

## La cuestión de la venida del Mesías en un *responsum* de Rabbí Šelomó ibn Adret al Cahal de Lérida

Ya en otra ocasión <sup>1</sup> nos hemos ocupado de un breve texto de polémica religiosa de Rabbí Šelomó ibn Adret (ca. 1233-1310), quien por espacio de casi cincuenta años fue rabino y destacado dirigente de la aljama de los judíos de Barcelona <sup>2</sup>. En dicho artículo ofrecíamos una versión castellana del texto a partir del original hebreo publicado en la Colección de los *Responsa* de ibn Adret <sup>3</sup>, la cual iba acompañada de unos breves comentarios de presentación.

Hoy queremos subrayar ciertos puntos concernientes a determinados aspectos que entonces dejamos de lado y ofrecer además una nueva edición, revisada y anotada, del texto del *responsum*.

Antes de entrar en el estudio de su contenido doctrinal es conveniente hacer algunas consideraciones previas en relación con las campañas de predicación de los frailes mendicantes en la Corona de Aragón durante la segunda mitad del siglo XIII.

1 En mi artículo «R. Šelomoh ibn Adret y la Controversia Judeo Cristiana: El Mesías, el Segundo Templo y la Tierra de Promisión», *Sefarad* 39 (1979) 111-120.

2 Sobre la vida y obra de R. Šelomó ibn Adret, véase J. Perles, *R. Salomo ben Abraham ben Adereth: Sein Leben und seine Schriften*, Breslau 1983; I. Epstein, *The Responsa of R. Solomon ben Adreth of Barcelona (1235-1310) as a Source of the History of Spain*, London 1925; R. Mallofré, «Rabí Salomó ben Adreth de Barcelona», *Criterion* 5 (1929) 46-55; J. L. Teicher, «The Medieval mind», *JJS* 6 (1955) 1-13; A. S. Halkin, «Ha-herem 'al limude ha-Pilosofiya», *Peraqim* 1 (1967-68) 35-55; J. Sarachek, *Faith and Reason: The Conflict over the Rationalism of Maimonides*, New York 1970 <sup>2</sup>, I, chaps. 18-24; Y. Baer, *Historia de los Judíos en la España Cristiana* (trad. del hebreo por José Luis Lacave), Madrid 1981, passim.

3 Šē 'elot u-Tēšubot ha-RaŠbA, Vilna 1881, 4, n. 187.

Entre los diversos asuntos importantes en los que R. Šelomó ibn Adret tuvo que intervenir para defender los intereses de la aljama barcelonesa y de las aljamas vecinas, así como de toda la población judía del reino de Aragón, destacaremos aquí la labor misionera que los frailes dominicos y franciscanos iniciaron en el decenio de 1240, apoyados por una serie de decretos promulgados por el poder real<sup>4</sup>.

Fue Jaime I el que en 1242 dio permiso a los obispos, frailes predicadores y menores, para que pudiesen predicar en sus aljamas a judíos y moros de todo el reino, los cuales quedaban obligados a asistir a dichos sermones y a escucharlos con respeto y paciencia, siendo las autoridades locales las que debían velar por el cumplimiento de tales disposiciones<sup>5</sup>. Pero más tarde, al conocer el rey los abusos de los predicadores y de sus acompañantes en tales predicaciones, tomó medidas para atajarlos, prohibiendo la entrada de agitadores en las juderías y sinagogas para evitar que amenazaran o provocaran a los judíos, o que les faltaran al respeto que se les debía como súbditos y como personas.

Cabe señalar además que, tal y como se desprende de la documentación coetánea, a partir de la Disputa de Barcelona (1263), los judíos fueron obligados a reunirse en sus sinagogas o en otros lugares a fin de atender a los sermones de los dominicos y discutir con ellos; debían llevar consigo sus libros. Y durante las discusiones, el rey Jaime I, según tenía por costumbre, apoyaba unas veces a los frailes y otras se ponía de parte de los judíos.

Esta campaña misionera, si bien parece que cesó después de 1268, volvió a resurgir durante el reinado de Pedro III (1276-1285), orientada esta vez desde Roma. Era entonces sumo pontífice uno de los papas más enérgicos de la Edad Media, Nicolás III (1277-1280), que en agosto de 1278 promulgó una bula ordenan-

4 Para un estudio de conjunto específico remitimos a la amplia y minuciosa obra de J. Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-judaism*, Ithaca-London 1982, cuyas abundantes referencias bibliográficas nos eximen aquí de nuevas anotaciones. Véase también al respecto Yom Tov Assis, «The Papal Inquisition and Aragonese Jewry in the early XIVth Century», *Mediaeval Studies* 49 (1987) 391-410.

5 Sobre este decreto de Jaime I y su confirmación por Inocencio IV en 1245, véase S. Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, Philadelphia 1933, pp. 254-257. Otros decretos véase en J. Régéné, *History of the Jews in Aragón. Regesta and Documents 1213-1327* (reed. por Yom Tov Assis y Adam Gruzman), Jerusalem 1978, nn. 392, 394, 395.

do se dijese sermones a fin de atraer el corazón de los judíos a la Iglesia.

Así, el 19 de abril de 1279, Pedro III envió una orden a todos los oficiales reales por la que se les mandaba que obligasen a los judíos a escuchar en sus sinagogas los sermones de los frailes predicadores y también que defendiesen a los judíos conversos de las molestias que les causaran sus antiguos correligionarios. Pedro III actuó ahora como lo había hecho su padre en su momento, ordenando que cuando los predicadores cristianos acudieran a las sinagogas no podrían hacerse acompañar más que por un número limitado de personas. Ordenaba asimismo que no se pudiera convertir a los judíos por la fuerza, sino solamente por la persuasión; y aquéllos, por su parte, quedaban obligados a escuchar los sermones con paciencia y a no responder con blasfemias o insultos <sup>6</sup>.

Hemos señalado muy brevemente algunos rasgos de la labor de proselitismo que pusieron en práctica las órdenes mendicantes en Aragón <sup>7</sup> bajo el proceder lleno de contradicciones en todo este asunto de Jaime I y Pedro III. De los esfuerzos de uno de estos frailes predicadores por difundir su fe entre los judíos de Lérida se hace eco el *responsum* de R. Šelomó ibn Adret.

En su introducción da a entender R. Šelomó que el propósito fundamental de su *těsubá* (respuesta) dirigida al *cahal* <sup>8</sup> o comunidad judía de Lérida es el de ofrecer la apropiada argumentación que le solicitaban para contrarrestar las alegaciones expuestas por el fraile en su sermón:

6 Cf. J. Régné, *ibid.*, nn. 723, 731-736, 746-748; F. Baer, *die Juden im Christlichen Spanien: Urkunden und Regesten*, Berlín 1929, I, n. 117.

7 Cabe destacar aquí que según J. Cohen, *o. c.*, la actitud de los dominicos y franciscanos hacia los judíos constituía un proyecto sistemático de construir una ideología anti-judía con justificación teológica («In a society which was committed to an ideal of organic unity... no room existed for infidels» [pp. 254-255], «... The attack of these friars on the Jews might well be understood, therefore, as deriving from the overriding concern for Christian unity during the thirteenth and early fourteenth centuries and from their active rolls in trying to realize in-whether as inquisitor, missionary, Semitist, poet or itinerant preacher» [p. 264]).

8 Del hebreo *qahal*: congregación, asamblea. J. Corominas en su *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid 1954-57, vol. I, p. 604, explica *cahal* como una derivación de la palabra hebrea, y parece confirmarlo una variante ortográfica del siglo xv (anterior a 1488, *BSAL* 9, 286) que aporta Alcover-Mill: *Diccionari Català-Valencià-Baleàr*, vol. II, p. 865: «cahall». Al respecto cf. las observaciones de D. Romano, «Aljama frente a judería, call y sus sinónimos», *Sefarad* 39 (1979) 347-354.

Para enseñar a los hijos de Judá a responder con palabras, verdaderas palabras, y a escribir rectamente, me parece apropiado escribimos acerca de lo que me hizo saber un notable. Estuvo con vosotros hace bien poco para hablar ante la Comunidad en el día fijado para que se reuniera<sup>9</sup> un cierto sabio de las naciones de Ismael que llenó los oídos con sus palabras, y os habéis dicho: «Debemos darle respuesta a sus palabras»<sup>10</sup>.

Por eso, consideré oportuno escribir en un libro lo que discutí conmigo uno de sus sabios, acerca de los mismos temas y de algunos otros más, que son semejantes, a los que habéis oído [a saber]: La primera y la segunda herencia [de la Tierra de Israel]<sup>11</sup> les pertenece; la tercera, no les pertenece.

Os expondré ordenadamente, de forma abreviada, lo esencial de lo que argumentó contra nosotros el oponente y lo esencial de las palabras de la respuesta<sup>12</sup>.

Tenemos así, pues, ante nosotros un texto de controversia religiosa que resulta novedoso no tanto por los argumentos aducidos, los cuales ya aparecen acuñados en los moldes de la apologética clásica, sino por el género literario en que ahora se recoge: los *Responsa* rabínicos<sup>13</sup>, así como por su tipología: constituye un texto característico de los denominados *Tēšubot ha-minim* («Respuesta a los herejes»)<sup>14</sup>.

9 Heb.: *be-yom haq.qhel*. Cf. *Dt* 4, 10; 31, 12; *Heb* 10, 25. No podemos saber si aquí la reunión fue voluntaria o forzada.

10 Es el texto publicado por J. Perles, *o. c.*, en hebreo pp. 24-56: *Perušē aggadot le-Rašba*. Aquí también expresa la misma finalidad: «Puesto que los conocimientos de la gente son débiles por naturaleza y no saben ni entienden lo esencial de las cosas, y quién no tiene entendimiento para meterse en investigaciones puede ser seducido y lo superan cuando discute con los adversarios en los foros... por esto me he propuesto reunir en un libro unas palabras que fortalezcan a los compañeros con el conocimiento del sentido de lo que viene en las *aggadot* del Talmud y de nuestras colecciones de *midrašim*» (p. 25).

11 Según el texto bíblico: «Y te conducirá el Señor, tu Dios, a la tierra que heredarán tus padres, y la heredarás» (*Dt* 30, 5).

12 Prólogo del *responsum*.

13 Así llaman usualmente los investigadores al género de las *Še'elot u-Tēšubot* (preguntas y respuestas), que por la diversidad de los temas tratados constituye un fondo literario sumamente rico para el conocimiento de muy variados matices de la vida judía. Una lista de las colecciones más importantes figura en el artículo de A. I. Laredo, «Las *Še'elot u-Tēšubot* como fuente para la historia de los judíos españoles», *Sefarad* 5 (1945) 441-456. (En la p. 454 debe corregirse la inclusión de R. Nissim b. Reubén Girondi entre los autores del siglo XIII: es del XIV).

14 En el Talmud el término *minim* (sing. *min*) se aplica a los hereéticos, paganos, y cismáticos, entre los que se incluye también a los judeo-cristianos (los *minaeorum* de la carta n. 112 de S. Jerónimo a S. Agustín). En la Edad Media se refiere por lo general a los cristianos.

Tal denominación, con el mismo sentido de preparar una respuesta a la réplicas y argumentos de los polemistas, aparece ya en el Talmud<sup>15</sup>. Pero es en la Edad Media, con la proliferación de la literatura apologética, cuando mayor difusión alcanza, llegando incluso a dar título a algunos textos u obras de polémica religiosa<sup>16</sup>.

En un primer intento de clasificación y atendiendo a su finalidad, podemos distinguir dos grupos de textos: *a)* los de apologética del judaísmo, que vienen generalmente a dar respuesta a los argumentos de polemistas cristianos, y *b)* los de crítica y censura de la fe cristiana y de los Evangelios.

El texto que nos ocupa pertenece obviamente al primer grupo. Consiste esencialmente en una miscelánea de razones, tomadas de la Sagrada Escritura y de la literatura rabínica, para que los judíos de Lérida utilizaran en su defensa durante las predicaciones que se veían obligados a oír.

Como hemos podido ver, el propio R. Šelomó ibn Adret confirma esta finalidad. Alude además a la experiencia que él ha adquirido en el campo de las controversias; así la argumentación que ofrece es sólo la esencia de las mismas cuestiones que ibn Adret tuvo la ocasión de discutir y que ahora preocuparían a sus correligionarios en Lérida. Con tal sistema adecuaba a la norma de la Orden de Predicadores de discutir posteriormente los argumentos, según el *rationabile obsequium* de San Pablo.

En el *responsum* no especifica ibn Adret el lugar en que mantuvo la disputa de la cual provienen sus alegaciones, y tampoco ofrece ningún dato que nos permita identificar a su contrincante, lo que dificulta aún más la tarea de establecer una fecha aproximada en la que tal suceso tuviera lugar.

En nuestro anterior artículo sobre este *responsum* apuntábamos, coincidiendo con las no documentadas hipótesis de J. Perles<sup>17</sup>, H. Graetz<sup>18</sup>, y J. Rosenthal<sup>19</sup>, que probablemente se tratara de una disputa entre nuestro autor y el destacado dominico barcelonés

15 Véase T.B. *Baba Batrá* 91a: Para replicar a los herejes». Cfr. Raši a *Soṭá* 49b.

16 Puede consultarse al respecto I. Sonne en *Studies in Bibliography and Booklore* 1 (1953) 76 (22).

17 *O. c.*, pp. 56-57.

18 En su *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. 8. Leipzig 1863, pp. 174-178.

19 En su catálogo de «Anti-Christian Polemics from its beginnings to the end of the Century», *Areshet* 2 (1960) 140-141.

Raimundo Martín<sup>20</sup>. Pensábamos entonces que de ser cierto que R. Šelomó vivía en Barcelona en tiempo de la disputa mantenida por Nahmánides en esta misma ciudad para defender la causa del judaísmo, es indudable que nuestro rabino tendría ocasión de polemizar oralmente y por escrito, rebatiendo las argumentaciones de algunos frailes, entre los que podría encontrarse Raimundo Martín<sup>21</sup>. Pero hoy se puede afirmar, casi con toda certeza, que la disputa a que nos referimos ocurrió mucho después, como más adelante veremos.

Contamos con la segura identificación del anónimo contrincante de ibn Adret con Raimundo Martín. Ello se debe al agudo análisis de J. Cohen<sup>22</sup> de dos testimonios: Por un lado ciertas palabras de Ramón Lull en su *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, en donde refiere la confesión personal que un sabio rabino de Barcelona, muy allegado a él, le había hecho sobre sus frecuentes discusiones por entonces con Raimundo Martín: «*valde in hebraico litterato et magistro, Barcinone frequentius disputabat*», y por otro lado, la obra o carta de Ramón Lull, de la cual se nos conserva sólo el incipit: «*Als savis jueus de Barcelona. Mestre Abram Denanet e Mestre Aron i Mestre Bon Jue Salomon i Altres savis que son en la aljama. Ramon Llull, salut*», cuyo primer nombre identifica Millás<sup>23</sup> con Šelomó ibn Adret. Ambos testi-

20 Sobre la biografía de Raimundo Martín, véase entre otros: A. Berthier, «Un maître orientaliste du XIII<sup>e</sup> siècle: Raymond Martín O.P.», *Archivum Fratrum Praedicatorum* VI (1936) 267-78; Petri Mare, en: S. Thomae Aquinatis, *Liber de Veritate Catholicae Fidei... qui dicitur Summa Contra Gentiles* (Torino 1967), vol. I, *passim* especialmente pp. 359-392; A. Cortabarría, «El estudio de las lenguas en la Orden Dominicana. España-Oriente-Raimundo Martí», *Estudios Filosóficos* 19 (1970) 79-127; idem., «El estudio de las lenguas en la Orden Dominicana, I, III. Raimundo Martí: su vida y actividad literaria como cerebro de los Studia Linguarum», *ibid.*, pp. 359-392; Th. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Romae 1980, vol. III, pp. 281-283.

21 Sabemos también que ibn Adret compuso un tratado para refutar las acusaciones antijudías de ibn Hazm, famoso erudito musulmán de la época de R. Semuel ibn Nagel-la, en cuyos escritos se basaban, según parece, algunos polemistas cristianos de entonces. Cf. J. Perles, *o. c.*, pp. 1-24; Ma 'amar 'al Yišma 'el... y M. Schreiner, «Die apologetische Schrift des Salomo b. Adret gegen Muhammedaner», *ZDMG* 48 (1894) 39.

22 En «The christian adversary of Solomon ibn Adret», *JQR* n. s. 71 (1980) 48-55.

23 *Ibid.*, pp. 54-55. La noticia sobre la carta proviene de J. M.<sup>3</sup> Millás Vallicrosa, *El «Liber predicationis contra judeos» de Ramón Lull*, Madrid-Barcelona 1957, p. 21: «En el inventario (21 febrero 1526) de Mn. Joan Bonllavi, quien enseñó Lógica y doctrina lulliana en la ciudad de Barcelona y fue el primer editor de la obra *Blanquerna* (Valencia, 1521), se registraba una obra, en catalán, desconocida, al parecer, con este incipit: *Als savis jueus de Barcelona...*» y en nota al pie apunta la identificación de los primeros nombres con Benadret y Arón Haleví. En efecto, los tres sabios judíos a quienes se dirigía el

monios han permitido a J. Cohen resolver el enigma. El *Mestre Abram Denanet* y el *hebraico litterato et magistro* sería la autoridad rabínica con quien mantuvo Martín las discusiones relatadas por Lull.

De esas mismas fuentes usadas por J. Cohen podemos ahora deducir aproximadamente la fecha de la disputa (o disputas) aludida en el *responsum*. Para ello debemos de tener en cuenta la fecha en que Ramón Lull pudiera entablar una relación tan próxima al rabino barcelonés como para que éste le contara sus experiencias discutiendo con Martín. Esto tendría lugar a partir del año 1274, en el que Lull inicia su labor misionera, y probablemente coincidiendo con la intensa campaña de predicación llevada a cabo desde 1279, tras la ya mencionada orden de Pedro III<sup>24</sup>.

En efecto, el jefe espiritual de esta campaña fue Raimundo Martín, el cual anteriormente había publicado un libro titulado *Explanatio symboli apostolorum*, comentario de los fundamentos de la fe cristiana que estaba dirigido a instruir a judíos y musulmanes<sup>25</sup>, y en 1278 había terminado su gran obra *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, en la que se proponía demostrar las verdades del cristianismo, tomando como base la literatura rabínica<sup>26</sup>. El lector interesado podrá además constatar la similitud en la argumentación cristiana, especialmente en el uso de las *aggadot* y el *tiqún sofërim*, que existe entre el tratado de ibn Adret,

místico cristiano eran R. Šelomó ibn Adret, R. Aharón Haleví de na Clara y R. Yehudá Šelomó, todos ellos de Barcelona.

24 Sobre la dimensión y resultados de esta campaña remitimos a Yom Tov Assis, *a. c.*, pp. 397-3987 y a las fuentes que allí recoge en la nota 29.

25 Véase Denifle-E. Chatelain, «Inventarium codicum manuscriptorum capituli der-tusensis», *Revue des Bibliothèques* 6 (1896) 32-50 (edición parcial); J. M. March, «En Ramón Martí y la seva *Explanatio Symboli apostolorum*», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* 2 (1908) 443-496 (texto: 450-496); A. Berthier, *a. c.*, pp. 279-281; F. Cavallera, «L'*Explanatio Symboli apostolorum* de Raymond Martin, O.P.», *Studia mediaevalia in honorem admodum reverendi patris Raymundi Josephi Martin*, Bruges 1948, pp. 201-220; T. y J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid 1939-43, I, pp. 153-154.

26 Esta novedad introducida en la apologética cristiana por Martín, convirtió al *Pugio* en cantera que los polemistas de las generaciones siguientes usaron profusamente, sobre la polémica antijudía en el *Pugio* véase: J. Nicks, «La polémique contre les Juifs et le *Pugio fidei* de Raymond Martin», *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller*, Louvain 1914, I, pp. 519-526; R. Bonfil, «The Nature of Judaism in Raymondus Martini's *Pugio fidei*» (en hebreo), *Tarbiz* 40 (1971), pp. 360-375; J. Cohen, *The friars.*, 129 ss.; P. F. Fumagalli, «I trati medievali "Adversus Judaeos" il "Pugio fidei" e il suo influsso sulla concezione cristiana dell'Ebraismo», *La Scuola Cattolica* 113 (1985) 522-545.

*Perušé aggadot le-RaŠbA*, y el *Pugio*. Lo mismo sucede en nuestro *responsum*<sup>27</sup>.

Examinados estos datos, con los que hemos tratado de despejar los interrogantes existentes en torno al *responsum*, fijémoslos ahora en su forma y contenido.

La forma de exposición utilizada por ibn Adret es la de un estereotipado diálogo mediante cláusulas introductorias, tales como «Dijo el oponente», «Dije», «Volvió de nuevo al asunto por otro lado, diciendo», «Repliqué», «Y respondió», «Contesté», «Dijo», «Volvió de nuevo contra mí con otro argumento», «Dije», etc. Las argumentaciones del rabino se adecúan en cuanto a la extensión, a la que es casi una norma fija en este tipo de textos de polémica religiosa que el protagonista, judío o cristiano, según el caso, acapara la mayoría del espacio del diálogo.

El cristiano es el que inicia la disputa exponiendo muy en breve sus argumentos u objeciones para mostrar que el Mesías ya vino, a saber, que el tiempo de su llegada viene a coincidir con el de Jesús. Para ello impugna el concepto mesiánico judío basado en ciertas condiciones y distintivos de la venida del Mesías, que según el cristiano no son más que unas falsas interpretaciones de las promesas mesiánicas hechas por Dios al pueblo de Israel.

Frente a estos alegatos, expone R. Šelomó con mayor amplitud su concepto mesiánico, a saber: no se han cumplido los elementos profetizados en las Escrituras como distintivos de la venida del Mesías; por tanto, es indudable que éste aún no ha venido. Ibn Adret no sólo desaprueba la tesis cristiana, sino también ofrece toda una enseñanza doctrinal con el fin de dar a los suyos los argumentos para que puedan afrontar las discusiones tocantes al tema.

Siendo objeto de esta disputa la cuestión de la venida del Mesías, el contendiente cristiano comienza por acudir al *locus classicus* admitido como mesiánico por judíos y cristianos y empleado por éstos desde antiguo en sus polémicas con los judíos para probar el tiempo de la venida del Mesías.

Nos referimos al texto bíblico de la bendición de Jacob a Judá: «No se apartará el cetro de Judá... *hasta que* (*‘ad ki*) venga

27 Cf. *Pugio fidei adversus mauros et judaeos*, Lipsiae 1687, part II, caps. II, IV, XIV: sobre el cetro (pp. 312-313 y 872); el Segundo Tiempo (pp. 324-325, 384, 580-581); y la Heredad de la Tierra de Promisión (pp. 447-448).



Šiló» (*Gn* 49, 10). Repitiendo el argumento del que se han servido otros apologetas cristianos<sup>28</sup>, se identifica a Šiló con el Mesías. Así, pues, el cetro no será arrebatado a Judá *hasta que* venga el Mesías; y dado que el cetro ya le ha sido arrebatado, eso significa que el Mesías ya ha venido.

Después de discutir en torno a este silogismo, ibn Adret, apoyándose en otros pasajes bíblicos y en el Targum, sostiene que aquí la palabra *‘ad* debe entenderse con su otro significado de «eternamente, para siempre», y *ki* con su también sentido causal de «porque». Según ello hay que entender que lo que dice el texto bíblico es: «No se apartará el cetro de Judá *para siempre porque* vendrá Šiló»<sup>29</sup>. Arguye además que el cetro se ha conservado en poder de Judá gracias a los rabinos y a los privilegios reales que los reyes les han conferido.

Pasa después el cristiano a hablar de la mayor gloria que tuvo el Segundo Templo con respecto al primero. Alega que el propio profeta Ageo (2, 7-10) afirma que este segundo Templo será el último, es decir, que no habrá otro después de él<sup>30</sup>. También por medio de este texto, el polemista cristiano, como en el caso anterior, afirma que el Mesías ya ha venido<sup>31</sup>, aunque ninguna de las dos citas especifican el tiempo exacto de su llegada. Al parecer, alegando el testimonio de Ageo, según el cual se le concede más gloria al segundo Templo que al primero, quiere mostrar el polemista cristiano que el Mesías tuvo que llegar en tiempos anteriores a su destrucción.

28 Entre otros lo usaron Justino Mártir, *Dialogus cum Tryphone*, PG 6, pp. 590-595 y 754; Orígenes, *contra Celsum*, PG 11, pp. 758-759; Isidoro de Sevilla, *Contra Iudaeos*, PL 83, p. 464; *Liber de Variis Quaestionibus* (ed. A.C. Vega y Anspach, Escorial 1940), cap. 28, p. 70, 1; Ildefonso, *De Virginitate perpetua*, PL 96, p. 72; Julián, *De Comprobatione aetatis sextae*, PL 156, pp. 545.552-553; Pedro Alfonso, *Dialogus*, PL 157, p. 624; el mismo Raimundo Martín en su *Pugio fidei*, part. II, cap. 4, y posteriormente Jerónimo de Santa Fe en la Disputa de Tortosa (cf. A. Pacios, *La Disputa de Tortosa*, Madrid 1957) II, ses. 18, pp. 127-130; ses. 19, pp. 132-133, y ses. 20, pp. 138-140.

29 Las coincidencias y discrepancias entre la tradición judía y la cristiana respecto a la interpretación de *Gn* 49, 10, pueden verse en A. Posnanski, *Shiloh*, Leipzig 1904 y en J. Briere-Narbonne, *Les Prophéties messianiques de l'Ancien Testament dans la littérature juive en accord avec le Nouveau Testament* (París 1933), pp. 7-9, donde alega 27 testimonios judíos que confirman el sentido mesiánico del texto.

30 También este argumento fue empleado siglos antes por Isidoro, *Contra Iudaeos*, PL 83, p. 503, y Pedro Alfonso *Dialogus*, PL 157, pp. 570 y 638.

31 Sobre el uso del texto de Ageo en los padres de la Iglesia, véase Ya 'ir ben Šabbetai de Correggio, *Hereb Pifyot* (ed. J. Rosenthal, Jerusalem 1958), p. 24.

Aduciendo diversas citas bíblicas, responde ibn Adret a la objeción cristiana mostrando la insignificancia que tiene la susodicha adjetivación del profeta, pues incluso se da el caso de que la misma Escritura emplea el término *último* cuando a este *último* le siguen otros posteriores, como es el caso de Jacob cuando dispone la ordenación de sus hijos al salir al encuentro de Esaú.

A continuación quiere probar el polemista cristiano que los judíos ya no volverán a poseer su tierra cuando venga el Mesías<sup>32</sup>. Basándose en una de las interpretaciones de los maestros del Talmud, aduce el versículo «Y te conducirá el Señor a la tierra que heredaron tus padres y la heredarás» (*Dt* 30, 5), desmintiendo que pueda entenderse de tal frase que se habla de tres «herencias» de la tierra: la que tuvieron los padres, la que en esos momentos ha recibido Israel y la futura que habrá de recibir<sup>33</sup>.

Frente a ello, el rabino barcelonés, después de una discusión sobre las dos posesiones de la tierra de Israel, objeta los argumentos del cristiano por dos razones: *a*) el texto bíblico de la promesa futura expresada en *Dt* 30, 5 no se cumplió con la vuelta del cautiverio de Babilonia, porque según *Dt* 30, 3 habían de volver los judíos dispersos de muchas naciones, y en aquel momento sólo volvieron los del cautiverio de Babilonia, y *b*) dicha promesa de *Dt* 30, 1-5 es general para cualquier tiempo en que Israel permanezca en cautividad, y en ellas no hay ninguna negativa expresa de que algún día volverá a su tierra.

De lo expuesto por ibn Adret, se deduce que el fin de la cautividad y la reedificación del Templo son hechos condicionados a la llegada del Mesías y no a la fidelidad de Israel, en contraposición al concepto cristiano de que no volverán a poseer su tierra hasta que crean en Cristo. Así lo anuncia Pablo (ad. *Rom.* 11), afirmando que el día en que lo hagan no habrá impedimento para que de nuevo se establezcan en ella.

Concluye ibn Adret argumentando que, puesto que aún están todavía dispersos los hijos de Israel, han de cumplirse las promesas anunciadas por Isaías (66, 20) y Ezequiel (36, 26) acerca de

32 Para la exégesis que desde la Patrística se fundamentó sobre la cautividad de los judíos y el valor de la Tierra Prometida, véase Y. Baer, «'Eres Yisra 'el wegalut be-'einé ha-dorot šel yémé ha-benayim», *Zion* 6 (1934) 150 ss.; el mismo, *Galut*, Berlín 1936, p. 10.

33 Según (*Mesoret ha-Shas*) *Yēbamot* 82b, no es necesaria una tercera herencia, puesto que la tierra de Israel conservó su carácter santo, aun después del exilio de Tito.

los beneficios que el Señor prometió a su pueblo al hacer que regresaran a su tierra.

A modo de conclusión diremos que si bien no es mucha la originalidad de la argumentación en el texto del *responsum*, tiene la ventaja de presentarnos una discusión viva, en que, apareciendo los alegatos y respuestas de ambas partes, podemos apreciar mejor el valor de los argumentos usados por los predicadores en aquel momento y de las soluciones que se le dieron.

MOISÉS ORFALI  
Universidad Bar-Illán  
Ramt-Gan (Israel)

## שו"ת הרשב"א - סימן קפז

### לארידה

**ללמד** את בני יהודה, להשיב אתרי ארמת וכתוב יושר, ישר בעיני לכתוב לפניכם, על כי אי אחד נכבד, עבר עליכם עתה מקרוב. כי דבר בתוך העדה ביום הקהל, אחד מחכמי האומות ישמעאלים ומ דגבריו. ואמרתם לאמר: לכם תשובה על דגבריו. על כן ראיתי לכתוב בספר, את אשר נתובח עמי, אחד באתן הדברים, ויותר מהמה בדומה מה שמעמס. דירושה ראשונה ושינה, יש להם. שלישית, אין להם לפניכם דרך קצרה מה שעשה החולק עלינו עיקר, ועיקר דגרי התשובה.

**אמר** החולק: כי המשיח כבר בא. והראיה, שאמר יעקב בגרבו את בניו (מגיד): אשר יקרא אותם הימים: לא יסור שבט מיהודה, ומחוקק מנין דגליו, עד כי יבא שילה ויטילה הוא המשיח. ואתם מודים בתרגום המתרגם. ואמר: לא יסור עד בואו. והנה סר השבט מכס, א"כ כבר בא.

**אמרת:** אין מלת: עד, מורה להפסיק הענין, מכאן ואילך, אלא פעמים מנעים על ביות הענין שימשך לאחריו. והעד, כי לא תעזב עד אשר אם עשימי את אשר דברתי לך. ואין לזה הפסק, שא"כ הבעתת העזר, רק קללה העזיבה מכאן ואילך. וכתוב מנעים על ג'סון האויבים, ועזרו אותנו לא יתייבז א עד השמידך אותם. ודוד אמר לשלמה, ב'ויתו איתו: חזק ואמן, אל תירא, ואל תחת, אלהים אלהיך עמך ולא תעזב, עד לבלות כל מלאכת עבודת בית ה'.

**חזר** עוד לזר אחר, ואמר: מ"מ כבר אמר יעקב: כי לא יסור עד בואו, והנה סר.

**אמרת:** אם הבעתת יעקב הגניא, שלא יסור השבט מיהודה עד בא המשיח, והלא סר בגלות ב הרבה, גם למשיח שאתה אומר;

**והשיב:** דגלות הוא לא סר, שהרי היו סנהדרין שהיו דגים, אפילו בגיני נפשות.

**אמרת:** זה אינו, משני טעמים. האחד, שלא היו דגים בגבל דיני נפשות, ולא אפי' בירושלים, קודם הסודתן מפני שגלתה סנהדרין מן השלטה מדעת ע'מס, מפני שראו שרבו הר'מני' וכתיב: מן המקר כל זמן שב"ד במקום הוא, דגין ד"ג בכל מקום. אין ב"ד ביותו מקום, אין דגים דיני נפשות בשום מקום מנסכת סנהדרין. ועוד, כי זה אמר יעקב ליהודה, ואין הסנהדרין מיהודה, אלא מתלקטין מכל ישראל, אם וראוי לכך. ועוד שלישית, כי בלכתם בגלות בשלשאות של דגל, מירושלים ועד בגל, לא היו רשאין לא לעשות דבר שררה, כי עבדים הולכים בשבי היו.

**אמר:** א"כ לדגריך, מה יעשה לנפשות יעקב.

**אמרת:** אמיתות פי' הכתוב, כך הוא. לא יסור שבע מיהודה לעד, כי לבסוף יבא שילה, שהוא מזרעו, וזב אליו הממלכה. והטענה בזה, לפי שכל השבטים היה להם מלך או שופט (סוכה פ"ח), ואין אחד מכולם שלא זה לו שדרת מלכות או שופט. אבל מפני שאינה נחלה להם, כפי שדרת לעולם. אבל שדרת יהודה, ירושה לו, ולו עיקר הממלכה תהיה. ולא הבטיח ה' את ישראל, שלא יגלו כדי שימלך עליהם מלך יהודה, אבל יצאו שהממלכה והשדרה היא נחלתו. ולא מסור ממנו, לא מסור לעולם, כמו שפרט משאר השבטים. כי בסוף גמים, יבא שילה שהוא המשיח מזרעו, ולו יקחה עמים, כי תשוב ירושלו לו, כי הממלכה שלו היא. ומלת: עד, קים זהו כמו לעד. כלומר לא יסור שבע מיהודה לעד, כי בנא שילה פו'. ומצוי עד כמו לעד, דכתיב: שכן , וקדוש שמו: שהוא כמו שכן לעד. והוא שפרגם המתרגם: לא יעדי עבד שלמן מדבית יהודה, וספרא מבני הי, עד עלמא דיתמי מישא, לדליה היא מלכותא.

**חזר** ובה עלי מלך אחר, ואמר: הנה הכתוב אומר שאין בית אחר הבית השני, שכן כתוב: גדול יהיה כבוד ית הזה האחרון, מן הראשון. הנה שקראו אחרון, ואם יש אחר לאחריו, לא יקרא לזה אחרון.

**אמרת:** לא קראו אחרון, אלא בהשקפה אל הראשון. וכמו: וישם את השפמות ואת ילדיהן ראשונה, ואת ה וילדיה אחרונים, ואת רחל ואת יוסף אחרונים. הנה קראה ללזה וילדיה אחרונים, אע"פ שרחל ויוסף אחרונים , אלא שקראם אחרונים בהשקפה אל השפמות וילדיהן.

**אמר:** זה בדבור בני חרם שאינם יודעים, ולא בידם האיסור. אבל בדברי הנביא שודע האמת, לא יבא.

**אמרת:** יבא, אפילו בנה שיאמר לנביא, מפי הגבורה. שכן כתוב, בנה שאמר הוא יתעלה למשה: והיה אם יאמרו, ולא ישמעו לקול האות הראשון, והאמרו לקול האות האחרון. והיה אם לא יאמרו גם לשני האותות ולה, ולקחת גם מנימי האור. הנה שקראו לאות השני אחרון, אע"פ שגם אות המים.

**חזר** ומשנ לבא עלי מלך דברי רבותיו ז"ל. ואמר: הלא חכמים אמרו (יבמות פ"ג): אשר ירשו חטותיך, שמה. ירושה ראשונה ושינה יש להם, שלישיית אין להם.

**אמרת:** לא נאמרו דברים אלו על אותו ד שחשבת, אלא על ד אחר, כמו שאפרש לך. וכמו שהוא מפורש לגמור בכמה מקומות. ואקדים לך הקדמה. דע: דעך שלא נכנסו ישראל לארץ, היתה א"י כשאר ארצות לתרומה עשרות ומלה, שלא היו חייבין בהן ככל אלו. וכן היו מקריבין קרבן בכל מקום, ואוכלים קדשים בכל מקום. שכן: ונכנסו לארץ, קדשה יהושע, ונאסרו בעשיית קרבנות, ואכלתה קדשים, אלא במקומות הקדושים: צבוב, ונצטון, ילה, וביית עולמים. וכמו שכתוב: השמר לך, מן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה, כי אם אל המקום אשר הזר ה' פו' וכתיב: לא תעשון כן, ככל אשר אמתו עושים פה היום, איש כל הישר בעיניו. כי לא תחשם עד זה, אלא המנוחה ואל תגלה אשר פו'. ולומר, שאמר שיכנסו לארץ ותהיה להם ירושה, יאסרו בנה שהיו מותרין : שלא נכנסו לה. ונתלחו חכמי ישראל בקדושת אלו, אם נטלו כשגלו ויאלו מן הארץ, אם לאו. ויש מי שהוא בר, שאותה קדושה ראשונה שקדשה יהושע, לא נתפסלה לעולם. דמשעה שנכבשה הארץ לפניהם וחלקיה, מיד חס להם ירושה. ושוב אותה ירושה לא נתפסלה, ולעולם חייבים בתרומה ומעשרות. ויש מהם שהוא סובר דכאילו כל, מיד נתפסלה אותה ירושה, שהרי זרים אוכלים אותה. ולפיכך לא קדשה יהושע, וגיבא היה ויודע שמעתיך לות ממנה. ולפיכך לא קדשה לעתיד, לאחר שגלו ממנה. ומזהה ח"י כשאר ארצות. ולפיכך כשעלה עזרא, האריך וקדשה, לנהוג בה כמו שנהגו בה בקדושת יהושע, ולא קדש עזר', אלא עיירות ידועות, כי שם מנויות, וכמו שזכר בפ"ק דמגילה. ועוד נחלקו בקדושה שניה של עזר', כיון שמזרו וירשו אותה, אם נתפסלה אותה ירושה גלו בשניה, כמו שנתפסלה ירושה של יהושע. ועוד ירשו אותה, ירושה שלישיית, ועמה נתפסלה הקדושה בשגלו. וכן תרומה ומעשרות בזה"ז, אלא שדברנו. או נאמר שאותה ירושה לא נתפסלה, ואותה קדושה נמשכת לעולם, פי' בזה"ז תרומה דאוריית', ומקריבין אע"פ שאין בית, ואוכלים קדשים אע"פ שאין קלעים. וכמו שזכר בפ"ק גיולה (י). והיהו דסדר עולם, נאמרה ע"פ הדעת. ובה לטמון הדעת הזו, על מה שנתמז בכות', שמי ושות: אשר ירשו, וישתה. ומי שצמד על הדעת האחר, ולומר שקדושת עזרא קדושת יהושע, דכשגלו נתפסלה תה ירושה, כמו שנתפסלה אחר ירושת יהושע, שאין עכשו תרומה ומעשרות דכר תורה, וכן אין מקריבין ואין כלים קדשים, וכמו שזכר ביבמות בפ' הערל (פג), ונחמ': נדה בפרק יואל דופן (מז). וכן יראה מפשטי קראות שנאותה פרשה, שנקדר אלה נליים. שלא נאמרה על גלות ראשון גלות בבל, אלא על גלות זה. שכן כתוב אוחה פרשה: והיה כי ינאלו חסך כל הדברים האלה פו', והשנות אל לבנך בכל הגוים אשר הדיקך ה' אלהיך זה. וזה רמז לגלותו זה, שנדחה כל ישראל בכל הארצות. ונגלות בבל לא גלו, רק שני שבטים יהודה ובנימין, בבל ולא בכל הגוים. ועוד כתוב שם. ושב וקרבך מכל העמים, אשר הפיךך, ה' אלהיך שמה. אם יהיה נדקך זכה השמים, משם יקבץך ה' אלהיך, ומשם יקחך. וזה לא היה נגלות בבל כי לא שבו עשרת השבטים אשר גלו זלח וחזרו וערי מדי. ולא שבו אף כל שבו יהודה ובנימין, רק אנשי משפח, כמו שזכר בפ' עזרא: כל הקהל אשר, איבד רטוב פו'. רק זה על כרמינו ירמוז לגלותו זה, והוא שכתבו בישיבה וגיבאו את כל אחיהם מכל גוים, מנחה לה', כפוסים לה', ועוד כתב שם: והביאך ה' אלהיך אשר ירשו חטותיך, וירשתה, ויטיבך, והדקך מאחיתוי זה. ומל ה' אלהיך את לבנך ואת לבב זרעך, לאסהבה אל ה' אלהיך בכל לבנך ובעל מפש. זה שהנביא שחיה ישיבו בתשובה גמורה, ושלא נשוב לכפלה. וכל זה לא היה בשבטו מגלות בבל. אלא על דמיון כל זה רמז לגלותו זה, והוא שכתב ע"י נביאו מנביות על הצופה האמת: והסודותי את לב האנן מבשרכם, חתי לכס לב בשר. הנה הפרשה הזאת מכתבת, שכל זה עתיד. כי ישוב ה' לשוש עלינו, לטוב, כאשר שם על בותיו.

## Traducción del texto de la controversia

DIJO el oponente: El Mesías ya ha venido. Y la prueba es que al bendecir a sus hijos dijo Jacob vaticinando lo que le sucedería al cabo de los días: «No se apartará el cetro de Judá ni el legislador de entre sus pies *hasta que venga Šiló*<sup>1</sup>. Y Šiló es el Mesías, y vosotros lo reconocéis, como está traducido en el Targum donde se dice: «No se apartará *hasta que venga*»<sup>2</sup>. Y como el cetro se ha apartado de vosotros, en consecuencia el Mesías ya ha venido.

DIJE: La palabra *ad* no implica un cese desde ese punto en adelante, sino que, a veces también asegura la continuación del asunto y aún más, que perdurará. Y la prueba es que en lo escrito: «Pues no te he de abandonar *hasta que* halla cumplido lo que te he prometido»<sup>3</sup>, no existe cese; porque de ser así, no habría sido una promesa de ayuda, sino más bien una maldición de abandono de ahí en adelante. Así, en el versículo que asegura la victoria sobre los enemigos y la ayuda que nos brindará, se dice: «Nadie podrá resistirse *hasta que* los hayas exterminado»<sup>4</sup>. Asimismo David le dijo a Salomón ordenándole: «Esfuézate y ten ánimo, no temas ni desmayes, pues Dios, tu señor, está contigo; no te dejará ni te abandonará *hasta* acabar toda la obra para el Culto de la Casa de Dios»<sup>5</sup>.

VOLVIÓ de nuevo al asunto por otro lado diciendo: De todas formas ya dijo Jacob que no se apartará<sup>6</sup> hasta su venida<sup>7</sup>. Y ciertamente se ha apartado.

REPLIQUÉ: si la promesa del profeta Jacob es, que no se apartaría el cetro de Judá hasta la venida del Mesías, ¿es que no

1 Gn 49, 10.

2 Targum de Ongelos, a. l.: *Mešīḥa*. En el mismo Talmud se le da entre otros, el nombre de Šiló; véase: *Sanhedrin* 98b. Cf. *Gn Rabbá*, *Midraš Aggadá* y *Midraš ha-Gadol* a Gn 49, 10.

3 Gn 28, 15. Este versículo lo aduce ya A. ibn Ezra para mostrar que la interpretación cristiana es equivocada. Cf. M. Friedlaender, *Essays on the writings of Abraham ibn Ezra*, London 1887, p. 67 (del texto hebreo).

4 Dt 7, 24.

5 1 Cr 28, 20.

6 El cetro de Judá. Vulgata: *sceptrum* y en este mismo sentido también en algunos targumim y en exégetas judíos, véase *Torá Šelemá*, a. l.

7 De Šiló. Vulgata: *qui mittendus est*.

se había ya apartado con el exilio de Babilonia, que precedió en mucho a la llegada del que tú dices Mesías?

Y RESPONDIÓ: En el cautiverio no se apartó [el cetro], pues ciertamente existía el Sanhedrín que impartía justicia, incluso con poder de vida y muerte.

CONTESTÉ: Esto no es cierto por dos razones. Una, que en Babilonia no se dictaban sentencias capitales ni mucho menos en Jerusalén desde cuarenta años antes de la destrucción [del Templo], pues el Sanhedrín decidió autoexiliarse de su Sede, porque vieron que proliferaban los criminales. Y así está escrito «*En aquel sitio* [en su sede]»: mientras el Tribunal tiene su sede en aquel sitio. Puede dictar sentencias capitales en cualquier lugar: no tiene el Tribunal su sede en dicho lugar, no se pueden dictar sentencias capitales en ningún lugar, como se dice en el tratado Sanhedrín<sup>8</sup>. Item más, que aquello se lo dijo Jacob a Judá, y el Sanhedrín no está formado exclusivamente de [la tribu] de Judá sino que se seleccionaban de todo Israel, siempre que se tratara de alguien sabio y digno para ello. Y un tercer argumento es que al ir los desterrados al exilio, cargados con cadenas de hierro desde Jerusalén camino a Babilonia, no estaban autorizados ni a juzgar, ni a hacer cosa alguna que implicara autoridad, pues eran esclavos que iban cautivos.

DIJO: Entonces, de acuerdo con tus palabras, ¿qué hemos de hacer con la profecía de Jacob?

CONTESTÉ: El verdadero significado de la Escritura lo hemos de interpretar así: No estará *para siempre* el cetro apartado de Judá, *porque* finalmente vendrá Šiló, que es de su descendencia y a él volverá el Reino. Prueba de ello está en que cada tribu tenía un rey o un juez (*Sukká* 28) y no hubo ninguna de ellas que no tuviera poder real o juez; pero, al no ser una herencia que les correspondiera, cuando se apartó, lo hizo para siempre. Empero, la soberanía de Judá sí es su herencia y a quien el Reino corresponde. Además, el Señor no le prometió a Israel que no irían al

<sup>8</sup> Cf. T. J. *Sanhedrín* I, 1: VII, 2: XXXI, 1-2; T. B. *Šabbat* 15, 1. No obstante, los tribunales judíos juzgaron con poder de vida y muerte hasta la destrucción del Templo. cf. G. Alon, *Tolēdot hayēhudim be-'Ereš Ysra'el bi-tēqifat ha-Mišná we-ha-Talmud*, Tel Aviv 1961, I, pp. 129-131; J. H. Cohen, *El juicio a Jesús el Nazareno* (traduc. del hebreo por Reuven Meltzer), Jerusalén 1985.

exilio para que reinara sobre ellos un rey de Judá, sino que le prometió [a Judá] que el reino y el poder son su herencia; y si se aparta de él, no será para siempre, como se apartó de las demás tribus. Puesto que al cabo de los tiempos vendrá Šiló, que es el Mesías de su descendencia, a quien los pueblos deberán obedecer. Pues volverá a él su herencia, ya que el Reino es suyo. Y la palabra *‘ad* significa aquí *para siempre*, es decir: el cetro no se apartará de Judá para siempre, porque vendrá Šiló, etc... Y hay casos de *‘ad* con el sentido de ‘para siempre’, como está escrito: «[El alto y el excelso], que mora *para siempre* [šokén *‘ad*] y cuyo nombre es santo», que es lo mismo que ‘mora para siempre [šokén la *‘ad*]’. Y así lo traduce el Targum: «No cesará el detentor del poder de la Casa de Judá ni el escriba entre los hijos de sus hijos *para siempre*, hasta que venga el Mesías, cuyo es el reino»<sup>9</sup>.

VOLVIÓ de nuevo contra mí con otro argumento: Según lo escrito, no habrá otro Templo después del Segundo, pues está dicho: «Mayor será la gloria de esta *última* Casa que la primera»<sup>10</sup>. He aquí que lo llamó *último*. Y si hubiera otro tras él, no habría denominado a éste *último*.

DIJE: No le llamó último sino en relación con el primero. Igualmente [vemos lo dicho en]: «A las siervas y sus niños puso en cabeza, los últimos a Leah, y a sus hijos, y a Raquel y a José los postreros»<sup>11</sup>. He aquí que dijo de Leah y sus hijos que eran los *últimos*, aunque Raquel y José iban detrás de ellos. Les llamó, pues, *últimos* en relación a las siervas y a sus hijos.

CONTESTÓ: Esta forma de expresión puede darse en personas que no saben y no poseen el don de vaticinar, pero no en las palabras del profeta, concededor de la verdad.

DIJE: Sí que puede darse el caso incluso en lo revelado al profeta por la Divinidad. Pues escrito está, acerca de lo dicho por el Santo Bendito a Moisés: «Sucederá, pues, que si no te creen ni escuchan la voz del primer prodigio, creerán la voz del *último* pro-

9 Targum Ongelos, *a. l.* Posteriormente en la apologética judía también habrá de argüirse que si la interpretación cristiana (LXX: *heos*; Vulgata: *donec*) implica sólo cesación, cómo se explica el dogma de la virginidad, según *Mt* 1, 25. Cf. A. Posnanski, *o. c.*, pp. 235 y 406.

10 *Ag* 2, 9.

11 *Gn* 33, 12.

digio. Y si tampoco creerán estos dos prodigios ni escuchan tu voz, cogerás agua del Nilo...»<sup>12</sup>. He aquí que denominó *último* al segundo prodigio, a pesar de que la plaga del agua se produjo después.

VOLVIÓ pensando aducir en contra mía argumentos tomados de las palabras de nuestros rabinos de bendita memoria y dijo: ¿Acaso no han dicho vuestros sabios: «“Que heredaron tus padres y la heredarás?”. Primera y segunda posesión les correspondió, pero una tercera no tendrán» (*Yebamot* 82a).

DIJE: No fueron dichas estas palabras con la intención que piensas, sino con otra según te voy a explicar y como se ha enseñado en el Talmud en varios lugares. Pero antes te haré una observación preliminar: Sábetete que hasta que no entraron los israelitas en la Tierra Prometida, esta era como las demás tierras respecto a [los preceptos de] la *těrumá*<sup>13</sup> los *ma'asrot*<sup>14</sup> y la *ħal-la*<sup>15</sup>, de los cuales estaban exentos en todas ellas; y así ofrecían los israelitas sus oblaciones en cualquier lugar y comían las primicias en todas partes. Pero cuando entraron en la Tierra Prometida, la santificó Josué y les fue prohibido ofrecer sacrificios salvo en los santos lugares de Nob, Gabaón, Šiló y Bet-<sup>c</sup>Olamim, según está escrito: «Guárdate de ofrecer tus holocaustos en cualquier lugar que veas; antes bien, en el sitio que dios escogiere, etc»<sup>16</sup>. Y dicho está: «No obraréis conforme a nada de lo que hacemos aquí hoy, cada cual según todo lo que bien le parece, pues hasta ahora no habéis llegado al lugar de descanso ni a la herencia que [el Señor, tu Dios, te da]»<sup>17</sup>. Es decir, que después que entraran en el país y tuvieran la herencia se les prohibió aquello que antes de entrar en él les era permitido.

Los sabios de Israel disputaron acerca de esta santificación. Si cesó cuanto fueron desterrados de la Tierra Prometida, o no. Hay quién sostiene que aquella primera santificación hecha por Josué jamás perdió vigencia, pues desde el momento en que fue

12 *Ex* 4, 8-9.

13 La ofrenda que según *Lv* 22, 10-14, y *Nm* 18, 8.11.12.26.30 había que entregar al sacerdote. Quedaban sujetos a la ofrenda todos los frutos de la tierra, de Israel.

14 Los diezmos que se ofrecían al sacerdote. El leví también ofrecía al sacerdote de su propio diezmo, *těrumat ma'asér*.

15 La porción de la masa del pan que se daba a los sacerdotes según *Nm* 15, 20. La observancia de este precepto, como los anteriores, también se restringe a la tierra Santa.

16 *Dt* 12, 13.

17 *Dt* 12, 8.



conquistada la tierra por ellos y la repartieron, de inmediato se convirtió en su herencia. Nunca aquella herencia ha de quedar anulada y para siempre están obligados a las ofrendas y diezmos. Y hay entre ellos quién piensa que con el exilio a Babilonia quedó abrogada dicha herencia, pues ajenos la disfrutaban. Y que por tanto Josué no la había santificado. Que como era profeta y sabía que habrían de ser desterrados de la tierra no la santificó para siempre. Y cuando fueron desterrados de ella, volvió a ser la tierra de Israel como el resto de las naciones. Y por eso cuando vino Esdras tuvo que santificarla, comportándose con la tierra como ya se había hecho en la santificación de Josué. Y no santificó Esdras sino los pueblos conocidos que allí se nombran, como se cita en el cap. I de *Megil-lá*.

Discutieron además [los maestros] acerca de la segunda santificación de Esdras, si había quedado anulada aquella herencia cuando fueron exiliados por segunda vez como fuera anulada la de Josué; y si aún debían heredarla por tercera vez, y ahora estando en el exilio estuviera anulada la santificación; y si está vigente la *těrumá* y los *ma'asrot* en este tiempo sólo por disposición rabínica; o si por el contrario, hay que sostener que aquella herencia no ha sido anulada y que la santificación pervive para siempre e incluso en este tiempo la *těrumá* hay que considerarla como prescripción de la Ley, y hay que hacer ofrendas, aunque no exista el Templo y se deben consumir las primicias, aunque no existan aras y lo que se dice en el citado capítulo de *Megil-lá* y lo dicho en el Seder *'Olam*<sup>18</sup> se refiere a esta opinión y viene a sustentarla, según lo aludido en el versículo sobre las dos herencias: *que heredaron tus padres y la heredarás*. Sostiene la otra opinión, diciendo que la santificación de Esdras es como la de Josué, que cuando fueron desterrados se anuló, como quedó anulada después de la herencia de Josué, y que por tanto ni la *těrumá* ni los diezmos son ahora prescripción de la Ley, ni se ofrecen sacrificios ni se comen las ofrendas, como se indica en *Yebamot* cap. *ha-'Arel* (82), y en el tratado *Niddá*, cap. *Yošé dofen* (47).

Y así se deduce del sentido literal de dicha perícopa (*Dt* 30) en el cap. *atem nišabim*, que no se refiere ni al primer exilio ni al de Babilonia, sino al actual, pues así está escrito en dicha períco-

18 *Séder 'Olam Rabbá* (in *Dt* 30, 5).

pa: «Y sucederá que cuando te sobrevengan todas estas cosas... si las imprimes en tu corazón, en medio de las naciones a las que el Señor, tu Dios, te haya desterrado»<sup>19</sup>. Lo cual es una alusión a nuestro exilio en el que todo Israel se encuentra disperso en medio de todos los pueblos. En cambio, en el cautiverio de Babilonia fueron deportadas sólo dos tribus, Judá y Benjamín, a Babilonia, y no a todos los pueblos. Y aún está escrito: «Y tornará a juntarte de en medio de todos los pueblos donde el Señor, tu Dios, te había dispersado. Aunque estuviesen tus proscritos en el extremo de los cielos, de allí te juntará el Señor, Tu Dios, y de allí te recogerá»<sup>20</sup>. Esto no se puede referir al exilio de Babilonia, puesto que no volvieron las diez tribus deportadas a Halah y Habor y las ciudades de Media<sup>21</sup>; ni tampoco volvieron completas las tribus de Judá y Benjamín sino sólo una determinada parte, como se describe en el libro de Esdras: «Toda la Comunidad, en su conjunto, fue de cuarenta y dos mil trescientas sesenta almas»<sup>22</sup>. Forzosamente, lo dicho se refiere exclusivamente a nuestra actual diáspora, y a eso es a lo que se refiere Isaías: «Y traerán entonces a todos vuestros hermanos, de todas las naciones, como ofrenda al Señor en corceles...»<sup>23</sup>. Y aún más, escrito está: «El Señor, tu Dios, te conducirá a la tierra que heredaron tus padres, y la heredarás y El te favorecerá y te multiplicará más que a tus padres; el Señor, tu dios, circuncidará tu corazón y el de tus descendientes para que ames al Eterno, tu Dios, con todo tu corazón y toda tu alma»<sup>24</sup>. He aquí que prometió que nos haría arrepentirnos plenamente y que no volveríamos a caer en la demencia. Todo esto no ocurrió, luego con ocasión de la vuelta del cautiverio de Babilonia, forzosamente se refiere a nuestro actual exilio. Y lo que está escrito por mano de sus profetas promete el siguiente beneficio: «Y quitaré de vuestro cuerpo el corazón de piedra y os daré un corazón de carne»<sup>25</sup>. Esta perícopa comprueba pues, que lo susodicho ha de ocurrir y volverá el Señor a regocijarse para bien con nosotros, como se regocijó con nuestros antepasados.

19 *Dt* 30, 1.

20 *Dt* 30, 3-4.

21 Lugares a los que el rey de Asiria, Tilgatpilnéser, condujo a Israel al destierro. Cfr. *2Re* 18, 6; *1 Cr* 5, 26.

22 *Esd* 2, 64; cf. *Neh* 7, 66.

23 *Is* 66, 20.

24 *Dt* 30, 5-6.

25 *Esd* 11, 19; 36, 26.