

EL VALOR DE LA TRADICION  
EN EL JUDAISMO MEDIEVAL  
(Estudio de la cuestión en el *Sefer ha-Qabbalah*  
de Abraham ben Daud)

SANTIAGO GARCÍA-JALÓN

SUMARIO: I. LA HEREJÍA KARAÍTA: 1. Origen y evolución histórica; a) Los principios karaítas; b) La argumentación. II. LA REACCIÓN RABANITA: 1. El *Sefer ha-Qabbalah* de Abraham ben Daud; 2) La «Qabbalah».

Mosaísmo y cristianismo convienen, al menos sustancialmente, en aceptar el carácter revelado de la Sagrada Escritura. De resultas de ello, ambas religiones comparten también algunas de las dificultades que se plantean a la hora de desentrañar especulativamente el contenido de esa creencia, o cuando se intenta aplicarla en la práctica. Por tal razón, resulta de indudable interés conocer el modo en que el rabinismo aborda el tratamiento de cuestiones cuya resolución ocupa, igualmente, a la exégesis católica. Una de ellas es la relación existente entre la Sagrada Escritura y las demás fuentes de autoridad vigentes en una u otra confesión. Esto es: lo que mosaísmo y cristianismo por igual, formulan como relación entre la Sagrada Escritura y la Tradición. En lo que respecta a este punto, las dos religiones han conocido en su seno movimientos heterodoxos rigurosamente paralelos, que se negaban a reconocer la existencia de una Tradición dotada de autoridad para interpretar el texto sagrado. Nos parece digno de atención aproximarnos al debate surgido en el judaísmo en torno a este argumento. En el curso del mismo, las perspectivas y razonamientos

empleados por los partidarios de una y otra postura tienen algunos puntos comunes con los utilizados siglos después en la controversia vivida por el cristianismo. En la misma medida en que existe entre ambos casos una estrecha simetría, los postulados de la ortodoxia rabínica pueden muy bien aplicarse a la exégesis católica, una vez que se hayan introducido las rectificaciones oportunas.

Esta es la tarea que vamos a acometer en el presente estudio: la descripción de la polémica habida en el mosaísmo acerca de la existencia y el valor de la Tradición como fuente autorizada de interpretación del texto sagrado. Tal polémica se suscitó agriamente en la Edad Media merced a la aparición de la herejía karaíta, negadora de la existencia de la Tradición. A exponer la génesis histórica, los principios y las argumentaciones de este pensamiento heterodoxo dedicaremos la primera parte de nuestro trabajo. Vendremos luego a ocuparnos de la reacción que contra él se produjo en el mosaísmo ortodoxo, recogiendo para ello las pruebas aportadas para demostrar la existencia de la Tradición y constatando el concepto de Tradición vigente en el rabinismo medieval español.

A tal fin, vamos a tomar como instrumento el *Sefer-ha-Qabbalah*, de Abraham ben Daud<sup>1</sup>, primera de las obras con ese mismo título debidas a autores judeoespañoles<sup>2</sup> y también la más primitiva de las crónicas del judaísmo escritas en España<sup>3</sup>. Data de mediados del siglo XII y en ella aparece compendiada la doctrina rabínica sobre la Tradición, exponiendo argumentos que ya en esa época habían venido a hacerse clásicos. Para completar el pensamiento de Abraham ben Daud, recurriremos además a los escritos de Yehudá ha-Leví y Maimónides sobre el mismo tema, así como a algunos pasajes del *Talmud* particularmente esclarecedores.

---

1. En nuestro trabajo nos hemos servido de la edición del *Sefer ha-Qabbalah* preparada por G. D. COHEN, Philadelphia 1967. J. Bagés es autor de una traducción castellana de esta obra, publicada en Granada en 1922.

2. Cfr. F. CANTERA BURGOS, *El libro de la Cábala de Abraham ben Salomón de Torruviel y un fragmento de José ben Zaddic de Arévalo*, Salamanca 1928. Vid. item, J. BAGES, *El libro de la Cábala de Abraham ben Salomón de Torruviel*, Granada 1923.

3. Cfr. M. GASPAREMI, *Los cronistas hispano-judíos*, Granada 1920, pp. 20-22.

## I. LA HEREJÍA KARAÍTA

Con los nombres de *Kara'im*, *Benei Mikrá* o *Ba'alei Mikrá* se designa a los integrantes del movimiento religioso judío que se caracteriza por el reconocimiento de las Escrituras como la única y directa fuente de ley religiosa, descartando, por consiguiente, la existencia de una Ley oral<sup>4</sup>.

### 1. Origen y evolución histórica del karaísmo

Todos los autores coinciden en señalar la decisiva influencia ejercida en el origen del movimiento karaíta por las discrepancias mantenidas entre las escuelas jurídicas mahometanas<sup>5</sup>. En efecto los juristas musulmanes habían advertido la diversidad de modos en que las tradiciones locales interpretaban los textos sagrados y de ahí habían concluido la imposibilidad de admitir un criterio exegético con validez universal. A mediados del siglo VIII, las reticencias sobre el valor de la Tradición van a ser recogidas por el estudioso judío 'Anan ben Daud, discípulo a la sazón del rabino babilónico Yehudai Gaon. Ben Daud se erige en el primer impugnador medieval de la autoridad de las doctrinas talmúdicas<sup>6</sup>.

En un primer momento, se limita a discutir la exactitud del calendario admitido por las escuelas rabínicas, basándose para ello en apreciaciones de carácter científico<sup>7</sup>. Esta discrepancia, con tener alguna monta, no constituye aún, sin embargo, una herejía propiamente dicha<sup>8</sup>. De haberse limitado a mantener tal disidencia, 'Anan habría originado, a lo sumo, una secta dentro del mosaísmo, pero no un cisma. Y otro tanto cabe afirmar

4. Cfr. *Jewish Encyclopedie*, voz *karaites*, t. XII, col. 761.

5. Cfr. *ibidem*, col. 765. Vid. item, S. W. BARON, *A social and religious history of the Jews V*. Philadelphia 1967, p. 209.

6. Posturas muy semejantes habían mantenido en tiempos próximos a los de Cristo los saduceos, por lo que en la Edad Media castellana con frecuencia se llama «saduceos» a los karaítas. Cfr. G. D. COHEN, *o.c.*, p. XXXVIII.

7. Cfr. S. W. BARON, *o.c.*, pp. 210-211. Este autor señala que hubo en la disidencia de 'Anan ben Daud motivos personales, dado que fueron rechazadas sus aspiraciones a suceder a Yehudai Gaon en la dirección de la Academia rabínica babilónica.

8. Cfr. *ibidem*.

acerca del siguiente paso dado por él. Consistió en la composición de su obra *Sefer ha-Misvot*, con la que pretendía redefinir enteramente la esfera de la legislación judía durante la época postalmúdica, sin recurrir para ello al testimonio del *Talmud*, sino acudiendo sólo al texto bíblico<sup>9</sup>.

Pero lo que hasta ese momento podía ser interpretado como un mero afán de renovación purista, se convierte en un franco conflicto con la ortodoxia mosaica cuando 'Anan ben Daud enuncia el principio fundamental del karaísmo: la negación de la existencia de una Tradición facultada para interpretar auténticamente la Sagrada Escritura. El *Talmud*, dice, no tiene porqué ser tomado como fuente de autoridad con validez universal. Ninguna razón hay que avale su primacía y, además, algunos de sus contenidos son falsos porque están en abierta contradicción con lo establecido en el texto sagrado. Este último es el único cauce por el que Dios se ha manifestado a los hombres y en su interpretación cada fiel ha de valerse de las luces de su razón natural, sin admitir el imperio de ninguna otra autoridad superior. Con tales asertos, 'Anan resucita el pensamiento saduceo<sup>10</sup> y se aparta tajantemente del común de los creyentes en la Ley de Moisés.

Quienes se sumaron a esta opinión fueron conocidos al principio con el nombre de *ananitas*. Se designaba así al conjunto de cuantos se uniformaban por el rechazo a la Tradición rabínica. No había, sin embargo, un cuerpo doctrinal que todos compartieran y que pudiera identificarlos, sino que se trataba más bien de un movimiento por completo heterogéneo que encuadraba muy diversas posturas y convicciones<sup>11</sup>. Sólo con posterioridad comienza a detectarse la aparición de cierta *ortodoxia* karaíta que busca la configuración de una secta religiosa independiente, segregada de otras tendencias. Es así como, merced a la enseñanza de algunos discípulos de 'Anan'<sup>12</sup>, se articula una tradición karaíta, dotada de convicciones y prácticas

9. Cfr. S. W. BARON, *o.c.*, p. 212.

10. Los karaítas, sin embargo, rechazan esta identificación entre sus doctrinas y las de los saduceos. Cfr. J. MANN, *Texts and studies in Jewish History and Literature* II, Philadelphia 1935, pp. 295 y 302 s.

11. Cfr. S. W. BARON, *o.c.*, pp. 213-214.

12. Destacan particularmente entre ellos Al-Qumisi y Al-Kirkisani, a quienes pertenece la mayoría de las afirmaciones que en este trabajo atribuimos a los karaítas. Cfr. L. NEMOY, *Karaite Anthology*, New Haven 1952.

litúrgicas y jurídicas propias<sup>13</sup>, cuya descripción no hemos estimado necesaria, dado el propósito de este trabajo.

Un avance más en el camino de la completa separación del mosaísmo ortodoxo está representado por la negativa de los karaítas a admitir la validez de la circuncisión que se practique fuera de su secta<sup>14</sup>. De esta suerte reivindicaban su propiedad exclusiva sobre el verdadero legado mosaico. Resultaba así que lo que había comenzado por ser un movimiento partidario de la libre interpretación de la Sagrada Escritura, derivaba hasta la descalificación de cuantos no asumieran los postulados establecidos por el fundador de esa tendencia. Como consecuencia de tal postura y para defenderse de quienes les acusaban de cismáticos, los karaítas llegan a afirmar que es el mosaísmo tradicional el que ha traicionado la revelación hecha en el Sinaí y concretan que fue en tiempos de Jeroboam cuando se consumó la infidelidad<sup>15</sup>. Adoptando ellos mismos la denominación de karaítas, usan de la de *rabanitas* para nombrar a sus opositores partidarios de la doctrina talmúdica.

No continuaremos con la narración de los pasos principales del karaísmo. Basta con lo dicho para conocer el estado de la herejía cuando ésta se difunde por España. Tal hecho se repite en dos ocasiones distintas. La primera de ellas, a mediados del siglo IX, de resultas de la expansión natural del karaísmo desde su punto de origen en el Oriente Medio<sup>16</sup>. Ibn Nagrela se refiere a la existencia de algunas sectas judías cismáticas que tenían partidarios entre las aljamas andaluzas ubicadas cerca de la frontera con Castilla<sup>17</sup>. En esta primera etapa, sin embargo, la existencia de comunidades karaítas no inquietó particularmente al judaísmo ortodoxo, debido quizás a la escasa difusión cobrada por la herejía.

13. Cfr. S. PINSKER, *Lickute Kadmoniot*, Viena 1860, donde se recogen algunas diferencias más importantes entre las liturgias karaíta y rabanita. Entre ellas, por ejemplo, la de que los primeros rechazaban la fiesta de *Hannukah*, por entender que no tenía fundamento bíblico.

14. Cfr. S. W. BARON, *o.c.*, p. 215.

15. Cfr. *ibidem*, pp. 254-255. Vid. item, *Jewish Encyclopedie*, t. XII, col. 765.

16. Irak, Egipto, Bizancio y España fueron las zonas donde mejor prendió el karaísmo en su primera expansión.

17. Cfr. SAMUEL IBN NAGRELA, *Diwan*, ed. de Haberman I, 1. Vid. item, JUDAH BEN BARZILLAI AL-BARCELONI, *Sefer ha-'Ittim*, ed. de J. Schorr, Cracovia 1903; p. 267.

Pero a mediados del siglo XI el karaísmo conoce en Castilla un notable florecimiento. Fue ello debido a la acción de un rabanita castellano, Abu'l-Taras que viajó a Jerusalén en torno al 1050 y se convirtió allí a la nueva secta en compañía de su mujer<sup>18</sup>, consagrándose luego hasta su muerte a propagar activamente el karaísmo. La expansión del cisma debió de ser entonces notable y rápida, puesto que por dos veces los oficiales judíos ortodoxos al servicio de los reyes castellanos estimaron oportuno adoptar medidas represivas contra los karaítas<sup>19</sup>. No bastaron, con todo, a poner fin al cisma y todavía bajo el reinado de Alfonso IX tenemos noticia de altercados surgidos entre karaítas y rabanitas que forzaron la intervención armada del monarca para poner fin a las disputas<sup>20</sup>. Nuevos datos nos prueban la existencia del karaísmo a finales del siglo XIII y casi una centuria más tarde Todros Abulafia torna a ocuparse de ellos<sup>21</sup>.

La combatividad polémica de los karaítas, sus posturas sociales, persistentes en denunciar las desigualdades económicas en el seno de las aljamas, en reclamar una mayor solidaridad entre los judíos y una más estricta segregación respecto a los gentiles, atacando a los judíos cortesanos y llegando a sancionar con el *herem* a quienes recurrieran ante un tribunal gentil una decisión de los *dayyanim* de la aljama, son factores que nos permiten entender que su presencia constituyera un factor de inestabilidad social<sup>22</sup> y que, consecuentemente, los judíos ortodoxos vieran con recelo su crecimiento. Motivos de índole social se sumaban a los propiamente religiosos para justificar la conveniencia de dictar medidas represoras de la herejía.

Junto a ellas, lógicamente, surgió también una fuerte reacción intelectual, compuesta por numerosas obras destinadas a

18. A su muerte, ésta fue aclamada como cabeza del karaísmo español. El caso de Abu'l-Taras no fue el único. Se sabe de al menos otros dos rabanitas de Toledo que abrazaron el karaísmo. Cfr. S. ASSAF, *Meqorot u-Mehgarim be Toledot Israel*, Jerusalén 1946, p. 106.

19. Así sucedió en 1090 y 1147, a instigación, respectivamente, de Josef ibn Ferrirzuel Cidellus y Judah ibn Ezra. Cfr. F. BAER, *History of the Jews in Christian Spain I*, Philadelphia 1963, pp. 51,65 y 77.

20. Cfr. G. D. COHEN, *o.c.*, p. XLVIII.

21. Cfr. JOSEF BEN TODROS ABULAFIA, *Iggeret*, ed. de S. J. Halberstamm. *Jeschurun*, ed. de J. Kobak VIII, p. 41.

22. Cfr. S. W. BARON, *o.c.*, pp. 219, 223 y 224.

defender la ortodoxia. Una de ellas es el *Sefer ha-Qabbalah* de Abraham ben Daud. Este autor, que se había visto forzado a abandonar su residencia en Al-Andalus a consecuencia de las persecuciones almohades contra los judíos<sup>23</sup>, vería con especial alarma cómo en Toledo, su nuevo vecindario, ganaba terreno una doctrina propensa a originar tensiones que bien podía pensarse que, a la postre, acabaría por perjudicar a la totalidad de los judíos<sup>24</sup> si es que con ellas se llegaba a irritar a la mayoría cristiana. Lógico es, por tanto, que se apresurara a rebatir el karaísmo, esforzándose además por menospreciarlo.

#### a) *Los principios karaítas*

Aunque algo del tema que ahora enunciamos ha podido colegirse de lo ya dicho, vamos a intentar a continuación un estudio más profundo de ese mismo argumento. Sobre dos grandes principios entre sí estrechamente vinculados se articula el pensamiento karaíta. En torno a ellos va a girar toda la polémica suscitada por su aparición. El primero, lógica y también cronológicamente, es el que ya hemos mencionado repetidas veces: la negación de que exista una Tradición que recoja la interpretación auténtica del texto sagrado y complete los contenidos del mismo. Examinemos un poco más el significado que esta proposición reviste en el karaísmo.

Este admite la necesidad de que la Escritura sea interpretada. No pretende una absoluta literalidad<sup>25</sup> que se atenga sólo al primer significado de las palabras, sin ninguna reflexión sobre su contenido más hondo. El propósito de todo estudioso del texto sagrado ha de ser, según los karaítas, alcanzar el sen-

---

23. Cfr. L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid 1980, p. 167.

24. Una de las cosas que se reprocha a los karaítas es que siembran la división en el pueblo judío y que, a consecuencia de ello, Dios retirará su benevolencia hacia el pueblo elegido. Cfr. G. D. COHEN, *o.c.*, p. XXXIX. Esta es, quizás, la primera ocasión en que los escritores judeoespañoles señalan como causa de las calamidades acontecidas a los judíos, la infidelidad de éstos. A partir de este momento, el mismo razonamiento va a ser empleado de manera habitual por los cronistas judeoespañoles y de ellos lo tomarán posteriormente también sus detractores cristianos.

25. Cfr. S. W. BARON, *o.c.*, p. 213.

tido místico que encierra la Escritura<sup>26</sup>. Y a tal objeto no tienen reparo alguno en aceptar una tradición. En efecto, dicen, es imposible aproximarse al texto sagrado sin un bagaje de conocimientos y presupuestos que, necesariamente, inciden en la interpretación que de él se haga. Ese cúmulo de noticias acaba por conformar una tradición, cuya existencia se revela, de esta manera, no sólo como algo tolerable o conveniente, sino como cosa estrictamente imprescindible<sup>27</sup>.

Al razonar así, el karaísmo precisa un poco más qué es exactamente lo que pretende al oponerse a la Tradición rabínica. Por una parte intenta depurar sus contenidos. El estudioso de la Escritura, dicen, ha de recurrir necesariamente a unos presupuestos y criterios exegéticos. Pero su tarea no quedará reducida sólo a aprender servilmente las nociones que hayan sido fijadas por las generaciones precedentes. De entre ellas, deberá desechar las que considere erróneas, formulando en cambio otras que las sustituyan. Para cumplir tal cometido, habrá de servirse de su razón, de los métodos filológicos y de las adquisiciones científicas<sup>28</sup>. En buena medida, la labor exegética consistirá en asumir los procedimientos hermeneúticos mejor contrastados. La tradición, entendida en términos karaítas, resultará de todas estas operaciones. Cualquiera de sus contenidos será válido sólo en cuanto tenga un fundamento bíblico<sup>29</sup>, o bien porque se haya demostrado racionalmente su veracidad<sup>30</sup>. La razón es la garantía de la validez de una determinada tradición. Y una vez comprobado que un criterio exegético o el sentido de un determinado pasaje son correctos, adquirirán el rango de tradición vinculante. De esta manera se rehúyen tanto la literalidad absoluta cuanto una libertad arbitraria en la interpretación del texto sagrado<sup>31</sup>. Surge entonces la tradición karaíta a que nos hemos referido antes, configurada por un conjunto de principios y postulados resultante de la aplicación de cuanto llevamos dicho. En suma, el karaísmo admite

26. *Ibidem*, p. 225.

27. Cfr. *Jewish Encyclopedie*, t. XII, col. 762.

28. Cfr. *ibidem*, col. 765, la admisión por los karaítas de toda una serie de reglas exegéticas tradicionales a las que se concede un crédito absoluto.

29. Cfr. S. W. BARON, *o.c.*, p. 252.

30. *Ibidem*, p. 259.

31. *Ibidem*, p. 213.

que es necesaria la existencia de una tradición y afirma que ésta ha de establecerse mediante procedimientos de razón.

De aquí se sigue el doble motivo por el cual rechaza el valor de la Tradición talmúdica. La rechaza en primer término en cuanto que considera que sus contenidos no son verdaderos. El *Talmud* contiene asertos que contradicen o deforman el sentido de la Sagrada Escritura<sup>32</sup>. Ello es explicable, continúan diciendo los karaítas, porque no se atiene a principios científicos, sino que pretende poseer un carácter sagrado. He aquí el segundo motivo de polémica entre karaítas y rabanitas. Aseguran éstos que el *Talmud* no era sino una recopilación de preceptos e interpretaciones de la Escritura que habían sido revelados por Dios a Moisés en el Sinaí, simultáneamente con la revelación de la Ley escrita. Y tal aseveración constituye el segundo de los capítulos por los cuales 'Anan y sus seguidores se enfrentan con la doctrina tradicional. Al decir que los karaítas se niegan a aceptar la existencia de una Tradición, se está diciendo dos cosas. Una, que se oponían a determinados contenidos del *Talmud*; otra, que niegan el carácter sagrado atribuido a éste por el mosaísmo ortodoxo. Como consecuencia de todo lo dicho se advierte que el karaísmo no niega que la Escritura posea un sentido objetivo, ni tampoco la posibilidad de que se forme una tradición apta para descubrirlo. Lo que niega en concreto es la validez de la tradición rabinica y, por ende, su supuesto carácter de Ley oral. La tradición rabanita, en opinión del karaísmo, es sólo el modo en que las escuelas de Palestina interpretaron el texto sagrado, pero no puede pretender imponer su doctrina a todo el mundo<sup>33</sup>. La máxima rabanita según la cual ha de seguirse la tradición de los padres es rebatida por los seguidores del karaísmo<sup>34</sup>.

Hasta aquí la exposición del primer principio karaíta y, lógicamente, también del primer punto sobre el que se articula la polémica con el mosaísmo ortodoxo. Llegados a este punto, se advierte la absoluta imposibilidad de conciliar rabanismo y karaísmo. El primero sostiene que es depositario de una revelación oral transmitida de generación en generación. Los expo-

---

32. Trataremos de esta cuestión más adelante.

33. Cfr. S. W. BARON, *o.c.*, p. 256.

34. *Ibidem*, p. 235.

nentes de la tradición rabanita tienen a gala no inventar nada, no modificar nada de lo que han recibido. Y ello porque entienden que su doctrina es superior a sí mismos. Por el contrario, 'Anan y sus seguidores hacen especialmente suya la frase bíblica de «no ser profeta ni hijo de profeta»<sup>35</sup> y enarbolan la iniciativa racional en la interpretación bíblica como una de las consignas fundamentales de su doctrina. Lo que se debate no es una cuestión de mayor o menor apego a las tradiciones. En último término, lo que está en juego es el concepto que ambas posturas mantienen acerca de cuál haya de ser la respuesta del hombre a la revelación divina.

Y éste es también el segundo de los principios a que anteriormente aludíamos como núcleo de la herejía karaíta y punto de conflicto entre sus partidarios y los rabanitas. La oposición a la Tradición, a la existencia de una fuente autorizada que determine los modos en que se ha de dar respuesta a los requerimientos divinos formulados en la Escritura, comporta el planteamiento de un tipo de religiosidad distinto de aquél que es propugnado por quienes se someten a la Tradición. Mientras que éstos entienden que Dios ha fijado no solamente la solicitud de que los hombres se relacionen con él, sino incluso el modo en que quiere que lo hagan, los karaítas limitan la intervención divina solamente al primer aspecto: Dios se ha manifestado, ha establecido su voluntad sobre los hombres, pero la respuesta que éstos hayan de dar queda a merced de la inteligencia humana. A ella y no a ningún otro cauce de revelación divina, ha sido confiado el descubrimiento del mejor modo de servir a Dios, o por mejor decir, su establecimiento. De esta suerte, el karaísmo se acerca a los principios de una religiosidad natural, bien que atenuada por el reconocimiento de una revelación divina en la Escritura.

Este segundo aspecto del debate, más hondo, más radical que el primero, fue plenamente advertido por los escritores rabanitas con mayor sensibilidad. Así sucede, por ejemplo, con

---

35. *Ibidem*, pp. 225-260. Los karaítas señalan como diferencia fundamental entre sus posturas y las mantenidas por los rabanitas, la de que mientras éstos deberían coincidir, en razón de la unidad de las interpretaciones ofrecidas por el *Talmud*, ellos pueden defender las creencias que cada uno estime más convenientes.

Yehudá ha-Leví<sup>36</sup>, quien al defender la legitimidad de la Tradición rabanita insiste particularmente en este extremo. «La serie de preceptos rituales en orden al Tabernáculo, al sacrificio, a las purificaciones, etc., no ofrecen más razón determinativa que ser expresión de la Ley divina y residir en ellas el carácter divino, «al-amr al-ilahi»... La actitud externa o ritual no es sino el instrumento de la Providencia o del carácter divino. En suma, no se puede llegar a Dios sino por medio de los preceptos y estatutos que El nos dio, y no podemos conocer estos estatutos sino por medio de la Profecía, en ninguna manera por especulación humana»<sup>37</sup>.

Con sus consideraciones Ha-Leví no hacía sino repetir convicciones que estaban profundamente arraigadas en la conciencia del rabanismo. Buena muestra de ello es el siguiente texto del *Talmud*: «Un hombre se puso a rezar en presencia de R. Janina y decía: Dios, el grande, el fuerte, el temible, el poderoso, el majestuoso, el que inspira temor, el valiente, el vigoroso, el sincero, el venerado... R. Janina esperó a que concluyera esta enumeración y entonces le dijo: ¿has acabado ya de alabar a tu Señor? ¿Para qué todos estos calificativos? No nos atreveríamos a aplicarle los tres primeros, si después de haberlos citado Moisés, nuestro maestro en la Ley, los miembros de la Gran Asamblea no los hubieran introducido en la liturgia. ¿No se parece esto a aquél que al hablar de un rey que poseyera mil millares de monedas de oro, dijera tan sólo que posee un millón de monedas de plata? ¿No sería esto una injuria?»<sup>38</sup>.

También Maimónides va a insistir en estos mismos puntos, aunque atenuando algo las expresiones de Yehudá ha-Leví o, quizás, esclareciendo mejor su sentido<sup>39</sup>. Concede a la razón una mayor importancia que aquella que le había otorgado Ha-Leví y, en esa medida, sus planteamientos podrían entenderse como más próximos al karaísmo. Para Maimónides, la razón

36. Cfr. J. M. MILLAS VALLICROSA, *Yehudá ha-Leví como poeta y apolo-gista*, Madrid 1947.

37. *Ibidem*, pp. 135-136.

38. Cfr. *Berajot* 33 b. Esta traducción y el resto de las del *Talmud* que citamos en este trabajo, han sido tomadas de D. ROMANO, *Antología del Talmud*, Barcelona 1982. Para esta en concreto, vid. p. 40.

39. Cfr. B. COHEN, *Laws and Tradition in Judaism*, Philadelphia 1959,

natural no puede estar en contradicción con la revelación, pues ambas cosas son obras divinas. Por consiguiente, a través del discurso racional puede alcanzarse algo de Dios. Pero ello no excluye la legitimidad ni la imperiosa necesidad de que exista una Tradición<sup>40</sup>. Y él personalmente se precia de exponer siempre doctrinas contenidas en la Tradición de los antiguos<sup>41</sup>. Esta posee verdadera autoridad y ha de ser seguida si se quiere llegar al conocimiento de la verdad y del bien.

Por lo expuesto hasta aquí, puede percibirse, siquiera sea sumariamente, el núcleo y las implicaciones del pensamiento karaíta. Importa que a continuación exponamos las razones a que recurren 'Anan y sus partidarios para justificar tales posturas.

#### b) *La argumentación karaíta*

La negación de la autoridad de la Tradición nos llevaba a descubrir que el karaísmo albergaba en su seno un concepto propio de la religión. Por seguir nuestro plan de trabajo, será necesario ahora que volvamos un poco hacia atrás para considerar los argumentos que mueven a 'Anan a desacreditar la Tradición rabínica. Hemos visto que en el punto de partida se hallaba la constatación de la pluralidad de tradiciones jurídicas vigentes en la exegésis bíblica, constatación tomada de los medios intelectuales mahometanos. Al describir las argumentaciones karaítas vamos a guiarnos por las palabras de G. D. Cohen, en la introducción a su edición del *Sefer ha-Qabbalah*. Pero antes de recogerlas, queremos hacer una observación que consideramos sustancial.

Hemos sentido, aunque de forma sucinta que luego ampliaremos, el porqué de la autoridad que el rabanismo concede a su Tradición: la considera una revelación de Dios. Esta convicción informa todas y cada una de las actitudes adoptadas por los rabanitas con respecto al *Talmud*. Por el contrario, el

---

pp. 167-181. Vid. item, sobre este mismo aspecto, pero en el autor que estamos estudiando, J. GUTTMANN, *Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo*, Gotha 1879, p. 241.

40. Cfr. *Doctor de perplejos* I, 34.

41. Cfr. *Comentario al tratado místico Abbot*, introducción.

gran principio que ilustra las posiciones del karaísmo es la imposibilidad que siente para aceptar esa idea. Resultaría contradictorio con el plan divino, dicen los karaítas, que habiéndose manifestado en la Escritura, reservara parte de su mensaje para declararlo oralmente. Mientras que el rabanismo no advierte en ello ninguna contradicción, pues niega la capacidad humana, en la teoría como Ha-Leví, o en la práctica como Maimónides, para tributar a Dios el culto que le es debido, los karaítas, por el contrario, que admiten esa capacidad, entienden que es absurda toda mediación entre la revelación divina por escrito y el intelecto humano.

Pero vengamos ya a considerar las razones de los karaítas tal y como son expuestas por Cohen<sup>42</sup>. Notará el lector que en sus palabras se reflejan también algunos de los argumentos karaítas que ya han aparecido. Dicen así: «Según el sentir de los karaítas, las siguientes razones avalan su actitud: 1) la misma Escritura no recoge ninguna indicación de que existan otras leyes que no estén ya en el texto sagrado; en otras palabras: la llamada *Ley Oral*, la *Mishná* y la literatura emparentada con ella, es solamente una legislación humana, no algo de origen mosaico o profético. 2) Los rabinos del *Talmud* contradicen a menudo provisiones explícitas de la Escritura, por el modelo de prácticas que ellos disponen; por ejemplo: la Biblia prohíbe el uso del fuego en los hogares judíos el Sábado<sup>43</sup>, mientras que los rabinos disponen que hay que encender en ese día las luces sabáticas<sup>44</sup>. 3) Los mismos rabinos demuestran la patente falsedad de sus tradiciones por la frecuencia sin término de sus disputas acerca de la correcta interpretación de las prescripciones de la Ley y, lo que es más, por las flagrantes diferencias entre las prácticas de unos y otros. Si la Ley talmúdica es de origen divino ¿por qué no tiene el mismo carácter anónimo y perentorio de la Ley de Moisés? ¿Por qué en casi todas las cuestiones se descubre que la escuela de Hillel, por poner un ejemplo, ordena un modo de practicar y la escuela de Shammai otro completamente opuesto? 4) La pretensión rabinica de que su Tradición tiene un mismo origen mosaico o pro-

---

42. Cfr. G. D. COHEN, *o.c.*, XLIV.

43. *Ex* 35, 3.

44. Cfr. G. D. COHEN, *o.c.*, prólogo.

fético no está atestiguada tampoco por el acuerdo universal de los judíos; al contrario de lo que sucede con la divinidad de la Escritura, el valor de cuyos mandatos es atestiguado por la unanimidad de los judíos al aceptarlo, la Tradición rabínica no es aceptada por todos».

He aquí compendiados los principales razonamientos con los que el karaísmo pretende desacreditar la validez de la Tradición rabínica. Algunos otros, de menor importancia, nos son suministrados por apuntes extraídos en el curso de la polémica. Por ejemplo, en el *Talmud* creen descubrir los karaítas una transgresión al mandato de la Escritura de no añadir ni quitar nada a sus palabras<sup>45</sup>. Además, deducen la falsedad del rabanismo, diciendo que es inverosímil que hubiera requerido tan prolongado espacio de tiempo la transmisión de unas doctrinas tan escasas y poco importantes<sup>46</sup>.

Especial atención nos merece uno de los criterios empleados por el karaísmo para oponerse a la Tradición. Nos referimos a lo que Cohen denomina *common consensus*, el *consensus omnium* latino o 'ijma' árabe<sup>47</sup>. El hecho de que no hubiera un general acuerdo sobre el valor de la Tradición es entendido como prueba de que ésta no posee vigor universal. Este principio era tradicionalmente utilizado como argumento exegético en la interpretación de pasajes dudosos<sup>48</sup>. Al acudir a él los karaítas se valían de un postulado admitido también por el rabanismo. Pero lo dotan de un sentido distinto al que tradicionalmente le venía siendo conferido. Para el mosaísmo ortodoxo, el generalizado acuerdo entre los maestros, y sólo entre ellos, era aval de la verdad de una proposición. No se trata de que ésta se fije por plebiscito. Primero se ha de reconocer la categoría de autoridad y luego indagar el acuerdo existente entre quienes la detentan. Para el karaísmo, por el contrario, el criterio consiste en que el acuerdo se de entre la mayoría de los judíos, aunque previamente no se haya constatado la orto-

---

45. Curiosamente, este mismo argumento será empleado a menudo por el judaísmo en sus polémicas contra los cristianos. Así ocurre, por ejemplo con David Kimhi, *Sefer ha-Berit*.

46. Cfr. S. W. BARON, *o.c.*, p. 256.

47. Cfr. M. Z. MADINA, *The Classical Doctrine of Consensus in Islam*, Chicago 1957.

48. Cfr. G. D. COHEN, *o.c.*, p. LX.

doxia y capacidad de los que opinan. Si es el caso, la validez de las opiniones habrá de discernirse atendiendo a criterios puramente racionales. Una vez más es necesario retrotraernos a las distintas concepciones que una y otra postura mantienen sobre el sentido de lo que es tradición, para entender esta diversidad de planteamientos. Esa es la diferencia radical que los separa: la divergencia a la hora de estimar la capacidad humana para relacionarse naturalmente con Dios y, consiguientemente, en último término, la misma comprensión de lo que son la religión y Dios. Mientras no quedara subsanada tal diversidad de pareceres, el entendimiento entre herejía y ortodoxia resultaba imposible.

## II. LA REACCIÓN RABANITA

Dos objetos van a ocupar brevemente nuestra atención en el presente epígrafe. El primero de ellos es la argumentación que los seguidores del mosaísmo ortodoxo oponen a los karaítas. Seguiremos en ese punto las afirmaciones hechas por Abraham ben Daud, completando sus palabras con otras observaciones suplementarias cuando lo estimemos necesario. En el segundo, dejaremos constancia del concepto rabínico de Tradición, sistematizando las afirmaciones que hasta ese momento llevemos hechas mediante un reducido número de textos rabínicos.

### 1. *El Sefer ha-Qabbalah de Abraham ben Daud*

El vocablo *cábala*, transcripción del hebreo *qabbalah*, ha venido a adquirir en castellano un sentido peyorativo. Es ello consecuencia de haber prevalecido en su significado una de las dos acepciones que poseyó el término también en hebreo. Las recoge el Diccionario de la Real Academia cuando define qué es *cábala*. Dice así: «1. Tradición oral que entre los judíos explicaba y fijaba el sentido de los libros del Antiguo Testamento, ya en lo moral y práctico, ya en lo místico y especulativo. 2. Arte vano y supersticioso practicado por los judíos que consiste en valerse de anagramas, trasposiciones y combinaciones de las letras hebraicas de las palabras de la Sagrada Escritura, con el fin de descubrir su sentido. La *cábala* servía de

fundamento a la astrología, la nigromancia y las demás ciencias ocultas»<sup>49</sup>.

Decíamos que el término cábala poseyó también en hebreo ambas acepciones. Precisemos un poco más esta observación. El sustantivo *qabbalah*, resulta de la forma *pi'el qibbel*, que significa *recibir*. La *qabbalah* es, por consiguiente, lo recibido o, según la traducción más usual, la *tradición*<sup>50</sup>. *Qabbalah* es todo aquello que, sin estar contenido en la Escritura, permite interpretarla. La necesidad de buscar el sentido místico del texto sagrado y de acudir para ello a fuentes ajenas a la Escritura, es el principio en que se apoyan las dos acepciones de cábala que acabamos de transcribir. Pero en eso termina todo su acuerdo. A partir de aquí discrepan profundamente. Mientras que el mosaísmo ortodoxo entiende por *qabbalah* la doctrina propuesta en el *Talmud*, los cabalistas recurren a toda suerte de procedimientos que les dicta su imaginación. Ambas concepciones de cábala responden estrictamente a las que ya antes hemos visto sobre el valor de la razón natural para descubrir a Dios. El rabinismo confía al *Talmud* toda la interpretación, en la medida en que pone en entredicho la capacidad racional para tributar a Dios el culto debido. Quienes, por el contrario, defienden esta capacidad humana, se encuentran más próximos a los procedimientos cabalísticos más arbitrarios, que son gravemente denostados por la ortodoxia mosaica<sup>51</sup>. El karaísmo pertenece a este último grupo, bien que se distinga de él por la pretensión de racionalidad en la exégesis. Así pues, desde la común convicción inicial, los intérpretes de la Escritura que se encuentran representados por una u otra acepción del término *qabbalah* llegan a posturas del todo encontradas.

A este propósito nos parece interesante subrayar dos notas. La primera de ellas es que el karaísmo, partidario a ultranza de los procedimientos racionales en la interpretación del texto bíblico, es furiosamente irracionalista en otros aspectos culturales<sup>52</sup>. La segunda, que, curiosamente, Maimónides, rabanita

49. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid 1975, voz «cábala».

50. *Quibbel* podría significar también «buscar» y, consiguientemente, *qabbalah* sería «búsqueda». Con todo, casi unánimemente, los traductores vierten *qabbalah* por «tradición».

51. Cfr. J. M. MILLÁS VALLICROSA, *o. c.*, p. 136.

52. Cfr. S. W. BARON, *o. c.*, pp. 258-259.

pero partidario de confiar en la razón humana para interpretar la Escritura, coincide con Al-Qumisi, uno de los maestros karaitas, en entender que los ángeles que aparecen citados en la Escritura han de tomarse como acciones divinas a través de elementos naturales<sup>53</sup>.

Dejemos sin embargo esta cuestión para retomar el hilo de nuestro argumento. Lógicamente, al hablar de *qabbalah* Abraham ben Daud, y con él toda la ortodoxia mosaica, entienden el término en el primero de los sentidos que le son propios. Se trata de la doctrina recogida en el *Talmud*, que expresa la revelación oral hecha por Dios a Moisés en el Sinaí para completar y esclarecer el sentido de la contenida en la Ley escrita. Según esto, la Tradición contiene la verdadera interpretación del texto sagrado y se aleja de toda suerte de especulaciones estériles. Pero posterguemos para más adelante la descripción de lo que es la Tradición, y ocupémonos por el momento de su defensa, rebatiendo cada uno de los argumentos karaitas, según lo hace Ben Daud.

Decían aquéllos, en primer lugar, que el texto bíblico no indicaba la existencia de una Tradición oral paralela a él y facultada para interpretarlo autorizadamente. A ello responde el cronista judeoespañol diciendo: «Considera que Moisés nuestro maestro, sobre él la paz, acostumbraba a sentarse para juzgar a todo Israel, desde la mañana hasta la tarde. Sin embargo, la Ley escrita no contenía ni una centésima parte de todos los casos posibles. En vista de lo cual, puso sobre ellos jefes de millares, de centurias, de cincuentenas y de decenas<sup>54</sup>. Y les dijo: «prestad atención a vuestros prójimos y decidid con justicia»<sup>55</sup>. Refiriéndose a lo mismo, dijo: «os he instruido acerca de las diversas cosas que debéis hacer»<sup>56</sup>. Tal instrucción no es otra cosa sino la Ley oral. Con respecto al sacrificio y a las leyes concernientes a él, está escrito: «según os he instruido, podéis comerlo»<sup>57</sup>. Lo cual viene a indicar que en lo referente

---

53. Cfr. para Al-Qumisi, *Jewish Encyclopedie*, t. XII, col. 768 y para Maimónides, *Doctor de perplejos* II, 4.6. Vide item su refutación por santo Tomás en *Summa Theologiae* I, q. 50, a. 3c.

54. *Ex* 18, 21.

55. *Dt* 18, 16.

56. *Dt* 1, 18.

57. *Dt* 12, 21.

a los sacrificios había mandamientos que no estaban recogidos por la Ley»<sup>58</sup>.

También Maimónides, por su parte, acude a ese mismo pasaje del Deuteronomio para probar la existencia de una Ley oral. Dice así el escritor cordobés: «Al terminar el año cuadragésimo, a principios del mes séptimo, convocó Moisés al pueblo y le dijo: el tiempo de mi muerte se aproxima; si alguno ha olvidado la Tradición recibida de mí, que se acerque y me pida que se la esponga, o si alguno considera difícil una cuestión, que venga para que se la explique. A esto se refiere la Escritura en aquello de: «quiso Moisés explanar esta Ley, etc.»<sup>59</sup>. Y por eso escribieron los sabios en *Sifré*: «si alguno se ha olvidado de alguna constitución, venga a oírla por segunda vez y si necesita explicación, acérquese para que le sea explicada». De Moisés recibieron la verdad de las tradiciones y las explicaciones, en el intermedio temporal desde el principio del mes séptimo, hasta el día séptimo del mes de Adar»<sup>60</sup>.

Otro fundamento bíblico de la existencia de la Tradición es aportado por el *Talmud*: «R. Levi ben Hama dice: ¿por qué está escrito: Y te daré las tablas de piedra junto con la Ley y los mandamientos que puse por escrito para que sean enseñados?»<sup>61</sup> Las tablas contienen los diez mandamientos; la Ley escrita es la Torah y los mandamientos están incluidos en la Mishná. Las palabras *que puse por escrito* aluden a los libros proféticos y hagiográficos; las palabras *para que sean enseñados*, a la Guemará. Esto prueba que la Ley oral, la Mishná y la Guemará, fue dada a Moisés en el Sinaí»<sup>62</sup>.

Estos textos quizás no resultan muy convincentes desde el punto de vista racional. En cualquier caso, han de ser tenidos en cuenta. Pero la argumentación rabanita sobre este punto no se detiene aquí. Subraya, además, una cierta dependencia de la Ley escrita respecto a la oral. Veamos en qué términos. En primer lugar, se dice, porque la Ley oral, la Tradición, es la que atestigua la validez misma de la Escritura. Así lo da a entender

58. *Sefer ha-Qabbalah* I, Ed. de G. D. COHEN, pp. 92-103.

59. *Di* 1, 5.

60. *Zeder Zeraim*, introducción.

61. Ex 24, 12.

62. *Berajot* 5a. D. ROMANO, o. c., p. 6.

el *Talmud* cuando dice: «Un pagano se presentó ante Shammai y le preguntó: ¿cuántas leyes tenéis?. El rabino le contestó: dos, la escrita y la oral. Entonces, el pagano le dijo: te creeré acerca de la Ley escrita, pero no de la oral. Admíteme como neófito a condición de que me enseñes únicamente la primera de ellas. Shammai le reprendió y lo expulsó con desprecio.

El mismo pagano se presentó a Hillel con igual pretensión y éste lo aceptó. El primer día le enseñó el alfabeto en su orden normal, pero al día siguiente se lo enseñó empezando por el final. Entonces el pagano le dijo: ayer me lo enseñaste de distinta manera! A lo que replicó Hillel: ¿no tienes confianza en mí, en lo que te enseñé? Pues del mismo modo debes confiar en mí acerca de la interpretación de la Ley»<sup>63</sup>.

A este mismo orden de argumentación pertenece el razonamiento de los rabanitas cuando dicen que la pronunciación del texto bíblico es debida a la Tradición<sup>64</sup>. Sin ella, sería imposible acertar con la lectura correcta, dado el número de posibilidades. Si se considera la tardanza en realizar la labor masorética y las condiciones en que se escribían los documentos de la época, este argumento posee una indudable validez. Y ello quizás no tanto por el hecho de que fuera la Tradición la encargada de despejar dudas concretas en la lectura del texto bíblico, cosa que realmente sucedió, sino sobre todo por el dato mismo de que a la Tradición fuera encomendada la custodia de la pronunciación más correcta.

Pero dejado ya este punto, vengamos a considerar el segundo argumento empleado por los karaitas. Recordemos que éstos objetaban a la autoridad rabínica que enseñara cosas contrarias a los contenidos de la Escritura, poniendo como ejemplo concreto el caso de las luces del Sábado. También el *Talmud* recogía esta prohibición entre las veintinueve que estaban vetadas<sup>65</sup>, siguiendo así lo prescrito en Ex. 35, 3: «el sábado no encenderéis lumbre en ninguna de vuestras casas»<sup>66</sup>.

Abraham ben Daud no responde a esta objeción. Lo hacen

63. *Shabbat* 31a. D. ROMANO, o. c., p. 87.

64. Cfr. G. D. COHEN, o. c., p. XXIX.

65. *Shabbat* 73a. D. ROMANO, o. c., p. 93.

66. Ello no es obstáculo, sin embargo, para que, en efecto, estuviera prescrito el uso de luces rituales en sábado.

sin embargo Yehudá ha-Leví y Maimónides. Y ambos en un mismo sentido. La doctrina de la Tradición es debida a la inspiración divina y fue recogida por sapientísimos maestros, próximos a los profetas<sup>67</sup>. Cuando alguna de las cosas que dicen parezca estar en contradicción con la Escritura, es menester profundizar en el contenido de unas y otra hasta dar con el sentido oculto de ambas que las haga conciliables<sup>68</sup>. Si se descubre el sentido alegórico se comprobará que no hay oposición.

Si reflexionamos sobre esta postura, descubriremos que resultaba absolutamente lógica para quienes admitían que las enseñanzas rabínicas recogían una revelación divina. En consecuencia con este «prejuicio», toda contradicción entre una Ley y otra debía ser sólo aparente. Por el contrario, para quienes rechazaban cualquier Ley que no fuera la escrita, la dificultad era insoluble. Siempre parecería dudosa toda interpretación de los textos que manifestara que no había contradicción entre ellos.

Respecto al tercer argumento karaíta que hemos visto, las discrepancias entre las escuelas rabínicas, el *Sefer ha-Qabbalah* responde diciendo que los debates se limitan a pequeñas cosas, mientras que en los preceptos de importancia el acuerdo es absoluto. Dice así: «por ejemplo, no discuten sobre si es o no obligatorio encender la lámpara sabática; lo que debaten es con qué puede encenderse y con qué no. Del mismo modo, no difieren en si estamos o no obligados a recitar el Shema', ni sobre si ha de hacerse por la mañana o por la tarde; la discrepancia está en desde cuando puede recitarse el Shema' por la tarde y desde cuando puede recitarse el Shema' por la mañana. Este es el tenor de todas sus discusiones»<sup>69</sup>.

Y para explicar incluso la existencia de esas pequeñas diferencias alega un razonamiento que nos resulta muy esclarecedor de la noción mosaica de Tradición de la que habremos de ocuparnos luego. Explica Abraham ben Daud que los maestros talmúdicos han recibido de sus antepasados aquello que ense-

67. Cfr. J. M. MILLÁS VALLICROSA, *o. c.*, pp. 138-139.

68. Cfr. MAIMÓNIDES, *Kobetz* II, 8; *Doctor de perplejos* I, 10 y II, 25.

69. *Sefer ha-Qabbalah*, prólogo. Ed. de G. D. COHEN, pp. 19-25.

ñan. Pero, por diversas razones, no retuvieron íntegramente lo que sabían éstos. Así se explica que exista diversidad de pareceres sobre algunos puntos concretos de menor importancia<sup>70</sup>.

Vengamos al último argumento del *Sefer ha-Qabbalah* en respuesta a los karaitas. Hablaban éstos del acuerdo general de los judíos sobre un punto como criterio infalible de autenticidad del mismo. Y negaban que tal acuerdo se diera sobre el valor de la Tradición. Ya hemos glosado la distinción en los planteamientos de rabanitas y karaitas sobre este punto. Aquéllos en concreto, insisten en que la autoridad rabínica se funda en el hecho de que enseñan una doctrina recibida al pie de la letra, de la generación anterior y ésta de la suya y así, sin solución de continuidad, hasta Moisés. Esta continuidad perfecta es la clave que avala la autoridad de los contenidos de la Tradición rabínica<sup>71</sup>. Este es el verdadero consenso universal, el 'ijma'<sup>72</sup>. Este se halla en la base de cualquier otra pretensión de acuerdo universal. Para definir si se da el acuerdo generalizado, habrá que recurrir sólo a la doctrina de quienes hayan aprendido la Ley oral de un maestro autorizado y esto en un proceso hasta Moisés. A su vez, quienes no participen de esta condición, no serán tenidos en cuenta para establecer tal acuerdo. Por ello, llegado el momento de rebatir al karaísmo, Abraham ben Daud escribe un libro en que se enumeran todas las generaciones, con ánimo de certificar así en el aprecio a las enseñanzas talmúdicas a un posible discípulo<sup>73</sup>.

Hemos llegado así al término de este apartado. Concretaremos a continuación algunos extremos de lo que comporta y significa el concepto de Tradición en el rabinismo medieval.

### b) La «Qabbalah»

Por cuanto llevamos dicho hasta aquí se advertirá cuál es el contenido nuclear del concepto de Tradición. Viene expresado

70. *Ibidem*. Ed. de G. D. COHEN, pp. 17-19.

71. Cfr. G. D. COHEN, *o. c.*, p. XLIII, L.

72. Esta interpretación del 'ijma' es también de origen árabe. Cfr. G. D. COHEN, *o. c.*, I. Vid. ítem, J. SCHACHT, *The origins of Muslim Jurisprudence*, Oxford 1950, p. 3.

73. *Sefer ha-Qabbalah*, prólogo, Ed. de G. D. COHEN, pp. 1-11.

perfectamente cuando se la nombra como Ley oral. Consiste en un conjunto de disposiciones para concretar e interpretar la Sagrada Escritura, que fueron reveladas en el Sinaí a Moisés<sup>74</sup>. De ello les proviene toda su autoridad. He aquí cómo describe Maimónides la formación de la Ley oral. Dice así: «Has de saber que todos los preceptos de la Ley dados por Dios a Moisés le fueron dados juntamente con la interpretación respectiva. Primero Dios le enunciaba el texto y luego la explicación del contenido del texto... Se desparramaron por todo Israel los principales del pueblo para enseñar al pueblo y educarlo hasta que aprendiera el texto de memoria y lo entendiera. Al mismo tiempo les comunicaban la interpretación del texto, recibida de Dios y que atañía a todo su contenido. El texto lo conservaban por escrito y la Tradición de memoria. Por ello hablan los sabios de Ley escrita y de Ley oral. En *Baraithe* dicen: «Dios habló a Moisés en el monte Sinaí». ¿Qué significa «en el monte Sinaí»? ¿Acaso no viene de ese monte toda la Ley oral? Esto está dicho para significar que así como el precepto del año de perdón, con todas las cosas generales, particulares y hasta la nimiedades que afectan al mismo, fue revelado en el monte Sinaí, así también los demás preceptos, en sus aspectos general, particular y de detalle, fueron promulgados en el monte Sinaí. Así, para hablarte con las mismas palabras de Dios: «habitaréis en tabernáculos durante siete días». Enseñó Dios entonces que estos tabernáculos eran necesarios para los hombres, pero no para las mujeres; que no estaban obligados a ellos ni los enfermos ni los peregrinos; que los techos habrían de hacerse con cosas que produjera la tierra, no con lanas, sedas, etc.; que había que comer, beber y dormir dentro de ellos por espacio de siete días completos; que no habían de superar la longitud y anchura de siete palmos y que la altura no había de sobrepasar los diez palmos. Al llegar el mensajero de Dios trajo consigo este precepto y su interpretación e, igualmente, los 613 preceptos con sus interpretaciones respectivas. Los preceptos se ponían por escrito en volúmenes, mientras que las interpretaciones se transmitían oralmente»<sup>75</sup>.

Si hemos citado este texto con tanta amplitud es porque entendemos que recoge con precisión el concepto rabínico de

---

74. Cfr. *Ibidem*. Ed. de G. D. COHEN, pp. 7-8.

75. *Zeder Zeraim*, introducción.

Tradición. Se observa en él que lo que se transmite no es una potestad, como sucede en el cristianismo. La condición de rabino no es un ministerio, ni requiere de una consagración. Dios no garantiza institucionalmente en manera ninguna la verdad de lo que los rabinos enseñan. Estos fundamentan su autoridad en la de sus maestros, según hemos repetido ya otras veces. Este es uno de los aspectos en que difieren cristianismo y mosaísmo a la hora de entender qué sea la Tradición.

Esta apreciación nos permite entender la importancia de la expresión rabinica, profusamente empleada, de que la Ley fue dada toda de una vez. Así se expresa el *Talmud* a este respecto: «Se suscitó una discusión entre R. Eliézer y sus colegas. R. Eliézer aportó todos los argumentos posibles, mas sus colegas no se declararon convencidos. Entonces, R. Eliézer dijo: si la Ley me concede la razón pruébelo ese algarrobo. Y el algarrobo se trasladó a una distancia de cien codos —algunos dicen que eran cuatrocientos codos—. Pero sus compañeros le replicaron: ninguna prueba puede aportar un algarrobo.

R. Eliézer porfió: si la Ley está de acuerdo con mi punto de vista, sea una prueba este arroyo. Y el arroyo dio media vuelta. Sin embargo, sus compañeros le dijeron: un arroyo nada puede probar.

Entonces les dijo: si la Ley aprueba mi parecer, demuéstrenlo las paredes de esta Academia. Las paredes se hendieron y amenazaban desplomarse. R. Josué les reprendió: si quienes estudian la Ley discuten entre sí acerca de alguna regla, ¿qué os importa? Y, por respeto hacia R. Josué, las paredes no se derrumbaron, pero tampoco regresaron a su primitiva posición, por deferencia hacia R. Eliézer, y quedaron inclinadas.

Finalmente, R. Eliézer exclamó: si la Ley está de mi parte, envíenos el Cielo una prueba de ello. Entonces se oyó una voz celeste que decía: ¿por qué estáis contra R. Eliézer? La decisión legal siempre está de acuerdo con su opinión. R. Josué se echó a sus pies y exclamó: La Ley no está en los cielos»<sup>76</sup>.

¿Qué significa todo este relato? R. Jeremías decía: «la Ley ha sido dada de una vez para siempre en el Sinaí. Por ello no hacemos caso alguno de un decreto celeste»<sup>77</sup>.

76. Dt 30, 12.

77. *Baba Metsia* 59b. D. ROMANO, o. c., pp. 253-254.

Esta narración nos ilustra sobre la grandeza y las limitaciones de la noción rabínica de Tradición. Garantía que salvaguarda de cualquier extravío racional en la interpretación exegetica, imprime sin embargo un acusado sesgo al mosaísmo más ortodoxo, llevándolo hacia una suerte de fundamentalismo. Leyéndola se comprende bien la resistencia del judaísmo a la conversión y la novedad que supuso la predicación de Cristo fundando la Iglesia que, siendo depositaria de la Tradición, cuenta con el Magisterio jerárquico como garantía de la interpretación auténtica que explicita los contenidos de la Escritura.

Ciertamente, también es misión rabínica el tratamiento de aspectos nuevos de la doctrina mosaica. Maimónides distingue entre lo enseñado como recibido y lo propuesto como novedad, de resultas de la indagación<sup>78</sup>. Es en este último terreno donde, según el *Sefer ha-Qabbalah*, hay que situar las disensiones entre los rabinos. Incluso Ha-Leví, llega a reconocer que, en algunos casos, los rabinos enseñan valiéndose de cierta inspiración divina particular<sup>79</sup>, aproximándose así a los profetas y hagiógrafos, que sin proponer la Ley, exclusivamente recogida en la Torah, proponían verdades reveladas por Dios. Pero ello era más fruto de la santidad personal o de una disposición divina concreta para aquel caso, que de una asistencia divina institucionalizada.

En el pensamiento de Yehudá ha-Leví los rabinos antiguos hicieron progresar la Ley y deben ser escuchados en razón de su autoridad personal solamente. Al compararlos con los profetas y los hagiógrafos, Ha-Leví nos descubre una vez más la peculiar noción rabínica de Tradición. Junto a ello, se separa de nuevo del karaísmo que había equiparado al Pentateuco el resto de los libros canónicos, fijando así la radical diferencia entre la Escritura y cualquier otra fuente de autoridad<sup>80</sup>.

S. García-Jalón  
Seminario Conciliar  
LOGROÑO

---

78. Cfr. *Zeder Zeraim*, introducción.

79. Cfr. J. M. MILLÁS VALLICROSA, *o. c.*, pp. 138-139.

80. Cfr. *Jewish Encyclopedie*, t. XII, col. 767.

## SUMMARIUM

DE INFLUXU TRADITIONIS IN IUDAEIS AETATIS MEDIAE.  
 (Praecipue consideratus opus noncupatum *Sefer ha-Qabbalah*  
 ab Abraham ben Daud compositum)

*Studios vertit de influxu traditionis (masorae) in sic dictis «orthodoxis» inter discipulos mosaismi atque de eius relatione cum doctrina catholica. Ad statuendam notionem traditionis iuxta iudaeos orthodoxos, iuvat recolere illam controversiam quae orta est inter ipsos iudaeos propter haeresim «karaitarum», qui totaliter deserentes doctrinam receptam sinagogae alium iter sequebantur.*

*Auctores karitae negabant ullam esse traditionem quae Sacram Scripturam authentice et definitive quoquo modo explanare posset, atque usque adeo perveniebant ut quasdam veteres interpretationes talmudicas falsas denuntiarent, quippe quae aperte textui revelato contradicerent. Intellectum humanum, non traditionem, optime explanaturum esse scripta Revelationis illi dicebant, quam ob rem omnino vanum esse loqui de aliqua orali Revelatione quae tamquam sola interpres Scripturarum haberetur aiebant. Quinimmo sicut illorum erat sententia, solus intellectus hominis intelligit et efformat verba illa quibus unus quisque fidelis Deo respondit. Quapropter karitae negabant Revelationem oralem quam quidem rabbini orthodoxi firmiter tenebant, et rationalismum amplectebant in Sacrae Scripturae explanatione.*

*Rabbini autem orthodoxi, inter quos hic adnumerare possumus Abraham ben Daud, pro comperto habebant esse Revelationem oralem, quae authentice Scripturas explicare posset quaeque nos de illorum existentia certiores faceret. Haec traditio tamquam suae auctoritatis fontem Deum vindicat: se autem, tamquam Scripturas, inspiratione divina manasse atque eadem gaudere auctoritate proclamant.*

*Non est qui non animadvertat hanc sententiam similitudines offerre simul ac differentias cum doctrina catholica. Apud iudaeos orthodoxos traditio oritur e Deo strictu sensu. Iuxta catholicam fidem autem magni ponderis sunt non solum depositum Traditionis sed etiam «organa» Traditionis (sic dicta Traditio activa), quam ob rem multum refert prae oculis habere ultimam semper decisionem ad Magisterium spectare, tamquam verum charisma et verum quoque munus a Christo institutum, Sacram Scripturam veridice et certissime explanans.*

## SUMMARY

THE IMPORTANCE OF TRADITION IN MEDIEVAL JUDAISM  
 (with reference to the *Sefer ha-Qabbalah*  
 of Abraham ben Daud)

*The author studies the rôle of Tradition in orthodox Mosaism in comparison with Catholic teaching. In order to determine the orthodox Jewish concept of Tradition he turns to the controversy within Mosaism provoked by the*

*Karaite heresy, which represented a clear departure from official Rabbinic doctrine.*

*Karaism denied the existence of a Tradition capable of interpreting the Scriptures authentically and with authority. Its supporters even went so far as to declare false some Talmudic interpretations, considering them to be in contradiction with the revealed text. Human reason rather than Tradition is the best interpreter of written Revelation; so it is nonsense to speak of a oral Revelation as the sole interpreter of the Scriptures. At the same time, reason must interpret the personal response to the Word of God. So the existence of an oral Revelation as taught by orthodox Rabbinism is denied. Karaism thus defends a rationalist position in the interpretation of Scripture.*

*On the other hand, orthodox Rabbinism, whose representative is Abraham ben Daud, defends the existence of an oral Revelation as the authentic interpreter of Scripture; Scripture itself assures us of its existence. Tradition can hence claim a divine origin as the source of its authority; like the Scriptures, it is divinely inspired and possesses the same binding authority.*

*There are obvious parallels with the Catholic faith, but there are also differences: in Mosaism, Tradition has an exclusively divine origin. In Catholicism, apart from Tradition itself, its intermediaries are of particular importance; emphasis must be laid on the vital charismatic rôle played by the Magisterium, a true ministry instituted by Christ which guarantees the truth in the interpretation of Scripture.*