

EL LUGAR DE ROMA-BIZANCIO EN LA APOCALÍPTICA JUDÍA DURANTE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

PABLO UBIERNA

CONICET-Universidad de Buenos Aires. Argentina

Resumen: Este artículo trata del lugar de Roma-Bizancio en los textos apocalípticos judíos de la Antigüedad Tardía tales como el Sefer Zorobabel, el Sefer Eliyahu o las Nistarot del Rabbi Simeón ben Yohai, así como también la exégesis karaíta del libro de Daniel. Estos textos reflejan la interpretación escatológica judía de los acontecimientos contemporáneos desde el siglo III en adelante, tales como la crisis del Imperio romano, la ocupación persa de Palestina y la invasión musulmana.

Palabras clave: Textos apocalípticos, Bizancio, Sefer Zorobabel, siglo VII.

THE PLACE OF ROME-BYZANTIUM IN LATE ANTIQUE JEWISH APOCALYPTIC TRADITION

Abstract: This article deals with the place of Rome-Byzantium in Late Antique Jewish Apocalyptic texts such as the Sefer Zerubbabel, the Sefer Eliyahu and the Nistarot of Rabbi Simeon ben Yohai and, also, the karaite exegesis of the Book of Daniel. These texts reflect eschatological jewish interpretation of contemporary events from the 3rd century onwards, like the crisis of the Roman Empire, the Persian occupation of the Land of Israel and the Muslim invasion.

Key words: Apocalyptic texts, Byzantium, Sefer Zerubbabel, VIIth century.

Recibido: 25.01.2011 – **Aceptado:** 4.04.2011

Correspondencia: PABLO UBIERNA - pabloubierna@hotmail.com. Doctor en Historia (Université de Paris I). Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), de la República Argentina y docente de la Universidad de Buenos Aires. Dirección postal: Av. Pueyrredón 1913, 7º "B", 1119, Buenos Aires, Argentina.

La intención del presente artículo es señalar algunos de los aspectos que consideramos fundamentales al momento de acercarnos, como historiadores, a un *corpus* mayor como el de la llamada “literatura apócrifa”. La envergadura y complejidad de ese *corpus* no habla, solamente, de las tensiones al interior de las comunidades judías y cristianas en relación con la conformación de un “canon” aceptado de escrituras en el que un grupo logra imponer, sobre otros y dependiendo del lugar y la época, una determinada tradición. También habla, creemos, de la compleja relación de ambas tradiciones con la herencia textual de la revelación de Dios. Dios se expresa tanto en el libro de la naturaleza como en el Libro, en la palabra escrita. Ahora bien, de qué manera judíos y cristianos se vieron llamados a seguir poniendo esa revelación por escrito es parte fundamental del carácter de las comunidades a las que pertenecían. Apócrifos, pseudoepigráficos, canónicos, son adjetivos que, más allá de las relaciones siempre cambiantes de poder al interior de las comunidades, también hablan de la labilidad de la relación de esos grupos con la Palabra, lo que tal vez haya sido una de sus características más importantes durante la Antigüedad Tardía¹.

El problema es complejo y atañe a la propia definición de literatura apocalíptica. No podemos ocuparnos ahora de un aspecto que ya hemos tratado en otras ocasiones², pero señalemos que la discusión sigue abierta sobre si estamos tratando con textos que leen, con intención, los acontecimientos históricos contemporáneos, a partir de un prisma interpretativo particular y dentro de un esquema salvífico. John Reeves ha comentado recientemente, en una obra muy valiosa: “Nevertheless, and in spite of the observations just expressed, it is imperative that greater care to be taken in order to avoid the practice of reading the language of an apocalypse as if it were simply supplying descriptive “facts” about the milieu from which it emerges (...) The basic structural undercarriage of this particular grammar of linguistic marker and signs is not the linear march of time and the fluctuating events that fill it, but rather the relatively stable verbal expression of what was widely perceived within discrete religious communities as uniquely authoritative revelation of a deity. In other words, sacred scripture (*écriture*)

¹ El término se ha vuelto, sin duda, un tanto abusivo pero no contamos un mejor instrumento por el momento. Una secuencia cronológica de unos 500 años (del 300 al 800 digamos) y de una amplitud geográfica considerable (ya que por lo menos debe incluir al imperio sasánida) se puede volver claramente abusiva. Cf. BAGNALL 2003, 39-49, y LIEBESCHUETZ 2006, 1-18.

² Cf. UBIERNA 2006, con bibliografía.

supplies both the raw material and the ultimate rationale for the conceptual elaboration of late antique Near Eastern apocalyptic”³. Nos hemos permitido esta larga cita porque es propia de una interpretación que encierra el fenómeno escriturario (sea que el tiempo lo transforme en “canónico” o en “apócrifo”) dentro de una “gramática” literaria que excluye, como ajeno al hecho religioso, la interpretación de la historia y del lugar que determinados hechos ocupan en la diacronía de una historia de salvación cuyo cumplimiento, lo intuimos, es de especial interés para la comunidad religiosa que produce los textos. La descripción de los “acontecimientos” es parte de esa experiencia, ya que la historia (como la naturaleza) es una de las formas en las que la divinidad se expresa. A partir de esto se da otro problema, soslayado también por John Reeves: la relación entre “sagradas escrituras” (entendidas en un sentido “canónico”) y experiencias literarias de lo religioso que se darán *a posteriori* y en relación con ella. Es muy complejo establecer, para la tradición judía y la cristiana de la Antigüedad Tardía, esa línea divisoria entre la canonización de una *écriture* determinada y otro tipo de textos que llamaremos pseudoepigráficos, apócrifos, etc., dada la relativamente larga duración de la conformación de un *canon* aceptado y su diversidad regional. Pero el aspecto más importante, creemos, es que esto nos hace perder de vista la relación de las comunidades de fieles con la Palabra. Se continúan redactando textos que expresan esa vocación por mantener viva la Palabra, que siga hablando al pueblo de Dios que ve que determinados acontecimientos históricos parecieran traicionar las promesas recibidas. Esa es la historia de la relación de Israel y del cristianismo con la Palabra. Cada experiencia histórica genera una “relectura” de la tradición previa. En determinado momento ciertos grupos lograrán “cerrar” esa tradición de relectura/traducción/interpretación pero la sola existencia, y su perduración a lo largo de muchos siglos, de esa tradición “pseudoepigráfica”, “apócrifa” nos habla de comunidades no del todo sujetas a esos poderes (rabinato, Gran Iglesia) que no permitían ya ese “plus de revelación” que manifiestan textos como los apocalípticos⁴. Tal vez en esa particular relación de las comunidades judías y cristianas con la tradición literaria recibida y releída se encuentre uno de los aspectos más propios de identidad.

³ REEVES, John C. 2005, 4-5.

⁴ A esa idea de “plus de revelación” que sería propia del género apocalíptico podemos incorporar para toda la tradición literaria “apócrifa” otra idea como la de “conciencia de representación”.

El judaísmo tanaítico: entre Mesianismo y Apocalipsis

La historia del pensamiento apocalíptico judío posterior a la caída de Jerusalén está ligada, como es de esperar, a la recepción de los textos apocalípticos de la Biblia hebrea. La noción de *canon bíblico* es anacrónica en relación con el judaísmo del siglo I, pero podemos adelantar que hacia fines de ese siglo y en el II había, dentro de una corriente del judaísmo, un cierto consenso sobre los libros aceptados. Hoy ya no tomamos como válida la existencia de un “Concilio de Yabneh” que hubiera fijado dicha lista⁵ pero sí aceptamos la existencia de una *academia* en esa localidad establecida por Rabbi Johannan ben Zakkai durante el período comprendido entre las dos revueltas judías (70-132 d.C.) y que funcionaba como un Sanedrín. Su sucesor fue Rabbi Gamaliel, quien fue depuesto. Fue durante la consagración de su sucesor, Eleazar ben Azariah. Al discutir la pureza (lo que implicaba el lavado de manos posterior a su lectura y toda una serie de rituales conexos) de ciertos libros, el Cantar de los Cantares era considerado sagrado mientras que el Eclesiastés, no⁶. Si bien es cierto que la condición de pureza de un libro señala su autenticidad eso no incluye, necesariamente, su inclusión en algún tipo de lista canónica. La Mishnah menciona los libros separados, los *Sefarim ha-Hizonim*⁷. El problema de la pertenencia a este grupo del *corpus* de textos apocalípticos es complejo. De acuerdo con cierta interpretación estaban desprovistos de inspiración, como Ben Sira⁸. Según otra tradición, se trata directamente de textos heréticos⁹. Pero si la identidad de esos “herejes” (autores de los libros) es discutida¹⁰ podemos encontrar en ellos (aceptando que era un grupo de textos que comprendía los Apocalipsis) una de

⁵ La bibliografía sobre el “Concilio” de Yabneh es inmensa. D. Aune comenta la historia de la idea de un concilio de fariseos después de la caída de Jerusalén hasta la obra de Spinoza y su localización en la Yabneh la encuentra en la obra de Graetz. Cf. D.E. Aune 1991, 491-493. Cf. también Leiman 1974; Schäfer 1975, Stemberger 1977, y Collins 1997.

⁶ *Yadayim* II, 14. Es a partir de este tipo de textos que los académicos consideraron que se había tratado de una “sesión conciliar”, pero las deliberaciones estuvieron más cerca de ser discusiones académicas que legislativas. Cfr. Leiman 1976, 122-123. Ver también Zevit 1998, *passim*.

⁷ Bajo el nombre de Rabbi 'Aqiva, *Sanedrín* X, 1.

⁸ Redactado en la primera mitad del siglo II a.C., fue en principio aceptado pero finalmente rechazado por las autoridades judías aunque figura en la traducción de los LXX. El Talmud Yerushalmi, *Sanedrín* 28^a incluye a Ben Sira en la prohibición de Rabbi 'Aqiva mencionada anteriormente.

⁹ Talmud Bavli, *Sanbedrin* 100b (a partir de fuentes de época tanaítica) considera heréticos a los *Sefarim ha-Hizonim*, son los *Sifrei Minim*. Cfr. S. Leiman 1976, 92.

¹⁰ Para una definición de los *minim*, cf. *Tosefta Shabbat* XIII, 5 bajo el nombre de Rabbi Tarfon. La crítica ha dudado mucho entre los cristianos y los gnósticos pero dado que no tenemos

las claves para comprender la relación entre el judaísmo rabínico y la tradición apocalíptica¹¹. Ciertos *minîm* vivieron antes de la aparición del cristianismo¹², mientras que otros no aceptaban la Resurrección, por lo que no podemos pensar que se trataba exclusivamente de cristianos. En la mayoría de los casos se trata de grupos judeocristianos rechazados por los rabinos¹³. Un tema importante lo constituyen los textos judíos sobre los cristianos, *nozrîm*, de los que no podremos ocuparnos y su lugar en una historia de la salvación¹⁴; entre ellos sobre la conocida “Bendición (*birkat*, para aquellos fieles que concurren a una liturgia contra) (de) los *minîm*”¹⁵. Lo que sí resta por explicitar es el lugar de esos textos prohibidos. Más allá del anuncio de los oráculos hecho a los rabinos sobre el fin de la profecía después del tiempo de los últimos profetas Ageo, Zacarías y Malaquías¹⁶ y un silencio evidente sobre las razones de la prohibición de los *Sefarîm ha-Hizonîm*, podemos decir que ciertos libros apocalípticos como el Libro de Henoch o el de los Jubileos utilizaban calendarios solares contrarios al uso común entre los rabbis o que, en general, algunas doctrinas que son parte del fondo común del género apocalíptico como los viajes al más allá y la participación de ángeles no estaban de acuerdo con las líneas generales del pensamiento rabínico. La tradición apocalíptica conlleva, de una cierta manera, un “plus” de revelación accesible a los fieles más allá del magisterio de los doctores. En la apocalíptica (Daniel, IV

evidencia cierta de que los rabinos disputaran contra los gnósticos, debemos inclinarnos, en esta discusión exclusivamente, por una identificación con los cristianos.

¹¹ El uso de los textos bíblicos en la “Academia de Yabneh” indica el contenido del “canon” entre los fariseos (el grupo más importante allí presente). La existencia de la dicha “Academia” atestigua el poder del grupo fariseo y no la existencia de una idea de “canon”. Cf. J. COLLINS 1997, 20.

¹² *Midrash Leviticus* 13.5.

¹³ El de la persistencia de una inadecuada diferenciación entre grupos cristianos y grupos judíos en la Antigüedad Tardía es un tema de actual discusión. Cfr. KUHN 1964, 24-61. Para una discusión reciente sobre la tradición académica relativa al problema del judeocristianismo, ver A.Y. REED y A.H. BECKER 2007, 33.

¹⁴ El lugar de los gentiles en textos apocalípticos judíos no será considerado como tal, lo que excede a estas páginas, sino apenas el lugar de Roma-Bizancio. Las citas talmúdicas sobre los cristianos fueron compiladas por T. HERFORD, 50-56, 83-97 y 138.

¹⁵ Horbury, 19-61.

¹⁶ Tosefta ki-Fshutah, *Sotab*, p. 736, cit. por Lieberman, 194-199. El problema de la aceptación de ciertas figuras apocalípticas o visionarias durante la época de los profetas, Enoc por caso, se mantiene abierto. En todo caso, y esto es lo que nos interesa en el presente artículo, la figura de Enoc como personaje visionario y a la vez fiel a la ley fue discutida por los rabinos. Cf. Bereshit Raba, XXV, ed. Albeck 1927, 238-239.

Esdras, II Baruch) se trata de un cambio en el curso de la historia¹⁷, mientras que los rabinos sostenían sus propias doctrinas sobre el destino del poder político de turno, en este caso, romano-bizantino. De hecho, a partir del siglo II no faltan textos rabínicos sobre el destino de esos diversos poderes políticos, tanto romano como persa¹⁸. Muchos sabios, sobre todo a principios del siglo III y en Palestina¹⁹, como por ejemplo el célebre Rabbi Johānnan ben Nappaḥa²⁰ y sus discípulos Rabbi Shimon ben Laqish, Rabbi Ḥanina bar Papa y Rabbi Ulla consideraban que el Imperio romano era el más poderoso de la historia, tanto a nivel económico como militar y que su desarrollo no había terminado²¹. El poder romano era tal que nutrió toda una corriente (aunque minoritaria) de pensamiento antimesiánico.

Pero la crisis del Imperio romano en el siglo III tuvo sus efectos. Durante la segunda mitad del siglo los rabinos consideraron que el poder romano podía ser vencido²² y que el Mesías podía, finalmente, llegar²³. Una de las visiones más

¹⁷ No necesariamente el último cambio. Cf. el pasaje de *b. Baba Metzia* (Puerta Media) 59b, contra “las voces llegadas del cielo”.

¹⁸ Herzog 83-91; Vermes 215-224; de Lange, 255-281 y sobre todo los últimos artículos de Feldman 1992, 39-81 e *ib.* 2000, 275-297. Debemos señalar, con todo, la ambigüedad con la que se reviste la figura del emperador Adriano en la literatura rabínica. Cf. Hasan-Rokem 2003, 86 y ss. para una síntesis de la discusión, reseñando la discusión presente en la obra ya clásica de Schäfer sobre la rebelión de Bar Kochba. Cf. Schäfer 1981 y también Hengel 1984/85 y Schwartz 2001, 103-176.

¹⁹ Las escuelas rabínicas de Tiberías y de Cesarea. Cf. I. LEVINE 1975.

²⁰ Autor reputado de la compilación del Talmud Yerushalmi (TY) y el sabio más renombrado de su generación. Había sido estudiante del Patriarca Judah, redactor de la Mishnah, personaje que según el TY conocía muy bien el poder romano e incluso al emperador. Cf. Talmud Yerushalmi, I, Zera'im, *Shebi'it* 6.1.36d, Ch. MALINOWITZ e Y. GOLDSTAIN 2007.

²¹ Lo que por otra parte ya había sido predicho por el profeta Daniel. Ahora bien, la utilización de Daniel por parte de los rabinos del siglo III tiene una gran importancia en relación con el rechazo de la apocalíptica. El camino que el libro de Daniel recorrió hacia una definitiva aceptación “canónica” se dio en virtud, a nuestro parecer, de los primeros seis capítulos que relatan por medio de textos edificantes la vida de Daniel y sus compañeros al servicio del rey Nabucodonosor. Tanto Rabbi Johānnan ben Nappaḥa como Rabbi Ḥannina bar Papa consideraban que Roma era el imperio descrito en Daniel 7, 23 y cuyo poder llegaba a todos los rincones de la tierra. Cf. Talmud Yerushalmi, Neziḳim, *'Abodah Zarah* 39^a-45b. Si Rabbi Johānnan llegó finalmente a pensar que las predicciones de Isaías 63, 4 (sobre el día de la venganza) tendrían lugar y que eso significaría el fin de Roma, lo guardó en el secreto de su corazón (*Sanbedrin* 99^a). Algunas consideraciones sobre el increíble poder económico del Imperio romano se encuentran en los textos de Rabbi Ulla y de Rabbi Isaac Nappaḥa (*Megillah* 6b). Cf. Feldman 294.

²² Consideraciones que fueron alimentadas por las persecuciones.

²³ Después de la terrible revuelta de Bar Kochba, los rabinos no ubicaron la llegada del Mesías en una fecha próxima sino lejana.

importantes sobre la destrucción del Imperio romano se encuentra en el texto más importante de la literatura mística Hekhalot (los textos literarios del movimiento místico de Ma'asei Merkabah), el *Hekhalot Rabbati*. En ese texto el emperador romano había decidido ejecutar a diez sabios, algo permitido por Dios a causa de la culpabilidad de los diez hijos de Jacob que vendieron a su hermano José como esclavo, lo que en la Torah tiene pena de muerte. Dios concedió a Samael, el personaje celeste a cargo de Roma, el poder de ejecutar a los diez sabios de Israel pero Samael tenía que destruir también a Roma y a su emperador²⁴. La noticia les llega a los sabios quienes se alegran. El relato fue, entonces, transformado en obra poética y es parte, desde entonces, de la liturgia²⁵. Estas consideraciones sobre el fin de Roma se confundían con los cálculos cronológicos sobre el fin de la historia, fecha que guarda relación con la caída de Jerusalén durante la revuelta de Bar Kochba. El fin de la historia llegará, entonces, en el término de 400 años (que recuerdan los 400 años de exilio en Egipto²⁶) después de la destrucción de Jerusalén, lo que hizo del siglo V un tiempo de espera escatológica entre los judíos²⁷.

Durante el siglo V, los problemas militares, las invasiones y sobre todo los ataques sasánidas, el relajamiento de las costumbres y del sistema judicial confirman en los rabinos la idea del fin próximo de Roma²⁸. Hay un aspecto muy interesante sobre el origen de la decadencia romana. Durante el siglo IV Rabbah bar Ulla, un sabio palestinese, y Rav, de Babilonia consideraban que Roma no sería vencida por Persia (que era la opinión de sus oponentes), sino a

²⁴ La figura de Samael es aquí idéntica a la de Satán en el libro de Job. Es parte de la corte celestial que nada puede hacer sin el permiso de Dios. Es el representante de Roma en la corte de Dios siendo también él mismo Roma, encarnación a la vez del imperio y de todos los emperadores. Cf. Jung *passim*.

²⁵ Dan 1975, 15-22.

²⁶ Ps. 90, 15 y Gen. 15, 13.

²⁷ Rabbi Judah ha-Nasi (135-220 AD), redactor de la Mishnah consideraba que el Mesías llegaría 365 años –lo que habla de la utilización de un calendario solar– después de la destrucción (hacia 435 AD). Cf. *Sanhedrin* 99^a. Rabbi H̄anina consideraba, por su parte, que el Mesías también llegaría al término de 400 años y desaconsejaba hacer inversiones y proyectos económicos. Cf. *'Abodah Zarah* 9b. Rabbi H̄anan fijó la fecha del arribo del Mesías en el 470 AD en relación con los oráculos traídos de Roma. Cf. *Sanhedrin* 97b.

²⁸ Ya en el siglo II había puesto sus esperanzas en los Partos (de hecho, ambas “guerras romanas”, la del 66-70 y la del 132-35, incluyeron un mal cálculo de probabilidades sobre la incidencia de un conflicto con Partia y el consecuente debilitamiento militar romano). Cf. las recomendaciones de Rabbi Joshua ben Kisma a sus discípulos en el momento de su muerte, *Sanhedrin* 98^a-b. En el siglo III, Rabbi Abba bar Kahana ubica sus propias esperanzas mesiánicas en relación con la caída de Roma en el ascenso de la nueva dinastía sasánida. Cf. Sperber 83-100.

la inversa. Los persas, a causa de haber destruido las sinagogas, serían derrotados por los romanos. Pero nueve meses después, el Imperio romano, a su vez, se hundirá una vez que haya llegado a una expansión universal²⁹. Es el mismo tipo de argumento que encontramos en la obra de Cosmas Indicopleustes, obra que puede, al menos, ponerse en relación con la tradición daniélica³⁰.

Pero la espera mesiánica fue aún más evidente en relación con la degradación progresiva de la situación de los judíos en las dos ecumenidades, persa y romana, a lo largo del siglo V. La abolición del Patriarcado en Palestina bajo Teodosio II (425 AD), el cierre de las Escuelas en Palestina y la persecución bajo los sasánidas dan testimonio de esto. Pero fueron los sabios palestinos quienes, más que sus pares babilonios, los que dejaron más textos sobre la inminente llegada del Mesías. Pero, claro está, más allá de que los acontecimientos del siglo V parecieran propicios, el Mesías no llegó. Sin embargo, la esperanza en su llegada no disminuyó, como testimonian algunos textos midráshicos de principios del siglo VI, como la *Hagaddah del Mesías*³¹ y el final de la *Midrash Wayosha*³² o de la última época de la guerra bizantino-persa.

Es en este marco de pensamiento rabínico sobre el destino de Roma-Bizancio en el que hay que ubicar los textos relativos a los acontecimientos del siglo VII³³.

La ocupación persa y la apocalíptica

Los sucesos políticos y militares de principios del siglo VII³⁴, la ocupación persa de la tierra de Israel y de Egipto dieron lugar a la redacción de una serie de

²⁹ *Midrash Genesis Rabbah* 76.3.

³⁰ IV Esdras, 11, 45 y II Baruch 39, 8.

³¹ A. Jellinek 141-143.

³² A. Jellinek 1967, 55-57. Otro texto, los *Signos del Mesías* (Jellinek, *op. cit.* II, 58-63), fue datado por Mamorstein entre 628-638 a partir de una identificación de los "ismaelitas" con los persas y el rey Mansur, victorioso sobre los "edomitas" como Cosroes, pero esta identificación parece a todas luces poco probable. Cf. A. Mamorstein 1906, 176-186; seguido por Silver y A. Sharf, 109. Hoyland 317-318 se inclina por una datación en la época de las cruzadas, lo que nos parece mucho más plausible y nos hace dejar este texto de lado en el presente panorama.

³³ Es conveniente subrayar que diversos textos apocalípticos existían, más allá de la actitud negativa adoptada por el rabinato. Esos textos no sólo continuaron surgiendo y circulando sino que tuvieron influencia en el desarrollo de la teología judía. El caso más importante es el de la resurrección sobre la que los fariseos dicen que es formalmente enseñada en la Torah mientras que los saduceos lo negaban. Cf. K. HRUBY 1966, 291-320.

³⁴ Para un relato de la guerra bizantino-persa, ver Kaegi 1973, 318-325; Foss 721-747; Reinink, *passim*.

textos apocalípticos. Entre ellos 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 Heraclio³⁵. Como los antiguos textos apocalípticos y fiel a las reglas del género³⁶, el libro, redactado en un contexto de problemas religiosos, pseudónimo y atribuido a un personaje bíblico. Se trata aquí de Zorobabel, el último rey de Judea, de la Casa de David, que está asociado a la reconstrucción del Templo de Jerusalén después del retorno del exilio en Babilonia³⁷. Es presentado como el receptor y beneficiario de toda una serie de visiones y percepciones. En el curso de ellas (en las que, como Ezequiel, fue elevado entre “cielo y tierra”, Ez. 8, 3), el ángel Miguel, que lleva el nombre de Metatron en la obra³⁸, revela su presencia a Zorobabel y lo conduce a Nínive-Roma³⁹ en donde le hará conocer a quien será el Mesías, hijo de David, llamado en el texto Menahem ben Ammi’el⁴⁰. El Mesías

³⁵ I. Lévi 1914, 129-160, edición y traducción; 1919, 108-12, comentario y 1920, 57-63, comentario. Una versión reducida se encuentra en Jellinek, II, 54-57. El estudio de Lévi se encuentra en la base de la datación propuesta por Yehuda Even Shmuel y Salo Baron. Cf. Even Shmuel 1954, quien dedica una gran parte del volumen al *Sefer Zerubabel* y a sus continuadores hasta el siglo XIII. Cf. también Salo Baron, 138-168, notas, 353-367. Existe una nueva traducción inglesa, Himmelfarb 1990, 67-90. Ver también el ya clásico texto de M. Himmelfarb 1993. Para los problemas relativos a la edición del texto, ver E. Fleischer, 71-96. Ver la introducción al texto y la nueva traducción inglesa en Reeves 2005, 40-66.

³⁶ Sobre el género apocalíptico como literatura de esperanza frente a las tribulaciones me permito citar, Ubierna 2000-2001, y a las consideraciones teóricas contenidas en Ubierna 2006, 207-221.

³⁷ Más allá de la relación “mesiánica” debida a la reconstrucción del Templo, en el caso de Zorobabel, tanto él como Esdras se transformaron en héroes de relatos apocalípticos y como lo ha notado I. Lévi, eso se debe a que ambos son hijos de Schealtiel, cuyo nombre significa “yo he interrogado a Dios”. Sus hijos se transformaron, muy naturalmente, en “interlocutores de Dios”. Cf. Lévi 1920, 57. La figura de Zorobabel aparece también en un contexto místico (y cuyo contexto de redacción no es mesiánico), en el tratado llamado *Sar Torah* que hace la descripción de una experiencia mística colectiva vivida por los constructores del Segundo Templo a su regreso de Babilonia. En el relato, Zorobabel es su representante delante de Dios. En su forma actual, el texto fue redactado hacia el fin del siglo VII o principios del VIII. Cf. J. Dan 1992, y también J. Dan 1993.

³⁸ Metatron (מטטרון) figura también en la literatura mística. Aparece como un ángel que transmite los secretos del cielo en el libro de Enoc y también en el Talmud y la Midrash. Cf. Odeberg 1928. Ver recientemente Orlov 200.

³⁹ Zorobabel, no conociendo la ciudad de Roma, cree que se trata de Nínive. Pero se trata en efecto de Roma, en donde el Mesías está prisionero, de acuerdo a las fuentes rabínicas, por ejemplo *Sanhedrín* 98^a. Cf. Lévi 1914, 146.

⁴⁰ Quien naciera en tiempos de la destrucción del primer Templo por Nabucodonosor y fuera “guardado en secreto” por 990 años.

le informa a Zorobabel que él espera en Roma el momento de manifestarse y es entonces que el ángel Miguel le anuncia a Zorobabel los acontecimientos que sucederán a continuación. En ese momento el texto utiliza la distinción entre dos expresiones que ya aparecen en el libro de Daniel, sobre la noción de «fin» de la historia (קֵץ, *qets*), lo que, para ciertos autores, debe ser comprendido como un lapso de tiempo limitado (*leqets shanîm*), “después de algunos años”, “algunos años más tarde”), y, por otros, en un sentido absoluto y determinante: «el fin de los tiempos». En esta perspectiva, que podemos llamar «escatológica», afirman estos últimos, el libro retoma también la expresión clásica “*be’aharit hayyamim* (בְּאַהֲרִית הַיָּמִים)⁴¹, que debe ser entendida, por lo tanto, también de una manera escatológica, como «el fin de los días»⁴².

Nos parece que el fin de las dichas tribulaciones, de eso trata el libro de Daniel, no debe situarse al fin de los tiempos sino en un futuro cercano. En toda la parte apocalíptica del libro de Daniel (capítulos 7-12) el «fin» no significa el fin de la historia sino el fin del tirano.

No podemos adentrarnos hoy en estos aspectos fundamentales de la expresión hebrea, pero adelantemos que toda la interpretación se centra, creemos, en el análisis de la utilización de dos expresiones muy distintas: קֵץ (*qets*) por un lado remite, sí, al final de una época mientras que los términos y expresiones derivadas de la raíz אָהַר (*ajar*) tienen un sentido circunstancial, designando no ya el final (lejano) de una época o de la historia misma sino el fin cercano de algún acontecimiento.

La traducción de Lévi, siempre correcta, traduce ambas expresiones como “la fin des jours”. Ahora bien, Lévi no considera que el texto del *Apocalipsis de Zorobabel* sea un texto escatológico, lo que consideramos correcto. Pero una distinción entre el sentido de ambas expresiones en los textos apocalípticos (como el libro de Daniel) nos puede ayudar a considerar la especificidad del *Apocalipsis de Zorobabel*. Regresemos al texto: al principio el ángel le solicita a Zorobabel

⁴¹ Cf. *Num.* 24, 14; *Gn.* 49, 1; *Dt.* 31, 29 donde el uso hace referencia a un período corto de tiempo.

⁴² Sobre todo en *Is.* 2, 2; *Mi.* 4, 1; *Os.* 3, 5 donde la expresión parece hacer referencia a una transformación total de Israel en un futuro lejano o incluso *Ez.* 38, 16 donde la aparición de Gog es parte del inicio del drama relativo a la definitiva transformación de Israel. Pero incluso en ese caso, interpretarlo como «al fin de los días» no es claro porque el pasaje no se relaciona con el fin de la historia. Cf. las opiniones de Lipinski, 445-450, y Grelot, 63-109.

interrogarlo ya que le dirá lo que le sucederá a su pueblo “a continuación”⁴³, es decir, en un futuro próximo⁴⁴. Más tarde, el ángel le comunica a Zorobabel que el Mesías de Dios se quedará escondido, hasta el fin, en Roma⁴⁵. Pero el texto hace referencia a dos momentos diferentes. Los acontecimientos relacionados con las “buenas noticias” profetizadas para el pueblo de Zorobabel están próximas. Es la historia del Mesías la que se relaciona con el fin de una época.

El relato continúa con la historia de Jeftsí Bah (הפצי־בה), madre de Menahem, hijo de Ammiel, quien con “la vara de salvación”⁴⁶ que Dios le ha dado matará dos reyes enemigos del pueblo judío, Nof, rey del Yemen, y Esrogan, rey de Antioquía⁴⁷. Pero la ciudad y el Templo serán reconstruidos una segunda vez.

El Mesías Nehemyah ben Hushi’el reunirá a todos los judíos en Jerusalén en donde se quedará cuatro años⁴⁸ y volverá a ofrecer los antiguos sacrificios. Durante el quinto año, el rey de Persia, Siroy (שירוי מלך פרס)⁴⁹, se sublevará contra Israel pero una mujer que acompaña a Nehemyah, Jeftsí Bah, esposa del profeta Nathan, madre de Menahem hijo de Ammiel, resistirá victoriosa al enemigo, ayudada por su “vara –mágica– de salvación”. El papel jugado por Heftsibah en el drama mesiánico no sólo como mujer sino como madre de dos Mesías es, al menos, sorprendente. El nombre de Jeftsí Bah se encuentra dos veces en la Biblia. Una cierta Jeftsí Bah fue madre de Manasés⁵⁰. Pero la relación más importante, en el contexto de nuestro Apocalipsis, es la alabanza de Jerusalén en el libro de Isaías cuando la ciudad, después de tantos sufrimientos, recobrará la belleza y la justicia. Ya no será llamada “desolación” sino que se la llamará “Jeftsí Bah” ya

⁴³ En ciertos libros, como el *Pirqé de Rabbi Eliézer*, Zorobabel es el Meturgeman (מתורגמן), el portavoz de Dios. Cf. I. Lévi, *op. cit.*, 58.

⁴⁴ Ed. Lévi 1914, 134: שאל לי ואגיד לך את אשר יקרא באחרית הימין.

⁴⁵ Ed. Lévi 1914, 134: ויאמר לי זה משיחיי צפון בזה המקום עד קץ. Sic por, עד עת קץ.

⁴⁶ Lévi traduce “verge”, 149. El texto a continuación narrará que la vara será un almendro, escondido en Raqat (pueblo de Neftalí, cerca de Tiberíades, (ברקת עיר נפתלי), originalmente otorgada por Dios a Adán y que estuviera en posesión de Moisés y de Josué, los libertadores.

⁴⁷ Como bien señala I. Lévi, *op. cit.*, 149, atacados desde el sur (Yemen) y el norte (Antioquía), el texto debe haber sido redactado en Palestina.

⁴⁸ Los cuarenta años del reino mesiánico de acuerdo a *Sanedrín* 99^a y otros textos rabínicos se transforman en “cuatro”.

⁴⁹ Ed. Lévi 1914, 135.

⁵⁰ Rey que no agradaba a Yahvé con sus acciones, lo que hace de él un prototipo poco mesiánico. Cf. II Reyes, 21, 1.

que ese nombre significa “mi placer está en ella”⁵¹. De esta manera, Jeftsi Bah, que defenderá la ciudad santa, ya era, en esa tradición, la ciudad misma.

Después de esto, el ángel señala a Zorobabel la estatua, en la ciudad de Roma, de una bella mujer quien tendrá un hijo con Satán. Ese hijo será Armilus⁵² (אַרְמִילּוּס, forma aramea de Romulus⁵³) quien se instalará en Jerusalén en compañía de otros nueve reyes sobre los que reinará. Vencerá en batalla a Nehemyah ben Hushi’el y los sobrevivientes de Israel se refugiarán en el desierto⁵⁴. Sin embargo, algunos judíos se quedarán en Jerusalén porque Jeftsi Bah, por su parte, va a impedir la entrada de Armilus en la ciudad, guardando la puerta oriental⁵⁵. Los israelitas llorarán a Nehemyah, el primer Mesías, durante 41 días. Entonces, Menahem, hijo de Ammiel, surgirá del desierto para vengar al pueblo judío⁵⁶.

⁵¹ En las traducciones, por supuesto, se pierde esta mención. Cf. *Is.* 62, 4. El nombre viene del verbo *jafets* (יָפַעַת), tener placer en, deleitarse en.

⁵² No coincidimos con las conclusiones del artículo de J. Dan sobre la fecha de redacción del *Apocalipsis de Zorobabel* ni sobre la figura de Armilus en el texto. Cf. Dan 1998, 93, n. 56. J. Dan no comenta jamás *in extenso* las hipótesis de I. Lévi o de aquellos que se han apoyado en sus trabajos. Por otra parte, no cita el texto según la edición de I. Lévi sino según aparece en el vol. de Y. Even-Shmuel, *op. cit.* Hay que preferir la edición de Lévi ya que Even-Shmuel por lo general “restauraba” los textos según su propia interpretación. La identificación del “Rey de Persia Siroy” con Siroès (o Kawâd II), el shah que buscara la paz con Heraclio en 628, me parece correcta así como la identificación de Armilus con Heraclio. En apoyo de esta identificación se puede citar el mismo relato de Jeftsi Bah y la “vara mágica/milagrosa” que ayudaron a los judíos en principio contra Siroès y después contra Armilus. Este relato juega el papel de “contrarrelato” de la leyenda heracliana de la Cruz (o sea, del valor milagroso de otra madera) que circulará en apoyo a los avances de Heraclio. La recuperación de la cruz por Heraclio y su restauración en el Calvario dio lugar a la institución de una fiesta solemne, la Exaltación de la Cruz (14 de septiembre) y a diversos ataques contra los judíos, aliados de los persas. Sobre la restauración de la Cruz siempre se pueden leer los artículos clásicos de Baynes 1912 y Frolow 1961. J. Dan, si bien niega esas identificaciones, no propone ninguna otra. Por su parte, David Berger, 141-164, pone el nombre de Armilus en relación con una traducción griega del nombre Balaam (y señala las relaciones con Moisés), pero me parece claro que el contexto del *Apocalipsis de Zorobabel* es la ciudad de Roma y la figura de Armilus señala al emperador romano (i.e. bizantino).

⁵³ Pero que vendría de una forma griega: Erêmólaos, “destructor del pueblo”.

⁵⁴ Cf. Talmud Bavli, *Sukkah* 52a. Cf. las referencias en este texto talmúdico al Mesías “ben José” (Efraín) en Pietrantonio, 126 y ss.

⁵⁵ Así se cumplirá la profecía de Zacarías 14, 2: “Yo reuniré a todas las naciones en batalla contra Jerusalén. Será tomada la ciudad, las casas serán saqueadas y violadas las mujeres. La mitad de la ciudad partirá al cautiverio, pero el Resto del pueblo no será extirpado de la ciudad” (trad. cast. Biblia de Jerusalén, Bilbao: Desclée, 1976).

⁵⁶ Conviene resaltar una vez más el carácter mesiánico de la literatura judía de comienzos del siglo VII y en relación con la coetánea apocalíptica cristiana. En esa literatura judía encontrará Paul Alexander una de las influencias mayores para interpretar la aparición de la leyenda del

Muchos no lo reconocerán como redentor y probará su identidad en Jerusalén⁵⁷ derrotando a Armilus y su ejército. Aquellos sobrevivientes del ejército de Armilus se reagruparán en Sefa-Elef. Allí serán finalmente destruidos por un ejército de hombres de Israel bajo las órdenes de Nehemyah, Elías y Zorobabel⁵⁸.

Al principio el texto describo los efectos del avance sasánida en Palestina en términos favorables a los judíos ya que lo pone en relación con la aparición del Mesías del Señor, Nehemyah ben Hushi'el y la reunión del pueblo judío en Jerusalén. Finalmente, al quinto año, los persas rendirán la ciudad a los cristianos, como lo hemos señalado, y los judíos serán expulsados⁵⁹. Siroès da muerte a Nehemyah ben Hushi'el en Jerusalén: en ese momento comienza la tribulación anunciada en la visión de Daniel, que constituye el tiempo preparatorio a la llegada del Mesías ben David. La figura de Siroès como enemigo del Mesías es comprensible ya que después de haber asesinado y suplantado a su padre Cosroes II, rompe con la política precedente y comienza un acercamiento a Heraclio, como hemos señalado.

El comienzo de la guerra de Cosroes contra Heraclio, la conquista de Palestina y la toma de Jerusalén fueron bien recibidas por los judíos. Los cristianos,

Último Emperador. Cf. Alexander, 1-15. Bernard McGinn consideraba que “Paul J. Alexander argued that the creation of the Myth of the Last World Emperor by the Pseudo-Methodius in the seventh century took place under the influence of Jewish messianism. I find the evidence advanced too hypothetical to be convincing...”, cit. en McGinn, 267. Hoy la crítica está de acuerdo en relacionar el origen de la Leyenda con la tradición siríaca de Alejandro tal como lo señalan diversas obras de Gerrit Reinink. Lo interesante es que en su momento Paul Alexander no utilizó, en apoyo de su tesis, casi ninguna de las obras que nosotros comentamos en este artículo. Si bien no creemos que el origen del “Último Emperador” se relacione, directamente, con las tradiciones mesiánicas judías, sí consideramos que el contexto de su producción no es ajeno a las disputas con los judíos en relación con el carácter escatológico o no de los acontecimientos contemporáneos.

⁵⁷ I. Lévi incorpora a su edición un pequeño pasaje (que no figura en la mayoría de los mss) que parece ocioso: “Alors viendra Hephçiba, sa mère, et elle lui remettra la verge opératrice de miracles”. Lévi 1914, 138; trad., 154.

⁵⁸ Lévi 1914, 156, n. 6 había ya notado el hecho por demás remarcable del desvanecimiento de las otras figuras mesiánicas delante Zorobabel. El texto a continuación resume las tres guerras: la primera entre Jefsí Bah y el rey de Persia Siroy, la segunda entre Dios y Menahem hijo de Ammiel contra Armilus (y en ciertos mss también contra Gog y Magog) y finalmente la tercera entre Nehemyah y Zorobabel contra los sobrevivientes del ejército de Armilus.

⁵⁹ Esto sucede en época de Siroès (Khavâd II), hijo de Cosroes II, quien toma el poder después de haber matado a su padre. Es alabado por los historiadores bizantinos por haber devuelto la Cruz a Heraclio y por haber solicitado la Paz. Sobre el complot contra Cosroes, ver. de Boor, 325. Para la muerte de Cosroes y la alabanza de Siroès ver Mango, 62.

por su parte, vieron en la captura de la Cruz por los persas un acontecimiento terrible y en Cosroes, una figura del Anticristo⁶⁰. En consecuencia, para los judíos, la muerte de Cosroes, el enemigo de Bizancio, por parte de su hijo Siroès, hace de él una figura del Antimesías. Después de la derrota de Siroy/Siroès, la figura de Armilus, efectivamente el emperador bizantino, hace su aparición. La figura de Armilus, lo hemos visto, es el producto de la unión de una virgen con Satán. Ahora bien, esta virgen es una imagen; de hecho, una estatua en un templo. El autor del *Apocalipsis de Zorobabel* construye su imagen del antimesías a partir de la imagen de Cristo⁶¹. Pero además de esos orígenes misteriosos, Armilus también es descrito como un personaje siniestro cuyas características son tomadas de la *Leyenda de Alejandro*⁶². Si los comportamientos de los persas hacia los judíos son, a partir del texto, poco claros, en cambio los de Heraclio son evidentes. Después de devolver la verdadera Cruz a Jerusalén, como hemos contado, buscará, en un marco escatológico, la unidad religiosa de su reino dando inicio a un momento capital en la disputa *adversus judaeos*⁶³. Frente a la realidad de la persecución y de la opresión, el autor del *Apocalipsis de Zorobabel* no encuentra más solución al dilema de su pueblo que en un futuro cercano y escatológico: los mártires de esa

⁶⁰ Cf. Kalemkiar 109-136 (texto armenio) y 227-240 (traducción alemana). Esta obra sobrevive en armenio y su título alude al hecho de que el libro de Daniel está dividido, en muchas biblias armenias, en seis visiones y esta visión apócrifa está incorporada a las anteriores en esas biblias, siendo, entonces, la “séptima”. Tanto Kalemkiar 113-114 y Bousset 78 consideran que el texto fue escrito a principios del siglo VII y por eso la identificación propuesta *supra*. Por su parte, DiTommaso 102-103 considera que el texto original se debió haber redactado a fines del siglo V, principios del VI, ya que no encuentra menciones al reinado de Justiniano (527-565).

⁶¹ Esta leyenda nos recuerda, además, la expansión del culto a las imágenes, particularmente el de la Virgen entre los cristianos del siglo VII. La novedad de la expansión de un culto tal fue profunda y, por tanto, consignada por el autor de nuestro texto. Cf. Déroche, 95. La derrota de los emperadores que habían otorgado un culto a las imágenes era, para los judíos, uno de los acontecimientos que señalaban el inicio de la era mesiánica. Ver también Biali, 130-45 y el controvertido artículo de Speck, 183-90.

⁶² En el origen de tantos textos apocalípticos, como hemos señalado.

⁶³ Sobre las limitaciones de la política de Heraclio, ver Devréese, 25-35. Ver también G. Dagron y V. Déroche (1991), 17-273, así como Cameron 1996, 264, y Cameron 2002, 57-78 quien se pregunta si esos textos representaban debates reales. Gilbert Dagron y Vincent Déroche sostienen la existencia de tales debates. Incluso la teología de un autor centrado mayormente en la tradición dogmática, como Máximo el Confesor, está cargada de una dimensión apocalíptica en relación con la conversión forzada de los judíos. Ya bajo la dominación árabe, Anastasio Sinaíta mantendrá todavía disputas con los judíos (Cf. Uthemann 257-58).

persecución resucitarán y retornarán a sus hogares y el Mesías vendrá entonces a reconstruir el Templo⁶⁴.

En ese debate, el lugar de una apocalíptica judía, como la representada por el *Apocalipsis de Zorobabel* que leía los acontecimientos contemporáneos como prolegómeno del fin de un imperio opresor y antesala del advenimiento del Mesías esperado, no era menor. Consideramos que el desarrollo de una apocalíptica cristiana en el siglo VII centrada en la figura de un Último Emperador que retrasará el desarrollo de la cadena de acontecimientos escatológicos se relaciona con esta polémica.

Otro texto importante que recibió una última redacción en tiempos de la ocupación persa fue el *Sefer Eliyahu*⁶⁵ o *Libro de Elías* texto cuya primera redacción puede datarse entre los siglos III y VI y en el que el ángel Miguel lleva al profeta Elías a las regiones celestes para después acercarlo hasta el Monte Carmelo⁶⁶ y señalarle allí la fecha –cercana del final de los sufrimientos de Israel que debían llegar con el “último rey de Persia”⁶⁷ cuya identidad será largamente debatida entre los rabinos⁶⁸.

Los textos de época musulmana

Importantes fueron también los textos redactados en el siglo VII en virtud de sucesos posteriores a la ocupación persa 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* y del *Sefer Eliyahu* nos encontramos con otros textos con una intención a la vez apocalíptica y mesiánica.

⁶⁴ La primera mención judía a la resurrección se encuentra en I Macabeos, en relación con la muerte de los mártires. Cf. Wheeler, 69-85. El autor ubica el problema de la reconstrucción del Templo en el seno de un marco escatológico que comienza, para Israel, con la destrucción del segundo Templo en 70 d.C.

⁶⁵ Jellinek, III, p. 65-68.

⁶⁶ Cf. Frankfurter 1993, 44-57.

⁶⁷ O sea, “el rey actual” que será “el último”.

⁶⁸ El texto fue atribuido a Simeón ben Yohai, célebre rabino del siglo II, a quien se considera en el origen de muchos textos apocalípticos (cf. Talmud Yerushalmi, *Tá'anit* 4.5). En este caso el texto identifica a ese rey persa (Cosroes II) bajo su nombre árabe, *ha-Kesra* (הכשרא), 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.

En muchos casos esos textos eran 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)⁶⁹ en el que después del relato de los sufrimientos vividos por la ciudad de Jerusalén durante la conquista y ocupación persa, la ocupación bizantina, la conquista islámica⁷⁰ 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 Templo⁷¹. 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 Dios⁷².

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 Rabbi Eliézer*, un texto de comienzos del siglo VIII pero con materiales previos⁷³, las *Nistarot de Rabbi Simeón ben Yohai*, texto que muestra, por su parte, diversos estratos redaccionales⁷⁴. 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

⁶⁹ El poema conoció diversas ediciones, la última se la debemos a Yahalom, 130-133.

⁷⁰ 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 y Lewis, 197-200.

⁷¹ 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 Ginzberg, 310-312 y por Marcus, 21-29, 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 Bernard Lewis, *op. cit.*, 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 1992, 127-157.

⁷² Cfr. Isaías, 2.

⁷³ Cf. la edición de Horowitz, *cit.*, sobre la base de una primera edición de A. Broda en 1874, publicada en Lemberg. Tr. ingl. Gerald Friedlander (1965), y castellana, Miguel Pérez-Fernández, 1984.

⁷⁴ Jellinek, III, pp. 72-78 y ss. Ver también Even-Shmuel, 162 y ss. Con comentarios en pp. 175-76.

en época de las Cruzadas, la *Ma'aseh de Daniel*⁷⁵ y la *Tefilla* (oración) *de Rabbi Simeón ben Yohai*⁷⁶. 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 árabes⁷⁷. 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 Eliécer se libra a toda una serie de cálculos sobre la fecha de llegada del Mesías⁷⁸. 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*⁷⁹. 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 Zorobabel: 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.⁸⁰. El carácter mesiánico del texto es acentuado una vez más por la importancia dada a la restauración del Templo.

⁷⁵ Jellinek, vol. V, 117-130.

⁷⁶ Jellinek, vol. IV, 117-126.

⁷⁷ Una posibilidad es que el autor juegue aquí con la similitud de las dos palabras (‘rb).

⁷⁸ *Pirqé de Rabbi Eliécer*, XXX, tr. Friedlander, pp. 221-222. Friedlander considera que la llegada del Mesías estaba anunciada para el 832 d.C. porque él hacía comenzar 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 Silver, 39-40.

⁷⁹ 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*.

⁸⁰ 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 aun cuando los aceptaban como libertadores.

La *Tefilla* de Rabbi Simeón ben Yohai –otra de las menciones explícitas a propósito del Reino de Edom (Bizancio)⁸¹ y de Armilus– señalaría la sobrevivencia hasta la época de las Cruzadas de ciertas imágenes mesiánicas tal como ellas se encuentran en los textos antibizantinos de la primera mitad del siglo VII⁸². 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 siríaca⁸³, un cierto “rebelde de Pallughtâ” 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 islámico⁸⁴. El principio del siglo VIII conoció, también, el surgimiento de otro Mesías en Siria y Palestina de nombre Severus o Serenus⁸⁵. Un aspecto muy interesante de su historia radica en que 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 Talmud⁸⁶.

⁸¹ 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.

⁸² 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, 1950, 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.

⁸³ Guidi 27-28. Cf. También Starr 81-92.

⁸⁴ Abû Yûsuf Ya'kûb al Kirkisânî, *Kitâb al-anwâr w'al-marâkib*, trad, ingl. L. Nemoy 1930, 308.

⁸⁵ Starr 1937, 81-92.

⁸⁶ Starr 1966, 37-46. Starr 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. Cf. J. B. Chabot, editor y traductor (1895), 25-27; Chabot (1899-1910), 409 y también Chabot (1916), 308. Otro testimonio sobre las sectas judías en esta época lo constituye Agapio de Menbidj. Cf. Louis Cheikho (1912), *passim*.

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 judío gracias, justamente, a las guerras que oponían a Bizancio y al Califato.

La tradición caraíta y la apocalíptica

La historia del caraísmo (*bēnē Miḵrā*, “hijos de la escritura”⁸⁷), movimiento judío antitalmúdico, 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 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 social⁸⁸.

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 caraítas⁸⁹. Conservamos un par de esos comentarios, el atribuido a Jafet ben Ali redactado en árabe⁹⁰ y otro, hebreo, debido a un miembro persa de la comunidad caraíta de Jerusalén, Daniel ben-Moisés al-Qūmisí⁹¹. Un fragmento de un comentario al libro de Daniel en hebreo fue encontrado en la *Genizah* de El Cairo⁹² y algunos fragmentos en judeopersa pertenecientes a dos textos diferentes fueron publicados recientemente⁹³. Pero más allá de los textos sobre Daniel, los sabios caraítas del siglo X (Yūsuf b. Baxtūy, Salmon b. Yruhim y

⁸⁷ Nemoj 1952, 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 sí mismos.

⁸⁸ Ver Cohen 129-145. Una obra insoslayable es Zvi Ankori, 1968. Sobre el origen del movimiento ver pp. 58-86 y las consideraciones recientes de Polliak 2006.

⁸⁹ Y, dado que implicaba un “plus” de revelación, negado por la tradición rabínica. Sobre los diversos sentidos de “fin”, ver Ubierna 2006. Sobre la supervivencia de esta concepción de “fin” en textos bíblicos en lenguas semíticas ver Ubierna 2004, 45-78.

⁹⁰ Cf. el *Comentario al Libro de Daniel* de Jafet ben Ali. Cf. D.S. Margoliouth 1889. Sobre Jafet ver: Birnbaum 1941, 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 181 y ss. El comentario al libro de Daniel no ha sido revisitado pero contamos con los sólidos análisis de la exégesis caraíta, especialmente sobre Jafet, con extractos y traducciones de su obra sobre el Génesis y el Deuteronomio en Frank 2004, 80-94 y 139-140. Sobre el comentario de Jafet al libro de Esther, cf. Weschler 2008.

⁹¹ Mann, 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.

⁹² Mann, 459 y ss.

⁹³ Shaked, 304-310.

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 rabínica⁹⁴). 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)⁹⁵ 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 1.335 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 Ali⁹⁶. El contexto de la obra de Jafet era el del avance de las fuerzas bizantinas durante la segunda mitad del siglo X⁹⁷. 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 cármatas⁹⁸. 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)⁹⁹. El comentario de este pasaje es importante ya que señala las características del método exegético de Jafet ben Ali

⁹⁴ Sobre la importancia de esa libertad en la obra de autores como Jafet, ver Birnbaum 54.

⁹⁵ Sa'adyah Gaon (1972), *Emunot ve-De'ot le-Rav Sa'adya Gaon*, Jerusalem: Hotsa'at Maqor. El capítulo ocho ejerció una gran influencia y fue muchas veces publicado como una obra independiente.

⁹⁶ 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*. Cf. S. Pinsker sección VIII, p. 80.

⁹⁷ Para un punto de vista “oriental” del avance bizantino, ver la Crónica de Yahya de Antioquía. Cfr. I. Kratchkovsky y A. Vasiliev (Hay una nueva traducción francesa, Françoise Micheau et Gérard Troupeau, Brepols, Turnhout, 1997).

⁹⁸ En su comentario a Daniel, 11, 31, Jafet comenta sobre el saqueo de la Ka'bah bajo Abû Tahir hacia 317/929. Cf. Margoliouth, 127, línea 5 y ss.; trad. p. 67. Sobre las invasiones del norte ver Ankori, 88-89.

⁹⁹ Dn. 11, 40. Cf. Margoliouth, 133, líneas 8 y ss.; trad. p. 71.

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 primeras¹⁰⁰. En el mundo rabínico, y la obra de Saadya 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 España¹⁰¹.

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 santa¹⁰².

¹⁰⁰ La oposición entre los dos grupos no podía no concernir, también, la espera mesiánica. Z. Ankori, *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 (Margoliouth 151-153) concuerdan con los de la tradición rabínica, incluidos los de Sa'adyah. 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 todas partes la respuesta fue la misma: no hay que inquietarse porque todavía los sabios no habían identificado los “signos” con los que se anunciaría al Mesías [Cf. Silver, 52-53].

¹⁰¹ Preservado en Joseph Albo, *Sefer ha-Ikkarim* (Libro de los Principios). Cf. Husik vol. 4, 418-420.

¹⁰² 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 249-269. Cf. también Netzer 1971 y 1973.

La distancia entre rabínicas y caraítas en el seno del judaísmo de la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media señala la distancia entre diversas concepciones sobre la 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 caraítas, la ida a Jerusalén (que podemos entender o no como “retorno”) era una pieza clave en ese contexto de inminencia apocalíptica y mesiánica.

Referencias bibliográficas

- ALEXANDER, P. (1978). "The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin", *Journal of the Warburg and Courland Institutes*, 41, 1-15.
- ANKORI, Z. (1968). *Karaites in Byzantium*. 1959. Nueva York: AMS Press.
- AUNE, D.E. (1991). "On the Origins of the 'Council of Yavneh' Myth", *Journal of Biblical Literature*, 110, 491-493.
- BAGNALL, R. (2002). "Periodizing when you don't have to: the concept of late antiquity in Egypt". *Gab es eine Spätantike? Vier Vorträge, gehalten auf der Tagung des Graduiertenkollegs für Antike und europäische Rechtsgeschichte am 21. Juni*. B. Sirks, ed. (2003). Frankfurt, 39-49.
- BARON, S. (1957). *Social and Religious History of the Jews*, vol. V. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- BAYNES, N.H. (1912). "The Restoration of the Cross at Jerusalem", *English Historical Review*, 27, 287-299.
- BECKER, A.H. y REED, A.Y. (2007) (Edit.). *The Ways that Never Parted Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Minneapolis: Fortress.
- BERGER, D. (1985). "Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the figure of Armilus", *AJS Review*, 10, 141-164.
- BIALI, D. (1999). "Counter-History and Jewish Polemics against Christianity: The *Sefer toldot yeshu* and the *Sefer zerubavel*", *Jewish Social Studies* 6, 130-45.
- BIRNBAUM, P. (1941). "Yefet ben 'Ali and His Influence on Biblical exegesis", *The Jewish Quarterly Review*, 31, Nº 1, 51-70.
- DE BOOR, C. (1883). *Theophanes Chronographia*, Leipzig: Teubner.
- BOUSSET, W. (1896). *The Antichrist Legend*, Londres: Hutchinson.
- CAMERON, A. (1996). «Byzantine and Jews: some recent work on early Byzantium», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 20, 249-274.
- CAMERON, A. (2002). "Blaming the Jews: The Seventh Century Invasions of Palestine in context", *Travaux et Mémoires-Mélanges Gilbert Dagron*, 14, 57-78.
- CHABOT, J.B. (Edit. y trad.). *Chronique de Denys de Tell-Mahré*, IV^e, Paris: É. Bouillon, 1895, 25-27.
- CHABOT, J.B. (Edit. y trad.). *Chronique de Michel le Syrien*. , 4 vols, Paris: E. Leroux, 1899-1910.
- CHABOT, J.B. (Edit. y trad.). *Anonymi Auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, Paris: E. Typographeo Reipublicae, 1916.

- CHEIKHO, L. (Edit.). *Agapius episcopus Mabbugensis. Historia Universalis/Kitàb al-'Unwàn*, Paris: E. Typographeo Católico, 1912.
- COHEN, M.A. (1978). “Anan Ben David and Karaite Origins”, *The Jewish Quarterly Review*, New Ser., 68, Nº 3, 129-145.
- COLLINS, J. (1997). “Before the Canon. Scriptures in Second Temple Judaism” en *Seers, Sybils & Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. J. Collins (1997). Leiden: Brill.
- DAGRON, G. Y DÉROCHE, V. (1991). “Juifs et Chrétiens dans l’Orient du VII siècle”, *Travaux et Mémoires*, 11, 17-273.
- DAN, J. “The Story of the Ten Martyrs and Hekhalot Rabbati”, en *Sefer ha-yovel le-Shimon Halkin*. B. Shahevitch y M. Peri. (Edit.) (1975). Jerusalem: R. Mas, 15-22.
- DAN, J. (1992). “The Theophany of the Sar Torah”, *Jerusalem Studies in Jewish Folklore*, 13-14, 127-157.
- DAN, J. (1993). *Ancient Jewish Mysticism*. Tel Aviv: MOD Books.
- DAN, J. “Armilus: The Jewish Antichrist and the Origins and Dating of the *Sefer Zerubbavel*”, en *Toward the Millennium: messianic expectations from the Bible to Waco*. Peter Schäfer y Mark Cohen. (Edit.) (1998). Leiden: Brill, 73-104.
- DE BOOR, C. (1883). *Theophanes Chronographia*. Leipzig: Teubner.
- DÉROCHE, V. (1994). “L’Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis”, *Travaux et Mémoires* 12, 45-104.
- DEVREËSE, R. (1937). “La fin inédite d’une lettre de Saint Maxime: un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632”, *Revue des Sciences Religieuses*, 17, 25-35.
- DI TOMMASO, L. (2005). *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*. Leiden: Brill.
- EVEN SHMUEL, Y.(1954). *Midreshet Geulah (Midrashim de la Redención)*. Jerusalem: The Bialik Institute.
- FELDMAN, L.H. (1992). “Some Observations on Rabbinic Reaction to Roman Rule in Third Century Palestine”, *Hebrew Union College Annual*, 63, 39-81.
- FELDMAN, L.H. (2000). “Rabbinic Insights on the Decline and Forthcoming Fall of the Roman Empire”, *Journal of Jewish Studies* 31/3, 275-297.
- FLEISCHER, E. (1983-84). «Haduta-Hadutahu-Chedweta: Solving an Old Riddle», *Tarbiz*, 53, 71-96. (En hebreo).
- FOSS, C. (1975). “The Persians in Asia Minor and the End of Antiquity”, *English Historical Review*, 90, 721-747.
- FRANK, D. (2004). *Search Scripture Well. Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible*. Leiden/Boston, Brill.

- FRANKFURTER, D. (1993). *Elijah in Upper Egypt: The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*: Minneapolis: Fortress.
- FREDRIKSEN, P. (2007). "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City" en *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Adam H. Becker y Annete Yoshiko Reed (Edit.). Minneapolis: Fortress. 35-63.
- FRIEDLANDER, G. (1965). *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: Hermon Press.
- FROLOW, A. (1961). *La relique de la Vraie Croix* (Archives de l'Orient Chrétien 7), Paris: Institut Français d'études byzantines.
- GINZBERG, L. (1928). *Genizah Studies in memory of doctor Solomon Schechter* (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary in America 7). New York: Be-hotsa'at Bet midrash ha-rabanim asher ba-'Amerika, 310-312.
- GRELOT, P. (1977). "Histoire et eschatologie dans le livre de Daniel", en *Apocalypses et Théologie de l'Espérance*, Paris (Lectio Divina 95). Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible (Ed.). 63-109.
- GUIDI, I. (ed. y trad.) (1903). *Chronica Minora*, Paris: E Typographeo Reipublicae, 27-28.
- HASAN-ROKEM, G. (2003). *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- HENGEL, M. (1985/85). "Hadrians Politik gegenüber Juden und Christen", *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 16/17, 153-182.
- HERFORD, T. *Christianity in Talmud and Midrash*. 1903. Jersey City NJ: Ktav Publ., 2006.
- HERZOG, I. "Rome in the Talmud and in the Midrash", en *Judaism: Law and Ethics*: Herzog, I. (1976). Londres: Soncino. 83-91.
- HIMMELFARB, M. "Sefer Zerubavel". *Rabbinic Fantasies. Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*. D. Stern y M.J. Mirsky, eds. (1990). Philadelphia: Jewish Publication Society.
- HIMMELFARB, M. (1993). *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press.
- HORBURY, W. (1982). "The Benediction of the Minim and the Early Jewish-Christian Controversy", *Journal of Theological Studies* 33, 19-61.
- HOROWITZ, CH.M. (1972). *Pirke de Rabbi Eliezer: a Complete Critical Edition*. Jerusalem: Makor.

- HOYLAND, R. (1997). *Seeing Islam as others saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton NJ: The Darwin Press.
- HRUBY, K. (1966). “L’influence des apocalypses sur l’eschatologie judéo-chrétienne”, *Orient Syrien*, 291-320.
- HUSIK, I., ed. y trad. (1929-30). *Book of Principles*, Nueva York: Jewish Publication Society of America (Schiff Library of Jewish Classics 4 vols.), vol. 4, 418-420.
- JELLINEK, A. (1877). *Bet ha-Midrash (Bet ha-Midrash: Kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur)*. Jerusalén: Sifre Vahman, 6 vols. ³1967.
- JUNG, L. (1925). “Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature. A Study in Comparative Folk-lore”. *The Jewish Quarterly Review*, 15/4, 467-502; 16/1, 45-88; 16/2, 171-205; 16/3, 287-336.
- KAEGI, W. (1973). “New evidence on the early Reign of Héraclius”, *BZ* 66, 318-325.
- KAEGI, W. (2003). *Heraclius. Emperor of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KALEMKIAR, G. (1892). “Die siebente Vision Daniels”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* VI, 109-136 (texto armenio) y 227-240 (traducción alemana).
- KRATCHKOVSKY, I. y VASILIEV, A. (Editores). *Histoire de Yahya –ibn-Sa’id d’Antioche continuateur de Sa’id-ibn-Bitric*, *Patrologia Orientalis* vol. XVIII/5, 705-833 y vol. XXIII/3, 1924 y 1932, 349-520.
- KUHN, K.G. (1964). “Giljonim und Sifre Minim” *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias*, Walter Eltester. Berlin: Töpelman, 24-61.
- DE LANGE, N.R.M. “Jewish Attitudes to the Roman Empire”. *Imperialism in the Ancient World*: Garnsey, P.D.A. y Whittaker, C.R. (editors) (1978). Cambridge, Cambridge University Press, 255-281.
- LEIMAN Z., ed. (1974). *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible*. New York: Ktav.
- LEIMAN Z. (1976), *The Canonization of the Hebrew Scripture*. Hamden, Conn: Archon Books (Transactions-The Connecticut Academy of Arts and Sciences, vol. 47).
- LÉVI, I. (1914). “L’Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès”, *Revue des Études Juives* 68, 129-160, edición y traducción; 69 (1919), 108-12, comentario y 70 (1920), 57-63, comentario.
- LEVINE, I. (1975). *Caesarea under Roman Rule*. Leiden, Brill.
- LEWIS, B. (1950). “An Apocalyptic Vision of Islamic History”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13/2, 308-338.

- LEWIS, B. "On that day. A Jewish apocalyptic Poem on the Arab conquest". *Mélanges d'Islamologie, volume dédié à la mémoire de Armand Abel*. Pierre Salmon (1974). Leiden: Brill. 197-200.
- LIEBERMAN, S. (1962). *Hellenism in Jewish Palestine*. New York: Jewish Theological Seminary of America.
- LIEBERMAN, S. (1988). *Tosefta ki-Fshutah*. Jerusalem: Beit ha-midrash le-rabanim shebe Amerikah.
- LIEBESCHUETZ, J.H.W.G. "The birth of late antiquity". *Decline and Change in Late Antiquity*. Liebeschuetz, J. H.W.G. (2006). Aldershot: Ashgate, 1-18.
- LIPINSKI, E. (1970). "באחרית הימים" dans les textes préexiliques", *Vetus Testamentum*, 20, 445-450.
- MACKENZIE, D.N. (1968). "An early Jewish-Persian argument", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 31, 249-269.
- MALINOWITZ, CH. y GOLDSTAIN, Y. (editores) (2007). *Talmud Yerushalmi-Seder Zera'im*, Brooklyn (NY): Artskrol Masorah.
- MAMORSTEIN, A. (1906). "Les signes du Messie", *Revue des études juives*, 52, 176-186.
- MANGO C. (1990). *Nikephoros Patriarca of Constantinople: Short History*. Washington: Dumbarton Oaks.
- MANN, J. (1921-21). "Early Karaite Bible commentaries", *Jewish Quarterly Review*, 12, 435-526.
- MARCUS, J. (1933-34). "Rabbi El 'azar be-Rabbi Qalir u-fiyutav hahadashim", *Horeb* 1, 21-29.
- MARGOLIOUTH, D.S. (1889). *A Commentary on the Book of Daniel by Jepheth ibn 'Ali the Karaite* (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series). Oxford: Clarendon Press.
- MCGINN, B. (1982). "Awaiting an End: Research in Medieval Apocalypticism, 1974-1981", *Medievalia et Humanistica* new series, 11, 263-289.
- NEMOY, L. (1930). "Abū Yūsuf Ya'kūb al Kirkišānī's account of the Jewish Sects and Christianity", *Hebrew Union College Annual*, 7, 308.
- NEMOY, L. (1952). *Karaite Anthology*. New Haven: Yale University Press.
- NETZER, A. "Dāniyāl-Nāme: An Exposition of Judeo-Persian", *Islam and Its Cultural Divergences. Studies in Honor of Gustav E. von Grunenberg*. G.L.Tikku, ed. (1971). Urbana: University of Illinois Press.
- NETZER, A. (1973). *Muntakhab-i ash'ar-i Fārsī az āsar-i Yahūdīyān-i Īrān* (Antología de la poesía persa de los judíos de Irán). Tehran: Farhang-i Iran Zamin.
- ODEBERG, H. (1928). *Third Enoch or the Hebrew Book of Enoch*. 1928. Nueva York: Ktav Pub. House, 1973.

- ORLOV, A. (2005). *The Enoch-Metatron Tradition*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- PÉREZ-FERNÁNDEZ, M. (1984). *Los capítulos de Rabbí Eliécer*. Valencia: Institución S. Jerónimo para la investigación bíblica.
- PIETRANTONIO, R. (2004). *El Mesías Asesinado. El Mesías ben Efraín en el Evangelio de Juan*, Buenos Aires: ISEDET.
- PINSKER, S. (1860). *Liqqûte Qadmoniyot*. Viena: Druq fon A. Della Torre.
- REED, A.Y. y BECKER, A.H. (2007). "Introduction: Traditional Models and New Directions". *The Ways that never parted*. Becker, A.H. y Reed, A.Y. (Editores). 1-33.
- POLLIAK, M. (2006). "Rethinking Karaism: Between Judaism and Islam", *AJS Review* 30:1, 67-93.
- REEVES, J.C. (2005). *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic. A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- REININK, G. (2002). *The Reign of Heraclius (610-641)*. Lovaina: Peeters.
- SA'ADYAH GAON (1972). *Emunot ve-De'ot le-Rav Sa'adyah Gaon*, Jerusalem: Hotsa'at Maqor.
- SCHÄFER, P. (1975). "Die sogennante Synode von Jabne", *Judaica*, 31, 54-64 y 116-124.
- SCHÄFER, P. (1981). *Der Bar Kokhba-Aufstand: Studien zum Zweiten jüdischen Krieg gegen Rom*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- SCHWARTZ, S. (2001). *Imperialism and Jewish Society. 200 B.C.E to 640 C.E*. Princeton y Oxford, Princeton University Press.
- SHAKED, S. (1994). "Commentaires on Daniel", *Irano-Judaica* III, 304-310.
- SHARF, A. (1955). "Byzantine Jewry in the Seventh Century". *Byzantinische Zeitschrift* 48, 103-115.
- SILVER, A.H. *A History of Messianic Speculation in Israel from the first to the seventeenth centuries*. 1927. New York: Macmillan, 1965.
- SPECK, P. (1997). "The Apocalypse of Zerubbabel and Christian Icons", *Jewish Studies Quarterly* 4, 183-90.
- SPERBER, D. (1982). "On the Unfortunate Adventures of Rav Kahana: A Passage of Saboraic Polemic from Sasanian Persia". *Irano-Judaica*. Shaked, S., ed. Jerusalem: Yad Ishaq ben-Zvi, 83-100. Republicado como "The Misfortunes of Rav Kahana. A Passage of Post-Talmudic Polemic", *Magic and Folklore in Rabbinic Literature*. Sperber, D. Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1994), 145-64.
- STARR, J. (1937). "Le mouvement messianique au début du VIIIe. Siècle", *Revue d'études juives* 102, 81-92.
- STARR, J. (1966). "The Jews, the Montanists and the Emperor Leo III", *BZ* 59, 37-46.

- STEMBERGER, G. (1977). "Die sogenannte 'Synode von Jabne' und das frühe Christentum", *Kairos* 19.
- THEODOR, Y. y ALBECK, H. (1927). *Midrash Bereshit raba*. Berlin, M. Poppeloyer, 1927.
- UBIERNA, P. (2000-2001). "Fin de los tiempos, milenio y exégesis del Apocalipsis en el cristianismo tardo-antiguo y bizantino", *Byzantion Nea Hellás* 19-20 (2000-2001), 189-211.
- UBIERNA, P. (2004). "Afrates y la interpretación bíblica: historia y exégesis de los Padres Siríacos del siglo IV", *Estudios Patristicos*, vol. 1, 45-78.
- UBIERNA, P. (2006). "L'apocalyptique byzantine au IX^e siècle". *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance* (Byzantina Sorbonensia 23). Kaplan, Michel, ed. Paris: Publications de la Sorbonne, 207-221.
- UTHEMANN, K.H. (1981). *Anastasii Sinaitae Viae Dux*, CCSG 8, Turnhout: Brepols, 257-58.
- VERMES, G. (1975). "Ancient Rome in Post-Biblical Jewish Literature". *Post-Biblical Jewish Studies*. Vermes, G. (editor). Leiden, Brill, 215-224.
- WECHSLER, M.G. (2008). *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Book of Esther*. Leiden, Brill.
- WHEELER, B.M. (1991). "Imagining the Sasanian Capture of Jerusalem", *Orientalia Christiana Periodica* 57, 69-85.
- YAHALOM, J. (1979). "'al toqpân shel yesirot sifrût ke-maqôr le-vêrûr she'êlôt histôriyôt" (Sobre la validez de las obras literarias como fuentes históricas), *Cathedra* 11, 130-133.
- ZEVIT, Z. "The Second-Third Century Canonization of the Hebrew Bible and its influence on Christian Canonizing". *Canonization and Decanonization. Papers presented to the International Conference of the Leiden Institute for the study of religions (LISOR), held at Leiden 9-10 January 1997*. van der Kooij A. y van der Toorn K. (editores) (1998). Leiden: Brill, 133-160.