrew Louth, trad. Matthias Westerhoff (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1993) 4

4 James D. G. Dunn, **La separación de caminos entre el cristianismo y el judaísmo y su importancia para el carácter del cristianismo** (Londres: SCM Press y Trinity Press International, 1999) +35. Dado que para Dunn —y, en mi opinión, de forma bastante convincente— la principal desviación de cualquier cosa parecida a la *koiné* judía por parte de cualquier «cristiano» del siglo I es el rechazo de Pablo a la Ley (para mi defensa de esta interpretación de Pablo, véase Daniel Boyarin, **A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, *Contraversions: Critical Studies in Jewish Literature, Culture, and Society* [Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1994]), la brecha principal se situaría entre «cristiano» y «cristiano», y no entre

entre «cristiano» y «judío». No es de extrañar que, en las propias obras de Pablo, sus conflictos con otros cristianos judíos sean mucho más marcados que sus conflictos con los «judíos».

5. Dunn, **Partings**, 238.

6. Yitzhaq Baer, «Israel, la Iglesia cristiana y el Imperio romano desde la época de Septimio Severo hasta el Edicto de Tolerancia del año 313 d. C.», en *Studies in History*, ed. Alexander Fuks e Israel Halpern, Scripta Hierosolymitana 7, Jerusalén: Magnes Press, +96i), 8z. Para una expresión más reciente de este punto de vista, véase David Rokeah, «*Jews, Pagans, and Christians in Conflict*», Studia Post-Biblica (Jerusalén y Leiden: Magnes Press, Universidad Hebrea y E. J. Brill, 1982) 78. Cabe destacar que una nueva generación de estudiosos israelíes está cambiando radicalmente este panorama; entre ellos, a modo de ejemplo representativo, Galit Hasan-Rokem, «Narratives in Dialogue: Una perspectiva literaria popular sobre los contactos interreligiosos en Tierra Santa en la literatura rabínica de la Antigüedad tardía», en **Sharing the Sacred: religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First-Fifteenth Centuries C.E.**, ed. Guy Stroumsa y Arie Kofsky (Jerusalén: Yad Ben Zvi, 1998), 9-29» e Israel-Jacob Yuval, «Judíos y cristianos en la Edad Media: mitos compartidos, lengua común: La *Donatio Constantini* y la *Donatio Vespasiani* en **Demonizing the Other: Antisemitismo, racismo y xenofobia**, ed. Robert S. Wistrich, **Studies in Antisemitism**, vol. 4 (Chur: Harwood Academic Publishers, 1999), 88—107, entre otros.

7 Hugh Jackson Lawlor y John Ernest Leonard O'Haltón, trad. y eds., *Eusebio, obispo de Cesarea, Historia eclesiástica y los mártires de Palestina* (Londres: Sociedad para la Promoción del Conocimiento Cristiano, 192/), 106—y. Véase también Yohanan Lederman, «Les évêques juifs de Jérusalem», *Revue biblique* 104 (1992): 211-22, y el análisis de Andrew S. Jacobs, «The Imperial Construction of the Jew in the Early Christian Holy Land» (tesis doctoral, Universidad de Duke, 2001), 41, n. 4y.

8. Lawlor y Oulton, *Eusebio*, 68; Gerd Lüdemann, «The Successors of Pre-Judeo-Christian Jerusalem: A Critical Evaluation of the Pella-Tradition» en *Jewish and Christian Sel-de Simon*, ed. E. P. Sanders (Filadelfia: Fortress Press, 1980), iii—y3.

9. H. C. Frend, **La Iglesia primitiva** (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1965), 33 34

10. Galit Hasan-Rokem, *La red de la vida: el folclore en la literatura rabínica: el midrash agádico palestino Eikha Rabba*, en hebreo (Tel Aviv: Am Oved, 1996), 201 (énfasis añadido).

ii. Véase también Daniel Boyarin, «Masada or Yavneh? Gender and the Arts of Jewish Resistance», en *Jews and Other Differences: The New Jewish Cultural Studies*, ed. Daniel Boyarin y Jonathan Boyarin (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), 306-329. 12.

Véase también Craig Koester, «The Origin and Significance of the Flight to Pella Tradition», **Catholic Biblical Quarterly** 51 (198a): 9-106; Jacobs, «Construction of the Jew», 58.

13. El impacto de las primeras congregaciones paulinas en esta zona habría sido, ex hypothesi, uno de los factores principales en el surgimiento de este tipo de cristianismo, quizá en oposición al cristianismo petrino que caracterizaba a Palestina y Siria. Justino, una de las primeras manifestaciones de esta forma de cristianismo, pudo haber recibido una influencia significativa de las cartas paulinas, tal y como ha argumentado recientemente David Rokeah en *Justin MattMr and the Jews*, en hebreo, «Kuntresim»: Texts and Studies 84 (Jerusalén: Universidad Hebrea, Centro Dinur de Investigación en Historia Judía, 99)- Aunque esta postura es contraria al consenso actual entre los estudiosos de Justino, mis propias investigaciones sobre Gálatas y Justino me sugieren que, al menos, es una hipótesis defendible. Es en los escritos de Justino donde encontramos, por

La primera vez que aparecen varios topoi de una identidad cristiana claramente antijudía, entre ellos la idea de que Israel ha sido sustituido por un nuevo Israel a causa de sus pecados y que los «judíos» son responsables de la hostilidad de los paganos hacia los cristianos (*Diálogo* 17.1, A. Lukyn Williams, ed. y trad., *Justino Mártir: El diálogo con Trifón*, Traducciones de literatura cristiana [Londres: SPCK, 1930, pp. 34-35]. Este tópico aparecería posteriormente con frecuencia en textos de Asia occidental; Judith Lieu, «Accusations of Jewish Persecution in Early Christian Sources, with Particular Reference to Justin Martyr and the *Martyrdom of Polycarp*», en *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, ed. Graham N. Stanton y Guy G. Stroumsa (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 279-295. Sin embargo, para una reconstrucción similar a la mía, sin destacar su carácter específicamente de Asia occidental, véase Birger Pearson, «The Emergence of the Christian Religion*» en **The Emergence of the Christian Religion**. **Essays on Early Christianity** (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1997) +7

+4 Introducción, n.º 73-

15. Esta perspectiva implica una revisión de formulaciones como «A menudo ha parecido plausible que un judaísmo helenístico, similar al de Filón pero menos sofisticado, fuera el trasfondo de los escritos de Justino y Teófilo» (Alan F. Segal, **Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism*, Studies in Judaism in Late Antiquity, vol. 25 [Leiden: E. J. Brill, +977], 167). Véase ahora también M. J. Edwards, «Justin's Logos and the Word of God», *Journal of Early Christian Studies* 3, n.º 3 (otoño de 1995): 261—280. Raymond E. Brown ya había comprendido bien este punto en la introducción a su comentario sobre Juan (Raymond Edward Brown, *El Evangelio según Juan*, con una introducción de Raymond Edward Brown [Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966], 56). Véase también Larry W. Hurtado, **One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism**, 2.ª ed. (Edimburgo: T & T Clark, log 7-, especialmente «Así pues, si utilizamos el término “palestino judaísmo” para referirnos a la religión y la cultura de los judíos que vivían en Palestina en aquella época, designa un fenómeno multilingüe que incluía en su seno una variación significativa».

16. J. Rebecca Lyman, «The Politics of Passing: Justin Martyr's Conversion as a Problem of “Hellenization”», en **Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages**, ed. Anthony Grafton y Kenneth Mills (Rochester, N.Y.: University of Rochester Press, de próxima publicación), énfasis añadido.

17. Estoy agrupando todo esto bajo el término «teología del Logos». Como me ha señalado Hindy Najman (comunicación personal), esto no es, en sentido estricto,

, ya que existen importantes diferencias entre estas doctrinas (¡el género, por ejemplo!), pero a efectos del presente argumento esta agrupación no solo resulta útil, sino que, en mi opinión, es adecuada, ya que todas estas doctrinas están, creo, relacionadas tanto genéticamente como tipológicamente. i8. Virginia Burr us, «Creatio Ex Libidine: Reading Ancient Logos Differantly».

Además de mis agradecimientos generales a la profesora Burrus, debo añadir aquí un reconocimiento muy específico. Gran parte de lo que he dicho y diré sobre la teología del Logos en estos capítulos surgió en el transcurso de conversaciones mantenidas con ella a lo largo de varios años. Me resulta difícil, pues, distinguir qué es mío, qué es suyo y qué es nuestro; pero gran parte de esto es, sin duda, suyo, y nada de ello existiría sin esas conversaciones.

ig. Véase el apéndice de este capítulo para un análisis más detallado de la tradición.

zo. J. Rendell Harris, *The Origin of the Prologue to the Gospel of St. John* (Cambridge: Cambridge University Press, 1917)

zi. De nuevo, véase el análisis en el apéndice de este capítulo.

22. Eldon Jay Epp, «Sabiduría, Torá, Verbo: el prólogo joánico y la pur-

del cuarto Evangelio», en *Cuestiones actuales en la interpretación bíblica y patristica. Estudios en honor de Merrill C. Tenney presentados por sus antiguos alumnos*, ed. Gerald F.

Hawthorne (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 974 s

z3. Peder Borgen, «Observaciones sobre el carácter targúmico del prólogo de Juan», **New Testament Studies** i6 (+9b9/+97: 288—95i Peder Borgen, «El Logos era la luz verdadera: contribuciones a la interpretación del prólogo de Juan», **Novum Testamentum**

*4 (+97+1: ***15-30**. Para análisis de otros aspectos midráshicos del Cuarto Evangelio, véase Peder Borgen, «Observaciones sobre el carácter midráshico de Juan 6», *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 54 (1963): **232-4**; véase también Hartwig Thyen, «Das Heil kommt von den Juden», en *Kirche. FeStSCH ri ft jiir Gü nther Pornkam m zum 5. Geburtstag*, ed. D. Lührmann y G. Strecker (Tübingen: Mohr Siebeck, +9), 163—83.

*4 La resistencia de la comunidad de estudiosos del Nuevo Testamento a esta interpretación —que simplemente se ha ignorado— y su obstinación en mantener la opinión de que el Prólogo es un himno, a pesar de los convincentes argumentos de Borgen, constituyen en sí mismas un comentario revelador. Esta resistencia tiene consecuencias que se extienden por todo el ámbito académico. Por ejemplo,

ejemplo, en un artículo muy reciente, John Turner escribe: «Aunque las pruebas actuales no son concluyentes, los paralelismos en la imagería y la estructura entre el monólogo de Pronoia y el prólogo joánico sugieren que pueden ser composiciones casi contemporáneas. De ser así, la noción del triple descenso —o de tres etapas— de un redentor para rescatar a aquellos pocos que lo reconocen del reino de la oscuridad o el caos al reino de la luz se celebraba en forma de diversos himnos litúrgicos en algún momento de finales del siglo I» (John

D. Turner, «El gnosticismo setiano y el cristianismo joánico», ponencia en el congreso de la Sociedad de Literatura Bíblica [Denver, [fecha]]. Sin embargo, si se aceptaran las propuestas sugeridas en este capítulo, hipótesis como esta serían muy difíciles de sostener y casi imposibles de demostrar. Ciertos elementos de la hipótesis planteada en el artículo de Turner se basan en la suposición de que el Prólogo era originalmente un «prólogo himnótico en honor al Bautista*», hipótesis que se sustenta en la suposición de que el *Gafiong* del Prólogo no es en absoluto un himno, sino una homilía.

25. Nicola Frances Denzey, «¿Tradiciones del Génesis en conflicto? El uso de algunas tradiciones exegéticas en la *Protennoia trimórfica* y el prólogo joánico», *Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Language*, n.º 1 (zooi): 20—44

26. John Turner, «La Protennoia trimórfica», en *Códices de Nag Hammadi XI, XII, XIII*, ed. Charles W. Hedrick, Nag Hammadi Studies (Leiden: E. J. Brill, 1999

•7 Denzey, «Tradiciones del Génesis», pp. zo—zz.

z8. «Genesis Traditions», zz. Cabe señalar que, en esta cita, Denzey se cuida mucho de no utilizar el término «gnóstico». Esto se debe a que ha asimilado plenamente las enseñanzas de Michael Allen Williams, *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Distinguishing a Dualistic Concept from a Gnostic One* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 199b). En cierto sentido, podría titular el presente proyecto «*Repensar el judaísmo*» con igual razón, pero no me atrevo.

+9 Denzey, «Tradiciones del Génesis».

30. «Tradiciones del Génesis», 28. Nótese la suposición de la prioridad histórica y textual del Génesis sobre la literatura sapiencial en la que se basa su formulación, una suposición en la que difícilmente se puede confiar. No hay razón para suponer que Proverbios 1-8 sea posterior al Génesis ni que dependa de él de ninguna manera.

31. Debo admitir que su argumento sobre la influencia de Génesis 1 en la *Prote nnoia trimórfica* no me parece nada convincente. En comparación con los paralelismos verbales explícitos del prólogo de Juan, las asociaciones en el texto de Nag Hammadi son considerablemente más vagas

y son solo temáticas en términos generales. Véase también sobre este punto: Elaine Pagels, «Exegesis of Genesis i in the Gospels of Thomas and John», *Journal of Biblical Literature* ii8, n.º 3 (1999): 493

3a. Denzey, «Tradiciones del Génesis», 3i. Véase, sin embargo, Yvonne Janssens, «¿Una fuente gnóstica del prólogo?», en **El Evangelio de Juan: Fuentes, redacción, teología**, ed. Marinus de Jonge, **Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium** (Gemlotix: Ductilot,

+977 ass: «Resulta bastante fácil establecer un paralelismo entre los cinco primeros versículos del prólogo de Juan y los del Génesis* citados en Denzey, «Tradiciones del Génesis», 36. Y véase, más recientemente, Pagels, «Exégesis».

33. Denzey, «Tradiciones del Génesis», 34.

34. «Tanto la *Protemmaia trimórfica* como el prólogo siguen de cerca la secuencia de acontecimientos del relato de la creación del Génesis; [...] esto por sí solo convierte al Génesis en una fuente más convincente para los textos que los dispares relatos de la Literatura sapiencial que los estudiosos han ido reuniendo a duras penas en un intento por proporcionarles un marco estructural coherente» («Tradiciones del Génesis», 33).

Véase Harris, *Origin*, 48.

36. Jacob Mann, *La Biblia tal y como se leía y se predicaba en la antigua sinagoga: un estudio sobre los ciclos de lecturas de la Torá y los Profetas, así como de los Salmos, y sobre la estructura de las homilías midráshicas* (Nueva York: Ktav, 97+); Joseph Heinemann, «El prólogo en el midrash agádico: un estudio de crítica de la forma», *Scripta Hierosolymitica* (*97 I) 100-122.

37 Véanse también las *Enseñanzas de Silvano*, en las que se escribe: «Porque el Árbol de la Vida es Cristo. Él es la Sabiduría. Puesto que es la Sabiduría, también es el Verbo». Jan Zandee, ed. y trad., *Las Enseñanzas de Silvano (Códice VII de Nag Hammadi, 4: Texto, traducción, comentario*, Egyptologische Uitgaven (Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1939) (Véase el análisis en Elliot R. Wolfson, «The Tree That is All: Jewish-Christian Roots of a Kabbalistic Symbol in Sefer Ha-Bahir», en *Along the Path: Studies in Kabbalistic Thought, Symbolism, and Hermeneutics* [Albany: State University of New York Press, 1995, p. 79]. ¡Este texto demuestra que no hay nada extraño en absoluto en que un Jesús masculino sea la encarnación de una Sabiduría femenina!

38. Compárese con Rudolf Karl Bultmann, «The History of Religions Background of the Prologue to the Gospel of John», en *The Interpretation of John*, ed. John Ashton, *Studies in New Testament Interpretation* (1985; reimpresión, Edimburgo: T & T Clark, 1997), 37-38. Compárese con el Cuarto Evangelio el siguiente pasaje de Filón: «Aparentado con estos dos está el poder creador llamado Dios, pues a través de él el Padre, que es su engendrador y artífice, creó el universo; de modo que “Yo soy tu Dios” equivale a “Yo soy tu creador y artífice”» (Mut. 29) (Filón, «El cambio de nombres», en *Filón*, vol. 5, trad. F. H. Colson y G. A. Whitaker, Loeb Classical Library [Londres: Heinemann, 1934], n.º

39 Véase Denzey, «Tradiciones del Génesis», 7 y n. 3z, para este punto, así como la cita de bibliografía anterior relevante. Curiosamente, el autor del siglo III e importante teólogo del Logos, Hipólito, identificó claramente al Logos con Sofía (Allen Brent, «*Hipólito y la Iglesia romana en el siglo III: comunidades en tensión antes del surgimiento de un obispado monárquico*», *Supplements to Vigiliae Christianae* [Leiden: E. J. Brill, *995) 71).

4s. Para esta traducción —«recibir», en lugar de «vencer»—, véanse los comentarios. Para mis razones para adoptarla, véase más adelante.

41. Para un resumen útil de los análisis estructurales quiásticos previos, véase Alan Culpepper, «The Pivot of John's Prologue», *New Testament Studies* 7 (1980): 6-91 y

también Ernst Haenchen, *Juan: Un comentario sobre el Evangelio de Juan*, ed. Robert Walter Funk, trad. Robert Walter Funk, Hermeneia —un comentario crítico e histórico de la Biblia— (Filadelfia: Fortress Press, 1984), **110, 125**.

4*. El primero de estos puntos sugiere que la supresión del segundo versículo del supuesto himno es imposible —es un aspecto esencial del estilo—, mientras que el segundo indica también una fuerte conexión con el estilo helénico. Juntos plantean problemas significativos para la interpretación himnótica.

43. Harris, *Origin*, S. Véase Bultmann, «History of Religions», 36.

44 Michael L. Klein, ed., *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to Their Extant Sources*, trad. Michael L. Klein, Analecta Biblica (Roma: Biblical Institute Press, 93). 43-

45. Una consecuencia de esta observación es que no es necesario plantear la hipótesis de «una composición previa que haya sido adoptada y adaptada por el evangelista», en contra de lo que sostiene Harris, *Origin*, 6.

46. Confesiones XI, 8. Agustín, *Confesiones, libros I-XIII*, trad. F. J. Sheed, con una introducción de Peter Brown (Indianápolis, Ind.: Hackett, 1993). »7. *54 No estoy tan convencido como Raymond Brown de que «las traducciones latinas den prioridad a una lectura errónea que no puede justificarse a partir del griego». Toman «el principio» como nominativo en lugar de acusativo y traducen: «[Yo soy] el principio que también os habla» o «[Yo soy] el principio porque os hablo» (R. E. Brown, *Juan*, 348).

47 A diferencia de lo que sostiene Rudolf Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan* (Londres: Burns & Oates; Nueva York: Herder & Herder, 968), p. 33: «El {Prólogo (o el himno al Logos) está orientado desde el principio hacia el Logos encarnado. Los versículos i—z no son una meditación cosmológica presentada por sí misma, sino la primera estrofa de un himno cristiano de alabanza al Redentor. El carácter personal del Logos contrasta claramente con la especulación sobre la Sabiduría del judaísmo helenístico y con la doctrina del Logos en Filón». No logro ver este «contraste total» y creo que solo se {se percibe con los ojos de la fe. Por supuesto, el evangelista, al narrar la historia de la creación a través del Logos, sus intentos de revelarse en el mundo y la Oikonomia última, tiene en mente el final desde el principio, pero es demasiado buen narrador como para anticipar{ el final al principio. Más aún, {precio, su teología del Logos, hasta la encarnación, no difiere sustancialmente, según creo, de la de otros judíos. Creo que este mismo argumento teológico lleva a Schnackenburg a afirmar que «la Sabiduría (Sophia, *pokhmah*) se presenta como la compañera y socia de Dios en la creación de todas las cosas, mientras que el Logos ya está realmente ahí antes de la creación, en comunión personal con Dios, viviendo en Dios y procedente de Dios» (Schnackenburg, *Juan*, *34). La lectura de Proverbios 8 no revela ninguna diferencia entre la existencia de la Sabiduría y la del Logos en este pasaje. Ella también estaba «con él desde el principio». ¿No podría ella también haber estado «en el seno del Padre» (véase Schnackenburg)? Este autor parece absolutamente decidido, a toda costa, a mantener la sustitución de la Sabiduría del Antiguo Testamento y del Logos judío por el Logos de Juan.

48. Según me ha informado Karen King. Para la transición entre las formas midráshicas y litúrgicas, como el piyyut (la poesía sinagoga del periodo bizantino, que tiene mucha afinidad con la himnodia cristiana), véase Aaron Mirsky, *The Origin of Forms of Early Hebrew Poetry* (Jerusalén: Magnes Press, 1935)

49. Más adelante señalaré la creciente tendencia de los estudiosos a considerar que el Prólogo está mucho más estrechamente entrelazado con el Evangelio de lo que se había hecho anteriormente.

50. Para otras glosas relacionadas con este versículo, véase F. Stanley Jones, *An Ancient Jewish*

fuentes cristianas sobre la historia de la cristiandad: Reconocimientos pseudoclementinos i.z — i, Textos y traducciones: Serie de apócrifos cristianos (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1995) 5*—

5i. Tal y como se traduce en la versión del rey Jacobo. Curiosamente, los mismos dos significados pueden encontrarse en el hebreo יָוֵן, que es como Delitzsch traduce el griego al hebreo. Sz. Así lo afirma Haenchen, *Juan*, ++4: «La oscuridad no lo ha comprendido». De manera similar, Schnackenburg, *Juan*, >46-47: «Si el evangelista está pensando en el versículo 5 en el encuentro del Logos, la luz, con el mundo de los hombres —como difícilmente cabe dudar tras el versículo 4—, entonces, de los dos significados posibles de יָוֵן, el primero, «dominar» (= abrumar) y «comprender» (= abarcar con la mente y la voluntad), solo puede considerarse el segundo». Véase también R. E. Brown,

Juan, 8.

53. Cf. Rudolf Karl Bultmann, *El Evangelio de Juan: un comentario*, trad. G. R. Beasley-Murray (Oxford: Basil Blackwell, +97+) 45-46.

54. Sigo aquí con mucho gusto a Bultmann, *Juan*, 48, n. i.

55. Bultmann, «Historia de las religiones», 4+

56. R. E. Brown, *Juan*, p. 26.

5/. Casi todos los exégetas desde Maldonatius, según Schnackenburg, *Juan*, 258 — incluidos Büchsel, Bauer, Harnack y Käsemann (R. E. Brown, *Juan*, 3)— han afirmado que ya se hace referencia al Logos encarnado mucho antes del v. 4. Pero véase R. E. Brown, *Juan*,

—*9, quien, aunque él mismo acepta esta interpretación, señala que Westcott, Bernard y Boismard sostienen «que la referencia a la presencia del Verbo en el mundo en los versículos 10-12 debe interpretarse en términos de la actividad del Verbo divino en el período del Antiguo Testamento». Según mi interpretación de la estructura del Prólogo, se puede sostener tal punto de vista sin dar por sentado que «esta opinión implica que el editor del Prólogo malinterpretó el himno al insertar la referencia a Juan el Bautista antes del versículo 10» (con el debido respeto a R. E. Brown, *Juan*,

>9)

58. Para una exposición anterior de esta estrategia de lectura, véase Borgen, «Targumic Character» 9+. Discrepo de Borgen en dos cuestiones: su exclusión de Proverbios 8 y de las aretologías de la Sabiduría a la hora de interpretar el Prólogo, y su suposición de que se hace referencia al Logos Ensarkos en los versículos 9 y ii, así como en el 4

59. Sobre la sofialogía, especialmente en lo que se refiere al Cuarto Evangelio, véase Michael E. Wil-

lett, **Wisdom Christology in the Fourth Gospel** (San Francisco: Mellen Research University Press, 99>); Martin Scott, **Sophia and the Johannine Jesus**, **Journal for the Study of the New Testament** (Sheffield, Inglaterra: JSOT Press, +99>); Elisabeth Schüssler Fiorenza, **Jesus, Son of Mary, Prophet of Sophia: Critical Theology in Feminist Christology** (Nueva York: Continuum, 1994); Sharon H. Ringe, **Wisdom's Friends: Community and Christology in the Fourth Gospel** (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1999); y Burton L. Mack, *«Logos und Sophia: Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum»*, *Studien zur Umwelt des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1973)-

60. Cabe señalar que esta interpretación elimina la preocupación de que los versículos 9—11 sean una repetición tautológica de los versículos 4-5; más bien, constituyen una glosa interpretativa de los mismos. Cf. R. E. Brown, *Juan*, 26. Véase también Bultmann, *Juan*, 53-58, para un enfoque algo similar.

6i. A diferencia de Haenchen, *Juan*, ion. Yo sugeriría que, si en 1 Corintios 1:12 y ss. Pablo se refiere a este mito, se trata sin duda de una versión muy distorsionada del mismo, que varía constantemente —añadiría yo— en función de la diferencia entre su visión del papel de la Torá y la del cuarto evangelista.

62. «La “oscuridad” en Juan se refiere principalmente al mundo alejado de Dios, el lugar de la existencia del hombre que aún no ha sido (o ya no lo es, si se tiene en cuenta el alboroto de la creación) iluminado por la luz divina» (Schnackenburg, *Juan*, 245 y ss.). Esto constituye un excelente ejemplo de la confluencia entre la mitopoética apocalíptica y las tradiciones sapienciales, tan comunes en el «judaísmo» de la época, tal y como lo describe Seth Schwartz en *Imperialism and Jewish Society from 200 a. C. to 600 d. C.* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2001), pp. 74-87.

63. Por lo tanto, en mi opinión, es totalmente innecesario afirmar que «el v. 16 no representa

una continuación de las palabras del Bautista. Más bien, el v. 16 continúa la confesión de la comunidad del v. 14» (Cul{aepper, «Pivot», ii), ya que las palabras del Bautista se citan en la confesión de la comunidad. Por otra parte, no creo que la posición actual de los versículos 6-8 indique que los versículos siguientes traten exclusivamente del Logos En-sarkos, por razones que quedarán claras más adelante, en contra, por ejemplo, de Emanuel Hirsch, **Studien zum Vierten Evangelium (Text-/Literarkritik/Entstehungsgeschichte)**, **Beiträge zur Historischen Theologie** (Tubinga: Mohr Siebeck, 1936) 45-

64. Véase también Morna D. Hooker, «John the Baptist and the Johannine Prologue», *New Testament Studies* 16 (1969): 354-58.

65. Véase Haenchen, *John*, (**4—+7, para un buen resumen de las opiniones actuales).

66. Para una elocuente defensa de esta posición, véase Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), 282-283. En las páginas siguientes, Dodd considera la otra interpretación posible, a saber, que los versículos 12-+3 describen la actividad del Logos Ensarkos, en mi opinión {considero un enfoque mucho más débil. Véase también Bultmann, «History of Religions», 29-3, quien distingue dos niveles en el texto: uno original, en el que se alude al Logos Asarkos, y otro «cristiano», en el que se comprende la «tragedia de la vida de Jesús». Véase también Bultmann, *Joh.* 46-47-

67. Considero que Pagels, «Exégesis», 48i, es el equivalente al mito del triple descenso.

68. Para una interpretación similar, véase Schnackenburg, «*Johri*», 256-257. Esta era, según Schnackenburg, también la interpretación casi unánime de los Padres de la Iglesia. Como dice el refrán: «Cuando los mayores dicen “enviad” y los jóvenes dicen “salvad”, ¡entonces enviad!».

69. En contraposición a R. E. Brown, *Juan*, 29, quien considera que «hijos de Dios» solo puede referirse al período posterior a la encarnación. Véase, sin embargo, Dodd, *Interpretation*, 27-7, para una interpretación muy cercana a la que aquí se ofrece. Véase la idea similar en el aparentemente independiente Justino Mártir, en {a. +-4b 3-

7. Este pasaje debe reevaluarse a la luz del hecho de que los primeros judíos rabínicos se referían a otros judíos rabínicos que no estaban de acuerdo con ellos como «los primogénitos de Satanás»! (BT Yebamot 16a, PT Yebamot 3b). El texto es instructivo: «Hubo un caso en el que los Ancianos acudieron a R. Dosa, hijo de Hircano, para preguntarle sobre la coesposa de la hija [una cuestión complicada en la ley de las uniones prohibidas]. Le dijeron: “Tú eres el que {permittis las concubinas». Él les respondió: “¿A quién habéis oído: a Dosa o al hijo de Hircano?”. Le contestaron: “Al hijo de Hircano”. Él les dijo: “Jonatán, mi hermano, era el primogénito de Satanás, uno de los discípulos de la Casa de Shammai”». Este uso es un hapax en la literatura rabínica, que yo sepa, pero revela, no obstante, las posibilidades de que existiera una retórica judía dirigida contra los judíos, incluso dentro de la comunidad «rabínica/farisea», y con mayor razón fuera de ella. Tal retórica en la época del Jesús joánico no implica, por tanto, que la comunidad joánica no se considerara a sí misma judía. Segal concluye, muy acertadamente, que «esa terminología común entre las comunidades judías y cristianas [en referencia a la anatematización de Marción por parte de Policarpo como “el primogénito”

de Satanás]] es importante para su interpretación, ya que apunta a una relación entre ambas [—carretillas]] (Segal, *Two Powers*, 235).

7. Brown, en el pasaje citado, pasa por alto por completo esta posibilidad de interpretación, a pesar de los claros ecos verbales entre el lenguaje del capítulo 8 y el del Prólogo.

7>. R. E. Brown, *John*, 357-

73. Véase también la interpretación, nada atípica, de Macgregor: «El pensamiento judío tardío [sic!] representaba a los patriarcas resurgiendo del Seol para recibir al Mesías en su aparición... El significado no es que Abraham tuviera tal visión mientras aún estaba en la tierra, sino que

no está muerto, como sostienen erróneamente los judíos» (G. H. C. Macgregor, *El Evangelio de Juan*, The Moffatt New Testament Commentary [Londres: Hodder and Stoughton, 1936], zz3; Bultmann, *Juan*, 3z6—>7). Bultmann (*Juan*, 3 b—>7) también entiende que se está hablando del día escatológico. Del mismo modo, Lightfoot: «Existen otras pruebas de la creencia judía de que Abraham se regocijó al vislumbrar la era mesiánica» (R. H. Lightfoot, *El Evangelio de San Juan: un comentario*, ed. C. F. Evans [Oxford: Oxford University Press, 1956], *97)

74 R. E. Brown, *Juan*, 359-

75 Aryeh Kofsky, «Mamre: ¿Un caso de culto regional?», en *Sharing the Sacred: Contactos y conflictos religiosos en Tierra Santa, siglos I-XV d. C.*, ed. Guy Stroumsa y Arie Kofsky (Jerusalén: Yad Ben Zvi, *993) »—p. 3. Véase también el análisis en Jacobs, «Construction of the Jew», pp. 79—80.

76. Traducido en Kofsky, «Mamre», 24

77 Dodd, **Interpretations**, 27+, 295aC. K. Barrett, **El Evangelio según San Juan: una introducción con comentario y notas sobre el texto griego** (Londres: SPCK, *97), 136; ambos sostienen una versión de este punto de vista. Esto supondría un desafío directo a la afirmación de Bultmann de que el Prólogo no contiene ninguna «historia de la revelación» (Bultmann, *Juan*, p. 11).

7 Cabe señalar que la Torá (Sabiduría) despliega ramificaciones de profundidad en Ben Sira, lo que sugiere de nuevo la posibilidad de una alusión joánica a ese pasaje.

79 Ringe, **Wisdom's Friends**, 4. Véanse, en general, las páginas 37-45, donde se ofrece una exposición sucinta y clara del papel de la Sabiduría personificada en la literatura bíblica y posbíblica. Discrepo de ella, como ya he señalado anteriormente, únicamente en su explicación de por qué Sofía se ha convertido en el Logos en el Cuarto Evangelio. La afirmación de Epp de que «tanto los himnos de la Sabiduría como el judaísmo de la época reconocían la equiparación entre la Sabiduría y la Torá» (Epp, «Wisdom», p. 133) debe, por lo tanto, modificarse: algunos de los himnos de la Sabiduría reconocían esta equiparación, mientras que otros la negaban. En cualquier caso, ¿qué puede haber querido decir al plantear los «himnos de la Sabiduría» y el «judaísmo» como dos entidades separadas dentro de la misma categoría?

80. James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha* (Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, 1985), i:33. Sobre este texto, véase también Gabriele Boccaccini, «The Pre-existence of the Torah: A Commonplace in Second Temple Judaism or a Later Rabbinic Development?» *Enoc* 7 (+995): 3>9-50. Véase también Harris, *Or!g!.* 39

81. La importancia de esta interpretación para la cuestión del «antisemitismo» del Cuarto Evangelio debería resultar evidente.

82. Stephen Motyer, «¿Tu padre es el diablo? Un nuevo enfoque de Juan y “los judíos”», *Pater noster Biblical and Theological Studies* (Carlisle, Inglaterra: Pater noster Press, 1997) 5

83. Dodd, **Interpretation**, 27

84. No veo, por tanto, necesidad alguna de multiplicar entidades partiendo del supuesto de que el himnólogo original «probablemente se refiere aún al tiempo anterior a la Encarnación. El evangelista, sin embargo, tiene constantemente presente en su mente la revelación escatológica del Logos encarnado» (Schnackenburg, *Juan*, 245)

85. Culpepper, «Pivot», p.

8G. Culpepper cita varios pasajes rabínicos que insisten en que Israel según la carne es el pueblo de Dios. Sostiene que estos se pueden entender mejor como una respuesta a la afirmación cristiana. Un texto —aunque relativamente tardío, del siglo IV— lo deja claro (Culpepper, «Pivot», zz). Por otra parte, en un texto como Juan 1:9, «todo aquel que hace lo recto [ἁγιοποιῶν] ha nacido de él».

87. Las alusiones al Sinaí, tal y como las interpreta aquí Boismard, no están en absoluto fuera de lugar (M. E. Boismard, *St. John's Prologue* [Londres: Blackfriars Publications, 1957 + 34]. Mi interpretación está relacionada con la de Pagels, «Exegesis», 489, aunque no es en absoluto idéntica a ella.

88. Pagels, «Exegesis», 49+, citando a Dodd, *Interpretatio n.* 97—++4. >5 5-

89. Cf. «El himno crítico reconstruido consta de cuatro estrofas. La primera proclama el ser primordial y divino del Logos y su papel en la creación; la segunda describe su importancia para el mundo de la vida y la luz; la tercera lamenta el rechazo de su obra por parte de la humanidad antes de la Encarnación; y la cuarta, por último, alaba el gozoso acontecimiento de la Encarnación, que trae la salvación a quienes creen» (Schnackenburg, *Juan*, z —>7) ¿Por qué, entonces, suponer la existencia de un himno al Logos? Es cierto que el Logos existe antes de la encarnación, pero ¿por qué suponer un himno preexistente? Acabamos con afirmaciones como «Es muy posible que el himno original contemplara en las estrofas 2 y 3 la actividad del Logos y que fuera solo el evangelista quien viera todo desde la perspectiva del Logos, porque en su Evangelio todo el interés se centra en la aceptación o el rechazo del Hijo de Dios encarnado» (Schnackenburg, *Juan*, zz8). Esta ambigüedad, que sin duda es un atisbo de la navaja de Ockham, como mínimo, me parece innecesaria. Suponer que, hasta el versículo 4, tenemos al Logos Asarkos da mejor encaja en la narrativa de Juan.

90. Haenchen, John, izz.

91 Véase E{a, «Sabiduría»,+3, quien interpreta esta conexión de manera diferente. Existen, no obstante, algunas afinidades fuertes entre su interpretación y la que aquí se ofrece. La mayor diferencia es metodológica. Epp da por sentado que los theologoumena rabínicos, atestiguados en textos de siglos posteriores, son contemporáneos de los Evangelios, situando así al Evangelio como una reacción a las ideas «judías» y reproduciendo inadvertidamente la narrativa sesista. Yo, por el contrario, prefiero leer los textos rabínicos en su propio contexto cronológico como una reacción muy posible a los desarrollos cristianos.

9. Boismard, *El prólogo de San Juan*, 3-4

93 Jaime Clark-Soules, «The Word(s) of the Word in the Fourth Gospel», ponencia de la Sociedad de Literatura Bíblica (Denver, Colorado, 2000).

94 «A partir de otras referencias del [cuarto] evangelio, el lector puede llegar a comprender que lo que la Torá pretendía lograr, pero no pudo, se ha logrado en Jesús» (John Suggit, «John XVII. +7- AOTOR O COA AA HÖEI A EZTIN*», *Journal of Theological Studies* 35, 1984): 7)

95 Jacques Derrida, **De la gramática** (Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 197>). Contrasta aquí la interpretación de E{ap, «Sabiduría», *4 4*, quien establecería un contraste mucho más marcado entre las visiones de la Torá de Mateo y Juan que yo.

9> «La letra —dice Lacan— no puede dividirse: “Pero si es ante todo en la materialidad del significante en lo que hemos insistido, esa materialidad es *singular* [singulière] en muchos sentidos, el primero de los cuales es no admitir la división”. Esta indivisibilidad, dice Derrida, es singular

de hecho, se vuelve comprensible si se considera como una *idealización* del falo, cuya integridad es necesaria para la edificación de todo el sistema psicoanalítico. Con el falo debidamente idealizado y situado en la voz, el llamado significante adquiere la «*integridad* única, viva e *inmutable*» de la palabra hablada que se presenta por sí misma, inequívocamente fijada en el *significado* y *ligada a él*. «Si el falo hubiera sido, por casualidad (permanente), divisible o reducido a la condición de objeto parcial, toda la construcción se habría derrumbado, y esto es lo que hay que evitar a toda costa» (Barbara Johnson, «The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida», en *The Purloined Poe*, ed. John P. Muller y William J. Richards, Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1987, p. 225; el énfasis es mío). Véase también L. Alexander, «The Living Voice: Scepticism Towards the Written Word in Early Christian and Graeco-Roman Texts», en **The Bible in Three Dimensions**, vol. 7, ed. David

J. A. Clines, Stephen E. Fowl y Stanley E. Porter, **Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series** (Sheffield, Inglaterra: Sheffield University Press, *99*) »+ 47-

97 Mi punto de vista es, por lo tanto, algo diferente al de Hurtado *One*

Dios, ii), quien considera que la devoción binitaria es una novedad de los judíos cristianos, aunque surja de un sustrato «judío». Creo que el binitarismo no es específicamente cristiano; solo lo es su asociación con Jesús. He aquí, quizás, la forma más clara de demostrar la diferencia y la similitud entre nuestros enfoques. Hurtado escribe: «Dada la veneración cultural de Jesús, el desarrollo del concepto de su preexistencia no supone un paso tan grande» (*One God*, 3). Hurtado, por supuesto, conoce bien las nociones judías de la Sabiduría preexistente, pero prefiere situar la asociación de estas con Jesús como un desarrollo secundario que surge del culto a Jesús, mientras que yo sostendría que el desarrollo opuesto es mucho más intuitivo, a saber, que Jesús fue identificado con el Verbo o con Sofía y, en consecuencia, venerado como tal.

98. Cf. «El mito de Cristo se desarrolla a partir de dos mitos subsidiarios o patrones narrativos del judaísmo: el descenso de la hipóstasis divina femenina “Sabiduría” (en griego, *Sofia*; en hebreo, *Hokhmah*) y el patrón narrativo que presenta al hombre justo paradigmático, que sufre y es reivindicado por Dios» (Pearson, «Emergence* 4) Compárese la formulación algo diferente, pero relacionada, de Jack M’iles, **Christ: A Crisis in the Life of God** (Nueva York: Alfred A. Knopf, 2001), 27: «La improbable y espantosa conjunción del cordero expiatorio y el señor de la guerra mesiánico encuentra aquí su primera expresión, y el poder inquietante de Jesús como personaje tiene mucho que ver con tales combinaciones. Ningún conjunto de ideas foráneas podría superar, en su capacidad tanto para atraer como para ofender a un público judío, estas ideas judías autóctonas que, al atreverse a formar combinaciones nuevas e imprevistas, se vuelven audaces». Véase también **Christ**, 47: «La expansión transformadora es lo que ocurre cuando se hace que el “hijo del hombre” de Daniel 7 se refiera no solo al periodo posterior a Alejandro Magno, sino también a un ser humano real, Jesús de Nazaret, que nació durante ese periodo».

99 Dunn, *Partings*, p. 9. +3* 94-

100. Haenchen, *Joh H.*3i* Helmut Koester, «Ancient Christian Gospels: Their History and Development» (Harrisburg: Trinity Press International, 99<) >46.

ioi. A. L. Williams, **Diálogo**, i26; Justino, **Dialogus cum Tryfonem**, ed. Miroslav Marcovich, **Patristische Texte und Studien** 47 (Berlín: Walter de Gruyter, 997) +74 75-

io2. La interpretación por asociación es muy común en el midrash. Véase Harris, *Origin*, 20.

**3 Para un análisis de esta denominación, véase Darrell D. Hannah, *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999). p. 1 y siguientes.

<4 Edwards, «Justin’s Logos», 262.

105. Edwards, «Justin's Logos», 79.

106. Véase también Burrus, «Creatio».

*7 En su insistencia en que no hay nada «judío» en Juan, Bultmann también rechaza la conexión entre el Logos del Cuarto Evangelio y la Memra: «[Bultmann] se ha pronunciado en contra de la anterior opinión popular de que el Logos joánico es el “él dijo” (cixcv, ont«), convertido en persona, en el relato de la creación de la LXX. En

primer lugar, no hay ninguna mención a la creación en Juan 1:1 y ss. En segundo lugar, el judaísmo nunca consideró ese «y Dios dijo» (eixev) como una persona que estuviera junto a Dios. La designación en el Talmud t«on»D (=Palabra) siempre aparece como la *Memra* de Yahvé o de Adonai». Estos argumentos de Haenchen/Bultmann son, sin duda, muy problemáticos. Una lectura atenta de Bultmann, *Juan*, zo—zi, sugiere que las opiniones citadas son solo en parte de Bultmann, aunque transmiten el tenor general de su postura. Así, Bultmann ciertamente no niega la presencia de la creación en Juan 1,1. Más bien, escribe: «Sería difícil para el evangelista comenzar su obra con iv ópyj sin pensar en la n»soa de Génesis 1,1». Tampoco comete el error de hablar de la Memra en el Talmud —donde nunca aparece—. No obstante, la idea central del discurso de Bultmann en esas

páginas (hasta p-s7 y {«assim) es negar cualquier conexión entre Juan y lo que Bultmann denomina «judaísmo», ya que el Prólogo de Juan deriva de lo que Bultmann denomina «gnosticismo».

Haenchen simplemente se equivoca. En primer lugar, habiendo visto que el Prólogo es un midrash sobre el Génesis, no se puede afirmar que aquí no se mencione la creación. En segundo lugar, las afirmaciones sobre lo que el «judaísmo» hizo o dejó de hacer deben descartarse como invocaciones prioristas de una hipóstasis reificada que, de hecho, deberíamos cuestionar a lo largo de nuestra investigación. En tercer lugar, invocar aquí el Talmud es irrelevante, ya que el Talmud nunca menciona en absoluto la Memra. Por último, el hecho de que la Memra sea la «Memra H'» —la Palabra de Dios— no la desacredita en lo más mínimo como una hi«aostasis. «La Sabiduría de Dios» en Pablo es obviamente tal hipóstasis (Harris, *Origin*, 3), al igual que, de hecho, lo es el «Hijo de Dios» en otros textos cristianos. Retomando estos puntos y ampliándolos, la interpretación actual del Prólogo sugiere una comprensión totalmente diferente de la tarea de una «historia de las religiones» con respecto a estas cuestiones.

io8. Véase, por ejemplo, Martin McNamara, «Logos of the Fourth Gospel and *Memra* of the Palestinian Targum», *Expository Times* 79 (+968): 115.

*9 Gary Anderson, «The Interpretation of Genesis i:i in the Targums», *Catholic Biblical Quarterly* 52, n.º 1 (1999): 54-

n.º Menahem Kister, «“Hagamos al hombre”: observaciones sobre la dinámica del monoteísmo», en hebreo, en **Issues in Talmudic Research: Conference Commemorating the Fifth Anniversary of the Passing of Ephraim E. Urbach**, 2 de diciembre de 1996 (Jerusalén: Academia de Ciencias de Israel, 2000) 54-

iii. Véase, sobre este punto del particularismo joánico en comparación con la *Protennoia trimórfica*, Denzey, «Tradiciones del Génesis», pp. 7-

112. John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon Press y Oxford University Press, 1995) 45-

**3 Analizaré esto en profundidad en el próximo capítulo.

++4 Harris, *Origin*.

115. Bultmann, «History of Religions». Véase la excelente explicación de Segal sobre por qué la cristología se explica mejor sin conexión alguna con una «hipótesis gnóstica del salvador» (*Two Powers*, 208).

ii. Bultmann, *John*, >3. *1.i; Rudolf Karl Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Nueva York: Scribner, 1955), 2:3—4. Resulta algo desconcertante encontrar a Bultmann citado como autor de «una obra pionera [que] alertó por primera vez a la comunidad académica sobre la dependencia del Prólogo de la imaginaria sapiencial», y como seguidor de la hipótesis de Harris, en Denzey, «Tradiciones del Génesis», 7. n. 18.

117. Bultmann, *Juan*, p.

ii8. Para una versión especialmente clara, concisa y accesible del enfoque de Bultmann, véase Bultmann, «Historia de las religiones». Véase esp.: «Si mi suposición es correcta, entonces en el Evangelio de Juan tenemos una nueva prueba del impacto extraordinariamente temprano de las especulaciones gnósticas orientales sobre el cristianismo primitivo», Bultmann, «Historia de las religiones», 43. Como señala Bultmann en un pasaje citado más adelante, estas «especulaciones gnósticas orientales» provienen de cualquier parte menos del «judaísmo». Véase también, mucho más tarde y de forma más definitiva: «El concepto del Logos del Prólogo no tiene su origen en la tradición filosófica del helenismo, sino en la mitología» (Bultmann, *Joh ri*, 3. n. i), con lo que Bultmann seguramente se refiere a algo «oriental» y «gnóstico». Esto se puede observar explícitamente en las pp. 243 y siguientes del comentario, especialmente en la p. 29, a saber: «[El Prólogo de Juan] pertenece a la esfera del gnosticismo oriental primitivo». Contrasta con esto Moshe Idel («Metatron: Notas sobre el desarrollo del mito en el judaísmo», en Helrew, en *Eshel Beer-Sheva: Publicaciones ocasionales en estudios judíos* [Beer-Sheva, Israel: Imprenta de la Universidad Ben-Gurión del Negev,

*99*i*, Si), quien traza una continuidad directa desde la especulación bíblica sobre los ángeles hasta la Cábala, «hasta tal punto que resulta difícil ver la necesidad de influencias gnósticas que estimularan el desarrollo del pensamiento judío».

119. Bultmann, *John*, p.

120. Bultmann, *John*, p.

23. 121. Bultmann, *John*,

p. 27. 122. Dunn, p. 9

123. Como señala Ashton, este «rechazo a disociar la teología y la exégesis» convierte que el Juan de Bultmann sea un coloso (Ashton, *Understanding*, p. 45)

124. Haenchen, *John*, 136. Hay, por supuesto, algunas voces disidentes importantes respecto a la interpretación del Prólogo como himno. C. K. Barrett escribe: «El Prólogo, pues, se nos presenta como una introducción en prosa que no ha sido objeto de interpolaciones y que fue escrita expresamente (hay que suponer) para introducir el Evangelio» *Juan*, iz6—>7. En la misma línea, véase F. F. Bruce, *The Gospel of John* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 193, 28; y Dodd, *Interpretation*, 7. Véase también C. H. Griblin, «Two Complementary Literary Structures in John 1:1–18», *Journal of Biblical Literature* 101, 1995: 7–3, para conocer el principal argumento literario formal en contra de interpretar el Prólogo como un himno. Me sumo a esta minoría. (Véase también el análisis en Hooker, «Juan el Bautista»).

125. La obra de Schüssler Fiorenza, **Miriam's Child**, es... Véase Leo: «Más que estar simplemente influenciada por la especulación sobre Sofía, la cristología del Cuarto Evangelio no es otra cosa que una «cristología de Sofía» exhaustiva; cristología de Sofía» (Scott, *Sophia and the Johannine Jesus*, 29 y ss.; y Alison E. Jasper, *The Shining Garment of the Text: Gendered Readings of John's Prologue*, Journal for the Study of the New Testament [Sheffield, Inglaterra: Sheffield Academic Press,

199 -)

iz6. Esto también ha sido un problema para las versiones no feministas de la teoría del «himno de la Sabiduría», p. ej., Haenchen, *Juan*, iz6. A diferencia de lo que afirma Denzey en «Tradiciones del Génesis», >9, este problema es mucho más antiguo que el artículo de Jarl Fossum de i9Q5.

+7 Quiero al menos apuntar hacia las conexiones históricas más profundas entre estas y la sabiduría del Antiguo Egipto, refractadas a través de textos tanto bíblicos como del griego arcaico. Esos antiguos mitos de Moisés y Platón como profundamente relacionados no son tan anacrónicos como cabría suponer, en mi opinión. Jan Assmann, **Moisés el egipcio: la memoria de Egipto en el monoteísmo occidental** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), tiene mucho que enseñarnos al respecto. Véase también, sin embargo, Harris, **Origin**, ii.

izs. Epp, «Sabiduría i3o.

izg. Epp, «Sabiduría»,

izg.

i3o. A diferencia de R. E. Brown, *Juan*, zo—zi, y en contra de Serafín de Ausejo, «¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan?», *EstBib* 15 (1956): zz3—yy; 38i—42d. En W. D. Davies, *Pablo y el judaísmo rabínico: Algunos elementos rabínicos en la teología paulina*, 2d ed. (1955; reimpresión, Londres: Society for the Promotion of Christian Knowledge, 9b5). *5+ 5+. Encontramos una magnífica interpretación de Col. 1:s—zo (otro supuesto «himno»), que demuestra que este texto es también una homilía sobre el Génesis junto con Proverbios 8, muy en la línea de la que definiendo en el Cuarto Evangelio. Dejaré que sean mis superiores en el campo de los estudios del Nuevo Testamento quienes decidan si este pasaje es «paulino» o no, pero estoy seguro de que es *formalmente* similar, casi idéntico en forma y estructura (así como en pensamiento) a los cinco primeros versículos del prólogo de Juan. Por lo tanto, si, como demuestra Davies, ese texto es un midrash, entonces el nuestro también lo es.

i3i. Proverbios 8 afirma: «Él me creó al principio de sus caminos», y Ben Sira 24 dice: «Salí de la boca del Altísimo». Epp percibe claramente las diferencias formales entre el prólogo de Juan y los «himnos de sabiduría del Antiguo Testamento y los apócrifos», que «no igualan a aquel en concisión» (Epp, «Wisdom», i3o)!

i3z. Véase Turner, «Gnosticismo setiano».

i33. Véase el epígrafe de esta sección, tomado de Davies, **Paul and Rabbinic Judaism**, p. 151.

+34 Thomas L. Brodie, *El Evangelio según San Juan: un comentario literario y teológico* (Nueva York: Oxford University Press, +993) +34-

135. R. E. Brown, *Juan*, pp. zi—z3.

i36. De Ausejo, «Himno».

i3y. R. E. Brown, *Juan*, z3.

i38. R. E. Brown, *Juan*, z8—z9.

139 Cf. «Concluyo que la postura de una doctrina del Logos similar a la de Filón está presente a lo largo de todo el evangelio, y que el uso del término concreto Hóyog en el Prólogo, en un sentido que se corresponde con esa doctrina, aunque no tenga parangón en el resto del evangelio, encaja perfectamente» (Dodd, *Interpretation*, zyg).

140. Dodd, *Interpretation*, z8i.

Capítulo 5. La vida judía del Logos

i. Erwin Ramsdell Goodenough, *The Theology of Justin Martyr: An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and Its Hellenistic and Judaistic Influences* (Ámsterdam: Philo Press, 1968), n.º 11.

z. Véase el análisis de 3 Enoc y *El Apocalipsis de Abraham* en John Ashton, «*UnderStanding the Fourth Gospel*» (Oxford: Clarendon Press y Oxford University Press, +993). +4+—4z. Véase también su análisis continuado de temas relacionados en Ashton, *Under-*

standing. 4s—so. El problema con el excelente análisis de Ashton es que le lleva a concluir que «los fragmentos de Qumrán y el Evangelio atestiguan una teología alternativa audazmente especulativa que el judaísmo ortodoxo no pudo asimilar —ni siquiera reconocer» (iso), una afirmación que sin duda es cierta, salvo por el hecho de que entiende que el «judaísmo ortodoxo» ya existía en la época de la composición del Cuarto Evangelio, una suposición para la que no hay justificación alguna. «El judaísmo ortodoxo* —con lo que *debemos* referirnos al rabinismo— expulsaría gradualmente tales “teologías alternativas” a lo largo de varios siglos, tras la época del Cuarto Evangelio, y las empujaría a la clandestinidad, de donde resurgirían en forma de la Cábala a principios del periodo bizantino».

3. J. E. Bruns, «Philo Christianus: The Debris of a Legend», *Harvard Theological Review* 66 (1973): 4-4s. Véase también David T. Riinia, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Compendia Rerum Judaicarum Ad Novum Testamentum (Minneapolis, Minn.: Fortress Press. 993). s—s-

4 James D. G. Dunn, **Las divisiones entre el cristianismo y el judaísmo** y su importancia para el carácter del cristianismo (Londres, Filadelfia: SCM Press y Trinity Press International. *99*). 9s (énfasis en el original).

s Basil Studer, «Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church», ed. Andrew Louth, trad. Matthias Westerhoff (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press. +993) 39-

6. Así como otras denominaciones. Véase Jarl Fossum, «Cristología judeocristiana y misticismo judío», **Vigiliae Christianae** 37 (1983): 260—87; Jarl Fossum, **El nombre de Tod y el ángel del Señor: concepciones samaritanas y judías de la intermediación y el origen del gnosticismo**, **Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament** (Tubinga: Mohr Siebeck, +985). 33s. Sobre el Logos como el «Hijo unigénito del Padre no creado» en Filón, véase David Winston, **El Logos y la teología mística en Filón de Alejandría** (Cincinnati, Ohio: Hebrew Union College Press, 1985), 16. Cf. Dunn, **Partings**, 202-203. Cf. también: «Si Filón se mantiene dentro del espectro del judaísmo reconocible y aceptable del siglo I, ¿no sería lo mismo también para la Epístola a los Hebreos? Sería difícil responder otra cosa que no fuera “Sí”» (Dunn, **Partings**, 202), «sí» con el que estoy plenamente de acuerdo.

(7) C. K. Barrett, *El Evangelio según San Juan: Una introducción con comentario y notas sobre el texto griego* (Londres: SPCK, 1978), p. 18.

8. Rudolf Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan* (Londres: Burns & Oates; Nueva York: Herder & Herder, 968), 484 7-

9 Barrett, *Juan*, p. 18.

10. Winston, *Logos*, ii. Lo mismo ocurre con Alan F. Segal, *Dos poderes en el cielo: primeros informes rabínicos sobre el cristianismo y el gnosticismo*, Estudios sobre el judaísmo en la Antigüedad tardía, vol. 25 (Leiden: E. J. Brill, 1977). 163: «Hubo otros en la época de Filón que hablaron de un “segundo dios”, pero que no fueron tan cuidadosos como Filón a la hora de definir los límites de ese término».

ii. Para un excelente análisis de este momento en la obra de Filón, véase Segal, **Tw'o Pow'ers**,

p. 59 L-

iz. Darrell D. Hannah, *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (Tubinga: Mohr Siebeck, *999). -

13. *Ibid.*, 80—81.

14 Como señala Maren R. Niehoff, «What is in a Name? Philo's Mystical Philosophy of Language», *Jewish Studies Quarterly* 2 (1995): >>3

Véase también el análisis de Hannah, *Michael*, 8z—83.

16. Por ejemplo, en **De Agricultura**, 51.

+7 Esta ambigüedad ha sido expuesta de forma concisa por Thomas H. Tol en «Logos», en *The Anchor Bible Dictionary* 4 (Nueva York: Doubleday, 199* 35 -

i8. Véase también J. Rendell Harris, *The Origin of the Prologue to St. John's Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 9*7, p. 52): «Aquí vemos a Filón lidiando con un problema similar al de los primeros pensadores cristianos, precisamente en el contenido de los problemas que conducirían a Nicea».

*9 «Dentro del platonismo, en Asia Menor surgió una escolástica viva, aunque conservadora, que pretendía recuperar y restaurar las enseñanzas puras de Platón; Numénio de Apamea, en el siglo II, ofreció una filosofía universal y polémica que integraba no solo a Platón y Pitágoras, sino también la sabiduría egipcia, persa y hebrea». J. Rebecca Lyman, «The Politics of Passing: Justin Martyr's Conversion as a Problem of 'Hellenization'» en *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. Anthony Grafton y Kenneth Mills (Rochester, N.Y.: University of Rochester Press, de próxima publicación). El proyecto de Lyman de romper las oposiciones binarias entre «cristianismo» y «helenismo» puede considerarse paralelo al mío de romper tales oposiciones entre «judaísmo» y «helenismo» o entre «judaísmo helenístico» y «judaísmo propiamente dicho [palestino, rabínico]». Sobre Numonio, véanse las interesantes observaciones de Segal, *TivOPowers*, 4

zo. M. J. Edwards, «Justin's Logos and the Word of God», *Journal of Modern Christian Studies* 3, n.º 3 (otoño de 1995): 163.

zi. Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 9* *9 79-

zz. Esta idea me fue sugerida originalmente en conversaciones con Virginia Burrus, pero asumo toda la responsabilidad por su formulación. Además, como señala Rebecca Lyman (comunicación personal), el ejemplo más destacado de un platónico medio «pagano» resulta ser Numénio, un filósofo que, aunque nominalmente ni judío ni cristiano, cita bastante de las Escrituras para sus fines, por no mencionar su famosa frase: «¿Quién es Platón, si no Moisés hablando griego?». Véase también David Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, *99*), 1991; John Dillon, **The Middle Platonists: 80 b.c. to A.D. 33** (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977, pp. 378-379

23. Virginia Burrus, «Creatio Ex Libidine: Reading Ancient Logos Differently». Burrus también se refiere al aparente malestar de John Dillon al no poder situar un Logos fuera de la interpretación de las Escrituras, salvo —y solo de forma muy periférica y controvertida— en un pasaje de Plutarco (Plutarco, «De Isis et Osiris» en *Moralia V*, trad. Frank Cole Babbitt, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 93*). Así, por ejemplo, en el propio «Ad Principem Ineruditem» de Plutarco, en **Moralia* X*, trad. Harold North Fowler (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, i93*) 57. «logos» se utiliza en el sentido de razón y no como un principio divino hipostatizado, en contra de lo que sostiene Glenn F. Chesnut, «The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy», en *Principate: Religion*, ed. Wolfgang Haase, Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (Berlín: Walter de Gruyter, 978), i3z3. (Véase también Hindy Najman, «Second-ing Sinai: MOSOIC Discourse in Second-Temple Judaism» [Leiden: E. J. Brill, zoo3], 87.) Como apoyo adicional a la tesis de Burrus, citaría a Plutarco, «Ad Principem Ineruditem», 65, un pasaje en el que un Filón o un Orígenes seguramente afirmarían que el Logos es el mediador entre una deidad plenamente trascendente y la materia. Plutarco, por el contrario, aparentemente no conoce tal entidad mediadora.

4 Niehoff, «What Is in a Name?», zz6. Esto no quiere decir, por supuesto, que haya

ninguna anticipación de este desarrollo dentro del platonismo, o incluso en el propio Platón. Azzan Yadin (comunicación personal) escribe: «La cuestión no es tanto el lenguaje como Dios, sino el lenguaje como intermediario, y aquí Filón tiene, podría decirse, un precedente platónico. Me refiero a la relación entre la aporía con la que termina el «Cratilo» y la forma en que se utiliza el lenguaje en el «Sofista», el «Político» y el «Parménides». Se necesitan diferentes intertextos para el «lenguaje como Dios», pero no está claro que este sea el más importante de los dos para la cuestión que nos ocupa» (carta de noviembre de 2000). Véase también Mark Julian Edwards, **Origen After the Later Plato**, **The Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity** (Burlington, VT: Ashgate, 2002), p. 16, donde se plantea precisamente este punto. Es una lástima que este libro llegara a estas costas un poco demasiado tarde para que pudiera tenerlo plenamente en cuenta en el cuerpo de este texto, pero una lectura atenta sugiere que no afectaría de manera sustancial a la hipótesis de este capítulo ni a su conclusión. Sobre la cuestión de la Idea del hombre en el propio Platón, véase ahora Edwards, *Origen After Plato*, 49-

25. Niehoff, «What Is in a Name?», 226.

26. Leslie W. Barnard, *John Henry Morton: His Life and Thought* (Londres: Cambridge University Press, 1977). A las pruebas que presentaré a continuación, podríamos añadir la figura de Yahoel, en el Apocalipsis de Abraham —probablemente del siglo II— y en otros pasajes (G. H. Box, ed. y trad., *Apocalipsis de Abraham* [Londres: SPCK, 191b]). Véase también la importante discusión en Hannah, *Michael*, 5>—54. Además: «Al parecer, Justino Mártir también conocía a judíos que admitían que uno de los nombres de Dios se refiriera a algo parecido a un *Logós*, pero se negaban a identificar el *Logós* con Jesús, como él había hecho» (Segal, **Two Powers**, +3). Véase también W.

D. Davies, «Judaísmo bíblico y rabínico: Algunos elementos rabínicos en la teología paulina, 2.^a ed. t+955, reimpresión, Londres: Society for the Promotion of Christian Knowledge, 9 b5) *47 7 i y Siegfried Schulz, *Untersuchungen zur Menschensoh ri-Ch(ist)ologie im JOhan neseva rigelum zugleich ein Peitrag zur Methode ngesch ichte der Auslegung des q. Eñangelii mS* (Gotinga: Vandenhoeck y Riiprecht, +957J. Quiero dar las gracias al profesor François Bovon por señalarme esta última fuente.

•7 Para Goodenough, en su obra 9 3. existen el «judaísmo propiamente dicho» y el «judaísmo helenístico», y afirma que este último proporciona a la teología de Justino su base teórica (*Justino*, 33). Goodenough indica explícitamente que la teología del Logos era una tradición judaico-helenística explícita (*Justino*, 47). Aunque en las décadas transcurridas desde entonces tales nociones se han flexibilizado considerablemente, no han desaparecido en absoluto del panorama.

z8. Sobre este punto, véanse las observaciones de vital importancia de Günter Stemberger, **Judíos y cristianos en Tierra Santa: Palestina en el siglo IV** (Edimburgo: T & T Clark,

*1999), 277-279, quien se refiere a la «impotencia de los rabinos en las sinagogas» e incluso señala puntos concretos de desacuerdo entre los rabinos y los Targúmenes, en los que los rabinos eran incapaces de impedir que el pueblo practicara de acuerdo con la visión de los Targúmenes. Véase también: «En la Antigüedad tardía, aunque los reyes no eran del todo insignificantes, los verdaderos líderes religiosos probablemente eran los jefes de las sinagogas» (Seth Schwartz, **Imperial-istl and Jewish Society from 1000 B.C.E. to 60 C.E.** [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001], 13) —

29. Para una interpretación rabínica judía bastante temprana y explícita de que Memra es el Logos, véase a David al-Muqamnis, de principios del siglo X, citado en Elliot R. Wolfson, **Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Literature** (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994), p. 150. Escribe: «Este es el error de los cristianos que dicen que Dios vive según la vida, que es el Espíritu Santo, y que vive según la Sabiduría, que es el Logos *ma'amar* [= *memra*], al que ellos llaman el

Hijo». La única razón por la que al-Miqammis utilizaría el término mri'amar y no, por ejemplo, *diðdor*, sería que relaciona el término arameo afín *vernre* de los Targúmenes con el Logos de los cristianos. Véase también la esclarecedora discusión de Wolfson.

30. Es decir, en las antiguas sinagogas palestinas y babilónicas. Son «pararabínicos» en el sentido de que, al ser productos de la sinagoga, representan con frecuencia ideas y prácticas religiosas paralelas en el tiempo y el espacio, aunque de ningún modo idénticas a las del judaísmo rabínico «oficial» representado en la literatura rabínica, producto de la Casa de Estudio. Algunos de los Targúmenes, en particular el Targum Onkelos y el conocido como Pseudo-Jonatán, han sido modificados en cierta medida para adaptarlos mejor a las ideologías e interpretaciones rabínicas. El principio de que todo lo que discrepa de la Mishná debe ser anterior a esta ya no puede mantenerse, dada nuestra concepción actual de la diversidad religiosa judía en el período rabínico y las dificultades que tuvo el rabinato para alcanzar la hegemonía sobre la sinagoga y su liturgia. Véase, entre otros, Richard S. Sarason, «On the Use of Method in the Modern Study of Jewish Liturgy», en *ApproachCs to Ancient JudaiSITI: Theor y and Practice*, ed. W. S. Green (Missoula, Mont.: Scholars Press, 97 *46; Joseph Heinemann, «*Praper in the Talmud: Forms and Potterus*», *Studia Judaica* (Berlín: Walter de Gruyter, 977), 7- La crítica de formas de Heinemann me parece bastante confusa, ya que difumina la distinción entre los distintos topoi de la Casa de Estudio y la sinagoga, junto con sus *Gattungen* asociados. Así, para él, el Targum, un Gattung sinagoga por excelencia, pertenece a la Casa de Estudio (Heinemann, «*Praper*», 265). Por lo tanto, me resulta muy difícil seguir su razonamiento y su argumentación. Mucho más claros y convincentes son Lee I. Levine, «The Sages and the Synagogue in Late Antiquity: The Evidence of the Galilee», en **The Galilee in Late Antiquity**, ed. Lee I. Levine (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1992), 201-24a; Cynthia Baker, «Neighbor at the Door or Enemy at the Gate? Notas hacia una topografía rabínica del yo y el otro», ponencia presentada en la Academia Americana de Religión (Nueva Orleans, 1999). Cada vez hay más pruebas de que la religión de las zonas rurales palestinas de la Antigüedad tardía, incluso bien entrado el periodo bizantino, no era en absoluto idéntica a la que proyectaban los rabinos. Sobre este punto, véase también Elchanan Reiner, «De Josué a Jesús: la transformación de una historia bíblica en un mito local: un capítulo de la vida religiosa del judío galileo», en **Compartir lo sagrado: conflictos y contactos religiosos en Tierra Santa, siglos I-XV**, ed. Guy Stroumsa y Arie Kofsky (Jerusalén: Yad Ben Zvi, 998), pp. 4— s., quien sostiene que «será necesario distinguir entre el mundo religioso normativo, tal y como se formula en la literatura talmúdica, y el mundo religioso representado por esas listas [de lugares sagrados judíos] y la literatura asociada. Es posible que tengamos que reconocer la existencia de una comunidad galilea cuyo entorno religioso difiere del que se conoce actualmente». Sorprendentemente (o quizá ya no tanto), la vida de este «mundo religioso» representaba un conjunto de formaciones identitarias (tradiciones narrativas) en las que el «judaísmo» y el «cristianismo» no estaban tan claramente diferenciados como lo están en los textos normativos. Véase, por último, Galit Hasan-Rokem, «Narratives in Dialogue: A Folk Literary Perspective on Interreligious Contacts in the Holy Land in Rabbinic Literature of Late Antiquity», en *Sharing the Sacred: RClif, IOHS COLLIOCS Ond COYI - fLICs III the Holy Land, FiYS—Fi fteenth CenturieS cE*, ed. Guy Stroumsa y Arie Kofsky (Jerusalén: Yad Ben Zvi, i99 , 10Q—29.

31. El término hebreo que subyace al arameo *memra* es aparentemente *’mra*, su equivalente etimológico equivalente, tal y como aparece, en paralelismo con *davar* y Torá, en el Salmo 119. En ese salmo, la LXX traduce *’oyoq* y, en ocasiones, *vópoç*.

32. Edwards, «Justin's Logos», 263.

33 Robert Hayward, *Divine Name and Presence: The Memra*, Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies (Totowa, N.J.: Allanheld, Osmun, 1981), 3

34 Six transit gloria mundi. No hay hamza al final de estas palabras, y deberían escribirse sin la «i». Solo me molestó en señalar esto porque se trata de un error flagrante que se comete cada vez con más frecuencia.

35 Nathaniel Deitsch, **Guardians of the date: Angelic Vice Regency in Late Antiquity**, serie de Brill sobre estudios judíos (Leiden: E. J. Brill, 1999, 57-

3 Hayward, *Memra*, véase Vinzenz Hamp, *Der Begriff «Wort» in den aramäischen Bibelübersetzungen: ein exegetischer Beitrag zur Hypostasen-frage und zur Geschichte der Éof, OS-Spekulationen* (Múnich: Neuer Filser-Verlag, 1938). Para un análisis bueno y juicioso de los tres términos arameos en cuestión, véase Arnold Maria Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur: Talmud und Midrash* (Berlín: Walter de Gruyter, 9b9) —iz. Véase también Deitsch, *Guardians*, 57-

37 Tobin, «Logos», 352.

38. Raymond Edward Brown, *El Evangelio según San Juan*, con una introducción de Raymond Edward Brown (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966). 54-

39 Burton L. Mack, *Logos und Sophia: Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, Studien zur Umwelt des Neuen Testaments (Gotinga: Van den Hoeck y Ruprecht, 1973) De manera similar, J. D. G. Dunn sostiene que el propósito de Sofía es transmitir «la preocupación activa de Dios por la creación, la revelación y la redención, al tiempo que protege su santa trascendencia y su total alteridad» (James D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* [Filadelfia: Westminster Press, 198], 1/6).

4. El argumento de que los Targúmenes utilizan a veces «Dios» y otras veces «Memra» en los mismos contextos no es en absoluto decisivo, ya que la ambigüedad entre Dios y el Logos se encuentra dondequiera que se encuentre la teología del Logos, con el debido respeto a Martin McNamara, «El Logos del Cuarto Evangelio y la *Memra* del Targum palestino», *Expository Titles* 79 (1968): 115. En el uso judío posterior, se dice «El Nombre» en lugar de citar realmente ningún nombre divino. Aunque este uso se ha comparado con el de la *Memra* en los Targúmenes, no son en absoluto comparables. La práctica posterior es una simple sustitución lingüística para evitar profanar el Nombre Sagrado al pronunciarlo, algo que la expresión «*Memra H'*» obviamente no consigue. (Utilizo «*H'*» para representar el *nominum sacrum* hebreo.)

41. Tobin, «Logos», 352-353

42. McNamara, «Logos», 115.

43- Ibid.

44 Sobre este punto en general, véase Jonathan Z. Smith, **Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity**, Chicago Studies in the History of Judaism (Chicago: University of Chicago Press, 199

45. Alejandro Díaz Macho, **NeophAtt I, Targum Polistinense MS. de la Biblioteca Vaticana** (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968).

4* Alejandro Díaz Macho, «El Logos y el Espíritu Santo», *Atlántida* 1 (+9 3): 381 9 4Z
Michael L. Klein, ed., *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to sus fuentes conservadas*, trad. Michael L. Klein, *Analecta Biblica* (Roma: Biblical Institute Press, 1980) 43

48. Klein, *Fragment-Targums* 45 4

49 Klein, *Fragment-Targums*, p. 3

50. Klein, *Fragmentos-Targúmenes*, 74. Véase Filón, *Her.* 5, donde se identifica al Logos con este mismo ángel.

51. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, i5z, en contraposición a Tobin, «Logos», 35+

52. Larry W. Hurtado, **One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism**, 2.ª ed. (Edimburgo: T & T Clark, 1998), p. zi.

53 Deutsch, **Guardians**, ii, señala a un grupo significativo de estudiosos que derivan el demiurgo de los textos «gnósticos» enteramente de tradiciones judías transformadas y «radicalizadas». Esto concuerda también con mis intuiciones sobre estos textos.

54 Wolfson, **Speculum**, p. 55. Véase también Elliot R. Wolfson, **Along the Path: Studies in Holistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics** (Albany: State University of New York Press, 1995); Gedaliahii Stroumsa, «Form(s) of God: Algunas notas sobre Metatrón y Cristo», *Harvard Theological Review* 76 (1993): bv—88. Elliot R. Wolfson, «Dios, el demiurgo y el intelecto: sobre el uso de la palabra *kol* en Abraham Ibn Ezra», *Revue des études juives* 149 (1999): 77 +»

55. Véase la evidencia bastante sorprendente en Wolfson, **Speculum**, pp. 256-260. Véase también el

obra del alumno de Wolfson, Daniel Alrams, «Los límites de la ontología divina: la inclusión y exclusión de Metatrón en la Divinidad», *Harvard Theological Review* 87, n.º

3 de julio de 1954): 91-3+. En otras palabras, gran parte de la tradición rabínica posterior rechazó el rechazo de la teología binitaria que los rabinos intentaron imponer [*Speculum*, 261, n.

3+). Por último, véase Elliot R. Wolfson, «Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God», en *Christianity in Jewish Terms*, ed. Tikva Simone Frymer-Kensky, Radical Traditions (Boulder, Colorado: Westview Press, 2000), 44-

56. Moshe Idel, «Prayer in Provençal Kabbalah», en Hebrew, *Tarbiz* 6z, n.º z (1993): 269.

57 Para un análisis de la datación, así como referencias a la bibliografía anterior, véase Michael

D. Swartz, «*Alat Le-Shabbea h*: Una oración litúrgica en Ma' eh Merkabah*», *Jewish Quarterly Review*, vol. 7, n.º 2 (octubre-enero de 1936), p. 186, n.º 11. Scholem situó la oración en una época muy temprana (Gershom Scholem, **Gnosticismo judío, misticismo de la Merkabah y tradición talmúdica**, 2.ª ed. [Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 1965], p. 7). Esta oración sobrevivió en los círculos rabínicos «ortodoxos», presumiblemente porque se prestaba a una interpretación monitarista, en la que las dos cláusulas se leían como paralelos simultáneos, tal y como se interpreta aún hoy en día en la oración judía ortodoxa.

58. He incluido aquí el hebreo, ya que el texto se basa en un juego de palabras que los lectores hebreos comprenderán mejor en el original.

59. Para lecturas anteriores, véase Segal, **Two Powers**, 68-69, y Deutsch, **GuardiOHS**, 49. Para una lectura mucho más antigua, véase R. Travers Herford, **Christianity in Talmud and Midrash**, 193i (reimpresión, Nueva York: Ktav, 1977). 59-

60. El comentario medieval Bil le de Hen Ezra resuelve este problema remitiéndose a otros versículos en los que un hablante se refiere a sí mismo por su propio nombre.

61. Segal, **Two Powers**, 3+—3+, muestra que este versículo fue objeto de controversia entre los rabinos y otros, independientemente de este contexto.

62. Pero véase el **Diálogo** de Justino, en 75. Aunque para nuestra tradición rabínica este viceregente angelical es Metatrón, para Justino es claramente el Cristo.

63. Segal, **Two Powers**, 7. Segal llega incluso a proponer que, al datar diversos cambios dentro de la representación rabínica de los hombres, podemos sugerir «una progresión y una cronología relativa del apocalipsis, el misticismo, el cristianismo y el gnosticismo como movimientos históricos» (Segal, **Two Powers**, 18—19).

64. Como ya he señalado anteriormente, Segal es incoherente en este punto y, en ocasiones, parece estar buscando una formulación del tema que no dista mucho de la mía. Así, afirma: «En cualquier caso, estos relatos parecen reflejar las creencias reales de diversos grupos judíos, que quedan atestiguadas en relatos extrarrabinicos mucho antes de que podamos constatar su presencia en la literatura rabinica» (Segal, *Two Powers*, p. 14); por lo tanto, no se trata de una construcción rabinica a partir de herejías reales identificables. En muchos pasajes, Segal da por sentadas herejías reales que se apartan de la auténtica creencia judía o la corrompen, y contra las que lucha el rabino. Así: «El creciente número de pasajes bíblicos considerados peligrosos atestigua la expansión, más que la disminución, del desafío herético» (Segal, *Two Powers*, 12i).

65. Para conocer algunos posibles antecedentes de esta afirmación, véase el material analizado en Yehuda Liel, «God and His Qualities», en Helrew, *TGrb!* 7 n.º i (octubre-diciembre

2000): 573-

66. Tras la lectura de la Mishná en todos los manuscritos más importantes.

*7 Es decir, excomulgarlo.

68. Segal, *Two Powers*, 106.

69. Me parece bastante inverosímil la conjetura de Segal de que se esté haciendo referencia a la Eucaristía cristiana (*Two Powers*, 101).

yo. Para una explicación de esta severa objeción, véase Aharon Shemesh, «La disputa entre los fariseos y los saduceos sobre la pena de muerte», en hebreo, *Tarbiz* /o, n.º i (octubre-diciembre de 2000): 26-29.

7 Geza Vermes, «Levítico 18:21 en la exégesis bíblica judía antigua», en *Studies in Aggadah, Targum, and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann*, ed. Jakob Josef Petuchowski, E. Fleischer y Joseph Heinemann (Jerusalén: Magnes Press y Hebrew Union College Press, 1981), pp. 3–7. documenta bien esta línea de interpretación del el versículo del Libro de los Jubileos a través de los targumim palestinos. Este targum se encuentra en el margen del Codex Neofiti y en el «Targum de Jerusalén». Por cierto, el principio defendido por Vermes (al igual que por muchos otros estudiosos de los targumim) de que «al ser antimishnáico, es sin duda premishnáico» (Vermes, «Levítico 18:21», 118), simplemente ya no puede sostenerse, una vez que se reconoce que existieron grupos judíos activos que no aceptaban la soberanía de los rabinos hasta bien entrada la antijuida tardía y, en particular, tal y como atestiguan los Targum palestinos. Además, en este caso, tal afirmación carece simplemente de sentido. En la medida en que la Mishná condena la práctica, esta *debe* ser «pre-mishnáica», pero en la medida en que aparece en los Targúmenes de la Antigüedad tardía, es obvio que no solo es pre-mishnáica.

72. Para otro vestigio de la oración judía de la Antigüedad tardía dirigida a un ser divino secundario de un tipo u otro, véase Daniel Abrams, «From Divine Shape to Angelic Being: The Career of Akatriel in Jewish Literature» (*Journal of the History of Religion* 199b): 43-63, y Daniel Abrams, «The Dimensions of the Creator—Contradiction or Paradox?: «Corrupciones y adiciones en los testimonios manuscritos», **Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 5 (2000): 35, 53-

73 Cabe señalar que, según el teólogo judío bizantino Shabbatei Donnolo, la relación de las Sefirot con Dios se describe como la relación del Oame con un carbón (Wolfson, **Speculum**,

+38), una imagen que también se encuentra en la teología trinitaria.

74 Wolfson, *Speculum*, +98.

15. Aunque Segal señala acertadamente el Cuarto Evangelio como el texto judío más antiguo que establece explícitamente esta conexión, su presencia en otros textos judíos no directamente relacionados con

influenciados de ninguna manera por el Evangelio sugiere una difusión judía más amplia, tal vez incluso anterior al cristianismo. El uso que hace Wolfson de los términos «encarnación» y «docetismo» resultará confuso para los estudiosos del cristianismo familiarizados con estos términos en ese ámbito. Para Wolfson, «encarnación significa la noción de que Dios asume la forma de un ser humano» (Wolfson, *Speculum*. >*7), mientras que por «docetismo» se refiere a una doctrina según la cual no hay visión de nada en absoluto, sino solo experiencia psicológica interna. La «encarnación» de Wolfson, pues, es precisamente lo que se entiende por «docetismo» en los escritos cristianos, a saber, una doctrina según la cual Dios solo *apareció* en forma humana, pero apareció de todos modos. El «docetismo» de Wolfson, por otra parte, no se corresponde con ninguna doctrina cristiana que yo conozca. En otras palabras, en-

En la doctrina cristiana, el «encarnamiento» significa que Dios ha asumido el *cuerpo* de un ser humano, no solo su forma, mientras que el docetismo es la doctrina según la cual Dios solo *asumió* la forma de un ser humano.

76. Israel M. Ta-Shma, «El origen y el lugar de *'alet nu le-Shabbeah* en el libro de oraciones diarias: *Seder Ha-Ma'amadot* y su relación con la conclusión del servicio diario», en hebreo, en *The Frank Talmage Memorial Volume*, vol. i, ed. Barry Walfish (Haifa: University of Haifa Press, 993 s -

77. La cuestión de «Metatrón y Jesús» también es tratada por Abrams, «Metatrón», 316—zi. Véase también Stroiimsa, «Form(as) de Dios».

78. No está de más señalar que, en la oración judía tradicional desde el periodo bizantino hasta la actualidad, la oración a los «atributos» de Dios es tan conocida como la oración a los ángeles ministradores (Yehuda Liebes, «Los ángeles del shofar y los Yeshua Sar-Hapanim», *JeruSalem Studies in JewiSh Thought* 6, n.º i—2 [1Q8/] : z*—95. en hebreo). Estas oraciones fueron rectificadas por las autoridades judías del siglo XIX, que vieron en ellas (¿de repente?) una amenaza para el monoteísmo.

79 Estoy de acuerdo con el argumento de Hayward, *Memra*, pp. 16-20, de que se trata de un nexo textual targúmico clave para comprender la Memra, aunque discrepo en varios puntos de su interpretación. Hayward, huelga decirlo, no se ocupa allí del paralelo de Jo-hannine.

80. Por razones propias, Hayward traduce aquí «Yo estoy allí», lo que no me parece justificado ni necesario.

81. Tanto en el manuscrito conocido como el Fragmento del Targum como en los Fragmentos de la Genizá.

82. Klein, *Fragment-Targum S*, i, ly5.

83. Díez Macho, *Neophyti i, Targum Palestinense, manuscrito de la Biblioteca Vaticana*, ad loc.

84 La asociación de Memra con el apoyo, así como con la redención y la revelación es casi un lugar común en los Targúmenes, como hemos visto anteriormente.

85. Resulta fascinante que, en la teología binitaria del cabalismo medieval tardío, se considere que el primer «Yo soy» se refiere al Demiurgo y el segundo a la Sabiduría (Idel, «Oración en la Kabbalah Provenzal», Z4 Z5)

86. Klein, **Fragmenta-TOY guitis**, ii', 4Z-

87. McNamara, «Logos», ii6.

88. Véase ahora Roger Le Déaut, **La Nuit de Pâque: Significación de la Pascua judía a partir del Targum de Éxodo XII pz** (Roma: Biblical Institute Press, *9*). Nótese que R. E. Brown, en **Join*. s s*, ha demostrado que algunas de las citas de la Torá en el Cuarto Evangelio no proceden ni del hebreo ni de la Septuaginta, sino de la tradición targúmica.

89. Hurtado, *One God*, 7. No estoy de acuerdo con la suposición de Hurtado de que «Aunque en realidad no disponemos de documentos judíos del siglo I que nos indiquen directamente qué pensaban los líderes judíos sobre la devoción cristiana, parece haber motivos de sobra para suponer que la actitud era muy similar a la reflejada en fuentes judías ligeramente posteriores, que aparentemente rechazaban la devoción cristiana hacia Jesús por considerarla un ejemplo de la adoración de “dos poderes en el cielo”, es decir, la adoración de dos dioses» (Hurtado, *One God*, p. z). Esta afirmación revela las siguientes suposiciones, ninguna de las cuales comparto: (i) que hubiera líderes judíos en el siglo I que, necesariamente, no fueran cristianos; (2) que la noción de una herejía de «dos poderes en el cielo» ya pudiera darse por sentada en aquella época; y

(3) que fue la adoración de dos dioses (más que el binitarismo en general) lo que se identificó con esta supuesta herejía. La principal discrepancia entre nosotros parece residir en lo que cada uno de nosotros está dispuesto a calificar de «judío» o «cristiano» o, de hecho, en la aplicabilidad de esa distinción

en los siglos I o incluso II. Hurtado, además, parece inclinarse a considerar que el principal avance entre el siglo I y los siglos posteriores fue un cambio en la naturaleza de la «herejía», más que un cambio en la naturaleza de la heresiología judía. Véase *9, donde escribe que «en la literatura conservada del período precristiano, sin embargo,

no está claro que se considerara que alguna de las figuras principales compartiera la veneración única debida solo a Dios, ni que el monoteísmo judío se viera modificado de manera fundamental por el interés mostrado hacia estas figuras». Pero, una vez más, encontramos aquí una reificación del «monoteísmo judío» como una entidad real, que o bien se modifica o bien no, pero no como una construcción que muy bien podría haber surgido a través de la exclusión de ciertas creencias tradicionales, a saber, la elaboración de la heresiología de los «dos poderes» —no la invención de la herejía de los dos poderes—. Para una indicación sucinta de las formas en que las posiciones de Hurtado y la mía son directamente contradictorias, véase Hurtado, *One God*, 3z. El uso exclusivo que hace Hurtado de la liturgia, del culto, como taxón para distinguir el binitarismo me parece exagerado. La creencia en intermediarios en el desempeño de las funciones de Dios también puede ser monoteísta en su espíritu. Es importante recordar que «*hioifuririri*» no es lo contrario de *monoteísta*, a menos que se lo convierta en tal, como parecen haber hecho los rabinos. Por lo tanto, cualquier indicio de binitarismo judío no constituye un «debilitamiento» del monoteísmo puro, al igual que tampoco lo hace el trinitarismo cristiano, salvo desde el punto de vista de los modalistas, como los judíos rabínicos (es decir, los rabinos), que, por supuesto, lo consideran una herejía. Véase también Robert M. Grant, «Les Êtres intermédiaires dans le judaïsme tardif», en *Le Origini Dello Gnosticismo, Coloquio de Messina, 13-18 de abril de 1966*, vol. iz, ed. Ugo Bianchi, *Studies in the History of Religions* (suplementos de *Numen*) (Leiden: E. J. Brill, 1966), +4+ 54-

Capítulo 6. La crucifixión de Memra

i. David Winston, **Logos und M fStlCHI Theology in Philo of Alexandria** (Cincinnati, Ohio: Hebrew Union College Press, 1985) >5-

z. Op. cit., véase Maren Niehoff, **Philo on Jewish Identity and Culture in Roman Egypt** (Tubinga: Mohr Siebeck, 2002), 205. Por un lado, Niehoff señala la diferencia entre el Logos filónico y la Torá rabínica, pero sin hacer hincapié en la importancia teológica de este cambio. Por otro lado, nos ofrece otra comparación más entre una parábola filónica y una parábola del rabino Hoshaya, en el marco de un enfrentamiento explícitamente polémico con el cristianismo (Bereshit Rabbá 8:10).

3. Esto da un matiz algo diferente a la observación de Dodd de que «muchas de las proposiciones que se refieren al Logos en el Prólogo son equivalentes a afirmaciones rabínicas que se refieren a la Torá» (Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth POS pCI* [Cambridge: Cambridge University Press, 1960], 85). Estos eran los epítetos tradicionales del Logos, que el rabino 1 transfiere tenazmente, sin excepción, a la Torá, entendiéndose por ello la Torá física escrita en el mundo (así como la actividad de su estudio, por supuesto). Se trata de una interpretación rabínica del antiguo mito de la Sabiduría que rechaza rotundamente cualquier interpretación que implique una hipóstasis junto a Dios. Dios se fija a la Torá, un texto, para crear el mundo. No delega la creación a la Sabiduría. Tenemos que aclarar bien aquí las cronologías y las secuencias; mientras los estudiosos e intérpretes sigan pensando que la literatura rabínica es anterior a los Evangelios, la cuestión seguirá siendo confusa. Véase, p. ej., Kittel en *TDNT* 4:36. Véase también Menahem Kister, «“Hagamos al hombre”: observaciones sobre la dinámica del monoteísmo», en Helrew, en *Issues in Talmudic RSCSOYCh: Conferencia conmemorativa del quinto aniversario de la muerte de Ephraim E. Urbach, 2 de diciembre de 1996* (Jerusalén: Academia de Ciencias de Israel, por publicar). 42-43, sobre la distancia entre Filón y la parábola rabínica, y «“Hagamos”», 51-52, sobre la posibilidad de un mito de la Torá como hipóstasis de Dios, tal y como se refleja también en la teología coránica. Sin embargo, aunque el teólogo musulmán tuviera antecedentes «judíos», no tiene por qué, por supuesto, tener ideas rabínicas (y probablemente no las tenía).

4 Darrell D. Hannah, *«Miguel y Cristo: Tradiciones sobre Miguel y teología angelológica en el cristianismo»*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1999), pp. —s -

5. W. D. Davies, *«Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Influences in Pauline*, 2.ª ed., 1955; reimpresión, Londres: Society for the Promotion of Christian Knowledge, 1965), pp. 100—10y, ofrece una excelente exposición de la atribución a la Torá de todos los antiguos atributos de la Sabiduría. Sin embargo, considera que se trata de un desarrollo anterior a Pablo (y, por tanto, a fortiori, al Cuarto Evangelio). Estoy invirtiendo la narrativa según la cual el Cuarto Evangelio —y, por implicación, la teología cristiana en general— «transfiere al Logos las funciones atribuidas en la literatura judía a la Sabiduría o a la Torá, que asumió más tarde en el pensamiento judío [es decir, en la era precrisiana] el papel de dadora de luz que la Sabiduría había desempeñado desde la creación» (Rudolf Schnackenburg, **El Evangelio según San Juan**, Londres: Burns & Oates; Nueva York: Herder & Herder, 19**., 253). Se trata simplemente de una reproducción, en términos histórico-académicos, de la propia narración del evangelista sobre la relación de la Torá con la encarnación, y no resiste el escrutinio histórico.

6. Mi hipótesis es, por tanto, diametralmente opuesta a la opinión bastante extendida de que «en parte, la doctrina joánica del Verbo se formuló como una respuesta cristiana a la especulación judía sobre la Ley» (Raymond Edward Brown, *El Evangelio según San Juan*, con introducción de Raymond Edward Brown [Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966], 523). Esta visión convencional atribuye a Juan una teología fuertemente supersedionista, que, en mi opinión, no puede sostenerse ante la evidencia de que el evangelista parte de una historia judía tradicional según la cual la Torá desciende para traer la Sabiduría al mundo. Según mi interpretación, fueron los rabinos quienes necesitaron desplazar por completo esta historia y reafirmar la versión del mito con final feliz de Ben Sira, con el fin de definirse a sí mismos frente a una teología del Logos convertida en cristología. Las motivaciones supersedionistas contemporáneas de la versión académica aceptada son tematizadas de manera demasiado directa por Brown: «No es la Torá, sino Jesucristo, el creador y la fuente de la luz y la vida. Él es

la *Memra*, la presencia de Dios entre los hombres. Y, sin embargo, aunque todas estas corrientes se entrelazan en el concepto joánico del Verbo, este concepto sigue siendo una contribución única del cristianismo. Va más allá de todo lo que le ha precedido, del mismo modo que Jesús va más allá de todos los que le han precedido» [*Juan*, 5:4]-

y. Sugerido por un posible significado de la traducción de la Septuaginta del versículo: *qpv cop ouí oppó*Coroo. Véase 2 Corintios 2:2.

8. Solomon Shechter, ed., *Aboth de Rabbi Nathan* (188y; reimpresión, Nueva York: Philipp Feldheim, 967). 9. Judah Goldin, trad., *The Fathers According to Rabbi Nathan*, Yale Judaica Series (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1955), 126—zy.

9 Véase también Burton L. Mack, «Wisdom Makes a Difference: Alternatives to 'Messianic' Configurations», en *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, ed. Jacob Neusner, William Scott Green y Ernest S. Frerichs (Cambridge: Cambridge University Press, 1937), pp. 44-4z, para un enfoque algo diferente y muy estimulante de esta cuestión.

10. Alan F. Segal, **Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism**, **Studies in Judaism in Late Antiquity**, vol. 25 (Leiden: E. J. Brill, 1972), x.

n. Así pues, la pregunta planteada por Segal («Una cuestión de gran importancia es si tales ideas estuvieron o no en boga en el judaísmo rabínico» [*Two Powers*, 69]) en realidad da por sentada la cuestión. El judaísmo rabínico, en mi opinión, es precisamente la religión que se forja expulsando «tales ideas», separándolas —junto con sus creyentes tradicionalistas— mediante una frontera de ortodoxia. Sobre el monarquianismo, véase R. Heine, «The Christology of Callistus», **Journal of Theological Studies** 49 (1968): 56-91.

Es decir, Segal es capaz, por supuesto, de ver el asunto también desde una perspectiva mucho más crítica y

matizada: «Los indicios preliminares apuntan, por tanto, a que muchas partes de la comunidad judía en diversos lugares y épocas utilizaban las tradiciones que, según los rabinos, constituyen una concepción herética de la deidad» (Segal, **Two Powers**, 43); sin embargo, sigue estando dispuesto a hablar de un «centro teológico y ortodoxo del judaísmo» con el que estas «muchas partes de la comunidad judía» parecen «dispuestas a transigir».

13. Sigmund Freud, «Los instintos y sus vicisitudes», en *La edición estándar de las obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. 4, ed. y trad. por James Strachey y Anna Freud, trad. por Alix Strachey y James Strachey, 1915; reimpresión, Londres: Hogarth Press, 1955), 136.

14 Segal, **Two Powers**.

Ibid., ix.

16. Como he argumentado en Daniel Boyarin, «Una historia de dos sínodos: Nicea, Yavne y la formación del judaísmo ortodoxo», **Exemplaria** iz, n.º i (primavera de 2000): zi—6z. Véanse también las complicaciones en las que se mete Segal en *Two Powers*, p. 15, al no haber aclarado completamente estas dos cuestiones (la existencia de la teología de los «dos poderes» y la aparición de la noción de herejía).

iy. Segal, **Two Powers**, s-6.

18. Esta postura es comparable a la visión general de Lawrence H. Schiffman, «At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism», en *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, ed. E. P. Sanders, A. I. Baumgarten y Alan Mendelson, Jewish and Christian Self-Definition (Filadelfia: Fortress Press. *981), 115-56, 338—s. Schiffman observa una transición del «sectarismo» al «consenso» en el periodo rabínico e incluso señala que ciertas opiniones que habían sido aceptadas entre los judíos pasaban ahora a definirse como «*minut*» y, por lo tanto, se dejaban en manos de los cristianos. Considera que el auge del cristianismo-

como una de las causas principales de esta evolución dentro del judaísmo. Mis desacuerdos con Schiffman serían dos: en primer lugar, él situaría esta evolución un siglo antes de lo que yo lo haría, y en segundo lugar, yo sustituiría su «consenso» por «ortodoxia».

19. Segal, *Two Powers*, 43.

zo. Al mismo tiempo que me baso (con gratitud) en el trabajo fundamental que Segal realiza en su libro, debo señalar que Segal confunde constantemente su propio proyecto y, por así decirlo, pierde de vista sus propias ideas más acertadas. Escribe: «No es posible determinar con exactitud cuándo comenzó la oposición rabínica a tales doctrinas. Por un lado, es casi imposible estar seguro de la redacción de las tradiciones rabínicas anteriores al año 200 d. C., y mucho menos antes

el año 7 d. C., cuando los rabinos se convirtieron en los líderes de la comunidad judía [sic]. La mayoría de las tradiciones rabínicas, al menos tal y como las conocemos, se escribieron posteriormente. Por lo tanto, no podemos dar por sentado a la ligera que los relatos rabínicos datan de la Segunda Commonwealth» (Segal, *Two Powers*,

43. Hasta aquí todo bien, pero luego continúa: «Sin embargo, con el testimonio de Filón, tenemos motivos para suponer su antigüedad». Segal ha comenzado a plantearse la datación de la oposición rabínica a la doctrina y parece haber intentado dar una respuesta citando a Filón, pero Filón, por supuesto, solo es una prueba de la existencia de la doctrina y no de la oposición rabínica a la misma; de hecho, el propio Filón sostiene una versión de la «herejía», tal y como Segal afirma explícitamente en Segal, *Two Powers*, p. Esta ambigüedad en torno a la cuestión que nos ocupa impregna el análisis de Segal y debilita con frecuencia sus respuestas. Una distinción más clara entre la búsqueda de la doctrina y la búsqueda de su expulsión por «herética» habría beneficiado a su investigación. En mi opinión, no hay pruebas precristianas (ni siquiera del siglo I) de esta última. Esta distinción también debería contribuir (de forma negativa) a la empresa de la búsqueda de los llamados orígenes judíos del gnosticismo. Véase el por lo demás convincente artículo de Kister, «‘Let Us’», en las pp. ss., quien también parece sostener que existe una entidad esencialista

denominada «monoteísmo judío», que diversas doctrinas pueden amenazar o poner en peligro, en lugar

que considerar esa misma entidad como un campo construido y controvertido. Un indicio de lo engañosa que podría resultar la formulación de Segal se aprecia en lo siguiente: «En su obra **Two Powers in Heaven**, [Segal] señala cómo la categoría judía de herejía (la creencia en dos poderes en el cielo) es anterior al Nuevo Testamento» (Michel Desjardins, «Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussions of **Atteotq** in the Early Christian Era», **The Second Century**

[*99* ' 76].

zi. Véase la obra casi clásica de R. P. C. Hanson, **The Search for the Christian Doctrine of God: The Early Controversy, 31–31 d. C.** (Edimburgo: T & T Clark, *9**)

zz. Daniel Boyarin, «El Evangelio de la Memra: el binitarismo judío y la crucifixión crucifixión del Logos», **Harvard Theological Review** *94, n.º 3 (moor): 243-84.

z3. Así, por ejemplo, se ha señalado a menudo que casi todas las sinagogas de la Antigüedad tardía excavadas en Palestina contradicen de manera significativa las prescripciones rabínicas para la construcción de tales edificios.

+4 Véase Galit Hasan-Rokem, «Narrativas en diálogo: Una perspectiva literaria popular sobre los contactos interreligiosos en Tierra Santa en la literatura rabínica de la Antigüedad tardía», en **Compartir lo sagrado: Contactos y conflictos religiosos en Tierra Santa, siglos I-XV, c.£.**, ed. Guy Stroumsa y Arie H. Kofsky (Jerusalén: Yad Ben Zvi, 99-128), quien en mi opinión, resta cierta importancia a esta dimensión. Para otros ejemplos de disparidad el «judaísmo» de Ral I y el de la sinagoga en la Palestina de la Antigüedad tardía, véase William Horbury, «Suffering and Messianism in Yose Ben Yose*», en **Suffering and Martyrdom in the New Testament: Studies Presented to G. M. Stiller**, ed. William Horbury y Brian McNeil (Cambridge: Cambridge University Press, 9). 4s— -

s Véase, sin embargo, Hans Bietenhard, «Logos Theologie inn Ral binat», ANRW z (Berlín: Walter de Gruyter, 979), 580—6 7.

26. Obsérvese lo diferente que es esta formulación de la tradicional entre los estudiosos, según la cual el Logos de Juan se vio influido por la Memra del Targum. Véase, por ejemplo, Martin McNamara, «Logos of the Fourth Gospel and *Memra* of the Palestinian Targum», *Expository Times* 79 (1968): 55—57.

7 Un error que también comete Hannah, por lo demás muy perspicaz, Hannah, *Michael*, i()9—i().

28. Véase también Naomi Janowitz, «Rabbis and Their Opponents: The Construction of the 'Min' in Rabbinic Anecdotes», *Journal of Early Christian Studies* 6, n.º 3 (otoño de 1998): 449 6z; Christine E. Hayes, «Displaced Self-Perceptions: The Deployment of *Minim* and Romans in *B. Sanhedr*!^ 9*/-9 a* in *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine*», ed. Hayim Lapin (Lanham, Md.: University Press of Maryland, 1999). >49 89.

29. Robert Hayward, *Divine Name and Presence: The Memra*, Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies (Totowa, Nueva Jersey: Allanheld, Osmun, 1981). 4-

3a. C. K. Barrett, «Judíos y judaizantes en las epístolas de Ignacio», en *Judíos, griegos y cristianos: Culturas religiosas en la Antigüedad tardía. Ensayos en honor a W. D. Davies* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 233.

3i. Compárese con el análisis, de gran utilidad, de Rebecca Lyman sobre la heresiología cristiana: «I

Sugiero que los problemas de asimilación y autoridad ya estaban presentes en la forma de cristianismo universal que enseñaba Justino, lo que podría haber dado lugar a la invención polémica del «gnosticismo» como algo a la vez filosófico y supersticioso, independientemente de lo que realmente pudieran haber enseñado Valentiniis o Ptolomeo. La preocupación de Ireneo por identificar los sacramentos válidos, las conversiones duraderas y las sucesiones legítimas revela la inestabilidad del discurso heredado de Justino, así como la necesidad de establecer la *diadoche* y la creencia correctas dentro de la propia comunidad bautizada. Si recuperamos la identidad docente primordial de Ireneo como líder, la retórica controvertida de su texto refleja un debate continuo sobre la identidad y la autoridad entre intelectuales rivales dentro de la comunidad, más que una protección defensiva frente a los forasteros», J. Rebecca Lyman, «The Politics of Passing: Justin Martyr's Conversion as a Problem of 'Hellenization' in *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages*», ed. Anthony Grafton y Kenneth Mills (Rochester, N.Y.: University of Rochester Press, de próxima publicación).

3z. Homi K. Bhabha, **The Location of Culture** (Londres: Routledge, 1994). »

33. Hasta el punto de ayudarnos a comprender la insistencia en la «ortodoxia consensuada».

34. Bhabha, **The Location of Culture**, pp. 44-45, ofrece un elegante análisis teórico de los mecanismos de dicha diferenciación e identificación especulares, sin llegar, sin embargo, a considerar dichos procesos como (del todo) recíprocos. Véase también el análisis de Virginia Barrus, **The Sex Lives of Spirits, Divinations: Reading Late Ancient Religions** (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2003), cap. 3, y, en especial, Willis Johnson, «Henry III's Circumcised Pennies», **British Numismatic Journal** 65 (1995)—

35. Jonathan Z. Smith, «Differential Equations: On Constructing the 'Other'» (conferencia, Tempe, Arizona, 1992, folleto), +4

36. Karen L. King, *¿Qué es el gnosticismo?* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, zora3).

37 Alain Le Boullier, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque des siècles II-III* (París: Études Augustiniennes, 1985), i:16; King, *Making Heresy*, cap. 2.

38. Hannah, *Michael*, 2.

39 *Ibid.*, pp.

4 S. Horovitz e Israel Abraham Rabin, eds., *Mechilta d'Rabbi Ismael* (Jerusalén: Wahrmann Books, 19yo). 43- 9 33-

4 Judah Goldin, «Not lay Means of an Angel and Not lay Means of a Messenger», en *Religions in Antiquity: Resale in Memory of Irwin Ramsdell Goodenough*, ed. Jacob Neusner (Leiden: E. J. Brill, 1968). 4+> >4-

4. Véase Arthur Marmorstein, **La antigua doctrina rabínica de Dios** (Londres: Oxford University Press, v3Z). 5/, «Israel no fue liberado ni por el Logos, ni por los ángeles, sino por Dios mismo». Esta versión del texto fue publicada originalmente a partir de más de un fragmento de la Genizá por Israel Abrahams, «Some Egyptian Fragments of the Passover Haggadah», *Jewish Quarterly Review, old series* ! 1 9*: 4+. quien interpretó estas lecturas como «referencias repetidas a la Memra o al Logos». El Targum dice aquí: «Y pasaré en mi Memra {var. Me revelaré en mi Memra} por la tierra de Egipto esta noche de la Pascua, y mataré a todos los primogénitos de la tierra de Egipto» (Martin McNamara, trad., con notas de Robert Hayward, *Targum Neofiti 1: Éxodo*, The Aramaic Bible [Edimburgo: T & T Clark, 994) 4Z 43). En mi opinión, resulta difícil considerar esto como una mera *forma de hablar*. Según la Sabiduría de Salomón, 18, esta plaga fue llevada a cabo por el Logos. Véase David Winston, trad. y comentario, *La Sabiduría de Salomón*, Anchor Bible (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1999). 313. y sus fascinantes notas (con las que discrepo parcialmente, por razones que resultarán obvias) 31/—19a Joseph Reider, *El libro de la Sabiduría: una traducción al inglés con introducción y comentario*, Dropsie College Edition: Jewish Apocryphal Literature (Nueva York: Harper and Brothers, 95a), n.º ii, con quien mi desacuerdo es aún más marcado. Del mismo modo, según Melitón, Cristo provocó la plaga (Melitón de Sardes, *Sobre la Pascua y fragmentos*, ed. S. G. Hall, Oxford Early Christian Texts [Oxford: Oxford University Press, 1979], línea 657). Para conocer la opinión que definiendo, véase Shlomo Pines, «“De las tinieblas a la luz”: Paralelismos con los textos de la Hagadá en las literaturas helenísticas», en Estudios literarios dedicados a Simon Halkin, en hebreo, ed. Ezra Fleischer (Jerusalén: Magnes Press, 1923), 1/6—19. Al margen de cualquier otro argumento, si la memra del Targum fuera «puramente un fenómeno de traducción, y no un producto de la especulación», como sostiene George Foote Moore (George Foote Moore, **Judaism in the First Centuries of the Christian Era**, vol. I [Nueva York: Schocken, 197! 4+9), y si el Logos de la Sabiduría «es en realidad Dios mismo en uno de sus aspectos» y, por lo tanto, «la postura de nuestro autor es casi idéntica a la de los rabinos» (Winston, **Wisdom** 3+9), ¿por qué se dedicó entonces tanta energía textual rabínica a negar que Dios tuviera algún agente en la ejecución de la plaga (incluso si admitimos, con Winston, que «no por medio del Logos» es una innovación bizantina en el texto)? Cabe destacar que Pines fue también uno de los primeros en darse cuenta de que las «influencias» podían ir de textos cristianos como los de Melitón a textos rabínicos, una importante línea de investigación continuada por Israel Jacob Ytival, «Easter and Passover as Early Jewish-Christian Dialogue*» en *Passover and Master: Origin and History to Modern Times*, ed. Paul F. Bradshaw y Lawrence A. Hoffman, Two Liturgical Traditions, 5 (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1999), 1zy—60. Véase también Menahem Kasher, *Hagadah Shel Pesah Lel Shimurim* (Jerusalén: Bet Torah Shelemah, 982), 4z, e Israel Jacob Yuval, *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians*, in Hebrew (Tel Aviv: Alma/Am Oved, 2000). 95—97 Yuval argumenta de forma brillante que ciertas características de la Hagadá de Pascua, concretamente la ausencia total de Moisés, pueden explicarse mejor como una polémica tácita contra las nociones «cristianas» de mediación.

4i Segal, **TivOPow'ers**, 4, interpreta la cita del v. 10 como un intento de responder a la afirmación de los herejes, ya que dice que «un torrente de fuego brotó de Él», lo que implica una única figura divina, y escribe que «el argumento de los rabinos no es del todo convincente, pues el texto podría estar refiriéndose únicamente a una de las dos figuras en este punto» (Segal, *TivOPow'ers*, 40, n. 9). Sin embargo, Segal malinterpreta el texto. Según la forma midráshica, la cita «y también dice» debe ser una continuación del problema y no la respuesta. El «etc.» se refiere, pues, a los versículos siguientes, en los que parece claro que se contemplan dos figuras divinas. Esta cita es, por tanto, efectivamente parte del problema (y no una solución poco convincente, como sostiene Segal). La solución llega con la cita de Éxodo 20:2, que es precisamente lo que la forma midráshica nos llevaría a esperar.

44 Segal señala que el texto ha «identificado a las personas que creen en “dos poderes en el cielo” como gentiles» (Segal, *TivOPow'ers*, 4) y, más adelante, se muestra algo perplejo al comentar: «debían de ser gentiles muy versados en la tradición judía para haber ofrecido una interpretación tan peligrosa y sofisticada de Dan. 2:9f» (Segal, *TivOPow'ers*, 55). Pues bien, ¡a los gentiles tan versados y capaces de hacer una interpretación tan peligrosa y sofisticada, precisamente de Daniel 9 y siguientes, se les llama cristianos! Lo que se le escapa es que «las naciones del mundo» en la Mekhilta suelen referirse a los cristianos, «la Iglesia de las *ethne*», sin duda alguna, aunque él sí admite esta posibilidad (56-5J). Precisamente en referencia a ese grupo, la Mekhilta insiste con frecuencia en referirse a Dios como «Aquel que habló y el mundo fue», lo que he interpretado como un ataque a la Memra, como una insistencia en que no hay ninguna —solo el «Padre» que habló y el mundo fue.

45 Horovitz y Rabin, *Mekhilta*, zzo—zi. Véase el siguiente texto paralelo:

«H'» es un guerrero; «H'» es su nombre [Éxodo 5:1: «¿Por qué se dijo esto? Por esta razón. En el mar se les apareció como un héroe poderoso en plena batalla, tal y como se dice: «El Señor es un guerrero». En el Sinaí se les apareció como un anciano lleno de misericordia. Se dice: «Y vieron al Dios de Israel» [Éxodo 24:10], etc. Y sobre el tiempo posterior a su redención, ¿qué dice? «Y su claridad era semejante a la del mismo cielo» [ibid.]. De nuevo dice: «Contemplé hasta que se colocaron tronos, y se sentó uno que era el Anciano de los días» [Dan. 7:9]. Y también dice: «Un río de fuego brotó, etc.» [Dan. 7:10]. La Escritura, por tanto, no permite que las naciones del mundo tengan excusa para decir que hay dos Poderes, sino que declara: «El Señor es un guerrero, el Señor es su nombre». Él es quien estuvo en Egipto y quien estuvo junto al mar. Es Él quien estuvo en el pasado y quien estará en el futuro. Es Él quien está en este mundo y quien estará en el mundo venidero, como se dice: «*Mirad* ahora que yo, yo mismo, soy Él», etc. [Dt. 32:39]. Y también dice: «¿Quién lo ha obrado y hecho? Yo, que llamé a las generaciones desde el principio. Yo, el Señor, que soy el primero, y con el último soy el mismo» [Isaías 60:9]. (J. Z. Lauterbach, ed. y trad., *Midrash De-Rabbi Ishmael*, 934: reimpresión, Filadelfia: Jewish Publication Society, 1961], 2: 31—32; Horovitz y Rabin, *Mekhilta*, 129—130)

Para un análisis exhaustivo de este y otros pasajes paralelos, véase Segal, **Two Powers**, 33-5/. Me referiré a este análisis por su relevancia para mi enfoque concreto sobre el texto y las cuestiones que plantea.

Al leer este texto paralelo, Hayward sostiene que su propósito es afirmar que «el hecho de que el Nombre divino YHWH aparezca dos veces en un mismo versículo de las Escrituras no debe tomarse como punto de partida para la proposición herética de que hay dos Señores». Hayward, sin embargo, malinterpreta cómo «funciona» el midrash. El versículo que se cita al comienzo del midrash no es el que plantea el problema, sino el que proporcionará una solución al mismo. El objetivo del midrash es demostrar la *necesidad* del versículo citado en el lema, mostrando que, sin él, se produciría algún error o dificultad...

. El texto citado en mi texto principal demostraba, en cualquier caso, que la «repetición» del nombre no es la dificultad en este caso. Hayward cuenta aquí con buena compañía, concretamente Segal, **Two Powers**, 36. Creo que Segal propone la misma interpretación errónea en **Sifre Deuteronomio** s7s., donde el texto cita el versículo «Así que ahora, yo, yo mismo, soy Él» como *refutación* a los herejes, mientras que Segal lo considera una provocación herética (Segal, **Tw'o Pow'ers**, 86). El versículo afirma que Dios es idéntico a sí mismo, lo que lo convierte en una refutación efectiva del binitarismo más que en un apoyo al mismo. Aún menos plausible es la observación de Segal con respecto a otro pasaje, según la cual este también «utiliza la repetición en las Escrituras como ocasión para discutir sobre “dos poderes en el cielo”» (Segal, *Tw'o Pow'ers*, 9). La supuesta «repetición» aquí no es más que el uso de la conjunción «y», que el rabino Akiva empleaba para todo tipo de *derashot* sobre numerosos temas y que no tiene absolutamente nada que ver con «dos poderes». Véase también Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Literature* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994). —ss

46. Para otro ejemplo en el que, también en un contexto polémico, los rabinos evitan citar la parte realmente difícil de Daniel 7, véase Segal, *Tw'o Pow'ers*, p. 13z.

47 Véase Olaf Plytt Mowinckel, *He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, trad. G. W. Anderson (Oxford: B. Blackwell, *9\$6), 357. Véase también Moshe Idel, *Messianic Mystics* (New Haven, Conn.: Yale University Press. +99), 89.

43. Hayward, **Memra**, 3i.

4v Segal, **Tw'O Po w'ers**, i 7. Segal prefiere analizar la versión más breve de la **Mekhilta DeRashbi**. Sin embargo, es casi seguro que este texto depende de la **Mekhilta** anterior del rabino Ismael y que con frecuencia malinterpreta sus fuentes, tal y como sostiene J. Z. Lauterlach con respecto a este pasaje, «Algunas aclaraciones sobre la Mekhilta* en hebreo», en **Sefer Klaosrier MaoSaf le-Mada Ule-Sifrut Yafah Mugash le-Prof. Josef Klausner le-Yobel Ha-Shishim**, N. H. Torczyner et al. (Tel Aviv: Hozaat Va ad-Hayobel, 1937). 181-188; y demostrado de forma contundente recientemente por Menahem Kahana, «*Dos Mekhiltot sobre la porción de Amalec: la originalidad de la versión de la Mekhilta de Rabi Ishmael con respecto a la Mekhilta de Rabi Shimón ben Yohay*», en hebreo (Jerusalén: Magnes Press, 1999)

50. Pesikta Rabbati, cap. 10.

5i. Tal y como argumentan, en mi opinión acertadamente, R. Travers Herford, **Christianity in the Talmud and Midrash** (*93; reimposición, Nueva York: Ktav, 978), 304, así como Jacob Zallel Lauterbach, **Rabbinic Essays** (Nueva York: Ktav, 973). 549 Curiosamente, Segal afirma, por un lado, que un «impulso gnóstico» fue la causa de la redacción de este texto (Segal, **Two Powers**, p. 4) y, por otro, más adelante, que «“dos poderes” se refiere a los cristianos y no a los gnósticos extremistas» (Segal, **Two Powers**, p. 58), basándose en el mismo pasaje. Obviamente, estoy de acuerdo con este último punto y no con el primero. Véase también Wolfson, **Speculum**, p. 94

5z. Para encontrar al menos un indicio de que el modalismo es la doctrina rabínica dominante sobre Dios, véase

Elliot R. Wolfson, «Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God» en **Christianity in Jewish Terms**, ed. Tikva Simone Frymer-Kensky, **Radical Traditions** (Botilder, Colo.: Westview Press, 2000), 4+

53. Por consiguiente, comparto plenamente la línea argumental seguida por Diez Macho en general y, en particular, en su artículo «El Logos y el Espíritu Santo», *Atlántida* i (1963): 39*

54 Lo que Hayward consideró el problema del Midrash, la doble aparición del nombre H' en el versículo, es de hecho la solución: ambas apariciones se refieren al mismo Dios, a la misma hipótesis. Véase al ove ri 45-

S. S. I. N. D. Kelly, **Doctrinas cristianas primitivas**, ed. rev. (Nueva York: Harper and Row,

*97), p. 120.

. Sin duda, esta no era la designación más común o general para la deidad en los textos rabínicos. Así, por ejemplo, la Mishná, ligeramente anterior, suele referirse a Dios como «el Cielo». Este cambio en la literatura midráshica de la segunda mitad del siglo III me parece, por tanto, significativo, sobre todo porque aparece en textos que, de otro modo, podrían interpretarse como propaganda anticristiana.

sz. Hayward, *Memra*. 3*

s3 Daniel Boyarin, *DKing for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, The Lancaster/Yarnton Lectures in Judaism and Other Religions for 9s* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999). »3 Para esta identificación, véase también Yuval, *Nations*, 9, n. iii.

59 Nótese que, según Hipólito, Noeto, el más importante de los primeros modalistas, utilizó los mismos versículos para argumentar contra la Segunda Persona que los que emplearon los rabinos contra los herejes de las «Dos Potestades» (Segal, **Two Powers**, 2>9)-60. Kelly, *Doctrinas*, pp. 1–20. Para un análisis excelente y conciso del modalismo, véase Kelly,

Doctrines, 119-23.

6i. Daniel Abrams, «The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead», **Harvard Theological Review** i. 3 (julio de 1994): >9+

62. Elliot R. Wolfson, «La imagen de Jacob grabada en el trono: nuevas sobre la doctrina esotérica de los pietistas alemanes* en **Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics** (Albany: State University of New York Press, 1995), pp. 4-7 y a lo largo del texto. Véase también, en especial: «En las fuentes más antiguas, el motivo del icono de Jacob grabado en el trono podría haber estado relacionado con la hipostatización del Logos» («Images», p. 18).

*3 En este contexto también encajan las tradiciones sobre Enoc. Una vez más, Abrams ha expresado este punto *de la siguiente manera*: «Moshe Idel ha llamado nuestra atención sobre textos que interpretan a Enoc como la figura angelical de Metatrón y, sin embargo, otros en los que Metatrón se identifica con Dios, tendiendo un puente entre la humanidad y Dios» (Abrams, «Metatrón», 99—93. Citando a Moshe Idel, «Enoch is Metatron», *Ilتمان uel 4/ s 99* : »o-4o. Véase también Gedaliahti Stroumsa, «Form(s) of God: *Some Notes on Metatron and Christ*», *Harvard Theological Review* /6 19 3J' 2 9-)

*4 Idel, **Messianic Mystics**, 85-94. Aunque parezca increíble, allí nos enteramos (Idel, **Messianic Mystics**, 3s) de un místico judío medieval que escribe: ««Enoc es Metatrón” y el primer nombre de los setenta nombres de Metatrón es Yaho’el, cuyo secreto es Ben Son!]). Como señala Idel de forma convincente, es imposible imaginar que, en la Edad Media cristiana, un pensador judío ortodoxo hubiera producido un texto que sonara tan «peligrosamente» cristiano; por lo tanto, debemos estar ante un mythologoumenon de la época en que el judaísmo y el cristianismo aún no eran entidades teológicas diferenciadas, cuando todavía era posible que el segundo Dios fuera denominado «Hijo» por escritores «judíos». No es el Logos lo que distingue al judaísmo del cristianismo. Véase también Nathaniel Deutsch, **The Gnostic Imagination: Gnosticism, Mandaism, and Merkabah Mysticism**, Brill’s Series in Jewish Studies (Leiden: E. J. Brill, 1995), 9*, y Gedaliahu Stroumsa, *Savoir et salut* (Paris: Éditions du Cerf, 1992), 5*—59A— tal y como Idel expone con perspicacia las posibilidades: «Es difícil determinar la antigüedad de un texto de este tipo. Es difícil determinar si este texto refleja un

concepto judío precristiano del hijo angelical que posee o constituye el nombre divino, también es difícil de determinar. Si es tardío, la naturaleza cristiana, o judeocristiana, de dicho texto hebreo no puede pasarse por alto» (Idel, **Messianic Mystics**, 8y). En cualquier caso, sorprendentemente, no cabe duda de que, al final, siguió siendo parte integrante de una tradición no cristiana

«judío» tradicional. El lector interesado en la cristología primitiva que lea estas páginas de la obra de Idel se verá, creo, iluminado. Otro ejemplo importante del mismo fenómeno —el de motivos claramente cristológicos conservados en textos cabalísticos de la Alta Edad Media— se expone en Elliot R. Wolfson, «The Tree That Is All: Jewish-Christian Roots of a Kabbalistic Symbol in Sefer Ha-Bahir», en *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics* (Albany: State University of New York Press. +995), pp. 3-88. El artículo de Wolfson, «Imaginal», >44 4b, también es muy importante.

65. Véase Hipólito, **Refutación de todas las herejías**!•9 Z-

Y teniendo incluso veneno incrustado en su corazón, y sin formarse una opinión correcta sobre ningún tema, y sin embargo avergonzándose de decir la verdad, este Calisto, no solo por haber dicho públicamente a modo de reproche hacia nosotros: «Sois ditheístas», sino también por haber sido acusado con frecuencia por Sabelio de haber transgredido su fe original, ideó una herejía como la siguiente. Calisto alega que el Logos mismo es Hijo, y que él mismo es Padre; y que, aunque se le denomine con un título diferente, en realidad es un espíritu indivisible. Y sostiene que el Padre no es una persona y el Hijo otra, sino que son uno y el mismo; y que todas las cosas están llenas del Espíritu Divino, tanto las de arriba como las de abajo. Y afirma que el Espíritu, que se encarnó en la virgen, no es diferente del Padre, sino que es uno y el mismo. Y añade que esto es lo que declaró el Salvador: «¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?». Pues considera que lo visible, que es el hombre, es el Hijo; mientras que el Espíritu, que estaba contenido en el Hijo, es el Padre. «Porque —dice (Calisto)— no profesaré la fe en dos dioses, el Padre y el Hijo, sino en uno solo. Pues el Padre, que subsistía en el propio Hijo, después de que Este hubiera tomado para sí nuestra carne, la elevó a la naturaleza de la Deidad, uniéndola a sí mismo y haciéndola una; de modo que el Padre y el Hijo deben ser llamados un solo Dios, y que esta Persona, al ser una, no puede ser dos».

66. Hayward, *Memra*, 8z. El propio Hayward quiere extraer de esto una conclusión directamente opuesta a la mía. Para Hayward (*Memra*, 37), la designación de Dios como «Aquel que habló y el mundo fue» está «íntimamente ligada a la Memra targúmica», un punto con el que sin duda estoy de acuerdo, aunque lo considero —en contraste directo con Hayward— como la negación de la Memra, no como su afirmación. No es la Memra, el Logos, la Palabra, la que realiza estas actividades, sino, según los rabinos, Dios mismo, el Dios que habló y el mundo fue, sin ningún intermediario, la Palabra hipostatizada.

67. Lauterlach, *Medilta DeRabbi Ishmael*, i: s -

68. Virginia Burrus, «*Pegotten, Not Made*»: *Conceiving Manhood in Late Antiquity*, Figurae (Stanford, California: Stanford University Press, 2000).

69. Segal, *TwO Pow'e s.* 4Z 49

7. Es casi imposible no percibir aquí ecos del Salmo 111, o de la historia de Aher, quien ve a Metatrón sentado a la diestra de Dios y anotando los méritos de Israel. Pero aunque esto pueda parecer una interpretación excesiva, la idea sigue siendo válida, aunque de forma un poco menos elegante.

7i. Segal, *TwO Powers*. 4Z

72. Segal escribe que «se puede demostrar que tanto los judíos como los cristianos apocalípticos combinan las interpretaciones angelicales o divinas del pasaje con su candidato mesiánico» (Segal, *Tw'o Powers*, 49). A diferencia de lo que sostiene Segal, la doctrina de los dos atributos de Dios no se utiliza aquí como remedio para el mesianismo en sí mismo, sino como remedio para el unitarismo.

7s Además, como señala Segal (*Tw'o Powers*, 48), «R. Akiva tampoco fue el único en el movimiento rabínico en identificar a la figura del cielo como el Mesías».

74 Por ejemplo, «la imposición coercitiva de la consensualidad mediante la cual un patriarca autoritario...

se reconstituye continuamente como tal —sobre todo a través de largas cadenas de citas destinadas a demostrar una unanimidad antigua y generalizada sobre un punto determinado» (Bur-rus, **Begotten**, 16). Véase también Patrick T. R. Gray, «“The Select Fathers”»: Canonizing the Patristic Past», **Birdie Patristico** 3 (199): 21-3**i* Mark Vessey, «The Forging of Orthodoxy in Latin Christian Literature: A Case Study», **Journal of Early Christian Studies** 4, n.º 4 (invierno de 199b): 495-5**3i*; Eric Relillard, «Un nuevo estilo de argumentación en la polémica cristiana: Agustín y el uso de citas patristicas», *Journal of Early Christian Studies* 8, n.º 4

(<)' 559 7

75 Segal, **Two Powers**, 71.

7* Segal, **Two Powers**, *7- Véase Nathaniel Deutsch, **Guardians of the Gate: Angelic Vice Regency in Late Antiquity**, Brill's Series in Jewish Studies (Leiden: E. J. Brill. *999) 45 4; de cuyo análisis se desprende que, paradójicamente, Metatrón es aquí el Anciano de los Días (y no el Hijo del Hombre), una interpretación que no logro comprender, ni estoy convencido de que sea necesaria en este contexto. Los textos rabínicos que Deutsch aduce para indicar la identificación del Joven (Hijo del Hombre) con el Anciano de los Días me parecen poco relevantes, ya que, en mi opinión, constituyen principalmente pruebas del modalismo rabínico, en contraste y oposición a la distinción de {Personas en los demás textos. Por lo tanto, discrepo de la equiparación que hace Deutsch de la {polémica rabínica contra el binitarismo con el propio binitarismo. Con cierto tono polémico por mi parte, me atrevo a afirmar que una lectura más exhaustiva de estos textos, junto con las tradiciones cristianas primitivas, revelaría mucho de lo que queda oscuro en la mayoría de los estudios académicos sobre ellos (además de {ocultar, por ejemplo, algunas cuestiones que se revelan en la investigación contemporánea).

77 En contra de Segal (*Two Powers*, 7), quien afirma que el nombre o ri nunca se utiliza en este sentido en la literatura rabínica (a menos que lo haya malinterpretado).

7 *Homoousios*, *homoiousios*, *homoian* o *anomoian*.

79 Aunque Scholem interpretó de forma célebre «joven» en estos contextos como «siervo», hay pocos fundamentos para esta interpretación. David J. Hal{erin, «A Sexual Image in Hekhalot Ral 1 ati and Its Implications», *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6, n.º i—z

(19 7): 125.

80. Véase también al respecto Deutsch, **Dana Rdians**, 3. Sobre Metatrón como Enoc, véase Idel, «Enoch».

81. Cf. «La línea divisoria entre la literatura rabínica y la de Hekhalot es a veces difícil de discernir» (Deutsch, *GuardiGH5*, 49)

8z. Segal, *Two Powers*, 7

3 Ibid., 55.

4 Deutsch se refiere a las fronteras ontológicas entre lo divino y lo humano que los textos reifican; yo, a las fronteras sociales entre lo ortodoxo y lo herético. Las dos referencias son homólogas.

85. Deutsch, *GuardiGH5*, 4 -

86. Yehuda Liebes, «*El pecado de Eliseo: los cuatro que entraron en Pardes y la naturaleza del misticismo talmúdico*», en hebreo (Jerusalén: Academion, 1Q9), iz, em {énfasis añadido.

7 Segal, **Dos poderes**, 6z.

88. Según esta interpretación, el «sentarse» es el quid de la cuestión, ya que evoca el pasaje de Daniel 7 tal y como se interpreta, por ejemplo, en Marcos, con el «Hijo del Hombre» sentado a la diestra de Dios. Esta es también la fuente del «error» de Ral 1 i Akiva, sobre el que véase «La apoteosis

tasy of Ral bi Akiva» más arriba. Este pasaje merece un análisis más exhaustivo del que puedo ofrecer aquí, sobre todo a la luz de las interpretaciones cuestionables de la evidencia textual que

se han propuesto recientemente (Deutsch, *Guardian*5, 43-77). Dado que estas interpretaciones se basan en lecturas variantes dentro de la tradición manuscrita ashkenazí, que se relacionan con diferentes etapas de redacción dentro del período rabínico, se apoyan en una base muy débil; sin embargo, una demostración más completa de este punto, así como una reinterpretación, tendrán que esperar a otro contexto.

89. Génesis Ral bah s

9s. Daniel Abrams, «“El Libro de la Iluminación” de R. Jacob ben Jacob HaKohen: una edición sinóptica a partir de diversos manuscritos* en hebreo» (Nueva York: Universidad de Nueva York, 1993), 7. Para otro análisis reciente del material «Ah er», véase Abrams, «Metatrón», 93—Q8. Dunn, por el contrario, sigue hablando de «el surgimiento de la “herejía de los dos poderes”» (James D. G. Dunn, *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* [Londres: SCM Press y Trinity Press International, +99+) **9), lo que, por supuesto, yo consideraría más bien como la tradición rabínica

proyección y rechazo de la herejía de las dos potencias. Esto resulta doblemente sorprendente, ya que

la visión de Dunn sobre la historia del judaísmo es lo suficientemente matizada como para incluir una afirmación como «el periodo comprendido entre el año 7 y el 100 vio cómo los primeros defensores del judaísmo rabínico dieron un paso deliberado para diferenciarse de otros que reclamaban la amplia herencia del judaísmo anterior al año 7» (Dunn, *Partings*, 22). Estaría totalmente de acuerdo con esta formulación, a pesar de que situó este desarrollo bastante más tarde de lo que lo hace Dunn, dada la metodología —

en la que el propio Dunn insiste en otros lugares— de datar el material de los textos rabínicos como perteneciente, aproximadamente, a la época de su atestación y no a la época de la que habla el texto. Esta diferencia en la datación es, por supuesto, muy significativa, ya que, en la medida en que Dunn se permite atribuir cierto peso a determinados desarrollos —como la introducción de la «maldición de los herejes» en el «Yavne histórico»— y considerarlos representativos de un creciente consenso temprano en el judaísmo, situará las «divisiones de caminos» mucho antes de lo que yo lo haría.

9. Abrams, «Metatron», 9-9*.

Véase Segal, *Two Powers*, s—b

93. Véase Dunn, *Partings*, z18—9, y una pequeña bibliografía de estudios anteriores.

94 Compárese la conclusión similar, expresada en términos teóricos distintos, del propio Segal: «Dado que la tradición nos llega únicamente en un texto posterior, debemos estar dispuestos a aceptar la probabilidad de que la interpretación alternativa de Dan. 7:9 y ss. —a saber, que los dos tronos eran para la misericordia y la justicia— fuera una adición posterior, que atribuía la interpretación “ortodoxa” a un gran líder religioso, a quien el tiempo había demostrado que estaba equivocado. Así pues, la controversia mesiánica sobre Dan. 7:3 probablemente data de la época de R. Akil; la revisión de la misericordia y la justicia probablemente proviene de sus discípulos» (Segal, *Two Powers*, 49). Una vez más, yo cambiaría

«el tiempo había demostrado que estaba equivocado» por la idea de que la construcción rabínica de la ortodoxia se está

puesta en práctica a través de esta historia del error del rabino Akiva, su reprimenda y su arrepentimiento.

95 Azzan Yadin, «*Shenei Ketu vim* y la mediación rabínica», *Journal for the estudio del judaísmo en los períodos persa, helenístico y romano*⁵ 33, n.º 4 (Tzooz): 386-4+

96. He utilizado la traducción de Yadin, pero la he modificado aquí y

allá. 97 Yadin, «*Shenei Ketu vim* y la mediación rabínica».

9. Louis Finkelstein, ed., **Sifre on Deuteronomy** (reimpresión de 1991, Nueva York: Jewish

de América, 1969) 379-

99 Esta metáfora de la conspiración, tal y como la utilizan los lingüistas en particular, se refiere a fuerzas que convergen para producir el mismo resultado, aunque no puedan

entenderse como
relacionadas causalmente entre sí. Resulta especialmente acertada como metáfora en este
contexto, donde el resultado convergente beneficia efectivamente a los intereses de los dos
grupos sociales implicados.

100. Heine, «Callistus».

ioi. Kelly, *Doctrines*, 83—i3z.

io2. Virginia Burrus, «Hailing Zenobia: Anti-Judaism, Trinitarianism, Athanasius», *Culture and Religion* 3, n.º 2 (2002): 163-177-

103. Tal y como más tarde denominarían «arianismo», Rudolf Lorenz, *¿Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius* (Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1979)

4 En un estudio fascinante, Glenn Chesnut ha demostrado que el Logos y el Nomos eran, en algunas filosofías helenísticas importantes, nombres alternativos para el mismo principio de orden divino presente en el alma del gobernante-salvador. Glenn F. Chesnut, «The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy», en *Principate: Religion*, ed. Wolfgang Haase, Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (Berlín: Walter de Gruyter, 197* *i*^z—i3. Sobre el rey como «Nomos viviente»

Nomos», véase «Ruler and Logos», 37; y Frances Dvorník, *Early Christian and Byzantine* (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, +966), i:245-4. Y sobre el rey como «Logos viviente», en paralelo con el Nomos, véase Chesnut, «Ruler and Logos», p. 1323, refiriéndose a Plutarco, *A un gobernante inculto*, 7 C. No obstante, discrepo en cierta medida con la interpretación que hace Chesnut de este pasaje. El texto dice:

TU οἷν ὈπεῖCi rot Ὀp2ovio(; ó
vó[loš ò Róvimv booiZcčç
θανατῶν τε καὶ ἀθανάτων,

{¿Quién, pues, gobernará al gobernante?

La Ley, el rey de todos,

tanto a los mortales como a los inmortales,

como dice Píndaro —no la ley escrita fuera de él en libros o en tablillas de madera o similares, sino la razón dotada de vida en su interior.]

De este pasaje se desprende claramente que Plutarco *no* se refiere al rey como un Nomos viviente o como un Logos viviente, sino más bien como el Logos inanimado al que se le dota de vida al morar en el interior de un ser humano. La comparación con los comentarios de Pablo en 1 Corintios sobre la Ley escrita en tablillas y la Ley escrita en el corazón parece más acertada aquí que las nociones de encarnación u otras alusiones cristológicas.

Capítulo /. La leyenda de Yavneh sobre los Stammaim

i. Jacob Neusner, *Judaism in Society: The Evidence of the Yerushalmi: Toward the Natural History of a Religion* (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1991), n.º 1. Quizá convendría aclarar un poco las dos últimas frases. Neusner quiere decir que el Talmud palestino no se limita a dar la decisión final como lo haría un código legal; sí que expone los puntos de vista opuestos, pero luego decide entre ellos.

2. Para un tratamiento epistemológico exhaustivo del Talmud babilónico, en parte coincidente y en parte discordante con mi análisis, véase Menachem Fisch, **Rational Rabbis: Science and Talmudic Culture*, Jewish Literature and Culture* (Bloomington: Indiana University Press, 1997)—

3. Para un análisis exhaustivo de estas características del Talmud babilónico, que también las sitúa en el nivel redaccional del texto pero las presenta en un marco explicativo algo diferente, véase David Charles Kraemer, **The Mind of the Calmed: An Intellectual History of the Bavli** (Nueva York: Oxford University Press, 1997); J. Christine Hayes, **Between the Babylonian and Palestinian Talmuds** (Oxford: Oxford University Press, 1997) resulta también muy instructiva a este respecto.

4 Jeffrey L. Rubenstein, «The Thematization of Dialectics in Bavli», en **Aggada Journal of Jewish Studies** 53, n.º 2 (zoom): i, donde se resume el argumento de David Halivni, **Midrash, Mishnah, and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986) 76—i 4 Véase también Shamma Friedman, «Chapter 'Ha'isha Rabl a' in the Babylonian Talmud», en **Researches and Sources**, ed. H. Z. Dimitrovsky (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1971) >>7 44+

5. Jeffrey L. Rubenstein, **Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture** (Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 1999); Rubenstein, «Thematization».

6. David M. Goodblatt, «La enseñanza rabínica en la Babilonia sasánida», *Studies in Judaism in Late Antiquity*, vol. 9, Leiden: E. J. Brill, 1975-

7 Kraemer, **Mind**, 95-

8. Según se parafrasea en Kraemer, **Mind**, 96.

9 Creo, sin embargo, que, al igual que cualquier gran relato sobre el cambio cultural (incluido el mío propio, por supuesto), siempre quedarán residuos, pues Orígenes ya es capaz de escribir:

Así como la providencia no queda anulada a causa de nuestra *ignorancia*... tampoco queda anulado el carácter divino de las Escrituras, que se extiende a lo largo de todo su contenido, porque nuestra debilidad no pueda discernir en cada frase el esplendor oculto de sus enseñanzas, encubierto bajo un estilo pobre y humilde. Pues «tenemos un tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder de Dios se manifieste» y no se considere que proviene de nosotros, que no somos más que hombres. Porque si hubieran sido los métodos trillados de demostración utilizados entre los hombres y conservados en los libros los que hubieran convencido a la humanidad, se habría podido suponer razonablemente que nuestra fe se basaba en la sabiduría de los hombres y no en el poder de Dios. Pero ahora está claro que «la palabra y la predicación» han prevalecido entre la multitud «no con palabras persuasivas de sabiduría, sino con demostración del Espíritu y de poder» (Primera Corintios 4:9).

10. Richard Lim, **Public Disputatio, Power, and Social Order in Late Antiquity**, **Transformations of the Classical Heritage** (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1994).

ii. Sobre este punto, véase el esclarecedor análisis de John Glucker, «*Anio de la Academia Tardía*», *Hypomnemata*, cuaderno 56 (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 3* 97

iz. Rubenstein, «Thematization», z.

i3. Rubenstein, «Thematization».

+4 Jeffrey L. Rubenstein, **The Culture of the Babylonian Talmud** (de próxima publicación). i5. Rubenstein, **Talmudic Stories**.

i6. Charlotte Fonrobert, «When the Rabbi Weeps: On Reading Gender in Talmudic Aggada», **Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues** 4 (2001): 58.

+7 Para un análisis muy detallado de esta «entrada en vigor», véase Richard Paul Vaggione, *Eunomio de Cícico y la revolución nicena*, Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford University Press, 2000), a lo largo de todo el texto y, en especial, p. 57

18. Keith Hopkins, «Christian Number and Its Implications», *Journal of Early Christian Studies* 6, n.º 2 (1998), p. +7-

ig. Shaye J. D. Cohen, «The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism», *Hebrew Union College Annual* 55 (1984): 27-53

20. Compárese mi propio escrito más reciente, Boyarin, **Dying for God**, capítulo 2, y, a fortiori, mis ensayos anteriores sobre tales comparaciones.

zi. Cabe destacar que no respaldo necesariamente los términos concretos (sobre todo en la medida en que tienen un matiz peyorativo) de la categorización de Hopkins. Sin embargo, sí que señalan algo significativo en la diferencia entre la autopresentación del discurso cristiano ortodoxo ideal y la autopresentación del discurso rabínico ortodoxo ideal.

22. Goodblatt, en **Rabbinic Instruction**, argumentó que esta institución solo surgió en Babilonia en la época posamoraica. Su argumento ha sido respaldado recientemente por Rulenstein, quien demuestra que las aparentes pruebas en contra procedentes del Talmud deben (o, en cualquier caso, es muy plausible que) se remontan a una capa posamoraica de dicho texto.

23. Rubenstein, **Culture of the Babylonian Talmud**.

24. Cabe señalar que la sede del *catolicós* nestoriano se encontraba muy cerca de Mahoza, uno de los principales centros de erudición rabínica babilónica.

Véase Isaiah Gafni, «La literatura nestoriana como fuente para la historia de las *yeshivot* babilónicas», *Tarb!* 5+ (+9 +): 57+

26. Según la traducción de David Stern, **Midrash and Theosy: Ancient Jewish Exegesis and estudios literarios contemporáneos*, Rethinking Theory (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1996), igg6), ig.

27. Es decir, no atestiguado en la literatura tanaítica (la literatura rabínica redactada en el siglo III y principios del IV, y conocida únicamente a partir de los Talmuds [palestinos] y del siglo VI [babilónico]).

28. Stern, *Midrash and Theory*, 33. Esta práctica es, por lo tanto, bastante diferente de las prácticas patrísticas analizadas por Elizal y A. Clark en «*Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*» (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999), pp. 18-32. En la literatura rabínica, esta práctica guarda mayor analogía con las controversias entre rabinos y «herejes» (*miitim*) que con las controversias hermenéuticas internas al rabinato que el *midrash* reproduce (o inventa) con tanto cariño.

29. Stern, **Midrash and Theory**, 34.

30. Fisch, *Rational Rabbis*, 6z. Sin embargo, hay que corregir a Fisch en dos puntos. En primer lugar, la expresión «y la Torá se convirtió en dos Torot» es propia de la Tosefta y no una innovación del talmúd babilonio. En segundo lugar, la afirmación del talmúd palestino de que «se convirtieron en dos sectas» (Hagiga ii, 77d, referencia que debo a Fisch, *Rational Rabbis*, 21i, n. i8) no es más contundente que la Tosefta, ya que la palabra de la Tosefta, «divisiones» [na 9nn], que suele traducirse como «controversias» siguiendo el uso posterior, debería, en la literatura tanaítica, traducirse como «divisiones», es decir, sectas. La glosa del Talmud palestino queda así incluida en el propio lenguaje tanaítico original. En otras palabras, la visión «tradicionalista» y «realista» de la Torá, que se corresponde tanto epistemológica como institucionalmente con la ortodoxia cristiana, queda plenamente reflejada en los textos tanaíticos.

3i. Así pues, aunque suscribo la distinción que hace Fisch entre dos voces diferentes dentro de la literatura rabínica, no me convencerían sus argumentos de que la Mishná ya refleje la posición «antitradicionalista» (véase Fisch, **Rational Rabbis**, 66-78). Excedería el alcance del presente trabajo exponer el argumento en detalle, pero me parece que las distinciones que Fisch establece allí entre la Mishná y la Tosefta no son concluyentes, y en cada

caso, la Mishná puede interpretarse como si presentara el mismo conjunto de puntos de vista que la Tosefta. Gran parte de la argumentación de Fisch se basa en argumentos atractivos, pero no del todo convincentes (véase *Silen-tio*). Por último, sin embargo, repito: en general, mis argumentos son compatibles con los de Fisch, independientemente de las discrepancias históricas entre nosotros (una historia a la que Fisch, en cualquier caso, no se adhiere). Me parece mucho más convincente su demostración de una diferencia entre la Tosefta, el Yerushalmi y el Bavli con respecto a otra historia aquí mencionada, una diferencia que sitúa estos textos en una escala que va —utilizando la terminología de Fisch— de lo más tradicionalista a lo más antitradicionalista (Fisch, **National Rabbis**, 96—no).

32. Shlomo Naeh, «“Hazte muchas habitaciones”: otra mirada a las declaraciones de los sabios sobre la controversia», en hebreo, en **Renewing Jewish Commitment: The Work and Thought of David Hartman**, ed. Avi Sagi y Zvi Zohar (Jerusalén: Instituto Shalom Hartman y Hakibbutz Hameuchad, en preparación), 86z.

35. Saul Liel Erman, *Orden Nashinn*, vol. 8 de *Tosefta Ki-Fshuta: Un comentario exhaustivo sobre la Tosefta* (Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 973) *94-95 (traducción añadida).

34. Naeh, «Rooms», 865-67.

35. Se trata, en esta versión de la *derashá*, de citas de las formas típicas de transmisión tanaítica, como señala Naeh. Por lo tanto, no es el contenido proposicional de la transmisión lo que plantea la dificultad, sino las formas y la dificultad de recordarlas.

36. Así, en la Tosefta, la *derashá* sobre «no sea que un hombre diga en su corazón» termina con ,noun? D^O2TU bD ,D^O 2TU PIN ,D^On?o [«palabras», «las palabras», «estas son las palabras», «todas las palabras»]. Como ha demostrado Naeh, estas se refieren a la propia organización que Moisés hizo de la Torá Escrita en «muchas salas», es decir, organizada para facilitar la memoria y la comprensión. La *derashá* sobre «todas fueron dadas por un solo pastor» es el comienzo de una idea completamente nueva, a saber, que tanto la Torá Escrita como la Oral fueron dadas por Dios a través de Moisés. Solo la combinación de estas dos *derashot*, originalmente independientes, dio lugar a la interpretación que el Talmud babilónico ofrece de la fuente. Véase Shlomo Naeh, «Sobre las estructuras de la memoria (y las formas del texto) en la literatura rabínica», en hebreo (de próxima publicación), n.º 131. He aquí otro ejemplo, por si lo necesitáramos, de lo difícil que resultaría reconstruir el judaísmo rabínico palestino primitivo a partir de fuentes talmúdicas babilónicas. Lo que, por lo tanto, podría haber parecido una dificultad para mi tesis de que la noción de la controversia irresoluble como un bien es una idea talmúdica y no tanaítica, resulta ser una elegante prueba de esa misma tesis.

37 Como señala Fisch, tales divisiones se producen en el contexto del tradicionalismo y el realismo y son permanentemente irresolubles, al igual que la historia de la ortodoxia cristiana (Fisch, *National Rabbis*, 67) —

38. Naeh, «Structures of Memory».

39 Naeh, «ROOITis», 874. Esto ofrece, además, otro ejemplo de lo engañoso que puede resultar interpretar las citas tanaíticas del Talmud como pensamiento tanaítico real. Obsérvese, una vez más, sin embargo, la perspicaz definición de «nuestros rabinos» que ofrece Fisch: «las posiciones epistemológicas y metodológicas que atribuye a los “rabinos” o a los “sabios” son, por lo tanto, en su mayor parte las de los redactores, compiladores y editores posteriores de los textos tal y como los encontramos» (Fisch, *National Rabbis*, xxi). Mientras este principio sea explícito, no surge el problema al que alude Naeh.

4. Naeh, «ROOITis», 873. La postura de Naeh, por lo tanto, no difiere mucho de la de Stern. Véanse, sin embargo, las formulaciones más matizadas de Naeh en «Structures of Memory».

41. Atanasio, *Athanasius Werke*, ed. H. G. Ojitz (Berlín: Walter de Gruyter, 934) 2:4. Citado en Lim, *Disputation*, 109.

42. Lim, *Disputation*, p. 110.

43 Lim, *Disputation*, 111, y véase el excelente análisis de Alain Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II-III siècles* (Paris: Études Augustiniennes, 985), 2:81-88.

44 Citado en Lim, *Disputation*, 44, n.º 9. Por supuesto, ideas como esta ya circulaban entre los cristianos antes de Basilio, sobre todo en Tertuliano, quien también aconseja a sus discípulos que eviten

textos controvertidos (*Prescripciones contra los herejes* 17-10), a buscar la «sencillez de corazón» y a evitar la especulación y la dialéctica (*Prescripciones contra los herejes* 7); véase también el análisis de Karen L. King, *What Is Gnosticism?* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press,

3)), cap. 2.

45 Como ya lo había señalado Orígenes: «Además, en el judaísmo existía un factor que provocaba el surgimiento de sectas, que era la variedad de interpretaciones de los escritos de Moisés y de los dichos de los profetas». Henry Chadwick, trad. y ed., *Orígenes: Contra Celso* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), 135.

46. Goodblatt, «Religious Instruction».

47 Stern, **Midrash and Theory**, op. cit. Que este temor no era infundado queda demostrado por la siguiente cita del texto antirral 1 inite caraita: «He puesto ante mí las seis divisiones de la Mishná. Y las examiné detenidamente con mis propios ojos. Y vi que su contenido es muy contradictorio. Un erudito de la Mishná declara que algo está prohibido para el pueblo de Israel, mientras que otro afirma que está permitido. Por lo tanto, mis pensamientos me responden, y la mayoría de mis reflexiones me indican que en ello no hay ni ley de la lógica ni ley de Moisés el Sabio» (Leon Neiiioy, *Karaite Anthology*, *Excer pts from the Carly Literature*, Yale Judaica Series, vol. 7 [New Haven, Conn.: Yale University Press. +9b9 7]; y véase Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. +997) 46). Aunque esta tradición de la Alta Edad Media es sin duda posterior a nuestro texto talmúdico, indica de manera elocuente el tipo de polémica (y no meramente de psicología) a la que nuestro texto podría estar respondiendo. Como señala Chadwick (*Origen: Contra Celsum* 135, n. 4), el trasfondo de estas discusiones es «probablemente la tesis escéptica de que, dado que los filósofos discrepan en todas las cuestiones serias, solo cabe suspender el juicio; Sexto Emilio, *P.H.* I, 165; Filón, *de Ebriate* 93 y ss.»

48. Sócrates, E.H. 4s-zo, citado en Vaggione, «Junomio», zzz.

4v. Frag. 24a; véase también David Dawson, «*Allegorical Interpretations and Cultural Revision in la Alejandría Antigua* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 199*) 198-99.

50. Se podría objetar en este punto que en realidad no existe comparabilidad entre la situación cristiana y la situación bíblica, ya que la primera se ocupa de cuestiones teológicas, mientras que la segunda se ocupa de cuestiones prácticas. Esta diferencia es, sin duda, significativa en sí misma, pero no en el nivel de análisis que adopto aquí, el nivel del análisis de la historia de los sistemas de pensamiento per se. Foucault ya señaló que la sistematicidad característica de las prácticas discursivas y los cambios en dicha sistematicidad trascienden las disciplinas particulares: «Cada práctica discursiva implica, por tanto, un juego de prescripciones que rige las exclusiones y las elecciones». Ahora bien, estos conjuntos de regularidades no coinciden con obras individuales; aunque se manifiesten a lo largo del tiempo, aunque suceda que destaquen, por primera vez, en una de ellas, estas regularidades van mucho más allá de ellas,

aunque a menudo reagrupan a un número considerable de ellas. Pero tampoco coinciden necesariamente con lo que solemos llamar ciencias o disciplinas, aunque sus límites puedan ser a veces provisionalmente los mismos; ocurre con mayor frecuencia que una práctica discursiva reúne diversas disciplinas o ciencias, o, de nuevo, que atraviesa un cierto número de ellas y reagrupa en una unidad a veces no evidente varios de sus ámbitos» (Michel Foucault, *La voluntad de saber*, traducido y citado en Arnold I. Davidson, **The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts** [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, zoom], 1Q7. De hecho, como deja muy claro Davidson, es precisamente esta transdisciplinariedad de una práctica discursiva lo que resulta significativo desde el punto de vista epistemológico: «Si existe un saber (*savoir*) común a más de una ciencia, si existe un orden de conocimiento que une a diferentes ciencias, entonces este sistema de conocimiento constituye lo que Foucault denominó una *épistémé*. Aislar las regularidades discursivas de determinadas ciencias puede permitir descubrir que existe un conjunto de relaciones que une estas prácticas discursivas; este conjunto de relaciones proporciona el “espacio epistemológico” para estas ciencias, su *épistémé*» (Davidson, *Emergence*, Koi). Este libro, y especialmente el ensayo «Sobre epistemología y arqueología: de Canguilhem a Foucault» (págs. 19-206), del que se ha extraído la cita, representan, en mi opinión, la mejor introducción concisa a Foucault que tenemos en inglés.

5i. Naeh, «ROOITIS» 57-

5a. Fisch, *Rational Rabbis*, 69.

53 Véase Rubenstein, **Talmudic Stories**, 1-3 y *passim*. Es significativo que la versión presumiblemente más antigua del Talmud palestino no incluya la voz que establece la modestia como la virtud que condujo a la primacía de la halajá de Hillel, sino que se limite a decir que: «Desde que se oyó la voz celestial, cualquiera que viole las palabras de Bet Hillel está sujeto a la pena de muerte: Se nos enseña que se oyó una voz celestial que dijo: “Estas y estas son las palabras del Dios Viviente; quien siga el *hulukhu* es como Bet Hillel”. ¿Y dónde se oyó la voz celestial? Rabi Bilí dijo en nombre de Rabi Yohanan: “En Yavne se oyó la voz celestial”» (PT Sotá 9a).

54. «Una “episteme” es el conjunto de factores —históricos, sociales, institucionales, intelectuales y demás— que hacen posible una determinada forma de pensamiento; no es la “esencia” de ese pensamiento» (Philipp W. Roseman, *Understanding Scholastic Thought with Foucault*, The New Middle Ages [Nueva York: St. Martin’s Press, 1999], x). Roseman se refiere a «lo que Foucault podría haber llamado la “episteme escolástica”».

Véase Stern, «*Midrash und Theory*», p. 37

56. Esto, en parte, no difiere del todo del argumento de Stern en «Midrash and Indeterminacy», *Critical Inquiry* 15, n.º 1 (otoño de 1988): 13—6z. Sin embargo, mi distinción entre el midrash palestino y el Talmud babilónico reformulará considerablemente el argumento.

57 Lim, *Disputation*, 53-54. Véase el punto relacionado en Vaggione, *Eunomius*, 83. Podríamos decir, tal vez, que Nicea representa el fracaso de la tradición dialéctica precisamente porque, como señala Vaggione en ese pasaje, «todos eran muy conscientes de que no podían citar ningún pasaje de las Escrituras que, por sí solo, convenciera a sus oponentes». La historia de Rufino que estamos a punto de leer podría interpretarse como una representación de esta misma frustración. En otras palabras, sugiero con mucha cautela que algo parecido al «colapso del diálogo efectivo en el año 34» (Vaggione, *Eunomio*, 97—+ 4) podría haber conducido, en parte, al desmoronamiento de la idea del diálogo efectivo, con analogías similares en el mundo binario real, como lo ejemplifica el «¿Cómo aprenderé la Torá?» de la narración comentada anteriormente.

58. El pasaje de *DULniClf* 9 citado en Lim, *Disputation*, 156, n. 35. Véase también Neil McLynn, «Christian Controversy and Violence in the Fourth Century», *KOdH* i 3 (199 +5—44). Resulta especialmente llamativo y divertido, en nuestro contexto sociocultural actual, la descripción que hace Gregorio de Nazianzo de los dialécticos como análogos a los luchadores profesionales y ni siquiera a auténticos atletas, apud Lim, *Disputation*, 162.

59 Sobre la postura de los capadocios respecto a la «tacada lógica» de Eunomio, véase Vaggione, *Eunomius*,

9-3

60. Fisch, *Rations1 Rubbis*, xv, refiriéndose también a la obra de Steinsalz y Funken-61. stein.

No es, en mi opinión, que Fisch esté equivocado, sino que su caracterización de la

cultura rabínica

no tiene, en mi opinión, suficientemente en cuenta las diferenciaciones históricas dentro de dicha cultura.

62. Véase Daniel Boyarin, «*Carnul Isruel: Reading Ser in Talmudic Culture*», en *The New Historicism: Studies in Cultural Poetics*, vol. z5 (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1993), 136-56. Varios detalles de esa interpretación deberán corregirse a la luz de las recientes investigaciones de Shamma Friedman (inéditas), pero sus líneas generales siguen siendo válidas, en mi opinión.

63. A. Mosshammer, «Disclosing but Not Disclosed: Gregory of Nyssa as Deconstructionist», en *Studien zu Gregor von Nyssa und der Christliche Spätantike: Supplements to Vigiliae Christianae* (Leiden: E.J. Brill, 1991)

*4 Sobre este punto, véase también Vaggione, *Eunomius*, ib. 9—7 y, especialmente, 237—*5.

cuya interpretación de esta controversia me parece ligeramente diferente de la de Mosshammer (aunque quizá compatible con ella). Véase, sin embargo: «Lo que afirmaban [Eunomio y Aecio] era que su conocimiento de Dios era *exactamente el mismo* que el suyo: es decir, no «ñaivoiov», no discursivo. Por lo tanto, [...] la mejor manera de honrar la realidad comunicada por *φῆνυπιος* es el silencio» (Vaggione, *Eunomio*, 257-5) —

65. Virginia Barrus, «*Begotten, not Made*»: *Conceiving Manhood in Late Antiquity*, Figurae (Stanford, California: Stanford University Press, 2000), p. 19 -

66. Lim, *Disputación*, 7

*7 Considero esta narración, en efecto, como un midrash sobre 1 Corintios 1:20—*4: «¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde está el disputador de este mundo? ¿No ha convertido Dios en locura la sabiduría de este mundo? Porque, dado que en la sabiduría de Dios el mundo, por su sabiduría, no conoció a Dios, agradó a Dios salvar a los que creen mediante la locura de la predicación. Porque los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría; pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, que es tropiezo para los judíos y locura para los griegos; pero para los llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es el poder de Dios y la sabiduría de Dios».

68. Rufino, *Historia de la Iglesia de Rufino de Aquileia, libros I y II*, trad. Philip R. Amidon (Nueva York: Oxford University Press, 1997) —ii. Compárese con la versión algo diferente de Lim, *Disputatio*, 19 >-

69. Véase también cómo Frances Young articula este cambio dentro del cristianismo: «una mirada desapasionada

de los relatos evangélicos difícilmente sugiere una figura con autoridad episcopal que exponga dogmas y excluya a los que debaten o dudan» (Frances M. Young, *The Making of the Creeds*, Londres y Filadelfia: SCM Press y Trinity Press International,

1991) >-)

7 Vaggione, *En Homius*, 365.

71. Vaggione, *Eunomio*, 369.

7. Para lecturas recientes de esta historia tan conocida, véase Rulenstein, **Talmudic Stories**, 34-64, y Fonrobert, «When the Rabbi Weeps».

7s. Como se ha señalado anteriormente, según el propio Talmud babilónico, «ese día» siempre se refiere al día crucial de la decisión en Yavne, cuando se consolidaron definitivamente las formas características del rabinismo talmúdico babilónico.

74 Véase también Stern, «*Midrash and Theory*», 50. Para evitar cualquier malentendido, no estoy afirmando que los Rabl fueran más racionales que sus oponentes entre los líderes judíos. Sus propios métodos para legitimarse, en particular la adivinación mediante la lectura de la Torá, como ocurre en algunas formas de midrash, no son, desde nuestra perspectiva, menos mágicos que la adivinación mediante los algarrobos, pero eso es tema para otra ocasión. La cuestión es que su propia adivinación se presentaba como la Torá oral, y no los métodos adivinatorios de los oponentes o disidentes. Compárese: «Aquí es donde el judaísmo rabínico y el cristianismo se separan, porque el primero sostenía que la profecía cesó con Malaquías y los demás profetas de los últimos tiempos, mientras que el cristianismo comenzó con la llegada de la personalidad más grande de todas: Dios encarnado, que inauguró una nueva era de profecía. Pero, en la práctica, tanto el judaísmo rabínico como el cristianismo reconocían acontecimientos y personalidades sobrenaturales en el aquí y ahora de la vida cotidiana —y recurrían a ellos para imponer la autoridad de la Torá o de la Iglesia sobre la comunidad de los fieles» (Bruce Chilton y Jacob Neusner, **Types of Authority* in *Formative Christianity and Judaism** [Londres: Routledge, 1977]). Podría decirse que la comunidad de Qumrán reivindicó explícitamente la autoridad profética para su hermenéutica. Véase Aharon Shemesh y Cana Werman, «Halakhah at Qumran: Genre and Authority», **Dead Sea Discoveries** (2002). Véase también Elliot R. Wolfson, **Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Literature** (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994), 328.

75. Lim, *Disputation*, 196.

7. Para una interpretación muy diferente de este material, véase Fisch, *Rational Rabbis*, 8z. Una diferencia fundamental entre nuestros enfoques radica en mi interpretación de que Rabí Eliezer intentó primero demostrar su punto de vista y solo recurrió a los signos y prodigios cuando no logró convencer a los demás, mientras que para Fisch tal lectura es imposible, ya que él desea ver en Rabí Eliezer una visión más antigua y puramente «tradicionalista», en la que el debate y la toma de decisiones críticas son simplemente anatema. Creo que mi interpretación es la más sólida desde el punto de vista filológico, aunque la de Fisch es sin duda defendible.

77 Evonne Levy, **Propaganda and the Jesuit Baroque** (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2003), capítulo 2.

78. Compárese con una controversia de finales del siglo IV entre un sabio maniqueo y un cristiano en Egipto: «El fácil paso del debate público a la prueba de fuego... nos recuerda las limitaciones del ámbito cultural en el que se apreciaban las disputas públicas formales. Para un público analfabeto y sin estudios, las demostraciones de poder mediante hechos tangibles resultaban más convincentes que la capacidad de tejer argumentos. En los encuentros entre rivales religiosos, los hechos prodigiosos se interpretaban comúnmente —aunque no necesariamente— como signos del favor divino, mientras que la destreza en la argumentación se consideraba de origen humano, o incluso diabólico» (Lim, *Disputation*, 8i).

79 Véase el tratamiento similar, aunque algo diferente, de esta cuestión en Fisch, *Rational Rabbis*, 63-64. El enfoque reflexivo y no historicista de Fisch dará lugar a ciertas diferencias de interpretación dentro de un marco amplio que, por lo demás, es similar en muchos aspectos, al igual que ocurre con respecto a la historia sobre Rabán Gamaliel que trato a continuación y que Fisch aborda en la continuación del contexto citado. Permítanme citar un ejemplo concreto:

Mientras que Fisch escribiría que «la existencia de tradiciones contradictorias simplemente no supone un problema para el antitradicionalista» (Fisch, **National Rabbis**, 68), yo escribiría que la postura «antitradicionalista» se desarrolló como respuesta al problema de la multiplicidad de puntos de vista.

80. Incluido el autor del presente artículo en su anterior vida académica.

81. Véase también el análisis de Allert I. Baimgarten, **The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation**, **Supplements to the Journal for the Study of Judaism** 55 (Leiden: E. J. Brill, 1997) 35, quien presenta una versión de la opinión aquí expuesta en nombre de un «cínico», pero deja abierta la cuestión de si él mismo adopta o no dicha visión cínica.

82. Es interesante señalar la diferente base de autoridad de la halajá de Qumrán, tal y como la identifican Shemesh y Werman: «Género» en el que la interpretación halájica correcta, entendida como esotérica, fue revelada directamente al Maestro de la Justicia.

83. William A. Graham, **Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion** (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 68.

84. Yitzhak D. Gilat, «*Eliezer ben Hircano: un erudito marginado*», Bar-Han Studies in Near Eastern Languages and Culture (Ramat Gan: Bar-Han University Press, 1994), y véase más adelante la nota n.º

85. Me parece muy reveladora la observación de Graham de que «Estamos tan atados a la página escrita o impresa que hemos perdido toda conciencia de la oralidad esencial del lenguaje, por no hablar de la lectura» (Graham, **En busca de la palabra escrita**, 9). La insistencia de Graham en el carácter esencial de la oralidad del lenguaje trasciende su propio proyecto de historicización: «Desde una perspectiva histórica, nuestra concepción actual del libro (y, por lo tanto, también del proceso de lectura y de la alfabetización) resulta ser bastante limitada y limitante» (Graham, **In the Depths of the Written Word**, 10). Yo sugeriría que la retórica de Graham sobre la esencialidad y la pérdida es igualmente limitada y limitante desde una perspectiva histórica. Por otra parte, estoy totalmente de acuerdo con él en que olvidar los momentos muy diferentes y «orales» del lenguaje escrito en muchas (si no en la mayoría) de las «otras» culturas es pernicioso. Para un argumento en este sentido, véase Daniel Boyarin, «Placing Reading: Ancient Israel and Medieval Europe», en **The Ethnography of Reading**, ed. Jonathan Boyarin (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1993)

37-

86. Graham, **Beyond the Written Word**, 68. Este ejemplo supone un reto significativo para el «siempre» de Graham, si no para la aplicabilidad general de su observación.

7. Similar, en este sentido, a Gregorio de Nisa (Mosshammer, «Disclosing»), pero también a Orígenes (Patricia Cox Miller, **The Poetry of Thought in Late Antiquity: CS-sais in Imagination and Religion** [Burlington, Vt.: Ashgate, 2007]). Este es un punto que necesitará una mayor profundización en futuros trabajos.

88. Dina Stein, «Folklore Elements in Late Midrash: A Folkloristic Perspective on Pirkei de Ral bi Eliezer», en hebreo con resumen en inglés (tesis doctoral, Universidad de Hebrew, 1998),

+73-81, fotocopia. Stein señala que Ralbi Eliezer es precisamente el arquetipo del otro interno, el hereje, en contraposición al apóstata que abandona la comunidad por completo.

89. Véase Naeh, «ROOMs», 855, para la importante observación de que n.v 9nn [división] aquí no significa meramente controversia, sino un potencial cisma político real, y que este es el significado original del término hebreo ma Ens, paralelo al griego *stasis* en su desarrollo semántico. Esta observación me permite formular otra. Cuando la Mishná dice: «Cualquier división que no sea por el bien del cielo no perdurará, mientras que cualquier división que sea por el bien del cielo sí perdurará. ¿Cuál es la división que no es por el

¿En nombre del cielo? La de Coré y su congregación. ¿Y cuál es la división que se hace en nombre del cielo? La de las Casas de Hillel y Shammai» (Avot 5:16); esto no equivale a la declaración talmúdica posterior de que las palabras de la Casa de Hillel y las de la Casa de Shammai son, por igual, las palabras del Dios Viviente. Es perfectamente posible que la declaración posterior sea un desarrollo prácticamente orgánico de la anterior (especialmente una vez que el sentido del término «helrew» pasa de referirse a un grupo de personas a una controversia). Más bien, la cuestión es que, dado que se considera que tanto la Casa de Hillel como la de Shammai actuaron por el bien del cielo, ninguna de ellas es excluida de Israel, como sí lo han sido Coré y su congregación (¿los cristianos?). Nótese el paralelismo con la afirmación anterior: «Cualquier asamblea que sea por el bien del cielo perdurará». Una vez más, vemos cómo la precisión a la hora de atender a los matices del lenguaje y del significado que se han confundido es crucial para percibir la historia del pensamiento rabínico.

9. Cohen, «Yavneh», 49

91. Véase Lim, *Disputntion*. Véase también la importante observación de Fisch de que «Yavne no estaba dispuesta a extender su pluralismo al nivel de segundo orden, metahalájico y procedimental de la toma de decisiones halájicas. Y este punto marcó, presumiblemente, el alcance de su tolerancia. Para los reformistas de Jabne, el principio de tolerancia se aplicaba ampliamente, pero solo a quienes lo aceptaban» (Fisch, *Rational Rabbis*, 8z).

9. Fonrobert, «When the Rabbi Weeps». 9i.

Fisch, *Rational Rabbis*, p. 209, n. 12.

94 Discrepo en cierta medida con la afirmación de Stern de que «hay pocas pruebas que respalden la existencia de mecanismos explícitos de censura interna en la sociedad rabínica» (David Stern, «Forms of Midrash II: Homily and the Language of Exegesis», en *Midrash and Theory* [Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1996], 26). La condenación de las interpretaciones que conducen a la idea de que existen dos poderes en el cielo, tal y como se analiza en el capítulo 6, parece constituir sin duda alguna tal evidencia.

9s Véase Susan Handelman, «Fragmentos de la roca: la teoría literaria contemporánea y el estudio de los textos rabínicos —una respuesta a David Stern*», *Prooftexts* 5 (1985): 73-95-

96. Véase Halbertal, *People*, 7. De hecho, esto no es más una democratización que la «medicalización del parto», partiendo del supuesto de que «cualquiera» puede convertirse en ginecólogo. Halbertal se refiere explícitamente al hecho de que todos los hombres (!) tenían acceso teórico al Bet Midrash como prueba de su naturaleza democrática, sin darse cuenta de que los estrictos controles que la institución imponía a la interpretación, tanto legítima como ilegítima, representaban un conjunto aún más general de exclusiones (es decir, de todos aquellos que no aceptaban el programa rabínico) más allá de la mera exclusión de las mujeres, que Halbertal señala debidamente y en toda su extensión.

97 Véase Susan Handelman, **The SlayerS of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory** (Albany: State University of New York Press, 98a), y David Stern, «Moses-Cide: Midrash and Contemporary Literary Criticism», **Proof-texts** 4 (1984) +93 4-

9. Con esto no pretendo atribuir nada siniestro a los rabinos, aunque los efectos sobre algunos judíos (especialmente las mujeres) bien podrían haber sido muy perjudiciales, como podría insinuar el tema

elegido para esta parábola hermenéutica podría insinuar. No está de más mencionar que soy uno de los estudiosos cuyas (antiguas) opiniones estoy revisando aquí; véase Daniel Boyarin, **Intertextualidad y lectura del midrash** (Bloomington: Indiana University Press, +99), esp. pp. 37-

99. Sin embargo, este punto por sí solo no basta para descartar la reivindicación de una

«indeterminación» similar a la deconstrucción presente en estos textos babilónicos. Tampoco debemos olvidar la voluntad de poder que ejerce la teoría, algo de lo que Derrida, al menos, es siempre consciente, a diferencia, quizás, de algunos de sus epígonos estadounidenses.

ioo. R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash* (reimpresión de 1903, Nueva York: Ktav, 1978) 336-37-

ioi. Herford, *Christianity*. 337 Debo añadir, sin embargo, dos salvedades. En primer lugar, no veo aquí pruebas de que este Ya'aqov fuera necesariamente una figura histórica real y, en segundo lugar, me parece débil la comparación con la historia de Rav Safra (tratada en el capítulo anterior), con la que Herford la compara, porque creo que Herford ha malinterpretado el significado de esa historia. Sin embargo, el hecho de que este mismo Ya'aqov sea citado como autoridad halájica en el Talmud babilónico es muy revelador, como no deja de señalar Herford.

Véase Virginia Burrus, **The Making of a Heretic: Tender, Authority, and the Priscillianist Controversy**, **Transformations of the Ancient World** (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1995) aJ. Rebecca Lyman, «The Making of a Heretic: The Life of Origen in Epiphanius *Panarion* 64», *Studia Patristica* 31 (1997): 445-5i, para ejemplos cristianos de herejes «reacios».

103. Véase, para un punto de vista bastante similar, Stern, **Midrash and Theory**, pp. 34-35-

104 Sin duda, existe una versión de la «Estufa de Akhnai» en el Talmud palestino 8i c—d que se acerca a esta idea. Sin embargo, dado que Ral 1 i Yirmiah, el babilónico del siglo IV, se cita de forma destacada en ese texto, disponemos de un *terminus post quem* posterior a su época. Véase también David Charles Kraemer, **The Mind of the Talmud: An Intellectual History of the Talmud** (Nueva York: Oxford University Press, 1999), izz—+3, para un análisis de las diferencias cruciales entre ambas versiones. En cuanto a la distinción en sí misma, es decir, entre las interpretaciones «realistas» y «convencionalistas» del significado, véase Fisch, **Rational Rabbis**, 57: «La afirmación del convencionalista es, sin embargo, ontológica más que epistémica: no se trata meramente de la afirmación de que no tenemos forma de *conocer* las intenciones de Dios —con lo que muchos realistas estarían de acuerdo sin dudarlo—, sino que en *realidad* no existe tal cosa como una interpretación verdadera, a priori y pretendida por Dios, de la Torá Escrita» (énfasis en el original).

105. Para una exposición moderna y «ortodoxa radical» de este dogma, véase Michel René Barnes, «The Fourth Century as Trinitarian Canon», en **Christian Origins: Theology, Rhetoric, and Community**, ed. Lewis Ayres y Gareth Jones (Londres: Routledge, 99), pp. 47-67.

106. Cf. Mosshammer, «Disclosing* 103—zo». Pero Gregorio, creo, no afirmaría ni insinuaría que ni siquiera Dios puede llegar a conocer en última instancia su propio lenguaje, como parecen hacer los rabinos babilónicos.

107. Mi método de interpretación de la narrativa rabínica tiene mucho en común con el de James Louis Martyn, en su obra **History and Theology in the Fourth Gospel** (Nashville, Tennessee: Abingdon, 1979), en sus estudios sobre el Cuarto Evangelio. He aprendido mucho de Martyn y de su método de interpretación. Me convence menos la crítica al método de Martyn que aparece en la obra de Stephen Motyer, **¿Tu padre es el diablo?: Un nuevo enfoque de Juan y «los judíos»**, **Paternoster Biblical and Theological Studies** (Carlisle, Inglaterra: Paternoster Press, 1997), p. 83, que su crítica al «uso parcial de las pruebas [judías]» por parte de Martyn en las páginas inmediatamente anteriores a las citadas. Si mi propia forma de interpretar las narraciones rabínicas como representaciones en leyendas sobre individuos de desarrollos sociales, culturales y políticos de Inroad resulta convincente por sí misma, entonces ya no se podrá argumentar en contra de obras como las de Martyn y Raymond E. Brown, **The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times** (Nueva York: Paulist

Press, 979) que «no parece existir ningún precedente literario para este tipo de narrativa alegórica» (con el debido respeto a Motyer, *Your Father*, zg). De hecho, ¿no pueden interpretarse de manera plausible, en cierto sentido, las narraciones bíblicas de los «patriarcas» como «alegorías» de los orígenes, las conexiones y los destinos de las comunidades?

io8. Es decir, que ya no era herético. Para la expresión idiomática, véase Justino Mártir, Diálogo 39, 3: απο8повсiq mite Uymv, ñaioioo8oi oc boéZopoi (Justino, *Diálogo con Trifón*, ed. Miroslav Marcovich, Patristische Texte und Studien 47 [Berlín: Walter de Gruyter, 1997], 135).

iog. Sobre este pasaje, véase el análisis en Jacob Neusner, «*Why NO GoSpelS iIl Talm udic udolsm?*», Brown Judaic Studies, 135 (Atlanta, Ga., 1988), 52; Stein, *Folklore*, 166—*7

no. Neusner señala acertadamente que, en los documentos más antiguos, Eli'ezer nunca se le presenta como alguien que hace del estudio de la Torá el eje central de su piedad. Es más, en las etapas tempranas de la tradición nunca se le describe como discípulo del rabino Yohanan ben Zakkai, sino más bien como representante de las antiguas prácticas culturales fariseas. Estas ideas también han quedado desplazadas en la construcción de la autoridad rabinica, de la Casa de Estudio como único centro de poder, tal y como lo presenta nuestra historia. Jacob Neusner. *Eliézer ben Hircano: La tradición y el hombre*, 2 vols., Estudios sobre el judaísmo en la Antigüedad Tardía, vol. 3-4. Leiden: E. J. Brill. (1973), p. 3

iii. Jacob Neusner, «La formación del judaísmo rabinico: Yavne (Jamnia) desde el a. d. 7 al 100 d. C.», en *Principios: Religión (Judaísmo: Judentum [FOYtS.])*, ed. Wolfgang Haase, Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (Berlín: Walter de Gruyter, 1979). 3. Véase también Shaye J. D. Cohen, «Epigraphical Rabbis», *Jewish Quarterly Review* 7 (1981): —+7i Catherine Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Texte und Studien zum Antiken Judentum (Tubinga: Mohr Siebeck, 1997) 119—>3. sobre la relativa insignificancia del estudio de la Torá en los primeros periodos e incluso entre algunos grupos que se autodenominaban «rabinos».

ii2. Mi alumno Gerald Roth ha señalado una evolución similar con respecto a Pinhas ben Ya'ir, otro carismático de los primeros tiempos, quien en las fuentes tempranas propone una regla ascética según la cual «la diligencia conduce a la limpieza, la limpieza a la pureza, la pureza a la abstinencia sexual» y, finalmente, a través de la resurrección, a «Eliás» —la visión profética— (Mishná Sotá 9:15). En la versión del Talmud babilónico, la lista comienza con la Torá (ausente por completo en la versión primitiva) y termina con la resurrección —sin profecía— (BT Avodá Zará rob).

ii3. Flavio Josefo, *Libros XVIII-XX*, vol. IX de *Antigüedades judías*, trad. L. H. Feldman, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 195) 10-11. Véase también al respecto el importante artículo de Eliezer Shimshon Rosenthal, «Tradición e innovación en la *Halajá* de los Sabios», en hebreo con resumen en inglés, *Tarb!* 3, n.º 3 (abril-junio de 1954): 321-74 —xx, lo que pondría en duda esa descripción del «auténtico» rabino Eliezer. Sin embargo, lo que nos interesa aquí no es la figura histórica real ni sus prácticas, sino en su representación en las diferentes etapas de la tradición rabinica; véase también al respecto Neusner, *Eliezer Ben Hircano*.

>4 Alon Goshen-Gottstein, «Un sabio solitario en su lecho de muerte: la historia de la muerte del rabino Eliezer (Sanedrín 68a), un análisis ideológico», en hebreo, en *el volumen conmemorativo dedicado a Tirzah Li fshitz* (de próxima publicación). Sin embargo, me parece extraña la interpretación de Goshen-Gottstein, ya que, aunque no puede ignorar el hecho de que la «excomunión» de Rabi Eliezer se aborda en el relato, la minimiza, junto con sus implicaciones, hasta tal punto que casi descontextualiza la narración. Si los sabios solo se acercan físicamente al rabino tras decidir que su «mente está lúcida», eso, en mi opinión, indica que aquí

la lucidez mental es un sinónimo de «ortodoxia», como ocurre con gran frecuencia en el discurso de la época (al menos en griego y latín). Fue el profesor Lieberman quien comparó originalmente esto con el uso de «manía» como nombre para la herejía o la heterodoxia; véase ahora Ferdinando Zuc-cotti, «*Furor haCreticorum*», *Studi Sul trattamento giuridico della %llia e Sulla pCrsecuzione della eterodOS5la religiosa nella legislazio ne del tardo Impero Romano* (Milán: Gitiff'r'e,

*99>). Cabe señalar también que la interpretación de Goshen-Gottstein se aleja incluso de la tradición clásica de interpretación de la historia, que la lee como el acto final

del drama de su excomuni6n; de hecho, cualquier lectura que niegue esto me parece que roza lo perverso. No es que esto, por supuesto, invalide la interpretación de Goshen-Gottstein, pero hace que resulte un poco más difícil, en mi opini6n, calificar mi lectura simplemente de «exageraci6n».

115. Quizá no sea fuera de lugar mencionar que, aproximadamente al mismo tiempo, se libr6 tambi6n una lucha contra la «Nueva Profecía» de los montanistas o katafrigios. Resulta fascinante que los enemigos de este grupo siempre se refirieran a sus líderes como «Montano y las mujeres», p. ej., Eusebio, E.H.V. xvi 20-22; Hugh Jackson Lawlor y John Ernest Leonard Oulton, trad. y eds., *Eusebio, Obispo de Cesarea, Historia eclesiástica y los Mates de Palestina* (Londres: Sociedad para la Promoci6n del Conocimiento Cristiano, 1877) 6i. Sin embargo, no pretendo afirmar que exista una fuerte conexi6n entre estos acontecimientos, sino simplemente señalar cierta coincidencia llamativa.

n6. Esta interpretaci6n concuerda tambi6n con el argumento esgrimido por Kalmin de que el Talmud babil6nico «rabiniz6» tan a fondo a figuras como los carismáticos, extravagantes y taumaturgos hombres santos Honi Hame'agel y Hanina ben Dosa, que lleg6 a hacer que estudiaran la Torá y, por lo tanto, «olvidaran» que, en su origen palestino, constituían una fuerza antitética y un partido de oposici6n faccioso al naciente judaísmo rabínico. Richard Ktilmin, *Sa'fCS, StorieS, AutkOTS Ond EditOYS hi Rabbinic PabHonia*, Brown Judaic Studies 300 (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1994), p. 331; William Scott Green, «Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Roman Tradition», en *Aufstieg und Niedergang der R6mischen Welt II, Principat 19.*, ed. Wolfgang Haase (Berlín: Walter de Gruyter, 1979), 6+9-47; Sean Freyne, «The Charismatic», en *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradoxes*, ed. George Nickelsburg y John Collins, Septuagint and Cognate Studies Series, n.º 12. (Chico, California: Scholars Press, 1980).

ii7. Lim, *Disputation*, p. 20.

ii8. Durante la luna nueva, la postraci6n se realiza en secreto, por lo que ella supuso que era «seguro» bajar la guardia con respecto a su htisl y, por lo tanto, se equivoc6 de fecha.

n9. Fonrobert, «When the Rabbi Weeps», 63. La lectura de Fonrobert profundiza en la perspectiva de g6nero de la historia, especialmente en lo que respecta a las lágrimas y la emotividad. Esto, sin embargo, queda fuera del alcance del presente análisis.

izo. Slavoj ?izek, «Introducci6n», en *Mapping Ideology*, Mapping (Londres: Verso, 1994) 3.

izi. Rulenstein, **Talmudic Stories**, 44-

122. Ya he defendido este punto con respecto al universalismo paulino en «Rad-ical Jew». *Paul and the PolitiCS Ofldentit y*, *Contraversions: Critical Studies in Jewish Litera-ture, Culture, and Society* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1994)

iz3. Stern, **Midrash and Theory**, 34

+>4 «En realidad —escribe Stern [*Midrash and Theory*, p. 34]—. Stern continúa, tras este «en realidad», presentando la leyenda rabínica como un hecho hist6rico.

125. Este es un punto fundamental de Stern, «Midrash and Indeterminacy».

iz6. Resulta interesante comparar la actividad del «sacerdote malvado» en *el Pesher Habacuc*, col. ii (11. 4—8), sobre Habacuc 2:15: «Su interpretación se refiere al Sacerdote Impío que 5 persiguió al Maestro de la Justicia para consumirlo con la ferocidad 6 de su ira en el lugar de su destierro, en tiempo de fiesta, durante el descanso del día de la Expiación. Desfiló ante ellos, para acabar con ellos 8 y hacerlos caer en el día de ayuno, el sábado de su descanso» (trad. en Florentino García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, trad. Wilfred G. E. Watson [Leiden: E. J. Brill, 1994a]), claramente un ejemplo anterior de una narración en la que una autoridad obliga a un grupo disidente a violar su Día de la Expiación establecido. Me atrevería incluso a sospechar que la historia rabínica es un reflejo tardío del mismo topos. Aunque en la época de Rabi Is (al menos entre ellos) parece seguro que el calendario solar ya no era un problema, el conflicto calendárico seguía siendo un importante motivo de discordia.

izy. Haim Shapira, «The Deposition of Ral 1 an Gamaliel: Between History and Legend», en hebreo con resumen en inglés, *Zion* 64, n.º 1 (1999): *5-26. Véase también allí la bibliografía y el análisis de estudios anteriores. Como muestra Shapira, las versiones talmúdicas palestinas y babilónicas de estas historias sobre Yavne no representan en modo alguno las realidades del siglo I, sino las situaciones políticas particulares de las comunidades rabínicas palestinas y babilónicas relativamente tardías en las que se narraban, y solo la versión babilónica plantea la cuestión de la controversia legítima y de quién puede entrar en la Casa de Estudio. Además, hay que subrayar que no basta con argumentar que los rabinos sostenían la opinión de que el desacuerdo en cuestiones de teoría o de «mera» interpretación era legítimo, pero que Rabán Gamaliel tuvo que imponer la uniformidad en la práctica en este caso, *ya que la propia narración no permite tal interpretación*. Presenta la actuación de Rabán Gamaliel, así como su postura general, como algo sumamente impropio y que exigía *una* auténtica *mefaitoia* por su parte o, como sugiero, por parte de la institución rabínica, para la cual se trata de una especie de relato autobiográfico.

I. Shapira, «Deposition», 35-36. Cabe destacar, sin embargo, que Shapira (y yo mismo, hasta hace muy poco) nos conformábamos entonces con «fechar» tales narraciones en el siglo IV, cuando se formuló la mayor parte de las tradiciones talmúdicas babilónicas (amoraicas). Rubenstein, sin embargo, critica acertadamente a Shapira (y, por extensión, a Boyarin): «La datación que hace Shapira de la historia en el siglo IV no muestra ningún conocimiento del proceso de redacción del Bavli». El hecho de que la afirmación de Rava se atribuya a Ralf y Gamaliel en la historia sugiere que los redactores tomaron prestado de Rava, no que Rava o los alumnos de Rava crearan la historia» (Rubenstein, «Thematization», ii).

129. Tal y como me señaló Dina Stein. David Goodblatt, «The Story of the Plot contra R. Simeón ben Gamaliel II», en Hebrew, *Zion* 49, n.º 4 (198d): 36a—69, ha demostrado que el motivo del guardia en las puertas de la Casa de Estudio es en sí mismo un elemento exclusivamente babilónico.

i3o. Froma Zeitlin, «*Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*», en *Women in Culture and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 99b); Nicole Loraux, *The Children of Athena: Athenian Ideas About Citizenship and the Division Between the Sexes* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983).

i3i. Véase, sobre la **Oresteia**, Froma Zeitlin, «The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in Aeschylus's *Oresteia*», en **Playing the Other: tender and Society in Classical Greek Literature*, *Women in Culture and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 199b) 32—++9. Charlotte Fonrobert articula de forma independiente una comparación similar de estos textos con la *Orestíada*, especialmente con la interpretación que Zeitlin hace de ella (Fonrobert, «When the

Räbbi Ilora 58). Curiosamente, Fonrobert se centra en diferentes aspectos de este texto al realizar la comparación, lo que no hace sino reforzar su solidez.

13. David Goodblatt, **El principio monárquico: Estudios sobre el autogobierno judío en la Antigüedad**, **Textos y estudios sobre el judaísmo antiguo** 3 (Tubinga: Mohr Siebeck, 1994)

i33. Agradezco a Dina Stein por ayudarme a comprender este punto.

134 Isaak Heinemann, *Durxei Hn'ngndn*, en hebreo (reimpresión de 1954, Jerusalén: Magnes Press, 197), iol—z alid passim.

135. Para análisis anteriores, véase Stern, «Moses-Cide»; Handelman, «Fragments»; David Stern, «Literary Criticism or Literary Homilies? Susan Handelman and the Contemporary estudio del Midrash», *Prooftexts* 5 (195): 9–103; véase también Stern, *Midrash and Theory*, 15–3136. Salmo 62:12.

137. Jeremías 3:9

138. Azzan Yadin, «The Hammer and the Rock: Polysemy and the School of Rabbi Ishma'el», *Jewish Studies Quarterly* 9 (1990): 1-17.

139. Sin duda me parece revelador que, mientras que Thomas H. Tobin, S.J. (*La creación del hombre: Filón y la historia de la interpretación*, The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, vol. 14, Washington, D.C.: The Catholic Biblical Association of America, 1983], p. 166) entiende que Filón podía considerar interpretaciones mutuamente contradictorias como «divinamente inspiradas» y dignas de ser registradas una junto a otra, Winston considera esto una «solución desesperada» (David Winston, «*Logos und Mystische Theologie in Philo of Alexandria*», Cincinnati, Ohio: Hebrew Union College Press, 1953), una postura que Winston difícilmente mantendría si se tratara del midrash tardío del que hablábamos.

140. Karen Jo Torjesen, **Hermeneutical Procedure und Theological Method in Origen's Exegesis**, **Patristische Texte und Studien** (Berlín: Walter de Gruyter, 19 *)

iii. Henri de Lubac, *Exégese medieval: los cuatro sentidos de la Escritura*, trad. Mark Sebanc (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1998).

14 Véase también Vaggione, *Eunomio*, 71.

143. Tal y como me ha recordado Karen

King. 144 Lim, *Disputa*, 3-

145. Lim, **Disputación**, »7

146. Lim, **Disputation**, ooi—z, citando a Sócrates Escolástico, **E.H.** 5.10.

147 Lim, *Disputation*, zoz—3. Véase M. Richard, «Les Orilèges diphysites du Ve et VIe siècle», en *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, ed. Alois Grillmeier y Heinrich Bacht (Wurzburgo: Echter-Verlag, 1951), 1:721-43. Véase también: «La intolerancia de la ortodoxia ante la ambigüedad hizo imposible que Eunomio o su comunidad participaran de alguna manera en las controversias de la generación emergente: ahora era definitivamente un “hereje”. Él [Eunomio] y sus seguidores se vieron obligados a observar el mundo teológico del siglo siguiente desde fuera, y su propia voz solo se conservó en *florilegios* (fuertemente manipulados)» (Vaggione, *Eunomius*, 368). La cuestión no es, por supuesto, que la controversia cesara en la Iglesia de Nicea, sino que los modos en que se llevaba a cabo eran diferentes. Véase más abajo, inmediatamente, sobre la controversia pelagiana. Lo mismo ocurre, mutatis mutandis, con la controversia nestoriana.

i48. Éric Rebillard, «A New Style of Argument in Christian Polemic: Augustine and the Use of Patristic Citations», *Journal of Early Christian Studies* 8, n.º 4 (2000): 560.

149 Rebillard, «New Style*», 575

iso. Agustín, *Contra Juliano* i.3.s., citado en Rebillard, «Nuevo estilo», 57*

151. *Contra Juliano* II, 10, 37, citado en Rebillard, «Un nuevo estilo», 577. Énfasis añadido. Véase

Véase también Mark Vessey, «*OphS Imperfectum*: Agustín y sus lectores. 46-435 d. C.* *Vi'f,illGe Christioloc* 5+.

3 (9 de agosto): z -

152. Patrick T. R. Gray, «“Los Padres selectos”: canonizando el pasado patristico», *Studia PatYISilCO* +3 (*9 9): ++ 36.

*53 Mark Vessey, «La forja de la ortodoxia en la literatura cristiana latina: un estudio de caso», *Journal of Early Christian Studies* 4. 4, invierno de 1996): 495 5+-3

+54- Lim, *US pII tO tloil US*.

155. Burrus, *Begotte*, 59 (énfasis añadido).

156. Burrus, *Begotten*, 56-5/.

15d. Véase también Barnes, «Trinitarian Canon».

158. Burr us, BC'fotte^>59-

+59 En ese mismo entorno mesopotámico, los debates formales sobre la doctrina de los maniqueos también se estaban registrando por escrito más o menos al mismo tiempo (Lim, *DtSpHtG-tion*, /i).

i6o. Burrus, *Begotten*, 6y.

i6i. Véase Lim, *DISpiltOtIOII*, **9), que cita a Filostorgio, y compárese con BT Berakhot zyb, ya comentado anteriormente.

i6z. Burrus, **Begotten**, 6o.

i63. Mencionado con frecuencia en la literatura, de hecho, como «Padre del Mundo» (Burton L. Visotzky, *FathCYS Of the World: ESSO f'S iIl Rabbinic and POtriStic LiteratureS*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 8o [Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 995

+b4 Si, como coinciden los estudiosos, resulta prácticamente imposible determinar qué ocurrió «realmente»

en el muy bien documentado concilio de Nicea (Vaggione, *Ennomius*, 52), ¡cuánto más en el prácticamente mítico de Yavneh!

165. Barnes, «Trinitarian Canon».

i66. Al igual que, estoy seguro, hace ahora también Ruether.

i6y. Rosemary Radford Ruether, «Judaism and Christianity: Two Fourth-Century Religions», *Sciences Religieuses/Études III, Religión z [i9/z]: y—8*.

i68. Herford, **Christianity**, i/6. La interpretación que hace Herford del pasaje talmúdico es inexacta en varios detalles.

9- <>» t meiommtfd) según los manuscritos. Según la brillante interpretación de Shlomo Pines, «Notas sobre el paralelismo entre la terminología siríaca y el hebreo mishnaico», en Hebrew in *Yaakov Friedman Memorial Volume* (Jerusalén: Instituto de Estudios Judíos, iv74) 9—*i, según la cual un 3nawD es aquel que se ha convertido en «pagano», se deduce que los miitim, los cristianos judíos, se encuentran en una categoría mucho peor que los judíos que se han convertido en «paganos». Este es un excelente ejemplo de cómo la confusión de las categorías constituye la mayor amenaza de todas.

No. En virtud de la adición de la palabra «todos».

iyi. Es decir, en realidad no tenemos aquí un paralelo palestino, pero, dado el estilo general del Talmud palestino, la perícopa habría terminado aquí. Además, existe una ruptura cronológica y geográfica entre esta parte de la perícopa, que es temprana y palestina, y la continuación, que es posterior y babilónica, por lo que mi conjetura no carece de fundamento.

iyz. Es significativo que el número sea igual al número de sirvientes de Al-Raham en Génesis

515 +4-

*73- Lim, *DISp il tOtIO II*, 22/.

1/4 Este punto de vista ayuda a dar sentido a la plena aparición de representaciones de la multivocalidad, al mismo tiempo que el midrash como exégesis se utiliza cada vez menos y apenas se recurre a él en la labor discursiva real de los rabinos, lo cual constituye uno de los principales argumentos de David Halivni, **Peshát u-Derashá! Significado literal y aplicado en la exégesis rabínica* (Nueva York: Oxford University Press, 1991); véase también Halivni, *Midrash, Mishná y Guemará: La predilección judía por la interpretación justificada* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).

Capítulo 8. «Cuando el reino se convirtió en Minut»

i. Hal A. Drake, «Lambs Into Lions: Explaining Early Christian Intolerance», *Past and Present* 153 (1996): 25. La teoría de Drake es pertinente para la hipótesis de este capítulo. Limberis sostiene que, para los cristianos de segunda generación, este proceso se invirtió (Vasiliki Limberis, «“Religion” as the Cipher for Identity: The Cases of Emperor Julian, Libanius, and Gregory Nazianzus», *Harvard Theological Review*, vol. 3, n.º 4 [2000]: 3ZZ). No me convence del todo su argumento sobre este punto, pero tampoco deseo descartarlo por completo. Una forma de planteárselo sería fijarse en quién queda excluido de ese «nosotros». Tanto en las primeras formaciones rabínicas como en las cristianas ortodoxas, ejemplificadas por Nazianceno más adelante, hay quienes están vinculados a nuestra tradición laica, a nuestros lazos de parentesco y a nuestra tierra, pero que, sin embargo, no son «nosotros»; son herejes. Véase también Rosemary Radford Ruether, «Judaism and Christianity: Two Fourth-Century Religions», *Sciences Religieuses/Études en Religion* 2 (1992): i—io; y Jacob Neusner, *Judaism and Christianity in the Age of Constantine: History, Messiah, Israel, and the Initial Confrontation*, Chicago Studies in the History of Judaism (Chicago: University of Chicago Press, 1989), quienes adoptan posturas afines.

z. Andrew S. Jacobs, «La construcción imperial de la figura del judío en la Tierra Santa paleocristiana» (tesis doctoral, Universidad de Duke, 2000), pp. 28-29.

3 Jacol s, «Constructions 31».

4 Susanna Elm, «Orthodoxy and the True Philosophical Life: Julian and Gregory of Nazianzus» (manuscrito inédito, Berkeley, 2000). Agradezco a la profesora Elm que haya compartido su trabajo conmigo antes de su publicación. Véase también Limberis, «Cipher», 383.

5. Aunque se ha citado como relevante en este contexto el artículo de Gideon Foerster y Yoram Tsafrir, «Nysa-Scythopolis: una nueva inscripción y los títulos de la ciudad en sus monedas», **Israel Numismatic Journal** 9 (1986): 53-58, a mí no me lo parece. Incluso aceptando la interpretación de los editores de esta inscripción de que la designación única de Scythopolis como «una de las ciudades griegas de Coele Siria» tenía por objeto insistir en el carácter «helénico-pagano» de la ciudad debido a la amenaza que representaba su población mixta de judíos y samaritanos, no por ello debemos concluir que «helénico» signifique aquí la religión.

6. Limberis, «Cipher», 3/8, 38z, y en todo el texto.

Y. Limberis, «Cipher», 36.

8. Limberis, «Cipher», 399. Acepto el respaldo de Limberis a la crítica de Asad a Geertz, pero, no obstante, veo mucha más continuidad y un giro hacia algo que podría denominarse «religión» en el sentido moderno, que tiene lugar precisamente en estos ecos del cristianismo del siglo IV.

9. Orafi, pp. 45 y 96-99, citado en Elm. Véase también Limberis, «Cipher», p. 35, sobre este pasaje.

10. Véase, por ejemplo, Talal Asad, *Genealogías de la religión: disciplina y razones de poder en el cristianismo y el islam* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1931, pp. 4–4

n. Asad, *Genealogías*, z8.

iz. Ibid., Hz.

i3. Ibid., 45-

+4 Ídem.

véase David Chidester, *Savage Systems: Colonialismo y religión comparada en África meridional* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1996), ii—i6.

i6. Véase también: «Fue en el siglo XVII, tras la fragmentación de la unidad y la autoridad de la Iglesia romana y las consiguientes guerras de religión que desgarraron a los principados europeos, cuando se realizaron los primeros intentos sistemáticos de elaborar una definición universal de la religión» (Asad, *Genealogías*, 4)

+7 Julian y Wilmer Cave France Wright, «Against the Galileans» en *The Works of the Apostle Julian*, trad. Wilmer Cave France Wright, Loeb Classical Library (Londres: Heinemann Macmillan, 1913), 3zi.

i8. Seth Schwartz, **Imperialism and Jewish Secret from 200 R.G.E. to 600 G.E.** (Princeton, N.J.: Princeton University Press, moor). +79

+9 Este punto no se contradice en modo alguno con el artículo de Denise Kimber Buell, «Race and Universalism in Early Christianity», **Journal of Early Christian Studies** 10, n.º 4, invierno de 2002: 429-68, que se publicó mientras daba los últimos retoques a este libro. El convincente análisis de Buell sobre los textos de los siglos II y III pone de manifiesto la lucha del cristianismo primitivo por encontrar una forma de identidad, en la que las nociones de la «cristianidad» como un nuevo *ethnos/genos* eran, de hecho, muy prevalentes. Sin embargo, la propia Buell señala un cambio que tiene lugar en el siglo IV: «A partir del siglo IV, el razonamiento étnico sirve para naturalizar la equiparación de la condición cristiana con la condición de gentil, o la romanidad, en parte a través de la construcción opuesta de los no judíos no cristianos como “paganos”» (Buell, «Race», 46s). Yo sostendría, sin embargo, que tal clasificación marca el fin de una definición étnico-racial de la cristiandad, en la medida en que, en general, a lo largo del siglo IV se entendía que los «paganos» eran tan romanos como los cristianos. «Paganos» no constituía, sin duda, una designación étnica o racial, sino religiosa. Incluso en los escritos más antiguos analizados por Buell, donde el cristianismo se define como un *ethrios* o un *genes*, estos términos son variantes dependientes de la «fe». Este no es, en absoluto, el caso de los judíos mucho antes de la era cristiana ni del judaísmo desde la Alta Edad Media. Buell argumenta con elegancia que el universalismo cristiano no debe entenderse en oposición o en contraste con un supuesto particularismo judío: «El hecho de que los primeros cristianos se definieran a sí mismos en y a través de la raza nos obliga a desmontar una definición opuesta de lo cristiano y lo judío basada en la raza o la etnia. Hacerlo también puede contribuir a resistirse a las periodizaciones que marcan una división temprana y decisiva entre los cristianismos y los judaísmos. No solo muchos de los primeros cristianos se definen a sí mismos como un pueblo, llegando incluso a competir por el mismo nombre —Israel—, sino que los primeros cristianos adaptan y se apropian de formas existentes de universalismo judío al formular sus propias estrategias universalizadoras en el período romano... Dado que el razonamiento étnico también encuentra eco en las prácticas culturales no judías de autodefinición, ofrece un punto de partida analítico que trata tanto los marcos de referencia judíos como los no judíos como parte integrante de la autodefinición cristiana, y no como su «contexto de fondo»» (Buell, «Races 4b7»). Al mismo tiempo, a pesar de que Buell se refiera a Isaías como alguien que «énfatisa el apego a Yahvé como elemento definitorio de la pertenencia a Israel», yo sugeriría que la noción de «ortodoxia» como elemento definitorio de la pertenencia a la comunidad cristiana...

y los indicios en esa dirección en la literatura patristica que definen la ortodoxia como el criterio para la pertenencia a Israel representan una «cosa nueva». Esa cosa nueva acabaría denominándose «religión».

20. Claudine Dauphin, **La Palestine byzantine: Peuplement et populations**, § VOIS., BAR International Series (Oxford: Archaeopress, 1988), i:133-55. Véase también el análisis en Jacobs, «Constructions 7s—100».

21. J. Rebecca Lyman, **Christology and Cosiology: Models of Divine Activity in Origen, Eusebio, y los Padres de la Iglesia**, Oxford Theological Monographs (Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press, 1993).

22. Eusebio, **Preparación para el Evangelio**, trad. Edwin Hamilton Gifford, 2 vols. (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1881).

23. Eusebio, *La prueba del Evangelio*, ed. y trad. W. J. Ferrar, Traducciones de literatura cristiana (Londres: SPCK, 1920), p. 7. La traducción aquí sigue a Jacobs, «Construction», p. 33.

24. Eusebio, *La prueba*, i:9. Agradezco a mi alumno Ron Reissberg esta referencia.

25. Elizabeth A. Castelli, **Martyrdom and Memory: Early Christian Culture-Making** (Nueva York: Columbia University Press, 2003), capítulo 2. Agradezco a la profesora Castelli que me haya permitido consultar su obra antes de su publicación. Una aparente excepción a esta afirmación sería el culto isíaco, ya conocido en Roma antes del cristianismo y que, al parecer, definía una forma de identidad religiosa, o los Misterios de Eleusis. Sin embargo, tal y como señalan Mary Beard, John A. North y S. R. F. Price en **Religions of Rome** (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 30, estos cultos no imponían ni exigían en modo alguno la exclusividad, por lo que la religión difícilmente podía haber sido, en aquel entonces, un modo de formación de identidad primaria. Aunque, en cierto sentido, el isiacismo estaba desvinculado del *romanismo* per se, aún no constituía un modo de identidad independiente.

26. Utilizo este término en su sentido más amplio.

>7- *El Panarion de Epifanio de Salamina es, Libro I, secciones i—q6*, trad. Frank Williams (Leiden: E. J. Brill, 1987). b—5o. Véase, sin embargo, *la Demonstratio evangelica* de Eusebio, l.2.i (Eusebio, *Prueba*, g).

28. Frances Young, «¿Sabía Epifanio lo que quería decir con “herejía”?», *Studia Patristica* 17, n.º 1 (1982): 190—25.

>9- «! +7-18. En otra parte del mundo cristiano, señala Frankfurter, en el caso del abate copto Shenoute del siglo V, «Helleve no tenía el sentido de “griego” en el sentido étnico y, por lo tanto, diferente de “egipcio”, sino simplemente “pagano” —“no cristiano” » (David Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance* [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998] 79)

30. *Panarion*, 9.

3i. Véase Jacobs, «Construction», 55-5b

3z. Para una delimitación muy destacada y nítida de los términos «étnico» y «cultural», véase Jonathan M. Hall, **Hellenicity: Between Ethnicity and Culture** (Chicago: The University of Chicago Press, 2002), esp. g—ig.

33. Como han señalado estudiosos anteriores, para Epifanio la «herejía» es una categoría mucho más amplia e incluso difusa que para la mayoría de los autores (Aline Pourkier, **L'Hérésiologie chez Épiphane de Salamina**, **Christianisme Antique** 4 [París: Éditions Beauchesne, 1993, pp. 87a-Young, «Epifanio»]). Véase el análisis en Jacobs, «Constructions she

35. El análisis de Justino sobre las herejías judías es un enfoque diferente, tal y como se analiza en el capítulo z anterior.

36. Johann Karl Ludwig Gieseler, «Über die Nazaräer und Ebioniten», *Archiv für alte und neue Kirchengeschichte* 4, n.º z (1810): 7s, citado en Glenn Alan Koch, «A Critical Investigation of Epiphanius' Knowledge of the Ebionites: A Translation and Critical Discussion of *Panarion* 30» (tesis doctoral, Universidad de Pensilvania, 197, 10.

37 Günter Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land: Palestine in the Fourth Century* (Edimburgo: T & T Clark, 1999), 80, escribe: «Parece que no quedaban comunidades judío-cristianas significativas

en la propia Palestina, y el principal problema para la Iglesia en general era la atracción que ejercía el judaísmo sobre los miembros del cristianismo gentil».

38. Nathaniel Deutsch, «*Guardianes de la puerta: la vicerregencia angélica en la Antigüedad tardía*»,

Serie de Estudios Judíos de Brill (Leiden: E. J. Brill, 1999), 19-

39 Rachel Havrelock (ensayo inédito, Berkeley, 2000). 40.

Panarion, ++o.

4 Chidester, Savage, ii—i6.

4. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (Londres: Routledge, 994 7

4s. Para un resumen útil (aunque metodológicamente poco riguroso) del material, véase

Ray

A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity: From the End of the New Testament Period Until Its*

Disappearance in the Fourth Century [Jerusalén: Magnes Press, 1999]. 47

44 JäcObs, «Construction», 7*—77

45. Hillel Newman, «Jerome's Judaizers», *Journal of Early Christian Studies* 9, n.º q (diciembre de door): z1-52.

4b. Marc Bloch, *El oficio del historiador: Reflexiones sobre la naturaleza y los usos de la historia y las técnicas y métodos de quienes la escriben*, trad. Peter Putnam (Nueva York: Vintage Books, 1953), 93.

47 Jerónimo, «*Correspondencia*», ed. Isidoriis Hill erg, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften,

+996), vol. 55, 3B1—B2.

q8. Véase el análisis en Jacobs, «Construction», ng.

49 Chidester, Savage, p. 19.

50. Julian y Wright, «Against the Galileans», 389.

51. *Ibid.*, 3+9 +-.

5z. Julian y Wright, «Against the Galileans», 393—95. Curiosamente, esta perspectiva nos ofrece otra forma de entender la intención de Juliano de permitir la reconstrucción del templo de Jerusalén. Gran parte de su polémica consiste, como hemos visto, en acusaciones de que los cristianos no son nada, ya que han abandonado el helenismo sin haberse convertido en judíos, dado que no siguen la Torá. Imagina que un cristiano le responde que los judíos tampoco ofrecen sacrificios tal y como se les prescribe (Juliano y Wright, «Contra los galileos», 457). ¿Qué mejor manera de rebatir esta réplica cristiana y demostrar que la única razón por la que los judíos no ofrecen sacrificios es que no tienen templo, que ayudarles a reconstruir su templo y restablecer los sacrificios?

53. Hall, *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, xix. El libro de Hall se publicó demasiado tarde para que sus resultados pudieran incorporarse al debate de mi libro.

54. Wright señala que Juliano incluye figuras cristianas en su propia teología (Juliano y Wright, «Contra los galileos», 315).

55. Jacols, «Construction», 30.

56. *Ibid.*, 57

57 • *nnrion*, tratado por Jacobs, «Construction», 54-64. Mi enfoque difiere en cierta medida del de Jacobs en cuanto al énfasis, pero, una vez más, no es antitético.

p. 8. R. von Krafft-Ebing, **Psychopathia Sexualis: A Medico-Forensic Study** (Nueva York: Putnam, 1905). Para la conexión casi literal entre las historias de la sexualidad y las historias de la heresiología, véase ahora Arnold I. Davidson, *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, zoom), n.º 8.

59 « *^! 'o•. —*9- En este texto, véase Stephen Goranson, «El episodio de José de Tiberiades en Epifanio: Estudios sobre las relaciones entre judíos y cristianos» (tesis doctoral, Universidad de Duke, s9); Stephen Goranson, «Joseph of Tiberias Revisited: Orthodoxies and Heresies in Fourth-Century Galilee», en *Galilee Through the Centuries: Confluence of Cultures*, ed. Eric M. Meyers, Duke Judaic Studies Series (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, +999) 335-43a; Stemberger, **Jew's rind Chrt5t!*^!*, 75, 77-

60. Epifanio de Salamina, **Panarion**, izz.

61. **Panarion**, iz3 ambas citas.

62. Epifanio de Salamina, *Panarion*. ++4

63. Ibid., +>7

64. Ibid., iz6.

65. Ibid., i2s.

66. Ibid.

*7 Robert Young, **Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race** (Londres: Routledge, 1995). 9

68. *Pnnario*•. 9 ambas citas.

69. Para consultar estudios anteriores de este tipo, véase (citando esta obra para rebatirla) Goranson, «Revisited», 337-

7s. Goranson, «Revisited», 338. No estoy del todo seguro de en qué se basa Goranson para formular la afirmación positivista de la cláusula final, aunque supongo que tiene una buena base para ello. En cualquier caso, mi argumento no depende de tales proposiciones sobre la situación real. Véase la discusión que sigue a continuación sobre las menciones de Jerónimo a los «cristianos judíos». Cabe señalar, en cualquier caso, que según la interpretación de Goranson, tal y como se acepta y amplía aquí, Frédéric Manns está equivocado («Joseph de Tibériade, un judéo-chrétien du quatrième siècle», en *Christian Archaeology in the Holy Land, New Discoveries: Essays in Honour of Virgilio C. Corbo, OFM*, ed. Giovanni Claudio Bottini [Jerusalén: Imprenta Franciscana, 99 55s—6o). La esencia de la historia radica precisamente en que José no se convierte en un «cristiano judío», sino en un cristiano que no es judío. Véase, donde se plantea una idea similar con respecto al trabajo de otro estudioso (Goranson, «Episode», 8).

7+ Así, un estudioso ha argumentado recientemente que la única función de esta historia en el texto de Epifanio es proporcionar un respiro entretenido al lector (T. C. G. Thornton, «The Stories of Joseph of Tiberias», *Vigiliae Christianae*, 44, 99: 54-63). Mi interpretación es a la vez similar y ligeramente diferente de la de Jacobs, «Construction», 62-63, con la que debería compararse. Probablemente, ambas lecturas sean compatibles. Sin embargo, discrepo en cierta medida con la última observación de Jacobs: «Todo el entramado de la historia de José

en el *Poitotion* nos prepara para comprender cómo el cristiano imperial debe superar el ataque del “otro” no ortodoxo: los judíos entonces, los arrianos ahora, una multitud desconcertante de gnósticos, judeocristianos, encratitas, origenistas o cualquier otro desviado teológico que pudiera cruzarse en el camino futuro del cristiano. Si pueden ser comprendidos tan a fondo como el judío, su amenaza será aplastada con la misma facilidad que un insecto molesto» (Jacobs, «Con-

struction 3-64). Mi forma de expresar este punto sería que la epifanitis presentó al judío ortodoxo como el «otro» absoluto del cristiano con el fin de trazar líneas claras y disponer así de un espacio para la deslegitimación absoluta de otros cristianos, especialmente los «arianos», a quienes esta estrategia presenta como carentes de toda religión (un motivo que aparece una y otra vez a lo largo de la narración).

7> *anarion*. ++9- Compárese mi interpretación con la de Potirkier, *Epifanio*.

73 LOu es Althusser, «Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)», en *Lenin y la filosofía, y otros ensayos* ([Londres]: New LeH Books, 1971), 127-86, ahora Louis Althusser, «Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)», en *Mapping Ideology* (Londres: Verso, 1994), 100—140.

7s Sobre la promulgación del código, véase ahora John Matthews, **Laying Down the Law: A Study of the Theodosian Code** (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2000); anteriormente, los ensayos en Jill Harries e I. N. Wood, **The Theodosian Code**, ed. Jill Harries (Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1993); Tony Honoré, «*Law in the Crisis of Empire*», (379—*ss A.r.*.' *The Theodosian Code and Its Questions, with a Polygeneia of Laws of the Dynasty* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

75. Para un cambio análogo y de ramificaciones similares en los significados de los términos dentro de un contexto imperial, véase Young, **Desire**, p. 50, sobre las vicisitudes de la civilización y la cultura.

76. Maurice Sachot, «“Religio/Superstitio”: Historique d'une subversion et d'un re-tournement», *Revue d'histoire des religions* 208, n.º 4 (199*): 355 94-

77; Sachot, «Superstitio», 375. Como aclara Michele R. Salzman («“Superstitio” en el Codex Theodosianus y la persecución de los paganos», *Vigiliae Christianae*, 1987: 174), este significado ya es una evolución de significados aún más antiguos.

78. Peter Brown, **Autoridad y lo sagrado: aspectos de la cristianización del mundo romano** (Cambridge: Cambridge University Press, 1995). 35-

79 Beard, North y Price, *Religiones de Roma*, p. 7

80. Beard, North y Price, *Religiones de Roma*, dzi—zz.

81. Así aparece en Tácito. Véase Beard, North y Price, *Religiones de Roma*, 222-23.

82. Beard, North y Price, **Religions of Rome**, 2i8, citando **Sobre la superstición**. Véase, sin embargo, Plutarco, **Sobre la superstición**, 8, y Estrabón, i6.2, 37-

83. Caroline Humfress, «Religión» en **La evolución del mundo de la Antigüedad tardía**, de

Peter Gar nsey y Caroline Htimfress (Oxford: Orchard Academic Press, voor) +35 7. Para la acepción de *superstitio* como «compromiso excesivo con los dioses», véase Beard, North y Price, **Religiones de Roma**, 2 7.

84. Curiosamente, según Beard, North y Price, los inicios del cambio semántico, dentro del uso romano —es decir, «pagano»—, se remontan al siglo II. Esto no es sorprendente e indica que el propio cristianismo fue un producto de las fuerzas que hemos llegado a entender como «cristianización», además de un agente de las mismas.

85. Clyde Pharr, **The TheodoStGtl Code and Novels, and the Sixmondian Constitutions**. Una traducción con comentarios, glosas y bibliografía, en colaboración con Theresa Sherrer Davidson y Mary Brown Pharr, con introducción de C. Dickerman Williams (Princeton, N.J.): Princeton University Press, 1952). 474

86. *Religio ver der cultus est, superstio falsi*, 4.z8.ii.

87. Beard, North y Price, *Religiones de Roma*, zip. Véase anteriormente Maurice Sachot: «En boca de un cristiano, *religio* ya no se refiere únicamente a prácticas e instituciones individuales, familiares o civiles, sino también y ante todo a una relación

absoluto con la verdad» (Maurice Sachot, «Comment le christianisme est-il devenu *religio*», *Revue des Sciences de la Civilisation* 50 [1985]: 97) Es casi seguro que esto deba relacionarse también con otros cambios semánticos en latín, en particular el cambio en el significado del propio *verus* (Carlin A. Barton, «The “Moment of Truth” in Ancient Rome: Honor and Embodiment in a Contested Culture», *Stanford Humanities Review* 998]: i 3)-

88. En una versión ampliada de este argumento, que se publicará como artículo independiente, analizaré otra narración de la Antigüedad tardía sobre la conversión: La conversión de los judíos de Menorca.

89. Stemberger, **Jews in Old Christian History**. Véase, sin embargo, mi análisis más adelante, que irá en contra de la inevitabilidad de esta conclusión.

9. Lee I. Levine, «The Jewish Patriarch (Nasi) in Third-Century Palestine», en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II, Principat* 9. (Berlín: Walter de Gruyter, 1979), 6p5.

9. Véase también la cita de Seth Schwartz en el párrafo siguiente.

9* Amnon Linder, **The Jews and Imperial Roman Legislation**, ed. y trad. Amnon Linder (Detroit, Michigan, y Jerusalén: Wayne State University Press y Academia Israelí de Ciencias y Humanidades, 1937), 68.

93. Pharr, *Theodosian Code*, 4b9

94 Sobre este tema, véase Elliott S. Horowitz, «The Right to Be Reckless: On the Perpetration and Interpretation of Purim Violence», *Poetics Today* 15, n.º 1 (1994): 954

95. Stemberger, **Jews and Christianity**, *9*

96. Véase el análisis en Stemberger, **JewS Olld ChYISiOllS**, 155.

97 Pharr, *Theodosian Code*, 468. «Sigue siendo probable que hubiera rabinos entre los *primados* mencionados en los códigos legales» (Schwartz, *Jewish Society*, ii8). Véase también J. H. W. G. Liebeschuetz, *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire* (Oxford: Clarendon Press, 197), p. 16; Limberis, «Cipher», p. 38s.

9*. Stemberger, *Jews and Christians*, 308.

99 Linder, *Legislation*, 69.

100. Compárese la insistencia, más o menos análoga, en el código de que el sumo sacerdote de Egipto *no* debe ser cristiano (XII.i.in) y véase el análisis en Frankfurter, *Religion*,

4 Según Stemberger, sin embargo, incluso esto es quedarse corto con respecto al patriarca. Demuestra que, en el siglo IV, el patriarca tenía mayor autoridad que el gobernador (Stemberger, «*Judíos y cristianos*», >4> 43). Levine escribe que, en el siglo IV, el patriarca era más poderoso que los reyes herodianos (Levine, «Patriarca», 651).

ioi. Schwartz, *JCWiSh Society*, ii6. Sobre el patriarca como amenaza percibida para el cristianismo, véase Cirilo, Wilhelm Karl Reischl y Joseph Rupp, *Cyrilli HiCYOSOL yma rum Archiepiscopi Opera Qoae Supersu nt Om rita.*, ed. Wilhelm Karl Reischl (Hildesheim: OlmS, 19 7) >:>4. Y el análisis de Ivy Jacobs, «Construction», 51.

ion. Pharr, *Código Teodosiano*, 468. Véase también Schwartz, *Sociedad judía*, 103-4. Aunque «el patriarca, o *nasi*, a mediados del siglo IV se había convertido en una figura muy , los rabinos no tenían ninguna autoridad jurídica oficialmente reconocida hasta finales del siglo IV y, aun entonces, esta estaba severamente restringida y, en cualquier caso, no se limitaba a los rabinos». Además, y lo que es muy importante, «en cuanto a los patriarcas, adquirieron gran parte de su influencia precisamente al aflojar sus lazos con los rabinos y aliarse, en su lugar, con los concejales de las ciudades palestinas, los judíos acaudalados de la diáspora y los gentiles prominentes». Véase también Stemberger, **Jews and Christianity**, 34

103. Pharr, **Theodosian Code**, p. 66g.

Rod. Schwartz, *JCifiSII SOCiCt*, p. 7-

105. Bhabha, *LOCOfI11*, 85.

106. Esto sugeriría una posible matización a afirmaciones como las realizadas por Shaye Cohen, «Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagogue», en **The Synagogue in Late Antiquity**, ed. Lee I. Levine (Filadelfia: American Schools of Oriental Research, 1987), pp. 775-

7 Aunque, según mi conocimiento, este término no existe, Beard, North, y Price, en **Religions of Rome**, p. 17), dan a entender claramente que su sinónimo virtual, **religio illicita**, sí existe, aunque solo en textos cristianos, un hecho que, de poder verificarse, reforzaría mi argumento.

io8. Stenl erger, **Jews and Christians**, 35, parece incluso sugerir que, cuando el Código de Teodosio (XII.1.158) dice «independientemente de la religión (*superstitio*) que profesen», esto podría incluir incluso al cristianismo como una de las religiones.

iog. Linder, *Legislación*, qz8.

no. Ídem, aa. «A Felipe, prefecto del pretorio de Ilirico. Ningún judío, si es inocente, será torturado ni se le someterá a ningún tipo de afrentas religiosas».

iii. Pharr, *Código Teodosiano*, <76.

in. Humfress, «Religión».

ii3. Drake, «LambS», +7 +9

rig. Jacob Neusner, *Preguntas frecuentes sobre el judaísmo rabínico* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2003). Agradezco al profesor Neusner su disposición a permitirme consultar este material antes de su publicación.

115. Cabe señalar que, dado que la creencia es el criterio fundamental para determinar la legitimidad cristiana, la herejía cuartodecimana se describe como una creencia y no como una práctica. El judaísmo ortodoxo tendería a hacer lo contrario, describiendo las creencias erróneas como prácticas incorrectas.

ii6. Pharr, **Código Teodosiano**, q6g.

»7 Virginia Burrus, « «En el teatro de esta vida»: la representación de la ortodoxia en la Antigüedad tardía», en *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus*, ed. William E. Klingshirn y Mark Vessey, Recentiores: Late Latin Texts and Contexts (Ann Arbor: University of Michigan Press, +999)» p.

ii8. Richard Kalmin, «Cristianos y herejes en la literatura rabínica de la Antigüedad tardía», *Harvard Theological Review* 7. . z (abril de iggq): i6o.

rig. Moshe Halbertal y Avishai Margalit, *Idolatría* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, ig9z).

izo. Para un análisis mucho más extenso y detallado, véase Daniel Boyarin, **Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism**, **The Lancaster/Yarnton Lectures in Judaism and Other Religions for 99b** (Stanford, Calif.: Stanford University Press, ig99), cap. i.

in. Esta identificación queda explícita en la continuación (no citada aquí), en la que el rabino Eliezer se refiere a su relación con un tal Santiago, discípulo de Jesús. Jerónimo sabe que el término min (sectario) es un nombre con el que se designa a los cristianos judíos, como se desprende de su famosa carta a Agustín (Jerónimo, *Correspondencia*, vol. 55, 38i—8z). Esta carta fue escrita alrededor del año 4 < (Pritz, *Nazarene Jewish Christianity*, 53) -

izz. M. S. Zuckermendel, ed., *ToSephta: PaSed on the Erfurt and Vienna Codices*, wif

Lieberman, Saul, «Suplemento» a la *Tosefta*, en hebreo (Jerusalén: Bamberger y Wahrmann, 1937) 5 3-

123. En la versión palestina temprana del relato, no hay ni rastro del término *miilut* en relación con la detención y el martirio de estos rabinos. Louis Finkelstein, ed., «Sifré sobre *Deuteronomio*» (reimpresión de 1939, Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 1969), 346. Para un análisis, véase Daniel Boyarin, «A Contribution to the History of Martyrdom in Israel», en *Festschrift for Prof. H. Z. Dimitrovsky*, ed. Menahem Hirschman et al., en hebreo (Jerusalén: Magnes Press, 1999)

124. Traducción basada en Rashi, ad loc.

125. Saul Lieberman, «Los mártires de Cesarea», *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales* «!•><!» 7 (1939), pp. 395-

iz6. Kalmin, «Cristianos y herejes».

127. Véase, por ejemplo, Lee I. Levine, «La clase rabínica de la Palestina romana en la Antigüedad tardía» (Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 1980), p. 7; y también Lieberman, «Mártires de Cesarea», p. 398.

128. Jacob Neusner, «*Aphrahat y el judaísmo: el argumento de la chis-isu en el siglo IV en Irán*», *Studia Post-Biblica* (Leiden: E. J. Brill, 1971).

129. Daniel Boyarin, «El martirio y la formación del cristianismo y el judaísmo», *Journal of Early Christian Studies* 6, n.º 4 (diciembre de 1993: 577-627.

Gerald Bruns, «The Hermeneutics of Midrash», en **The Book and the Text: the Bible and Literary Theory**, ed. Regina Schwartz (Oxford: Basil Blackwell, 1999, p. 9-9

131. Jonathan Boyarin, «Introducción», en **Powers of Diaspora: Essays on the Relevance of Jewish Culture**, de Jonathan Boyarin y Daniel Boyarin (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002), 23.

132. Jacques Derrida, «*GIOS*», trad. John P. Leavey Jr. y Richard Rand (Lincoln: University of Nebraska Press, 199), lfi9

Conclusiones sobre la posición política

i. Michel Foucault y Lawrence D. Kritzman, «*Política, filosofía, cultura: Entrevistas y otros escritos*», 197—1984, ed. y trad. Lawrence D. Kritzman (Nueva York: Routledge, 1988), 265.

z. Walter Benjamin, «Tesis sobre la filosofía de la historia», en **Iluminaciones**, ed. Hannah Arendt, trad. Harry Zohn (Nueva York: Schocken, 1989), pp. —64

Esta página se ha dejado en blanco intencionadamente

Bibliografía

- Abrahams, Israel. «Fragmentos egipcios de la Hagadá de Pascua». **Jewish Quarterly Review*, serie antigua (n.º 10 + 398): 4+ 5+-
- Abrams, Daniel. «“El libro de la iluminación” de R. Jacob Ben Jacob HaKohen: una edición sinóptica a partir de diversos manuscritos». En hebreo. Nueva York: Universidad de Nueva York, 199-3
- . «Los límites de la ontología divina: la inclusión y exclusión de Metatrón en la Divinidad». **Harvard Theological Review** 87, n.º 3 (julio de 1994): >9 3>+
- . «Las dimensiones del Creador: ¿contradicción o paradoja? Correcciones y añadidos en los testimonios manuscritos». *Knhhalah: Revista para el estudio de los textos místicos judíos* 5 (2<ao(a): 35-53.
- . «De la forma divina al ser angelical: la trayectoria de Akatriel en la literatura judía». *Journal of Religion* (1996). 43-63.
- Albeck, Hanoch. *Mishná*. Jerusalén: Mossad Bialik. +953
- Alexander, L. «La voz viva: escepticismo hacia la palabra escrita en los textos paleocristianos y grecorromanos». En **La Biblia en tres dimensiones**, vol. 87, editado por David J. A. Clines, Stephen E. Fowl y Stanley E. Porter. **Revista para el estudio del Antiguo Testamento** (serie suplementaria), n.º 47. Sheffield: Sheffield University Press, +99*+.
- Alon, Gedaliah. «Los cristianos judíos: la encrucijada». En **Los judíos en su tierra en la época talmúdica (500-600 d. C.)**. 2 vols. Editado y traducido por Gershon Levi, 288-3*º7. Jerusalén: Magnes Press, 1984
- . **Los judíos en su tierra en la época talmúdica* (go—6 po C.E.)*. vols. Editado y traducido por Gershon Levi. Jerusalén: Magnes Press. +934-
- Alon, Gedaliahu. «El patriarcado del rabino Johanan ben Zakkai». En hebreo. En *Estudios sobre la historia judía en la época del Segundo Templo, la Mishná y el Talmud*, pp. 253-27s. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1967.
- Alon, Gedalyahu. «El patriarcado de Rabán Johanan ben Zakkai». En *Judíos, judaísmo y el mundo clásico: Estudios sobre la historia judía en la época del Segundo Templo y el Talmud*, traducido por Israel Abraham, pp. 3+4-43. Jerusalén: Magnes Press. +977
- . «El traslado de Rabán Johanan ben Zakkai a Jalneh». En *Judíos, judaísmo y el mundo clásico: Estudios sobre la historia judía en la época del Segundo Templo y el Talmud*, traducido por Israel Abraham, 269-313. Jerusalén: Magnes Press, 1977
- Altendorf, H.-D. «Zum Stichwort: Rechtgläubigkeit und Ketzerei in ältesten Christentum». *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 80, n.º 1, 1969: pp. 74-
- Althusser, Louis. «Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)». En *Mapping Ideology*, 100—140. Londres: Verso, 1994
- . «Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)». En *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, 127-86. [Londres]: New Left Books, 1997+

- Anderson, Gary. «La interpretación de Génesis 1:1 en los Targúmenes». **Catholic Biblical Quarterly* 52, n.º 1 (199): 21-20.
- Andria, R. G. **Las ideas subyacentes de las sucesiones de los filósofos**. Nápoles: Arte tipográfica, 199. Arac, Jonathan, Wlad Godzich y Wallace Martin, eds. **Los críticos de Yale: Deconstrucción en América. Teoría e historia de la literatura*. Minneapolis: University of Minnesota Press. *1983.
- Asad, Talal. *Genealogías de la religión: disciplina y razones de poder en el cristianismo y el islam*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 1993
- Ashton, John. *UnderStOHding the Fourth GoSpel*. Oxford: Clarendon Press y Oxford University Press, 1993
- Assmann, Jan. *Moisés el egipcio: la memoria de Egipto en el monoteísmo occidental*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. *997
- Atanasio. **Obras de Atanasio**. Editado por H. G. Opitz. Berlín: Walter de Gruyter, *1934*
- Agustín. **Confesiones**, libros I-XIII. Traducido por F. J. Sheed, con una introducción de Peter Brown. Indianápolis, Indiana: Hackett, 1993
- Austin, J. L. **Artículos filosóficos**. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Ayr-Yonah, Michael. *Los judíos de Palestina: una historia política desde la guerra de Bar Kojba hasta la conquista árabe*. Nueva York: Schocken Books, 197/
- Baer, Yitzhaq. «Israel, la Iglesia cristiana y el Imperio romano desde la época de Septimio Severo hasta el edicto de tolerancia del año 313 d. C.». En *Studies in History*, editado por Alexander Fuks e Israel Halperin. Scripta Hierosolymitana 7, 79-147. Jerusalén: Magnes Press, 1961.
- Baird, Robert D. *La formación de categorías y la historia de las religiones*. La Haya: Mouton, 197+-
- Baker, Cynthia. «¿Vecino a la puerta o enemigo a las puertas? Notas hacia una topografía rabínica del yo y el otro». Ponencia presentada en la Academia Americana de Religión, Nueva Orleans, 1996.
- Barnard, Leslie W. *Justino Mártir: su vida y su pensamiento*. Londres: Cambridge University Press, 1s67.
- Barnes, Michel René. «El siglo IV como canon trinitario». En *Christian Origins: Theology, Rhetoric, and Community*, editado por Lewis Ayres y Gareth Jones, 47-67. Londres: Routledge, 998.
- Barrett, C. K. *El Evangelio según San Juan: una introducción con comentario y notas sobre el texto griego*. Londres: SPCK, 197*
- . «Judíos y judaizantes en las epístolas de Ignacio». En *Jews, Greeks and Christians: Culturas religiosas en la Antigüedad tardía. Ensayos en honor de W. D. Davies*, 220—44. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Barton, Carlin A. «El “momento de la verdad” en la antigua Roma: honor y encarnación en una cultura de la competición». **Stanford Humanities Review** (1993) 3
- . **Roman Honor: The Fire in the Bones**. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2001.
- Bauer, Walter, Gerhard Krodel y Robert A. Kraft. *Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo*. Editado por Gerhard Krodel. Filadelfia: Fortress Press, 1977
- Baumgarten, Allert I. «La oposición akiviana». *Hebrew Union College Annual* 5 (*1979): +79 97-
- . *El florecimiento de las sectas judías en la era macabea: una interpretación*. Suplementos a la Revista para el Estudio del Judaísmo 55. Leiden: E. J. Brill, *997

- . «Pruebas literarias del cristianismo judío en Galilea». En **La Galilea en la Antigüedad Tardía**, editado por Lee I. Levine, pp. 9-50. Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 1992.
- . «La *paradosis* farisea». **Harvard Theological Review** 80 (1987), pp. 63, 77-
- . «La literatura rabínica como fuente para la historia del sectarismo judío en el periodo del Segundo Templo». **Dead Sea Discoveries** 2, 1995: *4*, pp. 57-
- Beard, Mary, John A. North y S. R. F. Price. **Religions of Rome**. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.
- Benjamin, Walter. «Tesis sobre la filosofía de la historia». En **Iluminaciones**, editado por Hannah Arendt, traducido por Harry Zohn, pp. 253-264. Nueva York: Schocken, 1969.
- Berger, David. *El Rebe, el Mesías y el escándalo de la indiferencia ortodoxa*. Portland, Ore.: Littman Library of Jewish Civilization, 1998.
- Bhabha, Homi K. **La ubicación de la cultura**. Londres: Routledge, 1994.
- Bickerman, Elias [Bikerman, Elie]. «La chaîne de la tradition pharisienne». **Revue biblique** 59, n.º i (enero de 1952): 44-54-
- . «El nombre de los cristianos». *Harvard Theological Review* 42 (*949): 9 24-
- Bietenhard, Hans. «Logos Theologie inn Ral 1 inat». ANRW II, s80—6i7. Berlín: Walter de Gruyter, 1979
- Black, Matthew. «The Patristic Accounts of Jewish Sectarianism». **Bulletin of the John Rylands Libr r 4+*. HO. 2 (marzo de 1959): 285—303.
- Bloch, Marc. *El oficio del historiador: reflexiones sobre la naturaleza y los usos de la historia y las técnicas y métodos de quienes la escriben*. Traducido por Peter Putnam. Nueva York: Vintage Books, +953-
- Bloom, Harold. *Deconstrucción y crítica*. Nueva York: Seabury Press, 1979
- Boccaccini, Gabriele. *Más allá de la hipótesis esenia: el patrón de las similitudes entre Qumrán y el judaísmo enoquiano*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1998.
- . «La preexistencia de la Torá: ¿un lugar común en el judaísmo del Segundo Templo o un desarrollo rabínico posterior?». *Henoch* 7, t+995: 3>9 5
- Boismard, M. E. SP. *El prólogo de Juan*. Londres: Blackfriars Publications, 1957
- Bokser, Ben Zion. *El judaísmo fariseo en transición*. Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 1935-
- Borgen, Peder. «El Logos era la luz verdadera: contribuciones a la interpretación del prólogo de Juan». *Novum Testaments* +4 t+97>): ++5 3 -
- . «Observaciones sobre el carácter midráshico de Juan 6». *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 54 (1Q63): 232-4
- . «Observaciones sobre el carácter targúmico del prólogo de Juan». *New Testament Studies* i6 (*96Q/197): 288-95-
- Le Boulluec, Alain. *La noción de herejía en la literatura griega de los siglos II-III*. vols. París: Études Augustiniennes, 1985.
- Box, G. H., ed. y trad. *Apocalipsis de Abraham*. Londres: SPCK, +9+8-
- Boyarín, Daniel. «Archivos en la ficción: historiografía rabínica e historia de la Iglesia». En *Festschrift for Elizabeth Clark*, editado por Dale Martin y Patricia Miller. De próxima publicación, 20 4
- . **Israel carnal: una lectura del sexo en la cultura talmúdica**. «El nuevo historicismo: estudios de poética cultural. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press. +993
- . «Una contribución a la historia del martirio en Israel». En *Festschrift para el prof. H. Z. Dimitrovsky*, editado por Menahem Hirschman, Daniel Boyarín y Shamma

- Friedman, Menahem Schmelzer e Israel Ta-Shma. En **Helorew**. Jerusalén: Magnes Press, 1999.
- . *D. King for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Las conferencias de Lancaster/Yarnton sobre judaísmo y otras religiones de 1999. Stanford, California: Stanford University Press, 1999.
- . «El Evangelio de la Memra: el binitarismo judío y la crucifixión del Logos». **Harvard Theological Review** 94, n.º 3 (moor): >43—34.
- . *Intertextualidad y la lectura del Midrash*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- . «Los loudaioi en Juan y la prehistoria del “judaísmo”». En *Pauline Conversations in Context: Ensayos en honor a Calvin J. Roetzel*, >4-50. Sheffield: Continuum, 2000.
- . «Jewish Cricket». *PMLA* 113, n.º 1 (enero de 1993): 4-45.
- . «El martirio y la formación del cristianismo y el judaísmo». *Journal of Early Christian Studies* 6, n.º 4 (diciembre de 1999): 577-627.
- . «¿Masada o Yavneh? El género y las formas de resistencia judía». En **Jews and otras diferencias: los nuevos estudios culturales judíos*, editado por Daniel Boyarin y Jonathan Boyarin, 306—9. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- . «Situación de la lectura: el antiguo Israel y la Europa medieval». En **The Ethnography of lectura*, editado por Jonathan Boyarin, pp. 10-17. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1993.
- . *Un judío radical: Pablo y la política de la identidad*. Contraversions: Estudios críticos sobre la literatura, la cultura y la sociedad judías. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1994.
- . «Una historia de dos sínodos: Nicea, Yavne y la formación del judaísmo ortodoxo». *Exemplaria* 12, n.º 1 (primavera de 2000): 21-62.
- . *Conducta antihéroeica: El auge de la heterosexualidad y la invención del hombre judío*. Contraversions: Estudios críticos sobre la literatura, la cultura y la sociedad judías. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1997.
- . «Los cuerpos de las mujeres y el auge de los rabinos: el caso de la sotá». *Estudios sobre la judaísmo atemporal: los judíos y la ternura, el desafío a la jerarquía* 16 (2001): 88-100.
- Boyarin, Jonathan. «Introducción». En **Powers of Diaspora: Two Essays on the Relevance of Jewish Culture**, de Jonathan Boyarin y Daniel Boyarin, pp. i-33. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- Brent, Allen. «Diógenes Laercio y la sucesión apostólica». *Journal of Ecclesiastical History* 44, n.º 3 (julio de 1993): 367-9.
- . «Hipólito y la Iglesia romana en el siglo III: comunidades en tensión antes de la aparición del obispo-monarca». Suplementos a **Vigiliae Christianae**. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Brodie, Thomas L. *El Evangelio según San Juan: un comentario literal y teológico*. Nueva York: Oxford University Press, 1993.
- Brown, Peter. *La autoridad y lo sagrado: aspectos de la cristianización del mundo romano*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Brown, Raymond E. *La comunidad del discípulo amado: la vida, los amores y los odios de una iglesia concreta en tiempos del Nuevo Testamento*. Nueva York: Paulist Press, 1979.
- . *El Evangelio según San Juan*. 2 vols. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966.
- Bruce, F. F. *El Evangelio de Juan*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1983.

- Bruns, Gerald. «La hermenéutica del midrash». En *El libro y el texto: La Biblia y la teoría literaria*, editado por Regina Schwartz, pp. i89—zi3. Oxford: Basil Blackwell, 99
- Bruns, J. E. «Filo Cristiano: Los restos de una leyenda». *Harvard Theological Review* 66 (*9Z3)*4* 45
- Buell, Denise Kimber. «Raza y universalismo en el cristianismo primitivo». *Journal of Early Christian Studies* 10, n.º 4 (invierno de 1968): 49—68.
- Bultmann, Rudolf Karl. *El Evangelio de Juan: un comentario*. Traducido por G. R. Beasley-Murray. Oxford: Basil Blackwell, *9Z*
- . «La historia de las religiones: contexto del prólogo del Evangelio de Juan». En **La interpretación de Juan**, editado por John Ashton. *Estudios sobre la interpretación del Nuevo Testamento*, zz—4b !9/i. Reimpresión, Edimburgo: T & T Clark, 997-
- . *Teología del Nuevo Testamento*. 2 vols. Nueva York: Scribner, 955
- Burrus, Virginia. «Engendrado, no creado»: la concepción de la masculinidad en la Antigüedad tardía. Figirae. Stanford, California: Stanford University Press, 2000.
- . «Creatio ex libidine: una lectura diferente del Logos antiguo». En **Other Testaments: Derrida and Religion**, editado por Keven Hart e Yvonne Sherwood. Londres: Routledge, root.
- . «Fathering the Word: Athanasius of Alexandria». En *«Begotten Not Made»: Conceiving Manhood in Late Antiquity*. Figirae. Stanford, California: Stanford University Press, 200.
- . «Hailing Zenobia: Anti-Judaism, Trinitarianism, and John Henry Newman». **Culture and Religion** 3, n.º z (zooz): i63—yy.
- . «La mujer herética como símbolo en Alejandro, Atanasio, Epifanio y Jerónimo». *Harvard Theological Review* 84 (99): 229—48.
- . «“En el teatro de esta vida”: la representación de la ortodoxia en la Antigüedad tardía». En **Los límites del cristianismo antiguo: Ensayos sobre el pensamiento y la cultura de la Antigüedad tardía en honor a R. A. Markus**, editado por William E. Klingshirn y Mark Vessey. *Re-centiores: Textos y contextos del latín tardío*, 8-9b. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999
- . *La formación de un hereje: el poder, la autoridad y la controversia priscilianista*. Transformaciones del mundo antiguo. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1995-
- . «Estereotipos retóricos en el retrato de Pablo de Samosata». **Vigiliae Christianae** 43 !9!9): >+5 >5-
- . *La vida sexual de los santos*. Adivinaciones: una lectura de las religiones de la Antigüedad tardía. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- Butler, Judith P. *El discurso excitante: una política de lo performativo*. Nueva York: Routledge, *99Z-
- Cancik, Hulert. «La historia de la cultura, la religión y las instituciones en la historiografía antigua: observaciones filológicas sobre la historia de Lucas». *Journal of Biblical Literature* ii6, n.º 4 *99Z): 6y3—Q5.
- Castelli, Elizabeth A. *Martirio y memoria: la construcción de la cultura cristiana*. Nueva York: Columbia University Press, 2003.
- Chadwick, Henry, trad. y ed. Orígenes: *Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge University Press, 195
- Charlesworth, James H. *Los Rollos del Mar Muerto: Textos en hebreo, arameo y griego con traducciones al inglés: volumen II, Documento de Damasco, Rollo de la Guerra y documentos relacionados*

- . Editado por James H. Charlesworth. Proyecto de los Rollos del Mar Muerto del Seminario Teológico de Princeton. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1994
- . *Los pseudepígrafos del Antiguo Testamento*. 2 volúmenes. Garden City, Nueva York: Doubleday and Company, 195-
- , ed. *John y los Rollos del Mar Muerto*. Biblioteca de los Orígenes Cristianos. Nueva York: Crossroad, *99
- Chesnut, Glenn F. «El gobernante y el Logos en la filosofía política neopitagórica, platónica media y estoica tardía». En *Principate: Religion*, editado por Wolfgang Haase. Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, 1310-32. Berlín: Walter de Gruyter, 1Q7-
- Chidester, David. «*Snyng Systems: Colonización y religión comparada en el sur de África*». Charlottesville: University Press of Virginia, 996.
- Chilton, Bruce, y Jacob Neusner. *Tipos de autoridad en el cristianismo y el judaísmo formativos*. Londres: Routledge, 1999-
- Clark, Elizabeth A. **Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity**. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1999
- Clark-Soles, Jaime. «La(s) palabra(s) de la Palabra en el cuarto Evangelio». Ponencia en congreso. Sociedad de Literatura Bíblica. Denver, Colorado, 2000.
- Cohen, Aryeh. *Rereading Talmud: Género, derecho y la poética de las sugiyot*. Brown Jewish Studies 318. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 199 -
- Cohen, Shaye J. D. *Los orígenes de la identidad judía: límites, variedades, incertidumbres*. Hellenistic Culture and Society 3i. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 998.
- . «La conversión de Antonino». En *El Talmud Yerushalmi y la cultura grecorromana*, editado por Peter Schäfer. Texte und Studien zum Antiken Judentum 7i, +4+ 7*. Tubinga: Mohr Siebeck, 99b-
- . «Rabinos epigráficos». **Jewish Quarterly Review** 7 (t+93+): +7-
- . «Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagogue». En **The Synagogue in Late Antiquity**, editado por Lee I. Levine, 150—181. Filadelfia: American Schools of Oriental Research, 197-
- . «Patriarcas y eruditos». *Actas de la Academia Americana de Investigación Judía* 48 (+981): 573-
- . «La importancia de Yavne: los fariseos, Ral 1 is y el fin del sectarismo judío». *Anuario del Hebrew Union College* 55 (+984): >7 53
- . «“Los que dicen ser judíos y no lo son”: ¿Cómo se reconoce a un judío en la antigüedad cuando ves a uno?». III *DittSpOVOS iTi Antiqu ity*, editado por Shaye J. D. Cohen y Ernest S. Frerichs. Brown Judaic Studies 288, 1-45. Atlanta, Georgia: Scholars Press, +993
- . «Una virgen mancillada: algunas perspectivas rabínicas y cristianas sobre los orígenes de la herejía». *Union Seminary Quarterly Review* 36, n.º 1 (otoño de +93): +—++-
- Collins, John J. «Culto y cultura: los límites de la helenización en Judea». En **Hellenism in la tierra de Israel*, editado por John J. Collins y Gregory Sterling. Cristianismo y judaísmo en la Antigüedad, 38-61. Notre Dame, Indiana: Universidad de Notre Dame, 2000.
- Cooper, Kate. «Insinuaciones de inocencia femenina: un aspecto de la cristianización de la aristocracia romana». *Journal of Roman Studies* 8z +99>): +5 4-
- Crouzel, Henri. *Orígenes: La vida y el pensamiento del primer gran teólogo*. Traducido por A. S. Worrall. San Francisco: Harper and Row, 19

- Crown, Alan D. «Redating the Schism Between the Judaeans and the Samaritans». *Jewish Quarterly Review* 82, n.º i—z (1991): 1J—50.
- Culpepper, Alan. «El eje del prólogo de Juan». *New Testament Studies* z/1 9):
- Cyril, Wilhelm Karl Reischl y Joseph Riipp. *Cyrrilli Hierosolymam Archiepiscopi Opera Quae Supersunt* Omniri. 2 vols. Editado por Wilhelm Karl Reischl. Hildesheim: Olms, 1964.
- Danby, Herbert, ed. y trad. *La Mishná*. Londres: Oxford University Press, 9Z4
- Dauphin, Claudine. **La Palestina bizantina: Poblamiento y poblaciones**. 3 vols. Serie Internacional BAR. Oxford: Archaeopress, 1998.
- Davidson, Arnold I. *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- Davies, William David. *Pablo y el judaísmo rabínico: algunos elementos rabínicos en la teología paulina*. 2.ª ed., 1955. Reimpresión, Londres: Society for the Promotion of Christian Knowledge, 1965.
- . *El contexto del Sermón de la Montaña*. Cambridge: Cambridge University Press, *9Z*
- Dawson, David. *Lectores alegóricos y revisión cultural en la antigua Alejandría*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press. +99>-
- Dawson, Lorne. «Teoría de la Iglesia y la secta: aclarando conceptos». *North American Religion* i (*99*): 5
- de Ausejo, Serafín. «¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan?». *EstJ3ib* 5 (*956): >>3 ZZ, 3 4>Z-
- de Lubac, Henri. *Exégésis medieval: los cuatro sentidos de la Escritura*. Traducido por Mark Sebanc. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, is9 -
- Denzey, Nicola Frances. «¿Tradiciones del Génesis en conflicto? El uso de algunas tradiciones exegéticas en la Trimorfía y el prólogo joánico». **Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Language** 5s., n.º 1 (zooi): 44
- Derrida, Jacques. *Glas*. Traducido por John P. Leavey Jr. y Richard Rand. Lincoln: University of Nebraska Press, 99
- . *De la gramática*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 9/6.
- Desjardins, Michel. «Baiier y más allá: sobre los debates académicos recientes sobre Aïpcotg en la era paleocristiana». *The Second Century* (199+): 65—
- Deutsch, Nathaniel. **La imaginación gnóstica: gnosticismo, mandáismo y misticismo de la Merkabah**. Serie Brill de Estudios Judíos. Leiden: E. J. Brill, IQQ5.
- . *Guardianes de la noche: vicerregencia angélica en la Antigüedad tardía*. Serie Brill de Estudios Judíos. Leiden: E. J. Brill, *999
- Le Déaut, Roger. *La Nuit Pascale: Essai sur la signification de la Pascua judía a partir del Targum de Éxodo XII qz*. Roma: Biblical Institute Press. +98o.
- Dillon, John. *Los platónicos medios: del 80 a. C. al 20 d. C.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 9ZZ
- Díez Macho, Alejandro. «El Logos y el Espíritu Santo». *Atlántida* 1 (1963): 3 96.
- . *Neophyti I, Targum Palestinense de la Biblioteca Vaticana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 9b8
- Dodd, Charles Harold. *La interpretación del cuarto evangelio*. Cambridge: Cambridge University Press. +9b
- Drake, Hal A. «Constantino y el consenso». *Church History* 44 (1995): *5-

- . «De ovejas a leones: una explicación de la intolerancia cristiana primitiva». *Past and Present* n.º 153 (IQ96): 3-36.
- Drijvers, H. J. W. «Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten syrischen Christentum». *Oriens Christianus Analecta* 97 (1974): 2Qi—3o8.
- Dunn, Geoffrey D. «Tertiliano y Rebeca: una relectura de un argumento “antijudío” en la literatura cristiana primitiva». **Vigiliae Christianae**, n.º z (mayo de *993): ++9 45-
- Dunn, James D. G. **Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins* de la doctrina de la encarnación*. Filadelfia: Westminster Press, 98o.
- . *Jesús, Pablo y la Ley: Estudios sobre Marcos y Gálatas*. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 99 -
- . *Las divergencias entre el cristianismo y el judaísmo y su importancia para el carácter del cristianismo*. Londres: SCM Press y Trinity Press International, 99
- Dvornik, Frances. *Filosofía política paleocristiana y bizantina*. 2 vols. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1966.
- Edwards, M. J. «El Logos de Justino y la Palabra de Dios». *Journal of Early Christian Studies* 3, n.º 3 (otoño de 995): —8o
- Elm, Susanna. «La ortodoxia y la vida filosófica trinitaria: Juliano y Gregorio de Nazianzo». Manuscrito inédito. Berkeley, 2000.
- Efraim. *Des Heiligen Efraim des Syrsers Hymnen de Nativitate [Epifanía]*. Editado por E. Beck. SR. CSCO. Lovaina: Peeters, 959-
- Epifanio de Salamina. *El Panarion de Epifanio de Salamina, Libro I, secciones 1—46*. Traducido por Frank Williams. Leiden: E. J. Brill. 1937
- Epp, Eldon Jay. «Sabiduría, Torá, Palabra: el prólogo joánico y el propósito del cuarto Evangelio». En *Cuestiones actuales en la interpretación bíblica y patristica. Estudios en honor de Merrill C. Tenney presentados por sus antiguos alumnos*, editado por Gerald F. Hawthorne, iz-4b. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 974
- Epstein, J. N. *Introducción a la literatura de los tannaim*. En Helmew. Jerusalén: Magnes/Dvir, is57-
- Eusebio. **La línea de Constantino**. Traducido y comentado por Averil Cameron y Stuart G. Hall. Serie de Historia Antigua de Clarendon. Oxford: Clarendon Press y Oxford University Press. 1999-
- . *Preparación para el Evangelio*. Traducido por Edwin Hamilton Gifford. 2 vols. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 93+-
- . *La prueba del Evangelio*. Editado y traducido por W. J. Ferrar. 2 vols. Traducciones de literatura cristiana. Londres: SPCK, 1920.
- Finkelstein, Louis, *Introducción a los tratados «Los Padres» y «Los Padres del rabino Natán»*. En Helrew. Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 95
- , ed. *Sifre sobre Deuteronomio +939-* Reimpresión, Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 9b9
- Fisch, Menachem. *Rabinos racionales: ciencia y cultura talmúdica*. Literatura y cultura judías. Bloomington: Indiana University Press, 997-
- Fischel, Henry A. «Literatura rabínica y filosofía grecorromana. Un estudio de la **Epicuria** y la **Rhetorica** en los primeros escritos midráshicos». **Studia Post-Biblica**. Leiden: E. J. Brill, 197-3
- Flusser, David. *El judaísmo y las fuentes del cristianismo*. Jerusalén: Magnes Press, 988.
- . «Algunos de los preceptos de la Torá de Qumrán (4QMMT) y la bendición-

- contra los herejes». En Hel rew, con resumen en inglés. *Tarbiz* 6i, n.º s—4 (abril-septiembre de 1992): 33—74» ii.
- Foerster, Gideon y Yoram Tsafrir. «Nisa-Escitópolis: una nueva inscripción y los títulos de la ciudad en sus monedas». *ISYOel NumiSTTiatic Journal* 9 (1986): 53-58.
- Fonrobert, Charlotte. «Pureza menstrual: la reconstrucción del sentido bíblico en el cristianismo y el judaísmo rabinico». *Contraversions: Jews and Other Differences*. Stanford, California: Stanford University Press, 2000.
- . «Cuando el rabino llora: sobre la lectura del género en la agadá talmúdica». *NGSTTi: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues* 4 (2001): 56-83.
- . «Cuando las mujeres siguen los pasos de sus padres: sobre la perspectiva de género en la reivindicación rabinica de autoridad». *Journal of the History of Sexuality: Número especial. «La sexualidad en la Antigüedad tardía»*, vol. 10, n.º 1/4 (julio/octubre de 2000): 394+5-
- Fossum, Jarl. «Génesis 1:16 y 1:7 en el judaísmo, el samaritanismo y el gnosticismo». *Revista para Estudio del judaísmo* 16, n.º 2 (1990): 202-230.
- . «Cristología judeocristiana y misticismo judío». *Vigllae CXrISIHGII* * 37 (193): 260—7-
- . *El nombre de Tod y el ángel del Señor: concepciones sumerias y judías de la mediación y el origen del gnosticismo*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Tübingen: Mohr Sieleck, 1985.
- Foucault, Michel, y Lawrence D. Kritzman. *Política, filosofía, cultura: Entrevistas y otros escritos, 197—198g*. Editado y traducido por Lawrence D. Kritzman. Nueva York: Routledge, 1988.
- Fraade, Steven D. *De la tradición al comentario: Torá y su interpretación en el Midrash Sifre sobre Deuteronomio*. Judaica: Hermenéutica, misticismo y religión. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1991.
- . «El paso de la autoridad jurídica sacerdotal a la no sacerdotal: una comparación entre el Documento de Damasco y el Midrash Sifra». *Deuteronomio Discoveries* 6 (1999): 9>5-
- Frankfurter, David. *La religión en la Roma imperial: asimilación y resistencia*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 199 -
- Freeman, Charles. *El cierre de la mente occidental: el auge de la fe y el declive de la razón*. Londres: Heinemann, 1900.
- Freud, W. H. C. *La Iglesia de Carly*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press. +9 b5
- . *El auge del cristianismo*. Filadelfia: Fortress Press. +984-
- Freud, Sigmund. «Los instintos y sus vicisitudes». En *La edición estándar de las obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. 14, editada y traducida por James Strachey y Anna Freud, traducida por Alix Strachey y James Strachey. 1915. Reimpresión, Londres: Hogarth Press. +955-
- Freyne, Sean. «El carismático». En *Figuras ideológicas en el judaísmo antiguo: perfiles y paradigmas*, editado por George Nickelsberg y John Collins. Serie «Septuagint and Cognate Studies», n.º 12. Chico, California: Scholars Press, 19 -
- Friedländer, Moriz. *Der vorchristliche jirdische G IIOSticism uS**. Gotinga: Vandenhoeck y Ruprecht, 189 -
- Friedman, Shamma. «El capítulo «Ha'isha Ral 1 a» del Talmud babilónico». En **Investigaciones und Sources*, editado por H. Z. Dimitrovsky. p. 744 - Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 977 -
- . *Talmud Arukh, Perek Hu-Sokher et Hu-Umunin: Puvli Pavu MetSi'a, Perek Sh ISO1:*

- Mahadurah al Derekh Ha-Mehkar Inn Perush Ha-Sugnot*. 2 vols. Jerusalén: Bet hamidrash le-rabanim ba-Amerikah, 199*.-
- Gafni, Isaiah M. *La tierra, el centro y la diáspora: constructos judíos en la Antigüedad tardía*. Revista para el estudio de los pseudepígrafos. Serie de suplementos. Sheffield, Inglaterra: Sheffield Academic Press. *997-
 ———. «La literatura nestoriana como fuente para la historia de las *yeshivot* babilónicas». *Tarbi* 5+ (+9+-)
- Gallagher, Catherine, y Stephen Greenblatt. *Practicando el nuevo historicismo*. Chicago: Universidad de Chicago Press, 2000.
- García Martínez, Florentino. *Los Rollos del Mar Muerto traducidos: los textos de Qomran en inglés*. Traducido por Wilfred G. E. Watson. Leiden: E. J. Brill. +994-
- Georgi, Dieter. «Los registros de Jesús a la luz de los relatos antiguos sobre hombres venerados». En *Actas de la Sociedad de Literatura Bíblica*. 57, n.º 4. Chico, California: Scholars Press, 1972.
- Gero, Stephen. «La polémica judía en el Martyrium Pionii y un pasaje sobre “Jesús” del Talmud». *Journal of Jewish Studies* 2Q (1Q78): 164-168.
- Gershonson, Daniel, y Giles Quispel. «“Meristae”». *Vigiliae Christianae* +> (+95): +9 -
- Giblin, C. H. «Dos estructuras literarias complementarias en Juan 1:1-18». *Journal of Biblical Literature* 104 (1985): 87-103.
- Gieseler, Johann Karl Ludwig. «Über die Nazaräer und Ebioniten». *Archive für alte und neue Kirchengeschichte* 4, n.º 2 (1819: 279-33•
- Gilat, Yitzhak D. fi. «*Eliezer ben Hyrcanus: un erudito marginado*». Estudios Bar-Ilan sobre lenguas y cultura del Oriente Próximo. Ramat Gan: Editorial de la Universidad Bar-Ilan, 194
- Glucker, John. *Antioquía y la Academia tardía*. Hypomnemata, n.º 56. Gotinga: Vandenhoeck y Ruprecht, 1978.
- Goldberg, Arnold Maria. *Investigaciones sobre la concepción de la Shejiná en la literatura rabínica temprana: Talmud y Midrash*. Berlín: Walter de Gruyter, 1969. Goldfahn, A. H. «Justino Mártir y la Agadá». *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des judaísmo* 22 (1873): 49—60, 104-15, 145-53, 103-202, 257-69.
- Goldin, Judah. «La primera pareja (Yose ben Yoezer y Yose ben Yohanan) o la casa de un fariseo». *AJS Review* 5 (9): 4+—62.
- . «Ni por medio de un ángel ni por medio de un mensajero». En *Religions in Antigüedad: Ensayos en memoria de Erwin Ramsdell Goodenough*, editado por Jacob Neusner, 412-24. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- , trad. *Los Padres según el rabino Natán*. Serie Yale Judaica. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1955.
- Goodblatt, David. *El principio monárquico: Estudios sobre el autogobierno judío en la Antigüedad*. Texte und Studien zum Antiken Judentum 38. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994
- . *La enseñanza rabínica en la Babilonia susiana*. Estudios sobre el judaísmo en la Antigüedad tardía, vol. 9. Leiden: E. J. Brill, 1975-
- . «La historia de la conspiración contra R. Simeón ben Gamaliel II». En hebreo. *Zf* • 49, n.º 4 (1984: 35—74
- Goodenough, Erwin Ramsdell. *La teología de Justino Mártir: una investigación sobre los conceptos de la literatura cristiana primitiva y sus influencias helenísticas y judaísticas*. Ámsterdam: Philo Press. +968.
- Goodman, Martin. «La función de los minim en el judaísmo rabínico primitivo». En *Geschichte—*

- Tradition—Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, editado por H. Cancik, H. Lichtenberger y P. Schäfer, pp. 501-510. Tübinga: Mohr Siebeck, 1996.
- . «Los saduceos y los esenios después del año 0 d. C.». En *Crossing the Boundaries: Ensayos de interpretación bíblica en honor a Michael D. Goulder*, editado por Stanley E. Porter, Paul Joyce y David E. Orton. Serie de Interpretación Bíblica. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- . *Estado y sociedad en la Galilea romana, 130-120 d. C.* Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, *9*3-
- Goranson, Stephen. «El episodio de José de Tiberíades en Epifanio: Estudios sobre las relaciones entre judíos y cristianos». Tesis doctoral, Universidad de Duke, 199
- . «Una nueva mirada a José de Tiberíades: ortodoxias y herejías en la Galilea del siglo IV». En *Galilea a través de los siglos: confluencia de culturas*, editado por Eric M. Meyers. Serie de Estudios Judaicos de Duke, 335-43. Winona Lake, Indiana: Eisenbratins, *999
- . «Los otros y la polémica intrajudía tal y como se refleja en los textos de Qumrán». En **Los rollos del Mar Muerto : un relato exhaustivo*, editado por P. Flint y J. Vanderkam, 2:534-5+, Leiden: E. J. Brill, *1999
- Goshen-Gottstein, Alon. «Un sabio solitario en su lecho de muerte: la historia de la muerte de Rabi Eli'ezer (Sanedrín 68a), un análisis ideológico». En *Homenaje a Tizrah Lifshitz* [de próxima publicación).
- . *El pecador y el amnésico: la invención rabínica de Elisha ben Abuya y Eleazar ben Arach*. Stanford, California: Stanford University Press, sooo.
- Graham, William A. *Más allá de la palabra escrita: aspectos orales de las Escrituras en la historia de la religión*. Cambridge: Cambridge University Press, 9 Z-
- Grant, Robert M. «Les Êtres intermédiaires dans le judaïsme tardif». En **Le Origini Dello *Cnosticismo, Coloquio de Messina, 13—1 de abril de 1966*, vol. iz, editado por Ugo Bianchi, 141-54. Studies in the History of Religions (suplementos de *Numen*). Leiden: E. J. Brill, 1967
- Gray, Patrick T. R. «“The Select Fathers”: Canonizing the Patristic Past». **Studia Patristica** 23 (199): 21-36.
- Green, William Scott. «Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Roman Tradition». En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II, Principat 19*, editado por Wolfgang Haase, pp. 69-42. Berlín: Walter de Gruyter, 1959.
- Gregorio. *La vida de Moisés*. Traducido por Abraham J. Malherbe y Everett Ferguson, con un prefacio de John Meyendorff. Nueva York: Paulist Press, 1978.
- Gruen, Erich S. «Herencia y helenismo: la reinención de la tradición jénica». *Hellenistic Culture and Society* 30. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 199 -
- Guénoun, Denis. *Hypothèses sur l'Europe: Un essai de philosophie*. Belfort: Circé, sooo.
- Habas, Ephrat (Rubin). «Ral I an Gamaliel de Yavneh y sus hijos: el patriarcado antes antes y después de la revuelta de Bar Kokhva». *Journal of Jewish Studies* 50, n.º 1 (1999): >+ 37-
- Haenchen, Ernst. *Juan: Un comentario sobre el Evangelio de Juan*. Editado y traducido por Robert Walter Funk. Hermeneia: un comentario crítico e histórico sobre la Biblia. Filadelfia: Fortress Press, 1984
- Halbatal, Moshe. *El pueblo del Libro: canon, significado y autoridad*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1997-
- Halbatal, Moshe, y Avishai Margalit. *Idolatría*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 199

- Halivni, David. *Mekorot u-Masorot Be'urim Ba-Talmud: Masechet Bava Kama*. Jerusalén: Magnes Press, 1993
- . *Midrash, Mishná y Gemará: la predilección judía por la ley justificada*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 196.
- . *Peshat y Derash: significado literal y aplicado en la exégesis rabínica*. Nueva York: Oxford University Press. *99*
- Hall, Jonathan M. *Identidad étnica en la Antigüedad griega*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997
- . *La helenidad entre etnicidad y cultura*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- Halperin, David J. «Un vínculo sexual en Hekhalot Rabbati y sus implicaciones». *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6, núms. 1–19 (1987)—+7 3>-
- Halperin, David M. «Cómo abordar la historia de la homosexualidad masculina». *GLQ: A Journal of estudios lésbicos y de género* 6, n.º 1 (sooo), pp. 7-123.
- Hamp, Vinzenz. *El concepto de «palabra» en las traducciones bíblicas arameas: una contribución exegetica a la cuestión de la hipóstasis y a la historia de las especulaciones sobre el Logos*. Múnich: Neuer Filser-Verlag, 1938.
- Handelman, Susan. «Fragmentos de la roca: la teoría literaria contemporánea y el estudio de los textos rabínicos: una respuesta a David Stern». *Prooftexts* 5 (1985): 73-95-
- . *El ciclo SIO: El surgimiento de la interpretación rabínica en la teoría literaria moderna*. Albany: State University of New York Press, 19 *
- Hannah, Darrell D. «Michael y Cristo: Tradiciones de Miguel y cristología angelical en la cristiandad primitiva». *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. Tübinga: Mohr Siebeck, 1999-
- Hanson, R. P. C. *La búsqueda de la doctrina cristiana de la muerte: la controversia arriana, 318-381 d. C.* Edimburgo: T & T Clark, 1988.
- Harries, Jill, e I. N. Wood. *El Código de Teodosio*. Editado por Jill Harries. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1993-
- Harris, J. Rendell. *El origen del prólogo del Evangelio de San Juan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1917.
- Hartman, Geoffrey H. *La crítica en el desierto: el estudio de la literatura hoy*. New Haven, Connecticut: Yale University Press. 1980.
- Hasan-Rokem, Galit. «Narrativas en diálogo: una perspectiva literaria popular sobre los contactos interreligiosos en Tierra Santa en la literatura rabínica de la Antigüedad tardía». En **Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First-Fifteenth Centuries c.E.* (Compartir lo sagrado: contactos y conflictos religiosos en Tierra Santa, siglos I–XV d. C.)*, editado por Guy Strouisa y Arie Kofsky, pp. 10–29. Jerusalén: Yad Ben Zvi, 99\$
- . *«La red de la vida: el folclore en la literatura rabínica: el midrash agádico palestino Eikha Rabba»*. En hebreo. Tel Aviv: Am Oved, 99b
- . *«La red de la vida: folclore en la literatura rabínica: el midrash agádico palestino Eikha Rabba»*. Traducido por Batya Stein. Contraversiones: judíos y otras diferencias. Stanford, California: Stanford University Press, 2000.
- Havrelock, Rachel. Ensayo inédito. Berkeley, 2000.
- Hayes, Christine. *Entre el Talmud babilónico y el palestino*. Oxford: Oxford University Press. 1997-
- . «Percepciones de sí mismo desplazadas: el despliegue de los minim y los romanos en *B. Soit-*

- hedri⁹ b-9+ä». En **Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine**, editado por Hayim Lâ'in, 249-89. Lanham, Md.: University Press of Maryland, 999. Hayward, Robert. **Divine Name and Presence: The Memra**. Oxford Centre for Postgraduate Estudios Hebreos de Posgrado. Totowa, Nueva Jersey: Allanheld, Osmun, 98i.
- Heine, R. «La cristología de Calistino». **Journal of Theological Studies** 49 (1993): 56-9+.
- Heinemann, Isaak. **Darxei Ha'agada**. En **Hebrew** 954. Reimpresión, Jerusalén: Magnes Press, +97-.
- Heinemann, Joseph. «*Prager en el Talmud: formas y patrones*». **Studia Judaica**. Berlín: Walter de Gruyter, 1977-.
- «El prólogo en el Midrash agádico: un estudio de crítica de la forma». **Scripta Hierosolymita** zz (+97+): >>-
- Herford, R. Travers. *El cristianismo en el Talmud y el Midrash*. +9 s. Reimpresión, Nueva York: Ktav, +97-.
- Herr, Moshe David. «Continuidad en la cadena de transmisión de la Torá». En hebreo con resumen en inglés. *Zion* 44 (1979): 43-56, x—xi.
- Hezser, Catherine. *La estructura social del movimiento rabínico en la Palestina romana*. Textos y estudios sobre el judaísmo antiguo. Tübingen: Mohr Siebeck, *997
- Hirsch, Emanuel. *Estudios sobre el cuarto Evangelio (texto/crítica literaria/historia de la génesis)*. Contribuciones a la teología histórica. Tübingen: Mohr Siebeck, +936.
- Hirsch, Samuel. *La filosofía religiosa de los judíos*. Filosofía judía, misticismo e historia de las ideas. Nueva York: Arno Press, 980.
- Hirshman, Marc. Una «fantasía de genios»: interpretación bíblica judía y cristiana en la Antigüedad tardía. Traducido por Batya Stein. Serie SUNY sobre judaísmo: hermenéutica, misticismo y religión. Albany: State University of New York Press, 996.
- Honoré, Tony. *El derecho en la crisis del Imperio, 329-45 d. C.: el edicto de Teodosio y sus cuestiones; con una palíngenesia de las leyes de la dinastía*. Oxford: Clarendon Press, +99-.
- Hooker, Morna D. «Juan el Bautista y el prólogo joánico». *New Testament Studies* 16 (196s): 354—58.
- Hopkins, Keith. «El número cristiano y sus implicaciones». *Journal of Early Christian* 6, n.º 2 (1QQ8): 185-226.
- Horbury, William. *Judíos y cristianos en contacto y controversia*. Edimburgo: T & T Clark, 993-.
- . «El sufrimiento y el mesianismo en Yose Ben Yose». En **El sufrimiento y el martirio en el Nuevo Testamento: Estudios dedicados a G. M. StHer**, editado por William Horbury y Brian McNeil, 143—82. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Homer, Timothy J. **Escuchando a Trifón: una reconsideración del *Diálogo* de Justino Mártir**. *Contribuciones a la exégesis bíblica y la teología*. Leuven: Peeters, door.
- Horovitz, S., e Israel Ahraham Rabin, eds. *Mechilta d'Rabbi Ismael*. Editado por S. Horovitz. Jerusalén: Wahrman Books, +97
- Horowitz, Elliott S. «El rito de la imprudencia: sobre la perpetración y la interpretación de la violencia de Purim». *Poetics TOda* fl15, n. (+994): 954-
- Humfress, Caroline. «Religión». En **La evolución del mundo de la Antigüedad tardía**, de Peter Garnsey y Caroline Humfress, +35 7. Oxford: Orchard Academic Press, ed.
- Hurtado, Larry W. *Un solo Dios, un solo Señor: la devoción cristiana primitiva y el monoteísmo judío antiguo*. 2.^a ed. Edimburgo: T & T Clark, 998.
- Idel, Moshe. «Enoch is Metatron». *Immanuel* 24/25 (1QQO): 220—JO.

- . *Místicos mesiánicos*. New Haven, Connecticut: Yale University Press. 1998.
- . «Metatrón: Notas sobre el desarrollo del mito en el judaísmo». En hebreo. En Beer-Sheva: *Publicaciones ocasionales sobre estudios judíos*, *9-44 Beer-Sheva, Israel: Editorial de la Universidad Ben-Gurión del Negev, 996.
- . «La oración en la Kabbalah tradicional». En hebreo. *Torhitz 6z*, n.º z, 993: 266-86.
- Jacobs, Andrew S. «La construcción imperial de la figura del judío en la Tierra Santa paleocristiana». Tesis doctoral, Universidad de Duke, por
- Janowitz, Naomi. «Los rabinos y sus oponentes: la construcción del “min” en las anécdotas rabínicas». *Journal of Early Christian Studies* 6, n.º 3 (otoño de 1998): 449-6z.
- Janssens, Yvonne. «¿Una fuente gnóstica del prólogo?». En *El Evangelio de Juan: Fuentes, redacción, teología*, editado por Marinus de Jonge. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium. 355-58. Lovaina: Leuven University Press Uitgeverij Peeters, 1917-
- Jasper, Alison E. **The Shining Garment of the Text: Critical Readings of John's Prologue**. *Journal for the Study of the New Testament*. Sheffield, Inglaterra: Sheffield Academic Press, 1998.
- Jerónimo. *Correspondencia*. Editado por Isidoriis Hilberg. Corpus Scriptorum Ecclesiastico-Latinorum. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 996.
- Johnson, Barbara. «El marco de referencia: Poe, Lacan, Derrida». En **The Purloined Poe**, editado por John P. Muller y William J. Richards, pp. 13-51. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 1984.
- Johnson, Willis. «Textual Sources for the Study of Jewish Currency Crimes in 3th-Inglaterra del siglo XIII». *British Numismatic Journal* 66 (1996): pp. zi—3z.
- Jones, F. Stanley. *Fuente judío-cristiana antigua sobre la historia del cristianismo: Reconocimientos pseudo-clementinos 1.z y—pl*. Textos y traducciones: Serie de apócrifos cristianos. Atlanta, Georgia: Scholars Press. 1995
- Josefo, Flavio. *Libros XVIII—XX*. Vol. IX de **Antigüedades judías**. Traducido por L. H. Feldman. Biblioteca Clásica Loeb. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 965.
- Juliano y Wilmer Cave France Wright. «Contra los galileos». En *Las obras del emperador Juliano*, traducidas por Wilmer Cave France Wright. 3 vols. Loeb Classical Library, 3*3-43s. Londres: Heinemann Macmillan, 9+3-
- Juster, Jean. **Les Juifs dans l'Empire Romain: Leur condition juridique, économique et sociale**. París: P. Geuthner, 9*4-
- Justino Mártir. *Diálogo con Trifón*. Vol. i: Los padres apostólicos —Justino Mártir— Ireneo, de *Los Padres prenicianos: Dos selecciones de los escritos de los Padres hasta el año 3*5*. Editado por Alexander Roberts y James Donaldson. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 989.
- Justino. *Diálogo con Trifón*. Editado por Miroslav Marcovich. Patristische Texte und Studien 4z. Berlín: Walter de Gruyter, 997
- Kahana, Menahem. «Las ediciones críticas de la Mekhilta de Rabi Ishmael a la luz de los fragmentos de la Genizá». En hebreo. *Tarbiz SS*, n.º 4 (otoño de 985): 489-5*4-. *Dos Mekhiltot sobre la porción de Amalek: la originalidad de la versión de la Mekhilta de Rabi Ishmael con respecto a la Mekhilta de Rabi Shimon ben Yohay*. En hebreo. Jerusalén: Magnes Press. 1999
- Kalmin, Richard. «Cristianos y herejes en la literatura rabínica de la Antigüedad tardía». *Harvard Theological Review*, vol. 8y, n.º 2 (abril de 1994): *55-69.

- . *Sabios, historias, autores y editores en la Babilonia rabínica*. Brown Judaica Studies 300. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1994.
- Kannengiesser, Charles. «Alejandro y Arrio de Alejandría: los últimos teólogos prenicenos». *Compostellanum* 35, n.º 1-2 (199): 391—403.
- Kasher, Menahem. *Hagadá shel Pesaj lel Shimurim*. Jerusalén: Bet Torá Shelemá, +9 >.
- Kelly, J. N. D. *Carly Christian Doctrines*. Ed. rev. Nueva York: Harper and Row. 978. Kienle, W. von. «Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen y de la Antigüedad tardía». Berlín: Freiuiversität, 1961.
- Kimelman, Reuven. «Birkat Ha-Minim y la falta de pruebas de una oración judía anticristiana en la Antigüedad tardía». En *Aspectos del judaísmo en el periodo grecorromano*, editado por E. P. Sanders, A. I. Baumgarten y Alan Mendelson. Autodefinición judía y cristiana: 44. 39 —403. Filadelfia: Fortress Press. *93*
- King, Karen L. *¿Qué es el gnosticismo?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.
- King, Richard. *«Orientalismo y religión: teoría poscolonial, la India y el místico Josh»*. Londres: Routledge, 1999
- Kister, Menahem. *Itun im be-Avot de-R. Natan NOSOk, Arikhah u-Farshanut*. Jerusalén: Ha-Universitah ha-Ivrit, ha-Hug la-Talmud Yad Yitshak Ben Tsevi, ha-Makhon le-Heker Erets-Yisrael ve-Yishuvah, 1998.
- . ««Hagamos al hombre»: observaciones sobre la dinámica del monoteísmo». En hebreo. En *Cuestiones en la investigación talmúdica: Conferencia en conmemoración del quinto aniversario del fallecimiento de Ephraim L. Urbach, 9 de diciembre de 1996*, pp. 28-65. Jerusalén: Academia de Ciencias de Israel, 2001.
- Klawans, Jonathan. «Conceptos de impureza gentil en el judaísmo antiguo». *AJS Review* 20, n.º 2 (1995): 53+>.
- Klein, Michael L., ed. *Los targúmenes fragmentarios del Pentateuco según sus fuentes conservadas*. Traducido por Michael L. Klein. Analecta Biblica. Roma: Biblical Institute Press, 1980.
- Kline, Moshe. «El arte de escribir la tradición oral: Leo Strauss, el Maharal de Praga, y el rabino Judá el Príncipe». Jerusalén, 1908. www.chaver.com/Torah/Articles/The Art-H.HTM.
- Koch, Glenn Alan. «Una investigación crítica sobre el conocimiento que tenía Epifanio de los ebionitas: traducción y análisis crítico del *Panarion* 30». Tesis doctoral, Universidad de Pensilvania, 1976.
- Koester, Craig. «El origen y el significado de la tradición de la huida a Pella». *Catholic Biblical Quarterly* 51 (1989): 90—106.
- Koester, Helmut. «Evangelios cristianos antiguos: su historia y desarrollo». Harrisburg, Pensilvania: Trinity Press International, 199
- Kofsky, Arie. «Mamre: ¿un caso de culto regional?». En **Compartir lo sagrado: contactos y conflictos religiosos en Tierra Santa, siglos I-XV**, editado por Guy Stroumsa y Arie Kofsky, pp. 19-30. Jerusalén: Yad Ben Zvi, 1998.
- Koltun-Fromm, Naomi. «La tradición interpretativa cristológica del Salmo 22 a la luz de la polémica cristiana antijudía». **Journal of Early Christian Studies** 6, n.º 1 (primavera de 199): 37-57-
- Kraemer, David Charles. **The Mind of the Talmud: An Intellectual History of the Bavli**. Nueva York: Oxford University Press, 199

- Krafft-Ebing, R. von. **Psychopathia Sexualis: un estudio médico-forense**. Nueva York: Putnam, 1965.
- Krauss, Shmuel. *Antonino y el rabino*. Fráncfort del Meno: Sanger y Friedberg, 9* Kronfeld, Chana. *Al margen del modernismo: descentrando las dinámicas literarias*. Versiones contrarias versiones. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press. *99b
- Kugel, James. *La idea de la poesía bíblica*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 98i.
- Labov, William. «Los límites de las palabras y sus significados». En *Nuevas formas de analizar la variación en inglés*, editado por Charles-James N. Bailey y Roger W. Shuy, 34-73. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 973
- Lakoff, George. **Mujeres, fuego y cosas peligrosas: lo que las categorías revelan sobre la mente**. Chicago: University of Chicago Press. +987.
- Laupot, Eric. «El fragmento II de Tácito: el movimiento antirromano de los cristianos y los nazarenos». **Vigiliae Christianae** 54, n.º 3 (2000): 3s3-47
- Lauterbach, Jacob Zallel. **RohbiniC £SSais**. Nueva York: Ktav, 1973-
- . «*Algunas aclaraciones sobre la Mekhilta*». En hebreo. En **Sefer Klausner: Maasaf le-Mada ule-Sifrut Yafah Mugash le-Prof. Josef Klausner le-Yohel Ha-Shishim**, editado por N. H. Torczyner, A. Tcherikover, A. A. Kiil ed., y B. Shortman, i8i—88. Tel Aviv: Hozaat Va'ad-Hayol el, 937-
- , ed. y trad. *por Med iltá DeRabhi IShmael*. 934. Reimpresión, Filadelfia: Jewish Publishing Society, 1961.
- Lawlor, Hugh Jackson, y John Ernest Leonard Oulton, trad. y eds. *Eusebio, obispo de Cesarea, Historia eclesiástica de los antiguos mártires de Palestina*. 2 vols. Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 9>7
- Lederman, Yohanan. «Les évêques juifs de Jérusalem». *Revue biblique* (1997): 211-22.
- Levine, Lee I. «El patriarca judío (Nasi) en la Palestina del siglo III». En *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, vol. 9, pp. 49-88. Berlín: Walter de Gruyter, +979-
- . «*Judaísmo y helenismo en la Antigüedad: ¿Conflicto o confluencia?*». Las conferencias Samuel y Althea Stroum sobre estudios judíos. Seattle: University of Washington Press, *99
- . *El mundo rabínico de la Palestina romana en la Antigüedad tardía*. Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 989.
- . «Los sabios y la sinagoga en la Antigüedad tardía: el testimonio de Galilea». En **Galilea en la Antigüedad tardía**, editado por Lee I. Levine, n.º 24. Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 992.
- . «La condición del patriarca en los siglos III y IV». **Journal of Jewish* 47, n.º 1 (primavera de 1996): 1-32.
- Levy, Evonne. **Propaganda and the Jesuit Baroque**. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2003.
- Lévy, Israel. «El origen davidico de Hillel». *Revue des études juives* 31 (1895): >—»-
- Lieberman, Saul. «Los mártires de Cesarea». *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire historia orientales y esclavas* 7 (1939): 395—446.
- . *Orden Mo'ed*. Vol. 2 de *la Tosefta según el Codex Vienna, con material procedente de los códices de Erfurt, Londres y los manuscritos de la Genizá, así como de la edición princeps (Venecia, 15zi)*. Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 96a.
- . *Orden Mo'ed*. Vol. 3 de *la Tosefta Ki-Fsh uta: Un comentario exhaustivo sobre la Tosefta*. Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 962.

- . *Orden Nashinn*. Vol. 8 de *Tosefta Ki-Fshuta: Un comentario exhaustivo sobre la Tosefta*. Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 1773
- . *Orden Zeraim*. Vol. I de *La Tosefta según el Codex de Viena, con variantes de los códices de Maguncia, Londres, los manuscritos de la Genizá y la editio princeps (Venecia, 1221)*. Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 955
- Liebes, Yehuda. «Los ángeles del shofar y el Yeshua Sar-Hapanim». En hebreo. *Estudios de Jerusalén sobre el pensamiento judío* 6, n.º i—t+987—+7+ 95-
- . «Dios y sus cualidades». En hebreo. *TOYb!* 7 . i (octubre-diciembre de 2000): 5+ 73
- . *El pecado de Eliseo: los cuatro que entraron en Pardes y la naturaleza del misticismo talmúdico*. En hebreo. Jerusalén: Academem. 99
- Liebeschuetz, J. H. W. G. *Antioquia: ciudad y administración imperial en el Imperio romano tardío*. Oxford: Clarendon Press. +97•-
- Lieu, Judith. «Acusaciones de persecución de los judíos en fuentes cristianas primitivas, con especial referencia a Justino Mártir y al martirio de PolScarp». En *Tolerancia e intolerancia en el judaísmo y el cristianismo primitivos*, editado por Graham N. Stanton y Guy G. Stroumsa, •79—95. Cambridge: Cambridge University Press. 998.
- . «“Soy cristiano”: el martirio y el origen de la identidad “cristiana”». En *¿Ni judío ni griego? La construcción de la identidad cristiana*. Edimburgo: T & T Clark, 2003.
- . *Imagen y realidad: los judíos en el mundo de los cristianos en el siglo II*. Edimburgo: T & T Clark, 996.
- Lightfoot, R. H. *El Evangelio de San Juan: un comentario*. Editado por C. F. Evans. Oxford: Oxford University Press, 956.
- Lim, Richard. «Disputa pública, poder y orden social en la Antigüedad tardía». *Transformaciones de la herencia clásica*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 994-
- Limberis, Vasiliki. «La “religión” como clave de identidad: los casos del emperador Juliano, Libanio y Gregorio de Nazianzo». *Harvard Theological Review* 93, n.º 4 (2000): 373-4 -
- Linder, Amnon. *Los judíos en la legislación imperial romana*. Editado y traducido por Amnon Linder. Detroit (Míchigan) y Jerusalén: Wayne State University Press y Academia Israeli de Ciencias y Humanidades, 987.
- Loomba, Ania. *Colonialismo/poscolonialismo*. New Critical Idiom. Londres: Routledge, *998.
- Lorau, Nicole. *Los hijos de Atenea: ideas atenienses sobre la ciudadanía y la división entre los sexos*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1983.
- Lorenz, Rudolf. *¿Arius judaizans? Investigaciones sobre la clasificación dogmática de Arrio*. Gotinga: Vandenhoeck y Riiprecht, +979-
- Luhmann, Niklas. *El amor como pasión: la codificación de la intimidad*. Memoria cultural en el presente. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998.
- Lüdemann, Gerd. «Los sucesores del cristianismo pre-jerusalémita: una evaluación crítica de la tradición de Pella». En **Autodefinition judía y cristiana**, editado por E. P. Sanders, pp. 161-173. Filadelfia: Fortress Press. 1993
- Lyman, J. Rebecca. **Cristología y cosmología: modelos de actividad divina en Orígenes, Juan bio y Atanasio*. Oxford Theological Monographs. Oxford: Oxford University Press y Clarendon Press, 1993.

- . «La formación de un hereje: la vida de Orígenes en la *Poema* de Epifanio, 4-» *EU - dia PatristiCo* 31 (1997) - 445 5*-
- . «Orígenes como teólogo ascético: ortodoxia y herejía en la Iglesia del siglo IV». En **Origeniana Septima: Orígenes en la historia de la Iglesia del siglo IV**, editado por W. A. Bienert y U. Kühneweg. *Bibliotheca Ephemeridum Theologica Lovaniensia* 37, **7-94. Lovaina: Peeters, 1999
- . «La política del paso: la conversión de Justino Mártir como un problema de “helenización”». En **Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages**, editado por Anthony Grafton y Kenneth Mills. Rochester, N.Y.: University of Rochester Press, de próxima publicación.
- Macgregor, G. H. C. *El Evangelio de Juan*. Comentario del Nuevo Testamento de Moffatt. Londres: Hodder and Stoughton, 1936.
- Mack, Burton L. **Logos und Sophia: Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum**. *Studien zur Umwelt des Neuen Testaments*. Gotinga: Vandenhoeck y Ruprecht, 1973-
- . «La sabiduría marca la diferencia: alternativas a las configuraciones “mesianicas”». En *Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, editado por Jacob Neusner, William Scott Green y Ernest S. Frerichs, +5—48. Cambridge: Cambridge University Press. +987.
- Mann, Jacob. **La Biblia tal y como se leía y se predicaba en la antigua sinagoga: un estudio sobre los ciclos de lecturas de la Torá y los Profetas, así como de los Salmos, y en la estructura de los escritos midráshicos**. Nueva York: Ktav, 197 -
- Manns, Frédéric. «Joseph de Tibériade, un judeocristiano del siglo IV». En *Arqueología cristiana en Tierra Santa, nuevos descubrimientos: Actas en honor de Virgilio C. Corbo, OFM*, editado por Giovanni Claudio Bottini, 553-60. Jerusalén: Franciscan Printing Press. +99
- Markschies, Christoph. *¿Valentín el gnóstico? Investigaciones sobre la obra valentiniana con un comentario sobre los fragmentos de Valentín*. Investigaciones científicas sobre el Nuevo Testamento. Tübinga: J. C. B. Mohr, 199*-
- Markus, Robert A. *La unidad del cristianismo antiguo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Marmorstein, Arthur. *La antigua doctrina rabinica de la muerte*. Londres: Oxford University Press, 1937
- Martin, Dale. *El cuerpo de Corinto*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Martyn, James Louis. *Historia y teología en el cuarto Evangelio*. Nashville, Tennessee: Abingdon, 1979-
- Mason, Steve. «*Flavio Josefo sobre los fariseos: un estudio crítico de la composición*». *Studia Post-Billica* 9. Leiden: E. J. Brill. 1991
- Matthews, John. «*Labing Down the Law: A Study of the Theodosian Code*». New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2000.
- Mattingly, Harold. «El origen del nombre Christiani». *Journal of Theological Studies* n.s. 9 (1958): 26-37
- McLynn, Neil. «Christian Controversy and Violence in the Fourth Century». *Kodai* 3 (+99>): +5 44-
- McNamara, Martin. «El Logos del cuarto Evangelio y el Memra del Targum palestino». *Expositor y TlmC5* 79 (+9): ++5 +7-

- McNamara, Martin, trad. *Targum Neofiti i: Éxodo*. Notas de Robert Hayward. La Biblia aramea. Edimburgo: T & T Clark, 1994.
- Meir, Ofra. *El rabino Uda el Patriarca: retrato de un líder en Palestina y Babilonia*. En hebreo. Sifriyat «Helal Ben-Hayim». Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1999
- Melito de Sardes. *Sobre la Pascua y fragmentos*. Editado por S. G. Hall. Textos cristianos primitivos de Oxford
 Texts. Oxford: Oxford University Press. *1979
- M'iles, Jack. *Cristo: una crisis en la vida de Dios*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1968.
- Milikovsky, Charm. «La Gehena y los “pecadores de Israel” a la luz del Seder ‘Olam». En *Hebrew Tarbiz* 55, n.º 3 (abril-junio de 1986): 3** 43-
- Miller, Patricia Cox. *La poesía del pensamiento en la Antigüedad tardía: Ensayos sobre imaginación y religión*. Burlington, Vt.: Ashgate, 2001.
- Mirsky, Aaron. *Yesode furot Ha-Pi yut emi! Iatan we-Hitpathutan Tel unot Ha-Sirah Ha-Cres -Yisre'elit Ha-Qedo ma*. Jerusalén: Magnes Press. +935-
- Moore, George Foot. *El judaísmo en los primeros siglos de la era cristiana*. Vol. I. Nueva York: Schocken, 1977
- Mosshammer, A. «Revelar pero no revelado: Gregorio de Nisa como deconstructivista». En **Studien zu Gregor von Nyssa und der Christliche Spätantike: Supplementos a *Vigiliae Christianae**, editado por Hul ertiis R. Drol ner y Christoph Klock, 3. Leiden: E. J. Brill. +99 -
- Motyer, Stephen. *¿Tu padre es el diablo? Un nuevo enfoque sobre Juan y «los judíos»*. Paternoster Biblical and Theological Studies. Carlisle, Inglaterra: Paternoster Press, 1997
- Mowinkel, Sigmund Olaf Plytt. *El que viene: el concepto del Mesías en el Antiguo Testamento y el judaísmo posterior*. Traducido por G. W. Anderson. Oxford: B. Blackwell, +956.
- Myers, David N. *Reinventando el judaísmo: los intelectuales judíos europeos y el retorno sionista a la historia*. Estudios de historia judía. Nueva York: Oxford University Press, +995-
- Naeh, Shlomo. «“Hazte muchas habitaciones”: otra mirada a las declaraciones de los sabios sobre la controversia». En **Renovando el compromiso judío: la obra y el pensamiento de David Hartman**, editado por Avi Sagi y Zvi Zohar, 851-75. Jerusalén: Instituto Shalom Hartman y Hakibbutz Hameuchad, 2001.
- . «Sobre las estructuras de la memoria (y las formas del texto) en la literatura rabínica». En hebreo. De próxima publicación.
- Nagy, Gregory. **La poesía como representación: Homero y más allá**. Cambridge: Cambridge University Press. +996.
- Najman, Hindy. *Seconding Sinai: MOSaiC DiScourSe in Second-Temple JldolSm*. Leiden: E. J. Brill, 2003.
- Needham, R. «Clasificación politética: convergencia y consecuencias». **Man** n.s. 10 (+975): 349-69.
- Nemoy, Leon. *Antología caraita, extractos de los primeros escritos*. Serie Yale Judaica, vol. 7. New Haven, Connecticut: Yale University Press. 1989
- Neusner, Jacob. «Afrahat y el judaísmo: el debate cristiano-judío en el Irán del siglo IV». Studia Post-Biblica. Leiden: E. J. Brill. *97 -
- . *La base documental de la cultura rabínica: recopilación tras los debates con Gerald L. Bruns, S. J. D. Cohen, Arnold Maria Goldberg, Susan Handelman, Christine Hayes, James Kugel, Peter Schaefer, Eliezer Segal, A. P. Sariders y Lawrence H. Schiffman*. Atlanta, Georgia: Scholars Press. +995-

- . *Eliezer Ben Hyrcanus: La tradición y el hombre*. 2 vols. Estudios sobre el judaísmo en la Antigüedad tardía, vols. 3-4. Leiden: E. J. Brill, 1973-
- . «La formación del judaísmo rabinico: Yavneh (Jamnia) desde el año 7 a. C. hasta el año 100 d. C.». En *Principado: Religión (Judaísmo: Judaísmo palestino [cont.])*, editado por Wolfgang Haase. *Auge und Niedergang der römischen Welt*, 3-4. Berlín: Walter de Gruyter, 1979-
- . *Preguntas frecuentes sobre el judaísmo rabinico*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2003.
- . «El judaísmo tras la destrucción del Templo: una visión general». En **Judaísmo formativo**. *Estudios religiosos, históricos y literarios, tercera serie: Torá, fariseos y rabinos*, vol. 4b. Serie Brown Judaica, 83-93. Chico, California: Scholars Press. *1983.
- . *«El judaísmo y el cristianismo en la época de Constantino: historia, Mesías, Israel y el enfrentamiento inicial*. Chicago: Estudios sobre la historia del judaísmo. Chicago: The University of Chicago Press, 1s87.
- . *El judaísmo en la sociedad: la evidencia del Yerushalmi: hacia la historia natural de una religión*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1991.
- . *Leer y creer: el judaísmo antiguo y la credulidad contemporánea*. Brown Jewish Studies. Atlanta, Georgia: Scholars Press. 1986.
- . *¿Por qué no hay evangelios en el judaísmo talmúdico?* Estudios Judaicos de Brown, n.º 135. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1988.
- Newman, Hillel. «Los judaizantes de Jerónimo». *Journal of Early Christian Studies* 9, n.º 4 (diciembre de 2000): 421-52.
- Niehoff, Maren. *Filo sobre la identidad y la cultura judías en el Egipto romano*. Tübinga: Mohr Siebeck, 2002.
- . «¿Qué hay en un nombre? La filosofía mística del lenguaje de Filón». *Jewish Studies Quarter* (1995): 5+-
- Oppenheimer, Aharon. *El Am Ha'ares: un estudio sobre la historia social del pueblo judío*. *Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums*. Leiden: E. J. Brill, 1977-
- Orígenes. **Los primeros principios**. Traducido y prologado por G. W. Butterworth, con una introducción de Henri de Lubac. Gloucester, Mass.: Peter Smith, +973
- . *El Cantar de los Cantares: Comentario y homilias*. Traducido por R. P. Lawson. *Escritores cristianos antiguos* n.º 16. Westminster, Maryland: Newman Press. +957
- Pagels, Elaine. «Exégesis del Génesis i en los Evangelios de Tomás y de Juan». *Journal of Biblical Literature* ii8, n.º 3 (1999)
- . «Ireneo, el “Canon de la Verdad”, a l el Evangelio de Juan: “Marcar la diferencia” a través de la hermenéutica y el ritual». *Vigiliae Christianae* 56, n.º 4 (2002): 339 7+
- Pearson, Birger. «El surgimiento de la religión cristiana». En *El surgimiento de la religión cristiana: Ensayos sobre el cristianismo primitivo*. 7—+z. Harrisburg, Pensilvania: Trinity Press International. +997-
- . «Friedländer revisitado». *Studia Philonica* 2 (1973): 23-30.
- Perkins, PHEME. «Ordenando el cosmos: Ireneo y los gnósticos». En **Nag Hammadi, el gnosticismo y el cristianismo primitivo**, editado por Charles W. Hedrick y Robert Hodgson Jr., pp. zzi—38. Peabody, Mass.: Hendrickson, 986.
- Perloff, Marjorie. «¿Liminalidad cultural/cierre estético? La “perspectiva intersticial” de Homi Bhabha». <http://wings.1.iiffo.edu/epc/aiithors/perloff/1habba/html>.
- Pharr, Clyde. *El Código y las novelas de Teodosia, y las Constituciones de Sirmondia: Una*

- Traducción con comentarios, glosario y bibliografía.* En colaboración con Theresa Sherrer Davidson y Mary Brown Pharr, con una introducción de C. Dickerman Williams. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1952.
- Filón. «El cambio de nombres». En *Filón*, vol. 5, traducido por F. H. Colson y G. A. Whitaker, iz8—z8i. Loel Classical Library. Londres: Heinemann, 34
- Pines, Shlomo. ««De las tinieblas a la luz»: paralelismos con los textos de la Hagadá en la literatura helenística». En hebreo. En **Estudios literarios dedicados a Simon Halkin**, editado por Ezra Fleischer, i73-7s. Jerusalén: Magnes Press, 1973
- . «Dios, la gloria y los ángeles según un sistema teológico del siglo siglo II». En hebreo. *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6, n.º 3-4 (9*7): +4-
- . «Notas sobre el paralelismo entre la terminología siríaca y el hebreo mishnaico». En hebreo. En **Yaakov Friedman Memorial Volume**, n.º 3, Jerusalén: Instituto de Estudios Judíos, 974-
- Plutarco. «Ad Principem Ineruditem». En *Moralia X*, traducido por Harold North Fowler, 5*—7l. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936.
- . «De Iside et Osiride». En *Moralia V*, traducido por Frank Cole Balbitt. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. +93b
- Pourkier, Aline. *L'Hérésiologie chez Hippano de Salamina*. Christianisme Antique 4. París: Editions Beauchesne, 1992.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Yes: Travel Writing and Transculturation*. Londres: Routledge, 1992.
- Prigent, Pierre. *Justino y el Antiguo Testamento: La argumentación bíblica del tratado de Justino contra todas las herejías como fuente principal del diálogo con Teófilo y de la Primera Apología*. París: J. Gabalda, 1964
- Pritz, Ray A. *Nazarene Jewish Christianity: From the End of the New Testament Period hasta su desaparición en el siglo IV*. Jerusalén: Magnes Press, 1995.
- Qimron, Elisha, y John Strtignell, eds. y trad. *Cueva de Qumrán q 5 Miqsat Ma'se Ha-Torah*. En colaboración con Y. Sussmann, con la contribución de A. Yardeni. Descubrimientos en el desierto de Judea. Oxford: Oxford University Press, en la Clarendon Press, 1994-
- Rajak, Tessa. «Morir por la Ley: el retrato del mártir en la literatura judeogriega». En *Retratos: representación biográfica en la literatura griega y latina del Imperio romano*, editado por M. J. Edwards y Simon Swain, 39-67. Oxford: Clarendon Press, 1997
- Rebillard, Eric. «Un nuevo estilo de argumentación en la polémica cristiana: Agustín y el uso de citas patristicas». **Journal of Modern Christian Studies** 8, n.º 4 (2000): 559-77
- Reider, Joseph. *El Libro de la Sabiduría: traducción al inglés con introducción y* . Edición del Dropsie College: Literatura apócrifa judía. Nueva York: Harper and Brothers, 1957
- Reiling, Johannes. «El uso de Pseudoprophets en la Septuaginta, Filón y Josefo». *Novum Testamentum* 13 (197*): 147-156.
- Reiner, Elchanan. «De Josué a Jesús: la transformación de una historia bíblica en un mito local: un capítulo de la vida religiosa de los judíos galileos». En **Compartir lo sagrado: contactos y conflictos religiosos en Tierra Santa, siglos I—XV**, editado por Guy Stroumsa y Arie Kofsky. >>3-7 Jerusalén: Yad Ben Zvi, 99
- Richard, M. «Les dorileges diphysites du Ve et Vle siecle». En **DaS Konzil von Chalkedon**,

- Geschichte und Gegenwart*, editado por Alois Grillmeier y Heinrich Bacht, +:7>+ 48. Würzburg: Echter-Verlag, 95
- Ringe, Sharon H. «*Los campos de WiSdOITI: comunidad y cristología en la Cuarta Iglesia de GOS*». Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1999
- Robinson, James A. T. «La relación del prólogo con el Evangelio de San Juan». *New Testament Studies* 9 (marzo de 1962): 10–9
- Robinson, Thomas A. *The Bauer Thesis Examined: La neografía de la herejía en la Iglesia cristiana primitiva*. *Iglesia cristiana primitiva*. Estudios sobre la Biblia y el cristianismo primitivo. Lewiston, Nueva York: Edwin Mellen Press, 1988.
- Rokeah, David. *JCifS, PagollS, «Los primeros cristianos en conflicto»*. Studia Post-Biblica. Jerusalén y Leiden: Magnes Press, Universidad de Heidelberg y E. J. Brill. 1982.
- . *Justino Mártir y los judíos*. En hebreo. «Kuntresim»: Textos y estudios 84. Jerusalén: Universidad Hebrea, Centro Dinur de Investigación en Historia Judía, 998.
- . *Justino Mártir y el CifS*. Serie «Perspectivas judías y cristianas». Leiden: E. J. Brill, 2002.
- Rosch, Eleanor. *Objetos básicos en categorías naturales*. Berkeley: Universidad de California, Laboratorio de Investigación del Comportamiento Lingüístico, 975
- Roseman, Philipp W. *Comprender el pensamiento escolástico con Foucault*. La nueva Edad Media. Nueva York: St. Martin's Press. +999
- Rosenthal, Eliezer Shimshon. «Tradición e innovación en la *Halajá* de los sabios». En hebreo con resumen en inglés. *Tarbiz* 63, n.º 3 (abril-junio de 994): 3zi-74. xix-xx.
- Rubenstein, Jeffrey L. *La cultura del Talmud babilónico*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 2003.
- . *Relatos talmúdicos: arte narrativo, composición y cultura*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press. +999-
- . «La tematización de la dialéctica en la Aggada de Bavli». *Journal of Jewish Studies* 53, n.º 2 (2003): —+4-
- Ruether, Rosemary Radford. «Judaísmo y cristianismo: dos religiones del siglo IV». *Sciences Religieuses/Studies in Religion* 2 (1972): 1—10.
- Rufino. *Historia de la Iglesia de Rufino de Aquileia, libros 10 y 11*. Traducido por Philip R. Amidon. Nueva York: Oxford University Press. +997
- Runia, David T. «*Filón en la literatura cristiana: una visión general*». *Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press. +993
- . «Filón de Alejandría y el modelo griego de la herejía». *Vigiliae Christianae* 53, n.º z (mayo de 1999): **7 47
- . «Reseña de Le Boulluec». *Vigiliae Christianae* 4z (988): i88-2 7.
- . «¿Dónde, dime, está el judío...?» Basilio, Filón e Isidoro de Pelusitimo». *Vigiliae Christianae* ** 4b, n.º z (junio de 99>): *7*— 9-
- Sachot, Maurice. «Comment le Christianisme est-il devenu une religion». *Revue des sciences religieuses* 59 (1985): 55-118.
- . ««Religio/Superstitio». Historia de una subversión y de un retorno». *Revue d'histoire des religions* 308, n.º 4 (199*): 355-94
- Saldarini, Anthony. «*Philosophes, Cylps, God and the Church in Palestinian Society*». Edimburgo: T & T Clark, 1939
- . «*Rabinismo escolástico: un estudio literario de los Padres según el rabino Natán*». Chico, California: Scholars Press, 1982.

- Salzman, Michele R. «“Siiperstitio” en el Codex Theodosianus y la persecución de los paganos». *Vigiliae ChYlStiOH**4* (1987): 7*—88.
- Sarason, Richard S. «Sobre el uso del método en el estudio moderno de la liturgia judía». En *Enfoques del judaísmo antiguo: teoría y práctica*, editado por W. S. Green, pp. 97—72. Missoula, Montana: Scholars Press. 1973-
- Schenke, Hans-Martin. *Der Gott «Mensch» in der Gnosis: una contribución a la historia de las religiones sobre el debate acerca de la concepción paulina de la Iglesia como Cuerpo de Cristo*. Gotinga: Vandenhoeck y Ruprecht, 1962.
- Schiappa, Edward. *Los inicios de la teoría retórica en la Grecia clásica*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 999
- Schiffman, Lawrence H. «En la encrucijada: perspectivas tanaíticas sobre el cisma judeo-cristiano». En *Aspectos del judaísmo en el periodo grecorromano*, editado por E. P. Sanders, A. I. Biiimgar ten y Alan Mendelson. Autodefinition judía y cristiana, volumen II, pp. 115-56; 338-52. Filadelfia: Fortress Press, 1981.
- . «Los samaritanos en la halajá tanaítica». **Jewish Quarterly Review** 75 (1985): 323—50.
- . *¿Quién era judío? Perspectivas rabínicas y halájicas sobre el «Shtem» judío-cristiano*. Holoken, Nueva Jersey: Ktav, 985
- Schnackenburg, Rudolf. *El Evangelio según San Juan*. Londres: Burns & Oates; Nueva York: Herder & Herder, 1968.
- Schoedel, William R. *Ignacio de Antioquía: Un comentario sobre las cartas de Ignacio de Antioquía*. Editado por Helmut Koester, traducido y editado por William R. Schoedel. Hermeneia: un comentario crítico e histórico de la Biblia. Filadelfia: Fortress Press, 95-
- Scholem, Gershom. *«Misticismo judío, misticismo de la Merkaba y tradición talmúdica»*. 2.^a ed. Nueva York: Seminario Teológico Judío de América, 9b5-
- Schremer, Adiel. «El papiro Zeelim 13 y la cuestión del derecho de las mujeres a divorciarse de sus maridos en la halajá judía primitiva». En Helrew. *Zion* bs t +99): 377 9
- . «La polémica de Qumrán sobre el derecho matrimonial: CD 4:* -5:ii y su contexto social». En **The Damascus Document: A Centennial of Discovery**, editado por Joseph M. Baumgarten, Esther G. Chazon y Avital Pinnick, *47-60*. Leiden: E. J. Brill, 2000.
- . «“[E][los] no leían en el libro sellado”: La revolución halájica de Qumrán y el surgimiento del estudio de la Torá en el judaísmo del Segundo Templo». En **Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kochba in the Light of the Dead Sea Scrolls**. Editado por David Goodblatt, Avital Pinnick y Daniel R. Schwartz, pp. 105-26. Leiden: E. J. Brill, door.
- Schulz, Siegfried. *«UnterSuchungen zur MCHSChCHSOh n-Christologie im Johannesevangelium, zugleich ein Beitrag zur Methodengeschichte der Auslegung des q. Evangeliums»*. Gotinga: Vandenhoeck y Ruprecht, 1957-
- Schürer, Emil. *Descripción del pueblo judío en la época de Jesucristo*. 4-+9. Reimpresión, Hildesheim: Olms, 1964-
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Jesús, el niño de María, el profeta de Sofía: cuestiones críticas en la cristología feminista*. Nueva York: Continuum, 1994-
- Schwartz, Seth. *Imperialismo y sociedad judía desde el año 20 a. C. hasta el 60 d. C.* Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, door.
- Scott, Martin. *«Sofía y el Jesús de Juan»*. Journal for the Study of the New Testament. Sheffield: JSOT Press, 1992.

- Segal, Alan F. *Los otros judaísmos de la Antigüedad tardía*. Brown Judaic Studies 7. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- . *Dos poderes en el cielo: primeros informes rabínicos sobre el cristianismo y el gnosticismo*. Estudios sobre el judaísmo en la Antigüedad tardía 25. Leiden: E. J. Brill, 1977.
- Shapira, Harm. «La destitución de Rabán Gamaliel: entre la historia y la leyenda». En Helrew con notas en inglés. *Zion* b4, n.º i (1999): 53.
- Shechter, Solomon, ed. *Aboth de Rabbi NathGH*. 337. Reimpresión, Nueva York: Philipp Feldheim. 967.
- Shemesh, Aharon. «La disputa entre los fariseos y los saduceos sobre la pena de muerte». En hebreo. *Tax* 7, n.º i (octubre-diciembre de 2000): +7-33.
- . «La expulsión y la exclusión en las *Reglas de la comunidad* y el *Documento de Damasco*». *Descubrimientos del Mar Muerto* 9, n.º i (zoom): 44-74.
- . «Ley y profecía: el falso profeta y el anciano religioso». En hebreo. En **Renewing Jewish Commitment: The Work and Thought of David Hartman**, editado por Avi Sagi y Zvi Zohar, 93-94. Jerusalén: Instituto Shalom Hartman y Hakibutz Hameuchad, moor.
- . «“Aquel que separa a los hijos de la luz de los hijos de las tinieblas, a Israel de las naciones”». En Hel rew. En **Atara l’Haim**. *Estudios sobre el Talmud y la literatura rabínica medieval en honor del profesor Harm Zalman Dimitrovsky*, editado por Daniel Boyarin, Shamma Friedman, Marc Hirshman, Menahem Schmelzer e Israel M. Ta-Shma, pp. 309-310. Jerusalén: Magnes Press,
- . «Los orígenes de las leyes del separatismo: la literatura de Qumrán y la halajá rabínica». *Revue de Qumran* i8, n.º z (diciembre de iss7): ++3 4+-
- . «*El castigo y el pecado desde la Biblia hasta la literatura rabínica*». En hebreo. Jerusalén: Magnes Press, 3-
- Shemesh, Aharon, y Cana Werman. «La halajá en Qumrán: género y autoridad». *Descubrimientos del Mar Muerto* (zoom). De próxima publicación.
- Simon, Marcel. «De la hairesis griega a la herejía cristiana». En *Mélanf, CS R. M. Grant, Carly Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, editado por W. R. Schoedel y R. L. Wilken. *Théologie Historique* 53. ioi—i6. París: Éditions Beauche-chesne, 979
- . *Sectas judías en la época de Jesús*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press. +967.
- Skarsaune, Oskar. **La prueba a partir de la profecía: un estudio sobre la tradición de los textos probatorios de Justino Mártir**. *Tipo de texto, procedencia, perfil teológico*. Leiden: E. J. Brill, 987.
- Smith, Jonathan Z. «Ecuaciones diferenciales: sobre la construcción del “otro”». Conferencia, Tempe, Arizona, 99. Folleto.
- . «*La penosa labor divina: sobre la comparación entre los primeros cristianos y los religiosos de la Antigüedad tardía*». Estudios de Chicago sobre la historia del judaísmo. Chicago: University of Chicago Press. +99 -
- Smith, Wilfred Cantwell. *El significado y el fin de la religión*. Londres: SPCK, +978.
- Stein, Dina. «*Elementos folclóricos en el Midyosh tardío: una perspectiva folclorística sobre Pirkei de Rabbi Eliezer*». En hebreo con resumen en inglés. Tesis doctoral, Universidad Hebrea, 998.
- Stemberger, Günter. *Judíos y cristianos en Tierra Santa: Palestina en el siglo IV*. Edimburgo: T & T Clark, 999 -
- . «Die sogenannte ‘Synode von Jal ne’ und das frühe Christentum». *KalrOS* +9 (*577) *4—**.

- Stern, David. «Formas de midrash II: la homilía y el lenguaje de la exégesis». En *Midrash and Theory*, 55-7. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996.
- . «¿Crítica literaria u homilías literarias? Susan Handelman y el estudio contemporáneo del midrash». *PiOO CX tS* 5 (1985): 96—103.
- . «El midrash y la indeterminación». **Critical Inquiries**, n.º 1 (otoño de *9*): 132-62.
- . «*El midrash y la teoría: exégesis judía antigua y estudios literarios contemporáneos*». Rethinking Theory. Evanston, Illinois: Northwestern University Press. 1996.
- ——. «Moses-Cide: Midrash y crítica literaria contemporánea». *Prooftexts* 4 (1984): 93 4-
- Strack, Hermann, y Paul Billerbeck. *Comentario al Nuevo Testamento a partir del Talmud y el Midrash*. Múnich: C. H. Beck, +9>4
- Stroumsa, Gedaliahu. «Formas de Dios: algunas notas sobre Metatrón y Cristo». *Harvard Theological Revi* 76 (1963): 9 -
- . *Savoir et salut*. París: Éditions du Cerf, *99*
- Stroumsa, Guy. «Falsos profetas en el cristianismo primitivo: Montano, Mani, Mahoma». Ponencia en congreso. Trinity University, Hartford, Connecticut, 1999-
- Studer, Basil. *La Trinidad y la Encarnación: la fe de la Iglesia primitiva*. Editado por Andrew Louth. Traducido por Matthias Westerhoff. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, +993-
- Suggit, John. «Juan XVII, 7- AOFOZ O ZOZ AAHOEI A EZTI N». *Journal of Theological Studies* 35 (1984): 4 +7-
- Sussmann, Yaakov. «La historia de la Halajá y los Rollos del Mar Muerto: observaciones preliminares sobre *Miqsat Ma'ase Ha-torah* 4 QMMT». *TOrb!* 9, n.º 1-2 (primavera de 1999: ++ 76.
- Swartz, Michael D. «*Alay Le-Shabbeah*: una oración litúrgica en Ma'aseh Merkabah». *Jewish Quarterly Review* 87, n.º z—3 (octubre-enero de 1986): +79 9
- Talmon, Shemaryahii. «El surgimiento del sectarismo judío a principios del periodo del Segundo Templo». En *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, editado por Patrick D. Miller, Paul D. Hanson y S. Dean McBride, 587-616. Filadelfia: Fortress Press, 1987.
- Ta-Shma, Israel M. «El origen y el lugar de 'oleirto *le-Sfinòðeoŧ* en el libro de oraciones diarias: *Seder ffn-Mri 'nmridof* y su relación con la conclusión del servicio diario». En hebreo. En **The Frank Talmage Memorial Volume**, vol. i, editado por Barry Walfish, 5-98 (resumen en inglés adjunto). Haifa: University of Haifa Press. +993
- Taylor, Joan E. *Los cristianos y los Lugares Santos: El siglo de los orígenes judeocristianos*. Oxford: ford: Clarendon Press y Oxford University Press, 1993.
- Thompson, Leonard L. «El martirio de Policarpo: la muerte en los juegos romanos». *The Journal of Religion* 82, n.º 1 (zoom): >7 5>-
- Thornton, T. C. G. «Las historias de José de Tiberiades». *Vigiliae Christianae* 44, 199: 54 3-
- Thyen, Hartwig. «Das Heil kommt von den Juden». En *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 5. Geburtstag*, editado por D. Lührmann y G. Strecker, pp. 163-183. Tubinga: Mohr Siebeck, 1980.
- Tobin, Thomas H., S.J. *La creación del hombre: Filón y la historia de la interpretación*. Serie de monografías del Catholic Biblical Quarterly, vol. 4. Washington, D.C.: Asociación Bíblica Católica de América. 1983.
- . «Logos». En *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, pp. 348-56. Nueva York: Doubleday, 99*

- Torjesen, Karen Jo. «*Procedimiento hermenéutico y método teológico en la exégesis de Orígenes*». *Patristische Texte und Studien* n.º 8. Berlín: Walter de Gruyter, 1986.
- Trevett, Christine. «Género, autoridad e historia de la Iglesia: un estudio de caso del montanismo». *Feminist Theology* 7 (enero de 1998): Q—24-
- Troeltsch, Ernst. *La doctrina social de las Iglesias cristianas*. 2 vols. Traducido por Olive Wyon. Nueva York: Harper and Row, 9b -
- Tropper, Amram. «*El tratado de Avot y las listas de sucesión de los primeros cristianos*». En *The Ways That Never Parted*, editado por Peter Schaeffer. Berlín: Mohr Siebeck, 2000.
- Turner, John D. «El gnosticismo setiano y el cristianismo joánico». Ponencia en un congreso. Sociedad de Literatura Bíblica. Denver, 2000.
- Turner, John. «La Protennoia trimórfica*». En **Códices de Nag Hammadi XI, XII, XIII**, editados por Charles W. Hedrick. **Estudios de Nag Hammadi**. Leiden: E. J. Brill, +99
- Urbach, Ephraim E. **Los sabios: sus conceptos y creencias**. 2 vols. Traducido por Israel Abrahams. Jerusalén: Magnes Press, 975-
- Vaggione, Richard Paul. «*Eunomio de Cícico y la revolución de Nicea*». Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- van der Horst, Pieter W. «El Birkat Ha-Minim en la investigación reciente». En *Helenismo - Judaísmo - Cristianismo: Ensayos sobre su interacción*. Contribuciones a la exégesis bíblica y la teología. ++3—*4 Leiden: Peeters, 998.
- Vermes, Geza. «Levítico 18:11 en la exégesis bíblica judía antigua». En *Estudios sobre la Agadá, Targum y la liturgia judía en memoria de Joseph Heinemann*, editado por Jakob Josef Petuchowski, E. Fleischer y Joseph Heinemann, pp. 108-24. Jerusalén: Magnes Press y Hebrew Union College Press, 1981.
- Vessey, Mark. «La forja de la ortodoxia en la literatura cristiana latina: un estudio de caso». *Journal of Early Christian Studies* 4, n.º 4, 199*: 495-5+3
- «*Opus Imperfectum: Agustín y sus lectores, 4* 435 d. C.*». *Vigiliae Christianae* 5z, n.º 3 (agosto de 1998): 4-5
- Visotzky, Burton L. *Fathers of the Woold: Ensayos sobre literatura rabinica y patristica*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 8o. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). *995-
- Wallach, Luitpold. «El coloquio de Marco Aurelio con el patriarca Judá I». *Jewish Quarterly Review* 3+ (+94): 59
- Weiss, Avraham. «Sobre el desarrollo literario de la sigya amoraica en su período formativo». En Helrew. En *Studies on the Talmud*, 14-59. Jerusalén: Mossad Harav Kook, 975 Willett, Michael E. *La cristología de la sabiduría en el cuarto evangelio*. San Francisco: Mellen Research University Press, 9Q2.
- Williams, A. Lukyn, ed. y trad. *Justino Mártir: El diálogo con Trifón*. Traducciones de literatura cristiana. Londres: SPCK, +93 -
- Williams, Michael Allen. «*Reconsiderando el "gnosticismo": un argumento a favor de dismantelar una categoría dudosa*». Princeton, N.J.: Princeton University Press. +99 -
- Williams, Rowan. «¿Tiene sentido hablar de ortodoxia prenicena?». En *La formación de la ortodoxia: Ensayos en honor a Henry Chadwick*, editado por Rowan Williams, i—z3. Cambridge: Cambridge University Press, 1s89.
- Wilson, McL. R. «La historia temprana de la exégesis de Génesis 1:26». *Studia Patristica* i (+957): 4> 37-
- Wilson, Stephen G. «*Extraños emparentados: judíos y cristianos, 100-150 d. C.*». Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1995-

- Winston, David, trad. y comentario. *La Sabiduría de Salomón*. Anchor Bible. Garden City, Nueva York: Doubleday, 1979
- . *Logos y teología mística en Filón de Alejandría*. Cincinnati, Ohio: Hebrew Union College Press, 195-
- Wolfson, Elliot R. *A lo largo del camino: Estudios sobre la mística cabalística, el simbolismo y la hermenéutica*. Allany: State University of New York Press. *1995-
- . «Dios, el Demiurgo y el Intelecto: sobre el uso de la palabra Koi en Abraham Ibn Ezra». *Revue d'études juives* 149 (199): 77-111.
- . «La imagen de Jacob grabada en el trono: nuevas reflexiones sobre la doctrina esotérica de los pietistas alemanes». En *Along the Path: Estudios sobre la Cábala, el misticismo, el simbolismo y la hermenéutica*, pp. 1-62. Nueva York: State University of New York Press, 1995-
- . «El judaísmo y la encarnación: el cuerpo imaginario de Dios». En **Christianity in Jewish TCPmS*, editado por Tikva Simone Frymer-Kensky. Radical Traditions, 239-54. Boulder, Colorado: Westview Press, 2000.
- . *A través de un espejo: Imaginación y simbolismo en la literatura judía medieval*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press. 1994-
- . «El árbol que lo es todo: raíces judeocristianas de un símbolo calístico en el Sefer Ha-Bahir». En **Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics**, 63-88. Albany: State University of New York Press, 1995
- Yadin, Azzan. «El martillo y la roca: polisemia y la escuela del rabino Ishma'el». **Jewish Studies Quarterly** (2002): +7
- . «Shenei Ketuvim y la mediación rabinica». *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods* 33, n.º 4 (2002): 386—Rio.
- Young, Frances M. *La formación de los credos*. Londres y Filadelfia: SCM Press y Trinity Press International, 99+
- Young, Frances. «¿Sabía Epifanio lo que quería decir con “herejía”?». **Studia Patristica** *7, n.º 1 +93>: +99 5-
- Young, Robert. *Colonial DCSIYC: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. Londres: Routledge, 1995-
- Yuval, Israel Jacob. «La Pascua y la Pascua judía como diálogo judeocristiano primitivo». En **PaSSover y Pascua: origen e historia hasta la época moderna*, editado por Paul F. Bradshaw y Lawrence A. Hoffman. Dos tradiciones litúrgicas, volumen 5, **7-60. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1999
- . «La Hagadá de la Pascua judía y la Pascua cristiana». En hebreo. *Tarbiz* 65, n.º 1 (octubre-diciembre de 1995): 5-20.
- . «Judíos y cristianos en la Edad Media: mitos compartidos, lengua común: la *Donatio Constantini* y la *Donatio Vespasiani*». En **Demonizing the Other: Antisemitism, Racism, and Xenophobia**, editado por Robert S. Wistrich. **Studies in Antisemitism**, vol. 4. *8-107. Chur: Harwood Academic Publishers, 1999-
- . *Dos naciones en tu vientre: percepciones de los judíos y los cristianos*. En hebreo. Tel Aviv: Alma/Am Oved, 2000.
- . «*Dos naciones en tu vientre*: percepciones de los judíos por parte de los cristianos en la Edad Media». Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2003.
- Zandee, Jan, ed. y trad. *Las enseñanzas de San Silvano (Códice VII de Nag Hammadi, q): Texto, traducción y comentario*. Egyptologische Uitgaven. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, s9

- Zeitlin, Froma. «La dinámica de la misoginia: mito y creación de mitos en *la Orestíada* de Esquilo». En **Playing the Other**, *Género y sociedad en la literatura griega clásica*, 87-119. **Mujeres en la cultura y la sociedad**. Chicago: University of Chicago Press,
- . **Playing the Other**; **Género y sociedad en la literatura griega clásica**. **Mujeres en la cultura y la sociedad**. Chicago: University of Chicago Press, 199*.
- Zhang, Longxi. *El Tao y el Logos: hermenéutica literaria, Oriente y Occidente*. Intervenciones poscontemporáneas. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 1992.
- Žižek, Slavoj. «Introducción». En *Mapping Ideology*, pp. i-33. Londres: Verso, 1994
- Zuccotti, Ferdinando. «*Furor haereticorum*»: *estudios sobre el tratamiento jurídico de la herejía y sobre la persecución de la heterodoxia religiosa en la legislación del Imperio romano tardío*. Milán: Giffre, 1992.
- Zuckerman, M. S., ed. *Tosefta: basada en los códigos de Erfurt y Viena, con Lieberman, Saul, «Suplemento» a la Tosefta*. En hebreo. Jerusalén: Bamberger y Wahrman, 1937

Índice

- Abbahu, rabino, 97—Q8, 223
 Abraham, 15, 100—101
 Abrams, Daniel, 33, 303 n. 63
 Abuya, Elisha lien, 4>
 Hechos de los Apóstoles, 4, s. 4, ss. »3
 Akavyah ben Mehalalel, rabino, 64—65, +78,
 255 n. 152
 Akiva, rabino: y sucesión apostólica, 82, 3i
 y *haireisis*, 4r y Dos poderes en el cielo,
 p. 36, +39-4si y leyendas de Yavneh,
 s—66, i* 7*. +73>
 +78 79
 Alón, Gedalías: y sucesión apostólica,
 80, 268 nn. 28, 3 32, 27 n.49; sobre
 las maldiciones, z58 n.i 3i y la
 historiografía rabínica, 46-47. 244 nn.
 43. 45; y
 las leyendas de Yavne, 46—48, 259 n. 72
 Althusser, Louis. 9. >7
 Amoraico. s 54
 Anfilochio, i68 Anderson,
 Gary, io6-7 Antígono de
 SokhO, 78 Antonino Pío,
 269 n. 42
 Afrajat (Padre de la Iglesia), s
 Apócrifo de Juan, n.º
Apologías (Justino Mártir), 100, rod, +4
 sucesión apostólica, 30, 74-86; y
 Concilio de Nicea, 96; y *diadoche*,
 75, 76, 85, 265 n. 5; establecimiento del
 patriarcado, 8z— 3. z69 n-4 *7 n. 43a y
 Hillel y Shammai, 7*— •.
 •7* n s i e influencia de la
 heresiología/ortodoxia cristiana.3 74 76,
 85-86, 265 nn. 5, 10, 272 n. 60; y *para-*
 dosis, 82-83.85; y fariseos, 42, 78, 83—
 34.7 n.57s Rabi Yehuda y la línea de
 sucesión de Gamaliel a Yehuda,
 79 33. 34—3s. 9 n. 4z. 7 n. 49s Torá
 y. 74-75. 78-79 83a. Tratado de Avot
 y lista de sucesión, 77-83. 84, 266 n.i5,
 •7• núm. i las mujeres y, 74. 73 79>
 •*7 n.zz; y el concilio de Yavneh, *96; y
 las leyendas de Yavneh. 7b—77. 8o, 8i;
 Yohanan ben Zakkai y. 79-84, 27 nn. 49
 52
 ‘Arakh, rabino El‘azar ben, 180
 Arcadio, 2i8 Arrio
 Dídimo »s
 Asad, Talal, il> +5 > 3> 4
 Ashton, John, z86 n.z
 Atanasio, 9, 42, 77. i6o, 194 96, 255
 n.i52
 Agustín, 72, 97. +94> 20Q
 Avot del rabino Natán, 6o—6i, •7• n.5z

 Baitusianos, 60—61
 Revuelta de Bar Kojba, 9+—9>.
 9 n 4
 Barnard, L. W., 42
 Barrett, C. K., ++3. +3>. 85 n.i 4
 Basilio de Cesarea, i6i
 Bauer, Walter, 3
 Baumgarten, Albert: y sucesión apostólica-
 sion, 8z; sobre el sectarismo judío. Así,
 4s n.ts. 46 n 76, tso n.izi; y el periodo
 del Segundo Templo. 45. 5 43 n.Zo
 Bavli. Véase Talmud, babilónico
 Beard, Mary, 2i—22, 59. 215, 216
 Ben Azzai, 43 Benjamin,
 Walter, z 7 Ben Zom +43
 Bereshit Ral 1 a, iz8, 4o nn. i5. *7 Berger,
 David. +3
 Bhabha, Homi, 12, 15. 32, 208, 218, 234 n.
 65
 Bickerman, Elias, s n.io
 l Unitarismo judío: la oración binitaria en el
 judaísmo binario pre- y paralar, izo—25;

binitarismo {continuación}

teología del Logos, izo—27, z83 n.s7.
z95 n.89; y Metatrón, izi—z3; y
iz3; la Mishná y las pruebas de su
paralelismos/prácticas compartidas

s—+4. 9s n-7; los Targúmenes y, ++4.

»s—7. 9s n 7r y «Los dos poderes»—

OIO, 1+ +5> +3+. *37. i38, 9s n.39. 3 5

también n 76. Véase también «Dos poderes en el cielo»

judaísmo rabínico

birkat ham minim, 67-7s; y división de

judaísmo y cristianismo. 7i—72, 26i
n.º 9o; Justino Mártir y, *7-68. 7*.

73. •58 n.i63, z6o nn. 74. +75; y
religión, ii, heresiología rabínica, 67-73. 59 nn.
cristianismo

+7 72, 26o n. 75s y Yavneh, 68-69,

7, 259, notas 7 y 72

rabínica primitiva. Black, Matthew. 4z

Bloch, Marc. 46, 47-43. zo8

Boccaccini, Gal riele, s 54. 47 n 9s

Borgen, Peder, 94. •76 n. 4

Concilio de

Boyarín, ChäVä, 77

Boyarín, Jonathan, zz4-25

Brakke, David, 9

Brent, Allen, 3o, 54. 35

Brown, Peter, 2i5

Brown, Raymond Edward, 99. loi, tio—li,
213—41

**7. •7* n.º 46, 96 n.º 6

Buell, Denise Kimber, 3 4 n. 9

Bultmann, Rudolf, y el Evangelio de Juan, 9s.

9, 108-9, 118, 28o n. 66, 28i n-7s, 284

n.i 7. 285 n.ii8

Burns, Gerald, 224

Burrus, Virginia: sobre Atanasio y
ortodoxia semántica del siglo IV. +94-9b; sobre

Gregorio de Nisa de la época de Teodosio y

Mártir: lenguaje/conocimiento, i67i sobre el lenguaje

(Eusebio), 9i

y heresiología. 9i sobre el Logos y el platonismo

de Aquilea), i67 tonismo, ii5; sobre la teología del Logos. 9s. 95. Clemente de

Alejandro, 264 n. 3

75 n.i8

Butler, Judith, 9

Castelli, Elizabeth, **205-6, 262** n. 2o1, 325

n. 25

Chesnut, Glenn, p. 7, n. i, 4

Chidester, David, 13—+4. +. 4. 9

Yavneh,

el imperio cristiano: y la creación de la ortodoxia

doxia, **7 7+. +9+—96, ooo, 3zi n. 47s

y crisis de disensión, i6o—6i, i65,

i67-7+. i8o—8i; y dogmatismo, i55-56; y
y judaísmo rabínico primitivo, zoz—25;
nuevas disputas heresiológicas cristianas,
por supuesto, zo6-14;

con el judaísmo rabínico, *55 57>

i6o—6i, i67-7+. +9 —ooo, 3i i n.5o; y

el Código de Teodosio, »4—zo. Véase

cristianismo niceno;

y el imperio cristiano

Heresiología cristiana, z, io—i3, 202-ii;

y *birkat fiamminim*, 67-73; Chris-7+

el cristianismo y la invención de la

z3z n.s9i y la creación del

identidad/autodefinición, 2, 4-5, 66,

206—4. 23o n-4i y la heresiología

heresiología. s—6, 6s—66; Epifanio

y clasificación de las herejías, zo6-8,

+>—+4. 218, s 7 nn. 7o, 7; formal

anatematización de los herejes en el

CÎLS, 7-71; Gregorio de Nazianzo y,

203—5; sociedad helenística/romana y,

202-ii, 324 n. 9i debate heresiológico

, z. 4-5, 66, zo6—4. z3o n. 4i y

discurso ideológico, 26-27sJudio

ortodoxia judía como reacción a,

Judaísmo y, 7+—73. 5—zo, z6z n.moi,

s 4 n. 9i y los herejes judaizantes, zo7—*4,

Juliano y, zoz—5. 9—io, 3z6 n.5z;

y la legitimación del judaísmo rabínico,

2+7-20, 329 n.io2; y nuevas definiciones

de religión, **ii, 203—6**, 2*4-20; *YClftio*

y la superstición >+4—zo; y la

cambios. ++4—zo; y el

Código, »4—zo. Véase también Justino

Historia de la Iglesia

Historia de la Iglesia (Rufino

Clemente de

Cohen, Shaye J. D., si y sucesión apostólica-

sucesión, 8z, z66 n. si y heresiología

rabínica. 45. 4s n 4 55, n. 4, 263

n. 2 4i sobre la excomunión de

Eli'ezer, i74.18i—82; y Justino sobre

los fariseos y la herejía. 42; y proto-

semántica de tipos, z36 n 99s sobre

44-45. 7b. +55. i8o, s5 n. 48

Constantino, 44. 4s n. 36

Contra Apión (Josefo), 53

Concilio de Antioquía, 7
 Concilio de Seleucia, 162
 Culpepper, Alan, 282, n.º 86

Documento de Damasco, 51
 Pasajes de Daniel y del «Hijo del Hombre», i36,

+39 45

Dauphin, Claudine, p. 50;
 Davidson, Arnold I., p. 311, n. 50;
 Davies, W. D., p. 286, n. 1396, n.º
 5 Día de la Expiación, i86, 3zo, n.º
 iz6
 Rollos del Mar Muerto. 49. 5. Véase
también comunidad de Qumrán
 de Ausejo, Serafin, iii
 Denzey, Nicola, s4-95. 76 n.3i. 77 n.s4
derasha: sobre el pluralismo/disenso, i57-
 58,

i85, 3io n.36; y «Dos poderes» (teol.)

› +45

Derrida, Jacques, i. 4. ++5. z8z n-96, 3i6
 n.99

Desjardin, Michel, 5-6
 Deutsch, Nathaniel, 42, 3o5 n-76 *diadoche*,
 75-76, 85, z65 n.º 5. Véase *también* apos-
 sucesión apostólica

Diálogo con Trifón (Justino Mártir), 4,
 —+9. 37-44a y *btryat hamminim*
 (maldición de los herejes), 67—› 7+.
 +5 n.i63, z6o nn. 74. +75; y
 autodefinitión, 38-to, z38 n.2; *hairesis*,
 y los judíos, 3-4. 4 ~~4~~ ho n.i5, 24+
 n.i8; sobre heresiología y sucesión
 apostólica, z65 n.5; y
heresiología/hairesis, 3-4. 39.44. 4o n.i5.
 4 n.i8,
 4 n. 7i y teología del Logos, z8—+9.
 38-4º. 44. 106, 146; y fariseos, 41,
 42-43, 84. 24 n. 9i sobre filosofía y
hairesis, 24a n. 7i escritura de, s7-38, z38
 n.z, z6i n.i88

Diez Macho, Alejandro, ii8—+9. +s
 Dionisio de Alejandría, 7 n.6o
 docetismo, z93 n-75

Dodd, C. H., iii, 115, z8o n.66, 286 n.is9
 96 n.3

Donnolo, Shabl atei, 9s n 7s

Dormaskit, Ral l i Yose ben, i86

Dosa, Hanina lien, s 9 n.ii6 Drake,

Hal, zi9, z43 n.36, 323 n.i

Dunn, James D. G.: sobre Bultmann, io9i
 y la conexión entre Juan y el judaísmo
 del siglo I, s*. 9s; sobre Jesús como
 novum del cristianismo primitivo, io5;
 sobre Sofía, 9 n.s9i y la herejía de los
 Dos Poderes, 3o6 n 9o; sobre la
 cristología de la Sabiduría, iiz

ebionitas, z 7—* »+ +4

Edersheim, Alfred, ii6—7

Edwards, Mark Julian, rod, z88 n. 4 Eli'ezer,
 Ral bi: excomunión de, 7

+73 74› +7 81-8z, 3i8 n.i 4i *detenido*
 y arrestado, zzi—zz; reincorporación a la
 comunidad, 78-8z; y leyendas de Yavneh,
 i65-66, i68-74›+78-82, 186, 314
 n-7 3i8 nn. mo, »4

Eli'ezer, Ral bi, hijo de Yose el galileo,

++9

Elm, Susanna, zoz, 204 Elone

Mamre, 14-15

Efrén (Padre de la Iglesia), i56

Epicúreos, 58, 49 nn. ii5. +7.

Epifanio: y mini judío, 7+ 72, 262

n. 9; nuevas
 definiciones/clasificaciones de la
 herejía, zo6—8, z»—+4. 3. s 7 nn.
 7, 7!

Epp, Eldon J.-93. mo, z8i n-79 8z n 9
 z86 n.i3i

Esenios, 5z. 54. 59, z6o n.i82

Eunomio, 166, 168, 321 n. 147

Eusebio, 9+. 5. 9—10, 7 n.60

Ángel del Éxodo, izi—s. +34 3

falsos profetas: y la heresiología rabínica
 temprana, 64-65, 255 n.i52, 256 n.i53;
 en
 la heresiología de Justino, 5i, 64-65, 246 n.
 75i sectarismo rabínico primitivo y
 Qumrán, 5i—52

Feldman, L. H., 7 n. 57

teoría feminista, 9—*

Finkelstein, Louis, 58

Fisch, Menachem: sobre la disensión entre las
 Casas, i53—59. 3; y el conocimiento
 en la cultura rabínica, i66; sobre la
 literatura rabínica y el
 pluralismo/ortodoxia, 76, s 4 n-79 s 7
 n.iop; sobre Yavneh

- Fisch, Menachem (*continuación*):
leyendas/Tosefta, i58-59. 3.9 nn. 3 3+.
3 o n 39.3.4 n-76
- Flusser, David, z59 n. 7*, 26o n.i8z
- Fonrobert, Charlotte, 54. i8l, z5z n.*3*.
3 o n. 3+
- Foucault, Michel, 4. 3 i n.5o
- Frankel, Zecharia, 152
- Freund, W. H. C., 91, 232 n. 39
- Friedländer, MOfiZ, 5.6
- Friedman, Shálvma, 151
- Gafni, Isaiah, 156-157
- Gamaliel, Rabán: y la sucesión apostólica,
79, 83; su muerte, 181-182; y la
excomunión de Eli'ezer, 73-74; y la
disensión de Yehoshua, 185-189. 3>
n.i 7
- Gamaliel, Rabán Shimón ben, 79, 80, 84
- Gamaliel II, Rabán, 68, 79. z59 n. 72,
269 n. 4
- Gamaliel III, Ral 1 an, 79
- Génesis: Justino y, a; Prólogo al
Evangelio de Juan y, s4-97. —>
3. 7 n.*4. 77 n. 34
- Gieseler, J.K. L., 7
- Glucker, John, 79—3 4
- Gnosticismo: y Justino, 4i y Logos, la
ología. 93. io8-9, 285 n.ii8; y Prólogo al
Evangelio de Juan, s4-95. 9
- > 285 n.ii8; y el discurso heresiológico
rabínico, 56-57. 48 n.io4i y la herejía de
los Dos
- Poderes, 56 Goodblatt, David
M., 309 n. 22
- Goodenough, Erwin, 12, 289 n. 7
- Goodman, Martin, 45. 53. 55. 76, 258
n.i6o, z66 n.ii
- Goranson, Stephen, 55. >+3. >+4. 3.7 n. 70
- Goshen-Gottstein, Alon, 180, 3, n. 14.
- Evangelio de Juan: Epifanio y, «3i y
el Logos encarnado sustituyendo a la
Torá, i29. 96 n.6; y la teología del
Logos en el judaísmo pre- y
parablínico 3+. 106-7. ++4.
++7+9> —>7. 34 n.io7i
y la teología de Memra. »7—>9. 126—>7,
284 n.i 7i El Logos de Filón y, en
- Evangelio de Juan, Prólogo al mismo, 3,
89—>vi el kerigma cristiano y el nuevo
enfoque en Jesucristo, i 4-5. 7. 2.3 nn.
97. 9 i la oscuridad y la luz en él, 96, Q
99. *4. iz6, z8o n.6z; enfoques
feministas de la Sabiduría/Sofía y,
9—10; el
gnosticismo y, 94-95. 108-9. 85 n. 118;
y la cultura helenística, 9, 274 n. 3. *75
n. 15; y la encarnación, 9—100, 03.
4.5. 7s n. 57. z8i n. 84; y Juan el Bautista,
99—ioo, z8o n. 63a y la
doctrina del Logos, 105-6; y Memra,
108, 34 n. 107i como midrash sobre el
Génesis,
95.97. o—ioi, o3i y el paso
de la teología del Logos a la cristología,
4.7. z83 nn. s7. 98; y el pueblo de
Israel, ioo—o3. 8z n.86; y problemas en
la lectura tradicional como himno, io9—
». z85 n.izp, z86 nn. 3 +3; como prólogo
al Génesis, 94-96, 76 n.24, 277 n. 34i y
relación con el judaísmo. v3—5.
108—111; y la retórica judía habitual
contra los judíos, ioo—ioi, z8o n. 7o; y
los Targúmenes, 96-97, 106-7, 28d n. i
7i y la Torá, iot; lectura/análisis
versículo por versículo de la misma,
93—105a; y los himnos/tradición de la
Sabiduría, 93-93. 99
Ron, io8, 1.9 77 n-34. 78 n 47 28i
n-79. 285 n.i24. z86 nn. 3 3; y los
tres intentos de la Sabiduría por entrar
en el mundo, ioo, ron, iot
- Evangelio de Mateo. 73. 4. >++. >+3
- Graham, William A., +7+. +7>. 3,5 n.85 Grant,
Robert, 7 n.60
- Gray, Patrick. *94
- Gregorio de Nazianzo, 165, 166, 23-
5 Gregorio de Nisa, 166-67
- Guénoun, Denis, ii
- Haenchen, Ernst, iii, 184, n.° 107
- Hageo, rabino, 77
- Halbertal, Moshe, 3.6 n. 96
- Halivni, David, 15+, 53+, 54+, 323, n.
74 Hall, Jonathan M., 9+, 30, 82
- Halperin, David, 74
- Hame'agel, Honi. 3.9 n.ii6
- Hannah, Darrell, ++3. +34

- Harris, J. Rendell, 93. 95. 108, 151, n. 1
 4 Hasan-Rokem, Galit, 9*. 167, n. zz
 Hasidim» +3
 Haššadiq, rabino Shim'on, 78
 Havrelock, Rachel, z 7
 Hayes, Christine, z5z n.iz8, z55 n.i52
 Hayward, Robert: y la teología del Logos, ii6—+7. +32; y la teología de Memra, ii6—+7. 3o4 n.66; y Dos poderes en el cielo, i23. +35. +36, 3oi n 45
 Heinemann, Isaak, 139
 Heinemann, Joseph, >9o n 3o
 Helenismo y cristianismo, zoz—+. 3>4 n. 9
 Tradición judía helenística: y *diadoche*, 75, 76, 85, 265 n. 5; influencias léxicas, 55; teología del Logos y judaísmo del siglo I. >9. 74 n. 3. 75 n. 15; y platonismo medio. ++4—5; y noción de elección ideológica, 5i—52; y teología del Logos de Filón. »3-16, 289 n. 27a y heresiología rabínica, 51—52, 55
 hereesiología cristiana. Véase «hereesiología cristiana»
 heresiología rabínica. Véase «*minim/minut*» y «heresiología rabínica»; «heresiología rabínica»
 heresiología y teoría, 2—>7i identidad cristiana/judía y, 4—+3. i6—7i y creación/invencción de la religión, 7—+3. 232 n 3v; heresiología como aparato ideológico, z6—>7i herejía y ortodoxia, >—3i hybrididad y herejía, +3 34 nn. 54. 65; interpelación y creación de religiones, 9-10; lenguaje y creación de la religión, 7—i; lenguaje e hibridación, 7-22; Le Boulluec y, 3-4i lingüística y dialecto, zo—z >4> y paralelismos en el cristianismo primitivo y judaísmo rabínico, >. 4 7. >9i semántica prototípica, 22-24, 236 n-99 237 n.ioi; explicación de la historia cristiano-judía desde la teoría de las ondas, i8-20, 26, 235 n 7º*
 Herford, R. Travers, 5b. +77. !97. 3 7 n.ioi
 Herr, Moshe David, 5+.77
 Hillel. Véase Casa de Hillel Hipólito, 3o3 n.5v. 3o4 n.65
 historiografía rabínica. 46-49. 44 nn. 43> 45> 47
 Honorio, 2i8, 219
 Hopkins, Keith, 155. *99. 3< 9 n.2i Horbury, William, 59 n. 7*
 Horner, Timothy J 33 n.z. 4 n.i8
 Hoshaya de Cesarea, rabino, i28
 La casa de Hilel: y la sucesión apostólica, 78; y cuestiones de pluralismo y disenso, i58-6ri, i62-64. 3 5 n. 89; y heresiología rabínica, 6 53, n. 37a; relación con Shammai, 61, 158-60, i6z—64. 53 n. 37. 3 5 n. 89
 Casa de Israel, 52
 Casa del Midrash, i69, *72, 189
 Casa de Shammai: y sucesión apostólica, 73; y cuestiones de pluralismo y disenso, i58—6r, i6z—64. 3 5 n. 89a y heresiología rabínica, 6 53, n.º 37a; relación con Hilel, 61, i58-6ri, 162-64, 253 n. 37. 3 5 n. 89
 Casa de Estudio: y cuestiones de pluralismo y disenso, 57-58, l6+. +74 7 18ri—82, 186; y teología del Logos, +3+—32; y la creación rabínica de la ortodoxia. +74 7 180—18z, 4 *7. 3 <i n.i 7i y sinagogas, ml. >9o n 3o
 Humfress, Caroline, zi5. >+9. 57 n.i57
 Hurtado, Larry, n.º 275 n.i5, 283 n. 97, 295 n. 89
 hibridación y herejía, 3-22, 234 nn. 54, 65
 Ide1, Moshe, izo, z85 n.nd. 3o3 nn. 63. 64
 Idit, Raw, 120—22. Ireneo, 77. 29s n. 3. Ismael, Ral bi, 9
 Jacobs, Andrew, zoz—3. 4 5. >*; 9> 210—+. 327 n-7
 Janowitz, NāOITli, 252 n.i26
 Jerónimo, 26, 7 72, 2€*7 Q, 262 n.i9 327 n 7o
 El derecho de la Iglesia de Jerusalén sobre Pella, 6z, 9+ 9>
 Comunidad joánica, 52, 256 n.i55

- Juan. Véase Evangelio de Juan; Evangelio de Juan, Prólogo a
- Johnson, Barbara, 282 n. 96
- Juan el Bautista, 99—100, 280 n. 63 Josefo: y *las herejías* judías, 53-54. 55>
59a y el sectarismo judío, pp. 53-54, 61—62, 5, 54, nota 4; y los fariseos, 73.
83-84a sobre los saduceos, 59. 272, nota 57 Juliano, 202-5, 209—10, 326, nota 52
- Justino Mártir: y la sucesión apostólica, 75. 7 65, núms. 269, n. 4; aplicación de «*haireisis*» a los judíos, 3-4. 4 44. 40 n. 15,
4 n. 18; y «*birk at hotl minllt*», 7 68, 7+, 72 73, 258 n. 163, 260 nn. 174.175a y la autodefinición cristiana, i7,
28-2Q, 3 4 72-73, 238 n.2; y la heresiología, s—4. 28, 39, 44> 5+. 4, 65.
66, +37. 4o n.i5. 4 n.i8. 4 n.*7. **5 n.5. 99 n.3i; heresiología del «falso profeta», 5i, 64, 65, 246 n. 75; y pensamiento judío helenístico del siglo I, 92, 274 n.i3; y *hoireisis*, 3-4. 39, 44> 24 n. s. 4 n.i8, 4 n.*7i Le Boiilliiee sobre, 3 4> 28, 64, 65, 75, 76, 242 n. 23, 246 n. 75, 265 n. 5; y teología del Logos, >9> 3 4 > 44> 5-6, +37, +4; y la evolución de la teología del Logos a la cristología, 105-6; sobre los fariseos, 4+, 42-43, 84, 24 n. 19; sobre la filosofía y *arrestos*, 242 n. 27. Véase también «*Diálogo con Trifón*» (Justino Mártir)
- Kahana, Menahem. 4o n. 7 Kalmin, Richard, zzi, »s. s 9 n.up Cisma caraita, 63
- Käsemann, Ernst, 98-99; Kelly, J. N. D., +46
- Kimelman, Reuven, 26, nn. **7. +9
- King, Karen, 28, 30, 36, 133, 230 n. 4
- King, Richard, 34 n. 6s
- Kister, Menahem, 56, 107, 24o n. 7. 24 n.io4. 298 n. 2o
- Klawans, Jonathan, 26o n. 79
- Kline, Moshe, 7*. 79. *7* nos
- Kraemer, David, 152
- Krafft-Ebing, R. von, en Kronfeld, Chana, 22-23, 236 n. 9s
- Lal OV, Williafrl, 2 > >4
- Lakoff, George, 24, 25, 26 Laupot, Eric, 232, n.º 39
- Le Boulluec, Alain, 133; y sucesión apostólica, 7s. 7, 8s. 264 n. 3, 265 nn. 5, a; sobre heresiología cristiana, s—4. 75. 7, 8s. 30 n-9. 264 n. 3, 265 nn. 5, to; sobre Justino Mártir, 3-4. 28, 64, 65, 75> 76, 242 n. 23, 246 n-75, 265 n. 5; y estudio de la heresiología, s—4
- Levine, Lee, 8s. »7. z69 n 4 7 n. 60;
- Levi-Strauss, Claude, zo7
- Levy, Evonne, 7
- Lieberman, Saul, 69-7, 81, 223
- Liebes, Yehuda, 142
- Lieu, Judith M., 6, 72-73, 238 n. 3, 26o n.*75. z6z n. 99
- Lightfoot, R. H., z8i n. 7s
- Lim, Richard: sobre la ortodoxia cristiana, 153, 165, 167, 180-81, 1Q3-94> *95> *96, 200, 3i4 n 7; sobre las leyendas de Nicea, 167-68, 17; sobre la ortodoxia y la eliminación del disenso, i53, 161, IU5, i67, 180-81, 1Q3-94
- Limberis, Vasiliki, 202-3, 210, 323 n.i
- Linder, Amnon, <7.
- Loewe, Ral i i, de Praga, 7 n. 5z
- Teología del Logos, su transformación rabinica, 3i—32, 128-47a, y definición del cristianismo y el judaísmo, 3i—32, 38,
130-31, 132-35> +37 39> +45 47> LOGOS y herejía, 38, i3o—s9. +44-47a y el mito del Logos de Filón, i28; Sofia/Sabiduría y la Torá, lz8—3o, 9 nn. 3, 5; y las «Dos Potestades en el Cielo» como herejía, 3i, 38, 56, i3o—3i, i33-47a, y las «Dos Potestades en el Cielo» como teología judía, s4-39. 3 n-4 3oi nn-4s—45 véase también la teología del Logos en el judaísmo pre- y paralítico
; «Dos poderes en el cielo», la teología del Logos y el Evangelio de Juan. Véase Evangelio de Juan, Prólogo a
- la teología del Logos en el judaísmo prerabinico y pararabinico, 3i. —> 7i y la encarnación cristiana, »4— s. 9i n 75; y conexiones entre el Logos, la Palabra y la luz, +44. 126; y el Evangelio de Juan, 3i,

- io6-7. ++4. !/7 !9> 126—+7.z84 n.io7i
la tradición judía helenística,
289
**3 16, 289 n. 7i y el binitarismo judío
oraciones, i20-25. 3 n.s7. 95 n. 9i lan-
guaje y lo divino, »s—i6, z88 n. 4i
y la mediación del Logos, +4— si
medieval de los textos de oración,
Poderes,
»4-25; y la teología de Memra, io8, i13,
116—i9, i25-27 y el platonismo medio,
++4 i6, 288, notas 9, 22, 4i y *miitim*,
*s. *9• n. 63; la Mishná y las pruebas de ello,
s—+4. 9i n 7; y judaísmo no rabínico -
daísmo, ii3—i6, iz8; y sinagogas, ii6,
**3 24. 289 n. 28, 290 n. 3; y Tar-
gismos, »3. 116—*9, i25—+7.z89 n.28, *9
n. 3 9 n. 4 — Véase también Teología
del Logos, transformación rabínica de
Loomba, Ania, 7. >7 jasidim de
Lubavitch, i3
Lyman, Rebecca, 92, 34 n. 54. 263 n. 202,
z88 nn. 9. 22, 99 n 3i
- Macgregor, G.H. C., z8i n-7s
Mack, Burton, »7
Maimónides, »7 Maldonatus,
ioi, +79 n s7 herejía
maniquea, zzo
Marción, i 7
Marco Aurelio, 54
Markus, Robert, 9—*
Martyn, James Louis, 3.7 n.i 7
Martirio de Poligrap, 7> 73
martirologio. 7>—73. z38 n.3, z6z n.moi
Evangelio según San Mateo, 78,1.4. >++. +3
McNamara, Martin, <7. i18, 126
Meir, Ofra, 7 n.6o
Mekhila de Rabí Ismael, 4 *35. *39. 40
n. 7. 4 n. 18, 30i nn. 44. 45
Mekhila de Ral i i Shimón, 9
Melitón de Sardes. 7*. +4 47. *6i n.i88, 3oo
n.4z
de la teología de Memra: y el Evangelio de Juan,
gentiles/cristianos, io6-7, ++7-1Q, 126-27, 28d n.i 7i y 220-25; y la destrucción del
Templo, 62; la teología del Logos en la herejía pre- y para-y la herejía de los Dos Poderes,
56, i3i, *s. *37>
judaísmo rabínico, io6-7, **s, i i6—!9
63,
+>5 >7i Supresión/repudio de la misma,
3 3*. *36-37> *39. +45-47s y syna-
gogías, iit, »s—+4. 9 n.z8. 9o n.3o; y
y los Targúmenes, ii3, ii6-19, 123-27,
n.28, 9 n-3 9i n-4; y Dos
Poderes en el cielo, 3*. *36-37> *39>
+45-47 Véase también Targumim
Metatrón: y exégesis pre-ral binitaria y
oración, izi—z3; y la herejía de los Dos
13, 14, 43. 3.3, notas 63 y 64. 3.5, nota 76
platonismo medio, »4 i6, 288, notas 9, 22,
24
Miles, Jack, z83 n 9
Milikovsky, Châlm. 49 n.ii5, z5o n.izi
minim/mirtoi y heresiología rabínica,
29-3 54-65; y «au ha'ares» (paganos-
ismo). 59. 256 n.i55; y el Talmud
babilónico, 221—4i y *birkat hammirim*,
67-73; desafíos a la identidad judía, 6i—
6z; y la excomunión de Akavyah lien
Mehalalel, 64-65, >55
n.i5z; y falsos profetas, 64-65, 255
n.i52, 256 n.i53i y *gilyonim*, 58, 249
n.»3i y el gnosticismo, 56-57.24 n.ioi; y
haireisis, ssi y diferencias halájicas, 6o—
6i, 253 n. 37. 256 n.i53i Influencias
léxicas helénicas, 55; y cuestión de la
autoridad, 6o, 6z—63; y identidad judía,
66, 7+ 7>i y Justino sobre los heréticos
judío 4> 43s e ídolo
adoradores, 57s definición de «*miitim*», 2,
54.55; Mishná y, 55, 58-59, 60—63, 66,
252 n.iz8; paralelismos y coaparición
con la heresiología cristiana. !9—3 55>
65-67. 7+ 73. z6i n.i85; y los fariseos,
5 59. 69-7 5i n. resto y pre-rab-
teología del Logos binario, 123, 292 n.63 y
pre-rabínico. 54-55, 123, 292 n. 63 y
leyendas rabínicas, 77. *97-99s y rela-
ción entre Hillel y Shammai,
6i, ss n.is7i y la religión romana,
59-60; y los saduceos. 4>. 58-59. 60—63,
252 n.i 9. 254 n.i4+, 255 n.i46; y el cambio
en su significado para los
220-25; y la destrucción del
las mujeres y la sexualidad femenina, 6o, 6z—
64. s n.i3 Vss n. 46. Véase también *birkat*
hammiitim; sectarismo, prerabínico

Mischlinge, zo3—9. s

Mishná: sucesión apostólica en. 3>, 6o, 74-86, 267 *+ zz; AVOT del rabino Natán, 6o—6i, +7+ *â.52; y la influencia de la heresiología cristiana en el judaísmo naciente. >9-3o; y la oración binitaria judía, izs—>4. 93 n-7r Mishná Eduyyot, 64a; Mishná Megillá, 1 3i y la invención rabínica del minion, 55, 58-5Q, 6o—63. 5z n.i28; Tratado de Avot, 77-3.

4. z66 n.i5. *7* nos; Tratado de Niddah, 63; Tratado Sanedrín, s3. 5z n.iz8.

Véase también «sucesión apostólica»,

ModaliSrrl. 39. +33. +36, +37> +3 +46, 239 n 7. 3.5 n 76. Véase también «Dos poderes en el cielo

monarquianismo. +3>. +33. +38, +46. Véase también «Dos poderes en el cielo»

Moore, George Foot, 3 o n 4;

Morgan, Catherine, zo—21;

Mosshammer, Alden, i66;

Motyer, Stephen, io2, 245 n.58;

al-Muqammis, David, 39 n. 9

Naeh, Shlomo, 65, 159-60, 16a—63. 256 n.i53

Nagy, Gregory. 48

Najman, Hindy, *75 n.*7

Nazoreos, 2,7, 214

Controversia nestoriana. 3zi n.i47

Neusner, Jacob, 5, 7i; sobre la sucesión apostólica Pascua, 83

y el estudio de la Torá, 83a sobre Eliezer leyendas, *79 3 8 n.no; y rabl inic historiografía. 47. 49. 44 n-47i sobre los tres triunfo del judaísmo rabínico, 2 9i sobre la dos Talmuds, i5+. 3.7 n.i; y Yavne, 47. 49. 245 n. 58

Newman, Hillel, zo8

Concilio de Nicea, i*7. 3> n-s7i y sucesión apostólica, 9; Atanasio 4*. y, 95-96; y anatema formal Z-hereses, 7; y Yavneh, 44-45. +93> +96-97 **e OISO Niceno-cristiano-idad

Cristianismo niceno: y la creación de ortodoxia cristiana, i67-7*. +9>—96, 20 3 i n. 47a y la creación del

ortodoxia, 167-7+. +9> 93> +95 96, 200; y características que atenúan la distinción entre herejía y ortodoxia. 59.251 n. 124 aleg- fines de la, i67-71, 193a y rechazo de la teología del Logos, +39

Niehoff, Maren, «s. 9s n.z Noetii 3.3 n s9

Nomos, 147. 3o7 n.io4

North, John A., 21-22, 59> 215, 216

Números, iz9-3>. +4+ Numenius, i6z, z88 nn. 9.

Sobre la infidelidad de la Academia hacia Platón (Numenius), i62

OYCSila (Esquilo), i88, 32o n. 3+

Orígenes, 7 s, z5i n.i25, 269 n 42, 3.8 n-9. 3 i n-45

paganismo: ortodoxia cristiana y discurso de odio al respecto, 9— o; heresiología rabínica temprana y «as fia'areS», 5Q, 256 n. 155; Epifanio y, 206; y , 3.4 n. 9i y min +97>

322 n.i69; y Prólogo al Evangelio de Juan y, ion-9i Código Teodosiano sobre *superstitio* y, »s— >+9

Pagels, Elaine, 4. 4 n 7s

Pannrion (Epifanio), »—*4. 3.7 nn. 7 71

p0radosis, 85 Hagadá de la

Pablo, 5+.54. +>3. +93. s n.i 9

Pearson, Birger, z83 n 93

fariseos: y la sucesión apostólica, 4

7, 83-84. 7 n.57 maldición sobre, 69-7 i y la heresiología rabínica temprana, 58-59. 69-7*. 5i n.i25; y el lavado de manos: ritual, s n.iz5; y herejía y ortodoxia: ortodoxia. 4+. 4> 43. 58-59. 4 n. 9. >5> n.i 9i Justino Mártir sobre *la hairesis* y, 4*—43. 4. 4 n.i9; y sectarismo de los Período del Segundo Templo, 50, 52, 250 n.i21; en Yavne, 44-45

Filón: y el Evangelio de Juan, 96, *>3. *+4> >77 n 38; y *hairesis*. 3 n-9i y ortodoxia tradición judía helenística. »3—+, 289 n. 7i y lo Divino, ii5-16,

- z88 n. 4i Logos y heresiología platónica media
sectarismo, pre-isrrl, 114 i6, z88 nn. i9, ». 4i y
cielo, teología del Logos. 96, 1 3. +». ++3 16, iz8;
cristiano, y herejía rabínica, 9 n.zo
Pines, Shlomo, 49 n.ii3. 300 n-4 3»
heresiología binaria;
rabínico; Dos poderes en el
judaísmo rabínico e imperio
zoz—z5; y heresiología cristiana
sobre el judaísmo, zo6— 4» n.i69
y el papel del cristianismo en la identidad
judía —Pionios, 7 —73. z6i n.i88, z6z n.nor , 6i—6 ++3 +4. ++7— 5; y
aparición simultánea de las heresiologías,
- Platón, 9, i6z
29-3
platonismo, +4 16, 288 nn. 9. 22, +4
Plutarco, 3 7 n.i 4
autodefinición cristiana
Polcarpo. 7+—73. 6i n.i88
legitimación de la teoría poscolonial, 3—+7. 34 nn. 54. 5
judaísmo binario como
Pourkier, Aline, z6z n. 9
Pratt, Mary Louise, 18
relacionados con
judaísmo prerabínico. Véase «Teología del Logos»
n.io2 en el judaísmo prerabínico y pararabínico; sec-
creación del ortodoxismo, doxa prerabínica
plural-
Price, S.R. F., zi—++59) ++5» »/
Prigent, Pierre, 33 n.z
Proverbios, 93-94. Q6, 128, 12a
3
textos pseudoclementinos, 43
Pseudo-Dionisio, i65
Pseudo-Jonatán, 3+. 9o n 3o
ismo y disensii +57 60, lfl5>3+
n. 3; cambio epistémico, 33» 165-66,
167-7+. 74-82, 3 6 n 96; las escuelas de
Hilel y Shammai, 159-60, 162-64a y
conocimiento/poder, 165-66, 167-7+.
+74. 3 4 n 73; lenguaje y hermenéutica,
i89—Q2; lo único y lo plural. 177.
97—99a: paralelismos y prácticas
compartidas con el cristianismo, i55-
57.60—6i,
7 7+, +9+— 3 i n.5o; pluralismo,
disenso y autoridad, 57-65,
168-7+. 7 -82, 3 sobre 36, 3 4 n 74; rab-
literatura bíblica y el plural editorial —
ISRRL—, 182-89; y cambios en el
significado de los textos bíblicos. 177 7 3
7 n.io4i y la
palabra hablada/lo oral, 7+—74. 3 5 n. 85;
y la teologización de la indeterminación
- Herejía de los Quar Decemani, 220, 257
n.i57.33
n.ii5
Comunidad de Qumrán: como culto, 52;
esenios, 5+. 54. 6o n.i8z; y «falsos
profetas», 51-52; y comunidad joánica,
52;
ortodoxia y herejía, 49-5, 51-52,
7 -, ortodoxia y sectarismo,
49—50, 51—52, 245 n.62, 253 n.137, 260
n.i82
heresiología rabínica: y la sucesión apostólica
86; y *birkat hamminim*,
«rab-67-73». 259, notas 7-72; 260, n. 75; datación
Talmud, el babilónico, 7-70; y pruebas a favor de la noción completa ; leyendas de
Yavne
literatura rabínica: y sucesión apostólica.
sión, 77-83. 84. z66 n.i5. 7 n.5z; en
disensión/pluralismo y Yavne, con la
*57 58, i64, 168-7 i85; y editorial
pluralismo, i82-89; y cambios
epistémicos en la historiografía rabínica. 46-49a Yavne en el significado de los textos.
177 7b 37 n.104i y momento de origen de la misma, 45. 46-49. heresiología e
historiografía rabínica

68-69. *Véase también* sucesión apostólica;
Mártir; civil/minot y rab-
en

. 4/—49. 44 nn. 43. 45. 47a *<* Justino
ín, 77. *97-98; heresiología incipiente

- literatura rabinica {*continuación*)
 ante-nicena, 5-6. *Véanse también* las
 leyendas de Yavneh; *literatura rabinica*
específica
- Rebillard, Eric, 1Q4
- Reiner, Elchanan, 29o n.3o
- Resh Laqish, 45
- Ringe, Sharon, ion, z8i n-79 Robinson,
 J. A. T., 9
- Rosch, Eleanor, 24 Roth,
 Gerald, 3i8 n.ii2
- Rubenstein, Jeffrey L., 32, +53, 54, +5, 57, 3o9 n.zz, 3zo n.iz8
- Ruether, Rosemary Radford, 97 Rufino
 de Aquilea, i67, 168-7
- Runia, David T., 23o n 9, 239 n.n, 24o n.i5
- Sabelio, 4
- Sachot, Maurice, ii. >+4— s. sz8 n.37
- Saduceos: y herejía. 4 58-59. 6o—63,
 252 n.i2Q, 254 n. 42, 255 n. 46; y
 sectarismo judío, 50, 52; Josefo
 sobre, 59. 272 n. 57s; Justino sobre, 42;
 mujeres, 60, 62—63, 252 n. 13; Iss n. 4
- Saldarini, Anthony, 235 n. 7i, 255 n. 46,
 27, nota 52
- Samaritanos, 62-6s. s5 n. 46;
- Schiffman, Lawrence H., 97 n. 18;
- Schnackenburg, Rudolf, 78 n. 47. >79
 n. 52, 282 n. 9. 296 n. 5
- Schremer, Adiel, 51, 246 n. 72, 253 n. 137
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, y Schwartz,
 Seth: sobre la sucesión apostólica, 9
 n. 4 70, n. 4s; sobre la cristianización,
 ii, iz, zO5; sobre *la herejía* jozefina
 y prerabínica. 54. 254 n. 141; sobre
 Neusner y la historiografía rabinica,
 49s; sobre la heresiología rabinica, 255
 n. 48; y el cambio sistémico en la
 cultura judía, i6; sobre el Código de
 Teodosio, zi8. s 9 n. ion
- Periodo del Segundo Templo: y la idolatría,
 22i;
 y el sectarismo judío, 49-52, 65, 245
 nn. 62, 65, 250 n. 121; y mir 45,
 221, 223; rabinismo y heresiología,
 45. 4s n 4o; transición del sectarismo a la
 ortodoxia, so-5i. *Véase también*
 sectarismo, pre-ral 1 inic; Yavne,
 concilio de
- sectarismo, pre-ral binic, 49-54. 65, >45
 nn. 6z, 65, z5o n.iz1; diferencia con
 respecto a la heresiología rabinica, 6i—
 62; y *haire-sit*, 53—54p; desarrollo
 paralelo de la herejía judía y cristiana,
 5z—53; comunidad de Qumrán y, 49-5
 5 —s 45 n.6z, z53 n.is7, z6o n.i8z;
 y la transición a la ortodoxia, 50-51
- Segal, Alan: sobre la retórica judía contra
 otros judíos, 28o n. 7; sobre el Logos y
 la encarnación cristiana, 9i n. 75; sobre
 min im y la teología del Logos
 prerabínica,
 , i s. 9 n. 63. 9s n. 4i sobre el judaísmo
 rabinico y la ortodoxia, 13O-13, 297
 nn. ii, 12, 298 n. 20; sobre la teología de
 los «dos poderes», 136-37. +4 42, 44.
 30i nn.
 43-45. 3oz n. 5i, 3o4 n. 7, 3o6 n. 94.
- Shammai. *Véase* «Casa de Shammai».
- Shapira, Haim, 187. szo nn. »7. 128.
- Shemesh, Aharon, 49-5, 51, 52, 255 n. 152
- Shim'on, Rabí, 92
- Simon, Marcel, 4+—42, 54. 24 n.i9 Skarsaune,
 Oskar, z59 n. 7
- Smith, Jonathan Z., i33 Smith,
 Wilfred Cantwell, n
- Sofía/Sabiduría: enfoques feministas del
 Evangelio de Juan y, i 9—io; y
 la teología de la Memra. »7i y la
 transformación rabinica del Logos,
 12s—30, 296 n. 5; como Torá, 128-29,
 296 nn. 3, 5. *Véase también* Evangelio
 de Juan, Prólogo a
- Sozomeno, 4—+5, ioi
- Stammaim y el Talmud babilónico,
 +5+ 5>. +53 57> s—34. +93 *Véase también*
 leyendas de Yavneh
- Teoría del *Stammbaum*, i8-19
- Stemberger, Günter, 2.7, 289 n. 28, 329
 n.ioo
- Stern, David, +57 53. /+ 4> 5 5 Estufa de
 Akhnai, i68—74.186, s 7 n.io4 Stroumsa,
 Guy, 255 n.i52
- Studer, Basil, 9o, n. 3
- superstitio* y el Código Teodosiano, 2i4-20
- Sussmann, Yaakov, ss. 43 n. 97. 53 n.is7.
 p. 4, n. 4>. p. 260, n. 182
- sinagogas y teología del Logos, ii6,
 123-24. 289 n.28, 29o n.3o

Talmud babilónico: y sucesión apostólica, 84a Baba Mesia, 4s; Berakhot, 185; diferencias con respecto al Talmud palestino. +5+ 54. +v*—92; y pluralismo editorial

, i*—9» Hagiga, 43—44» +8 i historia de la evolución y canonización de la misma, i5+—54a; cuestiones analíticas sobre la disensión y la unidad, 32, 158-60, i6i—65, 168-7+.

78-82, 309 n. 30, 310 n. 36; y la oración binitaria judía, i20—21; Ketubbot, 84; lenguaje y hermenéutica, i89-9; sobre *los* minyanes y los gentiles cristianos, zz — 4i y el cristianismo niceno,

*93. 1Q6-97i {Pluralismo y creación de la ortodoxia, 32, 151-89; redacción de la misma, 32,

33», +54» +55, 156-57» 164-65, 183-84»

Sanedrín, 65, i20—z +9 9>i

Shal bat, 9 -9; y los Stammaim,

+5+ 5>, +53 57» +3s—34. +93; y la teologización de la indeterminación, i83—92; véase también Tosefta, 158-60, 3 9 nn. 30, 3i, 3io n.36; y las leyendas de Yavneh, i68—8z; YOlila, 43- véanse también las leyendas de Yavneh

Talmud palestino: Berakhot, 68; análisis de «*birk at hamminim*», 68, 59, n. 7; diferencias con respecto al Talmud babilónico, +5+ 54» +9+ 9>» Shablat, 76-77» Sucá, 44a; «Dos poderes en el cielo», 44-45

Textos tanaíticos, 5, 55, 247 n. 89. • Véase también

literatura rabínica: Tarfon,

Ral 1 i, 57

Targúmenes: <traducción de, ii8; y Evangelio de Juan, 96-97.106-7, 284 n.i 7i «Targum de Jerusalén», 29s n. 7; anal binitarismo judío {Oración, i24. 125-27, 293 n. 7; análisis de la teología del Logos, io6-7. +>4. 125-26, +3+—sz, z84 n.io7. 93 n 7; anal Teología de la Memra. ++3. 116—+9>+>3 >7» 9 n. 28, 29 n. 30, 29 n. 40; palestino, 96-97. 106-7, 218-19, 124» 125-26, 132, 293 n. 7; Pseudo-Jonatán, 131, 29 n. 30; sinagogas anal, 126, +>3 >4. z89 n.z8, 90 n 30; Targum Neofiti, io6-7, 118,

iz6, +39, 93 n 7; Targum Onkelos, +7, i31, 290 n.30; anal «Dos poderes en

el cielo, 300 n.4 véase también
 Memra teología
 Tartar, Helen, 24s
 n.s7 Ta-Shma, Israel,
 i25 Taylor, Joan, z63
 n.zo3 Tertuliano, 66,
 +93
 Teodosio, emperador, 93-94. >+9 Código
 Teodosiano, 214-20
 Tobin, Thomas, ii8
 Tosefta: y Talmud babilónico, 1, 158-160,
 180, 309, notas 30, 31, 310, nota 36;
 Anal *Birkat* ha-Mioim, 69-7s; Anal
Minut, zzi
 Tratado de Avot, 77—3s. 34. 66 n. 15. 7 n.
 5z Tratado de Gittin, 74-75
 Tratado Hagiga, 84
El PrOtC H HOLLa trimórfico, 94, 95, HO, 276
 n.3i. 77 n.s4
 Trop{>er, Amram. 7 n.60
 Trifón. Véase «*Diálogo con Trifón*»
 (Justino Mártir)
 Turner, John, 276 n.24
 Dos poderes en el cielo: la apostasía de
 Ral bi AkiVa, 56, 13 +39-45;
 gnosticismo, 56; herejía del, 38,
 89, 130—31, 33-47a como
 teología judía,
 +34, 39, 95, n. 89; 300, n. 4, 3
 nn 4s—45; y la conspiración del Logos,
 +45-47. 3o6 n 99a; análisis de
 Metatrón, 38, 4 -4s. 3o3 nn. 63, 64.
 3o5 n 76; y
secuaz, 56; y pasajes sobre el «Hijo del
 Hombre»
 de Daniel, i36, *39 45 Véase también
 «binitarismo», judío

Vaggione, Richard, 168. 3 z n. 57
 van der Horst, Pieter W-. 7, 26i n. 9
 Vermes, Geza, 293 n-7
 Vessey, Mark, 94.
 Vicente de Lerins, 94
 «Las visiones de Ezequiel 4+

Williams, Rowan, io
 Wilson, Stephen G., 68-69
 Winston, David, ii3, 300 n-42
 Sabiduría de Salomón, 300 n. 4
 Tradiciones de la sabiduría. Véase el
 Evangelio de Juan, Prólogo al;
 Sofía/Sabiduría
 Wolfson, Elliot, i2O, 124, 138, 293 n 75

mujeres: exclusión de la sucesión apostólica, 60, 74, 78-79, 267 n. 22; saduceos, 60, 62—63, 52 n. 3 + 55
n. 46

Yadin, Azzan, 44-45. +9 +9+. z88 n. 4 Ya'ir, Pinhas lien, 3 n.iiz

Yavne, concilio de: sucesión apostólica y, 96; y hirkat *fiammitim*, 68-69, 7** 59 nn. i7, 172; y concilio de Nicea, 44.45. +93. +9 —97a y momento de origen de la heresiología judía, 45› 4 49. 68— 9. 60 n.i8o; pluralismo y disensión/unidad. 44-45, 60, *57 58, 164›168-71, 185; e historiografía rabínica/tradicional. 46-4v Véanse también las leyendas de Yavne

Leyendas de Yavne: y sucesión apostólica, 76-77. O, 8i; y creación de mitos atenienses, i88; y maldición contra los herejes, 68-6Q, 7; El rabino Eliezer y la creación de la ortodoxia, i65-66, i68-74›178-82, i86, 3.4 n. 7, 3.8 nn. ii«. 4i y los cambios epistémicos, i68-74, 178-8z; Nicea

y, i67-7+. +93. +9 —97a sobre los orígenes de la heresiología judía y la historiografía rabínica. 46-49. z6o n.i8o; sobre el pluralismo y la ortodoxia, *57 59. 168-82; poder y conocimiento, i65-66, i68-7+.

+74i la verdad y la palabra hablada/lo oral, 7+—74. 3.5 n.8s

Yehoshua', rabino, 158, 71, 182, 184-89

Yehuda, rabino, 64, 79-85, 269 n. 42, 271 n. 4v, 27i n. 52

Yeriishalmi. Véase Talmud, Yeshivá palestina, s —57. 3.9 n.zz

Yirmiah, rabino, 7+. 3.7 n.io4

Yohanan, rabino, 47. Q1, 197-99

Yohanan ben Zakkai, Rabán: y el «abandono» de Jerusalén, 62; y la leyenda de Yavneh de Alon. 4 —47a y la sucesión apostólica, 79-84. 7 nn. 49. 5z; y Rabl i Eli'ezer, i8o, i86. 3.8 n.io

Yose el galileo, rabino, 14;

Young, Francis, 313, n. 69;

Young, Robert, 15, 16, 18—*9, 2+3

Yuval, Israel Jacol, 4-5. 7 n. 13. 3 *› n. 4

Agradecimientos

Desde sus orígenes más remotos, la cultura rabínica ha fomentado la idea de que el aprendizaje y la erudición no son prácticas individuales, sino sociales. En particular, la noción de la pareja de estudio, la *javrufá*, ha sido fundamental para el estudio rabínico. A lo largo de este proyecto, he contado con la generosidad y el espíritu crítico de mis compañeros de estudio: Carlin Barton, Charlotte Fonrobert, Galit Hasan-Rokem, Karen King y Dina Stein. Gran parte de este libro simplemente no habría visto la luz de no ser por mi constante *javrufa* con Virginia Burrus a lo largo de la última *década*. Ella leyó dos borradores completos e innumerables borradores *incompletos* de este manuscrito, *ayudándome* a acercarme cada vez más a mis aspiraciones para el libro. Ivan Marcus e Ishay Rosen-Zvi aportaron lecturas minuciosas de un borrador casi definitivo que resultaron inusualmente útiles. La aguda (en ambos sentidos) crítica de Adi Schremer me permitió finalmente eliminar tres capítulos que *había* que descartar. También me *gustaría* dar las gracias a Gil Anidjar, Carol Bakhos, Chava Boyarin, Almut Bruckstein, Sheila Delany, Paula Fredriksen, Erich Gruen, Christine Hayes, Ronald Hendel, Oded Irshai, Menahem Kahana, Catherine Keller, Chana Kronfeld, Lisa Lampert, Jack Levison, Evonne Levy, Rebecca Lyman, Harry O. Maier, Sharon Marcus, Jack Miles, Stephen D. Moore, Maren Niehoff, Elaine Pagels, Jeffrey Purvis, Seth Schwartz, Aharon Shemesh y Azzan Yadin por leer las primeras versiones de varios o de todos estos capítulos y por sus comentarios, que me resultaron de gran ayuda. Les doy las gracias a todos ellos y les eximo formalmente de cualquier responsabilidad por las deficiencias del libro.

Durante la redacción de los capítulos sobre el Logos, tuve el privilegio y Ha sido un placer ser *profesor* de Nuevo Testamento y Orígenes Judaicos en la Facultad de Teología de Harvard, *donde* impartí gran parte del contenido de este libro. Mis alumnos de aquel semestre (primavera de 2000) me ayudaron enormemente a aclarar muchas de las cuestiones que aquí se tratan. Mis colegas de la facultad, y especialmente Karen King, hicieron de aquel semestre una experiencia gratificante tanto a nivel intelectual como personal. Quiero dar las gracias, en particular, a Elizabeth Busky, quien *hizo que* mi estancia en Harvard fuera fluida y divertida.

Un agradecimiento especial a Carlin Barton por su ayuda con mi reflexión, mi escritura y mi ánimo en los momentos de adversidad durante la elaboración de este libro.

Vincent P. (Bud) Bynack me ayudó enormemente en el proceso de convertir un borrador en un libro, y le estoy muy agradecido.

También quiero expresar mi gratitud a Ana Niedermaier, de East View Cartographic, por su ayuda fundamental a la hora de conseguir la ilustración de la portada.

Como siempre, estoy agradecido a los financiadores de la Cátedra Hermann P. y Sophia Taubman de Cultura Talmúdica de la Universidad de California, Berkeley, que hacen posible mi producción académica.

Una beca del Premio Berlín en la Academia Americana de Berlín en el otoño de 2001 me permitió terminar el libro. Quiero dar las gracias al director, el profesor Gary Smith, y a todo su maravilloso equipo por su hospitalidad y ayuda.

Me siento profundamente privilegiado por haber podido completar las últimas etapas de la redacción en Roma, en la Pontificia Universidad Gregoriana, rodeado de abundantes recuerdos materiales de las épocas, los lugares y los pueblos tratados en esta obra.

Por último, me gustaría dar las gracias a Helen Tartar, la auténtica Maxwell Perkins de los editores académicos. Estoy profundamente en deuda con ella por todo el esfuerzo que ha compartido conmigo a lo largo de varios años de trabajo conjunto y por el placer y el provecho que he obtenido. Mi esperanza e intención era publicar este libro con Helen en la Stanford University Press. Ante la desafortunada separación entre la persona y la institución, mis coeditores y yo decidimos trasladar este libro y la serie «Divina-tions», de la que forma parte, a otra editorial. Tenemos la suerte de haber encontrado un nuevo y satisfactorio hogar en la University of Pennsylvania Press, y me gustaría dar las gracias a Jerome Singerman, nuestro nuevo editor en Penn, por todo su esfuerzo en favor de la serie y del libro.