

ACTAS Y COMUNICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

VOLUMEN 6 - 2010

LA APOCALÍPTICA CRISTIANA EN EL SIGLO VII Y LA POLÉMICA ADVERSUS JUDAEOS EN SIRIA-PALESTINA Y MESOPOTAMIA

THE APOCALYPTIC CHRISTIAN IN THE VII CENTURY AND THE CONTROVERSY *ADVERSUS JUDAEOS* IN SYRIA-PALESTINE AND MESOPOTAMIA

Pablo Ubierna
Universidad de Buenos Aires – CONICET

Fecha de Recepción: Julio 2008

Fecha de Aceptación: Agosto 2008

Resumen

Se estudiarán sucesos políticos y militares de principios del siglo VII, la ocupación persa de la Tierra de Israel y de Egipto que dieron lugar a la redacción, por parte tanto de judíos como de cristianos, a una serie de textos apocalípticos cuya circulación propició el desarrollo de una nueva instancia de la polémica *Adversus Judaeos*. Este componente –de respuesta cristiana a una apocalíptica judía- puede permitirnos, creemos, establecer un nuevo contexto para la dicha polémica.

Abstract

We will study political and military events of the early seventh century, the persian occupation of the land of Israel and Egypt that led to the writing, by jews and christians, to a series of apocalyptic texts whose circulation led to the development of a new instance of the controversy *Adversus Judaeos*. This component -Christian response to jewish apocalyptic, can afford, we believe, establish a new context for this controversy

Palabras Claves

Siglo VII - Bizancio – Comunidad judía - Textos apocalípticos – Leyes discriminatorias – Conflictos sociales

Key Words

Seven century – Byzance - Jewish community - Apocalyptic texts – Discrimination law – Social conflict

* Trabajo ampliado de la conferencia presentada en el III Encuentro de Actualización y Discusión “Imaginario Social y Disidencia Religiosa, siglos IV-XVIII”, en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Octubre 2008

La historia de la comunidad judía en el Oriente del imperio romano –y posteriormente en Bizancio- se organizó, después de las derrotas del 70 y el 135, sobre la base de diversos grupos dirigidos por una burocracia de sabios presididos, a su vez, por un *nasi*, llamado en griego “patriarca”. En la Tierra de Israel, las comunidades de Usha, Sepphoris, Tiberias florecieron hasta el siglo VII. También lo hicieron, claro, aquellas – muchas de ellas de origen helenístico- ubicadas en otras regiones del imperio (Patras, Tesalónica, Creta, Constantinopla, Tebas, Corinto, Rodas, Chios, Samos entre las más importantes). Cada tanto el estado restringía sus derechos a poseer esclavos, construir nuevas sinagogas, hacer prosélitos, servir en el ejército. Estas leyes discriminatorias fueron resumidas en los códigos de los ss. V y VI y del todo clarificadas en la *Ecloga* y las *Basilika*. La política del rabinato también ayudó a la creación de barreras de segregación y preservación de la comunidad¹. Las revueltas y políticas frustradas del siglo IV (revuelta del 351 y los intentos de Juliano por reconstruir el Templo de Jerusalem) determinaron la definitiva incorporación de los judíos a un estado que había devenido cristiano. En el 429 el cargo de *nasi* fue declarado vacante por el emperador Teodosio II y suprimida toda organización política autónoma. Importantes fueron las disputas de Justiniano en el siglo VI con los judíos, quienes apoyaron a vándalos y ostrogodos en contra de los esfuerzos del emperador para conquistar occidente y participaron, notablemente, en la revuelta Nika en la capital (Chalkoprateia y Vlanca eran barrios con una importante presencia judía). Los judíos se rebelaron contra el imperio en Oriente aún en 556 y 578 –junto a los samaritanos esta vez- y apoyaron, esperablemente, el avance persa en Siria, Palestina y Egipto a partir del 614 lo que les acarreará la feroz venganza de Heraclio. Los judíos enfrentaron la segregación –y eventual persecución- sobre todo en el plano de la construcción ideológica, identificando al Imperio con Esau/Edom, el adversario bíblico de Israel.

Veremos en esta corta presentación algunos de los textos y problemas suscitados por esta identificación. Los sucesos políticos y militares de principios del siglo VII, la ocupación persa de la Tierra de Israel y de Egipto dieron lugar a la redacción, por parte tanto de judíos como de cristianos, de una serie de textos apocalípticos cuya circulación propició el desarrollo de una nueva instancia de la polémica *Adversus Judaeos*. Este componente –de respuesta cristiana a una apocalíptica judía- puede permitirnos, creemos, establecer un nuevo contexto para la dicha polémica.

Entre los textos redactados destacan el *Apocalipsis de Zorobabel* que contiene la respuesta de un judío de Palestina a la conquista sasánida de Jerusalén y a las persecuciones de judíos posteriores a las acciones de reconquista de Heraclio² y el *Sefer Eliyahu*³ o *Libro de Elías* texto cuya primera redacción puede datarse entre los siglos III y

¹ Cf. art. « Jews », Oxford Dictionary of Byzantium y M. AVI-YONAH, *The Jews under Roman and Byzantine Rule*, Jerusalem-New York, 1984. Para el siglo VII, ver especialmente el artículo clásico de SHARF A., “Byzantine Jewry in the Seventh Century”, *Byzantinische Zeitschrift* 48 (1955), pp. 103-115. Cf. ahora N. De Lange, “Research on Byzantine Jewry” en András Kovács & Michael L. Miller, eds, *Jewish Studies at the Central European University IV, 2003–2005* (Budapest: CEU), pp. 41–51.

² LEVI I., « L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès », *Revue des Études Juives* 68 (1914), pp. 129-160, édition et traduction ; 69 (1919), pp. 108-12, commentaire et 70 (1920), pp. 57-63, commentaire. Une version réduite de ce texte se trouve dans JELLINEK A., *Bet ha-Midrash: Kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur*, Jérusalem ³1967, II, pp. 54-57. L'étude de Lévi a servit de base aux datations proposées par Yehuda Even Shmuel et Salo Baron. Cf. EVEN SHMUEL Y (KAUFMAN), *Midreshey Geulah (Midrashim de la Redención)*, Jerusalem: The Bialik Institute, 1954, quien dedica una gran parte del volumen al *Sefer Zerubabel* y a sus continuadores hasta el siglo XIII.

³ JELLINEK A., *Bet ha-Midrash*, op.cit., III, p. 65-68.

VI y en el que el ángel Miguel lleva al profeta Elías a las regiones celestes para después acercarlo hasta el Monte Carmelo y señalarle allí la fecha –cercana del final de los sufrimientos de Israel que debían llegar con el “último rey de Persia” cuya identidad será largamente debatida entre los rabinos⁴.

El siglo VII: persas, bizantinos y musulmanes en el horizonte de la apocalíptica judía.

Pero queremos ocuparnos hoy, especialmente, de textos redactados en virtud de sucesos posteriores del siglo VII como fueron la conquista y ocupación árabe del Cercano Oriente y del lugar que ocupó la ciudad de Jerusalén como punto de retorno para muchas comunidades judías residentes en el antiguo imperio persa.

Poco después de la redacción del *Apocalipsis de Zorobabel* nos encontramos con otros textos con una intención a la vez apocalíptica y mesiánica⁵. En muchos casos esos textos eran o bien reelaboraciones de motivos literarios y teológicos que adaptaron el núcleo central del texto a acontecimientos posteriores.

Es el caso del poema litúrgico *Oto ha-yom* (Ese día)⁶ en el que después del relato de los sufrimientos vividos por la ciudad de Jerusalén durante la conquista y ocupación persa, la reocupación bizantina, la conquista islámica⁷ y el abandono circunstancial de la ciudad por el pueblo de Israel, el texto hace una mención especial al retorno posterior a la llegada del Mesías y de la reconstrucción y expansión del Templo⁸. El poema se continúa con el relato sobre la reanudación de los sacrificios en el Templo, el retorno de los exiliados y la aceptación de las naciones del Reino de Dios⁹.

Otros textos fueron también redactados a comienzos de la dominación musulmana y que dependen del *Apocalipsis de Zorobabel* o del *Libro de Elías* y son el *Pirqe de*

⁴ El texto fue atribuido a Simeón ben Yohai, célebre rabino del siglo II a quien se considera en el origen de muchos textos apocalípticos. El texto identifica a ese rey persa (Cosroes II) bajo su nombre árabe, *ha-Kesra*, lo que señala la inminencia de la llegada del Mesías al comienzo de la presencia árabe en la región, más allá de que el texto tuviera su última redacción bajo un emperador persa.

⁵ Sobre el género apocalíptico como literatura de esperanza frente a las tribulaciones me permito citar, UBIERNA P., « Fin de los tiempos, milenio y exégesis del Apocalipsis en el cristianismo tardo-antiguo y bizantino », *Byzantion Nea Hellás* 19-20 (2000-2001), pp. 189-211 y a las consideraciones teóricas contenidas en « L'apocalyphtique byzantine au IX^e siècle », en MICHEL KAPLAN, ed, *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance* (Byzantina Sorbonensia 23), Paris: Publications de la Sorbonne, 2006, pp. 207-221.

⁶ El poema conoció diversas ediciones, la última se la debemos a J. Yahalom, “ ‘al toqân shel yesirot sifrût ke-maqôr le-vêrûr she'êlôt histôriyôt” (Sobre la validez de las obras literarias como fuentes históricas), *Cátedra* 11 (1979), p. 130-133.

⁷ Después de las guerras entre el rey “del oeste” y el rey “del este” predichas en el texto y que terminarán con la victoria del primero, surgirá un rey de la tierra de “Yoqtân”. Cf. Gen. X, 26 y ss. Para la identificación de ese personaje con Catan, héroe epónimo de las tribus de Arabia del sur, ver, *Encyclopédie de l'Islam*, s.v. Kahtân. B. Lewis, “On that day. A Jewish apocalyptic Poem on the Arab conquest”, en *Mélanges d'Islamologie, volume dédié à la mémoire de Armand Abel*, Leiden, 1974, p. 197-200.

⁸ Este aspecto relativo a la reconstrucción del Templo se encuentra sólo en la versión más completa publicada por Yahalom (*op.cit.*, p. 133) y constituye uno de los aspectos más evidentes del carácter mesiánico del texto. Las versiones “cortas” publicadas por L. GINZBERG, *Genizah Studies in memory of doctor Solomon Schechter* (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary in America 7), New York, 1928 ; 310-312 y por MARCUS J., « Rabbi El 'azar be-Rabbi Qalir u-fiyutav hahadashim », *Horeb* 1 (1933-34), pp. 21-9 que atribuye el texto a Eliezer ben Qilir, poeta de principios del siglo VII. Es esta última edición la utilizada por B. Lewis para su traducción inglesa aparecida en B. LEWIS, « On that Day », *op.cit.*, p. 198-199. Los aspectos mesiánicos relativos a esa reconstrucción ya aparecen en el texto de Zorobabel. Su nombre aparece también en un texto místico (pero con un contexto que no es mesiánico) llamado *Sar Torah* en el que se hace la descripción de una experiencia mística colectiva vivida por los constructores del Segundo Templo después de su retorno de Babilonia. Allí, Zorobabel es su representante delante de Dios y el texto, en su forma actual, es una redacción de fines del siglo VII, principios del VIII. DAN J., « The Theophany of the Ser Torah », *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 13-14 (1992); pp. 127-157.

⁹ Cfr. Isaías, 2.

Rabbi Eliécer, un texto de comienzos del siglo VIII pero con materiales previos¹⁰, las *Nistarot de Rabbi Simeón ben Yohai*, texto que muestra, por su parte, diversos estratos redaccionales¹¹. Otros textos son la *Midrash de los diez reyes*, una revelación que toma la forma de una Crónica histórica, influido por el *Pirqé* y las *Nistarot*. Finalmente debemos mencionar dos textos redactados en época de las Cruzadas, la *Ma'aseh de Daniel*¹² y la *Tefilla* (oración) *de Rabbi Simeón ben Yohai*¹³. En estos textos de época islámica encontramos todavía los grandes temas de Zerubbabel o Eliyahu: el *Pirqé de Rabbi Eliécer* explica la razón por la cual el Mesías no ha aparecido en el siglo V, después de la caída del imperio romano de occidente ya que tenía que esperar la llegada de aquel que los rabinos denominaban “el cuervo” y que nuestro texto relaciona con los árabes¹⁴. Después del surgimiento de los árabes como el último de los Reinos profetizados, la llegada del Mesías y el retorno consecuente con Jerusalén, serían inminentes. En esa identificación del reino de los árabes, Rabbi Elizer se libra a toda una serie de cálculos sobre la fecha de llegada del Mesías¹⁵. El texto recibió su forma actual durante las primeras décadas de la conquista musulmana y el contexto fueron las batallas entre bizantinos y árabes. Las victorias de los árabes sobre los “edomitas” anunciadas por el ángel Metatron se encuentran también en el origen de la redacción de las *Nistarot de Rabbi Simeón ben Yohai*¹⁶. Metatron tranquiliza a Rabbi Simeón sobre la condición de esos recién llegados: están allí para liberar a los judíos del yugo bizantino. Los árabes juegan un rol decisivo en el relato mesiánico en tanto que libertadores. Fue entonces la conquista árabe de Jerusalén lo que permitirá a los judíos retornar a habitar la ciudad y eso fue percibido por el autor como el signo más claro del comienzo del tiempo de la redención.

El ángel narra toda la historia del Islam desde el Profeta Mahoma hasta el fin de los califas omeyas y en ese relato encontramos los temas clásicos heredados de Zerubbabel: la opresión bizantina, la restauración del poder judío en Jerusalén gracias al Mesías hijo de José, la aparición del “rey Armilus” que se batirá contra él y, finalmente, la llegada del Mesías hijo de David, el Mesías esperado. El autor esperaba esa llegada hacia el 750 d.C.¹⁷. El carácter mesiánico del texto es acentuado una vez más por la importancia dada a la restauración del Templo.

La *Tefilla* de Rabbi Simeón ben Yohai –otra de las menciones explícitas a propósito del Reino de Edom (Bizancio)¹⁸ y de Armilus- señalaría la sobrevivencia hasta la época de

¹⁰ BRODA A., ed, *Pirqê de-Rabbî El'âzâr*, Lemberg, 1874. Cf. HOROWITZ CH.M., *Pirke de Rabbi Eliezer : a Complete Critical Edition*, Jérusalem : Makor, 1972. Tr. ingl. FRIEDLANDER G., *Pirkê de Rabbi Eliezer (the Chapters of Rabbi Eliezer the Great) according to the Text of the Manuscript belonging to Abraham Epstein of Vienna*, New York, 1965 y castellana PÉREZ FERNÁNDEZ M., *Los capítulos de Rabbî Eliezer*, Valencia, 1984.

¹¹ JELLINEK A., *op. cit.*, III, p. 72-78 y ss. Ver también EVEN-SHMUEL Y., *op. cit.*, p. 162 y ss. Con bibliografía en pp. 175-76.

¹² JELLINEK A., *op.cit.*, vol. V, p. 117-130.

¹³ JELLINEK A., *op.cit.*, vol. IV, p. 117-126.

¹⁴ Una posibilidad es que el autor juegue aquí con la similitud de las dos palabras (‘rb).

¹⁵ *Pirqé de Rabbi Eliécer*, XXX, tr. Friedlander, p. 221-222. Friedlander considera que la llegada del Mesías estaba anunciada para el 832 d.C. porque él había comenzado la duración del primero de los reinos profetizados (Grecia) a partir de las persecuciones de judíos por parte de Antíoco. Otros autores modernos lo hacían comenzar con la reconstrucción del Templo, lo que daba una fecha cercana al 648 d.C. Es el caso de HILLEL SILVER A, *A History of Messianic Speculation in Israel from the First through the Seventeenth Centuries*, Nueva York, 1965 (1927), p. 39-40.

¹⁶ Recordemos al pasar que a este gran nombre del pensamiento místico judío le fueron atribuidas no sólo las *Nistarot* y la *Tefilla* sino también el *Zohar*.

¹⁷ Hacia el final, el texto señala su decepción hacia los árabes que quieren, ellos también, dominar a Israel. La crónica bizantina de Teófanos, 333, se hace eco de ese descontento de los judíos hacia los árabes aún cuando los aceptaban como liberadores.

¹⁸ La *Tefilla* está en este aspecto más cerca del relato de las *Nistarot* que del texto de la *Midrash de los Diez Reyes* en la que se inspira.

las Cruzadas de ciertas imágenes mesiánicas tal como ellas se encuentran en los textos anti-bizantinos de la primera mitad del siglo VII¹⁹. Esta renovación de la tradición literaria apocalíptica es muestra de una verdadera consolidación de la espera mesiánica. El Cercano Oriente será testigo, en virtud de esto, de la aparición de diversos “Mesías” entre la población judía.

En 645, según una crónica siríaca²⁰, un cierto “rebelde de Pallughtá” se hizo llamar Mesías y levantó a la población judía. Algunos años más tarde, durante el reinado de Abd al-Malik (685-705) un judío de Persia, Isaac al-Ispâhani, anunció la llegada del Mesías y encabezó una revuelta contra el poder islámico²¹. El principio del siglo VIII conoció, también, el surgimiento de otro Mesías en Siria y Palestina de nombre Severus o Serenus²². Un aspecto muy interesante de su historia está dado porque sus discípulos negaban la ley oral y tenían claras aspiraciones a favor de una libertad política para los judíos bajo la forma de un estado. Este costado político del movimiento lo relaciona con otras corrientes judías que favorecían los aspectos nacionales del judaísmo contra aquellos puramente litúrgicos y la Tanakh contra el Talmud²³.

Todos esos movimientos eran, a la vez, contrarios al tradicionalismo rabínico pero no buscaban acercarse al Cristianismo o al Islam. Esperaban el fin de los sufrimientos del pueblo judíos gracias, justamente, a las guerras que oponían a Bizancio y al Califato.

Excursus: La tradición caraíta²⁴.

La historia del caraísmo (*bēnē Mikrā*, “hijos de la escritura”²⁵), movimiento judío anti-talmúdico es muy compleja en virtud de la escasez de textos caraítas que han sobrevivido, el prejuicio con el que su historia ha sido estudiada por historiadores

¹⁹ El contexto de discusión entre judíos y cristianos en los siglos VI y VII debe ser todavía profundizado, sobre todo en lo relativo al lugar de la literatura apocalíptica en la producción de un discurso bizantino *Adversus Judaeos*. En relación con la sobrevivencia recién mencionada, ver. LEWIS B., “An apocalyptic Vision”, pp. 333-338. Una parte del texto se haría eco, para Lewis, de las campañas del emperador Juan Tzimiscés. Su estudio, creemos, debe completarse con los datos aportados por dos textos mesiánicos que debemos a la pluma de dos autores caraítas y sobre los que tratará la segunda parte de nuestro trabajo.

²⁰ GUIDI I., ed. y trad. *Crónica Minora*, Paris, 1903, pp. 27-28. Cfr. También STARR J., “Le mouvement messianique au début du VIIIe. Siècle », en *Revue d'études juives* 102 (1937), p. 81-92.

²¹ Abū Yūsuf Ya’kūb al Kirkisānī, *Kitāb al-anwār w’al-marākib*, trad. ingl. L. Nemoj, « Abū Yūsuf Ya’kūb al Kirkisānī’s account of the Jewish Sects and Christianity, en *Hebrew Union College Annual* 7 (1930), pp. 308.

²² STARR J., “Le mouvement messianique”, p. 81-92.

²³ SHARF A., « The Jews, the Montanists and the Emperor Leo III », *Byzantinische Zeitschrift* 59 (1966); pp. 37-46. Sharf siguiendo los trabajos del investigador ruso V. N. Beneshevitch consideró que esta posición « inorgánica » en el seno de la comunidad judía hizo que ese grupo (que él considera que era idéntico al de los “montanistas” a los que se dirigía la política religiosa de León III en 721-722) no opuso resistencia al decreto de conversión “de judíos y de montanistas” de dicho emperador. Por otra parte la situación de Severus como un converso al cristianismo hacia el final de su carrera de « Mesías » está presente en las fuentes que se ocuparon del problema. Cfr. DE TELL-MAHRÉ D., *Chronique*, IV^e partie, traduite par CHABOT J.B., Paris, 1895, pp. 25-27 ; SYRIEN M., *Chronique*, CHABOT J.B., éd. et trad., 4 vols, Paris, 1899-1910, p. 409 y el *Anonymi Auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, CHABOT J.B., éd, 2 vols [CSCO 81-82], p. 308. Otro testimonio sobre las sectas judías en esta época lo constituye AGAPIUS DE MENBIDJ. Cf. CHEIKHO L., *Agapius episcopus Mabbugensis. Historia Universalis/Kitāb al-‘Unwān* [CSCO 65], Paris, 1912.

²⁴ Me permito hacer el presente Excursus sobre la tradición caraíta para señalar la continuidad, aún en época califal y en un judaísmo no talmúdico, de las tradiciones apocalípticas presentes desde época tanaítica. Cf. Pablo Ubierna, “El lugar de Roma-Bizancio en la Apocalíptica judía durante la Antigüedad Tardía”, *Byzantion Nea Hellas* (2010), en prensa.

²⁵ NEMOJ J., *Karaite Anthology*, New Haven, 1952, p. xvii propone, felizmente para algunos, “Champions of Scripture” lo que sin duda, más allá, del literalismo, expresa adecuadamente la forma en que los caraítas se veían a si mismos.

pertenecientes a la tradición rabínica (Harkavy, Posnanski) y la ausencia, más amplia, de un estudio de la tradición caraíta dentro de su contexto histórico y social²⁶.

El libro de Daniel, con su clara distinción entre el fin próximo de la opresión y el fin lejano de la historia, fue uno de los textos más comentados por los sabios caraítas²⁷. Conservamos un par de esos comentarios, el atribuido a Jafet ben Ali redactado en árabe²⁸ y otro, hebreo, debido a un miembro persa de la comunidad caraíta de Jerusalén, Daniel ben-Moisés al-Qûmisi²⁹. Un fragmento de un comentario al libro de Daniel en hebreo fue encontrado en la *Genizah* de El Cairo³⁰ y algunos fragmentos en judeo-persa pertenecientes a dos textos diferentes fueron publicados recientemente³¹. Pero más allá de los textos sobre Daniel, los sabios caraítas del siglo X (Yûsuf b. Baxtûy, Salmon b. Yruhim y Binyâmin al-Nahâwandi) se dedicaron a toda una serie de interpretaciones sobre la fecha del fin de la opresión de los judíos y la llegada de la era mesiánica (y lo hicieron manteniendo la absoluta autonomía del intérprete frente a cualquier tipo de autoridad, lo que contrasta, sin duda, con la tradición rabínica³²). En la misma época uno de los más encarnizados enemigos de los caraítas, Sa'adyah Gaon (Sa'adyah al-Fayyumi, 882-942) incluía un comentario a Daniel dentro de su comentario de la Biblia. Sa'adyah fue el primero de los Gaonim en hacer una síntesis del pensamiento rabínico sobre el Mesías y sus concepciones se han conservado, casi sin cambios, como el punto de vista aceptado. Consagra el capítulo ocho de sus *Emunot ve-De'ot* (Creencias y opiniones)³³ sobre la "redención final" a las predicciones contenidas en el libro de Daniel. Sa'adyah analiza las figuras proféticas del libro de Daniel y concluye que cada predicción habla de un período de tiempo de 1335 años que precederá a la llegada del Mesías. Pero Sa'adyah no revela la fecha exacta ya que su única intención era demostrar que las profecías de Daniel estaban en relación con otros textos de la tradición bíblica y rabínica. Su concepción fue, justamente, atacada por Jafet ben Ali³⁴. El contexto de la obra de Jafet era el del avance

²⁶ Ver. COHEN M., "Anan Ben David and Karaite Origins", *The Jewish Quarterly Review*, New Ser., vol. 68, nº 3 (1978), pp. 129-145. Una obra insoslayable es ZVI ANKORI, *Karaites in Byzantium*, Nueva York, 1957. Sobre el origen del movimiento ver pp. 58-86.

²⁷ Y, dado que implicaba un "plus" de revelación, negado por la tradición rabínica. Sobre los diversos sentidos de "fin", ver UBIERNA P., "L'apocalyptique", cit. Sobre la supervivencia de esta concepción de "fin" en textos bíblicos en lenguas semíticas ver P. UBIERNA, « Afrates y la interpretación bíblica: historia y exégesis de los Padres Siríacos del siglo IV », en *Estudios Patristicos*, vol. 1, 2004, pp. 45-78. Este aspecto está, extrañamente, ausente en el reciente artículo de POSSEKEL U., "Expectations of the End in Early Syriac Christianity", en Robert S. Daly, sj, ed., *Apocalyptic Thought in Early Christianity*, (Holy Cross Studies in Patristic Theology and History), Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2009, pp. 160-173.

²⁸ BEN ALI J., *Commentary on the Book of Daniel*, Cf. MARGOLIUTH D.S., *A Commentary on the Book of Daniel by Jepheth ibn 'Ali the Karaite* (Anécdota Oxoniensia, Semitic Series), Oxford, 1889. Sobre Jafet ver: BIRNBAUM Ph., "Yefet ben 'Ali and His Influence on Biblical exegesis", *The Jewish Quarterly Review*, 31, nº 1 (1941), pp. 51-70. Redactó, incluso, un comentario a toda la Biblia en árabe que puede ser considerado una suerte de compilación del saber exegético de sus antecesores. Sobre la vida y obra de Jafet ver PINSKER S., *Liqqûte Qadmoniyot*, Viena, 1860, pp. 181 y ss.

²⁹ MANN J., « Early Karaite Bible commentaries », *Jewish Quarterly Review* 12 (1921-1922), pp. 435-526. Mann menciona también influencias de Daniel en un comentario caraíta a Joel, posiblemente también de autoría de Daniel ben-Moses, Cf. *op. cit.*, p. 507.

³⁰ MANN J., *ib.*, p. 459 y ss.

³¹ SHAKED S., « Commentaries on Daniel », *Irano-Judaica* III (1994); pp. 304-310.

³² Sobre la importancia de esa libertad en la obra de autores como Jafet, ver BIRNBAUM Ph., *op. cit.*, p. 54.

³³ SA'ADYA GAON, *Emunot ve-De'ot le-Rav Sa'adya Gaon*, Jérusalem, 1972. El capítulo ocho ejerció una gran influencia y fue muchas veces publicado como una obra independiente.

³⁴ La obra de Jafet fue muy importante entre los caraítas. En el Cercano Oriente en su versión original en árabe pero también en Bizancio en diversas traducciones hebreas. Jacob ben Reuben incorporó una versión hebrea del comentario a Daniel en su *Sefer ha-Osher*. Cfr. PINSKER S., *Liqqûte Qadmoniyot*, Viena, 1860, sección VIII, p. 80.

de las fuerzas bizantinas durante la segunda mitad del siglo X³⁵. Con los triunfos de Nicéforo Focas, Juan Tzimiscés y Basilio II, el ejército bizantino atraviesa el Eufrates. Para las poblaciones establecidas en los territorios del califato abásida este avance bizantino fue contemporáneo de las incursiones de los cármatas³⁶. En efecto, el fin del poder abásida, profetizado por Daniel, tendrá lugar por el ataque del “rey del norte” (el rey de los Cármatas) y el “rey del sur” (el emperador bizantino)³⁷. El comentario de este pasaje es importante ya que señala las características del método exegético de Jafet ben Ali quien ponía el texto bíblico en relación con los acontecimientos históricos de su tiempo. Este método se transformó en algo usual entre sus continuadores en el imperio bizantino. Jafet conserva la concepción de “fin” que se encuentra en el libro de Daniel, cap. 11, 40 y que él pone en relación, a la vez, con el “fin” del poder islámico y con el de la persecución contra Israel. Esta exégesis, relacionada con una interpretación de la historia contemporánea que esperaba la liberación de la opresión extranjera, constituye, creemos, el aspecto más importante que separa las tradiciones mesiánicas caraítas de aquellas rabínicas, al menos tal como estas últimas fueron expuestas por sabios como Saadya para hacer frente a la expansión de las primeras³⁸. En el mundo rabínico, y la obra de Sa’adyah es un buen ejemplo, lo importante era descifrar los enigmas cronológicos contenidos en los libros. Una vez hecho, había que darle seguridad a la gente. Fue en el mundo caraíta, y allí está el Comentario a Daniel de Jafet para mostrarlo, en donde los signos de la historia contemporánea fueron puestos al servicio de una exégesis que esperaba la liberación de Israel. Y eso fue hecho a partir de una exégesis del libro de Daniel muy fiel al texto de la Tanakh.

Ciertos textos tardíos conservan también una exégesis de Daniel ligada al texto bíblico, como el de Hayyim ben Galipapa en España³⁹.

El lugar que ocupa la ciudad de Jerusalén en las predicciones de Daniel y la estrecha relación de la comunidad caraíta con la tradición apocalíptica lleva, finalmente, a muchos de sus miembros provenientes de Persia y de Iraq a establecerse en la ciudad santa⁴⁰.

La distancia entre rabinos y caraítas en el seno del judaísmo del Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media señala la distancia entre diversas concepciones sobre la

³⁵ Para un punto de vista “oriental” del avance bizantino, ver la Crónica de Yahya de Antioquia. Cfr. KRATCHKOVSKY y VASILIEV, *Histoire de Yahya –ibn-Sa’id d’Antioche continuateur de Sa’id-ibn-Bitric*, Patrologia Orientalis XVIII/5, pp. 705-833 et XXIII/3, pp. 349-520.

³⁶ En su comentario a Daniel, 11, 31, Jafet comenta sobre el saqueo de la Ka’bah bajo Abû Tahir hacia 317/929. JEPHET BEN ALI, *Commentary*, p. 127, línea 5 y ss. ; trad. p. 67. Sobre las invasiones del norte ver ANKORI Z., *Karaites in Byzantium*, pp. 88-89.

³⁷ Dn. 11, 40. Cf. JEPHET BEN ALI, *Commentary*, p. 133, líneas 8 y ss. ; trad. p. 71.

³⁸ La oposición entre los dos grupos no podía no concernir, también, la espera mesiánica. ANKORI Z., *op. cit.*, pp. 93-94 señala los « esfuerzos paralelos » intentados por las dos comunidades para descifrar los enigmas del libro de Daniel. Pero el silencio de Saadya sobre los acontecimientos contemporáneos es digno de ser subrayado. Los cálculos cronológicos que Jafet da al final de su libro (Cf. JEPHET BEN ALI, *Commentary*, pp. 151-153) concuerdan con los de la tradición rabínica, incluidos los de Sa’adyah [Cf. POZNANSKI S., *op. cit.*, p. 4 y ss. Esos cálculos coincidían alrededor de los años 958-968 y se expandieron por todas las comunidades judías. En las comunidades rabínicas las “esperanzas” estaban en relación con los cálculos cronológicos y en todos lados sus miembros pedían a los sabios si estaban viviendo ya en los tiempos de llegada del Mesías. En todos lados la respuesta fue la misma: no hay que inquietarse porque todavía los sabios no habían identificado los “signos” con los que se anunciaría le Mesías [Cf. SILVER A.H., *A History*, pp. 52-53].

³⁹ Preservado en ALBO J., *Sefer ha-Ikkarim: Book of Principles*, HUSIK I., ed. y trad. Nueva York: Jewish Publication Society of America (Schiff Library of Jewish Classics 4 vols), 1929-30, vol. 4, p. 418-420.

⁴⁰ El carácter « persa » de la comunidad caraíta en Palestina era uno de sus signos más evidentes. Incluso utilizaban el persa como lengua literaria. Cf. MACKENZIE D.N., « An early Jewish-Persian argument », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 31 (1968); pp. 249-269 citado por SHAKED S., « Commentaries on Daniel », p. 305. Cfr. también NETZER A., “*Dāniyāl-Nāme: An Exposition of Judeo-Persian*”, en TIKKU G.L., ed, *Islam and Its Cultural Divergences*, Urbana: University of Illinois Press, 1971.

llegada del Mesías. El mesianismo constituye uno de los aspectos más importantes de ambos pensamientos, a la vez como espera escatológica y/o apocalíptica (esto es, como la espera tranquila de un tiempo lejano en el porvenir o como una espera angustiada y esperanzada de un tiempo cercano) y, también, como origen de concepciones teóricas del poder. Para los caraitas, la ida a Jerusalén (que podemos entender o no como “retorno”) era una pieza clave en ese contexto de inminencia apocalíptica y mesiánica.

La apocalíptica cristiana del siglo VII y la polémica *Adversus Judaeos*

No vamos a detenernos en la descripción de una apocalíptica cristiana, básicamente en siríaco, que hemos comentado en diversas sedes en los últimos años⁴¹ y en la que sobresale el desarrollo de la Leyenda del Último Emperador, una relectura de la *Alexanderlegende* tal como había circulado a mediados del siglo VII, y que aparece hacia el 691-692 en el *Apocalipsis siríaco del Pseudo-Methodio*⁴².

Paul Alexander consideraba que había una relación entre la leyenda del Último Emperador y la literatura mesiánica judía⁴³. Esta propuesta fue refutada por Gerrit J. Reinink en toda una serie de artículos que fueron largamente aceptados por la comunidad científica. En relación con esto nos permitimos señalar que la forma que adquiere la argumentación de Alexander es poco convincente pero eso se debe, a nuestro entender, al hecho de que él no trabaja directamente con los textos de la tradición apocalíptica judía que hemos querido presentar hoy (como el *Apocalipsis de Zerubbabel*, por ejemplo) sino sobre comentarios de la Escritura, talmúdicos y midráshicos. Dado el débil interés que mostró el rabinato por la tradición apocalíptica (más allá de que muchos contenidos apocalípticos fueran incorporados a la teología y a la tradición posterior), ese tipo de literatura no es la mejor base para encontrar las pruebas en apoyo a la tesis de Alexander.

Por otro lado, si los argumentos a favor de la *Alexanderlegende*⁴⁴ siríaca como fuente (junto con las obras de Juan de Fenek⁴⁵) parecen sin duda concluyentes, nos parece que

⁴¹ UBIERNA P., « La ‘leyenda del Último Emperador’ en Bizancio y en el Cercano Oriente cristiano. Una instrumentalización del género apocalíptico » en Guillermo Hansen (ed.): *Los caminos inexhaustibles de la palabra. Homenaje a J. Severino Croatto*, Buenos Aires, ISEDET-Lumen, 2000, p. 463-494; *id.*, « Recherches sur l’apocalyphtique syriaque et byzantine au VII siècle : La Place de l’Empire romain dans une histoire du salut », en Eliana Magnani, dir, « Le Moyen Âge vu d’ailleurs », *Bulletin du Centre d’études médiévales d’Auxerre, Hors série 2* (2009) ; *id.*, “The Narration of Daniel”, en David Thomas, editor, *Christian Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume One, Seventh to Tenth Century*, Leyden: Brill, pp. 403-407, 2009; *id.*, “The Greek Apocalypse of Pseudo-Methodius”, en *ib.*, pp. 245-248; *id.*, «El libro de Daniel en la tradición siríaca: lecturas sobre un apócrifo del siglo VII” en Ariel Guance, ed, *Escatología en el Mundo Medieval*, Buenos Aires, CONICET, 2009, en prensa.

⁴² REININK G., ed, *Die syrische Apokalypse des pseudo-Methodius* (CSCO 540-541), Louvain, 1993.

⁴³ Cf. ALEXANDER P., « The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin », *Journal of the Warburg and Courtland Institutes* 41 (1978), pp. 1-15.

⁴⁴ REININK G., “Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser”, en Werner VERBECKE, Daniel VERHELST y Andries WELKENHUYSEN (eds), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Lovaina, Peeters, 1988, pp. 82-111; *id.*, “Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios’ Kirchenpolitik”, en LAGA C., MUNITIZ J.A. y VAN ROMPAY L., *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday*, Lovaina, Peeters, 1985, pp. 263-281.

⁴⁵ La obra de Juan de Fenek (una Historia Universal en gran parte inédita y que lleva el título de *Ktâbâ d-reš mellê*) fue parcialmente publicada por Alphonse MINGANA en *Sources Syriaques*, Leipzig, 1908, vol I (con traducción francesa del libro XV, pp. 172-197). El relato de las epidemias y hambrunas de A.H. 67 (A.D. 686/687, apenas unos años antes de la profecía del Pseudo-Methodio se encuentra en p. 160, 3.6 y p. 165, 9. Existe una traducción francesa de los libros XIII y XV en SCHER A., « Notice sur la vie et les œuvres de Johannan bar Penkayê’ », *Journal Asiatique*, 10 serie, tomo X, (1907), 170-178. Extractos de los libros XIV y XV se encuentran en traducción alemana en ABRAMOWSKI R., *Dionysius von Tellmahre, jakobitischer Patriarch von 818-845*, Leipzig, 1940, (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XXV 2). Cf. también la conferencia de REININK G., “East Syrian Historiography in Response to the Rise of Islam: the case of

no es imposible que esta tradición siríaca haya sido influenciada por textos judíos, en la medida en que esos textos no fueron estudiados por Reinink (aunque dejamos de lado la idea de que los aspectos de la leyenda que aparecen en la obra de Josefa provengan de un ambiente judío sino más bien del entorno helenístico romano de este autor⁴⁶.

El fin del siglo VII e incluso el VIII fueron todavía siglos en los que la polémica cristiana, en griego o en siríaca, en Siria, en Palestina y en Mesopotamia, se dirigía contra los judíos más que contra los musulmanes⁴⁷.

Desde el lado judío la polémica anticristiana está centrado en los *midrashim* y en la literatura apocalíptica⁴⁸. Se trata de uno de los grandes problemas de la historia religiosa de los ss. VII y VIII. El problema, hoy, consiste en establecer si el conjunto de estos textos representa debates reales de la época⁴⁹. En efecto, tanto Vincent Déroche como Gilbert Dagron están a favor de la existencia de tales debates⁵⁰.

En este contexto el *Apocalipsis del Pseudo Methodio* puede ser comprendido como un texto antijudío en la medida en que ataca las ideas rabínicas en general, y en particular las contenidas en el *Apocalipsis de Zorobabel* sobre el fin de Roma como condición necesaria para la llegada del Mesías. Esto nos permite, también, relativizar tanto las opiniones de Cameron y de Lange quienes consideran que las disputas de judíos contra los cristianos son difíciles de encontrar porque los primeros carecerían de imperativos teológicos para probar el error de los cristianos. Además, todavía según Cameron y de Lange, los judíos no estaban en posición social o política de comprometerse en polémicas públicas⁵¹.

Pero, la importancia del *Apocalipsis del Pseudo Methodio* en una probable polémica contra los judíos se encuentra en el hecho, nuevo y decisivo, de tomar la *Leyenda de Alejandro*, manipularla y situarla en el seno de un *Apocalipsis* que, al contrario del *Apocalipsis de Zorobabel* habla de un imperio que no desaparece sino que sobrevive gracias a la llegada del Último Emperador.

Es dentro de este contexto de polémica antijudía que hay que comprender, nos parece, la oportunidad y la herencia de la redacción del *Apocalipsis del Pseudo Methodio*. El texto intenta explicar la aparición del Islam y situarla en una perspectiva cristiana de la historia⁵².

John Bar Penkaye's *Ktāba d-reš mellé'* "en el congreso "Redefining Christian Identity. Christian Cultural Strategies since the Rise of Islam", Universidad de Groningen, del 7 al 11 de abril de 1999.

⁴⁶ Cf. Per BILDE, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome*, Sheffield, JSOT Press, 1988.

⁴⁷ DÉROCHE V., « La polémique anti-judaïque au VI^e et au VII^e siècle... », p. 275-311 en donde el autor señala la importancia de una literatura como la *Kephalaia epaporetika*, colección de preguntas para uso de cristianos en su polémica contra los judíos y REININK G., « The beginnings of Syriac Apologetic literature », p. 169-70. Hay que señalar la importancia de la nueva edición de la *Doctrina Jacobi* realizada por Vincent Déroche. Cf. DÉROCHE V., *TM 11* (1991), pp. 47-227.

⁴⁸ CAMERON A., « Byzantine and Jews: some recent work on early Byzantium », *Byzantine and Modern Greek Studies* 20 (1996), pp. 249-274; cit. p. 264.

⁴⁹ CAMERON A., « Byzantine and Jews: some recent work on early Byzantium », p. 263.

⁵⁰ DÉROCHE V., « La polémique anti-judaïque », p. 284 y ss. y DAGRON G., « Judaïser », p. 370. Incluso la teología de un autor centrado en la tradición dogmática, como Máximo el Confesor, está cargada de una dimensión apocalíptica, especialmente en relación con la conversión forzada de judíos bajo Heraclio. Cf. DAGRON G. et DÉROCHE V., « Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle », p. 30-31. Aunque la posición de los judíos fuera diferente bajo el dominio árabe, Anastasio Sinaíta, mantenía todavía polémicas públicas contra ellos. Cf. *Anastasii Sinaïtae Viae Dux*, ed. UTHEMANN K.H., CCSG 8, Turnhout, 1981, pp. 257-58.

⁵¹ CAMERON A., « Byzantines and Jews », p. 264 y De LANGE N., « Jews and Christians in the Byzantine Empire », en *Christianity and Judaism*, ed. E. Wood, Oxford, 1992 pp. 27-29. Cf también N. De Lange, "A fragment of Byzantine anti-Christian Polemic", *Journal of Jewish Studies*, 41 (1990), pp. 92-100 e *id.* "Jewish and Christian messianic hopes in pre-Islamic Byzantium", en M. Bockmuehl & J. Carleton Paget, eds, *Redemption and Resistance. The messianic hopes of Jews and Christians in antiquity* (London: T&T Clark), pp. 274-84.

⁵² En una época en la que los cristianos comenzaban apenas a ser conscientes del poder de asimilación del Islam. La generación del Patriarca Sofronio o de su amigo Juan Mosco no consideraba esta posibilidad. Cf.

Ahora bien, esta lectura, no escatológica puede ser relacionada con las perspectivas judías de esos mismos hechos contemporáneos. Y esta visión judía se manifestaba sobre todo en textos apocalípticos. Y en ese nivel era crucial que la respuesta cristiana fuera también apocalíptica (en fondo conceptual pero también en el sostén formal, a nivel de la apropiación del género literario).

Es esta una interpretación no escatológica de las promesas del Antiguo Testamento sobre la importancia de una región, Palestina, en el plan divino de salvación⁵³. Y se trata de una interpretación no escatológica porque la sorprendente (y sorpresiva) llegada del Último Emperador, inesperada de acuerdo a la cadena de acontecimientos escatológicos, funciona a favor de un retraso en el desarrollo de los acontecimientos que llevan al fin de los tiempos. Y en ese contexto, la tensión entre pensamiento escatológico y discurso apocalíptico es evidente: los cristianos prefieren esperar la liberación política antes que la llegada de un Mesías que significará el fin de la historia.

WILKEN R., *The Land called Holy*, p. 239. Sur Sophrone, voir : Christoph von SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem : Vie monastique et confession dogmatique* (Théologie Historique 20), Paris, 1972.

⁵³ Vincent Déroche consideraba, propósito de la *Vida de Jorge de Choziba* y de la guerra contra los persas: « Le VII^e siècle byzantin semble parfois persuadé d'avoir récupéré à son profit et au sens littéral les promesses de l'Ancien Testament liées aux lieux, à la Palestine ainsi pour Georges Choziba, ces promesses rendaient inconcevable l'idée que les Perses puissent vraiment s'emparer de la Palestine et surtout de Jérusalem (...). Une telle interprétation ne pouvait qu'aviver les frictions avec les communautés juives ». DÉROCHE V., *L'Apologie contre les Juifs* de Léontios de Néapolis, p. 91, n. 85. Sobre la importancia de Palestina en este contexto, cf., WILKEN R.L., *The Land Called Holy*, pp. 235-246. La importancia de Palestina es central en el pensamiento teológico relativo a los fines últimos de un autor como Máximo el Confesor, muy ligado a la región. Cf. BROCK S., "An Early Syriac Life of Maximus the Confessor", *AnBoll* 91 (1973), pp. 299-346.