

75^o
ANIVERSARIO



ESTUDIOS BÍBLICOS

UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

EN COLABORACIÓN CON
ASOCIACIÓN BÍBLICA ESPAÑOLA



EDICIONES
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

ESTUDIOS BÍBLICOS

SUSCRIPCIÓN Y VENTA (2017)

España: 40,10 €

Europa: 88,40 €

Resto del mundo: 94 €

Número atrasado: 17 € (más gastos de envío)

Para cualquier asunto relacionado con la revista dirijanse a:

REVISTA ESTUDIOS BÍBLICOS

C/ Jerte, 10. E - 28005. Madrid

T. 91 364 40 18 Fax 91 354 01 43

publicaciones.ad@sandamaso.es

ISSN: 0014-1437

D.L.: BU-221-1967

Imprenta KADMOS, S.C.L.

Salamanca. T. 923 281239

ESTUDIOS BÍBLICOS

VOLUMEN LXXV / AÑO 2017 / NÚMERO ESPECIAL 75º ANIVERSARIO



UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

EN COLABORACIÓN CON
ASOCIACIÓN BÍBLICA ESPAÑOLA



EDICIONES
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

ESTUDIOS BÍBLICOS

Fundada en 1929.

1929-1936, primera etapa.

Desde 1941, segunda etapa.

Estudios Bíblicos es una revista cuatrimestral editada por la *Universidad San Dámaso* en colaboración con la *Asociación Bíblica Española*. Utiliza el sistema de evaluación *Peer review* o doble árbitro externo ciego. Acepta artículos en español, inglés, francés, alemán, italiano y portugués. Las propuestas de artículos deben enviarse al director de la revista (director.estbib@sandamaso.es) siguiendo las *Instrucciones para autores* (<http://www.sandamaso.es/publicaciones.php>).

DIRECTOR

Ignacio CARBAJOSA - director.estbib@sandamaso.es

SECRETARIO EDITORIAL

Andrés María GARCÍA SERRANO - secr.estbib@sandamaso.es

RECENSIONES

Luis SÁNCHEZ NAVARRO - recensiones.estbib@sandamaso.es

CONSEJO DE REDACCIÓN

Por la *Universidad Eclesiástica "San Dámaso"* (UESD): Carolina AZNAR SÁNCHEZ (St. Louis University); Agustín GIMÉNEZ GONZÁLEZ (UESD); Luis SÁNCHEZ NAVARRO (UESD)

Por la *Asociación Bíblica Española* (ABE): Carmen BERNABÉ UBIETA (Deusto); Guadalupe SEIJAS DE LOS RÍOS-ZARZOSA (UCM); Alberto DE MINGO KAMINOUCI (ISCM)

COMITÉ ASESOR

R. Aguirre (Deusto, Bilbao); Ch. Begg (CUA, Washington); U. Berges (Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn); J. Blunda (UCA, Tucumán); N. Calduch-Benages (PUG, Roma); J. Chapa (UNAV, Pamplona); J. Corley (St Patrick's College, Maynooth); J. M. Díaz Rodelas (FTV, Valencia); L. Díez Merino (UB, Barcelona); C. Dohmen (UR, Regensburg); N. Fernández Marcos (CSIC, Madrid); F. García Martínez (Qumran Institute, Gröningen); J. Lourenço (UCP, Lisboa); F. J. Matera (CUA, Washington); D. Muñoz León (CSIC, Madrid); R. Penna (PUL, Roma); M. Pérez Fernández (UGR, Granada); F. Pérez Herrero (FTN, Burgos); É. Puech (EBAF, Jerusalén); A. Puig i Tàrrach (FTC, Barcelona); A. Rodríguez Carmona (FTG, Granada); J. M. Sánchez Caro (UPS, Salamanca); Th. Söding (Ruhr-Universität, Bochum); Y. Simoens (Centre Sèvres, París); J. L. Ska (PIB, Roma); J. Trebolle Barrera (UCM, Madrid); A. Vargas Machuca (Comillas, Madrid); A. Wénin (UCL, Lovaina).

Índice

ESTUDIOS

Presentación del volumen conmemorativo

IGNACIO CARBAJOSA

Apuntes para una historia de Estudios Bíblicos _____ EstBib 75 (2017) 9-49

JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO

Presentación del primer número de la primera etapa _____ EstBib 1 (1929) 3-7

LEOPOLDO EIJO GARAY, OBISPO DE MADRID

Presentación del primer número de la nueva etapa _____ EstBib 1 (1941) 5-9

LEOPOLDO EIJO GARAY, OBISPO DE MADRID

La Vulgata en España _____ EstBib 1 (1941) 11-40, 167-186

JOSÉ MARÍA BOVER

Sobre la interpretación de "Femina circumdabit virum"

(Jr., 31, 22) _____ EstBib 1 (1942) 405-436

ELOÍNO NÁCAR FÚSTER

Un nuevo Targum a los Profetas _____ EstBib 15 (1956) 287-295

Noticia de un descubrimiento en la Vaticana (Tg Neofiti) _____ EstBib 15 (1956) 446-447

ALEJANDRO DÍEZ MACHO

Los bene ha'elohím en Gen. 6,1-4 _____ EstBib 28 (1969) 5-31

JESÚS LUIS CUNCHILLOS YLARRI

Las espigas arrancadas en sábado (Mt 12,1-8 par.).

Tradición y elaboración literaria _____ EstBib 28 (1969) 313-348

MARIANO HERRANZ MARCO

El Decálogo en el Targum Palestinense _____ EstBib 34 (1975) 23-48

LUIS DÍEZ MERINO

El anuncio del ángel y la objeción de María _____ EstBib 42 (1984) 315-362

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS

Escatologización de los Escritos proféticos en Qumrán _____ EstBib 44 (1986) 101-116

FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ

Aproximación al relato de los evangelios desde el midrás/derás _____ EstBib 45 (1987) 257-284

AGUSTÍN DEL AGUA PÉREZ

Índice (cont.)

**“Iré delante de vosotros a Galilea” (Mt 26,32 y par.).
Sentido mesiánico y posible sustrato arameo del logion _____ EstBib 48 (1990) 215-241**
DOMINGO MUÑOZ LEÓN

**Las tres ciudades de los Evangelios de la Infancia de Jesús:
Nazaret, Belén y Jerusalén _____ EstBib 50 (1992) 85-102**
JOAQUÍN GONZÁLEZ ECHEGARAY

Ben Sira 2 y el Nuevo Testamento _____ EstBib 53 (1995) 305-316
NURIA CALDUCH BENAGES

Tres notas de hermenéutica _____ EstBib 55 (1997) 73-87
LUIS ALONSO SCHÖKEL

El destierro de Babilonia y las raíces de la apocalíptica _____ EstBib 56 (1998) 335-355
GONZALO ARANDA PÉREZ

Las tradiciones del Líbano en el Antiguo Testamento _____ EstBib 57 (1999) 411-440
VÍCTOR MORLA ASENSIO

El hysteron-proteron en la poesía bíblica hebrea _____ EstBib 58 (2000) 399-415
EDUARDO ZURRO RODRÍGUEZ

**Las Tradiciones de Jacob.
Búsqueda y rechazo de la propia identidad _____ EstBib 60 (2002) 443-478**
JOSÉ LUIS SICRE DÍAZ

Textos rabínicos en la exégesis del Nuevo Testamento _____ EstBib 61 (2003) 475-498
MIGUEL PÉREZ FERNÁNDEZ

La misión y los orígenes del cristianismo _____ EstBib 64 (2006) 475-484
RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO

Inspiración y canon en 4 Esd 14,1-50. Intento de revisión _____ EstBib 64 (2006) 671-697
JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO

El libro de los Reyes en los manuscritos de Qumrán _____ EstBib 66 (2008) 263-283
JULIO TREBOLLE BARRERA

La formación del Pentateuco en el debate actual _____ EstBib 67 (2009) 235-256
FÉLIZ GARCÍA LÓPEZ

El texto griego de Septuaginta en la Políglota Complutense _____ EstBib 72 (2014) 103-117
NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS

Presentación

Con gran satisfacción presento este volumen especial con el que *Estudios Bíblicos* quiere celebrar sus 75 números de existencia. En realidad esta revista supera con creces los 75 años de vida. Fue fundada en 1929 y se editó sin sobresaltos hasta 1936, año en el que la Guerra Civil española interrumpió dramáticamente toda actividad académica. En 1941 retoma su andadura, ya en su segunda etapa y con nueva numeración. En este volumen incluimos una breve pero enjundiosa historia de *Estudios Bíblicos*, obra de José Manuel Sánchez Caro, con la que el lector podrá seguir los avatares de la revista desde su fundación.

¿Cómo celebrar estos 75 años? Al Consejo de Redacción le pareció oportuno recoger en un formato electrónico 25 artículos publicados a lo largo de nuestra historia, que pudieran ser representativos de la aportación que la revista ha hecho a la exégesis bíblica. La selección de autores no ha sido tarea fácil. Por las páginas de la revista ha pasado lo más granado de la investigación bíblica española, además de algunas personalidades de prestigio del panorama internacional. Necesariamente hemos tenido que dejar fuera autores que merecerían formar parte de una miscelánea conmemorativa. Lo que es seguro es que los nombres que aquí hemos recogido *son* parte esencial de la historia de la revista y de la exégesis española. Por razones de espacio hemos decidido excluir la aportación en otras lenguas, que ha crecido mucho en las últimas décadas.

Dentro de esos 25 artículos hemos incluido las dos presentaciones de la revista realizadas por el obispo de Madrid, D. Leopoldo Eijo Garay, al inicio de la primera etapa (1929) y de la segunda (1941). Como se puede leer en la historia de *Estudios Bíblicos* que ofrecemos en estas páginas, este obispo había sido profesor de hebreo bíblico y jugó un papel decisivo en la constitución de la revista y aún en su misma dirección.

Baste enumerar el resto de nombres que aparecen en este volumen para darse cuenta de que la historia de *Estudios Bíblicos* está unida a la historia de la investigación bíblica en nuestra patria: José María Bover, Eloíno Nácar, Alejandro Díez Macho, Jesús Luis Cunchillos, Mariano Herranz, Luis Díez Merino, Salvador Muñoz Iglesias, Florentino García Martínez, Agustín del Agua, Joaquín González Echegaray, Domingo Muñoz León, Nuria Calduch, Luis Alonso Schökel, Gonzalo Aranda, Víctor Morla, Eduardo Zurro, José Luis Sicre, Miguel Pérez Fernández, Rafael Aguirre, José Manuel Sánchez Caro, Julio Trebolle, Félix García López y Natalio Fernández Marcos.

Sirva esta conmemoración para hacer un alto en el camino, contemplando la ingente obra que nos ha sido legada, antes de tomar un nuevo impulso para continuar una labor que exigirá de las nuevas generaciones una entrega y un amor a la Palabra de Dios como las que tuvieron los que nos precedieron.

Ignacio Carbajosa
Director de *Estudios Bíblicos*
Madrid, 25 de enero de 2017
Fiesta de la conversión de San Pablo.

Apuntes para una historia de *Estudios Bíblicos*

José Manuel Sánchez Caro

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

SALAMANCA

RESUMEN La revista *Estudios Bíblicos* es la publicación científica española más importante dedicada a la investigación de la Sagrada Escritura y de los campos afines a ella. Iniciada en 1929, publica en 2017 el volumen número 75. Con esta ocasión se ofrece en este trabajo una primera historia de su recorrido intelectual, que está unida desde el principio al renacimiento de los estudios bíblicos en la España contemporánea. Las notas históricas que aquí se ofrecen, distribuyen la vida de la revista en cuatro grandes períodos: las circunstancias de su fundación (1923-1929), desde el primer número hasta el cierre de la revista a causa de la guerra civil española (1936-1939), la larga etapa en colaboración con el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (1941-1987), la última etapa de su publicación como órgano conjunto de la Universidad San Dámaso de Madrid y la Asociación Bíblica Española (1988-2017).

PALABRAS CLAVE Biblia, historia, “Estudios Bíblicos”, España.

SUMMARY *The journal Estudios Bíblicos is the spanish most important scientific publication dedicated to the research of the Bible and the fields related to it. Started in 1929, publishes the volume number 75 in 2017. On this occasion we offer in this paper a first approach to its intellectual history, which is linked from the beginning to the revival of biblical studies in contemporary Spain. The historical notes offered here, spread the life of the Journal in four major periods: the circumstances of its foundation (1923-1929), from the first issue to the closing of the journal due to the spanish civil war (1936-1939), the long period in collaboration with the Higher Council for Scientific Research, CSIC (1941-1987), and the last stage of its publication, edited by the University San Dámaso of Madrid in collaboration with the Spanish Biblical Association, ABE (1988-2017).*

KEYWORDS Bible, History, “Estudios Bíblicos”, Spain.

La revista científica *Estudios Bíblicos*, dedicada a la investigación de la Biblia y de los campos culturales que le están cercanos, es hoy una realidad estable y normal tanto en el mundo de los especialistas de lengua española, como en el campo internacional. Su publicación es considerada actualmente como algo habitual dentro de las actividades de los estudiosos de Sagrada Escritura. En consecuencia, pareciera que su historia debería estar compuesta por retazos normales de vida académica e intelectual, sin más significado añadido. Sin embargo, como veremos enseguida, conocer la historia de *Estudios Bíblicos* significa conocer el renacimiento moderno del interés por la Biblia en España, a la vez que repasar la etapa más fecunda en nuestro país de publicaciones sobre la Biblia y de trabajo sobre sus libros y el contexto que la rodea. En cuatro etapas significativas, que suponen a la vez cambios decisivos en la revista y reflejo de nuevas orientaciones en el campo de la investigación bíblica española, intentaré exponer, a partir de las fuentes que he podido consultar, la historia de esta publicación decisiva en el campo de los estudios bíblicos en España.

1. DESDE EL CONGRESO DE SALAMANCA (1923) A LA FUNDACIÓN DE ESTUDIOS BÍBLICOS (1929)

Este período ha sido suficientemente reconstruido por Luis Arnauldich en su conocido trabajo sobre los estudios bíblicos desde 1900 hasta 1955, por lo que no es necesario repetir aquí con detalle las cosas allí bien dichas¹. Después

1 Cf. L. ARNALDICH, *Los estudios bíblicos en España. Desde el año 1900 al año 1955* (Madrid 1957); para esta época, p. 17-23; un panorama general de la teología en este tiempo, en: D. DE PABLO MAROTO, "La Teología en España desde 1850 a 1936", en: M. ANDRÉS MARTÍNEZ (dir.), *Historia de la Teología Española II. Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad* (Madrid 1987) 523-658; la época siguiente es descrita en la misma obra por I. RODRÍGUEZ, "Introducción a la teología española contemporánea (1937-1975)", 661-696 ("La Sagrada Escritura"), aunque es poco más que una bibliografía levemente comentada. Las fuentes usadas por Arnauldich para historiar estos años son las siguientes: A. FERNÁNDEZ, "La intervención del Clero en el Congreso de las Ciencias de Salamanca": *Sal Terrae* (1923) 712-15; A. GIL ULECIA, "La Biblia en España": *Cultura Bíblica* 7 (1950) 272-77; y especialmente J. M. BOVER, "La AFEBE en el XXV aniversario de su fundación": *EstB* 8 (1949) 135-68. Un panorama general de la investigación bíblica en el siglo XX, en J. M. SÁNCHEZ CARO, "La investigación bíblica en España desde la *Providentissimus Deus*. Un siglo de estudios bíblicos en España", en: A. GALINDO GARCÍA – J. BARRADO BARQUILLA (eds.), *León XIII y su tiempo* (Salamanca 2004) 595-628.

de haber lamentado la pobreza escriturística española durante finales del siglo XIX y principios del XX, con mucha razón prosigue su crónica el ilustre capuchino, profesor entonces en la Universidad Pontificia de Salamanca, añadiendo unas significativas palabras: “En poco más de un decenio de seguridad política y social (1923-1936) se puso en marcha un movimiento bíblico arrollador”. En efecto, durante estos años se ponen ciertamente las bases del posterior y lento resurgir bíblico español. Y todo comienza cuando, por primera vez desde la supresión de la presencia de la teología en las universidades españolas (definitivamente en 1868), ésta acude invitada a un congreso organizado por una universidad no eclesíastica como la de Salamanca, de la que, por otra parte y en tiempos anteriores, habían salido eminentes teólogos.

La mejor crónica del acontecimiento, con sus antecedentes imprescindibles, es la del ilustre jesuita José María Bover (1877-1954), uno de sus más entusiastas y decisivos protagonistas, crónica contada precisamente en las páginas mismas de *Estudios Bíblicos* con ocasión del XXV aniversario de la fundación de AFEBE, la “Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España”². Su relato está apoyado, además de en sus recuerdos personales, en circulares, programas y otros documentos de la Asociación, enriquecidos mediante su correspondencia epistolar con distintos protagonistas de la obra, y sin olvidar sus propios apuntes y notas personales. Un archivo que todo historiador que se precie deberá consultar, cuando se haga la historia completa de esta importantísima iniciativa bíblica.

Para el padre Bover, tres son los acontecimientos que determinaron el origen y la constitución de la AFEBE: el contacto de varios escrituristas con ocasión del IX Congreso de Ciencias en junio de 1923, la reunión en El Escorial en julio de 1924, y la Semana Tomista reunida en Madrid en marzo de 1925.

El punto de partida fue sin duda el IX Congreso celebrado en Salamanca por la “Asociación Española para el progreso de la Ciencia” durante los días 24 al 30 de junio de 1923. Gracias a la intervención del obispo de Salamanca, don Julián de Diego y García Alcolea y del rector de la Universidad -hasta enero de 1923- don Luis Maldonado Guevara, se admitió en el congreso una subsección de Teología, dependiente de la sección de Filosofía. Esta se organizó en tres grupos o especialidades: Teología sistemática, Liturgia y Sagrada Escritura. Bover reseña el nombre de los “escriturarios” -así se decía enton-

2 J. M. Bover, “La A.F.E.B.E. en el XXV aniversario de su fundación”: *EstB* 8 (1949) 135-168.

ces- residentes en Salamanca, que asistieron al congreso: Eloíno Nácar Fúster, canónigo lectoral de la catedral de Salamanca, los dominicos de San Esteban Alberto Colunga y Francisco Barbado, y el sacerdote salmantino Leopoldo Juan García, profesor de hebreo, griego y exégesis en el Seminario diocesano, luego profesor de griego en la Universidad de esta ciudad. De fuera de Salamanca acudieron Balbino Santos Olivera, lectoral de Sevilla, y los jesuitas Sandalio Diego, Romualdo Galdós y José María Bover. Su tarea, además de leer los respectivos trabajos científicos, publicados después en las revistas *Ciudad de Dios*, *Ciencia Tomista*, *Razón y fe*, y *Estudios Eclesiásticos*, se extendió a la redacción de una serie de conclusiones acerca del fomento de los estudios bíblicos en España, resultado de reuniones privadas que durante los días del congreso llevaron a cabo los ocho escrituristas allí presentes, a iniciativa de Romualdo Galdós. En estos encuentros, según cuenta el padre Bover, se analizó por supuesto la situación de los estudios bíblicos en el curriculum de los estudios eclesiásticos. Además, con ocasión de la presentación que hizo el padre Sandalio Diego de la traducción del libro de Job, llevada a cabo por Francisco Javier Caminero (1830-1885), editada por él, se apuntó la idea de una versión de la Biblia a partir de sus lenguas originales.

Efectivamente, en la presentación de esta importante versión con su comentario, el editor recuerda las ideas de Caminero, según el cual la actividad con la Biblia no puede limitarse sólo a la traducción de la Vulgata, sino que es preciso estudiar las lenguas bíblicas y otras ciencias auxiliares como la historia, la arqueología, la geografía antigua; además, según el mismo traductor de Job, no es suficiente el estudio de los textos en lengua vulgar y consultar algunos comentarios para oponerse a la escuela de Tubinga, concluyendo de manera taxativa: “leer sólo al P. Scío sería una vergüenza para el clero español”³. Renovar los estudios eclesiásticos de Sagrada Escritura, preparar una versión completa de la Biblia hecha de los textos originales y seguir en contacto quienes se dedicaban al estudio de la Biblia, son las inmediatas conclusiones “oficiosas” de aquel congreso, que supone un punto de partida decisivo para los estudios bíblicos.

3 F. CAMINERO, “La enseñanza católica en nuestros días”: *Defensa de la Sociedad* 157 (1877) 3-40; *El Libro de Job*. Versión directa del hebreo e introducción crítica por D. Francisco Javier Caminero, y advertencia preliminar por D. Marcelino Menéndez y Pelayo. Obra inédita publicada y anotada por el P. Sandalio Diego (Madrid 1923).

El padre Bover subraya en la crónica que nos sirve de guía la “coincidencia providencial” de que, un día después de finalizar el congreso, el 1 de julio de 1923, entraba en Madrid su nuevo obispo don Leopoldo Eijo Garay (1878-1963). Con él tiene una entrevista personal al día siguiente, a él informa de las reuniones salmantinas y, como él mismo constata, “desde aquel momento quedó definitivamente ganado para nuestra causa el que habría de ser el alma de AFEBE”⁴. Con todo detalle describe Bover las gestiones que el grupo ya conocido de escrituristas hicieron, siempre con el conocimiento del obispo de Madrid y apoyados por él, para intentar poner en marcha un equipo de traductores de la Biblia. Pero se vio que no bastaban las circulares y la correspondencia ordinaria. Era necesario reunirse de nuevo, para discutir directamente todos los pormenores. Y eso es lo que se lleva a cabo en El Escorial, acogidos cordial y generosamente por los padres agustinos, durante los días 20 al 24 de julio de 1924.

Acudieron a aquella reunión, además de los que se reunieron en Salamanca, con excepción de Romualdo Galdós, Ramón Ejarque, lectoral de Tortosa; Eloy Suárez, dominico; Mariano Revilla, agustino; Adrián Simón, redentorista; Ángel Urrutia y Diosdado Ibáñez, claretianos. Se discutieron las normas que habrían de seguirse en la proyectada Biblia castellana y se hicieron públicas en una nueva circular, la tercera, de aquel grupo de emprendedores. Pero, sobre todo, surge ahora decisivamente la idea de una asociación bíblica. Fue Eloíno Nácar, presidente del grupo primero de escrituristas, quien propuso la idea, casi al final de la reunión, de una especie de asociación de quienes se dedicaban al cultivo de la Escritura. La idea fue bien acogida, aunque alguno tuvo dificultad para aceptarla. La conclusión a la que se llega, a propuesta de Bover, es aceptar la sugerencia del presidente, aunque no se hubiera conseguido la unanimidad. Y eso es lo que se aprueba.

No terminan aquí las decisiones de aquellos pioneros, Para no dejar que la idea se difuminase con el tiempo, se decide buscar un patrono o presidente de la asociación, que habría de ser un obispo y que se concreta en el obispo de Madrid-Alcalá. La razón de esta elección se debió, sin duda, no sólo a ser el obispo de Madrid-Alcalá, sino a su cercanía con los estudios bíblicos, pues había sido profesor de hebreo en el seminario de Sevilla, lectoral de Santiago de Compostela y autor de un estudio sobre el origen de la vida

4 *EstB* 8 (1949) 137.

según el Hexámeron y la ciencia (1917). Se nombra además una comisión de tres (Nácar, Bover, Revilla), para que redactasen un esquema de lo que habrían de ser los estatutos. Se lleva a cabo ese mismo día y se aprueba un guión ya la misma mañana del día siguiente, a la vez que se encarga a Bover solicitar del obispo de Madrid su aceptación de la presidencia, que estaría asesorada por un consejo directivo de cuatro miembros, que fueron allí mismo elegidos: Nacar, Revilla, Colunga y Bover. El nuevo obispo de Madrid, en una carta personal a Bover del 4 de agosto de 1924, acepta cordialmente lo que él llama ya la presidencia de la naciente AFEBE. Aprueba además el proyecto de estatutos y propone su redacción definitiva, para que puedan ser aprobados en la primera reunión de la Asociación.

Puestas manos a la obra, y con la ayuda y el visto bueno del prelado madrileño, se hace una convocatoria coincidente con la “Semana Tomista”, que iba a celebrarse en Madrid los días 7 a 15 de marzo de 1925. La redacción de esa convocatoria es del padre Mariano Revilla, se publicó en el primer Boletín de la AFEBE, y se encuentra reproducido, con la propuesta de Estatutos, en el segundo número de *Estudios Bíblicos*. En ella se hace un llamamiento a los escrituristas españoles para asociarse y enviar trabajos a la revista y se pone en conocimiento de todos el proyecto de Estatutos. Precisamente aquí, al hablar de los medios para conseguir el fin de la Asociación, aparece la primera mención a lo que será nuestra revista: “La Asociación publicará su Boletín, que oportunamente podrá transformarse en una *Revista de Estudios Bíblicos*”⁵.

Los estatutos de AFEBE se aprueban en la reunión de Madrid el 9 de marzo de 1925, en sesión presidida por el obispo de Madrid-Alcalá. Su Consejo directivo, hasta entonces Junta organizadora, estaba formado por tres miembros del clero regular (el agustino Mariano Revilla, el dominico Alberto Colunga y el jesuita José María Bover) y tres del clero secular (el salmantino Eloíno Nácar, el madrileño Daniel García Hughes y el leonés, de la diócesis de Astorga, Balbino Santos Olivera, luego obispo de Málaga y arzobispo de Granada). Nos cuenta el padre Bover, que los asistentes a aquella asamblea fueron setenta, aunque las actas sólo mencionan a 28 miembros activos, doce

5 “Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España. AFEBE”: *EstB* III (1931) 154-159; la cita en p. 158; esta convocatoria, que aparece en el primer Boletín de la Asociación, había sido enviada a los profesores de Escritura de los seminarios y a otras personas interesadas, invitándoles a participar en las sesiones reservadas para tratar de la AFEBE dentro de la *Semana Tomista*. Se publicó también en *La Ciudad de Dios* 140 (1925) 135-143.

del clero secular y dieciséis del regular. Las adhesiones fueron muchas, y el número de socios registrados en el primer número del Boletín de la Asociación llega a 91: cuatro obispos, treinta y cuatro canónigos, casi todos ellos lectorales, once presbíteros seculares, ocho agustinos, ocho dominicos, un franciscano, diez jesuitas, un escolapio, dos paúles y doce claretianos. Hay que notar el hecho de que 26 de los asociados eran antiguos alumnos del Colegio Español de Roma, y prácticamente todos alumnos del Pontificio Instituto Bíblico.

Como reseña nuestro guía en estos años, el padre Bover, entre 1925 y 1929 se publicaron ocho números del Boletín de la Asociación con un total de 273 páginas, divididas siempre en tres secciones: documentos del magisterio de la Iglesia, artículos científicos, y crónica de la Asociación. Los nombres que participaron en los trabajos científicos merece la pena recordarlos: Alberto Colunga, Mariano Revilla, Balbino Santos, José María Bover, el palentino Gregorio Sancho Pradilla, entonces lectoral en Madrid, el madrileño Carlos Jiménez Lemaur, además del palentino Emilio Román Torío, lectoral de Pamplona y miembro consultor de la Pontificia Comisión Bíblica, y de Andrés Herranz, lectoral en la catedral de Segovia.

Pero el Boletín tenía vocación de revista. Ello se intentó dos veces con resultado negativo. El primer intento consistió en convertir el Boletín de la Asociación en sección bíblica de la nueva *Revista de Estudios Eclesiásticos*, que iba a salir en breve, dirigida por el canónigo madrileño Daniel Garcías Hughes. Sin embargo todo quedó en el aire. El resultado de un segundo intento, sin duda más ambicioso, como fue el de convertir la *Revista Española de Estudios Bíblicos*, fundada en Málaga el año 1926 y dirigida por el historiador y bibliógrafo laico Eduardo Felipe Fernández de Castro, en la revista de AFEBE, tampoco tuvo éxito. De hecho, desde su inicio la AFEBE había colaborado con él, sobre todo nutriendo la revista con trabajos de sus asociados. Se pensó entonces que ésta podía ser la revista de la Asociación, sin necesidad de tener que crear otra. Para ello, con ocasión del Congreso Mariano de Sevilla en mayo de 1929, se tuvo una reunión con él, en la que participaron el obispo de Madrid-Alcalá, el padre Bover y el entonces lectoral de la catedral de Sevilla, Balbino Santos Olivera. La Asociación proponía al propietario de la revista, que él siguiese con su propiedad y administración, pero que dejase la dirección en manos de la AFEBE, ya que parecía inconveniente que un laico dirigiese una revista de tipo científico y doctrinal sobre la Biblia. El dueño de la revista no aceptó la propuesta y el resultado fue un doble fracaso: primero,

su revista no encontró colaboradores y hubo de cerrarse en 1929; y además, la presencia de un laico erudito y católico al frente de una revista científica bíblica se hizo imposible. Bien es verdad que, al mismo tiempo, ambos fracasos hicieron posible lo que iba a ser un gran éxito. En efecto, a la vista de la negativa de Eduardo Felipe Fernández, se toma la decisión de publicar una revista propia, órgano oficial de la AFEBE. Se llamó *Estudios Bíblicos*, y su primer número apareció el mismo año 1929.

2. DESDE SU FUNDACIÓN EN 1929 HASTA LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA DE 1936

La presentación que, encabezando el primer fascículo de *Estudios Bíblicos*, hace el obispo de Madrid-Alcalá, don Leopoldo Eijo Garay, entonces presidente de la AFEBE, rezuma satisfacción y un cierto legítimo orgullo. La nueva publicación, hermana en aquel momento de dos revistas de la diócesis madrileña, *La Revista Eclesiástica* y *Vida eclesiástica*, era una primera respuesta al deseo de conectar con los grandes maestros de la exégesis bíblica de los siglos XVI y XVI: “Nos dolíamos del poco lucimiento que, en general, tienen en nuestra Patria los trabajos escriturarios y de que la nación cuna de los más gloriosos exegetas, y en la que se imprimió la primera poliglota, fuera a la zaga de otras de tradición nunca más ortodoxa que la nuestra”. Recuerda luego el nacimiento de AFEBE y cómo en ella uno de los primeros proyectos fue siempre disponer de una revista científica bíblica. “Gracias a Dios, ha llegado la hora”, afirma el obispo, que tanto había trabajado en esta iniciativa. Y no sin grande satisfacción anuncia, que “desde hoy todos los escriturarios, los maestros y los estudiosos tienen campo donde sacar a luz los frutos de sus investigaciones y trabajos”. Así como muchos otros podrán acudir a sus páginas “para conocer mejor y amar más al Verbo divino, que se hizo carne y habló con nosotros”.

Pero, sin duda, la mejor crónica de los escasos siete años de vida y seis volúmenes publicados en este tiempo sigue siendo la de José María Bover en el largo artículo que tantas veces ya he citado⁶. Cuidando a fuer de investigador cuidadoso los más mínimos detalles y como quien desgrana con cariño y un

6 BOVER, “La AFEBE en el XXV aniversario”, 147-154.

poco de nostalgia el recuerdo de una realidad querida, trabajada y en gran parte lograda, el buen profesor jesuita ofrece todos los detalles que un historiador quisiera saber sobre la publicación en esos años primeros. No eran tiempos fáciles los que aguardaban a la nueva revista. Tomando las mismas palabras de Bover, aparecían los seis volúmenes que componen la primera etapa de *Estudios Bíblicos*, “cuando se estaba ya tambaleando el Gobierno Primo de Rivera, y se interrumpían bruscamente, cuando España entera se alzaba en armas para sacudir de sí el yugo de la tiranía anticristiana y antipatriótica”⁷. Y, para hacernos sentir más de cerca las dificultades de la revista en aquellos años, recuerda que el penúltimo fascículo se publica durante las “fatídicas elecciones de febrero”. En efecto, Primo de Rivera hubo de dimitir a causa de la crisis económica general en 1930, seguido del general Dámaso Berenguer hasta febrero de 1931. Lo sustituye el almirante Juan Bautista Aznar, quien convoca ese mes para el 12 de abril del mismo año las elecciones municipales, que llevaron directamente a la proclamación de la república el 14 de abril. Y añade, para completar el panorama, que la publicación del último fascículo coincidió con el asesinato de Calvo Sotelo.

Este ambiente, nada favorable a una empresa intelectual como la publicación de una revista científica, que requiere serenidad y ambiente pacífico, le lleva a nuestro ilustre cronista a justificar algunas de las deficiencias que se encuentran en los fascículos de la primera etapa. Por ejemplo, que los primeros cinco volúmenes se cuenten con números ordinales, del I al V, mientras que los dos restantes lo hacen por el año de publicación, 1935 y 1936. Anota también alguna dificultad en la presentación de los índices de la revista de esos años, lo que crea cierta dificultad a la hora de citarlos. Por lo demás, hace casi una estadística detallada del contenido de estos volúmenes: 25 fascículos con un total de 1.950 páginas, que contienen unos 90 artículos escritos por 35 autores diversos, cuyos nombres da con todo detalle, como alegrándose y a la vez gratamente sorprendido de la presencia de aquellos hombres ilustres. Con un artículo participaron, además del obispo de Madrid-Alcalá, Canal de la Rosa, García Hughes, Lago, Marín, Millares, Navarro, Pérez Llamazares, Quiroga, Revilla, Rojo, Tapia, Yabén; con dos, Arconada, Castrillo, Colunga, Ejarque, Enciso, Ferrero, Murillo, Pérez Hernán; cuatro artículos escribieron Aguado,

7 *Ibid.*, 147-8.

Ayuso, Fernández Juan, Muniesa, Nieto, Palomero; cinco, Fernández Andrés; seis, Santos Olivera; siete, de los Ríos; ocho, Herranz; diez, Bover y Caballero.

He reproducido los nombres como lo hace Bover. No es necesario darlos aquí completos, ni especificar el título de sus escritos. Todo ello puede ser encontrado fácilmente y de manera rápida y cómoda en los índices de *Estudios Bíblicos*, que se reseñan en la página web de la actual revista, dentro de la página de la Universidad Eclesiástica San Dámaso. Baste ahora decir que casi todos los que verdaderamente sabían de Sagrada Escritura en ese momento en España están representados en los trabajos de la revista. Por lo que se refiere a temas tratados, se escribe de hermenéutica, de teología bíblica, de apologética, de exégesis, de arqueología y topografía, de crítica histórica, literaria y textual, sin olvidar la historia de las versiones bíblicas españolas. Todos ellos, como tiene a gala subrayar nuestro cronista, “escritos desinteresadamente, sin la menor retribución”.

Junto a las actividades de mantenimiento de la revista, AFEBE se había planteado desde el principio una versión completa de la Biblia, hecha de los textos originales, realidad que faltaba en el mundo católico de lengua española y que muchos de los miembros de la Asociación sentían como una deficiencia dolorosa y, hasta cierto punto, vergonzosa. Por ello, enseguida se pusieron manos a la obra para realizar este proyecto. Sin embargo, el proyecto inicial no pudo llevarse a término. A principios de los años 30 estaban casi terminados los trabajos, según anunciaba la revista *Estudios Bíblicos* en el año 1931: “nos consta positivamente que en general van muy avanzados los trabajos y muchos de ellos completamente terminados”⁸. ¿Qué pasó para que no se llevase a término la iniciativa? Fueron muchos los factores que lo impidieron. Primero, la muerte repentina de alguno de los colaboradores; además, ese mismo año es suprimida la Compañía de Jesús y son expulsados los jesuitas, entre otros uno de los inspiradores principales del proyecto, el padre José María Bover. La falta de medios económicos y humanos, primero; la guerra civil, después, acabaron haciendo inviable un proyecto, que sin embargo dará sus frutos, aunque de otro modo, después de la guerra civil.

Capítulo aparte es el económico. En este punto fue decisiva la generosidad del obispo de Madrid-Alcalá, verdadero mecenas de la AFEBE y de

8 “La nueva versión española de la Biblia”: *EstB* III (1931) 142-3; en las citas de *EstB* hasta 1936 inclusive indico el volumen en números romanos.

Estudios Bíblicos, del que llegó a ser en la práctica su director, con la valiosa colaboración del ya conocido Daniel García Hughes, del sacerdote de origen italiano Hipólito Vacchiano, secretario personal del obispo, y del también sacerdote diocesano Ramiro López Gallego. No hay que olvidar que durante la república, el clero diocesano dependía prácticamente de los donativos de los fieles. Por tanto, no era fácil encontrar ni suscriptores, ni medios para una publicación como ésta sin ningún ánimo de lucro. Probablemente a ello se debe el que aparezcan en estos números algunas inserciones publicitarias, habituales en publicaciones de la época, por más que a nosotros nos resulten algunas extrañas, como la publicidad para combatir el artrismo mediante una cura antiúrica con Urodonal; si bien otras parecen más acordes con la revista, como anuncios de algún libro concreto de temática religiosa, de la “Cerería Pontificia del Corazón de Jesús”, de Andújar; de vidrieras artísticas como las de Maumejean Hermanos, o de libros como el de Francisco Blanco Nájera sobre la antijuricidad de la nueva ley sobre secularización de cementerios.

Las dificultades económicas y la falta de una sede propia de la revista se reflejan en las variaciones de su pie de imprenta. Así, el primer fascículo de la revista aparece editado por la editorial Ibérica, calle Alburquerque 12, Madrid, la misma editorial que había publicado, entre otras cosas, el *Boletín de la ACNDP* a partir de 1924 y no poca literatura de contenido religioso. Los años 1930 y 1931 se edita en colaboración con la *Revista Eclesiástica*, órgano del clero de habla española, que se ubica en la calle Sacramento 7 de Madrid. Se trataba de una publicación, primero mensual, luego bimestral, viva entre 1929-1936, dirigida por Daniel García Hughes e impresa precisamente por la editorial Ibérica. El volumen de 1932 se imprime en los talleres “Luz y Vida”, sitos en Alfonso VI 5, Madrid. La razón de este cambio se explica en un suelto de la dirección de la revista aparecido en el número 15, junio a diciembre de 1933. Aquí se indica que “han quedado desglosadas de *Revista Eclesiástica* la dirección y administración de *Estudios Bíblicos*, con el único fin de atender mejor a la continuidad y gastos de publicación de ambas revistas (que), aunque hermanadas, continúan viviendo juntas y alentadas por el mismo espíritu que les dio vida”⁹. Allí se explica también que, a causa de las dificultades existentes entre una y otra revista, se ha retrasado la edición de estudios enviados a la revista. Aunque, sin querer decirlo abiertamente, se está indicando que no son

9 *EstBV* (junio-diciembre 1933) 81-82.

tantos los estudios enviados, que la editorial “Luz y Vida” es la única que puede hacerles un precio de favor, y que con este número se da por terminado el año 1933. Inmediatamente, se pide que los socios de AFEBE envíen “trabajos de colaboración y las cuotas sociales, que unos y otras nos son necesarios para levantar nuestra revista”¹⁰. A continuación se comunica que, por razones económicas, ha sido necesario subir la cuota de suscripción a 15 pesetas al año, para quienes estén suscritos a *Estudios Bíblicos* y la *Revista Eclesiástica*; y a 4 pesetas “para quienes se contenten únicamente con *Estudios Bíblicos*”.

Por otra parte, en esta época todos los fascículos llevan el título de “Estudios Bíblicos. Órgano de la Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos de España (AFEBE)”. En todos figura el texto latino de Sal 118 (119), 105: *Lucerna pedibus meis verbum tuum, Domine*. Y en ninguno de ellos figura director alguno. Si hemos de creer al padre Bover, el director, al menos en el sentido de último responsable, era el obispo de Madrid-Alcalá, don Leopoldo Eijo Garay. Y más que director. Las cosas no debían funcionar demasiado bien en la AFEBE. Teófilo Ayuso, el más activo miembro de la Asociación por estos días y a quien el obispo de Madrid había nombrado vicepresidente, para que pudiese organizar la I Semana Bíblica Española, proyectada en Segovia, al preparar la asamblea general de AFEBE con tal ocasión, se lamenta de que, a pesar de los trabajos de Bover y de otros, “la realidad es ésta: que, dispersos los elementos que la componen, sin llegarse a reunir, a pesar de su buena voluntad, la vida de la AFEBE palpita únicamente en la Presidencia, que sostiene *Estudios Bíblicos*”. Por eso llega a decir en la misma página, que el obispo de Madrid es el presidente de la AFEBE, “pero casi sin temor a equivocarme pudiera decir que la AFEBE es el señor Obispo de Madrid”¹¹.

En realidad las dificultades que supone Ayuso se manifiestan en el número de páginas de la revista en el último año. En 1935 todavía se publican 320 páginas, además de un sobrio índice de artículos y de autores, que caben en una página. Pero el primer fascículo de 1936 consta sólo de 44 páginas, con el anuncio optimista de la primera Semana Bíblica Española más dos artículos. El segundo fascículo (abril-junio) añade poco más de 50 páginas, con otros tres artículos, no todos de investigación. En total se llega, con las recensiones a 109 páginas. Para nuestra historia lo más interesante es sin duda la optimista

¹⁰ Los Talleres Luz y Vida estaban ubicados en 1934 en la calle Francisco Ricci 9 de Madrid.

¹¹ *EstB* VII (1935) 13-14.

presentación de lo que sería la primera semana bíblica española, al estilo de las que los escrituristas italianos llevaban celebrando ya hacía cuatro años. Su gran animador era Teófilo Ayuso, en colaboración con Andrés Herranz, ambos segovianos. Todo parece estar a punto: había más de 60 inscripciones y los ponentes habían aceptado todos. Se preparaba a la vez, como he dicho, la Asamblea General de la AFEBE, con grandes proyectos, especialmente el de llevar a cabo “una Traducción y un Comentario, estrictamente científico en el sentido moderno, a todos y a cada uno de los libros de la Sagrada Escritura, escrito por españoles y en español”¹², anunciando triunfalmente que más de cuarenta profesores de Sagrada Escritura, diocesanos y religiosos, lo llevarán a cabo bajo la dirección del padre Andrés Fernández, que había sido rector del Pontificio Instituto Bíblico y ahora dirigía el Instituto Bíblico que los jesuitas tenían en Jerusalén. Llega incluso a decir, que ha podido enterarse de que la obra la tienen terminada o casi terminada todos los colaboradores.

Todavía en la última página del último fascículo de 1936, en una nota titulada “En marcha hacia la Semana Bíblica”, Teófilo Ayuso insiste, ante las preguntas que le hacen, en que la Semana Bíblica va a celebrarse, y señala las fechas: del 10 al 17 de setiembre en Segovia. Ya está formada y aceptada la presidencia del Comité de Honor, que tendrá el Cardenal primado de Toledo. También la Presidencia efectiva. Está ultimado el programa, e incluso “se ha puesto a nuestra disposición incondicionalmente toda la prensa de derechas de Madrid”. Por supuesto, los inscritos recibirán en breve una circular con todos los detalles¹³.

El 18 de julio estalló la terrible guerra civil española. A consecuencia de ello el siguiente número de la revista, en que Ayuso esperaba dar los últimos detalles de la Semana Bíblica, no apareció. Y la misma Semana, por segunda vez proyectada, no pudo celebrarse. Tampoco pudo seguir publicándose la revista, que quedaría en silencio hasta 1941. Ese año se reiniciaría la publicación de *Estudios Bíblicos*, pero, como veremos inmediatamente, esa es ya en todos los sentidos otra historia.

12 *EstB* VII (1935) 11-12.

13 T. AYUSO MARAZUELA, “Sobre la Semana Bíblica de Segovia”: *EstB* VIII (1936) 109.

3. BAJO LA PROTECCIÓN DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS (1941-1987)

El largo periodo de más de cuarenta años que, de manera concisa, me propongo historiar, puede dividirse, para facilitar su mejor exposición en tres periodos desiguales. El primero comprende la crónica hasta 1949, año en que finaliza el magnífico trabajo ya conocido de José María Bover, lleno recuerdos personalísimos y de datos interesantes. Una segunda y larga etapa nos lleva hasta el año final del concilio Vaticano II, 1965. La tercera y última parte, la más larga de las tres se caracteriza por la velocidad de cruce que toma la revista, inserta en el CSIC, incluso en los momentos de la transición democrática, hasta que sus efectos llegan también al Consejo Superior de Investigaciones y, en consecuencia, al ámbito en que estaba enmarcado *Estudios Bíblicos*, afectando incluso a su propiedad.

DE 1940 A 1947: COLABORACIÓN CON EL CSIC

El primer período de nuestra revista en este tiempo está condicionado por la supresión de la Junta de Ampliación de Estudios y la creación mediante una ley de 1939 del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, al que se adscribieron todos los medios y las competencias investigadoras que no estaban vinculados a la Universidad. En la exposición de motivos se señalaba “la voluntad de renovar su gloriosa tradición científica”, asentándola sobre la “restauración de la clásica y cristiana unidad de las ciencias destruida en el siglo XVIII”. El ministro de Educación, José Ibáñez Martín, era el presidente del Consejo, y Secretario General José María Albareda, que fue quien marcó la orientación del Consejo en estos primeros años. El Reglamento de 10 de febrero de 1940 creaba seis Patronatos, entre ellos el Patronato Raimundo Lulio, que debía abarcar las ciencias filosóficas, teológicas, jurídicas y económicas, y en el que se integraban varios institutos, entre otros el Instituto Francisco Suárez, dedicado al cultivo de las ciencias teológicas. La memoria de actividades de la Secretaría General informa del acto inaugural del CSIC, celebrado el 28 de octubre de 1940, con estas palabras iniciales:

El Consejo Superior de Investigaciones Científicas celebró su primera reunión plenaria el día 28 de octubre de 1940. Inició sus tareas con la celebración de una misa del Espíritu Santo en el templo de San Francisco el Grande, en la que ofició el Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo de Madrid D. Leopoldo Eijo y Garay, miembro del Consejo y Director del Instituto “Francisco Suárez”, de Teología¹⁴.

En la misma *Memoria* se constata que todas las actividades del Patronato “Raimundo Lulio”, enmarcadas en cuatro Institutos, carecían de antecedentes de organización, salvo un Instituto de estudios internacionales y económicos que patrocinó la Fundación de Investigaciones Científicas. Y se mostraba como primera actividad del Patronato el número 1 de la *Revista Española de Teología*, ya publicado, con más de 200 páginas. En la tarde del día 30 de octubre se clausura la primera reunión del Pleno del Consejo, bajo la presidencia del mismo Franco. El discurso del ministro de educación, José Ibáñez Martín, expresa bien la orientación del nuevo Consejo, como por lo demás sucedía con todas las iniciativas políticas del momento. Tras afirmar que la ciencia española debe tender a la verdad que nos hace libres, con cita del Apóstol, afirma:

Queremos una ciencia católica, esto es, una ciencia que por sometida a la razón suprema del universo, por armonizada con la fe “en la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo” (Ioan., I, 9), alcance su más pura nota universal¹⁵.

Y, al glosar los patronatos e institutos de que consta el nuevo Consejo, comenta así la labor del Instituto Francisco Suárez:

La Teología, se anuncia con el nombre de Francisco Suárez, el doctor eximio. Subrayemos la necesidad y oportunidad de este Instituto que el Estado ofrece a la Iglesia española, para resucitar el empuje imperial de aquella teología que presidió todo nuestro saber en los siglos dorados y que, resonando por boca de nuestros sabios en las cátedras

14 CSIC, *Memoria de la Secretaría General. 1940-1941* (Madrid 1942) 1.

15 *Memoria 1940-1941*, 32.

universitarias de Europa y aun del Nuevo Mundo, fue el instrumento más poderoso de la expansión de la cultura hispánica¹⁶.

Por lo que a nuestro tema se refiere, merece la pena reproducir los párrafos inaugurales de la primera memoria del Instituto Francisco Suárez, cuyo director era el obispo de Madrid-Alcalá, don Leopoldo Eijo Garay; su vicedirector, el sacerdote madrileño Daniel García Hughes; y su secretario, el sacerdote Joaquín Blázquez Hernández, canónigo de Madrid y futuro director del Instituto. Este es el comienzo de la memoria de los años 1940-1941:

Constituido el Instituto “Francisco Suárez” a mediados de julio de 1940, se instaló en el Seminario Conciliar. Inmediatamente procedió a la preparación y publicación de la Revista Española de Teología, cuyo primer número vio la luz en el mes de octubre siguiente, y ha seguido apareciendo puntualmente cada trimestre . El Instituto se constituyó en dos secciones especiales, “Bíblica” y de “Mariología” . Para la primera se nombró jefe al M. I. Sr. D. Jesús Enciso, Lectoral de la S. I. C. de Madrid, y para la segunda al R. P. José M. Bover, S. J. La Sección Bíblica preparó rápidamente la publicación de una revista especial titulada Estudios Bíblicos. El primer cuaderno de ésta no ha podido salir a luz hasta el mes de septiembre (de 1941). Está preparado ya el cuaderno segundo¹⁷.

En paralelo con esta reorganización política y estructural del más alto organismo investigador de la nación, y sólo unos meses después de haberse constituido el Instituto Francisco Suárez, se celebra del 15 al 22 de setiembre la primera Semana Bíblica Española en Zaragoza. Es la primera vez que, junto a autoridades eclesiásticas, participan en su inauguración y clausura autoridades políticas, en este caso el Director General de Archivos y Bibliotecas, representando al ministro de Educación, y como responsable de la cesión de muchos códices bíblicos que podían verse en una notable exposición bíblica organizada con este motivo. No es aquí el lugar para relatar cuanto allí sucedió. Pero sí tienen importancia las decisiones que se tomaron en las diversas

16 *Memoria 1940-1941*, 47.

17 *Ibid.*, 121.

sesiones de trabajo de AFEBE sobre *Estudios Bíblicos*. Con la presidencia del obispo de Madrid, se decide que la revista habrá de ser rigurosamente científica, estrictamente ortodoxa y, aunque de carácter universal, debe procurarse que “tenga un matiz español, haciendo lo posible por que en ella aparezca siempre algún tema de investigación hispánica”. Se acuerda que será director de la revista el vicepresidente de AFEBE, a quien prestará ayuda un secretario, equivalente a un “vicedirector”. Se pide que tenga un cuerpo de redactores fijos, que se comprometen a escribir, al menos, un artículo al año, y que, en principio, coincidirá con los miembros de la Junta de AFEBE. Por supuesto, se admitirán trabajos de colaboradores. Todos los trabajos “estarán sujetos al criterio del Consejo de Censura, rigurosamente secreto, que cuidará de que cualquier trabajo que se admita tenga las características indicadas”. La sede de la revista será Madrid y los cargos y trabajos serán retribuidos. Se eligen y concretan las secciones que tendrá la revista y se acepta que todas estas decisiones estén en armonía con las normas o exigencias que pudieran provenir del Instituto de Investigaciones Científicas, además de ser expresión de lo que propone la Junta de AFEBE¹⁸.

A partir de 1941 el Instituto Francisco Suárez será también el organizador de las Semanas de Teología y de las Semanas Bíblicas, aunque la primera, como he dicho, se había ya celebrado en Zaragoza en setiembre de 1940, organizada en nombre de AFEBE por el dinámico sacerdote e investigador segoviano Teófilo Ayuso Marazuela. Del encuentro de los escrituristas con ocasión de esta Semana, afirma Bover que en ella renació la AFEBE y de ella recibió el primer impulso para nuevas actividades. Y es en este momento, cuando el ilustre jesuita, dejando el papel de cronista, empuña la pluma para hacer a este propósito algunas reflexiones, que son de interés. La primera, justifica el agradecimiento de AFEBE al CSIC, que ha hecho posible las actividades de AFEBE “sin perder su personalidad ni supeditarse servilmente al Instituto Superior de Investigaciones Científicas”. Quien recuerde las dificultades económicas para editar *Estudios Bíblicos* en su primera etapa, dice Bover, “comprenderá mejor lo que debe nuestra Asociación al CSIC”. Para él, las relaciones entre aquella y éste “no son otras que las de la Iglesia de España con el nuevo Estado es-

18 T. AYUSO MARAZUELA, “La primera Semana Bíblica Española”: *EstB* 1 (1941) 96-97; el mismo autor publicó una breve reseña del acontecimiento en la revista del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, que felicitaba a los escrituristas españoles y les animaba a continuar, cf. “La primera Semana Bíblica Española”: *Biblica* 22 (1941) 98-101.

pañol”. Se queja el buen jesuita de que esto no se comprenda siempre en el extranjero, y de que incluso católicos españoles no acaben de aceptarlo. Y le nacen del corazón de quien ha vivido los horrores de la guerra y de la persecución, palabras de agradecimiento a las autoridades del CSIC, del Ministerio de Educación y al mismo Jefe del Estado¹⁹. Luego hace una crónica de las Semanas Bíblicas hasta 1947, anotando que ellas proporcionaban a la revista numerosos colaboradores y selectos artículos. Todo ello, le lleva a afirmar que *Estudios Bíblicos*, bajo la dirección ahora de Jesús Enciso, ha comenzado su segunda etapa “con felices augurios”, convirtiéndose en una revista “que honra a España y es solicitada en el extranjero”.

Fiel a su estilo minucioso en los datos, nos recuerda que desde 1941, año en que reaparece la revista, hasta fines de 1947, límite de los números que en ese momento conoce Bover, se han publicado seis volúmenes con un total de 84 artículos, 111 reseñas de libros y 3.334 páginas. Durante este tiempo los colaboradores han sido 29, de ellos 11 del clero secular, con 33 artículos; 18 del clero regular, con 51 artículos. Los colaboradores más prolíficos fueron el jesuita Félix Asensio Nieto, Teófilo Ayuso, José María Bover, Alberto Colunga, Jesús Enciso, el sacerdote barcelonés Isidro Gomá Civit, el jesuita Victoriano Larrañaga; el sacerdote madrileño Salvador Muñoz Iglesias y el agustino José Llamas. Pero lo que quiere subrayar en esta época nueva el padre Bover es el cambio en el tono de *Estudios Bíblicos*. Al ser una revista patrocinada por el CSIC “debía consagrarse exclusivamente a la investigación científica”, dejando de lado la anterior flexibilidad, que permitía conjugar investigación y trabajos divulgadores. Este cambio lo expresaba así el obispo de Madrid-Alcalá y director del Instituto Francisco Suárez en la presentación de la nueva etapa de la revista:

En adelante no se publicarán artículos de divulgación en estas páginas, que quedan reservadas para trabajos de investigación, y se honrarán con los de esclarecidos maestros, generalmente de lengua española, que viven consagrados a altos estudios del más alto y venerando libro que la humanidad posee: la Sagrada Biblia²⁰.

19 *EstB*8 (1949) 154-5.

20 *EstB*1 (1941) 1.

Para compensar esta dedicación exclusiva, AFEBE crea una nueva revista, *Cultura Bíblica*, “de utilidad práctica inmediata para el apostolado en las almas”, como afirma el mismo obispo de Madrid-Alcalá en la presentación del primer número de la nueva revista el año 1944²¹. Alma de esta nueva revista, que quiere ser de alta divulgación como hoy se dice, será durante los primeros años el lectoral de Segovia Andrés Herranz.

Por lo que se refiere al aspecto externo, en el número de *Estudios Bíblicos* correspondiente a 1941 encontramos algunas peculiaridades. El tamaño se ha reducido a cuarto menor, y así seguirá en 1942. Ni en uno ni en otro año hay índices. En la portada sigue apareciendo como órgano de la AFEBE, sin mención de ninguna otra entidad. Y se enumera como “volumen I”. Se edita ahora en los talleres de Espasa Calpe de Madrid, y abre la revista un retrato a toda página de Franco con esta dedicatoria: “Al Caudillo de España bajo cuya protección renacen los estudios bíblicos”. A partir de 1943 ya aparece en la parte superior de la portada la leyenda “Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Patronato: “Raimundo Lulio”; Instituto “Francisco Suárez”. Sigue figurando como órgano de la AFEBE. En portada también se advierte, entre paréntesis, “Con licencia eclesiástica”. La numeración es “Volumen II”. Al pie, “Madrid 1943”. Y se recupera el tamaño ordinario de la revista en cuarto mayor. A partir de este número van aumentando las recensiones de libros, y en él se publica íntegra en latín la encíclica de Pío XII *Divino Afflante Spiritu* de setiembre de 1943, sin ninguna introducción, sin ningún comentario²². En el número de 1945, volumen IV, se añade a la portada por primera vez un dibujo que es composición a partir de una miniatura del códice albeldense o vigilano del siglo X (n. 976 de la Biblioteca de El Escorial, folio 20v), que representa al lector delante del códice, apoyado en el ancho atril o “analogio”. Esta imagen perdurará hasta hoy²³.

Digamos finalmente que en la crónica tantas veces citada Bover repasa otras actividades de AFEBE: una serie de publicaciones científicas de indudable

21 “Presentación de “Cultura Bíblica”: *Cultura Bíblica* 1 (1944) 1; la revista se editará hasta 1986, en que se suprime.

22 Hay que notar sin embargo el artículo de Victoriano Larrañaga, “En el cincuentenario de la Encíclica *Providentissimus Deus*”: *EstB* 3 (1944) 3-24; sólo en 1956 se dedicará una semana bíblica a los géneros literarios: *XVII Semana Bíblica Española, 24-28 Sept. 1956. Géneros Literarios en Los Evangelios. Otros estudios* (Madrid 1958).

23 Cf. la edición facsímil, *Códice albeldense 976*. Original conservado en la Biblioteca del real Monasterio de San Lorenzo del Escorial (d.I.2) (Madrid 2002); introducción de F. J. García Turza. Puede verse la ilustración original con algunas explicaciones en <http://www.vallenajerilla.com/albeldense/index.htm> (acceso 4 de enero de 2017).

interés; la creación del “Día Bíblico” en España, que se llevó a cabo en muchas diócesis españolas; y el proyecto de Sociedad Bíblica Católica, para distribuir de forma económica e incluso gratuita buenas ediciones de la Biblia, totales o parciales, al estilo de las Sociedades Bíblicas protestantes, que no llegó a cuajar, aunque puede rastrearse en la publicidad de algunas ediciones populares posteriores de los evangelios, donde se sugiere la contribución económica para alimentar un fondo que haga posible la multiplicación de ediciones bíblicas económicas e incluso gratuitas. Al final, en su conclusión, intenta evaluar el cumplimiento del ideal de AFEBE (restaurar los estudios bíblicos en España), la dedicación de cuantas personas para ello trabajaron (subrayando el papel decisivo del obispo don Leopoldo Eijo Garay) y, finalmente, la eficacia de su organización. Aquí el buen jesuita, bregado en mil batallas, expresa suave y elegantemente una duda que resultaría profética: “Tal vez la colaboración con el Instituto Francisco Suárez, tan oportuna y necesaria, ha contribuido si no a paralizar la organización interna de la AFEBE, a dejarla como fuerza de reserva para el día en que fuese necesario. Efecto de esta actitud ha sido el no haber introducido ninguna modificación durante ocho años en la Junta directiva constituida en Zaragoza el año 1940”. Se interroga sobre algunas modificaciones posibles y concluye con el deseo más voluntarista que otra cosa, de que AFEBE, aun continuando como hasta ahora, realizará los nobles ideales que soñaron hace veinte años los ocho primeros iniciadores en Salamanca. Pero, entre líneas, el lector percibe que hay algo que no acaba de convencer al pionero bíblico, quien no ve del todo claro el futuro de la Asociación. Su presentimiento tenía mucho de verdad. La tarea bíblica seguirá de muchos modos, la revista caminará con paso firme año tras año, pero la AFEBE ya había hecho su labor. Y se irá diluyendo cada vez más en otras realidades.

DE 1948 A 1965: HASTA EL VATICANO II

En este segundo período, que he alargado hasta 1965, año de la clausura del concilio Vaticano II, aunque como veremos esta fecha no significa nada para nuestra revista, *Estudios Bíblicos* va poco a poco normalizándose y convirtiéndose cada vez más en una publicación sin sorpresas en la gestión ni en la economía. Alcanza lo que podríamos describir como velocidad de crucero en 1959, cuando se estructuran de manera bastante estable -aunque

no siempre se mantendrá el esquema- las secciones de artículos o estudios, notas, noticiario o crónica, reseñas y revista de revistas. Este planteamiento, con más o menos variantes, se mantendrá prácticamente todo el tiempo que la revista esté bajo la organización del Instituto Francisco Suárez del CSIC.

El número de páginas publicado en estos 17 años es, aproximadamente, 7.820, mientras que cada volumen oscila siempre entre las 400 y las 450. La media de artículos publicados por volumen durante estos años está entre trece y catorce, con los extremos de 9 artículos en 1961 y 18 en 1962. En total se publicaron, aproximadamente, 209 trabajos, entre estudios y crónicas. De ellos, 46 artículos sobre temas de Antiguo Testamento, 77 sobre el Nuevo Testamento, 32 trabajos sobre temas bíblicos hispanos, 12 sobre cuestiones introductorias, 5 artículos sobre documentos magisteriales, 12 crónicas o estudios acerca de cuestiones arqueológicas, además de 42 trabajos sobre temas en torno a la Biblia, abundando aquí el estudio de manuscritos latinos y sobre todo del targum. En conjunto, un panorama bastante equilibrado, en el que, como era de esperar, predominan los trabajos directos sobre el texto bíblico.

Durante estos casi veinte años, muchos son los nombres que aparecen firmando artículos en la revista. Según mis cálculos son 92 los autores que durante este tiempo colaboraron en ella. Los más prolíficos, superando las diez participaciones, fueron Teófilo Ayuso Marazuela, que está inmerso en sus estudios del texto latino de la Biblia en la península Ibérica, Jesús Bartina Sebastián, Alejandro Díez Macho, que vive su más fecunda época de hallazgo de manuscritos targúmicos y escribe nada menos que 19 colaboraciones, Jesús Enciso, responsable real de la revista en esta etapa, José María González Ruiz, Salvador Muñoz Iglesias y Vicente Vilar Hueso, este último con sus crónicas arqueológicas como diré más adelante. Con tres o más artículos aparecen José Alonso Díaz (6), Luis Alonso Schökel, Félix Asensio Nieto (5), Serafín de Aulsebrook (5), José María Bover (7), José Ramón Díaz (5), A. García del Moral, Antonio Gil Ulecia, Ángel González Núñez (6), Agapito Güemes Villanueva, Severiano del Páramo y Félix Puzo (4). Como colaboradores extranjeros, figuran en este tiempo Alfred Cordoliani, Jacques Dupont, André Feuillet, Hans Flasche, Xavier Léon-Dufour, Margherita Morreale, Jacques Vosté y Eugenio Zolli. Puede decirse que entre estos autores se hallan los más representativos en el mundo bíblico hispano de la época. Otros, que lo serán más adelante, aparecen ya en los últimos números con un primer artículo, pero aumentarán su participación en los años sucesivos. Nótese que la primera aparición de los

que serán enseguida maestros de muchas generaciones, Luis Alonso Schökel y Alejandro Díez Macho, se hace en el volumen del año 1956.

Junto a estudios y notas, los números de este tiempo se distinguen por la abundancia de crónicas. Tienen un particular interés las crónicas y artículos de Salvador Muñoz Iglesias, que se inician en 1948 y se continúan en 1950 y 1951. Son crónicas, a la vez, de hechos y de bibliografía. Las primeras dan noticia de actividades de la AFEBE o impulsadas por ella, sobre todo de la celebración del “Día Bíblico” en diversas diócesis españolas y de la distribución de ejemplares de la Biblia, del Nuevo Testamento o de los Evangelios a precios reducidos, e incluso gratis, lo cual era una absoluta novedad en España. Teniendo en cuenta que nos han quedado pocos testimonios de estas celebraciones, fruto claro de la extensión popular del movimiento bíblico en España, y además muy dispersos, las crónicas de Muñoz Iglesias tienen un valor histórico grande, especialmente como punto de partida para posteriores investigaciones. A ellas se añade un boletín sobre bibliografía bíblica española, que no carece de interés. La crónica, sin embargo, por excelencia es la de José María Bover con ocasión de los XXV años de AFEBE, publicada en 1949 y que yo he explotado ampliamente en el presente trabajo. Sigue siendo un documento histórico imprescindible, para la historia de la investigación bíblica desde 1923 hasta la fecha de publicación. Tienen interés histórico también hoy las crónicas de las asambleas generales de la AFEBE, incluidas en las crónicas más generales de Salvador Muñoz Iglesias. Puede ser interesante constatar que, una vez que las actividades científicas han sido asumidas por el Instituto Francisco Suárez, los temas de estas asambleas giran en torno a la divulgación bíblica, el “Día de la Biblia”, la pastoral bíblica y la proyectada Sociedad Bíblica Española para la divulgación de ejemplares de la Biblia, que nunca se llegó a fundar.

Entre otros datos de este tiempo, conviene subrayar que el primer artículo en lengua extranjera publicado por *Estudios Bíblicos* aparece en 1951. Es del francés Alfred Cordoliani, de la Biblioteca Nacional en París, y trató de un fragmento visigótico del libro de los Números allí encontrado. Como he dicho en las notas estadísticas, son ocho los colaboradores no españoles en este tiempo, aunque debo decir que alguno publica en español su trabajo. Por otra parte, es notable el aumento de recensiones a partir sobre todo de 1952. Muy útil también la “Revista de Revistas”, que ahora se puede hacer, porque el “Francisco Suárez” tiene financiación para suscribirse a las principa-

les revistas bíblicas extranjeras. Y, como dato que refleja los avatares de este tiempo, no está de más aludir a la influencia de la inflación, que va haciendo aumentar el precio de la revista con más frecuencia de la deseada. En 1954 la suscripción a la revista costaba 50 pesetas y el número suelto 15 pesetas. En 1956 ha subido a 70 y 20 pesetas respectivamente. En 1960 los precios son 100 y 30 pesetas Y en 1965 han subido un ciento por cien: suscripción 200 pesetas y número suelto 60 pesetas. Toda una imagen de cómo el dinero va perdiendo valor en España, y de las dificultades para un sacerdote normal de suscribirse a una revista como ésta, sobre todo si tenemos en cuenta que un párroco rural en su nómina de 1965 apenas pasa de las 700 pesetas, las cuales, aunque se aumenten un poco con la asistencia a algunos anejos y con lo que reciba de las actividades parroquiales, difícilmente llega a superar las 1.200 pesetas mensuales.

Quiero también hacer notar una novedad en la revista y dos primicias. La novedad es que, a partir de 1955, comienzan a aparecer las crónicas arqueológicas, que escribe en este tiempo casi siempre el sacerdote valenciano Vicente Vilar Hueso, que acaba de ser nombrado director de la Casa de Santiago, el Instituto Español de Estudios Bíblicos y Arqueológico en Jerusalén, fundado por Maximino Romero de Lema precisamente ese mismo año²⁴. *Estudios Bíblicos* convertirá durante un tiempo en tradición anual el informe arqueológico desde Jerusalén, mediante una colaboración continuada de los arqueólogos de la Casa de Santiago en Jerusalén -Vicente Vilar en este tiempo, además de Ángel González en 1961 y Emilio Olávarri en 1962-, que sigue activa aunque de otro modo en nuestros días. Las dos primicias son también de interés. *Estudios Bíblicos* da la primera noticia sobre Qumrán en el volumen de 1952 mediante un artículo de Luis Arnaldich. A él seguirán las crónicas de Vicente Vilar en 1955 y 1958 desde las mismas excavaciones de Roland de Vaux con quien colabora. Finalmente, publica también otro informe sobre el mismo tema, ahora ya más trabajado, Ángel González Núñez en 1961. La segunda primicia es igualmente de gran interés. En el volumen de 1956 Alejandro Díez Macho, que llevaba ya algún año publicando una interesante serie acerca de nuevos manuscritos targúmicos encontrados por él en sus investigaciones en diversas bibliotecas, da la primera noticia del hallazgo en la Biblioteca Vaticana-

24 Cf. J. M. SÁNCHEZ CARO – J. A. CALVO (eds.), *La Casa de Santiago en Jerusalén. El Instituto Español Bíblico y Arqueológico en Tierra Santa* (Estella 2015).

na del códice *Neofiti 1* con la versión más completa del targum palestinese, que se creía perdida para siempre. Su hallazgo provocará toda una catarata de investigaciones y publicaciones sobre el targum en España y fuera de ella.

Entre otras cosas, me parece de interés dedicar unas líneas a la relación entre *Estudios Bíblicos* y los documentos magisteriales de la Iglesia sobre temas bíblicos. Por supuesto, está fuera de duda la fidelidad al magisterio de la Iglesia de los gestores y colaboradores de la revista en todo este tiempo desde su fundación. Sin embargo, a quienes hoy la hojamos con interés y atención no puede menos de extrañarnos una actitud, que podríamos calificar, quizá, como de falta de sensibilidad. Ya había ocurrido en 1943 con la encíclica *Divino Afflante Spiritu*, que, aparte su reproducción en latín en la revista el mismo año, no suscitó ni un solo comentario, ni en ese año ni en los años inmediatos posteriores. Es verdad que en 1953, con ocasión de una efeméride de la Universidad de Salamanca en la que participó también la Universidad Pontificia, se da noticia de un encuentro internacional sobre los géneros literarios, el gran tema bíblico de la *Divino Afflante Spiritu*, tema que como ya he dicho será objeto de la XVII Semana Bíblica en 1956. Pero ninguna otra noticia. Algo más de eco tuvo la encíclica, también de Pio XII en 1950, *Humani Generis*, que, además de ser reproducida de nuevo en latín en el volumen de 1951, suscita en el mismo una nota en la que se recoge su repercusión bibliográfica. Curiosamente, más interés parece despertar la constitución apostólica de Pio XII *Munificentissimus Deus* de 1950, por la que se declara el dogma de la Asunción de María. No solamente se publica el texto, naturalmente en latín, sino que en el mismo número encontramos un artículo de Alfonso Ribera sobre “el argumento bíblico en la Bula (sic) *Munificentissimus*”. No olvidemos que estamos en el momento de mayor auge de la mariología. Finalmente, hay en 1964 un acuse de recibo de la instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la historicidad de los evangelios, con un artículo de Juan Prado sobre el trasfondo histórico de la instrucción. Pero lo que verdaderamente sorprende es que ni en 1965, ni en años anteriores o posteriores, es posible encontrar una sola referencia al Concilio Vaticano II, ni siquiera a la constitución dogmática *Dei Verbum*, decisiva para los estudios bíblicos. Uno se pregunta sorprendido, si a nuestros escrituristas de la época no les interesó para nada la celebración del Concilio, tampoco en lo que directamente les afectaba. Sabemos que eso no es verdad. La publicación de comentarios a la *Dei Verbum* en España, tanto hispanos como traducidos al

español, fue relativamente abundante en los años posteriores a su promulgación²⁵. Pero no penetró el ambiente de *Estudios Bíblicos*, ni siquiera para reproducir en latín la constitución, un documento ciertamente mucho más importante que todos los anteriores.

Finalmente, notemos cómo poco a poco va desapareciendo la AFEBE del entorno de la revista y desaparecen también los signos del pasado. Ya indiqué cómo Bover en su crónica de 1949 manifestaba suavemente la sospecha de que AFEBE quedaba en la sombra al acogerse *Estudios Bíblicos* a la protección del Instituto Francisco Suárez. En 1954 había fallecido el benemérito jesuita José María Bover, que puede ser considerado con justicia uno de los padres del renacimiento bíblico español. Y en los años sesenta van desapareciendo los pioneros de la Asociación y de la revista, desaparición que se refleja en sus páginas mediante toda una serie de artículos *In memoriam*, que se adensan a comienzos de los años sesenta. En el volumen de 1962 se recogen los obituarios del jesuita Andrés Fernández, del segoviano Teófilo Ayuso, entonces canónigo en Zaragoza y profesor en su seminario, y del dominico Alberto Colunga. Un año después, en 1963, el secretario del instituto Francisco Suárez, Joaquín Blázquez escribe un largo y sentido obituario del obispo de Madrid-Alcalá, don Leopoldo Eijo Garay, verdadero alma de AFEBE y de sus empresas. Al año siguiente, 1964, se recuerda en la revista a otros dos ilustres fallecidos, el entonces obispo de Mallorca, Jesús Enciso, verdadero gestor de la revista antes de ser obispo, y el jesuita Félix Puzo. Por si esto fuera poco, en el volumen 23 de la nueva serie, ese mismo año 1964, desaparece de la portada de la revista la referencia a AFEBE, de la que ella se había llamado órgano oficial hasta este momento. Y en el Coloquio Bíblico Internacional que se celebra en Madrid en setiembre de 1965, ya no es mencionada AFEBE entre los organizadores. Nunca se declarará oficialmente extinguida AFEBE, al menos según mis datos. Pero ya no volverá a tener relevancia. Sólo de vez en cuando aparecerá su nombre en alguna edición popular de textos bíblicos.

25 Cf. L. ALONSO SCHÖKEL – A. M. ARTOLA (dirs.), *La Palabra de Dios en la Historia de los Hombres*. Comentario temático a la Constitución “*Dei Verbum*” del Vaticano II sobre la Divina Revelación (Bilbao 1991) 26-42 (bibliografía hasta 1969); 677-687 (hasta 1989); en ambas bibliografías, junto a otros estudios, puede verse la contribución española al comentario y estudio de la constitución. En ninguna de las dos bibliografías he encontrado alusión alguna a *EstB*, relacionada directamente con la *Dei Verbum*; sobre la repercusión general del concilio en la teología española, puede verse O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La teología en España (1959-2009). Memoria y prospectiva* (Madrid 2010) 59-62.

De hecho ha dejado de existir, como sus promotores. Aunque el fruto de su iniciativa y trabajo perdurarán de muchas maneras.

DE 1966 A 1986: LOS ÚLTIMOS TIEMPOS DEL CSIC

En cierta medida este período es continuación del anterior. El límite lo da el cambio de propietario y de responsable de la revista, que se materializa en 1986. Y entre medias la publicación, como no podía ser de otra manera, acusa los efectos de la doble crisis que se vive en la España de estos años: en primer lugar, la profunda crisis posconciliar de la Iglesia española, que arrastra consigo el fenómeno de la multitudinaria secularización de sacerdotes y religiosos, y pone en jaque casi todas las instituciones de la Iglesia, hasta entonces pacíficamente aceptadas; en segundo lugar, la crisis española del tiempo de la transición política, especialmente desde la muerte de Franco en 1975 hasta la estabilización del país con el largo gobierno del socialista Felipe González (1982-1996). Finalmente, otro de los acontecimientos que acabarán por influir de manera importante en la revista es el nacimiento durante estos años de la Asociación Bíblica Española.

Pero echemos primero una mirada sobre los ejemplares concretos de la revista. Lo que parecen números fríos en una primera mirada superficial, en realidad son reflejo de circunstancias históricas concretas. En conjunto, durante los 21 años de este período que estudiamos, se publican unas 7.500 páginas, con una media de 354 páginas por año. Si lo comparamos con el período anterior, observamos una clara disminución. Ello se debe al notable descenso de número de páginas durante los años que coinciden con la muerte de Franco y primeros años de la transición: 1975 (150 páginas), 1976, 1977 (260 páginas cada uno), 1978 (330 páginas), 1979-80 (380 páginas en conjunto), años que, por otra parte, coinciden con la manifestación más dura de la crisis en la Iglesia española, especialmente por lo que se refiere a secularizaciones de ministros ordenados. La abundancia de estudiantes clérigos en el Pontificio Instituto de Roma y en otras instituciones europeas hasta 1975 no volverá a repetirse. Por otra parte, los números posteriores se estabilizan en torno a 420 páginas. Son años de reajustes en todas las instituciones españolas, también en el CSIC, que poco a poco había ido desprendiéndose de la ideología del régimen de

Franco. En 1986 las páginas vuelven a bajar (360 páginas). Es el año en que la revista cambia de sede y de propietario, como inmediatamente hemos de ver.

En cuanto a trabajos que se publicaron y temas tratados, durante esos veintiún años se publican 228 artículos entre estudios y crónicas, lo que hace algo más de 11 artículos por año. Trataron del Antiguo Testamento 76, del Nuevo, 88. Dos se refieren a cuestiones introductorias, un artículo reflexiona sobre un texto magisterial y se dedican a temas relacionados con España 15 trabajos, sobre todo acerca de manuscritos bíblicos hispanos. Crónicas arqueológicas y artículos sobre este asunto suman un total de 6, mientras que el resto, 40, se dedican a cuestiones relacionadas con el mundo bíblico, predominando lo referente al targum y a manuscritos bíblicos hispanos, con algún trabajo sobre culturas del Medio Oriente.

He podido contar unos ochenta colaboradores de la revista. Los más prolíficos son Domingo Muñoz León, que ahora es secretario de la revista, y Félix Asensio con 13 contribuciones, seguidos de Luis Díez Merino (12), que continúa en la senda de su tío Alejandro Díez Macho, y el jesuita Sebastián Bartina. Publicaron 10 artículos Teófilo Ayuso, casi siempre sobre manuscritos bíblicos latinos hispanos, y Mariano Herranz. El elenco se amplía con antiguos y nuevos escritores: Salvador Muñoz Iglesias, sucesor en el Instituto Francisco Suárez de Joaquín Blázquez, y nuevo director de *Estudios Bíblicos*, y Antonio Vicent con 7 artículos cada uno; Juan Guillén Torralba, Agustín del Agua y Julio Trebolle con 6 trabajos. Y en escala descendente, Olegario García de la Fuente (5), José Alonso Díaz, Salvador Carrillo Alday, Florentino Díez Fernández y Antonio Rodríguez Carmona (4); cierran este elenco selectivo Florentino García Martínez, Antonio González Lamadrid, Emilio Olávarri y Pierre Auffret con 3 contribuciones. Autores extranjeros que escriben durante este período he podido contar unos 15. Después, con menos contribuciones, un largo elenco de nombres, entre los que van apareciendo no pocos nuevos, que no caben en estos apuntes de historia y pueden consultarse en los índices de la revista publicados en su página web.

Más allá de puros datos estadísticos, la vida interna de la revista nos señala algunos hitos de la investigación bíblica y de la vida de los escrituristas españoles, que merece la pena subrayar. Así, es notable ver cómo continúa la colaboración entre *Estudios Bíblicos* y la Casa de Santiago en Jerusalén. Durante este período, aparte las contribuciones arqueológicas del asturiano Emilio Olávarri, sucesor de Vicente Vilar al frente de la institución, volvemos

a encontramos con las crónicas arqueológicas desde Jerusalén, primero de la mano del mallorquín Juan Meliá Triay (director efectivo de la Casa desde 1969 a 1978) en el año 1975, después del arqueólogo agustino Florentino Díez Fernández (1979-80). En el volumen de 1971 se da por primera vez noticia del hallazgo por Alejandro Díez Macho en la Biblioteca Vaticana del código *Neophyti 1*, a que ya me he referido. También aparece en la revista, concretamente en las páginas de crónica de 1984 y de la mano de Félix García López, el XI congreso de la IOSOT celebrado en Salamanca. Era la primera vez que un congreso internacional de esta envergadura se celebraba en España, y supuso la expresión externa de la integración de los exegetas españoles en el amplio contexto internacional.

Igualmente en clave de vida interna de la revista, conviene recordar que el volumen de 1984 registra los obituarios de dos personalidades muy vinculadas a su publicación, aunque de manera distinta. Primero, el fallecimiento de Joaquín Blázquez Hernández, estrechamente ligado al Instituto Francisco Suárez, responsable último de Estudios Bíblicos en este tiempo, como Secretario bajo la dirección del obispo don Leopoldo Eijo Garay, después como director del mismo Instituto. Después, Alejandro Díez Macho, palentino de nacimiento, religioso de la Congregación de los Misioneros del Sagrado Corazón, investigador de altura universal, profesor en Barcelona y Madrid, y maestro de muchas generaciones de targumistas en España y fuera de ella. En *Estudios Bíblicos* fue un colaborador constante y fecundo. Por otra parte, desde el fallecimiento del obispo de Madrid-Alcalá en 1963 no figura director alguno de la revista hasta 1975, en que podemos ver a Salvador Muñoz Iglesias, con Domingo Muñoz León como secretario de ella. Era hacer oficial y público lo que llevaba ya muchos años siendo la realidad. Es interesante observar que el nombre del director aparece por primera vez en un volumen excepcional, de sólo 173 páginas, justo en el año en que muere Franco. Sólo en 1979 figura por primera vez un consejo de redacción, formado por escrituristas de varios centros de estudio españoles y extranjeros²⁶. En cuanto a los precios, en 1975 todavía cuesta la suscripción en España 100 pesetas y el

26 Agustín del Agua (Instituto Francisco Suárez), José Alonso Díaz (Universidad Comillas en Madrid), Alejandro Díez Macho (Universidad Complutense de Madrid), Luis Díez Merino (Universidad Central de Barcelona), José García Trapiello (Universidad Santo Tomás, Roma), Juan Guillén Torralba (Estudio Teológico de Sevilla), Mariano Herranz Marco (Instituto Francisco Suárez), Antonio Rodríguez Carmona (Facultad de Teología de Granada), Jorge Sánchez Bosch (Facultad de Teología San Paciano de Barcelona), Antonio Vargas Machuca (Universidad Comillas). Se designan también corresponsales en Roma

número suelto 30 pesetas. Pero en el volumen de 1979-1980 los precios se ajustan a la economía real y dan un salto vertiginoso. La suscripción cuesta a partir de 1979 1.000 pesetas. Como puede apreciarse, la revista se ajusta a los nuevos tiempos no sólo en temas y exigencias científicas, sino también en precios acordes con la economía real.

Pero son dos los acontecimientos que van a influir de manera decisiva en el porvenir de nuestra publicación. El primero, aparentemente lejano a su vida ordinaria, es el nacimiento de la “Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica”, que se transformaría años más tarde en la actual Asociación Bíblica Española. La primera idea nace entre un grupo de profesores y estudiantes de Sagrada Escritura, reunidos en el Centro Español de Estudios Eclesiásticos de la Iglesia nacional española de Montserrat en Roma en octubre de 1970. Entre ellos se cuentan Luis Alonso Schökel, Vicente Collado Bertomeu y Alfonso de la Fuente Adánez. Es allí donde se acuerda el nombre de Institución, por respeto a la Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos, todavía vigente. “Asociación Santiago Apóstol” se iba a llamar, aunque a instancias del fundador de la Casa de Santiago en Jerusalén, Maximino Romero de Lema, entonces obispo de Ávila, a quien consultaron los iniciadores en una entrevista tenida en esta capital poco después, se cambia por el de “Institución San Jerónimo”, para no interferir con el nombre de la Casa de Jerusalén. Sus estatutos serán aprobados por la Comisión Episcopal de Seminarios y Universidades un año más tarde, en 1971. La asamblea constituyente se tiene en Valencia en marzo de 1972. Allí se programa una serie de actividades y se recuerda que el fin principal es la investigación bíblica. Su primer consejo directivo está formado por personas cuyos nombres nos son bien conocidos en esta historia: Vicente Collado director, Alfonso de la Fuente subdirector, Tomás Belda secretario, y los consejeros Luis Alonso Schökel, Juan Guillén, Gregorio del Olmo y Jorge Sánchez Bosch.

Para quien ha seguido hasta aquí esta historia, no resultará extraña una comparación de esta nueva Institución con la antigua AFEBE. Nombres distintos, circunstancias diferentes, personas nuevas, pero en el punto de mira siempre el mismo objetivo: favorecer el estudio e investigación de la Biblia. El padre Bover se hubiera sentido a gusto con esta nueva realidad. Y, sin embargo,

(Antonio Vicent), en Jerusalén (Julio Trebolle y Florentino Díez, de la Casa de Santiago), en Groningen (Florentino García) y en Washington (Francisco Javier Martínez).

para encontrar una primera referencia a esta institución en *Estudios Bíblicos* habrá que esperar hasta 1987, en que yo mismo publiqué una crónica con los datos fundamentales hasta esa fecha²⁷. Fue en 1975, durante la IV Asamblea de la Institución San Jerónimo celebrada en Tarragona, cuando se afianza la idea de colaborar en las Semanas Bíblicas que seguía organizando el Instituto Francisco Suárez del CSIC, a la vez que se estudia la conveniencia de llevar a cabo la publicación de una revista propia, si bien no se tomó ninguna decisión al respecto. Por otra parte, llama la atención cómo se repiten algunos de los proyectos que había intentado ya la AFEBE de los primeros tiempos, concretamente la idea de una revista propia y la elaboración del famoso comentario a todos los libros de la Biblia. En 1982, en la XI Asamblea celebrada en Segovia, se lleva a cabo la sustitución del primer nombre por el actual, Asociación Bíblica Española. La razón que se da no es ajena a la historia que llevamos entre manos: ya no existía inconveniente para usar ese nombre, “una vez que AFEBE había cesado en sus actividades”. Y en nota a pie de página se dice que por aquellas fechas lo único que subsistía de AFEBE era la revista de divulgación *Cultura Bíblica*, que se venía publicando desde 1944 y que cesó en 1986²⁸. Precisamente en la XVI Asamblea de la ABE celebrada en Madrid en septiembre de 1987, un punto esencial fue el cambio de titularidad de la revista *Estudios Bíblicos*, transferida por el CSIC al Instituto de Teología San Dámaso, de la diócesis de Madrid. Alfonso de la Fuente resume con estas palabras el acuerdo allí adoptado: “La Asamblea acordó aceptar el ofrecimiento de colaboración con esta revista. En consecuencia, el Consejo de redacción de la misma estaría compuesto, de forma paritaria, por representantes del Instituto San Dámaso y de la Institución. Esta contaba así con un órgano de expresión que sus miembros podían considerar como propio”²⁹.

Pero, ¿qué había pasado para que el CSIC renunciase a seguir con *Estudios Bíblicos*? La transición política y el establecimiento de la democracia en España afectó lógicamente al CSIC que, como tantas otras instituciones en

27 El documento más primitivo con datos históricos es el *Informe de la Institución San Jerónimo para la investigación bíblica* (Valencia 1972); le siguen las crónicas informativas de J. M. SÁNCHEZ CARO, “Institución *San Jerónimo+ para la investigación bíblica”: *Salmanticensis* 19 (1972) 661-663; “La Asociación Bíblica Española (Institución San Jerónimo)”: *EstB* 45 (1987) 235-46; un resumen de la historia de la Asociación Bíblica Española con los datos esenciales, en A. DE LA FUENTE ADÁNEZ, *Asociación Bíblica Española. Reseña histórica. Estatutos. Reglamento* (Madrid 2013).

28 DE LA FUENTE, *Asociación*, 16-17.

29 *Ibid.*, 21.

ese tiempo, fue sometido a profundos reajustes. En la memoria del CSIC de 1984, aparece por última vez, en el ámbito y área de las Ciencias del Hombre, el apartado 14 con el título de “Ciencias Sagradas”. La sección de estudios bíblicos del Instituto Francisco Suárez escribe en su última memoria:

Además de la publicación de la revista del mismo nombre, ha seguido trabajando durante el año 1984 en el Programa las formas del pensamiento y las técnicas de expresión del Nuevo Testamento a la luz de la literatura de época intertestamentaria . En el año a que se refiere la Memoria, se han publicado dos volúmenes: *Targum y Job* y *Targum de Proverbios*, y varios artículos de investigación en la revista *Estudios Bíblicos*³⁰.

Esta es la última vez que se menciona el instituto Francisco Suárez, del que ya se dice que ha sido integrado en el Centro de Estudios Históricos. En la memoria del Consejo del año siguiente, 1985, su presidente, Enrique Trillas Ruiz (1984-1988), menciona en la introducción general el cambio de reestructuración que se ha llevado a cabo en el CSIC. Expresamente afirma: “A lo largo del año, se ha procedido a una racionalización en la organización del CSIC, suprimiendo o fusionando Institutos, habiendo sido especialmente relevante esta política en el ámbito de las Humanidades”. Un poco más adelante, al hablar de los recursos del CSIC, dice literalmente:

Procede señalar que en 1985, la ordenación del Organismo en Institutos y la propia de éstos ha estado sometida a un proceso dinámico anteriormente iniciado y que, por otra parte, no ha finalizado. Así se han efectuado supresiones y fusiones de centros, y reordenado otros, con el fin de contar con unos centros organizativamente racionales, para obtener el máximo rendimiento de los recursos humanos y económicos disponibles³¹.

De hecho, en la relación de Centros e Institutos del “Ámbito I: Ciencias del hombre”, ya no aparece este año el Instituto de Teología Francisco Suárez,

30 Datos de CSIC, *Memoria 1984* (Madrid 1985) 25.

31 CSIC, *Memoria 1985* (Madrid 1987) 5 y 9.

aunque todavía la revista *Estudios Bíblicos*, al igual que sucede con la *Revista Española de Teología*, y la *Revista de Derecho Canónico*, sigue publicándose, ahora dependiendo del Centro de Estudios Históricos. Como era de esperar, a partir de esta fecha en la revista ya no aparece la referencia al Instituto Francisco Suárez, aunque todavía dependa del CSIC y toda la correspondencia relacionada con la publicación ha de enviarse a su sede de la calle Medinaceli en Madrid, según expresamente se dice.

La situación, sin embargo, era incómoda, no sólo para estas revistas, sino para otras, que estaban a punto de suprimirse. Según testimonio de Domingo Muñoz, en aquel momento secretario de *Estudios Bíblicos*, la revista estaba todavía dirigida por Salvador Muñoz Iglesias, aunque todos sabíamos que en realidad era Domingo Muñoz quien la llevaba adelante. Precisamente Muñoz Iglesias, que fue el último director del Instituto Francisco Suárez, con el espíritu batallador que le caracterizaba, abogó de manera insistente por que no se suprimiese *Estudios Bíblicos* como revista del Consejo, argumentando que todos los países cultos tenían al menos una revista bíblica científica, y en España nos quedaríamos sin ninguna. Es entonces cuando tiene lugar la intervención de Alfonso de la Fuente Adánez, profesor del todavía Instituto Superior de Teología San Dámaso, de la diócesis de Madrid, quien propuso la idea de solicitar las dos revistas teológicas para el centro de estudios diocesano. Pensaba que las entregarían con gusto, antes que verse obligados a tomar la decisión de suprimirlas. Y así fue como en 1987 pasaron las dos revistas teológicas, *Estudios Bíblicos* y la *Revista Española de Teología*, con sus archivos al Instituto San Dámaso. En la misma línea hay que decir que la *Revista Española de Derecho Canónico* fue acogida como propia por la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, donde el CSIC tenía una especie de sucursal, que se había declarado extinguida, al jubilarse su último funcionario. Se ha discutido a veces si estos cambios fueron movidos o no por criterios ideológicos o animadversión a publicaciones religiosas. Quienes lo vivieron desde el interior del Consejo afirman que no hubo ninguna ofensiva especial contra las ciencias sagradas y sus revistas. Fue todo fruto de una reorganización, en la que, como también sucede en nuestras universidades públicas, no había sitio para ciencias dependientes de instituciones confesionales. Nada nuevo en España (y en otros países), donde ya desde 1852 se había suprimido de todas las universidades hispanas la facultad de Teología.

4. ÓRGANO DE LA UNIVERSIDAD SAN DÁMASO DE MADRID Y DE LA ASOCIACIÓN BÍBLICA ESPAÑOLA (1987-2017)

Los números brutos de estos años, distribuidos en dos partes, hasta 1999 (dirección de Alfonso de la Fuente), y desde 2000 a 2016 (tres directores restantes), tienen sin duda algún interés. En el primer período, que comprende 13 años completos se publican 7.650 páginas. La media por año ronda las 550 páginas, con dos puntos fuertes: en 1992 y 1993 se llega a las 600 páginas, mientras que el número extraordinario de 1999 (homenaje al director, que se jubila) alcanza las 789 páginas. El total de artículos publicados (incluyo algunas crónicas, no todas) es de 301, de los cuales 106 tratan cuestiones de Antiguo Testamento, mientras que se dedican al Nuevo otros 127 textos. Se tratan también cuestiones relacionadas con España, especialmente manuscritos bíblicos (8 trabajos), y se dedican a cuestiones de introducción general a la Biblia otros 8 artículos. Abundante es el capítulo de las cuestiones relacionadas con la Biblia, donde se cuentan nada menos que 46 trabajos, casi todos ellos dedicados al targum y al estudio de manuscritos bíblicos, especialmente latinos. Entre trabajos específicos y crónicas, la arqueología se lleva 7 artículos.

El segundo período, que comprende los últimos 16 años, ha publicado nada menos que 9.867 páginas, que encierran un total de 320 artículos, 103 dedicados al Antiguo Testamento, mientras que el Nuevo se estudia en 155 estudios. Se conserva el interés por cuestiones relacionadas con España (15 trabajos, casi todos relacionados con manuscritos latinos). A cuestiones introductorias se dedican 26 estudios, mientras que targum y otros asuntos relacionados con la Biblia se llevan otros treinta. Un solo trabajo se dedica a cuestiones del magisterio de la Iglesia. La arqueología, un tanto abandonada, se redime con los tres trabajos de Carolina Aznar, que retoman la buena costumbre de las crónicas arqueológicas desde Jerusalén. Los volúmenes anuales se mueven hasta 2009 en torno a las 600 páginas, con aumento notable en los dedicados a homenajear a alguna persona o alguna institución. A partir de 2010 el número de páginas se estabiliza entre 500 y 550, con menos altibajos.

En este maremágnum de números y datos, una de las características que aparecen inmediatamente a los ojos del observador, cuando intenta descubrir la frecuencia de colaboración de los diversos autores, es el gran número de autores noveles que llenan las páginas de la revista durante este período. De 1987 a 1999 escriben 148 autores, de los cuales con un artículo son 86, y de

ellos 77 aparecen por primera vez en la revista. Entre 2000 y 2016 aumenta el número de participantes a 206, de los cuales con un artículo son 132, y con primera intervención nada menos que 102. En conjunto durante estos treinta años, son 314 los autores que han escrito en la revista, según mis cálculos, lo que hace ciertamente un número bastante alto. De ellos, algo más de 70 son escritores no españoles, lo cual significa una participación extranjera muy relevante en la revista.

Estos datos nos invitan a hacer alguna reflexión. El número de participantes españoles ha crecido claramente, pero falta una cierta continuidad, al ser muchos los que figuran en estos treinta años con un solo artículo. El aumento de participantes es probablemente una influencia de la conexión entre la revista y la ABE, que estimula a escribir a los veteranos y a los que comienzan, especialmente por medio de seminarios bien organizados. Pero, al mismo tiempo, a uno le asalta otra reflexión, y ésta un tanto negativa: falta continuidad en la gran mayoría de los que escriben, quizás porque han de dedicarse a otras tareas menos compatibles con el trabajo de investigación. Es éste un problema casi estructural en nuestra Iglesia española, y nos debe hacer pensar, sobre todo en tiempos de pocas vocaciones (al ministerio y a la tarea investigadora). Por otra parte, *Estudios Bíblicos* aparece ya como revista internacional abierta bien consolidada. No obstante, conviene no levantar la guardia y ser siempre exigente con los trabajos que vienen de escritores noveles extranjeros, exactamente igual que con los de los españoles. En conjunto, y a pesar de todo, estos datos nos hablan de una revista viva y, lo que es mejor, con un buen número de escritores, lo que augura un buen futuro inmediato.

Durante estos años han sido cuatro los directores de la revista. El primero, que sucede a Salvador Muñoz Iglesias, es Alfonso de la Fuente Adánez, sacerdote de la diócesis madrileña, doctor en teología, licenciado en Sagrada Escritura y en filología semítica, diplomado en Biblioteconomía por la Biblioteca Vaticana, director en diversos períodos del Instituto Superior de Teología San Dámaso de la Diócesis de Madrid, hombre enciclopédico, de palabra cuidada, cultura amplia y gusto exquisito, como muestran las publicaciones de la antigua editorial Cristiandad cuya dirección editorial ejerció durante varios años. Y a la vez hombre práctico y dialogante. Por los datos que tengo, de él fue la idea de adelantarse a la supresión de las revistas de teología del CSIC, haciendo la oferta de acogerlas en el Instituto San Dámaso. La decisiva gestión de Domingo Muñoz León, entonces investigador del Consejo y secre-

tario de la revista, hizo lo que faltaba. Era lógico, pues, que *Estudios Bíblicos* se pusiese bajo su responsabilidad, pues que él gestionó, junto con la *Revista Española de Teología*, su cambio de propietario. Dirige la revista desde 1987 hasta 1999, en que se jubila³². Los cambios en la publicación son evidentes desde su primer año, empezando por los meramente externos. La portada del volumen 45 de 1987 se limita a suprimir todo lo relativo a la pertenencia de la publicación al Consejo. Pero en la contraportada los cambios son totales. *Estudios Bíblicos* aparece como publicación “trimestral del Instituto Superior de Teología, Ciencias Religiosas y Catequética San Dámaso, en colaboración con la Asociación Bíblica Española”. Junto al director, se publican también los nombres de quienes forman el Consejo de Redacción. Según el acuerdo alcanzado con la Asociación Bíblica Española, cuatro miembros están en nombre del Instituto San Dámaso (Fernando Ibáñez Gómez, Salvador Muñoz Iglesias, Federico Pastor Ramos y José Manuel Sánchez Caro), y cuatro por la Asociación Bíblica (Agustín del Agua Pérez, Juan Guillén Torralba, Domingo Muñoz León y Julio Treballe Barrera). Secretario de redacción es Braulio Rodríguez Plaza, y secretaria de administración Teresa Agero Hernández. La nueva dirección de la revista es la del Seminario, San Buenaventura 9, en Madrid. Vuelve así la revista al mismo lugar físico donde ya se había ubicado en el primer año de su pertenencia al Consejo de Investigaciones. Por desgracia, también cambiaba el precio de suscripción anual, que ahora sube a 2.438 pesetas, número irregular, resultante del cálculo del IVA, que ahora comienza a afectar también a nuestra publicación.

La revista, que había dado muestras de tener dificultades en los últimos años anteriores, cobra nuevos bríos. El número de páginas y de colaboradores aumenta notablemente, como ya he indicado. Aparece el primer artículo de una mujer española, Dolores Aleixandre. Si mis datos son correctos, sólo una mujer había colaborado hasta ahora en la revista. Se trata de la conocida hispanista italiana Margherita Morreale en el ya lejano 1954. A partir de ahora, escritoras y laicos -frente a los cuales tantos prejuicios se tenían al comienzo- serán cada vez más colaboradores habituales. Como dato también anecdótico, pero significativo, la primera colaboración en lengua portuguesa ve la luz en el volumen de 1989. Se trata de un estudio exegético de Geraldo Morujão. Y,

32 A él se le dedica el volumen 57, de 1999; puede verse su *laudatio*, a cargo de Pedro Barrado, secretario de redacción entonces de la revista, en: *EstB* 57 (1999) 8-10.

conviene anotarlo, empiezan a colaborar en 1992 los nuevos miembros de lo que ya comienza a llamarse “escuela de Madrid”, con Julián Carrón Pérez, César-A. Franco Martínez y Francisco Javier Martínez Fernández. Bien es verdad, que pronto pasarán muchos de ellos a ocupar altas responsabilidades en la Iglesia, restando continuidad a su aportación científica. Por otra parte, se vuelve a la crónica arqueológica bíblica desde la Casa de Santiago en Jerusalén, esta vez escrita por el agustino arqueólogo Florentino Díez Fernández, que el año en que reinicia su colaboración, 1991, es director de la Casa.

Durante este período la revista rinde en 1992 homenaje a uno de sus más significativos sostenedores y colaboradores a lo largo del tiempo, Salvador Muñoz Iglesias, sacerdote de la diócesis madrileña, pero con raíces abulenses cercanas a Gredos, pues “viene siendo”, como dicen por aquellos pueblos, de Santiago del Aravalle, un pueblecito casi de postal. Secretario general de AFEBE desde 1942, fue el alma bíblica de los primeros tiempos de *Estudios Bíblicos* y de las Semanas Bíblicas durante la época de colaboración con el CSIC. Se jubila en 1987, cuando la revista cambia de dueño. Y con buen acuerdo ésta, que tanto le debe, le dedica el volumen de 1992, donde se encontrará una documentada *laudatio*, escrita por quien tantas horas compartió con él en el Consejo, Domingo Muñoz León. El número de 1991 será el último en que figure como miembro del consejo de redacción de la revista, después de cincuenta años enteros trabajando en ella y por ella. Desgraciadamente, no todo son buenas noticias en estos números. Precisamente en 1992 se da noticia de que la suscripción a la revista costará ya en 1993 la cantidad nada despreciable de 3.500 pesetas. Cantidad que seguirá subiendo, pues la suscripción para 1996 alcanza las 4.000 pesetas, precio que se mantiene hasta 1999, último año de Alfonso de la Fuente como director. En su haber hay que decir además, que durante su mandato se recupera el número de páginas con creces, aumentan los colaboradores españoles y extranjeros, casi se duplican los suscriptores, aparecen útiles boletines bibliográficos con cierta frecuencia y se hacen numerosas recensiones, aunque no todas de igual calidad. Terminemos esta etapa indicando que el año 1997 aparece por primera vez en la contraportada de la revista la notificación de que se trata de una publicación trimestral “de la Facultad de Teología San Dámaso en colaboración con la Asociación Bíblica Española”. Queda así reflejado el cambio de estatuto académico del centro que aloja y gestiona nuestra publicación.

El año 2000 el nuevo director es Julián Carrón, que sólo permanecerá en el cargo hasta finales de 2002. Justo en 2001 se cambia la presentación de la contraportada, que ahora tiene un tipo de letra más claro. El Consejo de redacción se ha reducido a seis miembros, tres por cada una de las instituciones patrocinadoras de la revista. En la nueva contraportada aparece siempre el coste de la suscripción, que ya para el extranjero se da en pesetas y euros. Al año siguiente, 2002, ya hemos entrado plenamente en el espacio euro. La revista, naturalmente, no se abarata. Ahora cuesta la suscripción anual 28 euros. Pero, ¿quién se para a pensar que se trata de 4.700 pesetas antiguas? Por otra parte, la revista irá aumentando el precio en un euro cada uno o dos años, hasta fijarse en el año 2008 en 34 euros.

Menos de dos años después de haber sido nombrado director Julián Carrón, en el cuaderno cuarto de la revista aparece un nuevo director. La razón es que él tiene que marchar a Milán para ejercer nuevas responsabilidades. Por otra parte, en la Facultad de Teología San Dámaso se había iniciado una política de reducción de revistas, y parece que una de las que se querían dejar era precisamente *Estudios Bíblicos*. El problema era que la Asociación Bíblica Española, aunque tenía gente preparada para dirigir la revista, no contaba -como tampoco ahora- ni con local, ni con personal fijos, para gestionar una publicación periódica. De mutuo acuerdo la diócesis de Madrid y la ABE llegaron a la solución de que el director fuera de la ABE, así como el secretario de redacción, mientras que la gestión administrativa se seguiría haciendo en la Facultad de Teología "San Dámaso". Así se hizo, y el cardenal Antonio Rouco, arzobispo de Madrid, nombró director de la revista a Juan Miguel Díaz Rodelas, canario y residente en Valencia, de cuya facultad de Teología era profesor desde 1983, y que en setiembre de 2002 había sido elegido director de la ABE. Esta es la razón por la que el cambio de director se hace incluso antes de publicarse todos los cuadernos del año 2002. Todo ello, sin duda, es clara muestra de la colaboración estrecha que siempre existió desde el principio, y sigue existiendo hoy, entre la Asociación Bíblica y la institución diocesana que acogió *Estudios Bíblicos*. Digamos, para completar la información, que el secretario editorial -ahora se llama así- es el albaceteño José Alberto Garijo Serrano, miembro, por supuesto, de la ABE.

En realidad, la revista no sufre gran alteración con este cambio. El volumen anual va estabilizándose entre 500 y 600 páginas, con una cierta irregularidad. En el volumen de 2005 se publican por primera vez las normas

de estilo para los colaboradores en la revista. Y en los cuadernos 3 y 4 de 2006 se recogen las ponencias con ocasión de los cincuenta años de vida de la Casa de Santiago en Jerusalén, fundada en 1955. Se trataba de un congreso homenaje de la ABE a la querida Casa de Jerusalén, que se iba a celebrar en la ciudad santa. Como sucede demasiado frecuentemente con las cosas de esa tierra santa, fue imposible hacerlo allí, a causa de la creciente inestabilidad que se produjo especialmente durante el verano de 2006. Finalmente, terminó celebrándose en Salamanca los días 11 al 14 de setiembre de 2006. El tema general era “La tierra, el libro, las gentes”. Las cinco ponencias principales, más gran parte de las intervenciones que se tuvieron en el congreso salmantino se recogen en los dos cuadernos finales de este volumen, que inevitablemente vio crecer sus páginas hasta sobrepasar por poco las setecientas.

En el cuaderno tercero de 2007 se nos notifica de nuevo un cambio de director, esta vez el último hasta ahora. Se ha superado ya la crisis anterior en la Facultad de Teología San Dámaso, y ahora se apuesta fuerte por *Estudios Bíblicos*. El nuevo director, de hecho, es Ignacio Carbajosa, joven profesor de Sagrada Escritura de la misma Facultad. Desde el primer momento su objetivo es modernizar y actualizar la revista de acuerdo con las normas existentes para poder ser indexada internacionalmente. Uno de los primeros pasos es cambiar la política de recensiones. Ahora será la dirección quien las pida, de manera que puedan hacerse con seriedad crítica, aunque sean menos numerosas. El encargado de las recensiones es Luis Sánchez Navarro, también profesor en San Dámaso, como igualmente lo es el nuevo secretario editorial.

En la línea de modernización de la revista, el volumen del año 2008 incorpora nuevos cambios. Al consejo de redacción de la revista se añade, como es preceptivo en toda publicación de solvencia internacional, un amplio comité asesor, en el que figuran profesores de diversas universidades españolas y extranjeras en número de veintitrés, de los cuales once pertenecen a centros no españoles. Además, ahora figura ya en la primera página, bajo el nombre de la revista y de su sello distintivo (el *lector*, el *codex* y el *anologio* o atril grande) las dos entidades responsables de la publicación, la Facultad de Teología San Dámaso en colaboración con la Asociación Bíblica Española. Este mismo volumen se dedica íntegro en homenaje a Domingo Muñoz León. Como dice Ignacio Carbajosa en su presentación, “con la aparición del volumen homenaje, D. Domingo abandona el Consejo de Redacción de *Estudios Bíblicos*, del que formó parte, de un modo u otro, durante 33 años”, pasando

ahora a formar parte del nuevo comité asesor. La figura del homenajeado es sobradamente conocida por sus estudios sobre el targum y sobre el evangelio de san Juan, así como por su impulso a la investigación bíblica desde el CSIC, donde es investigador desde 1974 hasta 1995, sin olvidar su pertenencia a la Pontificia Comisión Bíblica (1984-1994) y la dirección de la magna empresa de la versión de la Biblia, adoptada como texto litúrgico oficial por la Conferencia Episcopal Española.

En el volumen 67 del año 2009 la revista adquiere una imagen tipográfica ya cercana a la que actualmente tiene. Es curioso que en el volumen de 2012 se añade una nota histórica inexacta: “Fundada en 1927 como *Revista Española de Estudios Bíblicos*. Desde 1941, *Estudios Bíblicos*”. Quien haya leído estas notas sabe muy bien que la *Revista Española de Estudios Bíblicos*, fue fundada en Málaga el año 1926 por Eduardo Felipe Fernández de Castro y desapareció en 1929. Los fundadores de *Estudios Bíblicos* quisieron que ésta fuera su revista, pero el propietario se negó, al no permitírsele dirigirla. Por eso la nueva revista, nacida en 1929 se llamó simplemente *Estudios Bíblicos*. Debo decir que esta inexactitud se corrigió tres años después en el volumen de 2015.

Desde entonces la revista tiene una presentación tipográfica digna e incluso elegante. Conserva en la portada la miniatura del códice albeldense, que le ha acompañado desde 1944, aunque ahora con un diseño más elegante y moderno. En la parte superior izquierda aparece ahora la Universidad San Dámaso, signo del nuevo estatuto como universidad eclesiástica del centro donde se edita. Debajo, en tipo más pequeño, se añade “en colaboración con la Asociación Bíblica Española”. Al pie, los escuetos datos del volumen, el año y el número del cuaderno. Sigue una página de respeto en marrón claro con la miniatura en blanco, y en el dorso de ella los datos legales: precio -en 2017 cuesta la suscripción 39,50€- dirección y registro legal. Sigue otra página de títulos, que retoma con alguna variante los datos de la portada, añadiendo la entidad responsable de su edición, “Ediciones Universidad San Dámaso”, en cuyo dorso se añaden los datos editoriales: director, secretario editorial, responsable de recensiones, consejo de redacción y comité asesor. Se explicita allí mismo que admite artículos en español, inglés, francés, alemán, italiano y portugués, y que todos los artículos enviados serán sometidos a una evaluación con doble árbitro externo ciego. En la página siguiente figura el índice del cuaderno correspondiente. Cuaderno que desde 2013 se edita en número de

tres, es decir, la revista se hace cuatrimestral, aunque conservando el número de páginas, que oscila entre 500 y 540. Digamos para terminar, que desde 2009 *Estudios Bíblicos* publica las tres ponencias de las Jornadas Bíblicas de la ABE, en un nuevo signo de colaboración, que enriquece a ambas entidades, una colaboración que ha quedado registrada en documento firmado por ambas partes el 2 de octubre de 2015, pues hasta ese momento no existía más que un acuerdo de palabra y una práctica no escrita. Y, como es norma en toda institución viva, la revista sigue ajustándose a los nuevos tiempos. La última decisión casi acaba de tomarse. A partir de este mismo año 2017 se iniciará la digitalización de todos sus fondos, con lo que podrá comercializarse más fácilmente y leerse en cualquier parte del mundo sin la necesaria colección en papel, pues podrá tenerse con más facilidad, economía y rapidez en formato electrónico.

A MODO DE CONCLUSIÓN

He intentado presentar lo que me han parecido las notas más importantes de *Estudios Bíblicos*. Estas notas se escriben con ocasión de los 75 volúmenes de la revista. El lector paciente que haya llegado hasta aquí habrá podido observar que, a la vez que la historia particular de una publicación, han ido apareciendo inevitablemente los elementos esenciales de lo que ha sido el resurgir de la investigación bíblica en España desde comienzos del siglo XX hasta hoy. Sin exageración ninguna puede decirse que los estudios bíblicos en España han florecido durante este tiempo, y florecen hoy, con más fuerza, rigor, seriedad y abundancia que en ninguna otra época de nuestra historia. Y ello es en gran parte fruto de los primeros escrituristas que pensaron la Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos el año 1923 y se decidieron a crear la revista que desde 1929 conocemos bajo el nombre de *Estudios Bíblicos*, y que hoy forma parte natural del paisaje bíblico español e internacional. A lo largo de estas páginas ya largas han aparecido muchos nombres. Desearía haberlos nombrado a todos, muchos de los cuales forman parte entrañable de mi propia biografía intelectual. No es posible hacerlo. Espero haber nombrado, sin embargo, al menos a los más sobresalientes de entre ellos. Para que sean ejemplo vivo ante las nuevas generaciones de estu-

diosos de la Sagrada Escritura. Con el afán de dar a conocer mejor la Palabra de Dios y de presentarla con dignidad llevaron a cabo un trabajo admirable, del que hoy todos nosotros nos beneficiamos. Sirvan estas páginas de modesto homenaje a quienes nos precedieron en tan honrosa y bella tarea. Tomando prestadas las palabras del viejo sabio bíblico, también hoy podemos nosotros decir con legítimo orgullo:

Hagamos el elogio de los hombres ilustres, de nuestros padres según sus generaciones. Algunos de ellos dejaron un nombre, que aún se recuerda con aplauso. En sus descendientes se conserva una rica herencia, su posteridad. Sus cuerpos fueron sepultados en paz, su nombre vive por generaciones. Los pueblos hablarán de su sabiduría y la asamblea proclamará su alabanza.

(Eclo 44, 1.8.11.14-15)

PRESENTACION

Tengo por una de las ocasiones más gratas de mi vida esta de presentar al público de habla española amante de las Sagradas Escrituras la nueva revista ESTUDIOS BÍBLICOS, órgano de la Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España.

Hace años nos reunimos fraternalmente unos cuantos aficionados al estudio de los libros santos. Nos dolíamos del poco lucimiento que, en general, tienen en nuestra Patria los trabajos escriturarios y de que la nación cuna de los más gloriosos exegetas, y en la que se imprimió la primera poliglota, fuera a la zaga de otras de tradición nunca más ortodoxa que la nuestra.

Quizá valga en descargo el no haber sentido la necesidad de la defensa de las Sagradas Escrituras; porque nuestro pueblo, de acrisola-

do abolengo teológico y de fe acendrada cual ningún otro, jamás pensó hubiera razón de peso para poner en tela de juicio la verdad y realidad de la palabra divina, ya que nunca aquí cundieron, ni pudieron cundir, las aberraciones protestantes.

Mas esta no era razón suficiente para que los ingenios españoles descansaran sobre las glorias antiguas sin sentir acuciamiento de emularlas y de acudir con sus materiales y trabajo al levantamiento del nuevo y solidísimo alcázar de la ciencia escrituraria.

Fundamos entonces la Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España (AFEBE). Prontamente dieron a ella su nombre cuantos sentían como nosotros: veteranos y bisoños escritores de cosas bíblicas, lectorales y profesores de seminario y de órdenes e

institutos religiosos, todos los que fueron alumnos del esclarecido Pontificio Instituto Bíblico.

Uno de los proyectos que allí nos trazamos, acaso el primero en orden de tiempo y de importancia, es el que hoy, con esta revista, se convierte en feliz realidad. Habíamos convenido en comunicarnos por medio de un boletín mientras no nos fuese dado llegar a la publicación de una revista. Gracias a Dios, ha llegado la hora. Nuestro modestísimo *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España* se transforma en esta revista, ESTUDIOS BÍBLICOS, que, de hinojos en tierra y puestos los ojos en la dulcísima Madre de Dios y nuestra, prorrumpe en un fervoroso y devotísimo ¡Ave María! Y después de santificar así su nacimiento, dirige humilde y fraternal saludo a sus hermanas *Revista Eclesiástica y Vida*

Eclesiástica y a todas las demás revistas españolas consagradas a los estudios teológicos, a las que estima en tanto ESTUDIOS BÍBLICOS, que sólo aspira a emular dignamente sus trabajos.

Desde hoy todos los escriturarios, los maestros y los estudiosos tienen campo donde sacar a luz los frutos de sus investigaciones y trabajos; aquellos que, por sus cargos, o por haber ido por otros derroteros de la ciencia teológica, no tuvieron tiempo ni ocasión para investigar, aquí tienen donde solazarse y beber, sin esfuerzo de su parte, las aguas puras del saber escriturario; unos tomarán apuntes para sus disertaciones teológicas; otros para la predicación; quiénes para la controversia y apología; todos para conocer mejor y amar más al Verbo divino, que se hizo carne y habló con nosotros.

Y España, la cantera fecunda de donde la Iglesia cortó siempre los sillares más firmes de su ciencia escrituraria, tornará a ser lo que fué y a lucir a la cabeza de sus hermanas en la defensa y en el ornato de su indefectible Madre.

Nosotros quedaremos harto pagados si acertamos a adornar con destellos de luz, aunque débiles, como de ciencia humana, la palabra de Dios escrita que besamos todos los días con amorosa reverencia en el Evangelio de la Misa, mientras esperamos abismarnos en la contemplación y en el eterno abrazo de amor de la Suma Verdad sin velos de palabras.

† LEOPOLDO, *Obispo de Madrid-Alcalá,*

Presidente de la Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España.

PRESENTACIÓN

*P*OR una de las ocasiones más gratas de mi vida tuve la de presentar, en noviembre de 1929, el primer número de la Revista ESTUDIOS BÍBLICOS, órgano de la Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España (A. F. E. B. E.).

Y con redoblada satisfacción presento hoy a los amantes de los estudios escriturísticos el comienzo de una nueva etapa de ESTUDIOS BÍBLICOS, que renace más vigorosa y pujante después del eclipse impuesto por la barbarie marxista.

En adelante no se publicarán artículos de divulgación en estas páginas, que quedan reservadas para trabajos de investigación, y se honrarán con los de esclarecidos maestros, generalmente de lengua española, que viven consagrados a altos estudios del más alto y venerando libro que la humanidad posee: la Sagrada Biblia.

Antes de emprender el camino, una mirada hacia atrás. Primero, a los años 1923

y 24, en que unos pocos enamorados de los estudios bíblicos, entre lamentaciones del desmedro de que éstos adolecían en España y afanes religiosos y patrióticos por que tan importante rama de la ciencia sagrada no desmereciese de la gloriosa altura que en ella alcanzaron nuestros antepasados, concibieron la feliz idea de crear la A. F. E. B. E., que en marzo de 1925 comenzó su vida, y mediante su BOLETÍN de la Asociación, transformado después en la Revista cuya segunda época empieza hoy, no cesó de fomentar con artículos, ora de investigación, ora de vulgarización, estos sagrados estudios. ¡Algunos de los más entusiastas colaboradores, como el P. Mariano Revilla, agustino, a quien la furia roja proporcionó la gloria del martirio, contemplarán y bendecirán desde el cielo la continuación de nuestros trabajos!

Presentes los tendremos siempre en nuestro espíritu.

Y otra mirada después, mucho más atrás, a la pléyade de escriturarios insignes, gloria de las ciencias bíblicas, maestros del mundo entero, desde Nebrija y Arias Montano hasta Cantalapiedra, y Maldonado, y Alcázar, y Salmerón, y Covarrubias, y Pineda, y tantos y tantos otros; y, más atrás aún, a los cristianos viejos y a los judíos, conversos o no, que en la Edad Media encerraron en códices, hoy desconocidos o no bien explotados, tesoros de que necesita el mundo científico moderno; y, más allá todavía, a nuestros códices de la Vulgata y sus más antiguas traducciones, y a los Padres y escritores espa-

ños, cuyas citas bíblicas tan útiles testimonios pueden dar de textos primitivos.

Esa mirada retrospectiva tanto nos sirve de estímulo como nos ofrece abundantísimo material de trabajo. Los escriturarios españoles de hoy no quieren que perdure el decaimiento que hace que su España desdiga de la de antaño. En aquella lumbre que iluminó a la Iglesia quieren encender la luz de los nuevos estudios, muy nuevos por su modernidad de sano y verdadero progreso, y a la par muy viejos, con la buena y segura ranciedad de la verdad y del bien, que nunca envejecen.

A la luz del magisterio infalible del Pontífice de Roma prometen andar, y sobre sus cabezas ponen todas sus normas y enseñanzas, y en especial los decretos de la Pontificia Comisión Bíblica. No será mengua de ello el rebuscar afanosamente entre los folios de los viejos códices españoles y de los libros sabios impresos (los mejores de unos y otros serán editados o reeditados) cuanto pueda ser útil a los modernos estudios, como lo fueron a los de antaño; y con afán de tener por seguros maestros a los que la Iglesia ha consagrado, y de adquirir manejándolos aquel instinto de ortodoxia que tanto honró siempre a nuestra Patria, dirán a la vieja ciencia sagrada española, aplicándole las palabras de la oración davidica: In lumine tuo videbimus lumen.

Para nuestros estudios y publicaciones nos da generoso amparo económico, por me-

dio del Instituto de Teología de Francisco Suárez, el CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, con el que nuestro Caudillo Nacional, el Generalísimo Franco, trata de reconstruir con armas de luz la Patria española, después de haberla salvado de la muerte con armas de acero.

La ASOCIACIÓN PARA EL FOMENTO DE LOS ESTUDIOS BÍBLICOS EN ESPAÑA, inclinada ante el Caudillo, saluda, agradece, promete.

Y cumplirá, Dios mediante; para ello contamos con la omnipotente protección y el maternal calor de María Santísima, a la que vive consagrada esta Revista, la cual en su primer escrito dejó estampadas estas palabras, que hoy, perseverante, repite: "ESTUDIOS BÍBLICOS, de hinojos en tierra y puestos los ojos en la dulcísima Madre de Dios y nuestra, prorrumpe en un fervoroso y devotísimo ¡Ave, María!"

Obténganos Ella la gracia y la venturosa suerte de trabajar sobre las Sagradas Páginas con tanta pureza de alma, de vida y de intención que merezcamos, al escudriñarlas y estudiarlas, el acierto de entenderlas, amarlas y convertirlas en norma práctica de cristiano vivir, para que se logre felizmente en cada uno de nosotros el lema de nuestra Asociación:

Lucerna pedibus meis verbum tuum,

que parafraseaba nuestro inimitable P. Cáceres: "La palabra tuya es mi luz. Es tu pa-

labra hacha encendida que me guía y encamina. No acierto a dar paso si Tú no me encaminas y vas delante."

LEOPOLDO EIJO GARAY,
Obispo de Madrid-Alcalá, Presidente
de la A. F. E. B. E.

Madrid, febrero, fiesta de la Purificación de Nuestra Señora, de 1941.

LA VULGATA EN ESPAÑA ^(*)

En la historia de la Vulgata mucho se sabe ya, pero queda muchísimo por saber. Mucho se sabe ya, gracias sobre todo a los enormes trabajos emprendidos y realizados durante los últimos decenios; pero queda muchísimo por saber: quedan por resolver gravísimos problemas sobre no pocos puntos capitales. Y aun los mismos progresos realizados han creado nuevos problemas. Es un fenómeno, a primera vista extraño, pero muy natural: que en las investigaciones de crítica histórica y literaria cada problema resuelto entraña y determina el planteamiento de nuevos problemas, o, como se ha dicho en otros términos, cada descubrimiento realizado sugiere más problemas que resuelve. Como en la propagación de los seres vivientes. Cuando termina el proceso vital con la formación de la semilla, se inicia por el mismo caso un nuevo proceso. La semilla formada, término del proceso anterior, entraña en su inagotable fecundidad series interminables de ulteriores procesos.

En esta historia general de la Vulgata, en estos progresos realizados, ha cabido una parte importantísima y aun predominante al estudio de los códices españoles. Ni podía ser de otra manera. El texto español de la Vulgata lleva en sí estos caracteres: es el más definido o, por así decir, más personal; es el más antiguo que se conoce; es el más refractario a influencias extrañas, si bien, por otra parte, ha ejercido poderoso influjo en la formación o deformación de otros textos. Y lo que ha sido en lo pasado ha de ser en lo futuro.

(*) Conferencia pronunciada en la Semana Bíblica de Zaragoza (15-22 septiembre 1940).

Los nuevos progresos que realice la historia general de la Vulgata han de ser a base de un mejor conocimiento del texto español.

Pero, a su vez, el texto español no puede conocerse y apreciarse debidamente sino en función de la historia general de la Vulgata. Esta estrecha conexión, este influjo recíproco, esta mutua dependencia entre el texto español y la historia general, al fin como entre la parte y el todo, exige que antes de estudiar el texto español conozcamos en sus grandes líneas la historia general de la Vulgata.

*

Cifándonos a la historia de su transmisión manuscrita, única que ahora nos interesa, fácilmente descubrimos en ella tres estadios o épocas, tan salientes y tan naturales, que es extraño no les hayan dado los historiadores todo el relieve que se merecen.

Cronológicamente, estas tres épocas se distinguen y separan por dos hechos capitales: las recensiones de Alcuino y Teodulfo, a principios del siglo IX, y la formación y divulgación de la Biblia sorbónica, a principios del siglo XIII. Cada una de estas épocas está caracterizada por rasgos diferenciales, que la distinguen de las demás. Y no es tan fácil sorprender y fijar esos rasgos característicos y descubrir sus mutuas relaciones. Procuremos colocarnos en el punto de vista verdadero y adecuado.

En medio de la desconcertante complejidad e irregularidad de los hechos externos, su desenvolvimiento progresivo obedece a un principio o impulso interno, que es una tendencia o conato, que, partiendo de la variedad o multiplicidad, forcejea por alcanzar la uniformidad o unidad. Ese forcejeo obstinado, esos ideales de unidad, convierten la historia de la Vulgata en un drama palpitante, cuyo trágico desenlace es uno de los mayores fracasos del ingenio humano: fracaso cuyas lamentables consecuencias estamos pagando todavía. En la primera época predomina la multiplicidad, apenas contrarrestada por algunos conatos aislados de unificación. En

la segunda se intensifican y sistematizan los conatos de unificación, cuyo resultado es, desgraciadamente, el aumento y la consolidación de la multiplicidad. La tercera época suprime violentamente la multiplicidad e impone despóticamente la unidad; mas no la unidad natural que se buscaba, sino una unidad artificial, tiránicamente avasalladora, que, si por un lado provocaba la multiplicidad, por otro la cortaba despiadadamente. ¡Cuántas veces, aun en otros órdenes de cosas, se ha repetido en la Historia este hecho, tan desconcertante a primera vista y, sin embargo, tan fatalmente lógico, que los desmanes de la libertad llevan derechamente a la tiranía!

Pero veamos ya más particularmente cómo estos principios se realizan en hechos concretos.

La primera época, que va del siglo V al VIII, es la época de los textos locales o de las transcripciones autónomas. En ella predominan las dos grandes familias: la española y la italiana, o, mejor, italoinglesa; al lado de las cuales aparecen otras dos familias de menor importancia: la irlandesa y la francesa. Guardan estrecha relación con las dos familias principales y son cierto principio de unidad interna las primitivas ediciones españolas de Peregrino y de San Isidoro y la edición italiana de Casiodoro, que cronológicamente se intercala entre las dos españolas. Estas tres ediciones son ya otras tantas recensiones rudimentarias, enderezadas a cierta unificación.

La segunda época está caracterizada por las dos grandes recensiones hechas hacia el año 800: la de Alcuino, basada en el texto italiano o italoinglés, y la de Teodulfo, de origen visigodo, basada en el texto español o españolizante. Aunque muy desiguales en sus resultados —ampliamente difundida la alcuiniana, muy restringida la teodulfiana—, ambas se proponían el mismo objeto: suplantar o suprimir la variedad defectuosa de los textos locales con un texto único que se reputaba perfecto. Mas la realidad no respondió a tan nobles deseos. Estas recensiones, aunque promovidas y patrocinadas por la autoridad imperial de Carlomagno, en vez de sustituir los textos locales, no hicieron sino contaminarlos, o, lo que venía a ser lo mismo, contaminarse con ellos, dando lugar a innumerables textos mixtos o compuestos. Uno

de estos textos mixtos está representado en la recensión italiana del siglo XI, hecha, a lo que parece, por el diácono romano Nicolás de Maniacoria. Hacia este mismo tiempo trabajaron en la depuración del texto bíblico San Pedro Damián, Lanfranco y Esteban Harding. Notemos de paso que las dos grandes recensiones de esta época, si bien hechas en Francia, fueron obra de un inglés, a base de códices venidos de Inglaterra, y de un español, por su origen, a base de códices de cuño español.

Poco hay que decir de la tercera época, la del texto único artificial, producido por la Sorbona de París. Nacido de la necesidad de uniformar el texto escolar para los estudiantes venidos de todas las regiones de Europa, fué luego llevado por estos mismos a sus respectivos países, donde, acreditado por la autoridad de la gran Universidad francesa, fué universalmente aceptado. Lo que no habían logrado las recensiones sabias, sistemáticas, relativamente buenas, de Alcuino y Teodulfo, lo logró la amalgama utilitaria del texto sorbónico. Formado por la confluencia de los textos locales y de las recensiones, absorbiéndolos todos, los suplantó a todos.

*

Dentro de este marco general, apreciaremos mejor cómo se presenta el problema particular del texto español. Mas antes séanos permitida una comparación entre la historia de la Vulgata y la del texto griego del Nuevo Testamento. Nos parece tan sorprendente la afinidad de ambas historias, que no dudamos en proponerla a la consideración de los eruditos. Bastarán breves indicaciones.

En sus líneas generales salta a la vista que el proceso de la transmisión manuscrita del texto griego neotestamentario siguió exactamente los mismos pasos y recorrió los mismos estadios que luego había de seguir la de la Vulgata.

Primeramente, durante los dos primeros siglos próximamente, dominan los textos locales, por extremo varios, que se multiplican y propagan con entera libertad; es lo que tan impropriadamente se ha llamado texto occidental: conglome-

rado de textos autónomos, que pudiera bien denominarse texto prerrecensional. A él corresponde exactamente el texto prerrecensional de la Vulgata durante los siglos V-VIII. A las múltiples familias del texto griego: las representadas en el códice de Beza, en las primitivas versiones siríacas, en la antigua versión latina, en la sahídica, en los papiros recientemente descubiertos, corresponden globalmente las familias española e ítaloinglesa y las menores familias contemporáneas. Es la primera época, perfectamente caracterizada, del texto libre.

A mediados del siglo III, o poco después, se inician las grandes recensiones del texto griego: la cesariense, la alejandrina y luego la antioquena, que todo lo invaden, y modifican radicalmente la transmisión manuscrita. A ellas corresponden no menos exactamente las dos grandes recensiones de Alcuino y Teodulfo, seguidas de otras menos importantes. Es la segunda época, perfectamente deslindada, del texto recensional.

En el siglo V la recensión antioquena, modificada y amalgamada con otros elementos heterogéneos, se convierte en el texto bizantino, que, gracias a la prepotencia de la sede constantinopolitana, invade todas las Iglesias y suplanta, finalmente, todos los textos locales y recensionales. Al texto bizantino, deformación de la recensión antioquena, corresponde, con sorprendente exactitud, el texto parisiense, deformación de la recensión alcuiniana. Es la época del texto único y oficial, la del *textus receptus*. En la primera época no domina autoridad alguna. En la segunda se impone la ciencia o la técnica. En la tercera impera despóticamente la autoridad moral, sea de una Iglesia, sea de una Universidad.

Esta correspondencia de las dos historias, si, como creemos, corresponde a la realidad, no es una mera curiosidad científica, sino que entraña gravísimas consecuencias: es un excelente criterio para apreciar justamente el valor de las dos ediciones más recientes y más ampliamente documentadas, así del texto griego neotestamentario como de la Vulgata latina: la de Von Soden y la de Dom H. Quentin.

Notemos ante todo la exacta correspondencia de estas dos ediciones. Tres rasgos característicos, comunes a entrambas,

las distinguen de las grandes ediciones precedentes. Primeramente, la base documental de entrambas son, no los códices individuales, sino las familias o tipos de texto. En segundo lugar, esta base documental es, tanto en una como en otra, ternaria: H I K en Von Soden, G A O en Quentin. Finalmente, esta base ternaria da lugar a la *regla de hierro*, que ambas toman como supremo criterio de crítica textual.

Para juzgar de estos sistemas críticos, es altamente instructiva la historia, antes señalada, así de la Vulgata como del texto griego.

Comencemos por Von Soden. Las tres siglas H I K representan globalmente las tres épocas de la transmisión manuscrita del texto griego: I comprende el texto prerrecensional y la recensión cesariense; H designa la recensión alejandrina; K abarca todas las evoluciones de la recensión antioquena hasta las últimas deformaciones del texto bizantino. Evidentemente, para que el testimonio de cada uno de estos tres grupos pueda sumarse u oponerse a cualquiera de los otros era menester que todos tres fuesen perfectamente homogéneos e iguales. Ahora bien; el valor testimonial de K es incomparablemente menor que el de I o de H, por no decir completamente nulo; y creemos también que el valor de H es menor que el de I. La razón es clara. Una variante, para que pueda calificarse buena, es menester sea antigua. Sin duda que la sola antigüedad no basta, pero es absolutamente necesaria. Por esto las variantes características de K, las de la tercera época, por carecer de antigüedad, se han de rechazar en absoluto. Sólo merecen oírse los testigos comprendidos bajo la sigla K en cuanto conservan las variantes antiguas de la base empleada para la recensión. Lo mismo, proporcionalmente, hay que decir de H. En cambio, I representa el estado más antiguo y primitivo del texto que podemos alcanzar. La misma multiplicidad que representa lleva en sí misma el correctivo de su variedad y discrepancia. Recientemente el descubrimiento de papiros antiquísimos y el estudio más atento de algunos códices minúsculos, como el 157 y el 1071, han ensanchado notablemente el campo del texto prerrecensional. En este fondo antiquísimo hay que buscar el texto auténtico. El papel de las recensiones, principalmente

la alejandrina y la cesariense, no ha de ser otro sino el de comprobar o acreditar o señalar entre las variantes del fondo primitivo la que lleva los caracteres de autenticidad. Creemos que éste es el único camino para salir del atolladero en que se ha atascado la crítica textual neotestamentaria. Hay que estudiar los códices minúsculos para descubrir los vestigios conservados en ellos del texto prerrecensional; y luego, a la luz de las recensiones, discernir las variantes verdaderas.

El caso de Dom H. Quentin es bastante diferente en apariencia, pero en realidad no es muy desemejante. Toma como base de su regla de hierro la división ternaria de G A O, que representan la familia española y las dos recensiones de Alcuino y Teodulfo. Dejando otras muchas consideraciones, se advierte luego que esta división no es homogénea, que G A O no son cantidades iguales: G representa una familia prerrecensional; A y O representan dos recensiones. Además, estas dos recensiones no guardan la misma relación respecto de G, pues mientras que A es totalmente independiente del tipo español, en cambio, O tiene como base de la recensión un texto español o españolizante. En estas circunstancias el valor testimonial de A es mucho menor que el de G, y el de O mucho menor todavía que el de G o de A. No son, pues, G A O cantidades iguales o testigos de igual valor; es decir, el acuerdo de A y O contra G no equivale al de 2 contra 1, como sería necesario para la aplicación de la regla de hierro.

En suma: que para hallar las variantes genuinas, tanto en el griego del Nuevo Testamento como en la Vulgata, hay que buscarlas en los textos prerrecensionales. Cada códice en particular, sin duda alguna, se ha de tratar con cautela o reserva. Todos son sospechosos. Mas esta sospecha crece en los textos recensionales, que, además de la posibilidad de errar, común a todos los códices, son sospechosos por tendenciosos. Toda recensión es tendenciosa. Y no hay que olvidar que para testigos fidedignos son más a propósito los rústicos que los letrados o abogados.

Dentro de este marco de la historia general de la Vulgata y a la luz de los resultados obtenidos, vamos a estudiar la historia particular de la Vulgata en España. Nos ceñiremos casi exclusivamente a las dos primeras épocas, ambas intere-

santísimas, si bien desde puntos de vista diferentes. A la primera pertenecen las dos ediciones de Peregrino y de San Isidoro; a la segunda, la casi totalidad de nuestros grandes códices bíblicos.

PRIMERA EPOCA: EL TEXTO PRERRECENSIONAL (s. V-VIII)

En España, por razones especiales, fáciles de comprender, la primera época se subdivide en dos períodos marcadamente distintos, cuyo solo título o enunciado basta para justificar la división: período ibero-romano y período visigótico.

1. PERÍODO IBERO-ROMANO

En el período ibero-romano sobresalen tres hechos capitales, que sugieren otros tantos problemas o series de problemas: a) Los códices de la Vulgata traídos a España a fines del siglo IV en vida de San Jerónimo. b) La edición completa de la Vulgata hecha por el Obispo Peregrino en la primera mitad del siglo V. c) La supervivencia y concurrencia de la *Vetus latina*. Indicaremos lo poco que se sabe sobre estos hechos y lo mucho que queda por investigar.

a) *Los códices de Lucinio*

Lo poco que se sabe sobre los códices mandados copiar por el bético Lucinio lo conocemos únicamente por dos epístolas de San Jerónimo: una escrita al mismo Lucinio en 398 (Ep. 71. CV 55, 1-7) y otra al año siguiente, muerto ya él, a su viuda Teodora (Ep. 75. CV 55, 29-34). Como los datos contenidos en estas epístolas los ha reunido y combinado en su *Historia Eclesiástica de España* (t. 2, p. 2, c. 10. Madrid, 1933, págs. 102-105) el malogrado P. Zacarías García Villada, me es grato citar sus mismas palabras, como cariñoso homenaje al benemérito historiador, dos veces mártir: már-

tir literario de la furia republicana en mayo de 1931, y mártir cruento del comunismo ateo en agosto de 1936. Dice así: "Desde fines del siglo IV comenzó la *Vetus latina* a ser suplantada por la Vulgata jeronimiana. La manera como se introdujo ésta en España nos la ha contado el propio San Jerónimo en una epístola encantadora, dirigida a Lucinio Bético.

"Estaba el docto monje traduciendo el Pentateuco en su humilde celda del convento de Belén, cuando llaman a su puerta unos hombres desconocidos. Iban provistos de cartas escritas en la provincia de la lejana España por un tal Lucinio, que había convertido su casa en un monasterio de ascetas y en una escuela de estudiosos. Su ocupación principal consistía en leer los libros sagrados y los autores eclesiásticos. El deseo irresistible de adquirir nuevos conocimientos movió a Lucinio a mandar hasta Palestina a unos escribas, a fin de que copiasen las obras originales y traducciones del monje de Belén, cuya fama llenaba por aquel entonces todo el mundo latino. Tal era el objeto de las cartas y tal la pretensión de aquellos desconocidos. Jerónimo, que poseía un corazón sensible y expansivo, los acogió con mucho gozo y cariño, a pesar de que aún no estaba completamente restablecido de una larga y grave enfermedad, que le duró parte de los años 397 y 398 (1).

"... La misión principal de los españoles tenía por fin la transcripción de los libros sagrados, traducidos y revisados por el gran escriturista. Púsose Jerónimo a su disposición. Entrégales sus escritos para que los copien sobre papiro, no en forma de rollos, sino de cuadernos, y ponen ellos manos a la obra. Jerónimo no los abandona un momento; vigila su trabajo, revisa las copias, y encontrando algunos deslices en la transcripción, les recomienda que pongan en ella mayor diligencia. Pero es tanto lo que tiene que hacer, que no puede leer todo, y declina la responsabilidad de las faltas de escritura que hubieran podido escaparse...

"Jerónimo dió a copiar a los escribas españoles todas las

(1) El párrafo que precede está tomado de VACCARI: *Alle origini della Vulgata*, IV, § 2 (Civiltà Cattolica, 1915, t. 4, p. 418).

traducciones bíblicas por él ya publicadas, o sea, como dice él mismo, 'El canon de la hebraica Verdad, excepto el Octateuco, cuya versión tengo ahora entre manos'... Estos fueron, sin duda, los [libros] copiados y traídos a la Península por los escribas españoles."

Tales son los hechos: tal el que podemos llamar primer capítulo de la historia de la Vulgata en España. Pero cuanto más interesantes son las noticias conservadas en las dos epístolas antes mencionadas de San Jerónimo, tanto es más doloroso el carecer de ulteriores datos positivos acerca del paradero de los preciosos manuscritos y de la suerte que corrieron. Y en la historia no es lícito suplir con conjeturas la ausencia de testimonios y datos concretos. Séanos, con todo, permitido proponer algunas reflexiones y preguntas, que la importancia del hecho sugiere y aun reclama. Notemos ante todo la pureza o incorrupción de las primeras copias de la Vulgata llegadas a España. Por más que pudieran contener, y de hecho contuvieran, algunos deslices de transcripción, al fin se hicieron bajo la vigilancia y la intervención del mismo San Jerónimo. Y es de notar que no conocemos ningún otro caso concreto de transcripción de las versiones jeronimianas hecha en circunstancias tan favorables y con iguales garantías de fidelidad. Otra conclusión saca el P. Vaccari de esta transcripción hecha por Lucinio, y es lo que él llama las segundas ediciones de las versiones jeronimianas; en las cuales, añade, no sería extraño que con ocasión de la nueva transcripción el mismo San Jerónimo hubiera cambiado o retocado su versión. A la verdad, quien tenga alguna experiencia de lo que es traducir la Escritura, no se maravillará de que San Jerónimo no diera como definitiva y estereotipada la versión hecha anteriormente. Y semejante pluralidad de versiones, todas jeronimianas y todas consiguientemente auténticas, explicaría en parte las variantes de los mejores códices de la Vulgata. A lo cual podemos nosotros añadir que entre semejantes variantes auténticas corresponde cierta preferencia, en razón de las circunstancias excepcionalmente favorables en que se copiaron, a los códices destinados a nuestro Lucinio. Recordemos finalmente que la única edición de conjunto y en cierto modo completa que

consta haber hecho el mismo San Jerónimo, se hizo para España; como la primera que se hizo poco después de su muerte, se hizo en España y por un español, el Obispo Peregrino, según vamos a ver. Mas, antes de abandonar los códices de Lucinio, no podemos menos de formular algunas preguntas, que, aunque simples preguntas, son de altísimo interés. Y sea la primera: ¿Qué ciudad de la Bética fué la patria de Lucinio y, consiguientemente, la destinataria de los preciosos códices jeronimianos? ¿Sevilla? ¿Granada? ¿Córdoba? No lo sabemos. Sabemos, con todo, que fué una ciudad de la Bética o Andalucía; y en Andalucía se había de hacer, unos dos siglos más tarde, la edición isidoriana de la Vulgata. ¿Utilizó San Isidoro para su edición los códices Lucinianos? Otra pregunta no menos interesante: ¿La muerte de Lucinio, sobrevinida inesperadamente poco después de recibidos los códices, si ya no ocurrió antes que llegasen, fué causa de que los manuscritos quedasen arrinconados o cayesen en el olvido? Creemos que no. Aquel "ardiente afán" (2) con que Lucinio procuró haber las versiones bíblicas de San Jerónimo había contagiado a otros muchos. No hablo precisamente de los seis copistas, que, después de tan largos y trabajosos caminos y después sobre todo de haber entrado en comunicación directa y personal con el santo monje de Belén, no podían dejar perecer tan preciosos tesoros, fruto de tantos desvelos y de tantas expensas: me basta recordar que a Lucinio sobrevivieron su esposa Teodora, émula de su marido en aficiones literarias, y, sobre todo, aquellos varones que, asociados a Lucinio, formaron con él una especie de colegio o círculo de estudios sagrados (3). No es aventurado suponer que cada uno de ellos mandase sacar para su uso una copia esmerada de los manuscritos recién llegados de Palestina. Además, dado el renombre de que por entonces gozaba en todo el Occidente el solitario de Belén y el deseo universal de poseer sus nuevas versiones bíblicas, era muy natural que se propagase rápidamente por toda la Bética, y

(2) "Quo ille *desiderio* nostra opuscula *flagitavit*...", escribe San Jerónimo a Teodora sobre Lucinio (Ep. 75. 4. CV 55. 33. ML 22, 688).

(3) A ellos se refiere San Jerónimo cuando habla a Lucinio de aquellos "qui tibi in Christo copulati sunt" (Ep. 71. 2. CV 55. 3. ML 22. 670).

aun por toda España, la noticia de los flamantes códices y el consiguiente deseo de adquirir de ellos copia exacta. Y si esto es verdad, como parece, resultaría que los códices venidos de Belén en vida de San Jerónimo se propagaron por toda la Bética y acaso por toda España, y fueron la base del texto de la Vulgata, que, sustancialmente inalterado, dominó en España hasta entrado el siglo XIII. Y esta hipótesis, en sí misma tan razonable, explicaría los dos rasgos característicos del tipo español de la Vulgata: su sabor primitivo y por así decir arcaico, y su unidad sustancial, que no lograron borrar las infiltraciones de los siglos sucesivos.

b) *La edición de Peregrino*

Hay que reconocer que el conocimiento preciso de esta primera edición de la Vulgata se debe a la prolija labor y a la perspicacia del docto benedictino Dom Donaciano De Bruyne, a quien se remiten y de quien dependen cuantos después han tratado de esta materia, señaladamente el P. Zacarías García Villada en su *Historia Eclesiástica de España*. Vamos a reproducir con la posible claridad y precisión, aislándola para ello de otros elementos que la envuelven, la argumentación del sabio benedictino, si no en forma silogística, que no fuera del caso, pero sí con todo rigor escolástico. La importancia del hecho que se quiere demostrar y nuestra mentalidad hispana, dialéctica por naturaleza y por tradición, exigen nitidez en la presentación de las pruebas, para que puedan éstas apreciarse en su justo valor.

Para demostrar que Peregrino hizo una edición completa de la Vulgata jeronimiana presenta De Bruyne dos series de hechos, cuyo enlace o conexión trata de establecer.

Primera serie de hechos. En los códices españoles y teodulfianos de la Vulgata se menciona dos veces a Peregrino como editor de los libros sapienciales protocanónicos y de las Epístolas de San Pablo. El primer documento es una nota que acompaña los prólogos hexaplares de San Jerónimo a los libros salomónicos, y termina con estas palabras: "Et idcirco qui legis semper Peregrini memento". El segundo documento es una breve introducción o advertencia antepuesta al

prólogo y a los cánones de Prisciliano relativos a las Epístolas Paulinas. Dicha introducción lleva en los códices españoles y teodulfianos esta o semejante inscripción: "Incipit prooemium sancti Peregrini episcopi". En esta primera serie se presenta a Peregrino como editor de dos colecciones parciales de libros bíblicos.

Segunda serie. En estos mismos códices españoles y teodulfianos se contienen varios prefacios, notas o sumarios bíblicos que, considerados en conjunto, suponen una edición completa de la Vulgata. Entre éstos el más interesante es el colofón puesto al fin del libro de Ester, conservado en solos dos códices: el Sangermanense y la llamada Biblia de Rosas. En él se contiene esta afirmación: "Summo studio summaque cura per diversos codices oberrans editiones perquisivi <et> in unum collexi (sic) corpus et scribens transfudi fecique Pandectem". En esta segunda serie se habla de una edición completa de la Vulgata, pero no se menciona a Peregrino.

Esto, y no más, es lo que dan de sí los documentos: la existencia de un editor de colecciones parciales, llamado Peregrino, y la existencia de una colección completa, cuyo autor no se menciona. En la explicación de estos dos hechos o afirmaciones, evidentemente, caben dos hipótesis distintas: o bien se trata de dos hechos independientes, es decir, de una serie de ediciones parciales por un lado y de una edición total por otro, o bien de un mismo hecho, parcialmente mencionado en unos documentos y globalmente en otros. En la primera hipótesis existirían dos editores distintos; en la segunda, uno solo, que sería Peregrino. Dom de Bruyne se decide resueltamente por esta segunda hipótesis. Como prueba de su aserto aduce estas razones: 1) Que son unos mismos los códices que contienen los documentos anónimos y los de Peregrino. 2) Que la mentalidad, el estilo, el lenguaje, la tendencia de unos y otros documentos delata la misma mano. 3) Que de lo contrario, además de Peregrino y de San Isidoro, habría que admitir en España un tercer editor de la Vulgata, del cual no ha quedado huella ni rastro. Establecido así el enlace o contacto entre las dos series de hechos,

resulta que Peregrino es el editor de la colección completa mencionada en el colofón de Ester (4).

No cabe duda de que semejante argumentación es seria y tiene todos los visos de verdad; mas tampoco puede negarse que no excede los límites de una sólida probabilidad. Si más no hubiera, tendríamos una hipótesis razonable, pero no una tesis demostrada. Confieso que una cosa me hace vacilar, y es que el colofón de Ester sólo se halla en dos códices, ambos sospechosos: el Sangermanense, por ser tan flojos los lazos que le unen a España; la Biblia de Rosas, por su factura compuesta o amalgamada. Si ese colofón es obra de Peregrino, como los otros dos que mencionan su nombre, ¿cómo es que no se halla, lo mismo que éstos, en los códices franca y genuinamente españoles?

Afortunadamente, para salir de dudas existe otro documento que, no sé por qué, se le pasó a De Bruyne, lo mismo que a Vaccari, y que Dom Quentin, si bien lo consigna, no le ha dado la importancia que se merece (5). Me refiero a la suscripción final del códice Legionense 2, el de la colegiata de San Isidoro, que termina con estas palabras: "Amen. et peregrini f. o karissimi memento"; las cuales suponen que el arquetipo del Legionense era un ejemplar escrito por Peregrino. De hecho el Legionense contiene los prefacios hexaplares a los libros salomónicos y el proemio a los cánones de Prisciliano, en que se menciona igualmente a Peregrino. En estas circunstancias, la suscripción del Legionense, puesta al fin del Apocalipsis, es una prueba convincente de que Peregrino hizo una edición completa de toda la Biblia jeronimiana.

Pero esta prueba, por más convincente que la supongamos, quisiéramos verla corroborada por otros documentos o testimonios, que sospechamos deben de existir. Notemos que hasta hace pocos años apenas se había reparado en la existencia de esta edición, y que aun al mismo De Bruyne se le pasó por alto el documento más fehaciente que la acredita.

(4) Cfr. DOM DONATIEN DE BRUYNE: *Etude sur les origines de la Vulgate en Espagne* (Revue Bénédictine, 31 [1914-1919], 378-401).

(5) DOM HENRI QUENTIN: *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, p. 3, c. 6, V, 4. Rome-Paris, 1922, p. 338.

En semejantes circunstancias, ¿no es verosímil que en los numerosos códices españoles, sobre todo en los que apenas han sido estudiados todavía, deben conservarse algunas referencias a Peregrino? ¿No vale la pena de investigar con diligencia en campo apenas roturado?

Consta, pues, el hecho fundamental: que Peregrino hizo una edición de toda la Vulgata. Pero ¿quién era este Peregrino? Y, primeramente, ¿era español?

¡Ojalá todos los problemas pudieran solucionarse tan rápida y satisfactoriamente como el relativo a la nacionalidad de Peregrino! Casi todos los críticos hoy día, comenzando por los extranjeros, le dan por español. Y con razón. Dos hechos comprueban esta unánime atribución y la nacionalidad española de Peregrino. Es el primero el singular interés que muestra respecto de Prisciliano, si bien detestando su herejía. Tal interés no se concibe sino en un español, que acaso, como algunos suponen, había sido anteriormente partidario del heresiarca. El segundo hecho es que la mención de Peregrino y los documentos que se le atribuyen se halla exclusivamente en los códices españoles o en los que de ellos se derivan o dependen.

Que Peregrino fuera Obispo sólo consta en el título que encabeza su proemio a los cánones de Prisciliano. De todos modos, en ninguna parte consta el nombre de la sede episcopal que hubiera ocupado Peregrino, ni consta tampoco el nombre de Peregrino en las listas episcopales que de aquel tiempo se han conservado.

De más interés que su episcopado es el tiempo en que vivió. Supone De Bruyne que Peregrino vivió en la segunda parte del siglo v. Algo más fundada nos parece la conjetura del P. García Villada, que "Peregrino debió vivir no mucho después de Prisciliano, quizás hacia mediados del siglo v" (6).

Todos estos problemas, y muchos otros, quedarían notablemente esclarecidos si se lograra identificar a Peregrino con el famoso monje Baquiaro. No diré yo que sean decisivas las razones que expuse en otro lugar a favor de la identi-

(6) *Hist. Ecl. de Esp.*, t. 2, p. 2, c. 10. Madrid, 1932, p. 111.

dad (7); pero sí diré que mucho más endebles me parecen las razones de los que abogan por la dualidad o distinción.

En la mente de muchos flotará la duda: ¿en qué códices se conserva la edición de Peregrino? Dom De Bruyne, por conjeturas, supone que en el Cavense. Pero a esa suposición opongo yo ya desde ahora el testimonio del Legionense 2, que en la suscripción final se dice copiado de un códice de Peregrino. Con esto queda planteado el problema: ¿cuál de los dos códices, el cavense o el legionense, representa la edición de Peregrino? Contentémonos por ahora con haber planteado el problema. Para su acertada solución necesitamos conocer antes algunos otros datos.

c) *Supervivencia de la "vetus latina"*

No puede conocerse la historia de los orígenes de la Vulgata en España si no se conoce el texto o tipo de la antigua versión latina dominante en nuestra patria, cuando en ella se introdujo la versión jeronimiana. Y, desgraciadamente, es éste uno de los puntos menos estudiados. Y merece estudiarse por dos razones, a cuál más poderosas. Una es el interés mismo inherente al conocimiento del texto bíblico prejeronimiano usado en España: si era africano, romano, milanés, o fusión de varios tipos, lo bien era un texto diferente. Y es triste tener que confesar que lo ignoramos, siendo así que no faltan medios de averiguarlo. La segunda razón, más urgente desde el punto de vista de la Vulgata, es que, si no conocemos el texto español de la *vetus latina*, evidentemente no podremos reconocer sus frecuentes infiltraciones en el texto jeronimiano.

(7) *Bachiarius Peregrinus?* Estudios Eclesiásticos, 7 [1928], 361-366. Posteriormente A. LAMBERT, en el artículo *Bachiarius* del *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (6, 58-68), se inclina a la misma solución apoyado en las mismas razones que yo propuse. En confirmación de la identidad puede aducirse también la nota dedicada a Baquiario en la *Bibliotheca Hispania vetus*, de NICOLÁS ANTONIO y PÉREZ BAYE (1, 234), en que se dice de su episcopado "Monachusne an Episcopus fuerit incertum", y se mencionan varios códices en que se le apellida "Santo": con lo cual se desvirtúan los dos argumentos que se invocan en favor de la distinción, es decir, que a Peregrino, y no a Baquiario, se le llama *obispo y santo*.

Porque hay que reconocer el hecho de la supervivencia y concurrencia, por no decir rivalidad, de la antigua versión después de introducida y aceptada la nueva. Apuntaremos brevemente los varios casos y formas de esta supervivencia y competencia, que será indicar al mismo tiempo las fuentes donde hay que estudiar el texto de nuestra antigua versión bíblica.

Hay que mencionar en primer lugar los códices bíblicos que contienen libros de la *vetus latina*, señaladamente el palimpsesto de León (8), que aun no se ha estudiado debidamente desde este punto de vista, y la primera Biblia de Alcalá, que nos ha conservado cinco libros de la versión pre-jeronimiana: Rut, Ester, Tobías, Judit y Macabeos.

Hay que recoger también de los mismos códices bíblicos las variantes marginales tomadas de la antigua versión. Es notable bajo este aspecto el Legionense de la Colegiata de San Isidoro. Modelo de semejante investigación es el trabajo que hizo el malogrado P. Mariano Revilla sobre la perdida o extraviada Biblia de Valvanera (9).

De no menor importancia juzgo los leccionarios, en los cuales el texto es más acreditado y la supervivencia de la antigua versión más persistente y duradera. Y de estos leccionarios, tan numerosos, ya íntegros, ya fragmentarios, apenas conocemos más que el *Liber Comicus*, publicado en 1893 por Dom Morin, cuya edición, según el P. García Villada, hay que rehacer de nuevo. Sobre este punto permítaseme recordar que hace algunos años descubrí y publiqué en *Estudios Eclesiásticos* un fragmento de la *vetus latina* contenido

(8) "La segunda escritura del código palimpsesto la componen unos fragmentos bíblicos, que, según Berger y la Academia de la Historia, pertenecen a la redacción llamada *Itala*; pero sería necesario hacer una investigación más profunda sobre este punto para dar un juicio definitivo." Z. GARCÍA VILLADA: *Catálogo de los códices y documentos de la Catedral de León*, Madrid, 1919, p. 50. Creemos fundadas las dudas del P. G. Villada sobre la exactitud de la afirmación de Berger. Hemos examinado atentamente el pasaje de los Hechos (14, 22-15, 7), reproducido por el mismo G. Villada en otra obra (*Paleografía española*, I Texto, Madrid, 1923, p. 83-84), y podemos afirmar que en todo él no hay una sola variante característica de la *vetus latina*. Si todo el código es del mismo tenor, tendríamos en él un excelente manuscrito de la Vulgata.

(9) *La Biblia de Valvanera (La Ciudad de Dios, 1920, 48-55 y 190-210)*.

en un epistolario nada menos que del siglo XIII, existente entonces en nuestro museo del Colegio de Sarriá (10). ¡Cuántos fragmentos semejantes se hallarán, a no dudarlo, en otros leccionarios aun menos antiguos! Y urge recogerlos y publicarlos.

Vienen en último lugar los pasajes bíblicos contenidos en los escritos de nuestros Padres y escritores eclesiásticos: ¡otro terreno virgen! Y no me refiero únicamente a los más antiguos, como San Paciano, Gregorio de Elvira, Prisciliano, sino también a los más recientes. He practicado varios sondeos en San Isidoro y en San Julián de Toledo, y he comprobado, no sin admiración, la presencia de largos fragmentos de la antigua versión. Espero, con la ayuda del Señor, tener ocasión de dar a conocer los resultados, curiosos e interesantes, de estos tanteos. Y al hablar de nuestros escritores, urge esclarecer cuanto antes la filiación de algunos escritos, recientemente descubiertos o señalados, que, según todas las probabilidades, están llamados a enriquecer el tesoro de nuestra literatura sagrada.

2. PERÍODO VISIGÓTICO

Al período visigótico pertenecen, por una parte, la edición de los libros sagrados atribuída a San Isidoro, y, por otra, algunos de los códices más antiguos representantes del texto bíblico español.

a) *Edición isidoriana de la Biblia*

No es pequeña la imprecisión, por no decir el embrollo, con que se ha tratado el problema de la Biblia Isidoriana. Aquí, más aún que al tratarse de la edición de Peregrino, es necesaria la precisión en plantear el problema y la serenidad imparcial en pesar el valor de los argumentos.

Por de pronto, no se trata de averiguar si San Isidoro hizo una nueva versión latina de la Biblia —hipótesis fan-

(10) *Estudios eclesiásticos*, 6 [1927], 331-334.

tástica—, ni tampoco si hizo una revisión de la traducción de San Jerónimo —hipótesis arbitraria—, ni siquiera si hizo una verdadera recensión al modo de las recensiones de Alcuino o Teodulfo —hipótesis gratuita—; se trata solamente de saber si San Isidoro preparó una edición de la Biblia análoga a la que unos dos siglos antes había hecho Peregrino. Que semejante edición llevase consigo la selección de los manuscritos que pareciesen más correctos y el esmero en su transcripción, es cosa muy natural y que puede suponerse sin dificultad. Se pregunta, pues: ¿hizo San Isidoro una edición, así entendida, de los libros sagrados? Para averiguarlo interroguemos lealmente los documentos.

Existe indudablemente un tipo de Biblia que, en cierto sentido, a lo menos, puede llamarse isidoriano. Semejante tipo, contenido principalmente en unos pocos códices —el Toledano, la primera y la segunda Biblia de Alcalá y los códices Teodulfianos—, se distingue por estos elementos característicos: 1) Un prólogo inicial, tomado del capítulo primero del libro VI de las *Etimologías*, que en la primera Biblia de Alcalá lleva este título: *Beati Isidori incipit prefatio totius Bibliotece*. 2) El orden de los libros del Antiguo Testamento, distribuído en cuatro grupos o series: la Ley (o Pentateuco), los Profetas (anteriores y posteriores), los Hagiógrafos y los Deuterocanónicos. 3) Los elogios que, a modo de prefacio, preceden a cada uno de los profetas, y están tomados del libro *De ortu et obitu Patrum*. 4) Los capítulos o sumarios antepuestos al Octateuco, a los Reyes y a los dos sapienciales deuterocanónicos. 5) Una nota antepuesta a estos dos sapienciales, que en el pensamiento y aun en algunas expresiones verbales (11) muestra a las claras su origen isidoriano. Todos estos elementos isidorianos en este grupo de códices demuestran que existe un tipo de Biblia que podemos llamar isidoriano; que, por tanto, se hizo en España una edición de la Biblia que, en cierto sentido, se puede apellidar isidoriana. Y esto, a nuestro juicio, es lo principal, hiciera, o no, esta edición el mismo San Isidoro. Hay que reconocer, con todo, que semejante solución, por importante

(11) Cfr. DE BRUYNE: l. c., p. 374-375.

que sea, no deja enteramente satisfecha nuestra legítima curiosidad. ¿Cabe determinar si fué el mismo San Isidoro el autor de esta edición?

Si hemos de decir lo que sentimos, hemos de reconocer que de los cinco rasgos diferenciales de la Biblia isidoriana los cuatro primeros, es decir, el prólogo inicial, el orden de los libros, los prefacios a los profetas y los sumarios, no son un argumento decisivo a favor del origen, por así decir, personal o directamente isidoriano. Otro, que conociese las obras de San Isidoro, hubiera podido perfectamente hacer esta labor. Más aún, no hemos de ocultar un fenómeno extraño. Habiendo escrito San Isidoro el libro de los proemios a cada uno de los libros inspirados, lo más natural era que el Santo Doctor, al emprender la obra de una edición de la Biblia, antepusiera sus propios proemios a los libros por él coleccionados. Y, no obstante, estos prólogos apenas aparecen en los códices que representan la edición que hemos llamado isidoriana. ¿Prueba algo más el quinto rasgo, es decir, la nota que encabeza los sapienciales deuteroconónicos?

En esta nota se apoya principalmente De Bruyne para demostrar ser el mismo San Isidoro el autor de la edición que estudiamos. "Esta nota —dice— se compone de tres partes. La primera y la última delatan el mismo espíritu de erudición perspicaz y están escritas en el mismo estilo claro y conciso... Ahora bien, esta nota presenta semejanzas tan sorprendentes con los escritos de Isidoro, que basta cotejarlos para advertirlo. En la primera parte tenemos por ambos lados el mismo pensamiento expresado con palabras diferentes, de suerte que queda excluída toda idea de transcripción o de plagio. Por lo que mira a la tercera parte, las expresiones del Toledano se hallan exactamente en Isidoro, mas el empleo de una palabra griega descubre de nuevo el sabio, no el plagiario" (12). Hay que confesar que estas razones apuntadas por el docto benedictino son poderosas. Prueban, por de pronto, que la nota no pudo ser obra de un vulgar copista, sino de un erudito no vulgar. ¿Fué éste el mismo San Isidoro? Verdaderamente tanta libertad unida a tan es-

(12) *Ib.*, p. 375.

trecha afinidad, tanta erudición hermanada con tanta sobriedad y precisión, parecen delatar la mano del erudito Obispo hispalense. Es, por tanto, sumamente verosímil que el autor de la edición isidoriana no es otro que el mismo San Isidoro.

La probabilidad de esta hipótesis se corrobora con una consideración de carácter más general. El espíritu emprendedor y comprensivo, que pudiéramos llamar enciclopédico en el buen sentido de la palabra, parece había de impulsar a San Isidoro a que, como recogió en su obra inmensa y transmitió a la posteridad los tesoros de la sabiduría antigua, así igualmente, dada su vehemente afición a los libros sagrados, se preparase para su propio uso y para utilidad ajena una esmerada edición de las Sagradas Escrituras, edición que por el orden de los libros y por los prefacios y sumarios respondiese a sus ideales científicos.

Pero al fin todas esas razones y consideraciones no pasan de ser simples conjeturas, que nunca alcanzan el valor de los testimonios históricos. ¿Existe algún testimonio positivo que atribuya a San Isidoro el haber preparado una edición de la Biblia? En la llamada Vida lata, o, más concretamente, en una de las interpolaciones de la noticia de San Braulio sobre San Isidoro (13), se lee esta frase: "Bibliothecam compilavit"; "y es sabido que *Bibliotheca* vale tanto como *Biblia*", como anota el P. García Villada (14). Este mismo historiador, en un estudio más reciente (15), nos habla de "la reunión en un solo volumen de todos los libros sagrados, llevada a cabo por Isidoro, según nos lo transmite el famoso Códice Hispalense de la Biblioteca Nacional".

Esto es lo que hoy por hoy podemos afirmar: que se hizo en España durante el período visigótico una edición de la Biblia, distinta de la de Peregrino, que esta edición ha de llamarse isidoriana y que su autor es, según todas las probabilidades, el mismo San Isidoro.

Nos interesaría ahora conocer más en particular los caracteres de esta edición isidoriana. Dos puntos, a lo menos,

(13) ML 82, 54.

(14) *Hist. Ecl. de Esp.*, t. 2, p. 2, c. 10. Madrid, 1933, p. 111.

(15) *La obra de S. Isidoro de Sevilla: valoración y sugerencias*, en *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, p. 37.

conviene esclarecer: sus relaciones con la edición de Peregrino y su dependencia respecto de los códices de Lucinio.

Hemos dicho que la edición isidoriana era distinta de la de Peregrino. Así es. Es posible, con todo, que la isidoriana se hiciese a base de la de Peregrino o que, por lo menos, la utilizase. Consignemos los hechos. Hay códices, bastante numerosos, que nos han transmitido la edición de Peregrino totalmente exenta de elementos isidorianos. Otros hay, los que poco antes hemos mencionado, que nos han conservado la edición isidoriana con muchos elementos derivados de la de Peregrino. En cambio, no sé si existe código alguno que contenga pura la edición isidoriana totalmente exenta de elementos ajenos. Estos hechos parecen indicar que el autor de la edición isidoriana tomaría como base o punto de partida de su trabajo la edición que por entonces dominaba en España. En esta hipótesis, ¿es posible determinar cuáles fueron las innovaciones introducidas en la nueva edición a la obra de Peregrino? Creemos que estas innovaciones no son sino aquellos cinco rasgos característicos que hemos señalado en la edición isidoriana. Un punto hay, que por ahora no podemos determinar, y es si el autor de esta edición tomó el mismo texto de Peregrino, o bien lo substituyó por otro que, por lo que luego diremos, no pudo ser muy diferente.

Con relación precisamente al texto isidoriano surge espontánea esta pregunta: ¿se utilizaron para esta edición los códices de Lucinio? No carece de fundamento la sospecha de que tales códices pudieron servir de base para la edición isidoriana. Por una parte, esta edición se hizo en Sevilla: por lo menos en Sevilla se escribió el código Toledano; por otra parte, los códices de Lucinio, si no fueron dirigidos o destinados a Sevilla, a Sevilla sin duda debieron de llegar, a lo menos en copia. Esta conjetura la propuso ya el insigne editor de la obra isidoriana, P. Faustino Arévalo. Son dignas de conocerse sus palabras, que no vemos mencionadas por ningún escritor moderno. Hablando del orden con que se suceden los libros inspirados en el código Toledano, conforme con el propuesto por San Jerónimo en su famoso Prólogo Galeato, escribe Arévalo: "Alia potest reddi ratio cur in Hispania maxime Biblia ex ipsius Hieronymi sententia

in ordinem fuerint redacta: nam Hispani ea ab Hieronymo enixo studio rogaverant, et accurate descripta acceperant. Non vulgare Hispanae pietatis exemplum ex eius epistolis discimus". Cita a continuación las dos epístolas de San Jerónimo a Lucinio y a Teodora, y añade: "Vides igitur originem versionis Bibliorum, quae in Bibliis Gothicis Toletanis conspicitur: nam illa Biblia, in Baetica exarata, non aliunde videntur desumpta, nisi ex exemplaribus quae Lucinius sibi describi curavit" (16). ¿Será verdad tanta belleza? ¿No valdría la pena de investigar nuestros antiguos manuscritos para averiguar la verdad de estas interesantísimas conjeturas?

b) *Códices bíblicos españoles pertenecientes al periodo visigótico*

De los numerosos códices bíblicos españoles que han logrado conservarse, tres hay que de alguna manera pertenecen al período visigótico: con toda seguridad el Pentateuco Turonense, con más o menos probabilidad el Cavense y el Toledano (17). No es posible conocer la historia de la Biblia en España si no se conoce de antemano la de estos tres importantísimos manuscritos.

EL PENTATEUCO TURONENSE. — Que el Turonense sea el más antiguo representante del texto español en el Pentateuco, es un hecho universalmente admitido (18). Que se haya escrito en España, lo puso en duda Dom Quentin por la índole africana de sus ilustraciones. A este reparo respondí yo en una nota publicada en *Biblica* (19), aduciendo un texto olvidado de San Ildefonso, que explica perfectamente el hecho que en España pudieran dibujarse con tanta exactitud los leones africanos. Y no he de ocultar que he visto

(16) *Isidoriana*, p. 3, c. 87, nn. 4-5. ML 81, 652-653.

(17) A estos tres códices añadiríamos el palimpsesto de León, si, como sospechamos, tuviéramos completa seguridad de que su texto es el de la Vulgata y... si el precioso códice estuviera ahora a nuestro alcance.

(18) Cfr. QUENTIN: *Mémoire...*, p. 3, c. 11, I (p. 414-432).

(19) *Origen del Pentateuco Turonense (G)* (*Biblica*, 9 [1928], 461-463).

con satisfacción que el P. Vaccari, en la última edición de *Institutiones biblicae*, cita esta nota para referir a España, a lo que parece, el origen del Turonense. Podemos, pues, dar por averiguado que el Turonense se escribió en España, y, más concretamente, en el monasterio Servitano en el reino de Valencia.

Nada diré sobre el texto del Turonense: punto, sin duda, el más interesante de todos, pero que debe ser, en gran parte a lo menos, el resultado, no la base, de nuestras investigaciones. Otros aspectos del código, más externos, llaman por ahora nuestra atención.

Ante todo señalemos una particularidad del Turonense, y es que, a diferencia de los demás códigos españoles, que son generalmente Biblias completas, sólo contiene el Pentateuco. ¿Qué significa semejante singularidad? Naturalmente, que, si los otros códigos son Biblias completas, porque representan las ediciones de Peregrino y de San Isidoro, el Turonense contiene sólo el Pentateuco, porque representa un estadio anterior a las ediciones. Otro hecho significativo, que nos lleva a la misma conclusión, es que el Turonense, único entre los códigos españoles escritos en España (20), no lleva ninguna huella de Peregrino o de San Isidoro: lo cual hace suponer que su arquetipo inmediato se escribió antes que se hiciesen las dos referidas ediciones españolas, es decir, a principios del siglo V. En suma, el Turonense, escrito a fines del siglo VI o principios del VII, representa el texto de un Pentateuco escrito a principios del siglo V. Recojamos estos dos datos: Pentateuco y a principios del siglo V, y compáremoslos con los códigos de Lucinio.

Hemos visto anteriormente que los códigos de Lucinio se copiaron por los años de 398, cuando San Jerónimo no había aún traducido el Pentateuco, que, por tanto, no pudo entonces ser mandado a España. La noticia que daba San Jerónimo a Lucinio, que tenía por entonces entre manos la

(20) Entre los códigos de tipo español escritos fuera de España, los Octateucos casinenses 531 y 520 parecen estar igualmente exentos de toda huella de Peregrino o San Isidoro. Esta razón, unida a la que luego indicamos, parece demostrar la antigüedad del arquetipo inmediato de estos códigos.

versión del Octateuco (21), noticia que debieron de confirmar de palabra los seis copistas portadores de los códices, no pudo caer en saco roto. La viuda y los amigos del difunto Lucinio estaban sobre aviso, para adquirir las nuevas versiones de San Jerónimo, apenas se hubiesen publicado. La del Pentateuco, comenzada el año 398, y terminada el año 404, no debió de tardar mucho en llegar a España. Por tanto, si es verdad que el arquetipo del Turonense, como acabamos de indicar, debió de llegar a España a principios del siglo v, ¿será aventurado suponer que el códice o los códices que lo contenían eran precisamente los destinados a completar la colección de Lucinio?

Y una vez puestos a conjeturar —dado que no tratamos ahora de archivar resultados, sino de sugerir ideas y de provocar investigaciones—, completemos nuestras conjeturas. Terminado el Pentateuco el año 404, sólo en los años siguientes concluyó San Jerónimo el Octateuco anunciado a Lucinio. Ahora bien, comparado el Turonense con los códices españoles Casinenses (copiados en Italia), hallamos que mientras el Turonense sólo contiene el Pentateuco, los Casinenses abarcan ya todo el Octateuco. Esta diferencia nos sugiere que el Turonense representa un envío de códices inmediatamente posterior al año 404, mientras que los Casinenses representan un envío más tardío, aunque siempre, a lo que parece, anterior a la edición de Peregrino.

Y si esto es así, como es muy verosímil, resulta que el Turonense es copia directa o inmediata del códice o de los códices mandados a España por el mismo San Jerónimo. Y como en esta copia no hubo revisión tendenciosa, propia de una recensión erudita, resulta que, descontadas las erratas del amanuense, tenemos en el Turonense un representante fidedigno de la versión jeronimiana. De ahí el valor singular que todos conceden al Turonense (22).

(21) Ep. 71, 5. CV 55, 6. ML 22, 671.

(22) Creemos necesario poner de relieve un hecho cuya importancia, que juzgamos capital, no se ha notado y apreciado debidamente. Existen códices, aun algunos de ellos menos antiguos, que son pura y simple transcripción de arquetipos antiquísimos. Tal es el caso del Turonense y de los Casinenses, como acabamos de indicar, y del Toledano y del Legionense 2, como luego in-

EL CAVENSE. — Es algo misterioso este códice singular. Se halla en la abadía de la Cava dei Tirreni, sin que se sepa cómo llegó allá este códice español. Su procedencia española, y más particularmente su origen visigótico, se entra por los ojos. Visigótico es el carácter de la letra, visigótico su Salterio mozarábigo, visigodo su copista Danila (23). Esto supuesto, notaremos brevemente algunos de sus rasgos característicos que más puedan interesar a la historia de la Biblia en España.

Comencemos por el orden de los libros. Naturalmente, no voy a tratar en toda su extensión este problema complicadísimo, que sólo pudiera seguirse teniendo ante los ojos y siguiendo con atenta lentitud los cuadros comparativos: tratándolo rápidamente y sólo de oídas, he de ceñirme a unos pocos rasgos generales. Opina De Bruyne que el orden del Cavense representa sustancialmente el orden de Peregrino, que coincide con el expuesto por San Isidoro en el capítulo II del libro VI de sus *Etimologías*. Esta opinión reclama algunos reparos o declaraciones. Por de pronto, el orden allí expuesto por San Isidoro no parece intencionado, pues no tanto expone el orden de los libros cuanto sus autores. Por lo demás, en las obras del Santo Doctor he hallado hasta ocho catálogos de los libros sagrados, todos ellos diferentes entre sí, sin que pueda asegurarse cuál es en definitiva el preferido por él. Fuera de esto, el orden del Cavense, más que al orden mencionado de San Isidoro, se parece al del famoso

dicaremos. Naturalmente, estos códices, exentos de retoques tendenciosos, si logran descartarse los errores de la transcripción, nos dan un texto muy cercano al mismo original, y por tanto de grandísimo valor. Nos inclinamos a creer que uno de estos códices es el Emilianense 20, existente en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia. "Biblia importante por su texto", escribe el P. G. VILLADA (*Paleografía española*, I Texto, p. 106); y añade: "Según la suscripción la escribió Quisio en San Millán el año 662; pero es evidentemente de época posterior" (s. IX-X). Yo distinguiría. La escritura del códice actual es sin duda del siglo IX o X; pero el arquetipo inmediato de que se copió pudo muy bien ser del siglo VII, cuando ya existía el célebre monasterio de San Millán de la Cogolla. Y si así es, la fidelidad servil en reproducir el colofón es para nosotros una garantía de la fidelidad literal con que se copió el arquetipo.

(23) "Recuérdese que en el Concilio octavo de Toledo firma el Obispo de Alcalá, *Danila*, y en el décimosexto, el Conde *Danila*." G. VILLADA: *Hist. Ecl. de Esp.*, t. 2, p. 2, c. 10; p. 114, n. 29.

Decreto Dámaso-Gelasiano. Este orden, tan diferente del hebreo o jeronimiano (Ley, Profetas, Hagiógrafos, Deuterocanónicos), como del Tridentino o de nuestra Vulgata (Libros históricos, Sapienciales, Proféticos, Macabeos), distribuye los libros en cuatro grupos: 1) Octateuco y Paralipómenos, 2) Sapienciales, 3) Proféticos, 4) Hagiógrafos restantes y Deuterocanónicos históricos, por este orden: Job, Tobías, Judit, Ester, Esdras y Macabeos. No dudamos de que este orden Dámaso-Gelasiano, más bien que el isidoriano, fué el que sirvió de base al Cavense, que sólo se aparta de él en dos puntos secundarios: en que traslada el libro de Job del principio del cuarto grupo al principio del segundo, antes de los Salmos, y en que los cuatro libros siguientes del cuarto grupo los distribuye por orden exactamente inverso: Esdras, Ester, Judit, Tobías. Luego veremos que este mismo orden Dámaso-Gelasiano se halla, con leves variantes, en un grupo de códices españoles, y examinaremos cuál de ellos representa el orden primitivo o el orden de la edición de Peregrino.

Al nombrar a Peregrino surge de nuevo el problema antes propuesto: ¿es verdad, como conjetura De Bruyne, que el Cavense es el más fiel representante de la edición de Peregrino? Aplazamos de nuevo la solución del problema, que exige previamente un estudio comparativo de todos los códices españoles que representan esta edición o dependen de ella. Con vistas a esta solución, no menos que para conocer mejor nuestro códice, hemos de notar ahora otra singularidad del Cavense.

Los códices de la Biblia iban generalmente acompañados de ciertos elementos accesorios, como prefacios, sumarios, notas. Aun los códices más antiguos seguían esta costumbre. De hecho los 30 códices anteriores al siglo XIII, que Dom Quentin tomó como base de su edición crítica, llevan sus prefacios o sumarios o notas; con una sola excepción, propiamente (24), la del Cavense, que en todo el Pentateuco no lleva

(24) No se exceptúa de esta regla general el Ottoniano, el cual "encierra en sus primeras hojas un buen número de rúbricas marginales, que, por la mayor parte, son sumarios del texto." QUENTIN: *Mémoires...*, p. 3, c. II, II. (p. 435). Luego "cesan las notas marginales" (ib., p. 436). Son dignas de notarse otras dos particularidades del Ottoniano: que "era probablemente

ningún elemento accesorio (25). En los libros siguientes cambia de sistema. En el Cavense se hallan, por ejemplo, el prefacio *Tres libros Salomonis*, con la nota en que consta el nombre de Peregrino, el prefacio *Si aut fiscellam* sobre Job, el prefacio *Quomodo graecorum* sobre los Paralipómenos, y el prefacio a los cánones de Prisciliano *Prologum subter adiectum*, precedido de la nota en que se menciona a Peregrino, y, sobre todo, la casi totalidad de las interpolaciones que éste añadió al libro de los Proverbios. Esta profusión de elementos accesorios, ya de suyo algo extraños, pone de relieve la presentación seca y escueta de los cinco primeros libros. ¿Probará semejante sequedad que la colección de los libros sagrados hecha por Peregrino se fué formando sucesivamente y que los últimos libros recogidos y agregados a los demás previamente reunidos fueron precisamente el Pentateuco y los tres siguientes, últimos que del hebreo tradujo San Jerónimo? Semejante hipótesis explicaría muchas cosas (26).

EL CÓDICE TOLEDANO. — El primer problema referente al Toledano es su cronología. ¿Se escribió el siglo VIII o el si-

un Octateuco" (ib., p. 432) y que "el ejemplar-tipo copiado por el escriba... era notablemente más antiguo" (ib., p. 435). La coincidencia de estas tres particularidades (carencia de sumarios, Octateuco y antigüedad del arquetipo) no es casual en el Ottoboniano, como no lo es en los ocho primeros libros del Cavense, y parecen probar lo que a continuación decimos en el texto.

(25) QUENTIN: *Ib.*, c. 6, V, 1 (p. 346).

(26) Son dignos de notarse algunos hechos, verdaderamente curiosos. Aquella nota intercalada en el colofón de Ester: "Summo studio summaque cura per diversos codices oberrans editiones perquisivi < et > in unum collexi (sic) corpus et scribens transfudi fecique Pandectem" parece indicar la dificultad que tuvo Peregrino en reunir los códices del Pentateuco y de los tres libros siguientes. De hecho los códices de los demás libros traducidos por San Jerónimo, y ciertamente reunidos, se hallaban ya en España, desde que se remitieron a Lucinio. Antes de haber el Octateuco, tuvo Peregrino tiempo y calma suficiente para interpolar los Proverbios y para elaborar los cánones de Prisciliano. En cambio, apenas adquirido el Octateuco, lo lanzó luego a la publicidad, sin añadirle sumarios algunos; no sólo los basados en la misma Vulgata, que se redactaron más tarde, sino ni siquiera los basados en la *Vetus latina*, que luego se le acomodaron. Y es de notar que el uso hecho por Peregrino de la versión hexaplar de San Jerónimo, la cual, como observa DE BRUYNE, "no podía tener sino una existencia precaria y debió perderse pronto" (l. c., p. 385), nos lleva necesariamente a los primeros decenios del siglo v.

glo x? Hay que reconocer que la crítica más reciente se inclina al siglo x. De hecho la nota final del códice, entendida en sentido obvio, parece llevarnos al siglo x. La paleografía, por otra parte, parece exigir que adelantemos la escritura del códice. No creo se haya llegado a una solución definitiva. Acaso un estudio más detenido logre poner de acuerdo la paleografía con la nota final. Mas, sea de esto lo que quiera, hay que poner de relieve una particularidad del Toledano, sagazmente notada por Dom Quentin, que explica el carácter arcaico del códice y le da singular valor. El códice fué transcrito por un copista que, sin atender gran cosa al sentido, reproducía mecánicamente las palabras. De ahí sus frecuentes omisiones de líneas enteras. Pues bien, contadas las letras de esas omisiones, siempre son unas 15 ó un múltiplo de 15. Deduce de ahí Dom Quentin que el original del Toledano debió de estar escrito en letras unciales bastante anchas o espaciadas. Y si esto es así, como parece, resulta que a través del Toledano podemos leer un texto copiado varios siglos antes, acaso del siglo VII y aun del VI. La transcripción puramente mecánica de este códice antiquísimo, si no está exenta de erratas, más fáciles de discernir, no desfigura el tipo del original con una revisión sistemática.

Dejando otros rasgos característicos del Toledano, como son sus notas marginales árabes, de carácter más bien apologético, notaremos solamente aquellos que puedan ilustrar la historia de la Vulgata en España.

El Toledano lleva señales inequívocas de la edición de Peregrino, casi las mismas que hemos notado en el Cavense, empero con una diferencia sustancial; y es que el Toledano está casi enteramente exento de aquellas interpolaciones hexaplares de Peregrino, reproducidas casi en su totalidad por el Cavense. Más adelante procuraremos sacar las conclusiones de este hecho. Otra diferencia separa al Toledano del Cavense. Mientras el Cavense no descubre la menor huella de elementos isidorianos, el Toledano, en cambio, es uno de los códices más representativos de la edición isidoriana, tanto en el orden de los libros como en los sumarios o capítulos. Si es precisamente el Toledano el mejor representante de la

edición isidoriana, es un problema que sólo más adelante, comparativamente, podemos resolver.

Notemos, finalmente, otro rasgo del Toledano, que luego habremos de utilizar, y son sus numerosas adiciones o interpolaciones, tomadas en su mayor parte de la antigua versión latina.

JOSÉ M.^a BOVER, S. J.

(Concluirá.)

LA VULGATA EN ESPAÑA

(Continuación)

SEGUNDA EPOCA: EL TEXTO RECENSIONAL

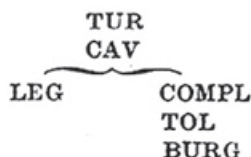
Desde principios del siglo IX hasta entrado el siglo XIII dominaron fuera de España las ediciones de Alcuino y Teodulfo y algunas otras secundarias, como la italiana. Con relación a estas ediciones surgen luego estos problemas: ¿Influyó en estas ediciones el texto español? ¿Penetró en España el influjo de estas ediciones y contaminó los códices españoles? Como base de esta comparación, por así decir, externa, es necesaria una previa comparación interna de los códices españoles entre sí, que muestre sus mutuas afinidades, señale sus principales agrupaciones y reconstituya su historia. Hemos, pues, de comenzar nuestro estudio por esta comparación interna.

Sobre dos elementos principales debe versar esta comparación: sobre el texto bíblico y sobre los elementos accesorios que lo acompañan. El objeto que ahora nos proponemos, que es no tanto investigar cuanto demostrar la necesidad de una amplia investigación, nos obliga a ceñirnos a estos elementos accesorios, y no a todos, sino a los principales solamente. Las conclusiones a que lleguemos no pueden ser definitivas. Sabido es que no siempre, en crítica textual, el cuadro corresponde al marco; es decir, no siempre el tipo del texto corresponde a los elementos accesorios que lo acompañan.

Pero esta misma duda final servirá, creemos, de nuevo acicate para emprender con extensión y profundidad la investigación de los códices españoles, tal que nos permita conocer o construir la historia de la Biblia en España.

1. AFINIDADES Y AGRUPACIONES DE LOS CÓDICES ESPAÑOLES

Conocemos ya tres de los principales códices españoles: el Turonense, el Cavense y el Toledano. A éstos añadiremos ahora, para obtener la máxima simplificación, solamente otros tres: el Legionense segundo (o de San Isidoro), el Complutense primero y el de Burgos. Como base de nuestras investigaciones u observaciones, sirva esta clasificación, propuesta por Dom Quentin:



Preside todo el grupo TUR, del cual se deriva CAV. A partir de aquí, el grupo se bifurca. Por un lado está LEG, por otro COMPL, del cual proceden TOL y BURG. Preguntamos: ¿responde a la realidad esta clasificación? La gravedad y trascendencia de la pregunta exige gran consideración y mucha documentación en la respuesta. Expondré lealmente el resultado de mis prolijas y minuciosas investigaciones. Recordemos que estudiamos ahora, no el texto bíblico español, sino los accesorios de las Biblias españolas: no el cuadro, sino el marco. Por lo demás, el mismo Dom Quentin estudia detenidamente estos accesorios, y en este estudio también funda sus conclusiones.

Cuatro de estos accesorios vamos a utilizar, escogidos como más aptos, no para demostrar una tesis preconcebida, sino para apreciar la realidad de las cosas. Son éstos: 1) El orden de los libros: el jeronimiano o el gelasiano; 2) La índole del Salterio: el mozarábigo o la versión jeronimiana hecha del hebreo; 3) Las numerosas interpolaciones de Peregrino al

libro de los Proverbios; 4) Una larga interpolación, tomada de la versión alejandrina, en el capítulo 24 de Josué. Para nuestro objeto bastará examinar, como más claro y típico, el caso del código de Burgos respecto de estos cuatro accesorios.

Tengamos presentes los hechos afirmados y los principios en que se han de basar nuestras observaciones. Los hechos son: que el Burgense se deriva inmediatamente del Toledano, mediatamente del Complutense, más remotamente del Cavense y, en último término, del Turonense; en cambio, no procede ni depende del Legionense, que encabeza o inicia la rama o familia rival. Los principios son bien sencillos. Los rasgos que descubren la unidad o identidad de familia entre varios códigos son sus afinidades o coincidencias, como los que demuestran la distinción o variedad de familias son sus discrepancias. Consiguientemente, si una clasificación está bien hecha, han de predominar las coincidencias entre los códigos de una misma familia, como han de prevalecer las discrepancias entre los de familias diferentes. Y si esto es así, naturalmente, el Burgense ha de tener más coincidencias con el Toledano y el Complutense, y aun con el Cavense, que con el Legionense; y, viceversa, más discrepancias con éste que con aquéllos. ¿Es ésta la realidad? Vamos a comprobarlo.

Comencemos por el orden de los libros. El Burgense sigue el orden Dámaso-Gelasiano, y en esto coincide con el Legionense y con el Cavense y discrepa de sus inmediatos progenitores: el Toledano y el Complutense. Fallan, pues, aquí los principios; es decir, desde este punto de vista, la clasificación no responde a la realidad.

Pasemos al Salterio. El Burgense tiene el hebreo, en lo cual coincide con su progenitor el Toledano, pero también con su rival el Legionense, y discrepa de sus progenitores más remotos, el Complutense y el Cavense. Tampoco aquí se verifican normalmente los principios; y menos si consideramos el Toledano, que coincide con su rival y discrepa de sus progenitores. Es decir, el Burgense coincide con el Toledano en un rasgo en que éste se aparta de la familia.

Parecido es, en cierta manera, el caso de la interpolación

de Josué. El Burgense sigue al Toledano y se aparta del Complutense y del Cavense, lo mismo que del Legionense; es decir, el Burgense sigue al Toledano en un rasgo que no es característico de la familia. Examinemos más de cerca este caso interesante y la interpretación que le da Dom Quentin. La interpolación no se halla en el Cavense. Al bifurcarse la tradición manuscrita comienza a aparecer la interpolación en ambas ramas, tanto en el Legionense como en el Complutense, pero sólo en margen o en nota (27). A partir de este punto, tanto en los derivados del Legionense como en los del Complutense la interpolación ha pasado del margen al texto. En suma: que la interpolación, ausente de los códices antiguos, se introduce en los más recientes. Este hecho, concluye Dom Quentin, "confirma nuestra clasificación de los manuscritos" (28). Esta observación no puede referirse a la bifurcación de las familias, ya que en ambas se halla igualmente así la ausencia como la presencia de la interpolación. ¿Demuestra, por lo menos, la sucesión o derivación de los manuscritos dentro de cada una de las dos familias o ramas? Es posible. Pero este punto lo discutiremos en seguida.

Por fin, las interpolaciones de Peregrino siguen un proceso inverso a la interpolación de Josué. Se hallan ampliamente representadas en el Cavense, débilmente representadas en el Toledano y casi totalmente ausentes del Burgense, lo mismo que del Legionense y del Complutense. No sirven, por tanto, ni para distinguir las familias, ni para establecer el orden de sucesión de la tradición manuscrita. Estudiemos con alguna mayor extensión este fenómeno interesantísimo. Las variantes añadidas por Peregrino, unas 35 en total, unas se habían intercalado en el texto mismo, otras se habían puesto al margen (29). De estas variantes el Cavense ha conserva-

(27) "Esta última interpolación se halla en el texto mismo de *Matrit, Burg* y *Osc*, lo cual prueba que figuraba en el manuscrito-tipo. Figura al margen de *Leg*, de donde ha pasado al texto de *Hist*. Una nota contemporánea de la primera mano observa en *Co*: *in quasdam bibliothecas textus hic finem non habet sed adhuc pauca sequitur*, y otra mano más reciente escribe al margen el texto de la interpolación." QUENTIN: *Mémoire...*, p. 3, c. 6, V, 2 (p. 319-320).

(28) *Ib.*

(29) "Nonnulla de graeco... vel inserta hebraicae translationi vel extrinsecus iuncta sunt", escribe el mismo Peregrino. Todas estas interpolaciones

do 26; el Toledano, solas 6; una, el Legionense; dos, el Complutense (una de primera mano y otra de segunda mano); una, finalmente, el Burgense. Se ve, pues, que esas interpolaciones habían casi desaparecido en los códices más característicamente españoles. Para hallarlas ampliamente representadas hay que acudir a los códices españoles de segundo orden: el Sangermanense, que conserva 17; el Teodulfiano, que conserva 21; el Hubertiano (perteneciente también a la recensión de Teodulfo), que conserva 20, y las dos Biblias catalanas, la de Rosas y la de Ripoll o Farfense, que nos han conservado 28 la primera y 29 la segunda. Y el modo de conservarlas es muy diferente. Pues, mientras el Cavense, lo mismo que el Hubertiano y el Ripollense, las tienen todas en el texto, el Sangermanense, en cambio, las ha relegado todas al margen, y el Hubertiano, lo mismo que el de Rosas, las llevan parte en el texto (6 y 9, respectivamente), parte en el margen (15 y 19). Este hecho sugiere observaciones muy instructivas, que no han tomado en cuenta ni De Bruyne ni Quentin, ni otro, que sepamos. Señalemos, ante todo, el hecho de que las variantes que el Cavense (del siglo VIII) tiene en el texto, el Sangermanense (del siglo IX) relega al margen, y el Teodulfiano (del siglo IX) y el de Rosas (del siglo X) parte mantienen en el texto, parte anotan en el margen. Luego no es verdad que una variante arguya mayor antigüedad en un códice que la tiene al margen respecto de otro que la intercala en el texto. Además, en el supuesto de que las interpolaciones de Peregrino, según su propia confesión, se hallaban parte en el texto, parte al margen, parece que en este punto su edición se halla más fielmente representada en los códices más recientes, el Teodulfiano y el de Rosas, que así las reparten, que no en el Cavense, que las lleva insertadas todas en el texto. Otra conclusión de capital importancia: y es que un arquetipo se halla frecuentemente mejor representado en un códice reciente que en uno notablemente más antiguo. ¡Y ojalá siempre se hubiera tenido en cuenta este hecho en la utilización y aprecio de los códices!

se hallan reunidas y anotadas en el citado estudio de DOM DE BRUYNE, páginas 388-393.

Volvamos al punto de partida y saquemos las conclusiones. Hemos comparado el Burgense con los otros códices españoles desde cuatro puntos de vista diferentes, y hemos hallado que el Burgense discrepa dos veces de su inmediato progenitor, el Toledano, y coincide con él otras dos veces, pero precisamente cuando el Toledano ha perdido la tradición de familia; en cambio, el mismo Burgense coincide tres veces con el Legionense, que representa la rama opuesta. Conclusión que se impone: que hay que rehacer fundamentalmente la clasificación de los códices españoles. Sin duda, como ya hemos advertido repetidamente, que al marco no siempre corresponde el cuadro, que bien puede ser que los accesorios vayan por una parte y por otra el texto. Es mucha verdad; pero ¿lo es también que el texto justifica la clasificación de Dom Quentin? Ya hemos dicho que no queremos ahora entrar en este terreno. Por lo demás, para nuestro objeto nos basta la duda para convencernos de que hay que someter a nuevo examen la clasificación que se nos da por definitiva.

Y ya que tratamos de las afinidades internas del grupo español y de la necesidad de reconstituir su historia interna, no podemos menos de insinuar dos puntos que se deben tener presentes en los trabajos que se emprendan: la extensión del material y las directrices de su ordenación.

Por de pronto creo que es una equivocación el haber limitado a unos pocos códices el estudio del texto español. Diez solamente utiliza Dom Quentin en su magna edición, y unos pocos más ha estudiado en la obra preparatoria (30) en que expone su sistema. "Sed haec quid sunt inter tantos?", podemos aquí repetir lo que allá dijo San Andrés de los cinco panes y dos peces (Ioh., 6, 9). ¿Qué representa esta veintena de códices en comparación de los centenares, anteriores muchos de ellos al siglo XIII, que yacen ignorados en nuestros archivos? Y a estos códices hay que agregar los leccionarios, completos o fragmentarios, y también las citas bíblicas de los escritores españoles, cosas ambas que Dom Quentin ha olvidado en absoluto, no sé con qué derecho.

No es de menor importancia el punto de vista en que hay

(30) *Mémoire...*, p. 3. c. 6-7; c. 10, I; c. 11, I.

que colocarse para obtener una clasificación ajustada a la realidad histórica. Creo que es un procedimiento equivocado considerar y tratar los códices cual si hubieran caído de los cuernos de la luna, estudiando únicamente sus caracteres intrínsecos. ¿No sería mucho más acertado tomar como base o, a lo menos, como punto de partida, sus relaciones locales o personales? Y no propongo nada nuevo. En la clasificación de los códices griegos del Nuevo Testamento prevalece la división, ya local, ya personal. Se habla del texto Cesariense, del texto Alejandrino, del texto Antioqueno..., o también de la recensión de Orígenes o de Eutalio, de la de Hesiquio y de la de Luciano. Y, sin salir de la Vulgata, tenemos, por una parte, los textos italo-nortúmbricos, los irlandeses, los españoles, y, por otra, se habla de las revisiones o recensiones de Alcuino, Teodulfo, Nicolás de Maniacoria... Pues estos puntos de vista, locales o personales, que sirven de guía para las primeras divisiones, ¿por qué no han de emplearse para las subdivisiones ulteriores? Y, concretándonos a los códices españoles, poseemos ya algunos puntos de referencia que pueden y deben encauzar nuestras investigaciones. Desde el punto de vista local conocemos ya algunos focos principales: Sevilla, León, la Cataluña septentrional; y, desde el punto de vista personal, conocemos las ediciones de Peregrino y de San Isidoro. Y estos dos puntos de vista principales hay que completarlos con otros subalternos: las Iglesias, sobre todo las episcopales, los monasterios y las escuelas, así las eclesiásticas como las monacales. Para hacernos cargo del material inmenso que hay que investigar y organizar recordemos que en el siglo VII existían en las cinco provincias eclesiásticas de la Península hasta 70 Sedes episcopales, y que por el mismo tiempo, según el P. García Villada, los monasterios formaban en España "una tupida red, tendida por todo el territorio nacional" (31). Y en ningún monasterio, como en ninguna iglesia, faltaban ejemplares de la Biblia (32). Esto supuesto, ¿quién podrá calcular los centenares de Biblias que habría entonces en España? Y de todos ellos, ¿qué huellas

(31) *Hist. Ecl. de Esp.*, t. 2, p. 1, c. 14. Madrid, 1932, p. 284.

(32) *Ib.*, t. 3, c. 21. Madrid, 1936, p. 362.

han quedado en los códices copiados posteriormente? ¿Será posible reconstituir la historia de muchos de ellos, y por ellos descubrir los focos principales, litúrgicos, científicos o industriales, de donde procedieron nuestros códices, y establecer sus mutuas relaciones? Campo inmenso, casi sin roturar, que se abre a la investigación de la juventud española, que desea trabajar con esperanzas de espléndidos resultados.

2. RELACIONES EXTERNAS DE LOS CÓDICES ESPAÑOLES

Del estudio de las afinidades internas de los códices españoles pasemos al de sus relaciones externas, es decir, de las relaciones del texto español con los diferentes textos extranjeros. En lo cual dos problemas se ofrecen a nuestra consideración: 1) ¿Qué influjo ejerció el texto español en los textos extranjeros? 2) Inversamente, ¿ejercieron esos textos algún influjo en el español?

Nada diré acerca del primer problema, por lo mismo que ha sido ya bastante estudiado, principalmente por Dom Quentin, quien, en su *Memoria*, ha puesto de relieve el enorme influjo que durante la Edad Media ejerció el texto español en la recensión teodulfiana, en el grupo casinense, en el texto italiano y en otros muchos códices secundarios (33).

Algo más diremos sobre el segundo problema. Recojamos ante todo dos afirmaciones. El P. García Villada concluye así su estudio sobre los orígenes de la Vulgata en España: "Como nota final, hagamos resaltar el hecho de que la revisión de la Vulgata, efectuada por Alcuino, que se extendió por toda Europa, no penetró en España hasta el siglo XIII" (34). Pocos años antes De Bruyne encabezaba así su magnífico *Estudio sobre los orígenes de la Vulgata en España*: "Fue una feliz inspiración la que movió a S. Berger a comenzar la historia de la Vulgata por España. Ningún país, en efecto, ha quedado más cerrado a las influencias extranjeras... El texto de la Biblia se ha aprovechado de esta situación privilegiada... Las recensiones bíblicas extranjeras no han tenido allí

(33) *Mémoire...*, p. 3, c. 3. 6-11.

(34) *Hist. Ecl. de Esp.*, t. 2, p. 2, c. 10. Madrid, 1933, p. 117.

más que un débil eco: la misma revisión alcuiniana, tan rápidamente extendida por todo el mundo latino, no ha penetrado sino lentamente en España" (35). Preguntamos: ¿es verdad que el texto español ha estado durante cuatro o cinco siglos tan herméticamente cerrado al influjo invasor de los textos extranjeros?

Antes de responder a esta pregunta hay que consignar un hecho, que no se ha tomado en cuenta hasta ahora, y que es capaz, o de hacer dudar de aquellas afirmaciones o de hacer más sorprendente y maravilloso el hecho de la impenetrabilidad del texto español. El hecho a que nos referimos son las profundas transformaciones que durante estos mismos siglos fué sufriendo el monacato español. Sabido es que hacia el siglo X entraron en España los monjes benedictinos; el XI, los cluniacenses; el XII, los cistercienses. Muchos de estos monjes venían de Francia, donde, por entonces, dominaba la recensión alcuiniana. ¿Será aventurado suponer que por conducto de los monjes iban llegando a España Biblias alcuinianas? Y si llegaron, ¿no es de presumir que fueron poco a poco suplantando o, por lo menos, contaminando el texto español? ¿Qué dicen los hechos?

Para responder acertadamente a esas preguntas, tengamos presente un dato interesante, y es el sello monacal que llevan los más de los principales códices españoles. Comencemos por los que se hallan en el extranjero. El Turonense parece estar vinculado al monasterio servitano; el Cavense se halla en la abadía de la Cava; los casinenses, en la de Montecasino; el Sangermanense, como su nombre lo indica, se hallaba en la de San Germán de los Prados; el de Rosas procede del monasterio de San Pedro de Roda, en Gerona; el Farfense, del monasterio de Santa María de Ripoll. Viniendo a los que se hallan actualmente (o se hallaban antes) en España, el Legionense fué copiado, según algunos (36), en el monaste-

(35) L. c., p. 373.

(36) G. VILLADA: *Hist. Ecl. de Esp.*, t. 3, c. 21. Madrid, 1936, p. 352-355. Otros autores de esta opinión cita PÉREZ LLAMAZARES en su artículo *El origen del Ghoticus (Legionensis 2)*, publicado en *Estudios Bíblicos*, 1920, p. 397-398; él, con todo, sostiene, con razones dignas de tomarse en cuenta, que el copista del Legionense fué "Sancho, un clérigo catedralicio" de la Catedral de León (ib., p. 395):

rio de Baralngas o Berlangas, cerca de Burgos, por el monje Sancho, discípulo del famoso Florencio; el de Burgos procede del monasterio de San Pedro de Cardena; el de la Biblioteca Nacional de Madrid A 2, del monasterio de San Juan de la Peña; el Emilanense, 20, de la biblioteca de la Real Academia de la Historia, de San Millán de la Cogolla; la famosa Biblia de Valvanera, ahora perdida o extraviada, se hallaba en el monasterio benedictino de este nombre. Y así de otros. Pues bien —y esto es lo verdaderamente extraño y estupendo, por más inverosímil que parezca—, mientras que los eclesiásticos y los monjes que, por huir de la invasión agarena o por otros motivos, emigraron al extranjero, llevaron consigo Biblias españolas y las esparcieron por Francia, por Italia y hasta en Alemania, como lo prueban los casos antes aducidos y otros que pudieron señalarse, en cambio los benedictinos, los cluniacenses o los cistercienses, que de los siglos X al XII llegaron a España, tuvieron que arrinconar sus Biblias, si es que las llevaban, y aceptar las españolas. ¿Hubiéramos hecho, diré mejor, hicimos esto mismo siglos más tarde, o hacemos esto ahora?

Para convencernos de la verdad de este hecho extraño discutamos brevemente un caso de contaminación alcuiniana que ha señalado De Bruyne en el *Legionense*. Dice el docto benedictino, refiriéndose a los sumarios mixtos que se hallan en nuestro código, basados parte en la antigua versión latina, parte en la Vulgata: "Esta serie mixta respecto del Octateuco se halla en todas las Biblias alcuinianas, y creo yo que a la influencia de Alcuino se debe el que la encontremos en León en 960" (37). A esta suposición de Dom De Bruyne responde, aunque sin nombrarle, Dom Quentin con hechos positivos, que muestran palmariamente todo lo contrario. Citaré sus mismas palabras: "con el *Legionense* hallamos la serie [de sumarios] ya conocida..., que hemos hallado en los alcuinianos. Es cuestión interesantísima ésta de la posible dependencia del *Legionense* respecto de la recensión alcuiniana; la data del manuscrito podría hacerla verosímil, la presencia de unos mismos sumarios parece suministrar una

(37) L. c., p. 384, not.

prueba; pero esa prueba no resiste al examen." Para demostrar su aserto aduce Dom Quentin tres ejemplos de los sumarios del Génesis, en que el *Legionense* y sus derivados suponen una variante antigua, al paso que los alcuinianos se basan en una lección moderna. Citaremos solamente el primer ejemplo: "El capítulo VI del Génesis, v. 2, lee en la Vulgata: *Videntes filii Dei filias hominum quod essent pulchrae...*; la antigua versión, atestiguada por San Cipriano, San Ambrosio, San Agustín, lleva: *Videntes autem angeli Dei filias hominum*, etc. El sumario XVIII de la serie *De die primo* da las dos lecciones, distribuidas de la manera siguiente en nuestros manuscritos:

Acceperunt sibi uxores
 — angeli Dei (*Leg. Hist. Madr.*)
 — filii Dei (*Zur. Paul.*)

"Se ve, concluye, que en estos tres casos el *Legionense* y su derivado *Hist.* se hallan siempre del lado de la lección más antigua, cuando el grupo alcuiniano, en todo o en parte, le sustituye una corrección. Este hecho, junto a la ausencia de lecciones alcuinianas características en el *Legionense*, nos lleva a concluir que éste no ha sufrido la influencia de la re-
 censión alcuiniana y que, al contrario, algún manuscrito del grupo español es quien ha prestado a esta última, directa o indirectamente, su serie de capítulos" (38).

Carece, pues, de fundamento la sospecha de Dom De Bruyne de que el *Legionense* contenga elementos alcuinianos. No obstante, en fuerza de la lógica y de la imparcialidad, no podemos universalizar esta conclusión y extenderla a todos los códices españoles. El mismo Quentin reconoce el influjo alcuiniano en los códices de Roda y de Ripoll (39), si bien saca de este hecho conclusiones que no se contienen en las premisas (40). Esta contaminación alcuiniana de algunos

(38) *Mémoire...*, p. 3, c. 6, V, 4 (p. 346-347).

(39) *Ib.*, c. 10, I (p. 399-401).

(40) Concluye Quentin: "El manuscrito *Ros* es, pues, una amalgama de las familias alcuinianas y derivadas del *Toledano*, que no puede desempeñar sino un papel secundario en la reconstitución del texto" (*Ib.*, p. 401); tan se-

códices secundarios (41) debería ser estudiada más de cerca. Apuntaremos un hecho, que no ha sido suficientemente estudiado y que no deja de ser curioso. El códice de Ripoll, del siglo XI, de la época, por tanto, en que gobernó aquella famosa abadía benedictina el no menos célebre Abad Oliva, debió de ser uno de los códices copiados en el escritorio de Ripoll. ¿Cómo y cuándo salió de Ripoll, y cómo y cuándo llegó a la Biblioteca Vaticana, en la cual se halla actualmente? Una cosa sabemos, y es que "en tiempos del Abad Oliva estaba establecido el intercambio de códices entre los monasterios de Ripoll y el de Fleury" (42), y lo mismo podemos suponer de otros monasterios. Conocemos también el viaje de Oliva a Roma (43). ¿Tendrá alguna conexión este viaje del Abad benedictino a Italia a principios del siglo XI, cuando se fundaba la abadía benedictina de la Cava, cuando se transcribían los códices casinenses en la gran abadía de Montecasino? Y si no en este viaje precisamente, en alguno de los frecuentes viajes de los monjes españoles a Francia e Italia, o en alguna de las visitas hechas por monjes extranjeros a los monasterios españoles, deberán, sin duda, buscar-

cundario, que Dom Quentin prescinde luego totalmente de él en el establecimiento del texto. Pero, repetimos, las premisas no legitiman semejante conclusión; es decir, la amalgama de textos no justifica la exclusión. La razón es clara. Aun admitida la amalgama, si los elementos españoles logran aislarse de los alcuinianos, si además por ciertos indicios inequívocos muestran ser reproducción de un texto primitivo. ¿con qué derecho se los excluye? Eliminados los elementos alcuinianos, tendremos, si se quiere, un texto incompleto o fragmentario, pero que puede ser excelente. De hecho hemos señalado en la Biblia de Rosas algunos rasgos de fidelidad arcaica: ¿por qué no puede existir semejante fidelidad en la reproducción de los elementos españoles conservados?

(41) Concretándonos solamente a los dos códices de Roda (o Rosas) y Ripoll (o Farfense), hay que notar que es muy problemática su contaminación alcuiniana propiamente dicha. El mayor número de acuerdos o coincidencias del Ripollense es, después del Toledano, con el de Mordramne, del siglo VIII, anterior por tanto a Alcuino. Y el de Roda tiene sensiblemente el mismo número de acuerdos con el de Mordramne (68) que con el alcuiniano de Zurich (69). Por lo demás, la diferencia numérica de acuerdos habría de ser muy notable para que demostrase algo. El mismo manuscrito de Roda coincide hasta 65 veces con el texto sorbónico, sin que por esto dependa de él. Las coincidencias, más que *numcrandae*, sunt *ponderandae*.

(42) G. VILLADA: *Hist. Ecl. de Esp.*, t. 3, c. 21. Madrid. 1936. p. 375.

(43) *Ib.*, p. 374.

se los intercambios literarios, que explican la propagación del texto español fuera de España y la limitada contaminación alcuiniana de unos pocos códices españoles (44).

*

De cuanto hasta aquí llevamos dicho, ¿podemos sacar alguna conclusión? Una creo que podemos y debemos sacar: una firme convicción de que es menester emprender la reconstrucción de la historia de la Vulgata en España. Pero, además de esta conclusión de carácter práctico, ¿podríamos sacar alguna de orden más especulativo o científico? Más claro: ¿podríamos señalar las bases, los planos, los métodos de esta proyectada reconstrucción? Muy osado sería el afirmarlo; no lo será tanto proponerlo. Expondré llanamente mi pensamiento, que someto a las observaciones y a las enmiendas de los que hayan de colaborar en esta magna obra.

Entiendo que lo primero que hay que investigar, por ser más asequible, es el texto bíblico español de esta segunda época, del siglo IX al siglo XIII. La primera labor habría de ser la clasificación de los códices existentes, a base topográfica y cronológica. Las circunstancias históricas de la España de entonces nos dan esta base bien determinada. Por un lado está la España mozárabe, sometida a los musulmanes; por otra, la España liberada, en la cual, a su vez, se distinguen cuatro núcleos o focos de reconquista, que actúan más o menos independientemente: el reino asturleonés, el gran condado de Castilla, el reino navarroaragonés y los condados catalanes, feudatarios de la monarquía carolingia. ¿Responde a esta división territorial la diferente procedencia de nuestros códices? Los hechos lo van a decir. Citaré los más claros y característicos.

A la España mozárabe pertenecen el Toledano y el primer Complutense, que proceden, respectivamente, de Sevilla el Toledano y de Toledo el Complutense. Al reino leonés corres-

(44) Son curiosas e interesantes las noticias que nos da el P. G. VILLADA sobre los dos monjes visigodos, San Pirminio y San Benito de Aniano, y sus frecuentes y largos viajes (*Hist. Ecl. de Esp.*, t. 3, c. 22, I. Madrid, 1936, p. 389-390). Esos movimientos o trasiegos monacales explican muchas cosas.

ponden, naturalmente, el Legionense de la Colegiata, escrito el 960, reinando Ordoño IV. Castellano parece el Burgense, procedente, según todos los visos, del monasterio de San Pedro de Cardena. Son aragoneses el A 2 de la Biblioteca Nacional, procedente de San Juan de la Peña, y el de Huesca, escrito en letras francesas, caso raro en nuestros principales códices de aquella época. Por fin, a Cataluña corresponden las Biblias de Rosas y de Ripoll. Al lado de estos códices habrá que colocar los demás.

Esta distribución topográfica, si en su principio o punto de partida es meramente extrínseca al texto de los códices, virtualmente, empero, entraña una diferencia que puede afectar intrínseca y sustancialmente al tipo mismo del texto. Esta diferencia se refiere a la mayor o menor influencia extranjera a que estaban expuestos los códices o textos en las varias regiones. Naturalmente, la más accesible a la penetración francesa, y más en particular al influjo de la recensión alcuiniana, era la Marca Hispánica o Gotia, que comprendía los condados catalanes. Ejemplo: la Biblia de Rosas, profundamente alcuinizada (45). También Aragón ofrecía bastante penetrabilidad al influjo francés. De ahí la escritura francesa de la Biblia de Huesca. Tampoco León era inaccesible a influencias extrañas. Lo prueban los dos dísticos Teodulfianos, transcritos por Sancho, el copista del Legionense. Las regiones menos accesibles, por diferentes motivos, a la penetración de elementos extranjeros son la España mozárabe y Castilla. Y acaso este rasgo común, si bien negativo, explique las afinidades que existan entre el Toledano y el Burgense.

Para formar y deslindar estos diferentes textos locales han de ayudar singularmente los textos litúrgicos, y más especialmente los leccionarios. La razón salta a la vista. Por una parte es más fácil y segura la localización de los textos litúrgicos; y, por otra, estos textos no están tan sujetos a la

(45) Me es grato consignar aquí los datos que sobre la Biblia del archivo capitular de Urgel me comunica el Dr. D. Ramón Santaularia: "Representa un texto prealcuiniano en el fondo, corregido con aportaciones alcuinianas y con influjo también de los textos españoles. En el Octateuco presenta, más que parentesco (es mucha su semejanza), hermandad con el T (Martiniano) de Dom Quentin... Se parece más al de Rosas que al de Farfa".

variabilidad y a la penetración de elementos extraños como los textos privados o simplemente escolares.

Pero hay que estar prevenidos para ciertos fenómenos singulares, capaces de desorientar a quien no esté sobre aviso. Me refiero a las contaminaciones o interferencias entre los textos de los diferentes grupos, no siempre fáciles de explicar. En principio, de dos maneras pueden explicarse las coincidencias entre los diferentes grupos: o bien por un origen, en parte a lo menos, común, en cuanto proceden de un mismo arquetipo, o bien por el trasiego o intercambio de códices, que transfiere o comunica a un grupo las características de otros. Estos dos principios de coincidencia, que pudieran desorientar, bien estudiados podrán ser un excelente hilo conductor para rastrear la historia de los diferentes textos y sus mutuas dependencias.

Mas, como hemos indicado, el deslindar y fijar los textos locales no es más que el primer paso de la investigación. Aun antes de remontarse a la época anterior hay que ensayar, por si es posible obtenerla, otra distribución o clasificación de los códices desde el punto de vista personal. Consta suficientemente que en España se habían hecho dos ediciones de la Biblia: la de Peregrino y la de San Isidoro. Este hecho plantea este problema: ¿cuáles, entre los códices existentes, representan más fielmente estas dos ediciones? Naturalmente, si ya de antemano conociéramos la índole de esas ediciones, la solución sería fácil; pero precisamente esta índole es la que a través de los códices deseamos conocer. Para ello no nos queda otro recurso que el de recoger los pocos rasgos característicos que de una y otra edición conocemos y examinar en qué proporción se hallan repartidos en nuestros códices. La solución plena ha de ser el resultado de este estudio comparativo: lo único que ahora podemos hacer es sugerir algunas indicaciones, que acaso puedan servir para orientarse en ulteriores investigaciones.

Comencemos por la edición de Peregrino. Sus rasgos característicos más inequívocos, únicos que pueden servir de base segura para la comparación, se reducen a estos cuatro: 1) La nota que acompaña a los prólogos hexaplares de San Jerónimo a los libros sapienciales; 2) Las interpolaciones ale-

jandrinas al libro de los Proverbios; 3) La nota que precede a los cánones de Prisciliano sobre San Pablo; 4) La nota final a toda la Biblia. Veamos la proporción en que nuestros principales códices reproducen estos rasgos. Ocupa un lugar aparte la primera Biblia de Alcalá, que carece de ellos casi en absoluto (46). Notemos esta particularidad para lo que luego diremos. El Legionense de la Colegiata es el único, que yo sepa, que contiene la nota final; el único, por tanto, que se da como reproducción de la íntegra edición de Peregrino. Contiene también las otras dos notas; pero, en cambio, no tiene las interpolaciones. Esta omisión nos impide ver en el Legionense, a pesar de su nota final, una exacta y fiel reproducción de la edición de Peregrino. Mucho menos podemos reconocer esta edición en el de Burgos, que reproduce las notas a los prólogos, pero no la final ni las interpolaciones. Tampoco en el Toledano, que sólo difiere del de Burgos en que contiene unas pocas interpolaciones. Quedan solamente el Cavense y los catalanes. Pero ninguno de los tres nos da la edición exacta de Peregrino. El Cavense, como hemos indicado anteriormente, intercala todas las interpolaciones en el texto contra la explícita declaración del mismo Peregrino. En esto, a lo menos, falla. Falla por idéntica razón la Biblia de Ripoll. La de Rosas parece responder en la distribución de las interpolaciones, unas textuales, otras marginales, a la mente de Peregrino; pero carece de la nota a los cánones de Prisciliano. Además, no nos conserva pura la edición de Peregrino, ya que contiene elementos isidorianos. ¿Existirá por esos archivos algún códice que nos conserve más íntegra y puramente esta edición? Valdría la pena explorarlo (47).

(46) La única interpolación de los Proverbios que se halla en el Complutense (la 15 de las 46 catalogadas por De Bruyne) no deja de ser un fenómeno extraño. Y es curioso que esta misma interpolación es la única que se halla en el Burgense, y que, además, el Cavense la presenta en otro contexto. Quizás la explicación de estas singularidades esté en que la tal interpolación no sea una de las introducidas por Peregrino, como no lo son otras de las catalogadas por De Bruyne.

(47) A los cuatro rasgos señalados en el texto pudiéramos añadir el relativo al orden de los libros, si nos constase con seguridad cuál fué el adoptado por Peregrino. En la hipótesis probable de que siguió el Dámaso-Gelasiano (seguido por el Amiatino y por el Casinense 35 [del siglo XIV o XV]), hay que reconocer que ninguno de los códices españoles que hemos podido confrontar

Más inseguras son todavía las huellas de la edición isidoriana en nuestros códices. No pudiendo utilizar como punto seguro de comparación todos los rasgos isidorianos antes señalados, notaremos solamente la presencia, menguada por cierto, de los proemios de San Isidoro en nuestros códices. El prólogo general a toda la Biblia, sacado del libro VI de las *Etimologías*, se lee únicamente en la primera Biblia de Alcalá, la cual inserta igualmente, en sus lugares respectivos, los prólogos al Levítico, a los Números y a Rut, tomados del libro de los Proemios. En Rut empalma, por así decir, la Biblia de Burgos con la de Alcalá, que ya no tiene otros proemios isidorianos. Cinco son los prólogos de San Isidoro reproducidos en la de Burgos: el de Rut, el de los Paralipómenos, el de la Sabiduría, el del libro primero de los Macabeos, el de San Juan. Pero la presencia de esos prólogos es realmente desconcertante. El de Rut y el de los Macabeos se atribuyen explícitamente a San Isidoro, y están tomados del libro de los Proemios. Esto parece lo natural. Pero he aquí que los prólogos a la Sabiduría y a San Juan se dicen también de San Isidoro, y no son los que se hallan en el libro de los Proemios ni en otra parte de las obras del Santo Doctor. Por fin, el que precede a los Paralipómenos, aunque se introduce anónimamente, parece el mismo del libro de los Proemios, si bien bastante desfigurado. De todos estos prólogos, el más desconcertante es el de la Sabiduría. Consignemos los hechos. San Isidoro, en el libro de los Proemios, escribió un prólogo especial para la Sabiduría. Coincidió sustancialmente con este prólogo lo que el mismo San Isidoro escribe sobre la Sabiduría en el

lo reproduce exactamente. No deja con todo de ser curioso que se puede reconstituir, combinando el orden de los dos Legionenses, el primero (de la Catedral) y el segundo (de la Colegiata), como puede verse en el siguiente esquema:

GELAS	=	Oct Par	—	Sap	—	Prof	—	Job	Tob	Jud	Est	Esdr	Mac
LEG ¹	=	[Oct Par	—	Sap]	—	Prof	—	Job	Tob	Esdr	Est	Jud	Mac
LEG ²	=	Oct Par	—	Job	Sap	—	Prof	—	Tob	Jud	Est	Esdr	Mac
CAV	=	Oct Par	—	Job	Sap	—	Prof	—	Esdr	Est	Jud	Tob	Mac.

Como se ve, en este punto el Cavense se apartaría de Peregrino más que los Legionenses. Más se aparta aún, dentro siempre del sistema Gelasiano, el de Rosas. El orden seguido por el Toledano, el Complutense y el Farfense, que es el del Prólogo Galeato, no tiene ya nada que ver con Peregrino.

capítulo II del libro VI de las *Etimologías*. Podría también redactarse otro prólogo con lo que dice de la Sabiduría el Santo Doctor o en el prólogo general al libro de los Proemios o en el capítulo I del libro IV de las *Etimologías*. Pues bien; el prólogo que inserta el Burgense es totalmente distinto de todo esto. Y crece el desconcierto si se compara el Burgense con el Toledano. Recordemos que la nota que en el Toledano precede a los dos libros sapienciales deutero-canónicos sirvió a De Bruyne para demostrar la existencia de la edición isidoriana de la Biblia. Esta nota es una combinación, por no decir un zurcido, de los pasajes isidorianos más generales antes señalados, diferente de los proemios especiales señalados por el mismo San Isidoro. Pregunto: ¿por qué el redactor del Toledano, dejados los proemios escritos por San Isidoro, compone un tercero, combinando varias expresiones del mismo Santo Doctor? ¿Y por qué el redactor del Burgense, dejando o ignorando estos tres proemios, asigna un cuarto prólogo al Obispo hispalense? ¿Y cómo alterna este prólogo en el Burgense con otros tomados del libro de los Proemios? ¿Y por qué sólo en esos pocos libros figuran estos prólogos isidorianos, cuando San Isidoro los escribió para todos los libros inspirados? Enigmas sobre enigmas, que deseáramos ver descifrados. Y en tales condiciones, ¿podemos hablar de códices representativos de la edición isidoriana? Pero, en fin, a lo menos negativamente, hemos de concluir que acaso el único representante, y no completo ni exento de elementos heterogéneos, de la obra isidoriana sea la primera Biblia de Alcalá; las de Toledo y de Burgos y las teodulfianas conservan menos elementos isidorianos, amalgamados, además, con otros elementos extraños.

Hasta aquí el primer paso, nada más, de nuestras investigaciones: hay que remontarse más arriba. El primer problema que se nos ofrece, el más grave, a mi pobre juicio, es: la variedad o multiplicidad de textos locales, que hemos comprobado en la segunda época, ¿existía ya en la primera? De la distinta manera de resolver este problema dependerá el método que haya de seguirse para investigar y descubrir el texto primitivo de la Vulgata en España. Si ya antes de la

invasión agarena existían en España diferentes tipos de texto bíblico, antes que nada hay que reconstituir los arquetipos de estos textos locales. En cambio, si las variedades locales son obra posterior al siglo VIII, entonces podemos investigar directamente el arquetipo primitivo, que apenas se diferenciará del texto original jeronimiano.

Al lado de este problema fundamental hay que estudiar otro, que acaso sea su explicación. Me refiero a la relación de dependencia entre la edición isidoriana y la de Peregrino. Sobre esa dependencia caben dos hipótesis principales: o que la isidoriana sea del todo independiente, o que sea una especie de revisión, una segunda edición, corregida y aumentada, de la de Peregrino. Aquí he de declarar que, a pesar de la opinión contraria de Dom De Bruyne, a pesar de que generalmente nuestros códices presentan mezclados los elementos de Peregrino con los isidorianos, me inclino a creer que el autor de la edición isidoriana procedió con entera independencia de la de Peregrino. Como argumento probable de mi opinión puedo presentar la primera Biblia de Alcalá, que, como antes hemos indicado, parece estar exenta de todo elemento venido de Peregrino. Pero me hace más fuerza otra razón. Si San Isidoro, o quien sea el autor de la edición isidoriana, se propuso únicamente completar las deficiencias de Peregrino, no hubiera compuesto sus proemios a todos y cada uno de los libros de la Biblia, sino solamente aquellos que faltaban en la edición de Peregrino. De todos modos, aun en la hipótesis contraria subsiste el problema principal; es, a saber: si San Isidoro adoptó el texto de Peregrino o lo substituyó por otro, el que se leía en Sevilla o el que él creía más correcto.

Y basta y sobra lo dicho para nuestro objeto, que no es otro sino el señalar el inmenso campo que resta todavía por explorar y aun por roturar. Problemas nuevos, material nuevo, procedimientos nuevos: vengan, pues, hombres nuevos, que se decidan a trabajar para darnos una nueva historia de la Vulgata en España.

JOSÉ M.^a BOVER, S. J.

SOBRE LA INTERPRETACIÓN DE «FEMINA CIRCUMDABIT VIRUM»

Jeremías, 31, 22 e Vulg.

Es seguramente uno de los puntos más discutidos de la profecía de Jeremías. Este modesto trabajo tiende a contribuir con la poquedad de nuestro esfuerzo a su exégesis. Quizá esta pretensión se tache ya desde los comienzos de presuntuosa, pero creo que nunca serán demasiados los conatos, por modestos que sean, para iluminar las tinieblas, aunque lo que para conseguirlo traiga uno, en vez de potente foco de luz, sea sólo una débil chispita.

Puedo asegurar al lector que al emprender este trabajo quise, resuelta y deliberadamente, penetrar en el laberinto sin hilo alguno conductor, sin que ningún prejuicio, ninguna idea preconcebida, ninguna ajena opinión, pudiera hacerme desembocar en un punto predeterminado. ¿Soberbia quizá? No creo; más bien garantía de honrada independencia en el juicio. Ni siquiera la decisión de examinar este punto fué cosa enteramente libre, sino obligada por las circunstancias. En el curso de una versión de Jeremías al castellano, al llegar a él, en vez de recurrir para resolver mis dudas a consultar autores, preferí aislarme con el texto y ver qué resultados obtenía de su examen, poniendo de mi parte toda la honradez crítica posible y exponiendo las conclusiones a que llegara con toda la sinceridad de que fuera capaz. Por eso en toda la primera parte de este trabajo no hallará el lector la menor

alusión a estudios anteriores. De los resultados obtenidos habrá de ser el lector quien juzgue.

El texto hebreo del lugar, según la recensión masorética, es: כִּי־בָרָא יְהוָה הַדָּשָׁה בְּאֶרֶץ נִקְבָה הַסּוֹבֵב גְּבֵר

La edición crítica de Kittel no menciona variante alguna. En Volz (1) se indica que algunos manuscritos masoréticos ofrecen הַסּוֹבֵב por הַשּׁוֹבֵב. Kittel anota: כִּי־בָרָא יהוה fortasse legendum sit אֶבְרָא; y dice que la lección הַסּוֹבֵב גְּבֵר es dudosa, por presentar la versión de los LXX otra enteramente distinta; propone, además, dos modificaciones conjeturales del texto masorético הַסּוֹבֵב בְּגֵבֵר en vez de הַסּוֹבֵב גְּבֵר remitiendo a Zac., 14, 10; y הַשּׁוֹבֵב לְגֵבֵר en vez del mismo también, remitiendo a Jer., 3, 1. De éstas y otras conjeturas, para reconstituir el texto, trataremos al fin de nuestro estudio.

Por ahora daremos el texto masorético, como fiel trasunto del original hebreo. La versión latina de San Jerónimo es: "Quia creavit Dominus novum super terram: femina circumdabit virum." En castellano: "Pues crea el Señor una cosa nueva en la tierra (hebr.) o sobre la tierra (Vulg.): la mujer rodeará al varón."

¿Cuál puede ser el sentido del lugar? Procuremos seguir estrictamente las normas de la interpretación. Lo primero de todo habrá de ser investigar las significaciones de las palabras. Comencemos por la que parece debe de ser la clave del enigma, puesto que significa la acción de la mujer sobre el hombre, ya que la frase: "femina circumdabit virum" es toda ella el término del primer verbo: "creavit". הַסּוֹבֵב es una forma verbal del tema radical סָבַב; tercera persona singular femenina del imperfecto *qotet* del tema.

De la significación del tema en su forma simple o *qal* dice Gesenio (2): Significa: 1) "vertit se"; 2) "circumivit (in aliquo loco)"; 3) "circumdedit, cinxit, de personis et rebus seq. accusativo"; 4) "conversus i. e. mutatus est in aliquam rem; seq. ꝫ factus est instar alicujus rei"; 5) "causa fuit alicujus rei".

La forma *qotet* es de significación intensiva; por tanto,

(1) *Der Prophet Jeremia*, pág. 236.

(2) *Thesaurus linguae hebraicae*, pág. 933.

donde aparezca podrá tener una de esas significaciones, pero con el matiz de la intesidad en la acción. Ya en concreto, de las significaciones de la forma *qotet*, dice Gesenio: 1) "Idem quod *gal* n.º 4.º circumvivi, ambivivi, seq. ק , Cant., 3, 2; seq. acc. obivivi locum (im Orte umhergehen), Salm. 49, 7, 15; circumvivi locum (einen Ort umgehen), Sal., 26, 6; seq. לֵךְ sensu hostili, Salm. 55, 11; 2) idem quod *gal* n.º 3) circumdedit, Jon., 2, 4, 6; seq. dupl. acc. aliquem aliqua re, Salm. 7, 8; 32, 7, 10; maxime tuendi et defendendi gratia Deut., 32, 10; Jer., 31, 22."

De la última cita se desprende que Gesenio da a הִסְוִיבֵה en el lugar que nos ocupa la significación de "proteger", "defender": "Mulier tuetur virum". Veamos si la opinión de Gesenio es acertada, y para ello, puesto que no son muchos, una docena, examinemos uno a uno todos los lugares en que aparece una de estas formas. En vez del orden de los libros seguiremos el de las formas gramaticales.

1) וַאֲסִוִיבֵהָ , primera persona singular del imperfecto con el ה cohortativo. Aparece con acusativo objeto precedido de אֵל en el Salm., 26, 6. Su significación en este lugar es, sin género alguno de duda, la que le da la Vulg.: "et circumdabo altare tuum". Siguiendo acusativo con אֵל está en Cant., 3, 2, y su significación es también, sin duda alguna, la que le da la Vulg.: "circuibō civitatem". En ambos casos, pues, la significación es la de "circumdare", aunque en el segundo, por tratarse de una persona como sujeto y una ciudad como objeto, la correspondencia latina sea mejor "circuire" que "circumdare".

2) הִסְוִיבֵהּ , segunda persona singular del imperfecto con sufijo de primera persona. Aparece en Salm., 32, 7, con la significación también indudable que le da la Vulg.: "circumdedit me".

3) יְסִוִיבֵהּ , tercera persona singular masculina del imperfecto con sufijo de primera. Aparece dos veces en Jon., 2, 4, 6; ambas igualmente de significación indudable, la misma que da la Vulg.; "flumen circumdedit me" y "circumdederunt me aquæ". La misma forma, pero con sufijo de tercera persona singular masculina y con el ו enérgico וַיְסִוִיבֵהּ en Salm., 32, 10. Igualmente, sin duda alguna, como traduce la Vulg.: "spe-

rantem in Domino misericordia circumdabit". Unicamente, si se quiere expresar el sufijo "circumdabit eum"; pero en latín sería una redundancia. Aparece también esta misma forma con igual sufijo, aunque la de éste sea ortográficamente distinta, en Deut., 32, 10 יְסֻבְּבוּהוּ. Es la primera vez que la Vulg. nos da una traducción distinta de las anteriores: "circunduxi eum". Para no perturbar la vista de conjunto de todos los lugares, dejaremos para después la discusión de éste.

4) הַסֻּבְּבָה, tercera persona singular femenina del imperfecto. Aparece en Jer., 31, 22. Como es el lugar discutido, sólo diremos de él ahora que la Vulg. traduce igualmente "circumdabit". La misma forma, con sufijo de segunda persona singular masculina הַסֻּבְּבֶךָ aparece en Salm., 7, 8, y tiene también, sin ninguna duda, la significación que le da la Vulg. al traducir: "circumdabit te".

5) יְסֻבְּבוּ, tercera persona plural masculina del imperfecto. La significación es indudablemente la misma, "circumdabunt", aunque por tratarse de los perros o chacales que rodean o rondan la ciudad, la Vulg. traduzca muy bien "circuibunt". La misma forma, con sufijo de tercera persona singular femenina יְסֻבְּבָהּ, aparece en Salm., 55, 11, y con la misma significación que le da la Vulg.: "circumdabit eam".

Estos son todos los lugares en que aparece el tema סָבַב en su forma *gotet*. Si en todos ellos la significación es únicamente de "circumdare", aunque a veces por las circunstancias del sujeto o del objeto adquiriera el matiz de "circuire", ¿no podríamos ya deducir, sin temor de errar, que ésa es también su significación en el lugar de Jeremías?

Sólo si hay alguna razón enteramente convincente podremos apartarnos de la significación absolutamente cierta de todos los otros lugares en que se emplea la misma forma del tema סָבַב.

Pasemos a examinar más de cerca el lugar del Deut., 32, 10, que a primera vista parece una excepción, y veamos si lo es en realidad. La Vulg. traduce "circunduxit eum"; le llevó o le guió en torno, o rodeando.

Forma el lugar parte del canto deuteronomico en que el poeta alaba a Yave por sus gloriosas hazañas en favor del

pueblo, desde la adopción como hijo suyo predilecto. El verso ahora en cuestión dice:

Invenit eum in terra deserta, in loco horroris et vastae solitudinis:
Circumduxit eum et docuit; et custodivit eum quasi pupillam oculi sui.

Vulgata.

Consta el verso de dos miembros paralelos entre sí con paralelismo antitético; cada uno de éstos consta a su vez de tres miembros menores, paralelos con paralelismo sintético. La antítesis no es de miembro a miembro en cada uno de los menores, sino de conjunto a conjunto entre los dos mayores. Los tres nombres que como acusativos locales complementan el verbo del primer miembro son todos tres de significación tan semejante que, casi, casi, pueden considerarse como sinónimos. Por el contrario, los tres verbos que forman el segundo miembro constituyen una verdadera gradación. Son יִצְרָהוּ, יְבִנְהוּ, וְיִסְבְּבֵהוּ, todos tres en tercera persona singular masculina del imperfecto; de la forma intensiva los dos primeros, de la forma simple el tercero. Los temas radicales son respectivamente, נצ, ב, ס. La significación del segundo es la de instruir, enseñar; la del tercero es la de proteger, guardar, defender. El primero es el que venimos examinando hasta ahora. ¿Cuál es su significación en este lugar? ¿Hay algo que pueda obligarnos a darle aquí una significación distinta de la de todos los otros lugares en que aparece? En el contexto inmediato nada. La gradación del segundo miembro subsiste perfectamente sin salirse de la significación común de rodear. Todo lo más, si atendemos a la concepción antropomórfica, tan frecuente en la literatura hebrea, podríamos darle un matiz de abrazar, ni siquiera todavía de proteger, defender, pues entonces perdería mucho de su valor la gradación establecida, puesto que el primero y el tercer verbo de ella vendrían a significar lo mismo. Podríamos, pues, traducir el verso así:

Le hallé en una tierra desierta, vacía, de horror y devastación:
Le rodeé (le abracé), le enseñé y le defendí, como a la niña de mis ojos.

Sin embargo, San Jerónimo tradujo "circunduxi eum". ¿Qué pudo mover al Santo, que siempre, siempre, traduce סָבַב, en la forma *gotet*, por "circumdare" o "circuire", a traducir aquí por "circunduxi"? Ciertamente, no lo sé; pero puestos a conjeturar, puede ser que lo que le movió a traducir así fuera el contexto remoto, el modo en que se verificó el paso de los israelitas por el desierto. No fué la suya una marcha en una línea más o menos recta que les llevara desde el delta del Nilo hasta la Palestina, sino una marcha de rodeos, yendo primero de Norte a Sur, luego de Oeste a Este, después de Sur a Norte, más tarde de Norte a Sur, y, por fin, otra vez de Sur a Norte, hasta llegar a Jericó. Y esto prescindiendo de ciertos trayectos menores que todavía hicieron la marcha más y más tortuosa y de rodeos. Como era Yave quien los guiaba, puede muy bien decirse que los llevó, los guió rodeando, "circunduxit". Sin embargo, ¿es esto suficiente para atribuir al tema esa nueva significación, bastando como basta en el lugar la ordinaria de rodear, "circumdare", añadiendo, si nos place, el matiz de abrazar?

Llegamos, pues, a la conclusión de que la significación de סָבַב es siempre, en todos los lugares en que esta forma *gotet* aparece, la de rodear, "circumdare", y que por tanto ésta y no otra ha de tener en el lugar de Jeremías, en cuyo contexto inmediato no hay nada que pueda movernos a darle otra.

Pasemos ya al examen de las dos palabras construídas con el verbo "circumdabit", la una como sujeto, la otra como término de la acción. Son נָבַר וּנְקָרָה. Ambas son formas nominales usadas en hebreo para significar a la mujer la primera, al hombre la segunda.

Los nombres que en hebreo se usan para significar a la mujer son varios, como varios son también los que se usan para significar al hombre. La mayor parte de estos nombres son pares correlativos entre sí, y se usan casi siempre dos de estos correlativos, el uno para el hombre, el otro para la mujer, cuando en un determinado lugar se hace mención del uno y de la otra, siendo desde luego sorprendente que en este lugar de Jeremías, en que se hace mención de la mujer como sujeto del verbo y del hombre como término, no sean los

nombres elegidos por el autor dos correlativos. La correlación en que se hallan generalmente los dos nombres usados en un mismo lugar para designar al hombre y a la mujer es de oposición, de contraste; y esta contraposición la da comúnmente el género de la forma nominal, siendo, como comúnmente lo son, dos formas nominales procedentes del mismo tema radical, la una con la terminación de femenino, la otra sin ella. Alguna vez esos dos correlativos proceden de distinta raíz, y la contraposición está más que en la forma de género en la significación del tema radical. Lo corriente, pues, viene a ser en los autores usar para designar en un determinado lugar al hombre y a la mujer, dos de esos nombres correlativos, y si alguna vez no sucede así, esto no debe considerarse como fortuito, sino como intencional, y habremos de investigar el porqué del hecho, la razón que moviera al autor a salirse del uso corriente.

Examinemos los varios nombres con que en hebreo se designa al hombre y aquellos otros con que se designa a la mujer.

Hallamos en primer lugar נָקֵר וְנִקְבָּה. Proceden, como se ve, de distinta raíz. La significación fundamental de la raíz del primero es muy dudosa, pero, sea ésta la que quiera, el nombre significa, sin duda alguna, "mas", macho. Por el contrario, la significación fundamental de la raíz de que proceda el segundo es bien conocida: "perforavit", y el nombre significa "perforata", habiéndole sido dado a la hembra por la forma de sus órganos genitales, siendo quizá también la misma razón de forma la que fundamentalmente significa el nombre נָקֵר. Ambos nombres se usan como correlativos casi siempre que han de designarse individuos masculinos y femeninos, macho y hembra de una especie, no sólo de la especie humana, sino de los animales. Como ejemplos de lo primero pueden verse: Gen., 1, 27; 5, 2; 17, 10; 34, 15; Is., 66, 7; Jer., 20, 15; 30, 6; Lev., 12, 5; 27, 4; Num., 5, 3; 31, 15, etc. Como ejemplos de lo segundo: Gen., 6, 19; 7, 3, 9; Lev., 3, 1, 6; 4, 32, etc. Son, pues, estos dos nombres los que significan hombre y mujer sólo atendiendo a la diferencia sexual.

Hallamos también los nombres correlativos שָׂרָא (poet.,

אָנִישׁ) e אִשָּׁה, ambos procedentes de un tema radical אִנִּישׁ o de otro, de significación fundamental dudosa. Sea la que quiera la procedencia y la significación fundamental, son dos formas de un mismo tema radical, que se distinguen por la terminación de femenino del uno. La significación de uno y otro es semejante a la de los dos examinados antes, llegando también a atribuirse a los animales, como, por ejemplo, en Gen., 4, 1; 7, 2, etc.; pero más propiamente se emplean para significar marido y mujer, como, por ejemplo, en Gen., 3, 6; 29, 32, 34; Rut., 2, 11, etc.

También hallamos, para designar al hombre, גִּבּוֹר, nombre procedente del tema radical גִּבַּר, "valuit", y que se usa principalmente para designar al fuerte, al varón robusto y vigoroso, al hombre en toda la plenitud de su desarrollo. Éste no tiene ya correlativo femenino, pues aunque hay un nombre femenino procedente del mismo tema radical, no se usa ya para designar a la mujer, sino a la reina, madre o esposa del rey, גִּבּוֹרָה, es decir, a la mujer en la plenitud del poder que puede alcanzar en la sociedad.

Otro de los nombres usados en hebreo para designar al hombre es אָדָם, pero éste tiene ya una significación de colectivo, comprendiendo hombres y mujeres, el género humano. La forma femenina אֲדָמָה, significa tierra, "humus".

Todavía hallamos otros nombres usados para designar a individuos de la especie humana, pero éstos los significan ya más bien en un determinado estado o tiempo de su desarrollo. Tales son גִּבּוֹרָה y גִּבּוֹר. Designan al hombre o a la mujer desde la infancia hasta la adolescencia, aproximadamente hasta los veinte años. También עָלִים = joven, adolescente, y עֲלִמָּה = "puella nubilis", "adolescentula", "virgo". Por último, sin correlativo masculino, el femenino בְּתוּלָה = estrictamente "virgo".

Para terminar el examen de todas las palabras del lugar de Jeremías, nos quedan solamente בָּרָא y הִרְשָׁה. La primera es la tercera persona singular masculina del perfecto *qal* del tema verbal. La significación fundamental de éste parece ser "secuit", y de ahí, "fecit", "creavit". Aunque a veces se usa el verbo como sinónimo de עָשָׂה = "fecit", más comúnmente se usa en la acepción de acción divina, hacer algo para cuya

producción se exige la acción de Dios, y, por tanto, a veces significa crear, en todo el rigo del concepto teológico de la creación.

Finalmente, תְּרִשָּׁה es la forma femenina del adjetivo תְּרִישׁ = nuevo. Como en nuestro caso no tiene el adjetivo femenino sustantivo que califique, corresponde al neutro latino "novum", algo nuevo, cosa nueva.

Sabido es que para la exégesis de un lugar no basta conocer las significaciones de las palabras que lo componen. Como estas significaciones pueden ser varias, es preciso determinar en el caso cuál es precisamente la acepción en que las tomó el autor, y, siendo imposible preguntar a éste, habremos de recurrir a los subsidios de la interpretación, principalmente al examen del contexto gramatical, lógico, poético, etc., ya se trate del contexto inmediato gramatical, es decir, la construcción sintáctica, que será siempre lo principal, ya del contexto antecedente y consiguiente, más o menos remotos.

De las acepciones de בְּרֵא, cualquiera es posible; pero, como se expresa el sujeto de la acción יְהוָה, y se expresa el término תְּרִשָּׁה, parece estar bien claro que ni se toma simplemente en la acepción de hacer, ni tampoco en la rigurosamente teológica de crear, producir de la nada, puesto que el "novum", resultado de la acción, aunque es objeto efectivo de ella, es decir, producido por ella, no es, en último término, una nueva sustancia, sino una nueva relación entre dos términos preexistentes, el hombre y la mujer, puesto que toda la frase "femina circumdabit virum" es, a su vez, objeto de la anterior: "quia creavit Dominus novum in terra". Tampoco importa mucho para el esclarecimiento del lugar que la acepción en que está tomada la palabra תְּרִשָּׁה sea la de toda la tierra, o simplemente una determinada región de ella: la Palestina. Aunque, como el resultado de la acción ha de producirse no en la tierra de Israel, o por lo menos no sólo en ella, sino en la tierra de la cautividad y en el trayecto de ella a la tierra de Israel, parece que más bien ha de tomarse en la acepción general de tierra. Es, pues, la primera frase de sentido claro e indudable. Es una proposición subordinada a la anterior mediante una conjunción causal, y que expresa

la razón por la cual exhorta el profeta a Israel a no titubear más, a emprender resuelta y confiadamente la vuelta de la cautividad. ¿Por qué y hasta cuándo has de titubear, virgen de Jerusalén? Nada temas, Yave hará en favor tuyo una cosa enteramente nueva y nunca vista en la tierra. La acepción del "novum", por no ser más que una, no ofrece dudas; sólo admitirá diversidad de grado. Por eso es de notar que no puede tratarse de cualquier cosa nueva, de esas que, aunque nuevas, se producen cada día y a cada paso en la tierra. Ha de ser, por la significación de la palabra y por los antecedentes y consiguientes, algo nuevo, insólito y desacostumbrado, que pueda servir para resolver de una vez a Israel a emprender resuelto y animoso la vuelta, sin que nada le detenga, ni acobarde. ¿Y qué es ello? ¿Cuál es esa cosa nueva, inusitada, enteramente desacostumbrada, capaz de infundir a Israel tanto ánimo y resolución? La frase siguiente nos lo indica. Toda ella es el objeto mediato del verbo de la anterior: בָּרָא. El objeto inmediato es "novum", pero este "novum" se concreta y explica por la frase siguiente, que es, en su totalidad, una explicación, una equivalencia del "novum", de modo que podemos establecer la igualdad "novum = femina circumdabit virum". Venimos, pues, a parar a que todo el sentido del lugar, toda la mente del autor, están en esa última frase, tanto más cuanto que la precedente indudablemente tiene mucho de enfática, tanto por el "novum" cuanto por el complemento "in terra": algo nunca visto en la tierra. El profeta suscita la expectación del lector con un énfasis desacostumbrado; parece como si quisiera hacer que se pregunte, admirado y suspenso: "¿Qué será?" Veámoslo, pues. Examinemos la segunda frase, no como antes lo hemos hecho, analizando las palabras aisladas, sino en su conjunto, en su mutua relación en la construcción. Esto será lo que pueda darnos la mente del profeta, el verdadero sentido de sus palabras.

Es una sencilla frase, que consta únicamente de sujeto, verbo y objeto o término, pero que, en medio de su sencillez, presenta algo muy raro y sorprendente. Esto es la elección por parte del autor de dos términos que, significando ciertamente hombre y mujer, no se ponen jamás, fuera de este lu-

gar, como correlativos uno del otro. Hallamos muchas veces נקבה y זכר, muchas אשה e איש, muchas נערה y גער, alguna עלמה y עולם; pero נקבה y זכר, jamás, jamás, fuera de aquí. ¿Por qué esto? ¿Por qué tan raro uso, como correlativos, de dos nombres que fuera de aquí nunca lo son? ¿Qué es lo que puede haber movido al autor a elegir entre todos cuantos en hebreo se usan para designar al hombre y a la mujer precisamente estos dos? La cosa no puede tener nada de fortuito; tiene que ser enteramente intencionada. Esa extraña y desusada correlación ha de ser querida, buscada por el autor, y en ella y por ella habremos de penetrar en lo más hondo de su mente, eso ha de ser lo que nos dé a conocer el sentido del autor en toda su profundidad. Algo ha de haber ahí que nos descubra, que nos aclare una tal frase, ciertamente rara y oscura, y que por ella nos haga ver también con entera claridad lo que la precede y lo que la sigue en toda la cohesión íntima y perfecta de los pensamientos del autor.

Pongamos, pues, todo nuestro esfuerzo en el análisis de tan sencilla frase.

A la elección del nombre נקבה, para designar a la mujer, sujeto de la frase, correspondería, en un caso ordinario, la elección del nombre זכר para expresar al hombre, término de la misma. A la elección de זכר como término corresponderá, habrá de corresponder necesariamente, uno cualquiera de los nombres que significan mujer, puesto que ese nombre no tiene en la lengua correlativo que simplemente signifique mujer; cabrá elegir entre נקבה, אשה, נערה, עלמה, בתולה, el que mejor venga para expresar el autor su pensamiento. ¿Por qué, pues, prefirió determinadamente נקבה? Y si la pretensión del autor era sencillamente expresar la correlativa oposición de hombre y mujer, ¿por qué no prescindió, para expresar el término de la acción, del זכר, que no tiene correlativo, usando en vez de él otros nombres, como זכר, איש, עולם, גער, que todos lo tienen? Profundicemos algo más. Para designar a la mujer elige el autor el nombre que en hebreo no sólo significa mujer, sino también la hembra entre los animales, el que simplemente significa hembra, es decir, lo simplemente femenino, la simple diferenciación sexual, como si quisiera designar a la mujer en toda la plenitud de la feminidad, de la debili-

dad del llamado sexo débil. Por el contrario, para designar al hombre elige el autor entre todos los nombres que su lengua le ofrece el que propiamente significa el varón, no sólo en su diferenciación sexual, sino en toda la plenitud de su desarrollo, de su vigor, de su fuerza: גִּבּוֹר. ¿No hay aquí una marcada intención de contraponer antitéticamente al hombre y a la mujer precisamente en el aspecto de la fuerza y de la debilidad? Por un lado, lo sumo de la fuerza humana, el varón fuerte y vigoroso; por el otro, lo sumo de la humana debilidad, la mujer en cualquier tiempo y estado de su vida, pues siempre será la נִקְבָּה.

Para tal y tan fuerte antítesis no le bastaba al profeta el uso de uno cualquiera de los grupos de nombres correlativos: quería hacerla más fuerte, más marcada todavía, y por eso sin duda eligió los dos nombres de máxima significación en cuanto a fuerza y debilidad humanas, y los contrapuso, produciendo un tan fuerte y duro contraste que no a todos les hubiera sido dado alcanzar, pues no todos son Jeremías.

Pues precisamente en esa tan poderosa antítesis, en ese tan fuerte y relevante contraste, creo yo ver, y creo que con razón, la clave de toda la interpretación de nuestro lugar. Yo no sé lo que le sucederá al lector, pero de mí puedo decirle con toda sinceridad que al llegar aquí en mi estudio parece como que se me hizo la luz, creí haber llegado a una cumbre desde la cual ya todo lo veía claro, se me descubría ya todo el panorama, veía lo que tenía delante, atrás, a un lado y a otro, sin más que dirigir la vista a una o a otra parte; ya era para mí enteramente claro lo de "creavit", lo de "novum in terra", lo de "femina circumdabit virum"; en una palabra: todo el lugar; se habían rasgado las nieblas, se habían iluminado las tinieblas. A ver si soy capaz de comunicar al lector lo íntimo y profundo de mi convencimiento.

La acción que como a sujeto y término se atribuye al hombre y a la mujer, sin duda en una significación de colectivo, lo mismo uno que otro nombre, es la de rodear, pues, como hemos visto, ésta y no otra ha de ser en este lugar la significación de הִסְבִּיב, so pena de ser este lugar una única excepción, que nada nos autoriza a suponer. Hagamos por reconstituir con la imaginación la situación que poéticamente, con

tan enérgicos trazos y tanta viveza de color, nos describe Jeremías. Aun admitiendo que la visión de Jeremías se proyecte muy lejos, a los tiempos mesiánicos, es la vuelta de la cautividad la que inmediatamente, con brillantes colores, describe el profeta en todos sus cantos de consuelo, si bien la plenitud de lo descrito sólo en el reino del Mesías ha de realizarse. En unos hace resaltar una nota; en otros, otra; pero siempre predomina la certeza, la alegría, el júbilo, la paz, la seguridad, la tranquilidad de la restauración. Determinadamente en el canto de que nuestro lugar forma parte, ésta es la nota que pone de realce el profeta: Disponte a la marcha, dice a Israel; prepara el camino, ponte en él hitos y jalones, que te guíen sin temor a extravíos; no temas tropiezos: el Señor te lo hará llano del todo; no titubees. ¿Cuál podía ser la razón de estos titubeos, que el profeta quiere del todo anular? Es que el camino es largo, y, principalmente, es expuesto a hostiles incursiones de los pueblos que flanquean la ruta, sobre todo en aquellos lejanos tiempos; no había seguridad alguna para una gran muchedumbre de caminantes, en la que había de haber gran número de mujeres y niños, contra los asaltos de los tropeles de bandidos y salteadores; la impedimenta había de ser también mucha, y todo contribuía a hacer peligroso el camino y difícil la defensa. El poeta hace cara a estos inconvenientes, y para cortarlos de raíz dice a Israel: no, no será como tú temes; Yave creará una situación enteramente nueva en el mundo; tu seguridad en la marcha será absoluta y completa. ¿Cómo se hacen ordinariamente estas marchas difíciles y peligrosas de tan grandes comitivas? Llevando la impedimenta y las mujeres y niños en el centro, yendo los hombres en vanguardia, en retaguardia y en ambas alas. Rodeando los hombres de guerra, los fuertes, los vigorosos, a los débiles y sin fuerza, a niños y mujeres. Pues ahora no ha de ser así: no habrá peligro alguno, nada os amenazará, nada os perturbará en tan largo y expuesto camino. Dios creará una situación inusitada y desacostumbrada, de tanta paz, tranquilidad y seguridad en la marcha, que el orden de ella se invertirá. En vez de rodear los fuertes a los débiles para protegerlos y defenderlos, se

rán los débiles, las mujeres, las que rodearán a los hombres, a los fuertes. ¿Para defenderlos? Es ridículo sólo pensarlo.

El matiz de proteger, defender, del verbo rodear, es inseparable de éste cuando se trata de rodear los fuertes a los débiles en el transcurso de una marcha peligrosa, pero cuando se trata de rodear las mujeres, los débiles, a los fuertes, ese matiz no solamente es inútil, es, además, ridículo e imposible; si se diera, ya no podría servir esa inversión en el orden comúnmente seguido en marchas tales, de figura y símbolo de la paz y seguridad de la marcha; continuarían los peligros y temores, sólo sería inverso y nuevo el medio de vencerlos: en vez de la defensa de los fuertes, la defensa de los débiles. No sería la total y definitiva ausencia de los peligros, sería un inusitado modo de vencerlos.

¿Puede ser ésta la mente del profeta? Ni pensarlo. Eso se da de coces con la seguridad por él anunciada. Además, para hacer siquiera posible e imaginable semejante situación, es necesario que la mujer se convierta en hombre, porque, perdida su natural-debilidad y flaqueza, adquiera todo el vigor y la fuerza del hombre. Tal situación sería ciertamente nueva e insólita. Pero ¿cabe siquiera imaginar tal inversión del orden natural en todas las mujeres de Israel? Ciertamente Dios puede hacerlo; pero, ¿sería ni siquiera un objeto digno de la acción divina? ¿No es, además, enteramente inútil? Si los peligros persistieran, ¿no puede ser, como siempre, el hombre el que los venza? ¿O es que el hombre, a su vez, se convierte en mujer? En ese caso se pone todavía más de relieve la inutilidad y la ridiculez de tales inversiones. Si ya el hombre es fuerte, ¿a qué la fortaleza de la mujer?; si el hombre se convierte en mujer, mejor diríamos en gallina, ¿a qué esta ridícula conversión? Y, ciertamente, tal inversión del hombre parece en el supuesto necesaria, pues sin ella difícilmente nos explicaríamos que el hombre, el varón, de sí fuerte, valiente, intrépido, dado a vencer con valor los peligros, se resigna a hacer el papel de defendido, amparado y protegido de la mujer. En fin, que no cabe en cabeza una semejante situación, y que la significación del verbo en esta frase de Jeremías es simplemente de rodear, sin el más mínimo y lejano matiz de proteger, defender. En él, y con él sólo, se explica perfec-

tamente que la inversión del acostumbrado orden de la marcha sirva al profeta de símbolo para representar y suscitar en la mente del lector la absoluta paz, la completa seguridad, la entera ausencia de peligros en ella. Esto es lo nuevo, lo insólito, lo inaudito, y para que pueda darse, sobre todo en tiempos como aquéllos, es ciertamente necesaria la intervención divina, preparando providentemente las circunstancias, para evitar a los que vuelven todo peligro de asalto en una marcha semejante. Nos los describe el poeta marchando por camino cierto, seguro, sin peligro de extravío; han puesto ya en él hitos y piedras miliarenses que lo marquen y señalen constantemente; además, ya lo conocen: es el mismo que trajeron al venir a la cautividad, sólo que si entonces fué camino de amargura, de dolor, de tribulación, ahora será camino de alegría, de gozo, de júbilo; no habrá tropiezo alguno en él, pues se lo allanará el Señor; irán cantando y gritando jubilosos por montes y llanos; no correrán ningún riesgo, la seguridad será tanta que no habrá lugar a la defensa de los fuertes, no tendrán éstos que llevar en medio de ellos a las mujeres, a las débiles; éstas serán las que podrán ir a derecha, a izquierda, a retaguardia y a vanguardia, rodeando a los fuertes, que irán en el centro; no sólo la marcha, la estancia en la tierra nuevamente por ellos habitada será también enteramente tranquila y gozosa; cuando lleguen, nadie los ofenderá, antes bien todos los bendecirán, habitarán en paz sus ciudades, cultivarán en paz sus campos, apacentarán en paz sus rebaños. La restauración será perfecta y completamente pacífica: Yave volverá a ser el Dios de Israel, y éste el pueblo de Yave. Corregido ya por los fuertes golpes que como sobre toro bravo e indómito descargara sobre él el Señor, para hacerle entrar en razón, volverá a ser su predilecto, su niño mimado. Éste es el magnífico cuadro que traza Jeremías, pero poéticamente descrito, con una poesía que está muy lejos de reproducir nuestra desmazelada prosa. ¡Y cuán bien viene como parte integrante del mismo esta nota particular del lugar estudiado! No sé si el lector convendrá conmigo, pero a mí me parece que ésta y no otra es la mente del autor en tal lugar. Así concebida, nos explicamos clara y

perfectamente la nueva creación de Yave: "femina circumdabit virum".

Ni es la nota de la completa y grandísima paz y seguridad de la restauración exclusiva de las profecías de Jeremías; es común a toda la profecía mesiánica. Ya en la Ley (Lev., 26) se prometen al pueblo si guarda los mandatos de Yave, la abundancia, la tranquilidad, la paz, la seguridad más completas: "Si in praeceptis meis ambulaveritis, et feceritis ea, dabo vobis pluvias temporibus suis, et terra gignet germen suum, et pomis arbores replebuntur. Apprehendet mesium tritura vindemiam, et vindemia occupabit sementem; et comedetis panem vestrum in saturitate, et absque pavore habitabitis in terra vestra. Dabo pacem in finibus vestris: dormietis, et non erit qui exterreat. Auferam malas bestias: et gladius non transibit terminos vestros." En I Reg., 4, 25, se describe la paz y seguridad de los tiempos felices en que Israel no se había todavía apartado del Señor: "Habita- que Juda et Israel absque ullo timore, unusquisque sub vite sua et sub ficu sua, a Dan usque Bersabe." Pero los profetas nos describen esa paz de la restauración con tan vivos y brillantes colores, con tan bellas y valientes imágenes, que exceden toda ponderación. Ya es Isaías, que en el cap. 54, 10, dice: "Montes enim commovebuntur, et colles contremiscent: misericordia autem mea non recedet a te, et foedus pacis meae non movebitur." Y en el v. 13: "Universos filios tuos doctos a Domino et multitudinem pacis." Y en el cap. 55, 12: "Quia in laetitia egrediemini, et in pace deducemini, montes et colles cantabunt coram vobis laudem, et omnia ligna regionis plaudent manu". Y en el cap. 66, 12: "Ecce ego declinabo super eam quasi fluvium pacis." Otras veces es nuestro mismo Jeremías quien, en el cap. 23, 6, dice: "Israel habitabit confidenter", frase que repite después en 32, 37, y 33, 16. Y en 30, 10, dice: "Et revertetur Jacob et quiescet, et cunctis affluet bonis, et non erit quem formidet." Otras veces es Ezequiel, quien en el cap. 28, 26 dice: "Et habitabunt (in terra sua) securi, et oedificabunt domos, et plantabunt vineas, et habitabunt confidenter"; y en el 38, 11, 14: "Ascendam ad terram meam absque muro: veniam ad quiescentes habitantesque secure: hi omnes habitabunt sine muro, vectes et por-

tæ non sunt in eis." "Numquid non in die illo, cum habitaverit populus meus confidenter, scies?" Otras veces es Sofonías, quien dice en el cap. 3, 13; "Quoniam ipsi pascentur, et accubabunt, et non erit qui exterreat." Otras es Zacarías, quien en el cap. 2, 4, dice: "Absque muro habitabitur Jerusalem præ multitudine hominum, et jumentorum in medio ejus. Et ego ero ei, ait Dominus, murus ignis in circuitu, et in gloria ero in medio ejus." Y en 14, 11: "Et habitabunt in ea, et anathema non erit amplius: sed sedebit Jerusalem secura." Otras, en fin, son los nombres de Paz, "et erit ipse pax", de Príncipe de la paz, "Princeps pacis", de Pacifico, "Rex pacificus", que con tanta frecuencia se dan al futuro Mesías, al restaurador universal. La paz, la tranquilidad, la seguridad es una nota, una pincelada, que casi nunca falta en todas las profecías de la restauración mesiánica. ¿Cómo iba a faltar en la nuestra? Sólo que aquí es un aspecto singular y determinado de esa paz general; es la tranquilidad y seguridad de la marcha hacia el logro final de los ardorosos anhelos de los desterrados, de los que durante tan largo tiempo han llorado amargamente a orillas de los ríos y canales de Babilonia la perdida Sión; de los que miles de veces han cantado junto a ellos que se les pegue la lengua al paladar y se les seque la mano derecha antes que se olviden de su Jerusalén; ya, por fin, ven abrírseles de par en par las puertas de la cárcel; ya llega el tiempo del ansiado retorno a la patria; pero titubean todavía ante lo largo, lo trabajoso, lo expuesto a tropiezos y peligros de la marcha. No hay tal, les dice Jeremías: "El camino es cierto, señalado con hitos; es llano, os lo allanará Yave; la marcha será alegre, iréis cantando y dando voces de júbilo; será tranquila y segura, sin peligro alguno de incursión, de asalto; para ello hará Yave un prodigio, una cosa nueva y nunca vista en la tierra; que podáis marchar en un orden inverso y enteramente opuesto al acostumbrado, siendo las mujeres las que rodeen a los hombres; no hay necesidad de que sean éstos los que rodeen a las mujeres para protegerlas y defenderlas; saldréis en paz, marcharéis en paz durante todo el trayecto, llegaréis en paz a la patria, en paz habitaréis allí vuestras ciudades, cultivaréis en paz vuestros campos y en paz apacenta-

réis vuestros rebaños. Nadie os hostigará; todos, por el contrario, os cantarán y bendecirán.”

Ante una interpretación tan fundada en la significación misma de las palabras, en el contexto gramatical, morfológico y sintáctico, en el contexto inmediato anterior y posterior, y en el contexto remoto, parecería que ésa y no otra habría de ser la exposición de todos los intérpretes y comentaristas. Bien lejos de ello. Son numerosas las opiniones distintas, y no pocas las enteramente opuestas a ella. Las expondremos, si no todas, las principales, comenzando por las que sólo se fundan en el texto masorético, y siguiendo con las que en el mismo proponen alguna modificación conjetural. Las primeras casi todas giran en torno a la interpretación de חסובב o a la de יבר.

Comencemos por San Jerónimo. El santo Doctor da en la Vulgata una versión con la cual coincide enteramente la nuestra, pero luego en sus comentarios hace una exposición del todo divergente de la nuestra. Dice así: “Absque viri semine, absque ullo coitu, femina circundabit virum gremio uteri sui... Notandum quod nativitas Salvatoris atque conceptus Dei creatio nuncupetur” (3). Conocida es la tendencia de San Jerónimo a acentuar la nota mesiánica en las profecías de este género; pero aquí no se trata ya de acentuación de la nota, dando a la versión un matiz más marcadamente mesiánico que el que tiene en el texto. Se trata más bien de la interpretación de un lugar, cuyo texto no parece prestarse a ella.

Las profecías mesiánicas son de dos géneros. Unas contienen las líneas o trazos que con mayor o menor claridad y precisión dibujan la persona del futuro Mesías y la naturaleza de su reino; otras se refieren más bien a personas, hechos o instituciones que son tipos o figuras del mismo Mesías y del reino. A este último género pertenecen todas las profecías que se refieren a la restauración de Israel, por ser esta restauración tipo o figura de la restauración universal. Pero sucede a veces que en una de estas profecías, que en su

(3) MIGNÉ: *PP.*, I, 24, pág. 680.

conjunto describe la restauración inmediata de Israel, se mezcla algo que directamente se refiere a la persona del Mesías o a la naturaleza de su reino, siendo muchas veces bastante difícil distinguir entre lo que directamente se refiere al Mesías y a la restauración universal de lo que se refiere a la restauración inmediata de Israel. Es algo parecido a lo que sucede con las profecías relativas a la destrucción del reino de Israel y de la ciudad de Jerusalén y las que se refieren a la destrucción universal. Todas, aun las primeras, son escatológicas, por ser la destrucción de Israel tipo de la destrucción universal en el último día. Pero a veces a éstas se mezcla alguna nota perteneciente a la destrucción universal directamente. Lo mismo en las mesiánicas que en las escatológicas, esas notas que se refieren directamente al Mesías, a su reino o al fin de los tiempos, y se mezclan a las otras que directamente se refieren a la restauración o a la destrucción de Israel, aparecen con éstas en el mismo plano, por esa falta de perspectiva histórica tan común a la profecía, que muchas veces hace difícilísimo separar lo que se refiere a los acontecimientos próximos de lo que se refiere a acontecimientos que sucederán al tiempo de la primera o de la segunda venida del Mesías.

Que las profecías de restauración de Jeremías, en que se halla nuestro lugar, sean en su conjunto mesiánicas, no cabe dudarlo, puesto que todas ellas por lo menos describen proféticamente la restauración de Israel después de la destrucción del reino y de la ciudad de Jerusalén, y la vuelta de la cautividad. Algunas se refieren, indudablemente, a la restauración universal, y a veces en unas o en otras se introducen notas que se refieren a la persona del restaurador. La exposición de San Jerónimo da por supuesto que nuestro lugar es de estos últimos y que en él se contiene la profecía de la virginal concepción del Mesías por obra exclusiva de Dios, pues ahí "femina" significaría la Santísima Virgen, "circumdabit" significaría tener en el seno y "virum" significaría el Mesías. Esta concepción y el consiguiente nacimiento del Mesías del seno virginal de María no sería ya una de las notas de la inmediata restauración de Israel, sino de la restauración universal, acontecimiento bastante más

remotamente futuro que aquellos otros, aunque por esa falta de perspectiva histórica, tan frecuente en la profecía, se viera y se describiera como una de tantas notas de los acontecimientos próximos.

Pero esta exposición, ¿cabe siquiera en el texto de nuestro lugar? ¿Son susceptibles sus palabras de la acepción en que según San Jerónimo habría de haberlas tomado Jeremías? Toda la cuestión se concentrará ahora en la frase: "femina circumdabit virum", ya que la frase anterior "creavit Dominus novum in terra" tendría perfecta explicación en tal exposición, refiriéndola a un acontecimiento tan nuevo e inaudito como la concepción sobrenatural del Mesías, que sería además obra exclusiva de Dios, del Espíritu Santo.

Con todo el respeto y la reverencia debidos al santo Doctor creo que su exposición no cabe en modo alguno dentro del texto, y que para llegar a ella se necesita forzar tan violentamente las palabras, que apenas si quedaría en ellas nada de su verdadera significación. Para poder llegar a tal exposición se necesitaría primeramente suponer, como suponen otros comentadores, que la נקבה de Jeremías es la virgen madre, la הַעֲלִמָה de Isaías, 7, 14. Es enteramente imposible que Jeremías, puesto a elegir entre los nombres que en hebreo significan mujer, y con el propósito de designar con él a la virgen que había de concebir y parir al Mesías, eligiera precisamente el que más se aparta del concepto de virgen por su significación radical, y por su uso; el que es casi enteramente opuesto a la significación de virgen, el que no adquiere toda la realidad y propiedad de su significación más que cuando la mujer deja de ser virgen. Jamás en el texto aparece ese nombre en una acepción que ni remotísimamente pueda ser la de virgen. Además, en esa exposición la acción significada por el verbo "circumdabit" no sería ya la de rodear, sino la de encerrar, contener, como el útero materno contiene y encierra el fruto de su concepción. Tampoco se halla jamás en el texto hebreo תְּסֹבֵב en una acepción que ni muy de lejos se acerque a ésta.

Por último, el fruto de la concepción, todavía meramente concebido, todavía no nacido, sería el נֶבֶר con toda la fuerza y el vigor que este nombre significa. Jamás tampoco ha-

llamos en el texto ese nombre para significar ni remotamente algo que sea el fruto de la concepción, cuando todavía está en el útero materno. Sería una tal antítesis entre la significación del nombre y la realidad de la cosa, que la hace enteramente improbable. Aun teniendo en cuenta que el concebido, por la divinidad de la persona y de la divina naturaleza, es el fuerte de los fuertes, siempre sería chocante que para designarlo cuando dentro del seno es humanamente la suma debilidad, eligiera Jeremías el nombre que significa la suma fuerza del hombre. ¡Qué lejos estamos del sencillo y humano נִבְרָה de Isaías! ¡Qué enorme distancia la que separa a éste del enfático נִבְרָה de Jeremías!

Se pretende recurrir para explicar este uso de נִבְרָה a Zacarías, 13, 7: "Framea suscitare super pastorem meum et super virum coherentem mihi" (וְעַל-נִבְרָה עֲמִיתִי), interpretando נִבְרָה del Mesías. Pero con ser muy problemático que aquí נִבְרָה sea el Mesías, ¿quién no ve que sería no el Mesías concebido, todavía no nacido, sino el Mesías visto en toda la fuerza de su divino y humano poder? ¿No se le exhorta a empuñar la espada de las divinas venganzas y a esgrimirla contra los enemigos?

Es, en verdad, sorprendente que Kuabenbauer (4) diga de esta interpretación que es "ad verba, ad contextum, ad locos paralelos quam maxime accommodata". Que no se acomoda a las palabras es evidente de toda evidencia. Que se acomoda al contexto inmediato, tampoco es verdad, lo hemos visto claramente en el trascurso de nuestro estudio, y lo acentuaremos todavía más. Que se acomode a los lugares paralelos, vamos a verlo.

Como lugares paralelos se aducen Is., 1, 14: "Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel"; y Miq., 5, 3: "Et tu Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus Juda: ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel, et egressus ejus a diebus aeternitatis. Propter hoc dabit eos usque ad tempus in quo parturiens pariet... et stabit et pascet in fortitudine Domini Dei sui."

No sería oportuno hacer ahora una detenida exégesis de

(4) *Comentarius in Jeremiam*, pág. 386.

estos dos lugares. Sólo se trata de ver si son paralelos del de Jeremías. ¿De qué paralelismo se trata? De paralelismo verbal no puede ni hablarse. Ni una sola de las palabras de Jeremías se halla en Isaías ni en Miqueas. De paralelismo real tampoco. Sólo se daría éste en el caso de que la "virgo" de Isaías y la "parturiens" de Miqueas fueran la "femina" de Jeremías; de que el "filius", "Emmanuel", de Isaías y el "dominator in Israel cujus egressus a diebus æternitatis, stans et pascens in fortitudine Domini" de Miqueas fuera el "virum" de Jeremías, y, finalmente, el "conciptet et pariet" de Isaías y el "egredietur" y "parturiens pariet" de Miqueas fuera el "circumdabit" de Jeremías. Cuán lejos está todo esto de la verdad ya lo hemos visto. Paralelismo verbal y real lo hay entre Isaías y Miqueas; pero entre éstos y Jeremías, ni verbal ni real. Sólo cabría establecer un paralelismo real en el supuesto de que en el lugar de Jeremías se trate de la concepción del Mesías. Pero es precisamente lo que hay que probar, y no es sólo un supuesto gratuito, sino contrario al sentido literal del lugar, ya que éste sólo en las palabras del mismo puede fundarse, y las usadas por Jeremías jamás aparecen en ningún lugar del texto hebreo con una significación que ni de lejos se asemeje a la significación de las usadas por Isaías y Miqueas.

Las razones que se dan para establecer este paralelismo las expone así Knabenbauer en el citado lugar: "Verba illa (las de Jeremías) de se utique satis obscura sufficienter elucidantur et ad sensum certum determinantur duplici consideratione: sermonem insitui debere de periodo mesianica, et sententiam ipsam esse declarandam ex vaticiniis jam datis. Prius sane concedetur ab omnibus; nam unaquaque ex istis strophis terminatur periodo mesianica; vide, 30, 9, 21; 31, 11 seq.; alterum non poterit in dubium vocari cum Jeremias non semel vaticinia jam data recolat et cum per se pateat oracula populo electo tradita non esse oblivioni et contemptui data." Son, pues, dos la razones. Primera, que el lugar de Jeremías es mesiánico. Lo es, sí; pero de ahí no puede deducirse lo que se pretende, que la nota mesiánica del mismo sea un rasgo personal del Mesías, el modo de su concepción y nacimiento. La segunda razón es que el lugar

de Jeremías se ha de explicar por los vaticinios anteriores de otros profetas, ya que éste reproduce a veces los vaticinios anteriores, que ciertamente no podían darse al olvido. Si en este caso quiso Jeremías reproducir los vaticinios de sus predecesores, Isaías y Miqueas, de la concepción y el nacimiento del Mesías, habremos de convenir en que estuvo muy poco feliz en la elección de las palabras, que se alejan a más no poder de las de aquéllos y hasta están en verdadera oposición con ellas. En último término siempre se debate Knabenbauer con el gratuito supuesto de que el lugar de Jeremías haya de entenderse del nacimiento del Mesías.

La exposición de San Jerónimo ha tenido entre los intérpretes católicos muchos y muy respetables seguidores; baste citar, entre otros muchos, a Santo Tomás, Maldonado, Alapide, Estio, Mayer, Scholz, Schneedorfer, Hezenauer, etc. Aunque alguno ha llegado a considerar esta exégesis como la tradicional de la Iglesia, no lo es, sin embargo; no aparece en ninguno de los Padres anteriores a San Jerónimo, ni en los orientales ni en los occidentales, y se explica esto muy bien, pues los primeros tuvieron a la vista la versión griega, que difiere bastante del texto masorético, y los segundos la versión latina anterior a la Vulgata de San Jerónimo, que es un trasunto de aquélla. Algún lugar que de San Cipriano y de San Agustín se aducen en favor de esta exposición es de una autenticidad más que problemática. No es de nuestro propósito el examen de la tradición eclesiástica en este caso, que daría a este artículo proporciones desmesuradas. Si este punto interesa especialmente al lector, le remitimos a un estudio de él publicado en la *Revue Biblique*, 1897, págs. 399 y siguientes. Más que estar San Jerónimo apoyado en la tradición, parece solitario y aislado en ella, y quizá la opinión de tantos intérpretes como después le han seguido no tiene más peso que la del mismo Santo, grande ciertamente, atendida su gran autoridad, pero no decisiva.

Otra interpretación traduce el verbo por "volverse en, convertirse en"; la mujer, perdida la congénita debilidad de su natural condición, se convertirá en varón por la fuerza de que será revestida. Es la de Lutero y Ewald. Ya hemos hecho algunas consideraciones acerca de la inutilidad y ridicu-

lez de semejante trasmutación. No resta sino añadir que para que סָבַב pueda tener tal significación es preciso que el término se construya con סָ, pues entonces es matiz de la significación ya no es propiamente del verbo, sino de la preposición. De no ser así, únicamente cuando se trate de una tan sencilla y fácil trasmutación, como es la de mudar el nombre de una persona o de una cosa, presenta en tres lugares el tema סָבַב la significación de mudar, convertir en. Ya no se trata de una docena, sino de más de un centenar de lugares; sin embargo, podemos asegurar al lector que los hemos revisado todos uno por uno. Pues bien, los únicos que en apoyo de esa significación pueden aducirse son cuatro. De ellos uno puede muy bien interpretarse sin dar al verbo otra significación que la de rodear. En otro el término está construído con סָ, y sólo quedan dos en que con verdad tiene la significación de mudar, pero simplemente mudar el nombre. Estos dos últimos son II Reg., 23, 34, y Num., 32, 38. En el primero es el nombre de Elyaquin, hijo de Josías, mudado en Joaquín por el faraón Neco. En el segundo es la mutación del nombre de unas ciudades reedificadas por los israelitas al tiempo de la conquista de la tierra. El construído con סָ es Zac., 14, 10, y el verbo está en forma *qal*: יִסֹּבֵב בְּלִי-הַאֲרֶץ כְּעֶרְבָה == se convertirá toda la tierra en desierto, se hará como el desierto. El otro lugar es el de II Salm., 14, 20. Es una construcción bastante singular. El término de סָבַב, perfecto *qittel*, es אֶת-פְּנֵי הַדָּבָר == el aspecto de la cosa. En dos modos puede mudarse el aspecto de una cosa. O rodeándola, dando vueltas en derredor de ella, o haciéndola girar sobre sí misma para que presente sus varios aspectos. Sería facilísimo el tránsito de una a otra significación. Pero en el caso puede, a mi parecer, mantenerse la significación de rodear. Se trata en el citado lugar de la presentación a David de la mujer tecuíta elegida por Joab para contar al rey la fingida historia del fratricidio de uno de sus dos únicos hijos contra el otro. Logrado el propósito de predisponer a David en favor del fratricida, descubre ella misma que la historia contada no es más que una parábola, y que al venir a contársela al rey ha obrado por instigación de Joab, para ver de mudar el aspecto de las cosas, para ver de ha-

cer desistir a David de castigar a Absalón por su fratricidio contra Ammón. Cuando una cosa es difícil de obtener, no suele presentarse y pedirse francamente, de frente, sino, como decimos en castellano, con rodeos. La tecufta rodea, en efecto, y sólo cuando ve que ha conseguido lo que se proponía habla ya claramente y sin rodeos. Podemos, pues, concebir la significación del mudar el aspecto de la cosa como rodear en torno suyo para que el que oye la vea como pretendemos. Pero, sea de esto lo que quiera, siempre en último término se trataría de una bien sencilla trasmutación; tan sencilla casi como la de mudar el nombre de una cosa. Cuán lejos está de casos semejantes la trasmutación de la mujer en hombre, está a la vista, y esto hace que ninguno de los cuatro lugares citados pueda aducirse para dar a סבב, sobre todo en la forma *qotet*, la significación que se pretende.

Otra interpretación es la de Calvino y Lowth. La mujer rodeará hostilmente al varón, es decir, luchará con él, y le vencerá. Cierto que סבב tiene a veces la significación de rodear hostilmente una ciudad, cercarla, asediarla. Pero, a más de que nunca es éste el caso del tema en la forma *qotet*, se construye entonces, generalmente, con לָסָבֵב o לָסָבֵבָה. Y, sobre todo, ¿a qué esa lucha de la mujer contra el hombre y a qué la victoria de aquella sobre éste? ¿A qué viene esto, ni cómo encaja dentro del marco de la profecía de Jeremías?

Otra interpretación: La mujer bailará, danzará en rueda con el hombre. Como señal del júbilo de la restauración, podría pasar; ¿pero dónde está lo nuevo, lo insólito de semejante cosa? Y, sobre todo, jamás tiene סבב tal significación.

Otra interpretación: La mujer buscará al hombre, le rodeará con halagos para inducirle a que la tome por mujer, o pidiéndole su protección. Esta interpretación tiene su raíz en la exégesis rabínica. R. Salomón Yarji la da como oída a R. Yehuda Hadarsan. Pero la situación así descrita, lejos de ser de paz y tranquilidad, cual ha de ser la de la restauración, sería, según el uso de la Escritura, de angustia y penuria. Tampoco se ve la novedad insólita, a no ser que la excepción se haga regla, y aun así, aunque sería novedad,

no sería debida a la intervención divina, sino a la degeneración de la mujer.

Otras interpretaciones ven a Israel en la mujer y en el hombre a Yave, y explican el lugar de varios modos. Unos: Virgen de Israel, ¿por qué andar vagando sin pensar en la vuelta? Yo te haré volver al tálamo, haré que me busques, que me desees, y entonces yo te recibiré de nuevo y te volveré a mi gracia. Toda esta interpretación se funda en dar a סבב la significación de שוב; en vez de rodear, volver. Atendiendo al contexto remoto, si léxicamente esté cambio de significación fuera posible, no habría inconveniente en admitir semejante interpretación, ya que el tema central de la profecía de Jeremías es la conversión de Israel a Yave y la conversión de Yave a Israel. ¿Podrá por ventura la adúltera, la repudiada, después de tantas infidelidades, ser de nuevo recibida por el esposo en la casa, en el tálamo nupcial? ¿No será la por siempre manchada? No; contra lo que podría esperarse, contra lo que comúnmente ocurre, una vez que, curada de sus criminales veleidades y castigada por sus adulterios con los ídolos, se convierta de nuevo a Yave, y le busque y le ruegue, éste, movido de su antiguo entrañable amor hacia él y de su paternal, más que marital, benignidad, se convertirá también a Israel, y le hará volver a la patria, a la tierra prometida. Tanto depende esta interpretación de atribuir a סבב la significación de שוב, que no pocos conjeturan que, en vez de aquél, hay que leer éste en el texto. Es una prueba de la imposibilidad que ven de atribuir a סבב esa significación que nunca tiene. Otros, viendo también a Israel en la mujer y a Yave en el varón, exponen: Israel obligará a Yave, le forzará a que de nuevo se convierta a Israel. En vez de la conversión de Israel, obra de Yave, tenemos aquí la conversión de Yave, obra de Israel; es la absoluta inversión de los términos en la profecía de Jeremías.

Otros ven en la mujer a la Iglesia o a la Sinagoga, y en el varón, a los fuertes con los cuales aquélla defenderá y protegerá la tierra. ¿Cuán lejos estamos del sentido literal.

Hay, por fin, otra interpretación, que pretende apoyarse en una acepción en que suponen puede formarse נָכַר: la de marido. Ya San Efrén, comentando este lugar de la versión

siriaca, que ofrece un texto igual casi al masorético, decía: "La mujer ama a su marido. Dícese esto de la sinagoga, que, repudiados los ídolos, se convierte a un solo Dios; o de la tierra, que, después de haber devorado y rechazado a sus habitantes, los recibe de nuevo en su seno." Esta interpretación, aunque sin decidirse resueltamente por ella, parece satisfacer a Sánchez, que dice: "Virgo Israel quae nunc extorris et vaga peregrinaris a patria, cur segnis desides neque de reditu et libertate cogitas? En ego te quasi sponsus ad thalamum et amplexum accerso. Sed videbimus non multo post rem plane novam ac mirabilem, nempe ut quae repudiata videri poterat, illa virum suum ambiat, illum deperat, omnibusque modis in illius torum et gratiam admitti studeat." Además cita Sánchez, en favor de esta opinión, a Oleaster, Aponio y Pineda.

La acepción de marido atribuída a זָבֵר no puede apoyarse más que en Prov., 6, 34. Es el único lugar en que parecería posible esta acepción, pero, a mi ver, ni siquiera en éste la tiene. Dice así el lugar: זָבֵר זָבֵר = Vulgata: "quia zelus et furor viri..." El celoso furor no es sólo del marido; es, en general del varón, y quizá la misma Vulgata, traduciendo "viri", no "mariti", quita igualmente todo fundamento a esa pretendida acepción de זָבֵר. Por lo demás, esta interpretación coincide casi enteramente con la de los que dan a זָבֵר el valor de שׁוֹב.

Entremos ya en el examen de las opiniones que proponen introducir una modificación en el texto hebreo masorético. Desde luego que el texto masorético no puede darse como del todo cierto y seguro. Para convencerse de ello basta ver la versión de los LXX, que hace suponer un texto hebreo distinto del masorético en los códices de que se hizo esta versión. Hoy parece del todo imposible reconstruir por la versión el texto de que se hiciera. Sin duda que en él se contenían casi todas las palabras del masorético. Las únicas que quizá no se dieran son זָבֵר y זָבֵר, pues de ellas no hallamos correspondencia. Además de las palabras del texto masorético debió de haber en el hebreo de los LXX palabras que no hay en el masorético, pues de otro modo no se podría explicar que haya en el griego bastante que no hay

en aquél. Que el texto hebreo de los LXX contuviera כִּי בָרָא יהוה se deduce del griego οτι ετατισεν Κύριος; que se contuviera יהוה יהוה lo prueba el καταφύτευσιν καινή; que se leyera יהוה, lo prueba el ἄνθρωποι. Quizá por חֲסוּבָה hubiera en su texto, o leyeron erróneamente los LXX חֲשׂוּבָה u otra forma de חֲשׂוּבָה, que diera lugar al σωτηρία; pero es de notar que esta palabra se lee dos veces en el griego. ¿Cuál pudo ser la palabra hebrea que diera lugar al segundo σωτηρία? Duhm supone que, en vez de חֲסוּבָה, hubiera en el texto hebreo בְּאִשָּׁה, que los LXX leerían erróneamente בְּיִשָּׁע; entonces tendríamos ya el segundo "in salutem". Pero, además de la forma de סבב que por error leyeron "salutem", habría de tener el hebreo otra forma, o de סבב o de שׁוּב, que diera origen al περιείσονται. En resumen, que parece del todo imposible la restitución, pero también que entre el texto masorético y la versión griega parece del todo preferible aquél a ésta. Ésta sí que es, por lo menos a mí me lo parece, enteramente ininteligible: "quia creabit Dominus salutem in novam plantationem, et in salutem circuibunt homines". Esto, sin embargo, no quita para que su sola existencia nos obligue a tener el texto masorético como no del todo seguro. Ahora que, si de un texto semejante al masorético puede uno explicarse mejor o peor la procedencia de la versión de los LXX, del texto que supondría ésta, no seríamos capaces de explicarnos el texto masorético actual. Todas las otras versiones antiguas se acercan o se alejan más o menos del masorético o de la versión de los LXX. La siríaca peschito traduce: "femina amplectetur virum", casi como el masorético. La antigua latina o itala: "Quoniam creavit Dominus salutem in plantationem novam, in qua salute circuibunt homines", casi como los LXX. Teodoción: "Creavit Dominus salutem novam, in salute circuibit homo", casi a igual distancia entre el masorético y los LXX.

El *Targum* de Jonatán: "Creavit Dominus novum in terra: populus domus Israel incumbet Legi."

Las tentativas de restitución del texto hebreo y de interpretación en ella fundadas, son las siguientes:

Duhm (5) dice que la lección masorética no hay quien la entienda y que seguramente es errónea. Conjetura que debe leerse *וְגִבְרָה תִּשְׁבֶּה בְּגִבּוֹר*, y remite a Zac., 14, 10, traduciendo: la mujer se convierte en varón. De paso haremos constar que esta conjetura de Duhm confirma lo que hemos dicho antes sobre la significación del tema *מִבֵּן* de *convertirse en, hacerse como*. Para que pueda entenderse así es preciso que esté en forma distinta del *gotet* y se construya con *ב*. Como se ve, esta interpretación coincide con la de Lutero y Ewald, pero por la modificación del texto se pretende darle un fundamento lexical y sintáctico que sin ella no tiene. En cuanto a la frase que de esta corrección resulta, la cree Duhm una especie de proverbio burlesco, usado para expresar la sorpresa producida en el lector ante algo chocante, que sería en este caso presentar el poeta una misma cosa, tan pronto como hombre (versículo 20), tan pronto como mujer (v. 21), ya que en ésta de Jeremías Israel aparece primero como hijo, después como mujer de Yave. Este modo de ver lo confirma con el texto que, a su parecer, dió lugar a la versión de los LXX: *בְּאִשָּׁה בְּיָשָׁע*, aunque, en vez de *בְּאִשָּׁה*, leyeron los LXX *בְּיָשָׁע*.

Bastante más chocante que el que un poeta presente una cosa a veces como hijo, a veces como mujer, sobre todo tratándose de Israel, que no sólo aquí, sino en otros numerosos lugares de la Escritura aparece como hijo predilecto de Yave o como mujer con la que Yave ha contraído un pacto análogo al matrimonial, y cuyo quebrantamiento tiene el aspecto del adulterio, es poner en la boca o en la pluma de un judío de tiempos anteriores a nuestra era una glosa que viene a ser la quintaesencia del espíritu crítico de un alemán del siglo xx. Esto en cuanto al contenido de la glosa, pues ya lo de considerar todo el lugar como una simple glosa en la que no hay nada de Jeremías, parece algo así como un tajo de espada crítica, que no desata el nudo de la dificultad, sino que lo corta en seco. Pero tan acostumbrados estamos a estos tajos de la crítica, que ésta no puede sorprendernos.

Otro conato de restitución es el de Hcubigant y Conda-

(5) *Das Buch Jeremia*, pág. 291.

min (6). El primero de estos intérpretes propone leer נקבה וְהָשׁוּב לְיָבָרָה = la mujer volverá a su marido, la Sinagoga a Dios; vuelta que, ciertamente, puede considerarse como un prodigio, después de tantas y tan reiteradas defecciones. Condamin dice que esta corrección puede tenerse por probable y leerse simplemente וְהָשׁוּב לְיָבָרָה, y que este sentido conviene bien con el contexto, tanto con el inmediato como con el remoto (vuelve..., vuelve..., v. 21), y puede muy bien llamarse *una cosa nueva*, si se tiene en cuenta la idea con tanta fuerza expresada en Jer, 3, 1.

Cierto que el pensamiento de la vuelta, de la conversión de Israel a Yave es el dominante en toda la profecía de Jeremías, y que, por tanto, encaja muy bien esta interpretación en el contexto remoto, pero no encaja tan bien en el contexto próximo, que es una descripción de una de las características de esta conversión y de la vuelta de Israel a la tierra que Yave le dió; y, entre el remoto y el inmediato, este último es el principal en la interpretación de un lugar.

Por último, Volz (7) propone varias modificaciones del texto masorético. En primer lugar, le parece insólito e inadmisibles que, hablando Yave en primera persona en todo el trozo en que se incluye esta frase, se produzca de repente esta mutación, y se diga *crea o produce Yave*, en tercera persona. Por eso propone leer en vez de בָּרָא אֱנִי, בָּרָא יְהוָה. Como se recordará, es una modificación que, aunque no enteramente coincidente, se acerca mucho a la que sugiere Kittel en su edición crítica, diciendo, como indicamos al principio de este artículo: "fortasse legendum sit בָּרָא"; en la sugestión de Kittel, בָּרָא estaría en primera persona del imperfecto; en la de Volz sería el participio con el pronombre de primera persona. No creo que sea tan insólito en la poesía, sobre todo en la tan movida de Jeremías, el repentino paso de la primera a la tercera persona; pero, en último término, esta modificación del texto en nada afecta a la interpretación del lugar. Por lo demás, el Κύριος de los LXX

(6) CONDAMIN: *Le livre de Jérémie*, pág. 228.

(7) *Der Prophet Jeremia*, pág. 286.

atestigua la existencia del nombre divino en los códices de que se hizo esta versión, y lo mismo puede decirse de todas las otras versiones antiguas. Cree igualmente Volz que נָקַר y נִקְבָּה son glosas marginales del v. 27^b, que han pasado después al v. 22^b. Finalmente, en vez de leer בְּרֵאשִׁית בְּאֶרֶץ הַשּׁוֹבָה, lee בְּאֶרֶץ הַשּׁוֹבָה, mudando al mismo tiempo הַסּוֹבֵב en הַשּׁוֹבָה. Para apoyar esta última mutación acude a que en algunos manuscritos del texto masorético se halla הַשּׁוֹבָה por הַסּוֹבֵב, y a que la versión de los LXX, Aquila y otros hacen suponer que los traductores leyeron הַשּׁוֹבָה en vez de הַסּוֹבֵב. Así llega Volz a la traducción: So schaffe ich denn ein Neues im Land der Rückkehr. Lo nuevo producido por Yave es el contenido de los v. 27^b y 31, pues 23, 24, 25, 26, 29 y 30 los considera, parte como glosas, parte como transposiciones, que hay que volver a otros lugares de la profecía.

En virtud de todo este proceso crítico llega Volz a interpretar el lugar de la seguridad y tranquilidad de la tierra después de la vuelta; pero, a mi ver, de lo que trata el lugar discutido es de la paz y seguridad de la vuelta misma, de la marcha del pueblo hacia ella, aunque se trate también después de la tranquilidad, seguridad y paz de que gozarán también una vez en ella. Por lo demás, ese trastocar y remanear el texto sin sólido fundamento para ello, no parece conducir a la inteligencia del mismo, sino a sustituirle por sueños y caprichos. Lo de hacer de הַסּוֹבֵב, הַשּׁוֹבָה no vemos en qué se funda, sino en el empeño que, como hemos visto, comparten con Volz otros críticos, de ver en el verbo una forma del tema שׁוּב, en vez de una forma del tema סָבַב. El hallarse en algunos escritos masoréticos הַשּׁוֹבָה por הַסּוֹבֵב no pasa de ser una variante ortográfica de שׁ por ס. Lo de que en vez de הַסּוֹבֵב se leyera הַשּׁוֹבָה en los manuscritos de que se sirvieron los LXX, no es seguro, pues, sin ir más lejos, acabamos de ver que Duhm ve la forma del tema שָׁעַ, en que hace pensar el σωτηρια de los LXX, en un error de lectura por בְּאֶשָּׁה, y, en último término, parece que los LXX hubieron de leer también הַסּוֹבֵב o cosa parecida, pues, si no, mal se explica el περιλεύσονται de la versión griega.

Notamos, por fin, que todos estos conatos de permuta-

ción de קָבַב por שׁוּב explican la nota de Kittel en su edición crítica, ofreciendo la lección לְיָבֵר לְיָבֵר, en vez de הַסּוּבָב נָבֵר.

Hubiera deseado tener a mano un excelente estudio de Reinke sobre este lugar, publicado en la revista *Quartalschrift*, a. 1851; pero me ha sido imposible. Sólo por su obra *Die Messianischen Weissagungen*, t. III, pág. 525, he podido ver que el excelente intérprete da al lugar de Jeremías una interpretación con la cual coincide casi enteramente la nuestra. A su gran autoridad podríamos añadir la de otros muchos y respetables comentadores, como Gesenio, Umbreit, Bade, Hitzig, Rothstein, Schmidt, etc. Sólo hemos de notar que es de suma importancia lo de despojar al verbo הַסּוּבָב de todo matiz de proteger, defender, que le dan algunos, pues, en primer lugar, así la interpretación adquiere más sólido fundamento lexical, ya que la significación atribuida al tema סָבַב es sólo la común, ordinaria y del todo cierta, de rodear; y, además, se previene y deshace la única dificultad que contra ella he visto oponer. La presenta Kuabebauer en un especioso dilema, escribiendo: "Si adest pax et securitas, ea protectio erit inutilis; si vero non adest pax et securitas, jam non id adest quod alias ubique tamquam tempori messianico maxime proprium describitur." Sí, "adest pax et securitas", y por cierto tan grandes, que en la marcha hacia la tierra de promisión se dará lo que no se da nunca en circunstancias semejantes, a no ser que Yave intervenga con especialísima providencia, creando una situación nueva y enteramente inusitada, en la cual "femina circumdabit virum".

E. NÁCAR.

Abril 1942.

Un nuevo Targum a los Profetas

Del Pentateuco conocemos el Targum oriental o babilónico, llamado Targum de Onquelos, y el Targum occidental o palestinese o jerosolimitano, del que se conserva una recensión muy antigua, conocida con la denominación de Targum Fragmentario o Jerosolimitano II, y otra más moderna, escrita en un arameo mixto —occidental y oriental—, que es el Targum llamado Pseudojonatán o Palestinese I.

En cambio, de los Profetas, ya anteriores, ya posteriores, solamente nos ha quedado el llamado Targum de Jonatán ben 'Uzziel, que es un Targum en arameo oriental o babilónico, del mismo género que el arameo del Targum de Onquelos.

¿Existió un Targum —versión aramaica— *palestinense* a los Profetas?

Zunz (1) respondió afirmativamente a esta pregunta, pues en una docena de autores medievales judíos encontró citas y alusiones referentes a un Targum *jerosolimitano*: R. Yēhudá de París cita el Targum jerosolimitano a II Sm. 6,16; Abudraham a I Sm. 9,19; Tanḥum a I Sm. 16,23; R. Efraim de Bonn a II Re. 3,15; Rashi a un versículo de Is. y al capítulo tercero de Habaqquq, del cual los códices derossianos 265 y 405 ofrecen Targum distinto del de Jonatán (2). En el Ms. Urb. 1 f. 616 b hay un Targum de 190 palabras al final de Is. que difiere del Jonatán. Zunz ha encontrado citas del

(1) *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden* (2.^a ed.; Frankfurt a. M., 1892), págs. 80-82.

(2) El Targum a Habaqquq es de mucha actualidad para los estudios del Comentario a Habaqquq descubierto en Qumrān. Véase H. WIEDER, *The Habakkuk Scroll and the Targum* en «The Journal of Jewish Studies», IV(1953), págs. 14-18; y el estudio multicopiado de W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Habakkuk Mishnah and the Targum of Jonatán* («Duke Divinity School»; 1953), 12 págs.

Targum palestinense de Jue., Sm., Re., Is., Jr., Ez., Miq., Hab., Zac. (3).

Esto es lo que queda de Targum palestinense a los Profetas.

Fuera de estas citas agrupadas bajo la denominación de *Targum Yērushalmí*, han sobrevivido otras citas conocidas como *Targum shel Tosefta*, es decir «Adiciones targúmic» que no se encuentran en el texto del Jonatán y que se hallan o en autores medievales o en manuscritos targúmicos —principalmente yemeníes— ya en los márgenes, ya incorporadas al texto. Sobre esta *Tosefta* targúmica a los Profetas llamó la atención S. D. Luzzato (4): D. Qimhí ha conservado en sus comentarios bíblicos el *Targum shel Tosefta* a Jue. 11,1 (47 palabras); I Re. 22,21 (68 palabras); II Re. 4,1 (175); 4,6 (55); 4,7 (72); 13,21 (9).

D. Frankel publicó trece fragmentos de *Tosefta* targúmica, según una copia defectuosa de S. Schönblum: *Tosefta mi-Targum Nébiim u-Kētubim mi-kéteb yad afrikaní* (5): II Sm. 11,12; I Re. 5,10; 5,9; 5,12; 10,18; 10,20; 14,14; 22,21; 22,22; II Re. 4,1:7; Obad. 1; Os. 1.

Otra publicación de *Toseftot* targúmic» a los Profetas es la del *Ošar Midrašim kitbé yad*, II, de J. A. Wertheimer, págs. 53-56. Se trata de la *Tosefta* al *Targum Resh Séfer Yēhezqel* tomada de dos Mss. yemeníes. Tal *Tosefta* es editada con las variantes de los dos Mss. y de un Ms. utilizado por Marcus.

Otro fragmento de *Tosefta* targúmica fué publicado por Meir Šebi Weiss en la revista hebrea «Ha-Šofé lē-ħokmat Israel» bajo el epígrafe *Šhēririm mi-Gēniza*, I: *Pētiḥá lē-Targum Ma'asé Merkabá* (6). Tema de esta *Tosefta* es el encuentro y conversación de Nabucodonosor con Sanaquerib en el infierno.

Franz Praetorius, en su edición del Targum a Jueces (7), hace referencia a *Toseftot* targúmic» marginales que se leen en el ma-

(3) ZUNZ, *ob. cit.*, pág. 82.

(4) *Nachtragliches über die Thargumim*, en A. Geiger, WZJT, V (1844), páginas 131 ss. Toma esta «Tosefta» o «Tosefta dē-ar'a dē-Israel», de un ms. africano.

(5) En *Qobeš dēbarim neḥmadim* («Dobēbé sifé yēshenim; Husiatyn, 1902). Están publicados sin introd. ni notas. Cf. ZfHB VIII, 131; IX, 63.

(6) Este Targum, editado en *Ha-Šofé...*, VI (Budapest, 1922), págs. 313-318, había sido publicado antes en la revista húngara «Magyar Zsidó Szemle», XX; págs. 347 ss., con traducción húngara.

(7) F. PRAETORIUS, *Das Targum zum Buch der Richter in Jemenischer Uebersetzung* (Berlín, 1900), en el prólogo (sin paginar) y en el epílogo, pág. 54.

manuscrito de *Haftarot* de Socin —actualmente en posesión de la Deutsche Morgl. Gesellschaft—, y añade que adiciones marginales targúmicas se encuentran, aunque no en tanto número, en los manuscritos A y B de su edición: Mss. que constan de unos cuantos folios graciosamente enviados a Praetorius por S. Landauer desde la Biblioteca de Strasburgo.

Nuestro amigo, el Dr. A. Sperber, al presentar al mundo sabio su *Specimen of a Targum Edition* (8), publicó el c. 17 de I Sm. porque en tal capítulo los vv. 8 y 43 presentan *Targum shel Tosefta* en fuentes manuscritas y en algún incunable. Sperber se refiere expresamente al Ms. sefardí p 116 de la Biblioteca de Montefiore de Ramsgate —en la actualidad trasladado al Jews College de Londres—, al famoso Codex Reuchlinianus de Carlsruhe —del año 1105—, y al incunable de los Profetas Anteriores editado en Leiria en 1494 (9).

Esto es lo que conocemos respecto a la *Tosefta* targúmica a los Profetas. Si hemos mencionado esta clase de Targum es porque a veces tal *Tosefta* ocurre bajo el epígrafe de *Targum Yërushalmí*; así, por ejemplo, en el Codex Reuchlinianus. En la mentada edición del Targum yemení a Jueces Praetorius crece como probable que las *Toseftot* targúmicas no sean más que restos del Targum palestinese a los Profetas.

Si juzgamos del origen de tales adiciones por el del arameo en que están escritas, aquéllas cuyo arameo hemos investigado, son babilónicas u orientales, v. gr., la *Tosefta* al *Targum Ma'ase Merkabá* publicada por M. S. Weiss (10).

(8) Publicado en «Louis Ginsberg Jubilee Volume» (American Acad. for Jewish Research; New York, 1945), págs. 293-303.

(9) Un fragmento de *Tosefta* targúmica —ésta no a Profetas, sino al Pentateuco— se encuentra, añadida a tinta, en el f. 63 (final de Gn.) del ejemplar del Pentateuco de Híjar de 1490, que se guarda en el JThS. de Nueva York. En el f. 81 hay otra adición targúmica bajo el epígrafe *Targum Yërushalmi*.

(10) Acerca de las *Toseftot* targúmicas cf. —además de las mencionadas, algunas de las cuales nos fueron indicadas por el Prof. S. Liebermann— el capítulo *Interpolated Targum* de la obra de PINKHOS CHURGIN, *Targum Jonathan to the Prophets* (New Haven, Yale University Press, 1927), págs. 126-152; especialmente, pág. 151, líneas 24-25. Cf. también el artículo de BACHER, en ZDMG, XXVIII, págs. 1-72. Véase igualmente A. EPSTEIN, *Tosefta du Targoum Jeruschalmí*, en REJ XXX (1895), pág. 44. Aunque este art. de EPSTEIN trata de las *Toseftot* a versículos de la *Torá*, sus conclusiones quizá valgan para las *Toseftot* a Profetas: pág. 50: «De ce que nos *Tosefta* sont présentées comme des variants et des additions au *Targoum Jeruschalmi*, il n'en résulte pas qu'elles soient nées anciennement

De todo lo cual se deduce que se ha perdido el Targum palestinese a los Profetas y que sólo quedan citas de él más o menos extensas.

* * *

En 1955, investigando los fondos manuscritos del Seminario Judío de Nueva York, descubrimos con harto alborozo en el manuscrito ENA 2576, f. 5, un largo fragmento de un Targum a Jos. V, 5-VI, 1, que difiere totalmente del consueto Targum de Jonatán ben 'Uzziel. Alguien —cuyo nombre ignoramos— había hecho una transcripción del folio 5 incorporándola al Ms.

Este folio es de vellum muy maltrecho. El formato y la escritura son sefardíes. Está escrito a dos columnas muy cuidadosamente. La vocalización es tiberiense y sin ningún valor. El valor del Ms. radica en el texto consonántico, que ofrece —lo acabamos de decir— un Targum distinto del de Jonatán ben 'Uzziel: mucho más parafrástico. ¿Es el Targum palestinese a los Profetas que se había perdido? Ante todo hay que observar que el arameo de este folio no es palestinese: es arameo babilónico de la misma clase que el del Targum de Jonatán ben 'Uzziel. Por ejemplo, siempre usa el verbo *hászá* en vez de *hámá*.

Mas, aunque por su lenguaje actual dicho Targum sea babilónico —un nuevo Targum babilónico a los Profetas—, podemos probar que el origen del nuevo Targum es palestinese; y es que en la Biblioteca Universitaria de Cambridge vimos a nuestro regreso de Estados Unidos el Ms. T.-S. B 13/2 que contiene cabalmente el mismo texto del Ms. de Nueva York (Jos. V, 2-VI, 1), pero en arameo palestinese. El Prof. Paul Kahle nos entregó en Oxford las fotografías de los cinco folios de este Ms. de Cambridge, así como la Memoria doctoral de A. Mc Intosh, en la cual dedica este graduando un capítulo al estudio del Ms. Al regresar a España comparamos el Ms. de Nueva York con el de Cambridge, y llegamos a la conclu-

en Palestine. Certaines d'entre elles par leur langue et leur contenu, semblent avoir été composées tardivement et peut-être en dehors de la Palestine». «Lorsqu'on cite des additions de Targoumim, il ne faut pas trop s'attacher au mot de *Jeruschalmi* ni conclure que le Targoum a été rédigé en Palestine. Dans certains cas, *Jeruschalmi* équivaut à *Tosefta* ou à *nuscha ahärina*. «On appelle nos *Tosefta* n.º 7 [Ex. 13,17] et 8 [Ex. 14,28: poesía alfabética] tantôt *Tosefta*, tantôt *Targoum nēharde'i*; le *Mahzor Vitry* [pp. 305-6] leur donne le non de *Jeruschalmis*.

sión que ambos Mss. contienen sustancialmente el mismo Targum, si bien en algún versículo hay discrepancias debidas, en parte, a que el Ms. T.-S. B 13/2 ofrece un texto primitivo, y el Ms. ENA. 2576 un texto más moderno y estabilizado.

El Ms. de Cambridge es muy antiguo: un Ms. oriental probablemente del s. x; el de Nueva York es un Ms. sefardí del s. xiv. En éste son escasas las *matres lectionis*, abundantísimas en el Ms. de la Colección Taylor-Schechter.

Queda por explicar por qué los dos Mss. que nos legan un largo fragmento de un nuevo Targum a los Profetas —uno en recensión babilónica (ENA. 2576) y otro en recensión palestinese (T.S. B 13/2)— cabalmente conservan el Targum a la misma parte de la Biblia Hebrea: Jos. V, 2-VI, 1 en T.-S. B 13/2 y Jos. V, 5-VI, 1 en ENA 2576, f. 5.

La explicación es que la lectura sinagoga del Targum fué perdiéndose poco a poco desde los últimos siglos del período gaónico y vino a quedar reducida, hasta el s. xiv, a la lectura del Targum en Pascua y en el primer día de la fiesta de las Semanas. Este Targum, que era leído alternando con el texto hebreo de *sidras* y *haftarot* era, en parte, el Targum palestinese (11).

Nuestros dos Mss. presentan el Targum a la *haftara* del primer día de la Pascua. Se trata, pues, no de restos de un Ms. completo de Targum a los Profetas, sino de fragmentos de Targum pertenecientes a Mss. litúrgicos.

(11) ZUNZ, *ob. cit.*, págs. 426-7, nota 1, señala que el Maḥzor Vitry trae el Targum jerosolimitano o palestinese a la fiesta de las Semanas y que el Maḥzor de Rossi 378 ofrece Targum jerosolimitano a la fiesta de Pascua, y que los dos Maḥzorim de la Colección Oppenh. Cod. 1568 A qu y Cod. 654 O. tienen también dicho Targum a las lecturas de Pascua y Semanas y que la denominación *Dibbēra* para el Targum de estos Mss. se refiere al Targum palestinese del Decálogo.

Dentro de poco aparecerá en «Sefarad» un artículo nuestro sobre un *Fragmento de Tosefta targúmica a los diez Mandamientos*: se contiene en el Ms. JThS. 60 s. f. 30 y cabalmente es un fragmento de *tosefta targúmica* añadida al Targum de Onquelos de los Mandamientos para ser recitada en el primer día de *Shabu'ot* o fiesta de las Semanas.

Respecto a *Toseftot* aramaicas leídas en días festivos véase, para el séptimo día de *Pésah*, el art. de M. GINSBURGER, *Aramäische Introduktionen zum Thargum Vortrag an Festtagen*, ZDMG, LIV (1900), págs. 113-120; para el primer día de *Shabu'ot*, el art. del mismo autor, *Les Introductions Araméennes à la lecture du Targoum*, REJ, LXXIII (1921), págs. 14-26; 186-192. Ambos artículos tratan sólo de las *Toseftot* del Pentateuco (no de las *haftarot*).

La conclusión de lo que antecede es que los Mss. ENA. 2576, f. 5 y T.-S. B 13/2 son restos de dos Mss. litúrgicos de las fiestas (*maḥzorim*), que por primera vez nos revelan un fragmento considerable de un nuevo Targum a los Profetas: el Ms. de Nueva York en recensión babilónica y el de Cambridge en una recensión más antigua, occidental o palestinense (*).

(*) En la siguiente transcripción del Ms., por dificultades tipográficas, algunos signos de puntuación están desviados del puesto que les corresponde, particularmente las vocales debajo del 'ain y los *holem* y los *rafés* superlineales.

MS. 607 (ENA 2576, f. 5a)

Jos. V, 5

ובנהון הוו דארא דב[עו מן משה	ובנהון הוו דארא דב[עו מן משה
ולא ק[בילו ית מנא] וקעו אבמיחנא	ולא ק[בילו ית מנא] וקעו אבמיחנא
ובוצינא וכרת[ובוצלי ותומין	ובוצינא וכרת[ובוצלי ותומין
ועליהון הנהרגנ מוקדם יי	ועליהון הנהרגנ מוקדם יי
ושצי מנהון באשא ועל משה בערא	ושצי מנהון באשא ועל משה בערא
אתרעמו אבהתהון ועליהושע	אתרעמו אבהתהון ועליהושע
אתפגשו בגיהון ואוכח יהושע	אתפגשו בגיהון ואוכח יהושע
ניתהון ולא שבנ מועבדיהון	ניתהון ולא שבנ מועבדיהון
במצרים: 6 כי ארבעים ארי	במצרים: 6 כי ארבעים ארי
ארבעין שנין אחרנ בני ישראל	ארבעין שנין אחרנ בני ישראל
בחובי אלייל] ושלת משה	בחובי אלייל] ושלת משה
לאללא ית ארעא ... ואפיקו שום	לאללא ית ארעא ... ואפיקו שום
בניש על ארעא דכנען וכל-	בניש על ארעא דכנען וכל-
אנשי דהמינו] איתגור	אנשי דהמינו] איתגור
עליהון דלא יעברון ית ירדנא	עליהון דלא יעברון ית ירדנא
וכדיסופון הדא דרנא בישא	וכדיסופון הדא דרנא בישא
בגיהון יקומו ויעברון ית ירדנא	בגיהון יקומו ויעברון ית ירדנא
וכל אנשי [דנפקו] ממצרים	וכל אנשי [דנפקו] ממצרים
[ולא ק]בילו ית מנא וקעו אבמיחנא	[ולא ק]בילו ית מנא וקעו אבמיחנא
דמ[נים] יי להון בדייל דלא	דמ[נים] יי להון בדייל דלא
יחולון ית] ארעא דקנען דמיים	יחולון ית] ארעא דקנען דמיים
[יי ל]אבהתהון לאברהם ליצחק	[יי ל]אבהתהון לאברהם ליצחק
[ול]עמב למיתן להון ארעא דלא-	[ול]עמב למיתן להון ארעא דלא-
יחסר בה בל-מדעם: 7 ואת וית-	יחסר בה בל-מדעם: 7 ואת וית-
בגיהון דקמו לאספיות דין	בגיהון דקמו לאספיות דין
יתהון אוכח יהושע ארי סרגני	יתהון אוכח יהושע ארי סרגני
הו ארי לא קבילו אוכחא בארעא:	הו ארי לא קבילו אוכחא בארעא:
8 ויהי ונהנה קד פסקו כל [דרא ד]לא	8 ויהי ונהנה קד פסקו כל [דרא ד]לא
קבילו	קבילו
אוכחא ותבו לאוריחא דיי כל	אוכחא ותבו לאוריחא דיי כל
יומי יהושע עד דהוא קיים:	יומי יהושע עד דהוא קיים:
9 ויאמר בהשעתא	9 ויאמר בהשעתא
התא אמר יי ליהושע ינקא	התא אמר יי ליהושע ינקא
דין איסתלקית ית-טעות מצרא	דין איסתלקית ית-טעות מצרא
מנכון וקרא שקא דאתלרא דהוא	מנכון וקרא שקא דאתלרא דהוא

סָבָא דְפִסְחָא פִּטְיָן וְקִלְיָ בְכָרָן	פִּסְחָא עַד־זֶמֶן יוֹמָא הַדִּין] 10
יוֹמָא הַדִּין: 12 וישבת' ופִּסְק מִנָּא	וּשְׁבִטִיָּא דְאִישְׁתְּאַרְו מִן] בְּגִי
מִיּוֹמָא דְבִתְרוּהִי כִד שָׂרוּ נְאֻכְלוּ	יִשְׂרָאֵל מִן־דְּכָא דְמִיתוּ בְּמוֹתְנָא
מִפְתָּא דְאַרְעָא וְלֹא־נְחִית עוֹד	בְּמִדְבָּרָא אֲתַנְגְּשוּ וְעָבְדוּ יַת
לְבַגִּי יִשְׂרָאֵל מִנָּא נְאֻכְלוּ מִפְתָּא	פִּסְחָא בְּאַרְבַּעָא עֶשְׂרָא
דְּעִלְלַת אַרְעָא דְכִנְעֵן בְּשִׁתָּא	יוֹמָא לְנֶסֶן כִּד שָׂרוּ] וְעָבְדוּ
הַהִיא: 13 ויהי נהוה כד]	לִירִיחוֹ: 11 וְיֵאֱכֹלוּ וְשָׂרוּ] נְאֻכְלוּ
קָרִיב יְהוֹשֻׁעַ לְאַנְחָא קַרְ]בָּא]	מִפְתָּא דְאַרְעָא מִבְּתַר]יוֹמָא]

MS. 607 (ENA 2576, f. 5b)

לְאִיתְּפַרְעָא מִנְּךָ בְּדִיל דְרַמְשָׁא	בִּירִיחוֹ וְזָקַף עֵינֹוהִי וְחָזָא וְהָא
בְּמַלְתָּנִן יַת תְּמִידָא וְיִוֵּמָא דִּין	מִלְּאַבָּא דְשִׁמְיָה אֹרִיאֵל אֹרְכִיָּה
בְּמַלְתָּנִן [תְּלִמּוּד תּוֹרָה] וְאַמְר עַל־	[כִּמֵּן] אַרְעָא וְעַד שְׁמִיָּא וְפַתִּיָּה
אִידִין מִנְהוֹן אֲתִיתָא וְאַמְר עַל־	בְּמִן־מְצָרִים וְיִידִי יִרִיחוֹ וְסִיפִיָּה
[בִּישׁוּל] תּוֹרָה אֲתִיתִי וְנִפְל יְהוֹשֻׁעַ	שְׁלִיפָא מִתִּיקָא לְתִיקָא בִּידִיָּה
[עַל] אֲנַפּוּהִי עַל־אַרְעָא וְאַמְר בְּבָעוּ	וְנִפְל יְהוֹשֻׁעַ עַל־אַנְפּוּהִי עַל־
לֹא שָׁבֹק בָּעֵן לְחֹבֵי עֲבָדֶךָ	אַרְעָא וּבָעָא מִגִּיהָ וְאַמְר לִיָּה
בְּדִיל עֲבֹדוּהִי וְאַמְר לִיָּה כִּלְמַה־	הִלְמַסְעֶךָ אֲתִיתָא עֲלֵן אֵן לְבַעֲלֵי
דְּאִיתְּאַמְר מִן קַדְמִי יְיָ עֲלָנָא	דְּכַלְבָּנָא אֲתָּ בָּעֵן לְמַקְסְלֵי: 14 וְיֵאֵמֵר
[ל]אֲשַׁלְמָא וְלִמְעַבְדֶּךָ: 15 וְאַמְרֵ	[וְאֵמֵר לִיָּה] לֹא לְמַסְעֶד אֲתִיתִי
[מל]אַבָּא דְשְׁלִיחַ מִן קַדְמִי יְיָ	וְלֹא [לְבַעֲלֵי] דְבָבּוּ אֲנָא אֲרִי מִלְּאַבָּא
[ל]יְהוֹשֻׁעַ אַעֲדוּ עוֹבְדֵינִן בִּישׁוּן	דְּשְׁלִיחַ מִן־קַדְמִי יְיָ בָּעֵן אֲתִיתִי

דְּסוּחַ [אל	[ותית] בּוֹן וְאִיתְעַסְקוּ בְּתִלְמוּדָה
לְתַרְיִן עַן [מִיָּה	וּבִטְלִתָּנָן [יומא הדין]
בְּיַבְשָׁתָא] דְּעֵבֶר	אַתְּ קִאִים בְּדִיל [בייגבון
מִשָּׁה [מלכִיא	לוחי קנימא ומליהון קדישין
דְּאִמּוּרְאָה דְּמִיָּה דְּסוּפְנָא לָא	וּקְבַל יְהוֹשֻׁעַ עַל־גַּפְשֵׁיהּ כְּל־
קִרְיָב לְקִרְצָא] וְכֵד	מַה דְּאָמַר לִיהּ מִלְּאִכָּא דְּשְׁלִיחַ
שְׁמַעוּ גְבוּרֵן דְּעֵבֶד] [מוֹקְדָם יִי וְעֵבֶדְךָ בֵּן; 1,1 ויריחו
יִרְדְּנָא דְּטַעוּ וּנְפַל] [חותא	וְעַמָּא דִּירִיחוּ כֵד שְׁמַעוּ אָרִי]
בְּלַבְדוֹן וְלֵא] עוּד]	קִרְיָבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְאַנְתְּךָ [א קרבא]
בְּלִיבָא דְּאִינְשָׁא דְּשִׁנְאִי [עֲלִיהוֹן אִיתְבְּנְשׁוּ ... מְדִינְחָא
לְמַפְקַן לְאַנְתְּחָא עֵלְמַ	וְעֵבֶדְךָ כְּבוּפְשׁ] [תָּעוּ
מִתְבְּנְשִׁין בְּנֵי קִרְתָּא וְהָיוּ דְּחָלּוּ	וּנְפַל זִיעָא [הוֹן
לִיתְ דְּנִבְיָיק מְגֵהוֹן וְלִיתְ דְּעַמַל	בְּדִיל גְבוּר] א]

ALEJANDRO DIEZ MACHO, M. S. C.
Universidad de Barcelona

Una copia de todo el Targum jerosolimitano en la Vaticana

Tenemos el gusto de comunicar que se ha identificado una copia del Targum jerosolimitano (II) o «palestinense» a todo el Pentateuco. Este Targum se solía llamar «Targum fragmentario» (Fragmententhargum) porque hasta ahora sólo lo conocíamos en fragmentos: los contenidos en el cód. 110 de la Bibl. Nac. de París [editado por Ginsburger (Berlín, 1899)], en el Ms. 440 de la Vaticana o en algunos otros Mss., así como los fragmentos publicados en las Biblias Rabínicas. Algunos nuevos fragmentos habían sido publicados por P. Kahle en su *Massoretten des Westens* y por nosotros en «Sefarad» XV (1955) págs. 31-39. En el Homenaje a Renée Bloch aparecerán otros dos fragmentos del Targum palestinense que descubrimos en Nueva York. Tanto los fragmentos publicados por Kahle como los que nosotros hemos publicado o vamos a publicar, parecen provenir de la Genizá del Cairo. Tales fragmentos de la Genizá son muy apreciados porque su lengua no suele tener contaminaciones de arameo targúmico o tal-múdico oriental, como ocurre en casi todos los Mss. de arameo palestinense copiados por escribas europeos ignaros del arameo palestinense. Desgraciadamente, esos fragmentos orientales y antiguos del Targum palestinense son muy escasos. Y aún los fragmentos de tal targum recogidos en Mss. europeos nos conservan dicha paráfrasis aramea en muy pequeña parte.

Por aquí se verá cuán importante es que en este verano hayamos identificado en la Escuela targúmica de Barcelona una copia íntegra de todo el Targum palestinese al Pentateuco. Gracias a los buenos oficios del P. Juan Arias, M. S. C., logramos obtener de la Biblioteca Vaticana un microfilm del *Cód. Neofiti 1*, y habiéndole hecho ampliar y encomendado su estudio a nuestro colaborador y comprofesor J. G. Larraya, éste pudo prontamente identificar tal Ms. como una excelente copia de todo el Targum jerosolimitano. Nada menos que 450 folios abarca el espléndido Ms. Desde ahora ya no se podrá hablar del «Targum fragmentario». El Sr. Larraya ha enviado una sucinta descripción del Ms. a París para ser publicada en el Homenaje a Renée Bloch. Aquí solamente queremos destacar la importancia de este descubrimiento y que el texto del *Cód. Neof. 1* representa una rrección del Targum palestinese distinta de la del Ms. 110 de París y cercana a la del Ms. 440 de la Vaticana. En los márgenes del nuevo Ms. hay infinidad de variantes, muchas de ellas escritas en letra rabinica italiana, unas coincidentes con los textos del Ms. 110 de París o 440 de la Vaticana, pero otras que no se encuentran en dichos Mss. Una rápida ojeada por el arameo del *Cód. Neofiti 1* nos ha mostrado que en no pocos casos es más palestinese que el arameo del Ms. 110 de París, sin que su pureza palestinese sea tanta como la del Ms del *Breshit Rabba* Vat. 30.

La identificación del Targum palestinese *completo* es un paso muy importante en el conocimiento del léxico y gramática del arameo palestinese—del arameo galilaico—que era la lengua hablada por Jesucristo, y la mejor aportación para poder juzgar qué partes del Pseudo-Jonatán son de origen oriental u occidental; es también una excelente aportación para conocer la exégesis judía del Pentateuco en época muy remota, pues son muchos los indicios para situar el Targum palestinese —sus comienzos— antes del Cristianismo.

ALEJANDRO DíEZ MACHO

ESTUDIOS

Los b^ene ha'elohim en Gen. 6, 1-4

I. Los bn ilm(m) en Ugarit

Si hablamos aquí de Ugarit es por su carácter de testimonio de una cultura (en el sentido más amplio de la pa'abra) cananea, en contacto con la cual se forjó Israel. Decir Ugarit es decir Canaán. Es cierto que para que la ecuación sea más exacta habría que haber recurrido a los otros pueblos circunvecinos.

A) LOS TEXTOS (1):

1.º. *Textos en los que se encuentra la expresión bn ilm ó bn il:*

a) *bn ilm:*

49: II: 13 (IAB, II, 13) (2)

W'n bn.ilm.mt.mh = Y pregunta el bn ilm Môt: Qué...?

49: II: 25 (IAB, II, 25)

la. šmm. byd. bn ilm. mt = brillan los cielos con el relato del bn ilm Môt.

49: II: 31 (IAB, II, 31)

bn. ilm. mt. bhrb = (ella agarra al) bn ilm Môt, con la espada (lo traspasa)

49: V: 9 (IAB, V, 9)

...w .bn .ilm.mt. = ... y el bn ilm Môt.

49: VI: 7 (I AB, VI, 7)

() bn. ilm. mt = () el bn ilm Môt.

(1) La numeración de los textos es la de Gordon. Entre paréntesis va indicada, para comodidad del lector, la numeración de O. Eissfeldt. No me ha parecido necesario hablar del contexto... etc. que el lector encontrará fácilmente en cualquiera de las traducciones de textos ugaríticos.

(2) La editio princeps del texto 49 (I AB) en "Syria" 12 (1931) pp. 193-224.

- 49: VI: 9 (I AB, VI, 9)
 (). bn. ilm. mt = () el bn ilm Môt.
- 49: VI: 24-25 (I AB, VI, 24-25):
 24: lbn. ilm. mt. ik. tmth
 25: s. 'm. allyn. b'l
 Oh (3) bn ilm Môt! Cómo puedes luchar con Aliyn Baal?
- 49: VI: 30-31 (I AB, VI, 30-31):
 30: yru. bn. il (m) (4) mt. tt'. y
 31: dd. il. gẓr...
 teme el bn il Môt, el querido de El, el Héroe, está aterrado.
- 51: III: 13-14 (II AB, III, 13) (5):
 13: yqm. wywptn. btk
 14: p(h)r. bn. ilm. št
 se levanta y escupe en medio de la asamblea de los bn ilm: yo he bebido...
- 51: VII: 45-47 (II AB, VII, 45-47a):
 45: dll. al. llak. lbn
 46: ilm. mt. 'dd lydd
 47: il. gẓr. ...
 sumisión no enviaré al bn ilm Môt. seguimiento al querido de El, el Héroe...
- 51: VIII: 14b-17a (II AB, VIII, 14b-17a):
 14: ...wngr
 15: 'nn. ilm. al
 16: tqrb lbn. ilm

(3) Sobre l como conjunción signo de vocativo cf. C. H. GORDON, *Ugaritic Textbook*, 12, 6, Roma (P.I.B. 1965, p. 109. (Citado: UT). Y así traduce en *Ugaritic Literature. A comprehensive translation of the poetic and prose texts*, p. 48, Roma 1949. (Citado UL) y J. AISTLEITNER, *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra*, Zweite Auflage. Budapest 1964, p. 23. (Citado: Aistleitner (texte)); F. DEKINGER, *Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut? Versuch eines Neuverständnisses von Genesis 6, 2-4, unter Berücksichtigung der Religionsvergleichenden und exegetischen Methode*. Wiener Beiträge zur Theologie, Wien 1966, p. 33. (Citado: Dexinger), la considera preposición.

(4) O. EISSFELDT, *El in Ugaritischen Pantheon* (Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Band 98. Heft 4. Berlin 1951. (Citado: Eissfeldt (El im Ugarit)), p. 20, nota 2, y HERRMANN'S *Die Göttersöhne*, en "Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte" XII (1960) 242-251 (Citado: Herrmann), p. 246, nota 20, piensan también en una haplografía de m.

(5) La editio princeps del texto 51 (II AB) en "Syria" 13 (1932) 113-163.

17: mt. al. ...

y los guardianes de 'nn de los dioses, no os acerquéis
al bn ilm Môt...

51: VIII: 29b-32a (II AB, VIII, 29b-32a):

29: ...vrǵm

30: lbn. ilm. mt

31: ʔny. lydd

32: il. ǵzr...

y decid al bn ilm Môt, contad al amado de El; al
Héroe...

67: I: 7-8 (I° AB, I, 7-8) (6):

7: bnpš. bn ilm. mt. bnh

8: mrt. ydd. il. ǵzr

... en la garganta del bn ilm Môt, en el esófago del
amado de El, el Héroe...

67: I: 12b-14a (I° AB, I, 12b-14-a):

12: ... tḥm. bn ilm

13: my. hwt. ydd. bn il

14: ǵzr...

... el mensaje del bn ilm Môt, la palabra del amado
hijo de El, el Héroe...

67: II: 8-9a (I° AB, II, 8-9a):

8: tb'. rgm. lbn. ilm. mt

9: ydd. il. ǵzr...

partid, decidse lo al bn. ilm Môt, el amado de El, el
Héroe...

67: II: 11b-14 (I° AB, II, 11b-14):

11: ...bhṭ. lbn. ilm mt

12: 'bdk. an. wd' lmk

13: tb'. wl. yṭb. ilm idk

14: lytn. p̄n (m). 'm. bn. ilm. mt

...Salve, oh bn ilm Môt! Esclavo tuyo soy y por siem-
pre tuyo!

Van y no vuelven los dioses. Se dirigen al bn ilm
Môt...

(6) La edición princeps del texto 67 (I° AB) en "Syria" 15 (1934) 305-336.

67: II: 19-20 (I° AB, II, 19-20):

19: bhṭ. bn. ilm. mt. 'bdk. an

20: wd' lmk. šmḥ. bn ilm. mt

... salve, oh bn ilm Môt! Siervo tuyo soy y por siempre tuyo.

Se alegra el bn ilm Môt...

RS 24.293 = 4, I, Als (7):

w y' ny. bn ilm. mt = y se levanta el bn ilm Môt...

RS 24.293 = 4, I, Bl (7):

tḥm bn ilm mt = mensaje del bn ilm Môt

RS 24.293 = 4, II 15s (7):

bn. ilm (m) t. šmḥ. = el bn ilm Môt se alegra...

b) *bn il*:

2: 16-17 (8)

16: hw. t'. nt' y. hw. nkt. ytši (lab bn il)

17: ytši. ldr. bn. il. l. mpḥrt. bn (il)

la libación que libamos, el sacrificio que ofrecemos, suba (al Padre de los bn il), ascienda hasta la morada de los bn il, hasta la asamblea de los bn (il)...

2: 25-26:

25: hw. nkt. nkt. (yt) ši. lab. bn. il. ytši. ldr

26: bn il

la libación que libamos, el sacrificio que ofrecemos, suba al Padre de los bn il, ascienda hasta la morada de los bn il...

2: 33-34:

33: ...hw t'n (t'y hw nkt nkt) y !t! ši lab bn il

34: ytši ld(r bn il l) mpḥrt. bn il.

la libación que libamos, el sacrificio que ofrecemos, suba al Padre de los bn il, ascienda hasta la morada de los bn il, hasta la asamblea de los bn il.

67: I: 13

cfr. más arriba p. 2.

(7) El texto RS 24.293 se encuentra en *Ugaritica V*, París 1968, pp. 559-561.

(8) La editio princeps del texto 2 (la numeración es la misma en el sistema de Gordon y en el de Eissfeldt) en "Syria" 10 (1929) pl. LXII.

76: I: 3-4 (IV AB, I, 3-4) (9)

3: () . dl yd' bn il (10)

4: () hr kkbm

107: 1-3 (53, 1-3) (11):

1: il bn il (12) Oh El! On bn il!

2: dr bn il (12) Oh morada (13) de los bn il!

3: mpħrt bn il Oh asamblea de los bn il! (14)

125: 10-11 (Iik, 10-11) (15):

10: (K) rt. bnm. il. špħ (16)

11: ltpn wqdš

Es Krt hijo de El?

descendiente de Ltpn (17) Qdš?

125: 20-21 (II k, 20-21):

20: ikm. yrgm. bn il

21: krt špħ ltpn

Cómo se dirá (se va a poder decir) hijo de El (es)

Krt, descendiente de Ltpn?

125: 110 (II K, 110):

ap. krt bn (m il) (18) = También Krt bnm il

135: 7 (II MF, 7) (19):

() l. bn. il

2 Aqht: VI: 28-29 (II D, VI, 28-29) (20):

28: wašlħk. ašsprk. 'm.b'1

(9) La editio princeps del texto 76 (IV AB) en "Syria" 17 (1936) 150-173.

(10) J. AISTLEITNER - O. EISSFELDT, *Wörterbuch der Ugaritischen Sprache*, (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse). Band 106. Heft 3. Dritte, durchgesehene und ergänzte Auflage. Berlin 1967 (Citado: Aistleitner-Eissfeldt: Wörterbuch.) p. 52, consideran *bn* en nuestro texto como un st. const. plural.

(11) La editio princeps del texto 107 (53) en "Syria" 14 (1933) 231-235 y 20 (1939) 129.

(12) *bn* con Gordon UT. Texto dudoso cf. GORDON: *Ugaritic Manual*, Roma 1955 (Citado UM) ad locum y UL p. 135, n.º 17. Dexinger (p. 35), que no conoce UT, traduce l.1: "Gott von Bethel".

(13) Aquí, como en los otros textos en que aparece *dr*, me he decidido por la traducción "morada" después de consultar UT Glossary n.º 697.

(14) Aistleitner (Texte) p. 108 falta en la traducción una línea.

(15) La editio princeps del texto 125 (Iik) en "Syria" 22 (1941) 105-136.

(16) Obsérvese *bnm il* que hay que explicar con mimación.

(17) Aistleitner (Texte) p. 99 traduce "des Gütigen" y en nota añade: "nämlich Els".

(18) Cf. nota 16.

(19) La editio princeps del texto 135 (II MF) en "Syria" 24 (1944-45) 21 s.

(20) La editio princeps de 2 Aqht (II D) en CH. VIROLLEAUD, *La légende Phénicienne de Danel*, 1936.

29: šnt. 'm bn il. tspr. yrhm

Te haré contar los años con Baal, con bn il contarás los meses.

En seis textos aparece la expresión *bn il* (21). Parece que se trata del personal real (22); el contexto indica que se trata de gentes que tienen un oficio o profesión (23), sin que podamos precisar mucho más por el momento.

2.° Los *bn il(m)* y texto 52 (24)

En el texto 52 no se encuentra la expresión *bn il(m)* (25), pero en él se describe la concepción y nacimiento de hijos del dios El.

La determinación del género literario no es nada fácil. Solucionar el problema me parece, por el momento, imposible (26) y no absolutamente imprescindible para nuestro propósito. ¿Es un ritual? Una serie de expresiones, más abundantes en la primera parte, pero existentes también en la segunda, hacen pensar seriamente en un ritual. La determinación del sentido general presenta también todo un abanico de opiniones y posibilidades (27).

(21) 321:II:41. 2011:8.19 (PRU V, n.º 11:8.19); 2069:6 (PRU V, n.º 69:6); 2113:19 (PRU V, n.º 113:19); 332:5 (RA 37 [1940-1] 144). En este último se lee *ybnil*.

(22) Cf. CH. VIROLLEAUD, PRU V, p. 20; Gordon UT p. 280.

(23) Cf. *ibidem* y citas ahí indicadas; cf. también A. F. REINEY: *The military personnel of Ugarit*, en "JNES" 24 (1965) 17-27.

(24) La bibliografía sobre este texto es amplia cf. A. HERDNER: *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques*. I p. 97 s. y los trabajos indicados más abajo con su bibliografía.

(25) Dos pasajes podrían dar que pensar (1.60 y 1.65). En la línea 65 leemos: *ybn asld* pero no parece que sea El el que habla. En la línea 1.60 puede leerse tal vez (*kbn*)*k* como supone Gaster en Thespis, pero no es seguro. Notemos también que en 1.45 leemos: *btm.bt.il. bt.il.* "... las dos hijas de El, hijas de El". Dado el contexto, se suele interpretar en sentido poético.

(26) Una magnífica exposición del estado de la cuestión, que hace superflua toda repetición aquí, se encuentra en R. LARGEMENT, *La naissance de l'aurore (Poème mythologique de Ras Shamra Ugarit, traduit et commenté)*. Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia Ser. II Fac. II. Louvain 1949 (Citado: Largement), pp. 9-19. Habría que añadir: GASTER, *Thespis. Ritual, myth and drama in the Ancient Near East*. New York 1950 (Citado: Thespis), pp. 225-256, para completar lo que dice en 11.14-16; Gordon UL pp. 57 ss.; DRIVER, *Canaanite Myths and Legends* (Old Testament Studies, n.º 3) Edinburg 1956 (Citado: Driver), pp. 22-23 y 120-124. Este último opina que el tema central (cf. Driver, p. 23) es el rejuvenecimiento del supremo dios El. B. B. STRUVE, *Sur l'interprétation du texte ugaritique "de la naissance des dieux"*, "Palestinikij Sbornik" 2, 1956, pp. 2-11; J. FINKEL, *An interpretation of an ugaritic viticultural Poem*, en "Joshua Starr Memorial Volume", Nueva York 1953, pp. 29-58; H. L. GINSBERG, "Jaos", 1950, pp. 157 ss.; I. GASTER, en "Numen" I, 201.

(27) Vuelvo a enviar al lector a Largement, l. c.

Pero apresurémonos a decir que el ritual supone el mito y que es en este terreno mítico donde nos situamos. Nos fijaremos en las 11.30 ss. especialmente:

1.º) Uno de los protagonistas es el dios El.

2.º) El tiene relaciones matrimoniales. Difícil es determinar si en las 11.49-61 se trata de una sola concepción (como deja sospechar la estructura del texto 11.30 ss. hecha a base de repeticiones) o de dos concepciones. En el primer caso, la parte masculina o varonil estaría a cargo exclusivamente de El y los frutos de la unión serían Sachar y Salim identificados por obra de la repetición, con los dioses graciosos y bellos. Si se trata de dos concepciones, como hasta el presente parece lo más probable, entonces:

a) o bien el dios El hace el papel de esposo en ambos casos y los frutos de la primera unión con Sachar y Salim mientras que los frutos de la segunda unión serían los dioses graciosos y bellos (Gordon, UL p. 58). En ambos casos, el fruto es divino: el de la primera unión porque según nuestros conocimientos (cfr. Gaster, *Thespis* p. 228) S y S son dioses, y el de la segunda, porque está expresamente indicado en el texto (1.60 ilm.) (y) y el apetito pantagruélico de las líneas siguientes. En ambos casos, la divinidad provendría directamente del dios El.

b) o bien El hace el papel de esposo en la primera (11.49-53) y el marido terreno en la segunda (11.55-61) como propuso Gaster p. 254 (cfr. también Driver p. 22). En ambos casos, el fruto es divino por las mismas razones indicadas en el párrafo a. Pero el fundamento, si bien en el primer caso continúa siendo la intervención directa del dios El, en el segundo habría que pensar en una actuación indirecta, a través de las mujeres con las cuales se había unido anteriormente.

3.º) Con dos mujeres, en mi opinión, humanas, mortales (28) sobre todo si el sujeto (el que habla) en 1.52: rgm. lil. ybl. a (t̄ty) (29), y, 11.59-60: rgm. lil. ybl. aṭty es el marido de las féminas en cuestión (30). Divinas, si en realidad se tratara de las diosas Asherat— y —Rahmay (31), lo que no parece ser así a pesar de que los niños bus-

(28) U. CASSUTO, *A Commentary of the book of Genesis I*, p. 299, no duda. He aquí sus palabras: "Although the ugaritic poems on the pleasant and beautiful gods are not clear in detail, yet this at least is certain, that they refer to the father of the gods, 'El, as having married two daughters of men and begotten from them two sons, *shr* and *Sim*, who both became divinities".

J. SCHARBERT, en *Traditions und Redaktionsgeschichte von Gen 6,1-4*, en BZ 1967, p. 72, nota 20, lo considera como muy discutible, "sehr fraglich".

(29) *aṭty* con Gaster y Driver.

(30) Como opinan Gaster p. 252 y Driver p. 22.

(31) Driver p. 23 nota 3: "These seem to be Anat and Athirat...".

quen los pechos de la divinidad femenina, dado que como divinidades que son esos niños, buscan el alimento adecuado a su naturaleza.

4.º) El fruto de esta unión son los hijos de El: Sachar y Salim dioses del Alba y del Crepúsculo, los dioses graciosos y bellos.

5.º) Estos dioses están relacionados con el sol y las estrellas (32). En la línea 54 se lee: *lsps. rbt. wlkbkm. kn (m) (33)*. Detalle que puede sernos útil al comentar Job 38, 7.

6.º) Notemos también de paso que en 1.8 se hace mención de *Môt Wšr*, ¿habrá visto exactamente *Largement* cuando sospecha en p. 50 que tal vez tenga que ser considerado entre los dioses graciosos? Pienso en la conexión con la tesis de Herrmann.

Conclusión: Examinando el texto y no obstante las dificultades, de todo orden, que presenta, y a pesar de las diferentes posibilidades de interpretación que supone, creo podemos concluir para nuestro propósito: Los hijos de El, según el texto 52, son dioses, incluso si las esposas de El son mujeres mortales (34).

3.º *Expresiones que pueden ser paralelas a bn il(m) (35):*

a) *bn dgn:*

He encontrado esta expresión en doce pasajes (36) y siempre como equivalente del dios Baal. La equivalencia es evidente e indiscutible.

b) *bn qdš:*

La expresión aparece cinco veces (37), siempre dentro de la misma frase: *uzrm. ilm.ylhm* lleno de dolor come el dios.
uzrm. yšqy. bn. qdš lleno de dolor bebe el bn Qdš.

El paralelismo de los miembros indica de manera indiscutible que se trata de una *divinidad*.

(32) Muy interesante el trabajo de Gaster, *Thepsis*, pp. 228-229: *Shr and Sim in the semitic Pantheon* y *Shr and Sim as the Dioscuri*. Puede leerse también POPPÉ-RÖLLING, *Sahr und Salim*, en *Wört. der Mythologie I*, pp. 306-307 y referencias.

(33) *knm* (Driver).

(34) Si bien no podemos afirmar con CL. WESTERMAN, *Forschung im AT* (Theol. Büch. 24), München 1964, p. 55, nota 33, que se trata de un verdadero paralelo (eine wirkliche Parallele) de Gen 6, 1-4, sin embargo, sí que puede servir para ilustrar la mentalidad mitológica que se encuentra en el trasfondo de Gen 6, 1-4.

(35) Excluyo los nombres personales que son numerosos y que, por el momento al menos, no creo arrojen luz suficiente para iluminar nuestro problema.

(36) 49:I:24; 62:I:6; 67:VI:23-25; 75:I:38-39; 75:II:25-26 (fragmentariamente conservado pero de la misma índole que el anterior); 76:III:12-15 (2 veces); 137:19.35.37; Krt 77^a-79^a; Krt 170.

(37) 2Aqht:I:4.9.11-12.14.23.

c) *bn b'l*:

No aparece más que una vez en 67: II: 17-18:

gnm. wtšh. tħm. aliyn
bn. b'l. hwt. ali. qrdm

Ciertamente se trata de Baal y de hecho en el mismo documento unas líneas antes solamente (11.10-11) aparece la misma frase, idéntica, salvo la palabra *bn* que no aparece. Además en la línea siguiente aparece la expresión que ya conocemos *bn ilm mt*. La interpretación de estos hechos lleva a algunos (38) a ignorar la existencia de *bn* y considerarla posiblemente como un error del copista; mientras que otros (39) tratan de ver un sentido profundo. Estos últimos consideran *bn* como un predicativo de Baal y traducen "Baal, el muy poderoso Hijo" (40), así como *bn ilm mt* lo vierten en "Hijo entre los dioses" (41).

B) INTERPRETACIÓN DE LOS TEXTOS

Una vez pasados en revista los diferentes textos, parémonos un momento a constatar *los hechos* contenidos en ellos, así como los *problemas* que suscitan esos hechos y las *soluciones* posibles. Habremos llegado a la *interpretación*. Y habrá llegado también el momento de sacar las conclusiones pertinentes para nuestro trabajo.

1.º *Los hechos*:

a) *En cuanto a la forma exterior*:

bn ilm = 22 veces: 1 *phr bn ilm* (42)

21 *bn ilm mt*: a) 8 en paralelismo sinónimo con *ydd il ġzr* (43) de las cuales una *ydd bn il ġzr* (44)

(38) Gordon UL p. 40; Aistleitner (texte) p. 16 no traduce el *bn*.

(39) R. DE LANGHE, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs apports à l'Histoire des Origines Israélites*, 1939, p. 34 (:274) nota 90; O. EISSFELDT, *El im Ugarit. Pantheon*, p. 21, nota 5.

(40) O. EISSFELDT, *ibidem*: "der sehr mächtige Sohn, Baal".

(41) Idem, *ibidem*: "Sohn unter den Göttern".

(42) 51:III:13-14.

(43) 49:VI:30-31; 51:VII:45-47; 51:VIII:30-32; 67:I:7-8; 67:II:8-9; RS 24.293 = 4, I B 1 y 4, II, 15-17.

(44) 67:I:12b-14a.

b) 1 en paralelismo con *aliyn b'l.* (45)

c) $\bar{\Gamma}2$ sin paralelismo especial (46)

bn il = 18 veces (47): 3 *krt bn (m) il*; 2 *krt bnm il* (48)

1 *bn il krt* (49)

5 *bn il* (50) (de las que 1 en paralelismo con Baal (51).

3 *ab bn il* (52)

4 *dr bn il* (53) De las cuales las dos expresiones juntas una vez (54)

3 *mphrt bn il* (55)

Las tres expresiones juntas 2 veces (56), cfr. 107: 1-3.

b) *En cuanto a la persona designada:*

21 veces el dios Môt (57)

3 veces Krt (o dioses) (58)

1 vez Baal (o dioses) (59)

15 veces dioses (60).

2.° *Los problemas y sus soluciones:*

1.° La primera constatación al observar los hechos es que encontramos la expresión *bn ilm* 22 veces y 18 la expresión *bn il*. El problema puede enunciarse así: ¿Por qué unas veces *bn ilm* y otras *bn il*? ¿Es *il(m)* un singular o un plural?

(45) 49:VI:24-25.

(46) 49:II:13.25.31; V:9; VI:7.9; 51:VIII:16-17; 67:II:11.14.19.20; RS 24.293 = 4, I, A 1s.

(47) No cuento con los seis textos de los que se trata en la nota 21.

(48) 125:10.110.

(49) 125:20-21.

(50) 135:7; 76:I:3; 107:I:13 (este último es el mismo citado en la nota 44).

(51) 2Aqht: VI:28-29.

(52) 2:16.25.33.

(53) 2:17.25-26,34; 107:2.

(54) 2:25-26.

(55) 2:17.34; 107:3.

(56) 2:16-17.33-34.

(57) Cf. textos citados en notas 43, 44, 45 y 46.

(58) Cf. textos citados en notas 48 y 49.

(59) 2Aqht: VI:28-29.

(60) Cf. textos citados en notas 42, 50, 51, 52, 53 y 55.

SOLUCIONES:

a) Si observamos que *bn ilm* se encuentra ocho (o siete) veces (61) en paralelismo con *ydd il*, podríamos concluir que así como en *ydd il* la palabra *il* es una referencia directa al dios El, así también debe serlo en su paralela *ilm* en la expresión *bn ilm*. Entonces *ilm* hay que entenderlo como un plural mayestático o como un caso de mimitación (62), y por lo tanto singular, cuyo uso se explicaría por razones poéticas.

b) Se podría también pensar que si unas veces emplean *il* y otras *ilm* es porque quieren indicar algo diferente, *ilm* sería un verdadero plural y su sentido "dioses" = "dios" e. d. si en la expresión *bn ilm* el autor ha querido acentuar *ilm*, y la palabra *bn* sólo expresaría la pertenencia a esa clase o grupo sin que esté cargada a su vez de sentido. Puede ocurrir también al contrario, que en la expresión *bn ilm* sea la palabra *bn* la que está cargada de sentido y por lo tanto habría que traducir algo así como "hijo entre los dioses" "hijo de los dioses". Esta última explicación aclararía el uso casi exclusivo (de 22 veces 21) (63) de la fórmula *bn ilm* aplicada a Môt (64).

2.º Constatamos también que al menos en cuatro ocasiones *bn* tiene que ser un st. const. plural, concretamente en las expresiones *mphrt bn il* (3 veces) (65) y *phr bn ilm* (1 vez) (66), y en las otras es posible (67), salvo en el caso de la expresión *bn ilm mt* (68). ¿Es pues, *bn* un st. const. singular o plural?

Solución: En los cuatro primeros casos parece indiscutible (69) y efectivamente posible en los otros. Como además el texto 107 (cfr.

(61) Los textos aparecen indicados en las notas 43 y 44.

(62) Eissfeldt, Herrmann se refieren a Gordon, pero éste no puede ser más explícito en UT 8.2 (p. 52): "Mimiation — Except for the adverbial acc. (del que ha hablado en 5.20:p.32, con estas palabras: "The final —m of mimiation (in sg. nouns) is dropt except in a number of adverbs ending in-m,...") there is no mimiation in Ugaritic. At the proper names abm (321:II:2; 322:VI:2) and Sdqm (321:II:6) contain mimiation, they are archaistic or borrowed".

(63) Una inexactitud en Herrmann pp. 245 ss.: "Die Form *bn ilm*... ist in allen Fällen eine Bezeichnung des Gottes Môt". El caso restante (51:III:14) presenta un problema especial que Pope (*El in the Ugaritic texts*, p. 9) soluciona diciendo que la expresión hebrea *b'ney 'elim* sería el plural de *ben 'el* de la misma manera que *luhot 'abanám* como plural de *luah 'eden* y que lo mismo sucedería en ugarítico, en nuestro caso.

(64) Este análisis se encuentra en O. EISSFELDT, *El im Ugarit...*, p. 205.

(65) Cf. textos en nota 55.

(66) 51:III:13-14.

(67) Cf. cuadros sinópticos. Incluso en los textos sobre Krt si éste es uno de los términos de la comparación que se establece con *bn il*: Acaso Krt es uno de los *bn il* ?...

(68) Aparece en los textos citados en notas 43, 44, 45 y 46.

(69) Cf. O. EISSFELDT, *El im Ugarit...*, p. 22; Herrmann, p. 247 y las traducciones.

también 11.4 ss.) después de interpelar los *bn il* y la asamblea de los *bn il*, interpela otros dioses, deja pensar que esos otros no formaban parte de los *bn il*. Los *bn il* constituían, pues, un grupo cuya cabeza es El conocido como tal en la expresión *ab bn il* (70). Esta explicación quedaría confirmada por dos hechos: 1) Baal no es designado como *bn il* (el texto 2 Aqht: VI: 28-29 puede perfectamente entenderse como una comparación establecida con Baal en el primer miembro y con los *bn il* en el segundo) sino como *bn dgn* y doce veces (71); 2) en el texto 1: 7 aparece la expresión *phr b'l*. Baal no pertenecería, pues, al grupo de los *bn il* (72), los *bn il* forman un grupo de dioses cuyo jefe es El. Podemos considerar *bn* como st. const. plural.

CONCLUSIONES:

De todo lo que precede creo podemos concluir:

1.º Los *bn il(m)* son dioses. Una simple ojeada al cuadro sinóptico nos convencerá. No puedo en absoluto aceptar la tesis de DEXINGER que, me parece, ha sufrido un despiste científico considerable, llevado tal vez por motivos un tanto apologéticos (73). Creo que en el futuro habrá que prestar atención a los seis textos enumerados en la nota 22 ya que podrían ser, no lo afirmo, indicio de una evolución semántica, de una cierta desreligiosización.

2.º La expresión *bn il(m)* no deja de expresar cierta relación a El. Dan ganas de decir que si son dioses es porque son hijos de El. Es lo que viene a decir el texto 52 y los otros textos (74). La expresión *bn dgn* aplicada a Baal (y probablemente la expresión *bn qdš*) indica claramente que no se veían obligados a llamar *bn il* a todos los dioses (75). Por lo tanto cuando dicen *bn il* de algún dios es porque ven entre este dios y El una relación que no existe entre Baal y El. Por otro lado, *bn il* no es absolutamente sinónimo de "dios" porque de lo

(70) Es la explicación de Herrmann; cf. pp. 245-248 (especialmente p. 247).

(71) Cf. los doce textos en nota 36.

(72) Cf. Herrmann, *ibidem*.

(73) F. DEXINGER parte de los tres textos sobre Krt insistiendo en la humanidad de Krt a pesar de que él mismo elabora un buen cuadro sinóptico que desde el primer momento reclama la atención del lector en el sentido opuesto. DEXINGER desconoce varios de los textos citados en el primer apartado de este trabajo. El resto del trabajo de DEXINGER ofrece al lector una información no desdeñable.

(74) Es en este sentido que encontrará su explicación la expresión *ydd bn il* del texto 67:I:12b-14a.

(75) Si el texto 67:II:17-18 hubiera que interpretarlo ateniéndose estrictamente a la lección de *bn b'l* sería una prueba más en este sentido y en favor de la tesis de Herrmann.

contrario la hubiesen aplicado también a Baal (76) y la hubiesen usado aun en los casos en que usan sencillamente *il (m)* (cfr. por ejemplo 51: VIII: 15). El hecho de que ni "hijo(s) de El" ni "dios" cubran completamente el sentido de *bn il* es la razón que me ha movido a dejar la expresión ugarítica sin traducir en el primer apartado de este trabajo.

Otra cosa es la determinación más concreta de esa relación. La solución de Herrmann es al menos interesante y desde luego posible.

II. Los *b'ne ha'elohim* en Gen 6, 1-4

Nuestro propósito es investigar el sentido (o los sentidos) que la expresión *b'ne ha'elohim* recibió en la literatura veterotestamentaria, con la intención de investigar un día las otras ideas que contribuyeron a elaborar la angelología del AT de la que heredará el Nuevo y la Iglesia.

Si queremos conocer el sentido veterotestamentario de *b'ne ha'elohim*, teníamos que conocer el sustrato cananeo (páginas precedentes) y hemos de estudiar todos los textos en los que aparece la expresión para, a través del contexto, detectar el sentido general e incluso los matices que puede presentar en las distintas ocasiones.

A) *Los b'ne ha'elohim* en Ps 29; 89; Dt 32, 8.43a; Job 1, 6; 2, 1; 38, 7

He aquí la lista completa de pasajes en los que aparece nuestra expresión: Gen 6, 2.4; Dt 32, 4.43a; Ps 29, 1; 89, 7; Os 2, 1; Job 1, 6; 2, 1; 38, 7; Dn 3, 25; Sap 2, 18; 5, 5; 18, 13; Sir 4, 10 (77).

Ps 29, 1. — a) El *Ps 29* es un himno (78) antiquísimo (79) que o

(76) Ya hemos indicado que la interpretación de 2Aqht:VI:28-29 no es tan segura como para poder afirmar lo contrario.

(77) H. CAZELLES, *Une relecture du Psaume XXIX?*, p. 120, cita también Ex 15, 11, pero creo se debe a un simple error de inadvertencia.

(78) GUNKEL-BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen* (1937), pp. 32 ss.; H.-J. KRAUS, *Die Psalmen* (1958), Bibl. Kommentar AT XV, p. 234; F. C. FENSHAM, *Psalms 29 an Ugarit*, en "Studies on the Psalms. Papers read at 6th meeting of Die O. I. Werkgenootskap en Suid-Afrika" (1963), p. 96, y en general todos. Otro problema es ya la determinación del lugar que ocupaba en el culto. Las posiciones más importantes son las de H. SCHMIDT, *Die Thronfest Jahwes*, pp. 26 ss., que cree se trata de un himno empleado en la entronización de Yahvé; A. WEISER, *Die Psalmen* (ATD), p. 116: salmo de teofanía empleado en la aparición de Yahvé que constituía el climax de la fiesta; Kraus (o. c., p. 235): era cantado en la Proskinesis ante Yahvé que acaba de instalarse en su santuario; Fensham (a. c., p. 96) escribe: "It is difficult to tell but one thing is certain and that is that this psalm played an important rôle during an annual festival while the people waited for the rain to come, viz. in the fall or early winter".

(79) Es la opinión general. Todos los citados en la nota anterior; H. CAZE-

bien fue tomado y adaptado de un himno ugarítico a Baal-Hadad (80) o bien presenta al menos un transfondo común, evidente, con Ugarit (81).

Las relecturas o reinterpretaciones de que ha sido objeto extienden su historia literaria hasta la época postexilica (82).

Ese texto indiscutiblemente emparentado literaria y religiosamente con la cultura cananea, conocida en parte gracias a Ugarit (83) sufrió varias interpretaciones a lo largo de las diferentes etapas de la historia religiosa de Israel (84).

b) Si es exacto lo que acabamos de decir habrá que concluir que lo más probable, por no decir ciertamente, es que la expresión del v. 1 beney'elim ha conocido también la reinterpretación (85). Sobre todo si tenemos en cuenta: 1.º que en esta historia semántica cananea cono-

LLESS, *Une relecture du Psaume XXIX?*, en "A la rencontre de Dieu, Memorial A. Gelin", p. 126: "Au moment de l'établissement par David d'une monarchie centralisée à Jérusalem".

(80) Cf. H. L. GINSBERG, *Kitbê Ugarit* (1936); T. H. GASTER, en JQR 37 (1946-7) 55-65 (cf. también *Thespis*, pp. 74-77); F. M. CROSS, jr, *Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament*, en BASOR 117 (1950) 19-21; F. C. FENSHAM, art. c.; W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, p. 129; H. J. KRAUSS, o. c., p. 235; G. GUALAUDI, en "Biblica" 39 (1958) 478 ss., que no parece hostil a esta posición. Como indica por ejemplo Kraus, o. c., p. 235, aplicar a un dios un himno concebido para alabar a otro es un procedimiento corriente en el Oriente Antiguo. Digamos también inmediatamente con Kraus (ibidem): "das Yahve nicht an die Stelle irgendeines Baal-Hadad tritt, sondern dass Ps 29 sehr deutlich die monarchische Zuspitzung des Götterpantheons erkennen lässt".

(81) El influjo o coincidencia es múltiple: lexicográfica, de métrica poética... etc.; cf. trabajos citados en la nota 80.

(82) H. CAZELLES, art. c., p. 127: "Sous l'influence de la prédication prophétique, spécialement de la seconde partie d'Isaïe, l'histoire du salut décrite dans le Penteuque... conduit à une "relecture" du Psaume"; M. DELCOR, en VT 1 (1951) 110-124, y A. ROBERT-J. TOURNAY, en RB 63 (1956) 175, 64 (1957) 127, 66 (1959) 416, habían puesto ya de manifiesto la semejanza de vocabulario de nuestro salmo con la obra postexilica de Zac 9-14.

(83) Además de la bibliografía sobre el tema más general "Ugarit y el AT" pueden leerse los trabajos citados en la nota 78 que estudian en concreto las relaciones entre la literatura ugarítica y nuestro salmo.

(84) Es lo que en el fondo se deduce de las prudentes afirmaciones de H. CAZELLES, art. cit., pp. 126-28.

(85) Cf. más abajo nota 86 H.-J. Kraus (o. c., p. 236). A mi manera de ver lo reconozco, aunque equivocadamente, cuando escribe: "bny 'lym in diesen Begriff wird eine mythologische Vorstellung lebendig (el subrayado es mío) die zwei Bedeutungsstufen in sich birgt. 1) bny 'lym erinnert an das Pantheon jener Götter, die eine Königliche Spitzengöttheit unterworfen sind... Im AT schimmert dieses Bild vom Himmlichen Pantheon am deutlichsten im Ps. 82,1 durch. Jahwe sind die Götter und Mächte untertan (Ps 97,7)...2) Im AT ist dieses Götterpantheon der bny 'lym "entmythisiert worden,... In diesem Sinne wird bny 'lym auch im Ps 29,1 aufzufassen sein". Kraus siente (nota) que la representación mitológica se encuentra ahí, está viva, e incluso la encuentra justamente en otros salmos del AT, y por otro lado que ha sido desmitizada. La solución es la reinterpretación que el salmo ha sufrido... y ambos "Bedeutungsstufen" se encuentran en nuestro salmo. Todo depende de cuál de las dos consideramos en cada momento.

cemos el punto de partida (sentido de bn'elim) en Ugarit y el punto de llegada (ángeles en el sentido tradicional veterotestamentario) (86) entre los cuales media un abismo ideológico (87).

2.º que la comprensión de Dios en el AT tuvo también indiscutiblemente varias etapas. La suerte semántica de los *beney'elim* estaba ligada a la de El. Por lo tanto, lo más probable es que en el momento de la primera redacción israelita del salmo (es decir en el momento de la apropiación ugarítica o de la antiquísima redacción) (88) el sentido de *b'ney'elim* (v. 1) fuera el ugarítico o uno muy afín a éste último, no llegando las diferencias más allá de la atribución a Yahvé de lo que en Ugarit se atribuía a El (89).

Ps 89, 7.— Sin entretenernos en los problemas varios de estructura, métrica, procedencia... etc... que presenta este salmo, creo podemos reducir los elementos que nos interesan a los siguientes:

1.º La primera parte (vv. 2-19 exceptuados quizá vv. 4-5), en la que se encuentra nuestro texto, es un himno (90).

(86) Prácticamente todo el mundo exegético está de acuerdo en afirmar que en la última redacción o reinterpretación el sentido es ángeles. Cazelles matiza más, a mi manera de ver, cuando escribe por ejemplo: "L'invitoire serait donc un appel du psalmiste à rendre à Yahvé la gloire et la puissance usurpées par les pseudo-divinités..." (art. c., p. 121); y antes (p. 120) había escrito: "Ce sont les anges comme puissances cosmiques, exécutrices des volontés divines... elohim adorés chez les païens, mais simples servants du Dieu d'Israël dans la Religion biblique". Lo que a mi manera de ver bien pudiera indicar tal vez una etapa semántica entre la última redacción de nuestro salmo y los LXX o al menos la angelología posterior.

(87) HERRMANN, en su art. *Die Göttersöhne*, en "Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte" 12 (1960) 248-49, escribe: "Sie (die Göttersöhne) werden aufgefordert sich in Anbetung für Jahwe niederzuwerfen und ihm zu huldigen... Das bedeutet keine Entwertung der Angeredeten, und es ist unrichtig wenn Gunkel meint, damit, dass sich die Göttersöhne vor Jahwe anbetend beugen, sei im Grunde der Sieg des Monotheismus über den Polytheismus ausgesagt. Er bringt selbst Beispiele dafür, dass in ägyptischen und babylonischen Hymnen die Verherrlichung des höchsten Gottes durch die übrigen Götter ein belichtes Motiv ist. Es ist auch in Ugarit bezeugt... Die Göttersöhne werden also durch eine solche Aufforderung in Dt 32,43 und Ps 29,1f nicht in eine untergeordnete Stellung gegenüber Jahwe gedrückt".

La posición de Herrmann es exacta, si pensamos en la primera redacción del Ps 29, y sus razones son argumentos en favor de la posición que exponemos. Sin embargo, la posición de Gunkel no es desdeñable si la referimos a una interpretación posterior: cuando el Monoteísmo (en contraposición a lo que podríamos llamar monoyahvismo) ha vencido sobre el politeísmo, la revisión o reinterpretación de la adoración de los *beney 'elym* así como de (la esencia de) los *beney 'elim* mismos se imponía y se impuso.

(88) Aunque no se trata de un plagio, sino de una obra original israelita, el primer autor dependía de la cultura cananea, puesto que es un salmo antiquísimo.

(89) No olvidemos que en el momento de la primera redacción israelita, estamos todavía muy lejos del deuteronomista para que el Autor sienta escrúpulos teológicos al comprender (o suponer) los *beney 'elim* como dioses.

(90) Gunkel (vv. 2.3.6-19); H. Schmidt (vv. 2-19); W. O. E. Oesterley (vv. 5-18); Kraus (vv 2-19). Esta división está justificada también por la métrica poética (cfr. KRAUS, *Die Psalmen*, p. 615).

2.° Relativamente antiguo, y en todo caso con elementos mitológicos, cananeos antiguos (91) tan claros que obligan a Albright a colocar su composición en el siglo x a. C. (92). Uno de esos elementos es sin duda nuestro *b'ne 'elim*.

3.° A partir del v. 10 el tema es la lucha original contra el caos; ahora bien, como escribe Kraus (93): "en la mitología del antiguo Oriente, una divinidad accede al primer puesto como '*lywn* y *mlk* solamente cuando ha demostrado su poder venciendo al caos primitivo", y más adelante insiste en cómo este himno revela la lucha de Israel (del Yahvismo) contra los dioses de los cananeos. El presente texto afirma que Yahvé ha vencido ya a esos elementos, entre los que se encuentran los *b'ne 'elim*. El salmo 89 es, pues, un testimonio: a) de las relaciones entre Yahvismo y religión cananea; b) de la manera de luchar del Yahvismo contra la influencia cananea: asimilándola en cuanto era posible: el dios que reina es el dios que ha vencido las fuerzas del Caos... etc.: Yahvé (que es el Dios de los dioses, '*elyon mlk*) ha vencido estas fuerzas; c) por lo tanto, como trasfondo, parece existir la idea de que los *b'ne 'elim* pertenecían de alguna manera a esas fuerzas del caos, tenían alguna relación con ellas. Más que decir que el autor no las acepta, hay que afirmar que las yahveiza. Probablemente, pues, para el primer autor los *b'ne 'elim* eran lo mismo que para los cananeos, con la diferencia de que es Yahvé quien los domina.

Dt 32, 8. — *El problema de crítica textual:* El TM lee *b'ne yisra'el*, pero el testimonio de LXX, L, Σ y sobre todo un fragmento del Cántico de Moisés (al que pertenece este texto, así como el siguiente) aparecido en Qumran que lee *bny 'l* () (94), hace esta última lección preferible. Más difícil es determinar si se ha de leer '*l* ó '*lym*. Si hemos de hacer caso a P. Winter (95) con la segunda lectura, *bny 'lym*, la estructura rítmica del verso gana mucho.

Traducción: Cuando 'Elyon dividió las naciones, / repartió los hijos de los hombres, / determinó las fronteras de los pueblos, / según el número de los *bny 'lym*, / la posesión de Yahvé fue su Pueblo, / Jacob la parte que le tocó en suerte (96).

(91) Cfr. Kraus, p. 616.

(92) Cf. W. F. ALBRIGHT, *Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen*, 1956, p. 146.

(93) *Die Psalmen*, p. 620.

(94) Cf. PATRICK W. SKEHAN, *A fragment of the "Song of Moses" (Deut 32) from Qumran*, en *BASOR* 136 (1954) 12-15.

(95) En *ZAW* 67 (1955) 42.

(96) O. EISSFELDT, *Das Lied Deuteronomium 32,1-43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse des Umgebung des Mose Liedes* (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philolo-

b'ne 'elim y las estrellas. Yahvé aparece como creador, lo que sin duda indica una cierta "relación existente con los *b'ne 'elim* ya en la tradición anterior, pero no necesariamente la subordinación (104). En todo caso, en la redacción actual, y considerado el contexto (concretamente 1, 6) de todo el libro de Job, es muy probable que el autor quiera expresar esa subordinación de inferiores a superior.

Los otros textos emplean la expresión refiriéndose o significando los israelitas (Os. 2, 1) o el hombre, el hombre justo, sabio.

Conclusiones o resumen de lo dicho en este apartado: En las más antiguas tradiciones los *b'ne 'elim* aparecen como dioses relacionados con las estrellas (Job 38), dioses de las naciones (Dt 32) formando parte del Panteón bajo la jefatura de 'Elyon (Dt 32, 8) y se observa ya la tendencia a ver a Yahvé como jefe del Panteón universal (Dt 32, 43). Lo que conducirá a través de las relecturas de Ps 29 y 89 a la presentación de los *b'ne ha'elohim* como seres sometidos a Yahvé (Job 1, 6 y probablemente 2, 1 y 38, 7).

En la literatura sapiencial, toma derroteros distintos para referirse al hombre justo, sabio.

B) Los *b'ne ha 'elohim* en Gen 6, 1-4:

La problemática no puede ser más variada. Nuestro texto suscita problemas sobre:

a) El sentido de varias expresiones o palabras empleadas como *b'ne ha 'elohim*, *yadón*, *besaggam* etc;

b) ¿La unidad y estructura del relato actual constituye una unidad en sí o el versículo 3 y alguna otra palabra rompen la unidad del relato?

c) Su conexión con lo que precede y sigue, su inserción en la historia que nos describe la Torah;

d) Su historia anterior si la tiene: El autor de este pasaje del Pentateuco ¿se encontró con un texto preexistente que quiso o tuvo que introducir en su narración de los primeros tiempos de la humanidad? ¿De qué naturaleza era ese texto preexistente? O más bien ¿es una composición original del J o P?

1.º Análisis estructural.

El análisis de la estructura nos permitirá un primer contacto con el texto que se revelará muy útil, sin embargo no estará de más que el

(104) Es también el pensamiento de Herrmann, p. 249 ss.

lector vuelva a la estructura una vez diseccionado el texto mediante el análisis filológico.

El v. 1 es ciertamente introductorio. El "y sucedió" indica claramente que una nueva "historia" (episodio) comienza y al mismo tiempo une con lo "precedente", sobre todo con la expresión "cuando los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la faz de la tierra". El autor de este versículo ha pretendido unir el episodio que va a narrar con su relato precedente de la multiplicación de la vida sobre la tierra. En este verso no se encuentra ningún elemento que no salga después, salvo la frase que acabamos de citar. Su carácter de introducción es indiscutible.

El v. 2 comienza con *wayyitr'û* para empezar el episodio de los *b'ne ha 'elohim*. Episodio que continuará en el v. 4. Como veremos en el análisis filológico, tomado en sí mismo el v. 2 no tiene ningún sentido de pecado. Esta sensación la percibimos al pasar al v. 3 que muestra un signo de castigo.

El v. 3 rompe, es opinión general, el relato sobre los *b'ne ha 'elohim*. No cabe duda sin embargo que de alguna manera está unido al texto. Ya lo veremos más adelante. En todo caso creo que podemos afirmar que se debe a mano distinta de la que escribió por primera vez lo que se contiene en el v. 2 y v. 4. Nótese: a) que interviene Yahvé, b) contraposición espíritu de Yahvé y basar, c) que no se habla, explícitamente al menos, ni de los *b'ne ha 'elohim* ni de las *b'not ha 'adam* sino sencillamente del "hombre", d) el hombre es basar y por eso no ha de vivir más de 120 años.

El v. 4 introduce un nuevo elemento hasta ahora no citado: los *n'filim* (conocidos por Num 13, 33). Se nota un cierto interés etiológico en explicar quiénes son y cuándo vivieron esos *n'filim* que estaban en la tierra. Unido este versículo con el v. 2 gracias a *b'ne ha 'elohim b'nôt ha 'adam*. Se nota también cierta torpeza sobre todo al identificarlos después con los *gibborim*... etc. Esto nos hace pensar que bien pudiera tratarse de dos tradiciones distintas: la de los *b'ne ha 'elohim* una y la de los *n'filim* otra unidas aquí por alguna razón común.

Resumiendo: v. 1: Introducción a toda la perícopa vv. 1-4.

v. 2: episodio de la tradición de los *b'ne ha 'elohim*.

v. 3: ruptura yahvista del relato de los *b'ne ha 'elohim*.

v. 4: episodio de la tradición de los *n'filim* unidos a los *b'ne ha 'elohim*.

2.º *Análisis filológico.*

v. 1: *ha'adam* (=el hombre) tiene un sentido colectivo (105) evidente: la humanidad, los hombres. Evidente pues ya en el contexto inmediato (final del versículo) leemos *lahem*, pronombre que se vuelve a repetir en el v. 4. El singular del v. 3 *hú'* habrá que entenderlo según esto también en sentido colectivo. Nótese de paso esa diferencia entre el v. 3 y los otros. Y el contexto mediato e inmediato: la historia salvífica de la humanidad que nos está narrando.

v. 2: *b'ne ha'elohim*:

a) Nótese que el término *b'ne ha'elohim* está claramente diferenciado de Yahvé (v. 3) (106).

b) En nuestro texto está claramente contrapuesto a *b'nót ha'adam*. A mi manera de ver la contraposición no se encuentra exclusivamente entre las dos expresiones sino también entre *b'ne* y *b'nót* por un lado (relación o referencia sexual que quedará aclarada posteriormente: *wayyiqhú lahem nasim*) y *ha'elohim* y *ha'adam* por el otro (referencia que dice relación a la diferente naturaleza) (107) y que normalmente, si la observación es exacta, tendrá que encontrar su explicación en la perícopa. La explicación se encuentra en mi opinión en la perícopa entera, como veremos más adelante.

c) Si nos preguntamos ¿cuál es la naturaleza de esos *b'ne ha'elohim* (de las *b'nót ha'adam* ya lo sabemos) o quiénes son esos *b'ne ha'elohim*? lo único que nos dice el texto es que tienen relaciones maritales con mujeres humanas lo que nos hace pensar en el texto 52 de Ugarit— de las que les nacen hijos que son identificados (no muy explícitamente) con los *n'filim*. E indirectamente e. d. mediante la contraposición a *b'nót ha'adam* el texto nos dice que son seres que pertenecen a la esfera de la divinidad. Al examinar toda la perícopa en conjunto captaremos más profundamente su sentido.

wayyiqhú lahem nasim mikkol ašer baharu. Esta frase es la expresión usual para indicar un matrimonio legal (108). En efecto el sentido no puede ser sino: “y tomaron (para ellos) mujeres que habían elegido, que se eligieron” en mejor castellano: “se eligieron (de entre las hijas de los hombres) mujeres que tomaron como esposas”. Insisto en este detalle porque hay autores que preocupados con la justificación del cas-

(105) Así también CASSUTO, *Genesis*, I, p. 291 y todos.

(106) Esta observación la hace E. A. SPEISER, *Genesis*, p. 44.

(107) En efecto como nota CASSUTO, *I*, pp. 291-292: “...these words —daughters and men— cannot be understood in this verse in a different sense from that which they have in v. 1 which definitely refers to the human species as a whole; hence ‘the sons of God’ must be entities existing outside the sphere of humankind”.

(108) Así CASSUTO, *Genesis*, I, p. 294.

tigo del v. 3 empiezan a ver en baharu un sentido pecaminoso que no tiene (109). Ningún fundamento para pensar en un rapto o adulterio.

yadón. ¿De qué raíz proviene?

a) *dîn* "juzgar" en boga en otros tiempos, no encuentra hoy el favor de los exegetas (110).

b) *dûn*: 1) "ser fuerte, poderoso, dominar" (111).

2) "ser inferior, de menos valor, ser malo" (112)

se funda: a) en la raíz árabe *dûn*

b) en el accádico *dunnâti* = minderwertiges Zeug (113)

danitu = geringwertiges Gewand (114)

dunnû = minderwertig (115).

dunnamû = Schwächling (116)

3) "mansit, permansit" (Zorell) (117)

se funda: a) probabilissime convenienter contextui

b) de acuerdo con las antiguas versiones LXX, Peshitta, Targum y S. Jerónimo (salmo): óu mè katameíne, lâ'te'mar.

c) hace referencia al árabe *dân*.

Refiriéndose a la derivación de *yadón* de un verbo 'Ayin/Waw o 'Ayin/Yodh opone Cassuto (p. 295) la *objección*: "encounter a serious objection in the vocalization with a Holem, and the attempts made to

(109) Cf. ZORELL, *Lexicon...* ad locum: *bahar* + *mim* significa elección con preferencia respecto a...; y CASSUTO, *ibidem*, p. 295: "The Mem in the word *mikkol* (literally, "of all") is regarded by many commentators as the explicative Mem, as in whatsoever (*mikkol* literally, "from all") was in the dry land died (VII, 22). But this seems incorrect. It is more likely that the sense is this: each one of them took a wife from among those women who in general found favour in their eyes". No puedo, pues, aceptar la explicación de von Rad p. 93: "Diese Engelwesen lassen sich durch die Schönheit menschlicher Weiber zu schwerer Sünde anreizen..."

(110) Uno de los pocos CL. SCHEDL: *Geschichte des AT*, I, Innsbruck 1964, p. 343. Tal vez la Zürcher Bibel y la Revision de 1964 de la Biblia de Lutero.

(111) Von RAD, p. 93: "Das Verbum *yadón*... wird von einem Wort *dûn* = mächtig sein, herrschen, abzuleiten sein". No da más explicaciones de carácter filológico. No sé por qué Scharbert, art. c. p. 67, coloca a von Rad entre los defensores de *dûn* = bleiben.

(112) Es la opinión de A. DILLMANN, *Die Genesis*, Leipzig 1892, ad locum, seguida recientemente por SCHARBERT, art. c., p. 68, y según este último probablemente por R. de Vaux en BJ ad locum y por M. Buber en su traducción.

(113) H. H. FIGULA, *Business Documents of the new Babylonian Period*, n.º 189, 13; cf. E. EBELING, *Glossar zu dem neubabylonischen Briefen*, 90.

(114) Cf. W. VON SODEN, *Akad. Handwörterbuch I*, 160.

(115) Cf. *idem.*, *ibidem* 177.

(116) Cf. *idem.*, *ibidem* 176.

(117) ZORELL, *Lexicon...*, p. 169.

explain this pointing (as that of the jussive form or of a verb conjugated after the manner of *yabó'*, *ya'or*) are not particularly satisfactory".

- c) *danan*: 1) "ser fuerte" (118)
se funda: en el verbo accádico *dananu*
 2) "permanecer, habitar"
se funda: a) en que el árabe *danna* tiene ese sentido en la cuarta conjugación (119)
 b) en acádico ocurre una segunda raíz *dananu*, que se encuentra en los sustantivos *dinná*, *dtnnútu*, *madnanu*, que connota un "couch" o lecho (120).
 c) la palabra *dan* que designa un recipiente con un pie especial que permite colocarlo en la tierra y *permanecer* así indefinidamente. Esta palabra se encuentra no sólo en árabe sino también en accádico, siríaco, arameo talmúdico y posiblemente también en hebreo (121).
 d) el verbo *danan* en su sentido estático de permanecer o existir perpetuamente en un lugar, ocurre no solamente en una conjugación secundaria, que podría ser considerada como una formación denominativa de la palabra *dan*, sino también en la conjugación Qal en arameo talmúdico y posiblemente en hebreo también (122).
 e) sin olvidar que este sentido es el que reproducen las más antiguas versiones (123).
 3) "proteger, tomar parte en favor de, sustituir" (124)
se funda: en el accádico *dtnamu*.

Conclusiones acerca de la palabra yadón: Continúa sin resolverse el problema. Sin duda la raíz *danan* es la que goza de más probabilidades.

(118) VOLLERS, en ZA XIV (1899) 349-356. Así también por ejemplo A. CLAMER, *La Sainte Bible* I/1, p. 177.

(119) GUILLAUME, AJSL 56 (1939) 415-416.

(120) CASSUTO, *Genesis*, I, p. 296.

(121) CASSUTO, *ibidem* y antes en *Essays Presented to J. H. Hertz, Chief Rabbi* London 1943, p. 42, nota 35.

(122) CASSUTO, *ibidem* e *ibidem*.

(123) CASSUTO, *ibidem*.

(124) SPEISER, JBL 75 (1956) 126 ss., y *Genesis*, p. 44: "schiold"..., based on Akk. *dinanu* "substitute, surrogate".

Los sentidos, independientemente de la raíz de origen, oscilan entre "ser fuerte o poderoso", "permanecer" "proteger" (sustituir). En cuanto al sentido "ser inferior, humillado" no deja de agradarme sobre todo si se pudiera entender en el sentido de "despreciar" "minusvalorar", pero no parece fundado sobre bases sólidas.

Una decisión sobre uno de los tres sentidos posibles (1.º ser fuerte, 2.º permanecer, 3.º proteger) me parece difícil. En todo caso creo que el sentido general del v. 3a sería: mi espíritu (sin duda relacionado con la vida) no estará eternamente con el hombre (bien sea en el sentido de protegerlo, de habitar o de ser eficaz en él).

rûhi: "mi espíritu" es aquí la vida: porque a la vida se hará alusión en la segunda parte del versículo

besaggam hû'basar. Speiser (Gen p. 44) dice no sin ironía que la expresión es oscura excepto en lo que se refiere a la preposición *b'*. Dos interpretaciones posibles, basadas en dos lecturas diferentes (125):

1.*: lee *b'šaggām* e. d. inf. constr. de *sagag* con sufijo (126). Sentido "en su aberración" "en su desliz"

fundamento: así lee la Bombergiana "complures" MSS y ediciones (127).

Critica: resultaría una frase oscura gramatical y realmente (e. d. en cuanto a la cosa significada) considerada, ya que ni los engendrados ni los engendradores son carne a causa o por obra de su aberración (128)

2.*: lee *b' + ša + gam* e. d. preposición *b'* + relativo + partícula *gam* = "en cuanto que (o porque) también ellos (son carne) (129).

fundamento: Codex Leningradensis, unos 20MSSG + 2^M + ediciones con cod. Hillel (cfr. G dià tò einai autous sárkas (simil LVT^oS) (130). Es también la lectura del Mss de Ben Asher (131).

(125) Han sido propuestas correcciones por J. Olshausen (*labas gam*) y Cheyne (*b'misk'nót basar*).

(126) Así Tuch, Ewald, Budde, Holzinger.

(127) Cf. KITTEL, *Biblia hebraica* (aparato crítico ad locum).

(128) PROCKSCH, p. 62; cf. también SKINNER, p. 143; CASSUTO, *Genesis* I, 296; VON RAD, p. 93 hace notar "das Suffix beziehungslos bliebe".

(129) J. WELLHAUSEN, *Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des AT*, ad locum, hacía notar que *b'sagam* tiene que ser una partícula causal y posiblemente nada más que eso. Otros prefieren matizar más y traducir "en cuanto que" también ellos...". CASSUTO, *Genesis* I, p. 297, por ejemplo, reconociendo la posibilidad de la otra prefere no "because" sino "in as much as...".

(130) KITTEL, *Biblia hebraica* (aparato crítico ad locum). Kittel prefiere esta lectura. Igualmente PROCKSCH, p. 62; SKINNER, p. 144; E. KÖNIG, p. 333; SPEISER, p. 44, quien añade: "...is superior, though still highly uncertain". CASSUTO, *Genesis* I, pp. 296 ss.; VON RAD, p. 93; SCHARBERT, p. 68... etc.

(131) CASSUTO, *Genesis* I, p. 296.

objección: el relativo *še* no se encuentra en todo el Pentateuco y es muy raro en toda la literatura antigua (Jd 5, 7; 6, 17; 7, 12; 8, 26) y formando una palabra con *b'* no aparece sino con *Qohelet* (2, 16) (132).

Respuesta:

a) En el mismo libro del Génesis se encuentra dos veces la fórmula *ba'aser* (Gen 39, 9. 23) en el sentido "en cuanto que". Por razones de estilo el autor ha preferido aquí *ša* como en el canto de Débora (Jd 5, 7) (133).

b) Combinaciones semejantes existen (134). Es verdad que la fórmula *b' + ša +* otra partícula aparece sólo con *Qohelet* lo que tal vez pudiera ser signo de la fecha reciente de la composición del v. 3 (135).

v. 4: *Nefilim*. Notemos inmediatamente que vuelve a aparecer esta palabra en Num 13, 33 referida a los habitantes de Canaan (sur) y el contexto la explica claramente en el sentido de hombres de gran estatura, de estatura que impone respeto (miedo) a los espías enviados a explorar la tierra. El origen etimológico de la palabra es todavía objeto de controversias (136).

bayyamim hahem w'gam 'ahare. La primera parte no puede ser más vaga. Sin duda querida así por el autor. Nos da la impresión de que quiera indicar algo así como "en aquellos tiempos antiguos". La vaguedad permite a los intérpretes entenderla en los sentidos más dispares.

La segunda parte, *w'gam 'ahare*, ha sido considerada por König (137) E. Kautzsch (138) Sutcliffe (139) como glosa (140). No soy muy propicio a las glosas sobre todo cuando tienen en su favor todos los manuscritos. El texto está ahí y tiene esta expresión un colorido etiológico —tal vez cierta alusión a la tradición de Num 13, 33— que no debemos despreciar.

(132) Cf. SKINNER, p. 144.

(133) CASSUTO, *Genesis* I, pp. 286-297.

(134) Cf. G. BERGSTRASSER, *Das hebräische Präfix še*, en ZAW 29 (1909) 40-56 y los diccionarios.

(135) Es la opinión de Scharbert, quien no duda.

(136) Cf. SKINNER, pp. 145-146. CASSUTO, *Genesis* I, p. 298, escribe: "The correct explanation appears to be they were called thus because, according to the story related of them, they all fell *na'f'lu* by the sword and descended to *sheol* abode of the dead. In the book of Ezekiel 32,20 ss. reference is made to the *gibborim* (mighty) in *Sheol* (...), and the verb *nafal* (to fall) occurs there several times (vv. 20, 22, 23, 24, 27)".

(137) *Genesis*, p. 335.

(138) *Heilige Schrift*, nota d a Gen 6.3.

(139) En *Orchard Commentary*, p. 189.

(140) Cf. también KITTEL, *Biblia hebraica* (aparato crítico II), ad locum.

ašer. No se refiere, no tiene como antecedente 'ahare ken, pues no existe ningún ejemplo de una unión semejante. No parece tampoco que su antecedente sea nefilim (141). Scharbert (142) cree que ašer tiene aquí un sentido causal subordinado.

3.° *La pericopa en conjunto.*

Una vez analizados los principales elementos que construyen la pericopa, volvamos sobre ella toda entera para tratar de captar la marcha del pensamiento.

Notemos primero que a) la tradición sobre los *b'ne ha'elohim* es antigua (cfr. otros textos del AT y Ugarit).

b) la tradición acerca de los Nefilim también. No solamente se encuentra en casi todas las literaturas (143) sino que además la encontramos en Num 13, 33 que es una tradición antigua entre otras razones porque después no tiene sentido, no se puede concebir un *Sitz im Leben* de esa tradición posterior a la entrada en Canaan.

(141) Como quisiera Dexinger, p. 45.

(142) P. 69 y cita Joŕon, *Grammaire de l'Hebreu biblique*, 170 e.

(143) No me ha parecido necesario entretenerme en este problema. Puede leerse un resumen muy interesante en SPEISER, *Genesis*, pp. 45-46, sobre las relaciones con la literatura hurrita, hitita, fenicia y griega y consultar la selecta bibliografía que el mismo autor indica a lo largo de la exposición. He aquí mi posición personal respecto a este problema. La lectura de este breve pasaje del Génesis nos hace sentirnos muy cerca del mundo mitológico. Los investigadores se han dirigido a la literatura mítica de los pueblos vecinos con la intención de encontrar un texto paralelo que permitiese reconstruir el mito del que el autor sagrado había extraído estas líneas. El texto verdaderamente paralelo no ha aparecido y quizá no aparezca nunca. Pero son de todos conocidos varios mitos provenientes de los hurritas que pasando por los hititas y tal vez por los fenicios y griegos no dejan de presentar una serie de semejanzas que permiten atribuirles el denominativo de "textos paralelos extrabíblicos" en un sentido largo. Todo considerado llego a las conclusiones siguientes:

- a) algunos de los componentes de nuestro texto provienen de un ambiente mítico;
- b) nuestro texto no proviene, o al menos no podemos demostrar que provenga, directamente ni de los hurritas/hititas, ni de los fenicios y mucho menos de los griegos;
- c) sino que más probablemente proviene, al menos en parte, de esa mentalidad mítica común a todos los pueblos. Pudo perfectamente (v. 2 y 4) formar parte de un relato mítico pero no veo que hayamos llegado o podamos llegar por el momento a la reconstrucción del texto preexistente;
- d) al menos una de las intenciones del autor sagrado fue etiológica. Los Nefilim eran conocidos de los israelitas (cf. Num 13,33) como de casi todos los pueblos del orbe. En Israel no podían gozar de buena fama (cf. otra vez Num 13,33 ss.). Había que explicar su existencia y corpulencia. Esto no podía provenir sino de Dios, al menos en cierta manera. El autor los hizo descender de los *b'ne ha 'elohim*, lo que parecía explicar sus características sobrehumanas y al mismo tiempo su aspecto negativo del punto de vista religioso.

c) al analizar la estructura ya observábamos una serie de detalles que nos indicaban el carácter introductorio del v. 1, posterior al menos a los vv. 2 y 4. El independiente comienzo del v. 2. La ruptura de pensamiento y del relato que es el v. 3. La identificación no clara de los nefilim con los hijos de la unión entre *b'ne ha 'elohim* y *b'not ha 'adam*

d) Todo el mundo exegético parece estar de acuerdo en afirmar que el v. 3 es obra de un autor posterior. Ahora bien ningún versículo de este relato es más yahvista que el v. 3. Luego ese autor posterior es precisamente el J.

Todo lo dicho nos permite *reconstruir la historia de la redacción e interpretar* la perícopa de la siguiente manera: El J (144) está escribiendo su historia de la salvación, la historia de la propagación de la vida, el espíritu de Yahvé en el hombre, sobre la faz de la tierra. Conoce dos tradiciones probablemente distintas: la primera se refiere a los dioses del panteón cananeo, o de las naciones y sus relaciones con seres humanos (de lo que podemos ver un paralelo en el texto 52 de Ugarit) y la otra referente a esos seres extraordinarios en su estatura etc..., y el J las aprovecha para interpretarlas, asimilarlas dentro de su historia. No quiere dejarlas de lado por lo que de peligro representan para la fe del Pueblo. Compone el v. 1 que es un versículo de circunstancia, que no tiene más misión que unir. Conserva intacta la tradición, o mejor dicho el resumen de esa tradición sobre los *b'ne ha 'elohim* y las mujeres (lo que explica que en el v. 2 no haya ningún indicio de raptó, pecado etc), y redacta el v. 3 mediante el cual interpreta esa tradición en el sentido de la fe de Israel: muestra una cierta degradación de los *b'ne ha 'elohim* al sucumbir ante la belleza de las mujeres, muestra también su intrusión al meterse en un terreno que es el de Yahvé y afirma que sólo Yahvé es el Señor de la vida. Y si enuncia su verso 3 de una manera general ("el hombre") es porque se trata de un principio que sirve en todos los casos y también en éste (aparte de que se explica por el hecho de no querer cambiar la tradición) y especialmente en éste porque a pesar de nacer de los *b'ne ha 'elohim* son "adam" y "basar". Y aprovecha la ocasión para solucionar, interpretar, también —con el mismo principio— Yahvé Señor de la vida que ya había enunciado en 2, 7 —el problema de los Nefilim. Tradición que tampoco cambia, de ahí que no nos diga tan cla-

(144) Que nuestro texto es J es la opinión general. Dexinger (pp. 56 ss.) opina que vv. 3-4 son P y v. 2 E o J verdaderamente sin fundamento serio. J. Scharbert, art. c. pp. 66-78, especialmente 69-71, opina que Gen 6,1-4 no es obra ni del J ni del P, sino que el responsable de la inclusión de 6,1-4 en P no puede ser otro que un transmisor (Tradent) o redactor que no tiene en cuenta la sucesión de cifras de P y con una intención redaccional determinada: la explicación sethita. El transmisor no se inventa 6,1-4, sino que lo encontró en otra tradición.

ramente si son hijos o no de la unión de los *b'ne ha 'elohim* y de las *b'nót ha 'adam* (en el fondo no le importaba) pero lo deja entender coloreando así a los nefilim con el "pecado" o "intrusión" de los *b'ne ha 'elohim*. No se olvide que en la tradición bíblica los Nefilim son los habitantes de Canaan y que los *b'ne ha 'elohim*, como ya hemos dicho son los dioses de las naciones, dioses (del panteón) de los cananeos (145).

4.º *Conclusión*

Gen 6, 1-4 sin aportar nada nuevo a nuestro conocimiento de los *b'ne ha 'elohim* en el AT, nos confirma lo que hemos dicho más arriba a este propósito. En la tradición antigua que recoge el J, el sentido es el ugarítico. Lo más importante en este texto es la interpretación que de la antigua tradición hace el Yahvista: Para J los *b'ne ha 'elohim*, aunque sean dioses, son inferiores a Yahvé que es el Señor de la vida.

J. L. CUNCHILLOS YLARRI, SS.CC.

(145) Sobre las distintas interpretaciones que a lo largo de la historia se han dado de esta pericopa: sethitas, ángeles, potestades... etc., cf. DEXINGER, pp. 125 ss. Sobre la interpretación real, cf. M. G. KLINE, *Divine Kingship and Gen 6,1-4*, WThJ 24 (1962) pp. 187-204.

Las espigas arrancadas en sábado

(Mt 12, 1-8 par.)

Tradición y elaboración literaria

El episodio de las espigas arrancadas en sábado no ha sido objeto de muchos estudios; aparte la atención que se le ha prestado —no demasiada— en obras monográficas y comentarios, sólo unos pocos autores se han ocupado especialmente de él. Esto resulta extraño si se tiene en cuenta, por una parte, los problemas que suscitan las divergencias entre las tres versiones sinópticas, y por otra la luz que su estudio puede arrojar sobre las relaciones entre los tres primeros evangelios y, en última instancia, sobre la composición de los mismos. Nuestra intención aquí es buscar una solución a esos problemas, y a la vez ofrecer una aportación, aunque necesariamente pequeña, al estudio de los sinópticos.

La perícopa consta de una breve introducción narrativa, que culmina en una acusación de los fariseos a los discípulos, y una larga respuesta de Jesús. Ambas partes están sembradas de dificultades. Estudiaremos en primer lugar la respuesta de Jesús defendiendo a sus discípulos.

I. FORMA PRIMITIVA DE LA RESPUESTA DE JESÚS

En la respuesta de Jesús, lo que más ha hecho trabajar a los biblistas es la presencia en la versión de Mc del logion sobre el sábado y el hombre, que no aparece en Mt ni Lc: "el sábado fue hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado" (2,27). La rudeza antijudía de este logion extraña en boca de Jesús; pero desde el punto de vista literario resulta todavía más extraña la violencia con que a este lo-

gion va unido el siguiente, que sí aparece en Mt y Lc: “de modo que el Hijo del hombre es señor también del sábado” (2,28). Veamos cómo se han querido explicar estas anomalías.

1) *El v. 27 de Mc, interpolación de copistas*

El modo más sencillo de eliminar las dificultades que crea la lectura seguida de los vv. 27-28 en la versión de Mc es considerar el v. 27 como una interpolación de copistas. La ausencia del mismo en una parte de la tradición textual ha movido a algunos autores a buscar aquí la explicación de la anomalía lógica que entrafía la unión de los dos versículos en el actual texto griego (1). El v. 27 falta en D y en parte de los manuscritos de la *Vetus Latina* (*a c e f f i*), y su ausencia en Mt y Lc se debería entonces a que no lo leyeron en la edición de Mc que les sirvió de fuente. Pero, en primer lugar, el apoyo textual de la variante es mínimo, y la supresión podría explicarse muy bien por tendencia armonizante; y en segundo lugar, la ausencia del logion en Mt y Lc puede obedecer a que no lo leyeron en su fuente, pero esto porque su fuente no fue el actual texto de Mc.

A los autores que optan por esta solución, la más fácil, aunque también la más débil, pueden aplicarse las palabras de F. Gils: “varias soluciones nos parecen forzadas por un prejuicio en favor de una prioridad literaria de Mc respecto a Mt y Lc. En nuestro caso, esta prioridad podría muy probablemente ser puesta en duda” (2).

2) *El v. 28 de Mc no es original*

El P. Lagrange considera el v. 27 como excelente conclusión del relato que precede: “la observancia del sábado no proporciona nada a Dios. Dios no creó al hombre para que guarde sus sábados, sino que instituyó el sábado en interés del hombre, como todas las leyes que

(1) B. H. BRANSCOMB, *The Gospel of Mark*, London 1937, p. 58; B. W. BACON, *Is Mark a Roman Gospel?*, Cambridge 1919, p. 70, n. 3; F. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, Stuttgart-Berlin 1921, p. 106, n. 1, pone en duda la autenticidad; R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen 1964, p. 14, la considera sólo muy probable.

(2) F. GILS, “*Le sabbat a été fait pour l’homme et non l’homme pour le sabbat*” (*Mc*, II, 27): RB 69 (1962) 507 s. La ausencia del logion, como hemos dicho, cuenta con escaso apoyo en la tradición manuscrita: parte sólo de los testigos del texto occidental. Pero además, la variante que éstos ofrecen no se reduce a la supresión del v. 27, comprende también un mejor ensamblaje de los vv. 26 y 28 cambiando “y les decía” por “y yo os digo”, con lo cual se evita un corte violento en la respuesta de Jesús. La variante, por tanto, tiene todas las características de una mejora redaccional.

le ha dado" (3). Con estas palabras, Jesús está en la línea de algunos rabinos, pero dentro de un humanismo más acentuado. Refiriéndose a la posibilidad de quebrantar el sábado en caso de necesidad, R. Jonatán dice: "Profana el sábado para que puedas santificar muchos sábados" (4).

Pero entonces el P. Lagrange se encuentra con que no ha hecho más que desplazar la dificultad al v. 28. "Es muy difícil —dice— ver cómo esta proposición (v. 28) se une, sobre todo con ὅστε, a la que precede" (5). Tras rechazar la afirmación de Loisy —el v. 28 "parece haber sido añadido"— y la propuesta de Welhausen para encontrar una ligazón entre los vv. 27 y 28 (6), el P. Lagrange concluye: "en Mt, la conclusión ("porque el Hijo del hombre es señor del sábado") va precedida de otro ejemplo que lleva a ella con toda naturalidad. Tendríamos aquí un caso en que se podía pensar que Mc ha añadido a su conclusión propia la de Mt, pero como esto no bastaría para probar una dependencia muy poco probable... sólo quedaría suponer que el v. 28 fue introducido muy antiguamente en Mc, a partir de Mt 12,8" (7). Y en la introducción a su comentario de Mt afirma: "Es muy probable que en los primeros tiempos se produjeran adiciones que no han dejado huella en los manuscritos. A nuestro juicio se podía considerar como interpolado en Mc el v. 28, tomado de Mt. 12,8" (8).

3) Los vv. 27-28 de Mc, un logion doble

Desde J. Wellhausen ha tenido amplia aceptación otro modo de dar a los vv. 27-28 una ilación que no aparece en el actual texto griego. Ya en 1755 sugirió Grotius que "hombre" e "hijo del hombre" podían ser traducción de un mismo original arameo: *bar nasha*. Wellhausen recogió esta sugerencia: el texto original arameo hablaba en ambos casos del "hombre"; pero utilizando siempre la expresión compuesta *bar nasha*; el v. 28, por tanto, era una consecuencia lógica del 27. Así tendríamos un logion en dos partes que diría: "El sábado fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado; de modo que el

(3) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc*, Paris 1942, p. 54.

(4) M.-J. LAGRANGE, op. cit., p. 55, donde pueden verse más citas rabínicas. Cfr. también T. W. MANSON, *Mark II, 27-28*, en "Coniectanea Neotestamentica" IX, Lund 1947, pp. 138-146.

(5) M.-J. LAGRANGE, op. cit., p. 55.

(6) De ella hablaremos más adelante.

(7) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc*, p. 56; el mismo, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris 1948, p. 234.

(8) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu*, p. CXLV; y en una nota puntualiza: "quizá antes incluso de que escribiera Lucas". Como adición del propio Mc lo considera también G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc* (Lectio Divina 47), Paris 1968, p. 129.

hombre es señor también del sábado". El responsable de la traducción griega —dice Bultmann—, al traducir en v. 28 *bar nasha* por "hijo del hombre", introdujo en el logion la idea del Mesías (9).

Pero si así se logra una perfecta ilación entre los vv. 27-28, esto se hace a costa de dar al logion doble —y ya en su primera formulación aramea, por tanto palestinese— un contenido desmesuradamente liberal. Con esta lectura obtenemos dos afirmaciones que, en palabras de Beare, "son totalmente inconcebibles en cualquier maestro judío, incluso Jesús; parecen más propias de Protágoras de Abdera... Los rabinos insistían en que el sábado había sido hecho para Israel, no para los hombres en general; que el descanso del sábado era un privilegio concedido por Dios exclusivamente a Israel" (10).

T. W. Manson, que en un principio se adhirió a esta lectura del logion doble (11), propuso después otra de más colorido judío-palestinese, fundada también en el supuesto de que el original arameo empleaba en ambos casos *bar nasha* (12). Pero, según Manson, el error del traductor griego no estuvo en traducir servilmente por "hijo del hombre" en el v. 28, sino en simplificar en el v. 27 traduciendo por "hombre". El original arameo decía: "El sábado fue hecho para el Hijo del hombre, y no el Hijo del hombre para el sábado; de modo que el Hijo del hombre es señor incluso del sábado". En dos hechos principales basa Manson su argumentación:

a) En la literatura rabínica, apócrifos judíos y primeros escritores cristianos encontramos una serie de textos paralelos al v. 27. La lectura de estos textos "confirma la convicción de que en la teología del judaísmo y de la Iglesia primitiva existe la idea de un pueblo elegido, en atención al cual se ejerce la acción creadora de Dios, y en particular la institución de la verdadera religión y sus ritos... Desde el punto de vista histórico, el sábado no fue creado para el hombre en general. Cuando el logion [v. 27] fue pronunciado, el sábado era una peculiaridad distintiva de los judíos: según los textos aducidos,

(9) J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, Berlin 1909, p. 20; R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, pp. 14 s. Entre otros siguen aquí a Wellhausen y Bultmann Mc Nelle, Torrey, E. Meyer, Creed, Branscomb, Héring, etc. Una crítica de esta interpretación puede verse en M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc*, p. 56, y V. TAYLOR, *The Gospel according to St Mark*, London/New York 1966, pp. 219 s. Sobre si el arameo tiene o no posibilidad de distinguir entre "hombre" e "hijo del hombre", cfr. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Darmstadt 1965, pp. 191 ss.

(10) F. W. BEARE, *The Sabbath was made for Man?*: JBL 79 (1960) 132.

(11) T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, Cambridge 1935 (8.ª reimpr. 1967), pp. 24. 213 s.

(12) T. W. MANSON, *Mark II, 27f*, en "Coniectanea Neotestamentica" XI, Lund 1947, pp. 138-146.

éstos así lo consideraban, y eran contrarios a su observancia por no judíos" (13).

b) Donde se nos dice explícitamente cuál es el significado de la expresión "hijo del hombre" es en Dn 7,27: allí esta expresión designa al "pueblo de los santos del Altísimo", es decir, no una persona individual, sino una personalidad corporativa. "Es indudable —dice Manson— que, si algún grupo de seres humanos tiene el derecho de apropiarse este título, es el grupo de hombres que, ante el mandato de Jesús, lo dejan todo y le siguen— El y ellos juntos, en tanto están unidos a El, constituyen el hijo del hombre" (14).

Así se explica —concluye Manson— que esta comunidad, este pueblo de los santos del Altísimo sea señor del sábado. "Jesús y sus discípulos están ocupados en una tarea cuyas exigencias desbordan las del sábado. Estas exigencias del servicio al reino de Dios cancelan las que entrañaría la observancia del sábado... La importancia y urgencia de la tarea apostólica a que están entregados desborda las prescripciones sobre el sábado" (15).

Aparte la problemática posibilidad de que originariamente no se hablase del hombre en el v. 27, sino del hijo del hombre, como en el v. 28 actual, la principal dificultad con que tropieza esta explicación de Manson es la ambientación histórica que supone. Los discípulos arrancan y comen espigas porque la prisa por anunciar el reino de Dios les hace olvidarse de llevar provisiones. Pero esta urgencia lo que justificaría en realidad sería el que los discípulos, y Jesús, caminasen de aldea en aldea, de ciudad en ciudad, sin atenerse a la reducida distancia que era lícito recorrer en sábado. Ahora bien, los fariseos no hablan de este delito, y además acusan sólo a los discípulos. Con esta reserva, sin embargo, suscribimos el juicio de V. Taylor sobre la recomposición del logion original que hace Manson: "Esta interpretación es del mayor interés" (16). En cierto sentido podemos decir que está cerca de la que nosotros propondremos al final de nuestro trabajo.

(13) T. W. MANSON, art. cit., p. 145.

(14) T. W. MANSON, art. cit., p. 145. Naturalmente no podemos discutir aquí el complejo problema de esta expresión, ni citar siquiera la extensa literatura sobre ella.

(15) T. W. MANSON, art. cit., p. 146.

(16) V. TAYLOR, *The Gospel according to St Mark*, p. 219. Aunque Taylor se resiste a admitirla y prefiere considerar el v. 28 como una adición de la comunidad.

4) *Los vv. 27-28, independientes de Mc 2, 23-26*

El P. Lagrange no se detuvo demasiado en el corte que entrafía, al comienzo del v. 27, el inciso narrativo “y les decía”. Según él, estas palabras no señalan “expresamente una circunstancia distinta, pero podrían ser indicio de una cierta interrupción” (17). Siguiendo sobre todo a los autores clásicos de la crítica de las formas (18), Taylor considera que el relato de la controversia termina en el v. 26, y en vv. 27-28 tenemos unos dichos de Jesús añadidos aquí por su parentesco con el tema del sábado. “Apenas cabe dudar —dice— que estos logia han sido añadidos, o por Marcos o por un compilador anterior, tomándolos de una colección de dichos” (19). Entre los argumentos en que Taylor apoya su tesis hay dos que resultan precarios. No parece, en efecto, que la controversia alcance su punto culminante en el v. 26, con la referencia a David; ésta parece exigir una sentencia final de tipo gnómico. El v. 28 no presupone necesariamente el 27, más bien extraña a continuación suya, y de ahí los intentos de buscarles una conexión; el mismo Taylor se verá obligado, como el P. Lagrange, a considerar añadido el v. 28. Si es cierto, en cambio, que la frase “y les decía” puede ser una fórmula que introduce una cita, y que los logia de los vv. 27-28 se distinguen, por su carácter gnómico, de las palabras de Jesús en el cuerpo de la controversia. Pero estos dos hechos pueden tener una explicación más aceptable que la de Taylor, como veremos muy pronto; y lo mismo ha de decirse de las reelaboraciones que, siempre según Taylor, Mt y Lc hicieron del texto de Mc.

Por lo que se refiere al v. 28, “de modo que el Hijo del hombre es señor también del sábado”, Taylor dice: “Hay fuertes objeciones para considerar este logion como original. En ningún otro sitio proclama Jesús una soberanía personal sobre el sábado, excepto por medio de la acción (Mc 3, 16: el hombre de la mano seca, curado en sábado). Además, el versículo tiene el aspecto de un comentario cristiano... En resumen, lo mejor parece concluir que Mc encontró el v. 27 complementado por un comentario cristiano en que se expresaba la convicción de que Jesús es el señor de todo lo que pertenece al hombre, incluido el sábado” (20). Como veremos más adelante, el prejuicio de

(17) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc*, p. 54.

(18) Bultmann, Dibelius, Schmidt, Albertz, Rawlinson; cfr. V. TAYLOR, *The Gospel according to St Mark*, p. 218.

(19) V. TAYLOR, op. cit., p. 218.

(20) V. TAYLOR, *The Gospel according to St Mark*, p. 220, que sigue aquí muy de cerca a M. Dibelius (*Die Formgeschichte des Evangeliums*⁵, Tübingen 1966, p. 62): “El problema se resuelve de modo mucho más sencillo si vemos también en las últimas palabras [v. 28] un logion de predicación, es decir, una interpretación de la comunidad a la respuesta de Jesús: con esto podéis ver, oyentes, que el Hijo del hombre, es decir, Jesús, es señor también del sábado”.

la prioridad de Mc no permite sospechar a Taylor que es más bien el v. 27 el que parece nacido en un ambiente cristiano, no palestinese, mientras el 28 se explicaría con más dificultad en una comunidad cristiana desconectada de Palestina.

5) *El v. 27, adición del propio Mc*

Como se ha podido ver, los autores citados hasta aquí intentan explicar las dificultades que contienen los vv. 27-28 de Mc sin poner en duda la prioridad del segundo evangelista. Pero ya E. Lohmeyer dice a este respecto: "El mejor modo de interpretar aquí los datos es suponer que Mt ofrece una tradición paralela, cuyo origen nos es desconocido, sobre la actitud de Jesús frente al sábado" (21). Y P. Benoît, a quien, con F. Gils, debemos uno de los más recientes estudios de esta perícopa, afirma: "Ciertos indicios, como los elementos originales y arcaicos en Mt y Lc, y sobre todo sus coincidencias frente a Mc, parecen exigir otra forma de la tradición, que ellos pudieron conocer fuera de él, y que muy bien podría ser una traducción del Mt arameo, de cuya existencia hablan los antiguos autores eclesiásticos. De ahí el doble problema que se plantea: si el mismo Mc no es otra derivación de esta misma tradición fundamental, lo cual puede explicar semejanzas entre sinópticos sin dependencia literaria inmediata; y si, al menos en ciertos casos, Mc no representa un estado secundario por haber resumido o transformado pensando en sus lectores" (22).

Empecemos por estudiar el logion que cierra la perícopa en los tres sinópticos: "el Hijo del hombre es señor del sábado". En Mt, estas palabras constituyen un cierre armonioso de la argumentación: las referencias a la historia de David y a la legislación sobre el trabajo en el templo incluso en día de sábado terminan con la exclamación: "Aquí hay más que el templo"; y esta exclamación —prescindiendo de la cita de Oseas en el v. 7— prepara admirablemente el logion final: "Porque el Hijo del hombre es señor del sábado". Esta argumentación *a fortiori*, dice Gils, "no sorprende ni en la tradición judeo-cristiana, ni en labios de Jesús. La fórmula 'aquí hay más que el templo' recuerda otras semejantes: 'aquí hay más que Jonás' (Mt 12,41, Lc 11,32), 'aquí hay más que Salomón' (Mt 12,42; Lc 11,31), fórmulas a las que difícilmente se podrá negar un carácter arcaico. Estos elementos no proceden necesariamente del redactor preocupado por sembrar el primer evangelio de citas escriturarias, y al que puede atri-

(21) E. LOHMEYER-W. SCHMAUCH, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen 1967, p. 183.

(22) P. BENOÎT, *Les épis arrachées (Mt 12,1-8 et par.)*, en *Exégèse et Théologie*, III, Paris 1968, p. 288.

buirse la de Os 6,6 en el v. 7. No se descubre otra solución de continuidad que pueda hacernos ver aquí un relato compuesto" (23).

En Mc aparece también este logion, aunque en forma ligeramente distinta. Como se ha podido ver por los intentos realizados para resolver las dificultades que crean los vv. 27-28, el logion final no brota espontáneamente del anterior: que el sábado esté hecho para el hombre y no el hombre para el sábado no da pie para concluir, como concluye Mc, "luego el Hijo del hombre es señor también del sábado". Por otra parte, el v. 27 comienza introduciendo de nuevo a Jesús que ya estaba hablando, y precisamente para hacerle decir unas palabras que faltan en Mt y Lc y que llaman la atención por su "liberalismo" (24). Estos tres hechos: la interrupción del discurso de Jesús mediante el inciso narrativo "y les decía", el carácter liberal o universalista —medido con cánones judíos— del logion y la ausencia del mismo en Mt y Lc, se explicarían fácilmente "admitiendo que Mc recarga con el v. 27 una tradición ya existente y que Mt y Lc reproducen con más fidelidad" (25).

Es, en efecto, perfectamente explicable que Mc y Lc supriman el argumento del privilegio de los sacerdotes en el templo: escriben para lectores no familiarizados con algo tan típicamente judío como la legislación sobre el culto en el templo. Baste recordar el logion sobre el perdón y la ofrenda: "Si estás presentando tu ofrenda ante el altar y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, ve primero a reconciliarte con tu hermano..." (Mt 5,23s). Lc no recogió este logion, y en Mc tenemos una formulación radicalmente universalista y sin el menor colorido palestinese: "Y cuando vayáis a orar, perdonad si tenéis algo contra alguien" (11,25). Por eso Taylor, que parte de la prioridad de Mc y de su utilización por Mt y Lc, reconoce lo extraño de que los dos coincidan en suprimir el v. 27 de Mc. "Mt pudo omitir el v. 27 porque era un logion duro para cristianos de origen judío... Pero es menos fácil explicar por qué lo omite Lc" (26). A medida que nos alejamos del año 70 —y casi todos los críticos reconocen que el Mt griego fue compuesto bastante después de esta fecha—, más inverosímil resulta explicar la presencia del argumento del templo en Mt como creación de la comunidad.

Pasemos ahora al v. 27 de Mc. Dos cosas dan a éste v. un aire extraño, como de intruso en la perícopa: la introducción "y les decía"

(23) F. GILS, "Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat" (Mc. II, 27): RB 69 (1962) 515 s. Aquí nos limitamos a resumir la excelente argumentación del autor.

(24) La expresión es de J. MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels*, I, London 1927, p. 63.

(25) F. GILS, art. cit., p. 516.

(26) V. TAYLOR, *The Gospel according to St Mark*, p. 218.

y su tono liberal, universalista. Ahora bien, la argumentación de Gils para probar que el logion se debe a la pluma de Mc consiste simplemente en hacer ver que ambas cosas, la fórmula introductoria y el tono universalista, no aparecen sólo en este pasaje de su evangelio. La fórmula "y les decía" se encuentra en no pocos pasajes de Mc que son típicamente redaccionales: 4,26.11.21.24.26; 6,10; 7,9; 8,21; 9,1 (27). En el episodio de las espigas, "esta fórmula, que Lc conservó por fidelidad a Mc, pero que Mt omitió, o mejor, que no encontró en su tradición independiente de Mc, deja claramente percibir el carácter adicional del v. 27. Lo mismo sucede con el $\omega\sigma\tau\epsilon$ del v. 28, que intenta establecer una ilación, poco clara, como hemos dicho, entre el logion del v. 27 añadido y el del v. 28, perteneciente al texto primitivo" (28).

Por lo que respecta al tono liberal-universalista del logion, el v. 27 es sólo un caso entre otros semejantes que nos ofrece Mc. En él se formula "un axioma que es perfectamente verdadero en el cristianismo primitivo, dentro del cual germinó en la conciencia cristiana a partir de la obra de Jesús; es, en cambio, más dudoso que el Maestro pudiera pronunciarlo, tal como hoy lo leemos, durante su vida terrena" (29). En el logion sobre la ofrenda y el perdón (Mt 5,23s; Mc 11, 25), a que ya hemos aludido, Mc nos ofrecía una versión despojada de todo colorido palestinese. En mayor o menor medida, este mismo proceso aparece en otros pasajes que, por la forma o el contenido, están relacionados con el nuestro: la curación del hombre de la mano seca (Mt 12,9-14; Mc 3,1-6), la cuestión del divorcio (Mt 19,1-9; Mc 10, 1-12) y la pregunta sobre el mayor de los mandamientos (Mt 22,34-40; Mc 12,28-34) (30). En todos estos casos, la versión de Mt es más arcaica, más enraizada en el ambiente judío de Palestina.

A nuestro juicio, por tanto, son legítimas las conclusiones de Gils: "El enunciado de Mc 2,27, *el sábado fue hecho para el hombre*, entraña en cierto modo un desafío a la legislación judía. El versículo armoniza perfectamente con otros rasgos por los que Mc se distancia de Mt. En varios casos, Mc intenta enriquecer las controversias basadas en una problemática puramente judía extrayendo con la mayor claridad posible un principio de alcance universal... A propósito del divor-

(27) Véase el análisis de estos pasajes en F. GILS, art. cit., p. 514 s.

(28) P. BENOIT, *Les épis arrachées*, p. 235; y en n. 2 añade: "El carácter adverbial del $\omega\sigma\tau\epsilon$ se manifiesta también en que no acompaña a un infinitivo, como ocurre casi siempre en Mc (11 casos; única excepción 10,8), sino que va con el indicativo del logion original" (Mt-Lc).

(29) P. BENOIT, *Les épis arrachées*, p. 234.

(30) Véase el análisis que hace F. Gils de las versiones paralelas de estos pasajes en Mt y Mc ("*Le sabat a été fait pour l'homme...*" 517-521); cfr. también J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, Bruges/Paris 1949, p. 196, n. 2.

cio, Mc no tiene delante sólo el caso en que el marido toma la iniciativa [como hace Mt, en consonancia con la ley judía], sino que habla también, en un versículo que le es propio, de la mujer que repudia a su marido; la hipótesis era valedera sobre todo en los ambientes greco-romanos (31). La controversia sobre el primer mandamiento contiene, en la redacción muy personal de Mc, una invitación no disimulada al monoteísmo [innecesaria ante los oyentes, radicalmente monoteístas, de Jesús], invitación muy significativa para los destinatarios del segundo evangelio" (32).

Y para terminar anticipamos aquí algo que expondremos más detenidamente después. El v. 27 de Mc armonizaría muy bien con la introducción a la perícopa en Mt y Lc, pero no con la suya propia: Mc no habla de que los discípulos tuvieran hambre ni de que comían las espigas, y sería precisamente este hambre, que les obligó a comer lo primero que tenían a mano, lo que —a semejanza del caso de David— justificaría que quebrantasen el sábado; y esto porque "el sábado fue hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado". Esta disonancia entre delito y principio que lo excusa se explica perfectamente si Mc, en el v. 27, añadió un logion en un contexto cuya introducción le venía dada por la tradición y en la que no introdujo cambios.

* * *

Como conclusión de esta primera parte, antes de pasar al estudio de la introducción a la perícopa (Mc 2,23-24 par.), podemos decir: en Mt tenemos la versión más primitiva de la respuesta de Jesús; en ella sólo la cita de Os 6,6 (Mt 12,7) es adición del evangelista. Los cambios que Mc, o su tradición, introduce están en la línea de los que observamos en otros pasajes suyos: supresión del argumento a partir del culto en el templo y adición de un logion —que al menos es perfectamente cristiano— de carácter menos localista, más adaptado a la mentalidad de sus oyentes o lectores. Todo esto resultará confirmado en el estudio de las versiones sinópticas de la introducción a la perícopa.

(31) Semejante suposición, que la mujer tomara la iniciativa en el divorcio, "estaba casi excluida en el ambiente palestinese" (F. GILS, art. cit., p. 518).

(32) F. GILS, "Le sabbat a été fait pour l'homme...", p. 522.

II. FORMA PRIMITIVA DE LA INTRODUCCIÓN

1) *Incongruencias de la descripción escénica*

Con muy pequeñas variantes, los vv. 23-24 de Mc suelen traducirse así: "Y sucedió que él iba en sábado a través de los sembrados, y sus discípulos, mientras caminaban, comenzaron a arrancar espigas. Y los fariseos le decían: Mira qué hacen en sábado, lo que no es lícito" (33). Esta presentación de la escena, aparentemente diáfana, resulta llena de escollos apenas se la escudriña un poco. Por lo que se refiere a la persona de Jesús dice E. Lohmeyer: "Los fariseos —sería inútil preguntar de dónde vienen— llaman la atención a Jesús por el delito de los discípulos. El, por tanto, no ha tomado parte en él; no se preocupa de si sus discípulos tienen hambre, y la acusación no va dirigida contra El. Jesús aparece distanciado de sus discípulos, a pesar de que caminan juntos" (34).

El hecho de que sólo sean acusados los discípulos es para Bultmann uno de los argumentos de más peso para ver en este marco escénico una creación de la comunidad, que pone de este modo en labios de Jesús la justificación de su propia conducta. "Que fue la comunidad la que compuso estos relatos, y que éstos —incluso cuando aparece una visión unitaria— no reflejan a la letra acontecimientos históricos, lo hace ver muy claramente el hecho de que muchas veces se defiende la conducta de los discípulos. Estos arrancan espigas en sábado, no ayunan como los discípulos de Juan, comen sin lavarse las manos... ¿Se comportó Jesús en todos estos casos de modo tan correcto que no fue censurado?... Los censurados son los discípulos, es decir, la comunidad, y ésta se defiende apelando a su Maestro" (35).

Por lo que se refiere a la escena en sí comenta E. Schweizer: "Es difícil formular un juicio sobre el origen de la perícopa. En la vida de Jesús hay conflictos relacionados con el sábado, pero el presente relato parece construido. ¿De dónde vienen los fariseos, si en sábado sólo se podía caminar unos 800 metros? ¿Son campesinos con mentalidad farisaica? (36). ¿Por qué reprochan a los discípulos el arrancar espigas, y no dicen nada de ese delito mayor que es el caminar?"

(33) Así Lagrange, Osty, Grant, Crampon, Huly, Haenchen, etc.

(34) E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*¹⁷, Göttingen 1967, p. 64.

(35) R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 50. Y en la p. 14 dice más concretamente: "la comunidad pone en boca de Jesús la justificación de su práctica respecto al sábado".

(36) En este sentido entiende estos "fariseos" E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin 1966, p. 119. Pero entonces, ¿cómo se atreven a criticar a los discípulos porque hacen el trabajo de arrancar espigas, si ellos han quebrantado el sábado caminando más de lo permitido?

Por otra parte faltan toda clase de datos sobre tiempo y lugar. Se ha de suponer, por tanto, que un dicho de Jesús fue introducido a posteriori en una situación que se prestaba a ello, y entonces los fariseos aparecen por ser los interlocutores habituales de Jesús. La censura vino entonces a recaer sobre el gesto de arrancar las espigas porque éste armonizaba mejor con el v. 25s que el caminar, o porque esta censura denunciaba una pronunciada puntilliosidad legalista" (37).

2) *Explicación por creación de la comunidad primitiva*

Como una rígida aplicación de los presupuestos y métodos de la *Formgeschichte* consideramos útil resumir aquí cómo reconstruye un autor reciente, F. W. Beare, la génesis de esta perícopa de las espigas arrancadas en sábado (38). De este modo, creemos, podrá apreciarse cómo estas reconstrucciones del nacimiento de la perícopa lo que en realidad pretenden es quizá resolver las incongruencias que su forma actual encierra; si éstas se pueden explicar de otro modo —como creemos—, el edificio levantado por cualquier tipo de *Formgeschichte* se vendrá abajo.

"Nos es muy difícil —escribe Beare— discernir los términos del conflicto sobre la observancia del sábado según se desarrolló durante las dos o tres generaciones posteriores a la muerte de Cristo. La única clara es que los cristianos no guardaban el sábado, y que su actitud les acarreo los más duros ataques" (39). Beare reconoce que esta ruptura radical con la práctica judía no pudo ser iniciada por los seguidores judíos de Jesús; sin algún apoyo por parte de éste, tal desviación no hubiera surgido. Pero el único fundamento que lo narrado y las palabras de Jesús aquí contenidas tienen en la vida del Jesús terreno es esa ruptura con la ley del sábado que supone la perícopa.

La comunidad primitiva, en el marco de su polémica con el fariseísmo, crea las palabras, las pone en labios de Jesús y añade luego el marco escénico de la anécdota (40). Beare parte, naturalmente, de la prioridad de Mc; los vv. 27-28 de éste pertenecen, por tanto, a la versión original. Siguiendo a Manson, Beare lee en ambos versículos "el Hijo del hombre", pero entendiendo esta expresión como un modo de designar a Jesús, un título equivalente, en la tradición sinóptica, al de Mesías. Sobre la interpretación del título en Manson como designa-

(37) E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen 1967, pp. 38 s.

(38) F. W. BEARE, *The Sabbath was made for Man?*: JBL 79 (1960) 130-136.

(39) F. W. BEARE, art. cit., p. 136.

(40) Como en las comunidades de origen pagano es muy improbable que se diera esta situación, la perícopa debió nacer en ambiente palestinese.

ción del nuevo "pueblo de los santos del Altísimo", compuesto por Jesús y los suyos, dice: "Hay un gran salto entre esta figura de visión apocalíptica, esta figura simbólica que viene 'con las nubes del cielo', y la modesta compañía terrestre de galileos itinerantes cuya cabeza es Jesús. Es para mí totalmente inconcebible que Jesús usara esta expresión con semejante sentido, o que alguien lo entendiera en caso de que la usase" (41).

Ahora bien, como en el texto actual las palabras están en boca de Jesús, con ellas éste vendría a decir: "el sábado fue hecho para mí", "yo soy el señor del sábado", afirmaciones que no podemos concebir en labios de Jesús, particularmente la primera. El único modo de eliminar la dificultad —concluye Beare— es "pensar que estas palabras no tienen su origen en Jesús, sino en la comunidad que lo reconoce como Hijo del hombre, es decir, como Mesías. Al defenderse de la acusación de que hace en sábado cosas contrarias a la ley, la comunidad alega que la ley del sábado está subordinada a la autoridad de Jesús, el Mesías, para el cual fue hecho el sábado. En un estadio de la transmisión de la tradición, las palabras de defensa, todavía en tercera persona, fueron atribuidas al mismo Jesús" (42).

De este logion doble (vv. 27-28), nacido así en la comunidad primitiva, va surgiendo toda la perícopa. El paso siguiente fue la creación de la anécdota del paseo a través de los sembrados como marco de lo que hoy es el logion doble del final, no de la alusión a David y los panes de la proposición. "Que el marco es en todo caso artificial —dice Beare— apenas necesita demostración" (43). Contra los comentaristas que consideran el episodio como un fragmento genuino de reminiscencia, y especialmente contra Taylor, que ve en él "la única indicación clara en los sinópticos de que la vida pública de Jesús duró al menos un año" (44), Beare insiste en las anomalías que supone tal acontecimiento: "¿Cómo se explica entonces la presencia de los fariseos? ¿Debemos suponer que hacen compañía a los discípulos en sus paseos la tarde del sábado como una práctica regular? ¿O que justamente sucedió que algunos de ellos pasaban por los campos en que los discípulos estaban arrancando espigas?" (45).

Pero, como hemos dicho, esta anécdota artificial fue creada para servir de marco a los vv. 27-28, no a la referencia al caso de David (vv. 25-26). Para Beare, esta referencia a David, auténtica o no auténtica, no es una respuesta a la acusación de que los discípulos quebrantan

(41) F. W. BEARE, art. cit., p. 131.

(42) Ibidem, p. 132.

(43) Ibidem, p. 133.

(44) V. TAYLOR, *The Gospel according to St Mark*, p. 214. 216. Las espigas maduras hablan de que el ministerio público de Jesús incluye al menos un verano.

(45) F. W. BEARE, art. cit., 133.

el sábado arrancando espigas. "Si se necesitaba una anécdota para introducir la referencia a David, que no contiene ninguna relación con la ley del sábado, difícilmente se hubiera creado ésta" (46). Por tanto, concluye Beare, el argumento tomado de la historia de David es una nueva adición. La existencia en el logion primitivo, vv. 27-28, del título mesiánico "Hijo del hombre" es lo único que explica la adición posterior de la referencia a David: en la tradición sinóptica Jesús recibe también el título mesiánico "hijo de David".

Finalmente, los versículos propios de Mt (12,5-7), con el argumento del templo y la cita de Oseas, son según Beare "secundarios a la introducción de la referencia a David y hacen explícitas las implicaciones mesiánicas" (47).

Esta reconstrucción del proceso generador de la perícopa es sin duda ingeniosa. Nuestro comentario a ella vendrá dado, indirectamente, en el análisis de la introducción que vamos a comenzar y en las conclusiones que de él se deriven. Creemos que este análisis pondrá al descubierto el defecto capital de la reconstrucción de Beare o cualquier otra del mismo tipo: su carácter artificial por patir de premisas falsas.

3) *Estudio comparado de las versiones sinópticas*

a) Lugar del incidente

Como hemos visto, una de las razones que se alegan para ver aquí un relato —o esbozo de relato— creado por la comunidad es la falta de datos cronológicos y geográficos. Ciertamente el episodio no está localicado claramente como, por ejemplo, la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo; pero no es cierto que carezca de toda referencia a lugar. Ordinariamente se supone que la escena está situada en pleno campo, y de ahí la extrañeza de que aparezcan los fariseos, como salidos de la tierra o como si fuesen siempre detrás de los discípulos. En cuanto a la situación cronológica tenemos la necesaria y suficiente para leer la perícopa: el incidente tiene lugar un sábado. Vamos a ver cómo se nos da también una mínima, pero suficiente, situación geográfica.

Comencemos por la versión de Mt, v. 1: Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐπορεύθη ὁ Ἰησοῦς... διὰ τῶν σπορίμων. El aoristo ἐπορεύθη, tomado como aoristo ordinario —global—, indicaría que Jesús ha llegado ya al

(46) *Ibidem*, p. 133.

(47) *Ibidem*, p. 134.

término de su viaje (48). Pero el texto no habla de lugar ninguno al que intenta ir Jesús; y por otra parte, las acciones que indican los verbos siguientes (ἐπεινάσαν, ἤρξαντο τίλλειν) deben tener lugar mientras dura el caminar de Jesús. Por tanto, en vez de aoristo, el contexto parece exigir un imperfecto: "En aquella ocasión caminaba Jesús en sábado a través de los sembrados, y sus discípulos sintieron hambre y comenzaron a arrancar espigas". Una situación paralela tenemos en Act 8,36, descrita mediante el imperfecto:

ὥς δὲ ἐπορεύοντο κατὰ τὴν ὁδόν, ἤλθον ἐπὶ τι ὕδωρ, καὶ φῆσιν ὁ εὐνοῦχος.

Como aquí, también en Mt 12,1 ocurre algo durante el caminar: los discípulos sienten hambre y comienzan a arrancar y comer espigas. En buen griego, por tanto, Mt debía haber empleado el imperfecto.

Esta anomalía desaparece si se considera ἐπορεύθη como un aoristo ingresivo; así parece exigirlo ya el hecho de que en todo el pasaje no se aluda a la meta del viaje. De este modo la traducción sería: "En aquella ocasión comenzó a caminar Jesús un sábado a través de los sembrados". Un caso claro de aoristo ingresivo con este mismo verbo tenemos en Mt 2,9: los magos, "después de oír al rey, ἐπορεύθησαν, y he aquí que la estrella... les precedía". El contexto deja bien claro que ἐπορεύθησαν no incluye la llegada a Belén: el evangelista consigna un hecho que tiene lugar antes de que lleguen, la nueva aparición de la estrella. Por eso la Vulgata traduce acertadamente por *abierunt*, "se pusieron en camino, comenzaron a caminar". Y precisamente con este verbo traduce la Vulgata el ἐπορεύθη de 12,1: "in illo tempore abiit Jesus per sata sabbato", mientras para traducir el παραπορεύεσθαι de Mc 2,23 emplea *ambulare*.

"El aoristo ingresivo —dice Benton— aparece en verbos cuyo presente expresa un estado o una condición" (49). Entonces, el aoristo puede expresar el comienzo del estado que designa la raíz verbal. Ahora bien, entre los verbos de movimiento, πορεύεσθαι es el que más se parece —si no lo es— a un verbo de estado: "ser caminante". Pero el verbo, y menos aún su aoristo ingresivo, no designa necesariamente un largo caminar; la longitud de la caminata deberá deducirse del contexto.

(48) Un ejemplo claro de este aoristo global con este verbo tenemos en 1 Cle 31,4: "Jacob salió de su tierra con mansedumbre a causa de su hermano, y marchó (ἐπορεύθη) a casa de Labán y le sirvió...".

(49) E. de W. BURTON, *Syntax of the Moods and Tenses in NT Greek*, Edinburgh 1894, parr. 45 (citado por C. F. D. MOULE, *An Idiom Book of NT Greek*, Cambridge 1963, p. 10, n. 1). Cfr. también M. ZERWICK, *Graecitas Biblicas*, Roma 1966, parr. 250 s.; J. H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek*, III: *Syntax*, by N. TURNER, Edinburgh 1963, p. 71 s.

Que el ἐπορεύθη de Mt 12,1a no expresa la acción de caminar en pleno desarrollo —Jesús en descampado, yendo de una ciudad o aldea a otra—, sino el comienzo o conato de pasar a través de un sembrado, nos lo confirma la presencia de ἤρξατο en lb. La construcción ἤρξατο con infinitivo es favorita de Mc: 26 veces, y tres más en D (50). “En cuatro —dice el P. Lagrange— nos ha parecido bastante claro que el verbo tiene su sentido fuerte de ‘comenzar’: Mc 8,31; 14,19.33 (los tres con paralelos en Mt) y 15,8. Entre los otros casos, algunos podrían tener este sentido, pero nos parece que más bien indican la puesta en movimiento del sujeto, y traducimos por ‘ponerse a hacer’ una cosa” (51). Más tajante es todavía N. Turner: “En ningún caso significa decididamente ‘comenzar a’, y con frecuencia es sin duda mejor ignorarlo; parece ser una perífrasis por el aoristo y el imperfecto” (52).

De los 26 casos de Mc, Mt sólo conserva esta construcción en 6 (53), a los que añade otros 3 en pasajes sin paralelo en Mc (54). Por otra parte, en 4 de estos casos, ἤρξατο va precedido de un adverbio o una construcción que marcan el paso a una acción distinta: ἀπὸ τότε (4,17), τούτων δὲ πορευομένων (11,7), τότε (11,20), ἀπὸ τότε (16,21). “Es decir —concluye el P. Lagrange—, Mt excluye los casos en que ἤρξατο no añade apenas nada al contenido, y sólo lo emplea con plena conciencia, a veces con una notación muy marcada” (55). Creemos, por tanto, que es lícito concluir: si aquí Mt no suprime el ἤρξατο es porque lo considera justificado e incluso necesario; al gesto de Jesús que intenta o empieza a atravesar un sembrado responde perfectamente —en el plano gramatical— el de los discípulos que “comienzan a arrancar espigas”. Pero este resultará más claro tras analizar el delito de los discípulos. Por ahora pasemos al paralelo de Mt 12, la en Mc.

Al simple ἐπορεύθη de Mt corresponde en Mc 2,32a: καὶ ἐγένετο αὐτὸν παραπορεύεσθαι. Este καὶ ἐγένετο es aquí sorprendente, dice P. Benoît (56). Mientras la construcción abunda sobre todo en Lc, Mc sólo la emplea aquí y en otros dos casos (1,9; 4,4). En estos dos últimos, la construcción es semitizante: καὶ ἐγένετο seguido de verbo fini-

(50) También abunda en Lc: 26 veces, algunas muy peculiares. En su versión del episodio de las espigas sustituye la construcción perífrástica por imperfectos.

(51) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc*, p. XCIII.

(52) J. H. MOULTON, *A Grammar of NT Greek*, III: *Syntax*, by N. TURNER, p. 138. El aoristo ingesivo y el imperfecto conativo puede entrar en colisión. Un ejemplo de cómo la construcción ἤρξατο con infinitivo puede ser una perífrasis por el aoristo (ingesivo) y el imperfecto tenemos en Tob 3,1 y 10,3: en ambos casos, S emplea el verbo auxiliar seguido de infinitivo; A y B usan en el primer caso el aoristo y en el segundo el imperfecto.

(53) Mt 12,1; 16,21.22; 26,22.37.74.

(54) Mt 4,17; 11,7.20.

(55) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu*, p. XCII.

(56) P. BENOÎT, *Les épis arrachées...*, p. 229. Cfr. también K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919 (reimp.: Darmstadt 1969), p. 89.

to, mientras en nuestro caso tenemos una construcción perfectamente griega (ἐγένετο con infinitivo). Pero hay una construcción exclusiva de Mc que no aparece ni en griego clásico ni en griego helenístico: la perífrasis mediante ἐγένετο seguido de participio (57). Un ejemplo muy significativo para nuestro caso es Mc 9,3 = Mt 17,2:

Mc: καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα.

Mt: καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος.

Se dirá que el paralelismo de las frases no es total: Mc habla de los vestidos, y Mt del rostro de Jesús. Pero el paralelismo de los verbos es perfecto: al ἐγένετο στίλβοντα ("se pusieron brillantes, comenzaron a brillar") de Mc corresponde en Mt el aoristo ἔλαμψεν, naturalmente inceptivo-ingresivo. Ahora bien, mientras la perífrasis ἐγένετο más participio —usada por Mc— es desconocida en griego, en arameo es extraordinariamente frecuente una construcción paralela: הוה más participio (58). Esta construcción aramea tiene una gran diversidad de valores: acción o estado que se prolongan en el pasado, hábito o costumbre, acción repetida en el pasado, acción futura en el pasado (futuro perfecto); pero el que aquí nos interesa señalar es el ingresivo: "comenzar a realizar" la acción expresada mediante el participio. Así, en el Génesis Apócrifo de Qumrán leemos:

Y en el año catorce, el rey de Elam movilizó todos sus aliados, y tomaron el camino del desierto y comenzaron a destruir y saquear (הווא מחין ובין) desde el río Eúfrates (21,27s).

Todo esto suscita en nosotros la sospecha de que esta extraña perífrástica de Mc sólo tiene una explicación: que es traducción literal de la construcción aramea a que nos referimos; el responsable de la versión de Mt empleó una fórmula más griega: el aoristo ingresivo. ¿No pudo ocurrir lo mismo en la introducción al episodio de las espigas arrancadas en sábado? A nuestro juicio sí: la fórmula de Mt (ἐπορεύθη) y la de Mc (ἐγένετο παραπορεύεσθαι) no parece que puedan explicarse la una a partir de la otra, pero se explicarían muy bien como dos versiones distintas de un mismo original arameo: הוה con participio.

Esta hipótesis tropieza con una dificultad: en nuestro caso, Mc no trae, como en el ejemplo aducido, ἐγένετο seguido de un participio,

(57) N. TURNER, *Syntax*, p. 87. En un estudio de próxima aparición nos ocuparemos detenidamente de este fenómeno.

(58) Cfr. W. B. STEVENSON, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, Oxford 1956, p. 58 ss.

(59) J. A. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A commentary* (Biblica et Orientalia, 18), Roma 1966, p. 63. 203. Cfr. también W. B. STEVENSON, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, p. 58.

sino de un infinitivo. Para salir al paso a esta dificultad debemos decir dos cosas. Primera: en Mc 9,3, el participio σιλιβοντα podía tener cierto aspecto adjetival, que reducía la violencia de la construcción griega; en 2,23, la traducción literal del supuesto original arameo hubiera exigido el participio πορευόμενος, al que difícilmente podía dársele carácter de adjetivo. Lo más obvio era sustituirlo por el infinitivo. Segunda: este fenómeno del intercambio de participio e infinitivo se da en otros lugares de Mc, y precisamente en pasajes cuya dificultad podría resolverse recurriendo también a un original arameo (60).

Resumiendo, creemos que al menos ha de reconocerse la posibilidad de que aquí Mc, con su extraño ἐγένετο, tradujo, o recibió traducido, un original arameo. El hecho de que este original arameo dijera lo que expresa la versión de Mt con su aoristo ingresivo, nos parece inexplicable como obra del azar. Por tanto, la introducción original —y, entre las actuales, sobre todo la de Mt— debe leerse así: “Y un sábado Jesús comenzó a caminar a través de los sembrados”. De este modo quizá debamos decir que este primer inciso de la introducción es más explícito y concreto de lo que nos parece hoy. La frase en sí, y más teniendo en cuenta el artículo que precede a “sembrados” (61), puede aludir a algo conocido de los lectores. “No estaba prohibido dar un corto paseo en día de sábado —escribe el P.Lagrange—; al contrario, ése es precisamente el día en que los judíos, no teniendo nada que hacer, se solazan paseando por las calles en traje de fiesta. Los campos de trigo lindaban probablemente con la ciudad, y se hacía un pequeño recorrido por los senderos a través de las mieses. Los fariseos no aludirán a que los discípulos han caminado más de lo permitido; ellos mismos se encuentran allí, y sin duda no habían excedido la distancia” (62).

Con esto tenemos localizado el incidente y eliminadas varias de las incongruencias que parecía entrafñar la presentación de la escena. El incidente tuvo lugar a la salida de una ciudad o aldea; las últimas casas lindan con los sembrados, y Jesús, acompañado de sus discípulos y otras gentes, pudo salir a las afueras sin quebrantar la prescripción que prohibía andar más de 800 metros en sábado (la distancia entre el Monte de los Olivos y Jerusalén: Act 1,12). Los fari-

(60) De ellos nos ocuparemos en un estudio próximo. Queremos anticipar, sin embargo, que no pretendemos leer un original arameo en cada versículo de Mc. Los casos son más bien pocos, pero están muy en consonancia con el carácter semitizante de este evangelio; carácter semitizante que no parece poder atribuirse, como en el caso de Lc, a imitación de los LXX.

(61) Que puede considerarse como aramaismo; cfr. P. BENOIT, *Les épis arrachées...*, p. 229; M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*³, Oxford 1967, p. 93 ss.

(62) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc*, p. 51.

seos, por tanto, no aparecen como caídos del cielo, ni siguen detrás de los discípulos haciendo en sábado un recorrido mayor de lo que permitía la ley: están a la orilla de la ciudad, como es natural, curioseando nerviosos lo que hace Jesús y su grupo, en una actitud que armoniza bien con la que describen los evangelios en otros pasajes. Finalmente, así desaparece otra dificultad: por qué los fariseos acusan a los discípulos de arrancar espigas en sábado y no de quebrantarlo por recorrer una distancia mayor que la permitida. No hay tal delito: los discípulos y Jesús no se han movido apenas. Todo esto aparecerá más claro tras el estudio del delito de los discípulos, que empezamos a continuación.

b) El delito de los discípulos

Volvamos a la versión de Mt. En ella encontramos un dato que falta en los otros sinópticos: los discípulos sintieron hambre. Este hambre de los discípulos "está en curioso contraste con la recomendación de honrar y santificar el sábado comiendo y bebiendo bien y llevando vestidos de fiesta" (63). En la literatura rabínica, y no sólo en la tardía, encontramos toda una teología de la buena mesa del sábado, junto a una serie de simpáticas alusiones a la práctica de este precepto. He aquí unos ejemplos:

R. Yehoshua (c. 90) decía: La alegría en un día de fiesta es como un mandamiento, pues en una baraita se dice: R. Eliezer (c. 90) decía: En un día de fiesta, el hombre no tiene más que o comer y beber, o estar sentado y estudiar. R. Yehoshua decía: Ha de dividirse (el día de fiesta) de modo que una mitad corresponda al comer y beber, y la otra mitad a la *bet hamidrash* (64).

En Dt R 3 (199d) se ponen en boca de Dios estas palabras:

¿Piensas que te he dado el sábado para desventaja tuya? Sólo te lo he dado para tu bien. ¿Cómo? R. Hiyya ben Abba (c. 280) decía: Tú santificas el sábado comiendo y bebiendo y ponéndote un vestido limpio, y (con esto) te procuras a ti mismo placer; y yo te doy (además) un premio por ello. Porque en Is 58,13 se lee: Si tú llamas al sábado tu placer, etc. ¿Qué está escrito a continuación? "Entonces hallarás tu placer en Yahvé, y él te otorgará los deseos de tu corazón" (Is 58,14; Sal 37,4) (65).

La preocupación por la buena mesa del sábado, como parte integrante de la santificación del día, aparece con toda su ingenua belleza en esta anécdota de Shammai el Viejo (c. 20 a. C.):

(63) H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, I, München 1922, p. 611.

(64) STRACK-BILLERBECK, I, p. 611.

(65) STRACK-BILLERBECK, I, p. 611.

De Shammai el Viejo se cuenta que durante toda su vida comió en honor del sábado. Si caía en sus manos un trozo hermoso de carne, decía: "Este para el sábado". Si encontraba luego un trozo más hermoso, lo guardaba para el sábado y se comía el primero (66).

Finalmente, una baraita puntualiza sobre el número de comidas que debían hacerse en sábado:

¿Cuántas comidas está obligado a hacer el hombre en sábado? Tres. R. Hidqa (c. 120) decía: Cuatro (67).

Con estos textos a la vista resulta extraño, repetimos, que los discípulos se vieran atormentados por el hambre un sábado. Y la extrañeza se hace mayor si se tiene en cuenta que no han andado un largo camino, sino que están a las afueras de una población. Pero hay un dato más que contribuye a hacer extraño este hambre de los discípulos: Mc no habla de él, y en esto le sigue Lc. Porque es curioso que en Mc la respuesta de Jesús a la acusación de los fariseos conste sólo de la alusión a David, a la que sigue el logion humano-liberal, exclusivo suyo: "el sábado fue hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado". Por otra parte, la alusión a David en Mc está hecha de modo que se insiste, más que en Mt y Lc, en la situación apurada de David y los suyos: Mc habla de lo que hizo David "cuando se vio en necesidad y tuvo hambre"; Mt y Lc dicen simplemente "cuando tuvo hambre". Es en Mc donde la alusión a David se presenta como un caso de fuerza mayor, de necesidad extrema; y paradójicamente es también en Mc donde la situación y la acción de los discípulos resultan menos paralelas a las de David y sus compañeros: Mc no dice ni que los discípulos sintieran hambre, ni que comían espigas; y más bien necesitaba haberlo dicho para dar más unidad a su versión de la pericopa. Mt, en cambio, podía haber prescindido de estos datos, pues en su versión la argumentación culmina en el argumento del templo (en que no aparece la idea de necesidad ni modo alguno de remediarla) y el logion final: "Porque el Hijo del hombre es señor del sábado".

A nuestro juicio, sólo hay una explicación para este estado de cosas: inicialmente el relato no hablaba del hambre de los discípulos ni de que comían. En esto Mc ha conservado la forma primitiva. El hambre y el comer de los discípulos son adiciones haggádicas, provocadas por la descripción de la situación de David: casi espontáneamente se adaptó la situación de los discípulos a la de David y sus compañeros. A este respecto es curioso que ya la referencia a David, a pesar de condensar un relato bastante más extenso (1 Sm 21,1-6), con-

(66) STRACK-BILLERBECK, I, p. 614.

(67) STRACK-BILLERBECK, I, p. 612, donde pueden verse los argumentos escriturísticos que justifican el número de comidas.

tiene elementos haggádicos: el texto hebreo no menciona el hambre del rey, ni dice explícitamente que comió los panes de la proposición, sino sólo que el sacerdote se los dio por no tener otros (68).

* * *

Pasemos ahora a la acción de los discípulos que provoca la acusación de los fariseos. En este punto es donde más se apartan las versiones de Mt-Lc de la de Mc. Las dos primeras no ofrecen dificultad de interpretación:

Mt: "y comenzaron a arrancar espigas y comer".

Lc: "y sus discípulos arrancaban y comían las espigas, estrujándolas con las manos".

Mc, en cambio, ofrece un texto que —sobre todo por existir los paralelos sinópticos— no es fácil de descifrar:

καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας.

La traducción que pudiéramos llamar "espontánea" de este original griego sería: "y sus discípulos comenzaron a hacer un camino arrancando las espigas". "La cosa es completamente distinta —escribe P. Benoît—. La exégesis armonizante se ha acostumbrado sin duda a encontrar en Mc lo que lee en Mt y Lc, y suele traducir: 'y sus discípulos, mientras caminaban, se pusieron a arrancar espigas'" (69). Para lograr esta traducción es preciso realizar dos violencias sobre el texto: hacer que la expresión ὁδὸν ποιεῖν signifique "caminar", y considerar el infinitivo de la misma como equivalente a un participio, mientras el participio τίλλοντες expresaría la acción principal. Entre las variantes de la tradición manuscrita tenemos representadas estas dos manipulaciones al texto, pero sólo aparecen en el texto occidental y —como en el resto de la perícopa— tienen el aspecto de retoques armonizantes.

En primer lugar debemos decir que traducir ὁδὸν ποιεῖν por "caminar" sin dar al infinitivo valor de participio —acción secundaria—

(68) V. TAYLOR, *The Gospel according to St Mark*, p. 216: "las palabras χρεῖσθαι ἔσχευεν καὶ ἐπέινασεν son una inferencia añadida según la técnica de la haggadah". Inferencias de este tipo aparecen también en comentarios modernos. D. E. Nineham, por ejemplo, inicia así el comentario a esta perícopa: "Un sábado, los discípulos, de Jesús, al pasar por unos sembrados, comenzaron a coger el grano maduro y a comérselo" (*Saint Mark*³, *The Pelikan Gospel Commentaries*, Harmondsworth 1957, p. 105). Es al menos problemático que, según Mc, los discípulos comenzaron a coger grano maduro (espigas), pero lo que el evangelista ciertamente no dice es que lo comieran.

(69) P. BENOÎT, *Les épis arrachées*, p. 236.

resolvería una dificultad, pero crearía otra. En 23a ya se dice implícitamente que los discípulos caminan al decir que Jesús —según se viene entendiendo el pasaje— caminaba entre los sembrados; sin más cambio, la traducción entrañaría una repetición innecesaria: los que ya caminaban comienzan a caminar.

Para que ὁδὸν ποιεῖν pueda traducirse por “caminar” es preciso suponer que el evangelista usó la voz activa por la media: en griego clásico, la expresión ὁδὸν ποιῆσθαι es posible y equivale a “caminar” (πορεύεσθαι). Incluso se ha querido ver aquí un latinismo: una expresión griega calcada en la latina *iter facere* (70). Por lo que se refiere al griego de los LXX, frente al caso aislado Jue 17,8 (τοῦ ποιῆσαι ὁδὸν αὐτοῦ: “mientras iba de camino”), la expresión ὁδὸν ποιεῖν, y su equivalente ὁδοποιεῖν, aparece más veces con el valor fuerte de “hacer, abrir, preparar un camino”: Is 43,19; 62,10; Job 30,12; Sal 67,5; 77,50; Sab 5,17. Por otra parte, en nuestro caso, el sustantivo verbal más indicado sería quizá πορεία, como en Lc 13,22.

Contra la afirmación de que el griego del NT sustituye en este tipo de construcciones la voz media por la activa (71), dice M. Zerwick: “Un examen atento puede hacer ver que la voz activa está acertadamente empleada [según el modelo clásico], y esto es especialmente cierto en Lc... Todo esto indica que para Lc era natural distinguir las voces en semejantes expresiones; y puesto que el griego de Lc es auténtico griego vulgar *koiné* (cf. su frecuente confusión de εἰς y ἐν), es lícito suponer que en el griego de que es representativo la distinción no era descuidada; por tanto tampoco se la puede suponer descuidada en el resto del NT” (72).

Pero, como decíamos, para que Mc venga a decir lo mismo que Mt y Lc no basta traducir ὁδὸν ποιεῖν por “caminar”; es preciso también suponer que esta expresión designa una acción secundaria, y el participio τῶν πορευόμενων la principal. Como sugería Wellhausen, el contexto hubiera exigido la construcción ἤρξαντο ὁδοποιεῖν τὴν ὁδὸν (73). Pero los ejemplos aducidos como paralelos al nuestro distan mucho de serlo (74). En todos ellos, el verbo principal y el participio están en aoristo, y la interpretación más adecuada del participio es considerar-

(70) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc*, p. 51, se limita a citar a Holzmán en lo relativo al latinismo, aunque él entiende la expresión en el sentido de “caminar”. Dos manuscritos de la Vetus Latina traducen por *iterfacientes*, pero la mayoría, con DW, suprimen la expresión.

(71) F. BLASS-A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament*, trans. by R. W. Funk, Chicago 1961, parr. 310, 1.

(72) M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*⁵, Roma 1966, parr. 227 s.

(73) J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*², Berlin 1909, p. 20.

(74) Act 15,22 s.; Rom 6,19; 1 Tim 1,12; Heb 2,10, 6,13. Cfr. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, parr. 263. 376.

lo como expresión de una acción concomitante (75). En alguno (Act 15,22s), el sentido hace imposible la inversión de funciones del participio y el infinitivo.

Parece, por tanto, que las dificultades lingüísticas que se quieren ver en la redacción del v. 23b de Mc tienen su origen en dos hechos ajenos a él: la traducción ordinaria de 23a (= Mt 12,1a), "sucedió que Jesús marchaba un sábado a través de los sembrados", y la existencia de los lugares paralelos en Mt y Lc, donde se habla explícitamente de "comer" espigas. Pero, como hemos visto, la versión de Mt 12,1a con su aoristo ingresivo, y la de Mc 2,23a, con su extraño ἐγένετο, no nos describen a Jesús en pleno campo, haciendo una prolongada marcha, sino intentando pasar a través de un sembrado. Y aquí interesa señalar otra diferencia entre Mt y Mc que suelen eliminar los comentaristas en sus traducciones: en Mc, el sustantivo σάχραα lleva artículo, en Mt no. Y es fácil ver que esta presencia o ausencia del artículo armoniza perfectamente con el contexto de cada evangelista. En la versión de Mt es natural la ausencia del artículo: "y sus discípulos sintieron hambre, y comenzaron a arrancar espigas y comer". Mt no podía decir que arrancaban y comían *las espigas* en general, sino sólo algunas. La versión de Mc, en cambio, exige el artículo: "y sus discípulos comenzaron a hacer un camino arrancando las espigas". En Mc las espigas están determinadas: son las que entorpecen el paso para llegar al otro extremo del sembrado, la parte de mies que es preciso segar o arrancar para dejar libre un camino.

* * *

Antes de pasar a otras dificultades que suelen aducirse contra la traducción que hemos dado, debemos decir que en cualquiera de las versiones el delito sería el mismo: arrancar espigas. Desarrollando el precepto del descanso sabático, la Mishna establece 39 —es decir, 40 menos uno— trabajos capitales prohibidos en sábado. El tercero de estos es "segar". Desde finales del siglo 11 d. C. aparecen clasificaciones más complejas de trabajos prohibidos en sábado: cada uno de los trabajos capitales comprende unas veces 6, otras 39 trabajos secundarios. En el Talmud palestinese (Shab 7,9b, 67) se especifican así los trabajos relacionados con la siega-recolección:

R. Hiyya (c. 200) decía: Segar, vendimiar, coger aceitunas, cortar, arrancar (*tiš*), coger higos; todo esto (en total 6 trabajos) pertenece al segar (76).

(75) N. TURNER, *Syntax*, p. 80.

(76) STRACK-BILLERBECK, I, p. 617.

Y Maimónides, en su comentario a Shab 9, dice:

El que siega en sábado, aunque sea poco, es culpable. Y todo el que desprende algo de su germinación es culpable bajo el nombre de segador (77).

Pero, aunque los tres sinópticos supongan un mismo delito, la finalidad distinta de la acción de los discípulos en Mt-Lc y Mc hace que en realidad se trate de acciones distintas: para comer espigas no hace falta arrancarlas con el tallo entero, sino simplemente troncharlas, cosa fácil, pues se supone que la mies está en sazón; en cambio, para hacer un camino, como dice Mc, es preciso realizar una auténtica faena de recolección: segar o arrancar la mies en la franja que se quiere dejar libre para pasar.

El texto de Mt y Lc supone el primer tipo de acción: tronchar las espigas. En ese caso podemos decir que los discípulos se acogen al derecho concedido en Dt 23,26: "Si entras en el sembrado de tu vecino, podrás tronchar (*qataf*) espigas con la mano, pero no echar en ellas la hoz". Es curioso que en este caso y en los otros cuatro del AT en que aparece el verbo *qataf*, los LXX nunca traducen por *τίλλειν*, que es el término empleado en nuestra perícopa por los tres sinópticos (78). Una situación semejante encontramos en los Targumes y en la Vulgata: en la mayoría de los casos emplean un verbo que no significa "arrancar" (v. g., *tlš*), sino simplemente "coger" o "tronchar", que parece ser el propio del *qataf* hebreo. En Ez 17,4,22, por ejemplo, no parece natural leer que el águila o Dios "arrancan" la rama más alta del cedro, sino que la tronchan.

Para designar el trabajo prohibido "arrancar", el Talmud empleaba el verbo *tlš*; más adelante veremos que este verbo y su sinónimo 'qr son empleados en la literatura rabínica para designar la forma de recolección que consiste en arrancar la planta en lugar de cortarla con la hoz. Por lo que se refiere al *τίλλειν* griego, no es cierto, como dice el P. Lagrange (79), que sería un verbo inadecuado para expresar la idea de abrir un camino, por significar "arrancar uno a uno": cuando la recolección de una leguminosa o un cereal se hace por arrancado, la mano no puede coger a la vez muchos tallos; y lo que el relato de Mc parece suponer es que los discípulos, para evitar que el grupo que acompaña a Jesús estropee el sembrado, al no tener hoces se ponen a rranicar la mies. Esto, si llegaron a hacerlo —porque los evangelis-

(77) STRACK-BILLERBECK, l. c.

(78) Los vocablos empleados por los LXX son: *συλλέγειν* (Dt 23,26), *ἀποκνίζειν* (Ez 17,4,22), *περικλάδων* (Job 30,4) y *θερίζειν* (Job 8,12). El primero y el último son términos genéricos, "coger, cosechar"; los dos segundos son más concretos: "tronchar, despuntar una planta".

(79) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc*, p. 51.

tas no mencionan el resultado de la acción—, no exige que los discípulos dejaran libre un largo camino, sino simplemente el necesario para cruzar un campo de mies que, como las reducidas parcelas cercanas a toda ciudad o aldea, más bien sería pequeño. Los discípulos, por tanto, hacen lo que todo labrador escrupuloso que, para retirar la mies de su campo, necesita atravesar —él y sus animales— el campo del vecino: siega —o arranca— una franja de mies, y deja ésta recogida en haces o gavillas.

Contra esta manera de abrir un camino a través de un sembrado objeta E. Haenchen: “El que quisiera hacer un camino arrancando los tallos de cereal, tendría muy pronto las manos destrozadas” (80). A esto respondemos: no más destrozadas que las sufridas manos de cualquier hombre o mujer del campo que, incluso hoy, hace la recolección de ciertos cultivos mediante el insustituible procedimiento de arrancar los tallos uno a uno, o muy pocos a muy pocos.

Describiendo las actividades agrícolas en la Palestina anterior al año 1930, G. Dalman escribe: “La forma más sencilla de recoger la cosecha consiste en arrancarla con la mano. Para ello, el trabajador suele ponerse en cucullas o apoyar las rodillas en el suelo; de este modo puede coger por debajo las plantas de poca altura y arrancárlas con una o las dos manos. Así se recogen todas las leguminosas de invierno: las habas, antes que se sequen del todo; las lentejas, apenas toman un color amarillo; los altramuces, con el rocío; también las leguminosas de verano, los garbanzos y el sésamo, son arrancadas con el rocío de la mañana. Este último, que es recogido cuando está todavía verde, es atado en haces para que acabe de madurar en la era. Incluso la cebada, cuando los tallos han alcanzado poca altura, es arrancada con la mano; el trigo sólo cuando está claro. Pero cuando la cebada alcanza mayor altura suele utilizarse una hoz sin dientes” (81).

Por lo que se refiere a la época bíblica, aunque en los libros de ambos Testamentos no se hable de arrancar la cosecha de un campo, los procedimientos de recolección eran sin duda semejantes a los empleados por los *fellahin* árabes de la Palestina que conoció Dalman. “El que no se mencione el procedimiento de arrancar la mies obedece a que se habla sólo de la recolección de cereales, y se supone que el procedimiento normal de recogerlos es la siega (*qaşar*). El derecho judío advirtió esta laguna; así, mientras Lv 19,9 habla de la recolección (*qaşir*), se intentó leer en el texto, junto al segar (*qaşar*), un arran-

(80) E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin 1966, p. 199, n. 1.

(81) G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, III, Gütersloh 1933 (reimp.: Hildesheim 1964), p. 34. Todo el que conozca la vida rural de nuestras zonas agrícolas pobres creará, al leer estos pasajes de Dalman, que está leyendo la descripción de lo que ha visto hacer a nuestros hombres del campo.

car (*talaš*) junto al cereal (*tebu'a*) las leguminosas (*qoṭniyyot*). Los verbos 'arrancar', *talaš* y 'aqar', pueden aplicarse a cualquier cereal recolectado, y entonces se pretende designar simplemente la acción de separar del suelo la planta" (82).

Un testimonio indirecto sobre la práctica de arrancar los cereales en la época bíblica tenemos en las puntualizaciones de la Mishna sobre la ley del rebusco. Todo el tratado Peah es un desarrollo haláxico de Lv 19,9s; 23,22; Dt 24,19-21. El segundo de estos textos dice: "Cuando recojas las mieses en tu tierra, no segarás hasta el extremo (*pe'ah*) del campo, ni recogerás las espigas que quedan, sino las dejarás para los pobres y peregrinos". La Mishna puntualiza: "[Los pobres] no pueden segar (*qašar*) los extremos con hoces ni arrancarlos (*'aqar*) con azadas, no sea que se golpeen unos a otros" (83). Para recoger, por tanto, estas porciones de mies, los pobres no tenían otro recurso que arrancarlas con las manos. Finalmente Dalman cita el testimonio de Plinio el Viejo, según el cual en algunos lugares el cereal era arrancado de raíz, mientras ordinariamente era segado con hoces (84).

Nos hemos permitido esta digresión sobre las faenas agrícolas en la Palestina del Evangelio para poder valorar mejor los textos griegos en que aparece el verbo *τίλλειν*. Veamos antes cómo en Dt 23,26, donde se habla de la licitud de entrar en un campo ajeno y coger algunas espigas, los LXX no traducían por *τίλλειν* el *qataf* hebreo; y lo mismo sucedía siempre que en el AT aparecía este verbo. Sin negar que *τίλλειν* pudiera servir para designar este tipo de acción —Mt y Lc así lo entendieron—, podemos decir que es ciertamente el verbo adecuado para designar el tipo de acción que supone la versión de Mc.

Tenemos, en efecto, suficiente número de pasajes en papiros de época helenística donde *τίλλειν* designa el modo de recolección de una planta:

τίλλειν ἐρεβίνθον: arrancar garbanzos (P. Cair. Zen. 719,6; siglo III a. C.)

τίλλειν χόρτον τοῖς κτήσι: arrancar hierba para las bestias (P. Flo. 321,47; siglo III d. C.).

La planta arrancada puede ser atada en haces, como decía Dalman en el caso del sésamo:

(82) G. DALMAN, op. cit., p. 35, donde pueden verse las referencias a la literatura rabínica.

(83) Peah IV, 4; cfr. G. DALMAN, op. cit., p. 36.

(84) *Nat. Hist.* XVIII 296; cfr. G. Dalman, op. cit., p. 37.

(85) H. G. LIDDEL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1953, p. 1792.

(86) J. H. MOULTON-G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, London 1914-1929 (reimpr.: 1963), p. 634.

θεομεύοντες χόρτον τὰς τελείσας (ἀρούρας)ἔ: atando hierba de la (arura) arrancada, 5 (P. Flo III, 322, 36; siglo III, d. C.).

Cuando se habla, con este verbo, de "arrancar el pelo, o las alas de un ave", se entiende necesariamente de un "arrancar de raíz".

Finalmente, contra lo que afirma E. Haenchen (87), στάχυας no designa simplemente la espiga, separada del tallo; también puede designar el conjunto tallo y espiga. Así, en un pasaje de Marco Antonio leemos:

βίον θερίζειν ὥστε κάρπιμον στάχυν
"segar la vida como una espiga madura" (88).

Al formular esta paremia, Marco Antonio piensa en el método de recolección de un cereal más usado en su tiempo: el de cortar las "espiigas" con la hoz. Y habla de segar (cortar) la espiga, cuando lo que se corta es el tallo. Si hubiera formulado su sentencia pensando en la recolección mediante arrancado, sólo habría tenido que sustituir θερίζειν por τὼλλειν.

* * *

Como resultado de todas estas consideraciones lingüísticas creemos poder decir que la verdadera traducción de Mc 2,23b es: "y sus discípulos comenzaron a hacer un camino arrancando las espigas". Hasta aquí hemos intentado justificar esta traducción únicamente por consideraciones gramaticales o léxicas, pero hay otras que también merecen tenerse en cuenta. En primer lugar, esta traducción se logra mediante una lectura espontánea del texto griego, sin introducir en él ningún cambio y ateniéndose a la forma de texto más difícil. En segundo lugar, así traducido, el v. 23b armoniza perfectamente con 23a —y paralelo de Mt sobre todo—: al gesto de Jesús que quiere atravesar un sembrado responde el de los discípulos que se ponen a hacer un camino, sin duda para que el grupo que acompaña a Jesús no pisotee la mies; el gesto es muy explicable en hombres del campo que conocen el cuidado con que todo humilde labrador mira su mies, sobre todo al acercarse la recolección. Y en tercer lugar, con esta traducción se explica muy bien una de las más graves incongruencias que se quieren ver en este esquemático relato: por qué los fariseos no acusan también a Jesús, sino sólo a los discípulos. Es natural suponer que la iniciativa y la tarea de abrir el camino corresponden a los discípulos.

(87) E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu*, p. 119, n. 1.

(88) VII, 40; cfr. J. H. MOULTON-G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 587.

c) Tradición y redacción

Comencemos por recordar la conclusión a que llegábamos en la primera parte de nuestro estudio: la forma primitiva de la respuesta de Jesús se nos ha conservado mejor en Mt; Mc suprimió el argumento del templo e introdujo el v. 27 ("el sábado fue hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado"). Esto, decíamos, da a su versión un aire universalista, humano, que no aparece en Mt. De ahí la extrañeza de que en su introducción a la perícopa Mc no contenga ciertos elementos que sí encontramos en Mt y que darían más carácter humano a la situación: el hambre de los discípulos, el comer las espigas. La única explicación de esta anomalía es: la versión que llegó a Mc no contenía estos elementos. No es posible, por tanto, suponer que aquí Mc dependa del Mt griego.

Por lo que se refiere al primer párrafo de la introducción, el aoristo ingresivo de Mt y el extraño ἐγένετο con infinitivo —entendido como versión de una construcción participial aramea de valor también ingresivo— pueden considerarse como igualmente primitivos, pero con una salvedad: la formulación griega de Mt deja ver aún claramente el original, mientras en la de Mc es preciso deducirlo. Tampoco aquí parece posible explicar la redacción de Mc a partir de la del Mt actual, pero creemos también que la versión de Mt no pudo salir de la de Mc. Ambas, en cambio, se explicarían bien como dos versiones distintas de un mismo original arameo. El único elemento que procede del redactor Mt es el típico ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, que no alteraba nada el texto recibido.

En la segunda parte de la introducción, la versión primitiva es sin duda, como hemos querido demostrar, la de Mc: es muy improbable que Mc, teniendo delante el texto de Mt, lo retocara para darnos el suyo; y al contrario, se pueden explicar las peculiaridades de Mt a partir de un texto semejante al de Mc. Estas peculiaridades son: la adición de ἐπείνασσεν y ἐσθίειν, y la ausencia de ὁδὸν ποιεῖν. En cuanto a esta última, es cierto que pudiera explicarse como obra del redactor Mt, cuidadoso de limar asperezas o evitar incongruencias. Pero también es posible otra explicación, como veremos en seguida. Respecto a las adiciones, es evidente que tienen todo el aspecto de inferencias haggádicas, como "la necesidad y el hambre" de David en la alusión a lo que éste hizo en Nob. Por eso parece más probable que el responsable de nuestro Mt actual las encontrara ya introducidas en su fuente.

Por lo que se refiere a la ausencia de ὁδὸν ποιεῖν en Mt, podría explicarse porque el primer evangelista, que la encontró en su fuente, la entendió como equivalente de "caminar" y por ello la consideró innecesaria y causante de una redacción tosca del conjunto. Pero hay

otra posibilidad de explicación: suponer que primitivamente no se decía nada de "hacer un camino" o "caminar"; que estas dos palabras representan también una glosa o inferencia haggádica que Mc introdujo en su fuente, o que Mc —y no Mt ni Lc— encontró ya introducida. De este modo, la versión primitiva pudo presentar una de estas dos formas ἤρξαντο τίλλοντες (Mc), ἤρξαντο τίλλειν (Mt).

Es curioso que ambas fórmulas pueden ser traducción perfecta de un original arameo: el verbo *šari* ("comenzar") puede llevar como complemento un participio o un infinitivo (89). La de Mc sería más literal si en arameo había un participio, pero al mismo tiempo resultaría también la construcción más clásica: en griego clásico, ἀρχεσθαι lleva su complemento en participio, mientras en el NT va seguido siempre de un infinitivo (90). Pero esto no sería prueba definitiva de que el participio τίλλοντες de Mc debería considerarse como traducción literal —"defectuosa" en griego helenístico— de un participio arameo: los verbos del mismo grupo, los llamados "adverbiales" (τυγχάνω, λανθάνω, etc.), aunque con menor frecuencia, aparecen con participio en el NT. "Esto —dice Moulton—, al menos en parte, se debe a mero accidente, pues τυγχάνω con participio aparece con extraordinaria frecuencia en los papiros" (91).

Según esto, la redacción original de la introducción a la perícopa pudo ser: "Y Jesús quiso pasar un sábado a través de los sembrados, y sus discípulos comenzaron a arrancar las espigas". Pero en el esquematismo de este tipo de introducciones, en la expresión "arrancar las espigas" iba implícita la idea del fin: abrir un camino para que pasara Jesús y el grupo que le acompañaba. Luego, en la transmisión de la perícopa, el texto evolucionó en dos direcciones:

1) en la versión que nos ha conservado Mc se especificó el fin de la acción de los discípulos: "hacer un camino";

2) en las versiones que nos ofrecen Mt y Lc se incluyeron, mediante glosas haggádicas, las ideas de "comer" (Mt y Lc), del "hambre de los discípulos" (Mt) y del modo de preparar las espigas para comerlas (Lc).

Pero conviene señalar una notable diferencia entre la (posible) glosa de Mc y las de Mt y Lc. El "hacer un camino" de Mc no tenía otro punto de partida que el "arrancar las espigas". En cambio, el "comer" y el "hambre" de los discípulos venían preparadas por el hambre y el comer de David que se mencionan a continuación. Incluso pudiéramos suponer quizá un estadio en que sólo se había introducido la idea de

(89) W. B. STEVENSON, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, p. 57.

(90) F. BLASS-A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament*, parr. 414. 2.

(91) J. H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek, I: Prolegomena*, Edinburgh 1908 (reimpr.: 1957), p. 228; cfr. N. TURNER, *Syntax*, p. 226 s.

“comer”, pero sin desplazar aún —como ocurre en las actuales versiones de Mt y Lc— la idea de que las espigas eran arrancadas para abrir un paso entre la mies (92). Si en la versión de Mt suponemos no introducida aún la mención del hambre de los discípulos, y tenemos en cuenta su aoristo ingresivo del comienzo, todavía sería posible leer en ella una acción de los discípulos idéntica a la que describe Mc (93). En Lc, la glosa “desgranándolas con las manos” hace imposible semejante lectura.

d) La respuesta de Jesús: el caso de David

Incluso en las versiones de Mt y Lc, donde el delito de los apóstoles es arrancar espigas para comerlas, no hay un paralelismo perfecto entre su acción y la de David en Nob: David no quebranta la ley del sábado, sino otra distinta. Pero el paralelismo parece menor aún en la versión de Mc, según la hemos leído. No obstante, quizá podamos descubrir un paralelismo más profundo, oculto tras la redacción del argumento.

En primer lugar, los evangelistas no ofrecen el texto original de 1 Sm 21,1-7, sino una esquemática síntesis. Entre ésta y el original hay una notable diferencia: en la alusión evangélica, David aparece como sujeto de todos los verbos; en el libro de Samuel sólo se dice de David que pidió cinco panes al sacerdote de Nob, y el autor sagrado describe así la escena final: “Y el sacerdote le dio panes santos, por no tener más que panes de los de la proposición, de los que habían sido retirados de la presencia de Yahvé para sustituirlos por otros”. Directamente, por tanto, lo que se dice es que el sacerdote presta un servicio a David y los suyos haciendo algo contrario a la ley. En el capítulo siguiente se narra cómo este servicio costó caro a los sacerdotes de Nob.

En Flavio Josefo, este servicio de los sacerdotes de Nob a David aparece con más relieve. A pesar de que abrevia el relato bíblico, en el suyo leemos esta glosa: “Y le pidió que le facilitara provisiones, pues de este modo haría con él una obra de amigo y ayudaría a la causa en litigio [la de David perseguido]. Y habiéndolas recibido, pidió también una espada...” (94). Si los interlocutores de Jesús cono-

(92) En realidad, al arrancar leguminosas comestibles (garbanzos, guisantes, etc.), no es raro que el arrancador se lleve a la boca algunas vainas verdes. ¿Pudo ser esto otro punto de partida para la introducción del “comer”?

(93) Así lo entiende Eutimio, *Comm. in Matthaeum*, PG 129, 364 D: “puesto que atravesaban los sembrados, arrancaban para poder avanzar y al mismo tiempo comían de las (espigas) arrancadas”.

(94) *Ant. jud.* VI, XIII 1. En otros casos tenemos la certeza de que Josefo no es el autor de las glosas o refundiciones del relato que ofrece, sino que las tomó de targumes o reelaboraciones haggádicas que las contenían. Cfr. G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1961, p. 31; R. L. DÉAUT, *Introduction à la littérature targumique*, première partie, Rome 1966, pp. 56 ss.

cían esta forma del relato y el mismo Jesús la utilizó, el paso del primer argumento al segundo es espontáneo: en ambos casos se trata de un servicio "ilegal", a David y al templo, prestado por sacerdotes. Pero no hace falta recurrir a la versión de Flavio Josefo: el texto hebreo de 1 Sm 21 bastaba para hacer perfecto el paralelismo. Así lo vio ya Focio de Constantinopla, que al comentar este pasaje en Mt dice: "David fue justo cuando comió los panes de la proposición; y los sacerdotes que le dieron los panes, justísimos, a pesar de que no era lícito que nadie comiera de aquellos panes, sino sólo los sacerdotes. Y éste, recibéndolos, no sólo comió, sino que dio a los que estaban con él, lo cual era mucho más que lo que los judíos reprochaban a los apóstoles" (95).

De este modo se logra un paralelismo perfecto entre la situación de Jesús, según la describe Mc, y la de David: unos hombres se ponen al servicio de ambos, aun a costa de hacer algo ilegal. Y así desaparece otra incongruencia entre el caso de Jesús y el de David: en el de Jesús, los acusados son los discípulos; en el de David, según lo presentan los evangelios, el acusado sería el mismo David. Si la acción de los discípulos hubiera sido arrancar espigas para comerlas, el paralelo no se daría entre David y Jesús, sino entre David y los discípulos, lo cual resultaría extraño. Por lo que llevamos expuesto, el paralelismo se da entre David y Jesús, y entre los sacerdotes de Nob y los discípulos. El hecho de que los evangelios presenten a David como el único personaje del episodio de Nob puede tener una explicación muy sencilla: era natural que el responsable de la primera redacción de la perícopa centrara la alusión en el nombre de David; el esquematismo de la alusión forzó al redactor a no hablar más que de lo que hizo David, aunque el relato bíblico hablaba más bien de lo que recibió (96). No obstante, la palabra "sacerdotes" aparece al final, sirviendo de enlace (en Mt) para el argumento del templo.

Por otra parte, el paralelismo entre la situación de Jesús y la de David resultaría más claro si el texto evangélico no insistiera tanto en el hecho de que David comió; en otras palabras, si dijera simplemente que David hizo —o recibió— algo que legalmente no le correspondía. Pues bien, en el texto de Mt, el párrafo final de la referencia a David presenta dos anomalías que pueden apuntar en este sentido. Mc dice en griego correcto: "y comió los panes de la proposición, los cuales no es lícito comer más que (ἐἰ μὴ) a los sacerdotes" (2,26). Muy semejante es la versión de Lc (6,4). Mt, en cambio, dice: "y comieron

(95) J. REUSS, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche* (TU, 61), Berlin 1957, p. 294.

(96) Sólo en Lc aparece una débil huella del servicio que recibe David: λαβῶν (6,4), pero puede tratarse de un verbo gráfico.

los panes de la proposición, *lo cual no era lícito a él comer ni a los que estaban con él, sino* (εἰ μὴ) *sólo a los sacerdotes*" (12,4).

Una gran parte de la tradición manuscrita encontró extraño el relativo neutro de Mt y lo sustituyó por el masculino plural, como en los otros dos sinópticos, concertándolo con el antecedente (ἄρτους). Estando tan cerca el antecedente resulta extraño que Mt —que quizá no sea peor estilista que Lc— se refiera a él con un neutro. El relativo neutro se explicaría mejor suponiéndole como antecedente la acción de "comer los panes santos", pero en el texto actual de Mt la presencia de φαγεῖν no permite tal suposición. A nuestro juicio, el mejor modo de explicar este relativo neutro es suponer un texto primitivo en que no existía φαγεῖν, y que diría simplemente: "lo cual no era lícito más que a los sacerdotes". Por otra parte, el relativo neutro podía considerarse como traducción espontánea del *di* invariable arameo.

De este modo explicamos también el origen de la segunda anomalía: la adversativa εἰ μὴ. Incluso el rudo Mc, que emplea la misma partícula, nos ofrece aquí un buen griego. Es, pues, extraño que Mt, del que tanto se afirma que mejora las asperezas de Mc, use aquí εἰ μὴ por ἀλλά. Como se sabe, estas dos conjunciones griegas pueden ser traducción de una misma conjunción aramea: ܐܢܝܢ. De ahí que, supuesto un original arameo con esta partícula, era posible que un traductor griego utilizara εἰ μὴ "excepto", cuando el texto exigía ἀλλά, "sino", y viceversa. En el NT tenemos casos de confusión en los dos sentidos (97).

Creemos, por tanto, que aquí Mt no depende de Mc: de lo contrario no se explicarían el relativo neutro y la conjunción. Lo más probable, a nuestro juicio, es que Mt retoca una versión parecida, pero no idéntica a la de Mc, introduciendo en la frase lo que no contiene Mc: "a él... ni a los que estaban con él". Pero la versión que Mt tuvo delante conservó el relativo neutro, como resto de la forma original. De este modo, la referencia a David no se cerraba con la afirmación explícita de que comió unos panes que sólo podían comer los sacerdotes, sino con la más genérica de que hizo algo que sólo era lícito a los sacerdotes. Con esto tendríamos una fórmula semejante a la que los fariseos emplean en su acusación: "hacen lo que no es lícito" (v. 2). Así, perdiendo un tanto de su contenido anecdótico concreto, el caso de David resultaba adecuado para la situación de Jesús. En la historia de la transmisión de la perícopa tuvo lugar una explicitación haggádica semejante a la que veíamos en la introducción: φαγεῖν pudo muy bien ser introducido como una explicitación de lo que hizo David.

(97) Cfr. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, párr. 468-470; M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, p. 113 s.; K. BEYER, *Semitische Syntax im Neuen Testament*, Band I: *Satzlehre*, Teil 1, Göttingen 1962, p. 104 s.

Finalmente, la justificación de que Jesús utilizara el caso de David en una situación que, al menos en parte, no es paralela a la del rey israelita, sería mayor en la hipótesis sugerida ya por I. Abrahams: los oyentes de Jesús tenían fresco el recuerdo del episodio de Nob por haber sido leído recientemente en la sinagoga (98). De este modo, además de explicarse que Jesús lo utilice en su respuesta, la alusión tendría mayor fuerza expresiva.

III. CONCLUSIONES

Resumamos ahora el resultado de nuestro estudio. En la primera parte creemos haber demostrado que la respuesta de Jesús nos ha sido conservada en forma más primitiva por Mt; en él sólo parece adición secundaria la cita de Os 6,6. Mc suprimió el argumento del templo e introdujo el logion del v. 27. Así pues, en la respuesta de Jesús se da un *crescendo* que culmina en la exclamación "aquí hay más que el templo" y el logion final que proclama al Hijo del Hombre señor del sábado, es decir, superior al sábado.

La segunda parte, dedicada a la presentación de la escena, ha pretendido demostrar que la versión de ésta en Mc es más primitiva y, por tanto, que el delito de los discípulos fue arrancar las espigas para hacer un camino. No obstante, en las formulaciones griegas que hoy poseemos, la versión de Mt deja adivinar mejor la localización del incidente. Pero es curioso que la argumentación de Jesús en Mt armoniza mucho mejor con la descripción que hace Mc de la escena que la provoca: la referencia al quebrantamiento del sábado en el servicio del templo se explica mejor si el delito de los discípulos no tenía por fin saciar su hambre, sino servir a Jesús; sólo así es perfectamente lógica la exclamación de Jesús: "aquí hay más que el templo".

Esto nos lleva a preguntarnos a qué género literario pertenece este relato de las espigas arrancadas en sábado. Bultmann acuñó para esta clase de relatos los términos *Streitgespräche*, *Schulgespräche*, "controversias, disputas de escuela". Partiendo de las analogías de estos relatos con otros de la literatura rabínica, Bultmann vio aquí una creación de la comunidad primitiva que ponía en boca de Jesús la respuesta a acusaciones que su práctica religiosa —en nuestro caso, la de no guardar el sábado— le acarrea en el ambiente judío-farisaico. Incluso las palabras esenciales que dice Jesús pueden haber sido creación de la comunidad.

(98) I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, First Series, Cambridge 1917; cfr. W. BEILNER, *Christus und die Pharisäer*, Wien 1959, p. 27.

Esta vinculación de nuestra perícopa con la actitud cristiana frente al sábado aparece también en autores para los que el relato responde a un incidente real en la vida de Jesús. "El relato —dice V. Taylor— es una narración popular que circulaba en la primitiva comunidad cristiana y que fue conservada porque hablaba del tema candente de la observancia del sábado... Desde una fecha temprana, a consecuencia de la resurrección, en la cristiandad primitiva se guardó el primer día de la semana (cf. Apo 1,10; Ign. Ad Magn. 9,1; Ev. Petri 9; Did. 14,1); y por este motivo es natural que relatos de polémica sobre la cuestión del sábado fuesen recordados y recitados" (99).

Entre estas dos posturas media un abismo. Sin embargo creemos que también Taylor lee demasiado la perícopa desde la situación de la comunidad y no insiste suficientemente en lo que nos parece esencial: la existencia de una tradición sobre Jesús que, en el transcurso de la transmisión, se targumiza o retoca sin que nos sea posible siempre asignar intenciones especiales a cada glosa haggádica o retoque.

Por lo que se refiere a la terminología de Bultmann y la concepción que tras ella se esconde, es muy significativa la oposición que encontró en Dibelius. Para estas unidades literarias Dibelius prefiere la denominación de "paradigmas". Pero no se trata simplemente de una quisquillosa disputa sobre terminología. Dibelius se resiste a ver en estos relatos simples disputas halákicas como las que abundan en la literatura rabínica. "En algunos paradigmas —dice— se le hacen a Jesús preguntas de tipo halákico o haggádico: las pericopas sobre el ayuno y las espigas arrancadas, y sobre todo los del tributo al César y la resurrección recuerdan mucho historias semejantes de rabinos. No obstante, entre unas y otras hay una gran diferencia: en los rabinos se trata casi siempre de la justa explicación y aplicación de un precepto legal; la respuesta de Jesús, en cambio, desborda los límites de una enseñanza halákica. Al mismo tiempo, la respuesta de Jesús se distingue de la halakah en que no se presenta como interpretación de un pasaje de la Escritura, sino como proclamación de uno 'que tiene autoridad'. La referencia a David que come los panes de la proposición (Mc 2,26) no puede servir como justificación halákica de un quebrantamiento del sábado; y los saduceos que, en la línea de la halakah, preguntan a quién pertenece en la resurrección la mujer de los siete maridos, no reciben una respuesta halákica, sino haggádica" (100).

Mucho de lo que se dice sobre las preocupaciones de la comunidad, en cuanto reflejadas en la tradición sinóptica, debería revisarse a la

(99) V. TAYLOR, *The Gospel according to St Mark*, p. 214.

(100) M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1966, p. 141; cfr. también, *ibidem*, p. 64, n. 1. 65.

luz de los datos literarios que ofrece un amplio examen de la misma. Por lo que se refiere al episodio de las espigas, creemos que en él se realiza lo que dice E. P. Sanders: "Hablando en términos generales, la tradición se prestó al cambio... Se añadía material nuevo, se eliminaba material viejo y se operaban alteraciones de diverso género. No se vacilaba en ampliar o abreviar el material para hacerlo más claro o más útil... En este marco de cambio verbal, el significado del material permanecía con frecuencia inalterado. Pero incluso entonces tuvieron lugar cambios. A veces se destacó tanto una porción de una perícopa, que el sentido original del conjunto llegó a perderse" (101).

Muy recientemente, refiriéndose a todas las piezas evangélicas que tienen aspecto de controversias entre Jesús y sus oponentes, escribía G. Minette de Tillesse: "Es preciso no dejarse engañar por la apariencia rabínica de la discusión. No se trata de una disputa de escuela, sino de un orden nuevo que hace irrupción en el mundo y que exige una óptica nueva, una valoración totalmente nueva de los acontecimientos y las actitudes. Si Jesús actúa de modo distinto que los fariseos, no es porque El pertenece a otra escuela, sino porque se ha producido un acontecimiento escatológico que ha cambiado el curso de la historia humana y que funda una norma nueva de existencia. Los apotegmas, por tanto, no son de orden rabínico, sino profético, o, si se quiere, kerigmático" (102).

¿En qué sentido podemos llamar kerigmático a este apotegma o paradigma —según la terminología elegida— de las espigas arrancadas en sábado? O dicho de otra manera: ¿qué proclama Jesús en la larga respuesta que contiene el apotegma? Con verdadero acierto nos lo dice W. Beilner en su extenso estudio sobre las disputas entre Jesús y los fariseos. Por lo que se refiere al primer argumento, la referencia a David, según Beilner entraña una petición de principio. "Jesús no adujo este ejemplo simplemente porque hablaba de una excepción frente a un precepto de la Ley —y precisamente un precepto que no era el del sábado—, sino para establecer un paralelo entre su antepasado y la situación presente... ¿Por qué no podía Cristo responder, no con cualquier argumento de Escritura, sino con una explicación ciertamente discreta, pero claramente perceptible, de su dignidad, una dignidad que lo colocaba por encima de la Ley, como lo hace en el segundo argumento?" (103).

(101) E. P. SANDERS, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (Society of NTS, Monograph Series, 9), Cambridge 1969, p. 280.

(102) G. MINETTE DE TILLESSE, *Le Secret messianique dans l'évangile de Marc* (Lectio Divina, 47), Paris 1968, p. 115. Cfr. también M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu*, p. 234.

(103) W. BEILNER, *Christus und die Phariseer*, p. 28.

Beilner parte del supuesto de que el delito de los discípulos es arrancar espigas para comerlas; esto explica el tono vacilante que se percibe en sus palabras. Como se recordará, también nosotros reconocíamos la dificultad de hallar un paralelo entre la situación de Jesús y los discípulos, según se narra en la introducción a la perícopa, y la de David en Nob. Pero esto no sucede ya en el segundo argumento: la referencia a la conducta de los sacerdotes en el templo. Según hemos leído la presentación de la escena, el paralelismo entre sacerdotes-templo y discípulos-Jesús es perfecto. Por eso creemos que también así se justifican plenamente las palabras de Beilner en su comentario a esta parte de la respuesta de Jesús. "La línea argumental —dice— parece clara. El servicio del templo, como servicio de Dios, exige necesariamente ciertas actividades, aunque pertenezcan a la clase de trabajos prohibidos en sábado; pero esto —dice Jesús— es más cierto todavía aquí. Tenemos así una proclamación de Cristo como respuesta al reproche de sus adversarios: la proclamación de que con El se da (al menos) la máxima cercanía de Dios. Las palabras finales ["aquí hay más que el templo"] hacen ver que lo decisivo no es el ejemplo de una excepción a la ley del sábado, sino el paralelismo entre servicio del templo y Cristo... La respuesta consiste única y exclusivamente en que Jesús afirma: (en mi persona) Dios está en medio de vosotros" (104).

MARIANO HERRANZ MARCO

(104) W. BEILNER, *op. cit.*, p. 29.

El Decálogo en el Targum Palestinense **

Origen, Estilo y Motivaciones

I. — ORIGEN

1. — TEXTO ORIGINAL

1) *Texto hebreo primitivo*

El Decálogo, como se nos ha transmitido dentro del Exodo, es una pieza errante, que rompe la continuidad de Ex 19,17 y Ex 20,18 (1); es una unidad autónoma, que se ha insertado secundariamente en el puesto que ocupa actualmente en la Biblia Hebraica. Su lugar más apto sería en Ex 19,25 donde se dice: "Moisés descendió hacia el pueblo y le dijo", ya que a continuación viene un "ex abrupto" (2).

Tradicionalmente se habla de "diez" mandamientos (Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4), y parece que esta cifra ya fue normativa en tiempos proféticos (Cf. Os 4,2; Jer 7,9); de hecho el Targum (N y Vitry) considera esta cifra como definitiva, pues encabeza (Vitry) el enunciado de cada mandamiento.

El estilo de "mandamiento" se encuentra en otras literaturas, p. e. en la egipcia se da en 1.^a pers. sing. (3), en la mesopotámica

** Con el mismo título publicó Y. Qomlos un artículo: "Los diez mandamientos en los Targumim de Jerusalén", *Sinai* 23 (1963) 289-295, y ahora ha repetido sin cambios en: *The Bible in the Light of Aramic Translations*, Bar Ilan University, 1973, 259-267, donde ha estudiado otros aspectos diferentes del nuestro.

(1) R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israel. Des origines à l'installation en Canaan*, Paris 1971, p. 415.

(2) H. CAZELLES, *Introduction à la Bible*, Edit. nouvelle, t. II, *Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris 1973, p. 101.

(3) Cuando el hombre se encuentra en el tribunal de los muertos debe ha-

en 3.^a pers. sing. (4); el texto hebreo no concuerda con estas tradiciones, pues sus mandamientos están promulgados en 2.^a pers. sing.

Según algunos investigadores los mandamientos bíblicos (Ex 20 y Dt 5) se parecen más a los tratados de alianza, donde se habla en 2.^a pers., y así han emparentado el Decálogo bíblico con los tratados de alianza (5); otros estudiosos no se muestran partidarios de esta apreciación (6).

Literariamente el Decálogo en la Biblia Hebrea aparece con una formulación apodíctica, y está redactado con finalidad cultural; su forma corta y rítmica está determinada con vista a un aprendizaje memorístico, resultando casi una fórmula sapiencial (7). La redacción actual es deuteronomística, y aunque en algún detalle la redacción de Dt 5 sea más antigua que la promulgación de Ex 20 (8), no hay duda de que el contenido es posterior a Ex 20, si bien la redacción de éste haya sido retocada con alguna motivación tomada del código sacerdotal (9). Es, pues, verosímil que la recensión de Ex esté más cercana a la forma original que la conservada en Dt 5, pero ambas recensiones se han transmitido en veste deuteronomística (10).

Aunque adoptemos la recensión de Ex 20 como primitiva, todavía no sabemos cuál fue su forma original. Ya R. Kittel (11) propuso una reconstrucción de lo que hubiera sido la forma original del Decálogo, dejando solamente en forma positiva algunos mandamientos (unicidad de Dios, observancia del sábado y respeto a los padres),

(4) Se encuentra en un recitado de un exorcista: tal individuo no ha roado, no ha arrebatado la casa de su prójimo, etc.

(5) P. e. W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tübingen 1961, p. 8ss.; T. C. VREEZEN, *L'introduction du Decalogue, formule de Loi ou d'Alliance*, en: *Recherches Bibliques*, VIII, Louvain, pp. 35-50; cf. también E. NIELSEN, *Die zehn Gebote, Eine traditionsgeschichtliche Skizze*, Kopenhagen 1965, espec. pp. 45-48; L. HOUR, RB 69 (1962) 350-361.

(6) P. e. K. BALZER, *Das Bundesformular*, WMANT 4, 1960; MCCARTHY, *Der Gottesbund im Alten Testament*, Stuttgart 1966; cf. H. CAZELLES, *Les origines du Decalogue*, en *Fs Albright Volume*, "Eretz Israel" I, 1969, pp. 14-19.

(7) H. GESE, *Der Dekalog als Ganzheit betrachtet*, ZTK 64 (1967) 121-138; la misma cifra de "diez" (como los dedos de la mano) no es exclusiva del Decálogo, sino que se usa con frecuencia en las leyes del AT, cf. E. AUERBACH, *Das Zehngebote, Allgemeine Gesetzes-Form in der Bibel*, VT 16 (1966) 255-276.

(8) Cf. en la motivación del descanso sabático Dt 5 concuerda con el espíritu del Dt, mientras que Ex se relaciona con la tradición sacerdotal de la narración de la creación. Que la motivación de Ex sea posterior fue afirmado por K. BUDDÉ, *Die Biblische Urgeschichte*, 1883, pp. 492ss.; y G. SCHRENK, *Sabbat oder Sonntag?*, "Judaica" 2 (1946) 169ss.; pero fue negado por E. JENNI, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament*, 1956, p. 20.

(9) J. J. STAMM, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, "Studien für die Pfarrer", Heft 1, Bern 1958, p. 7.

(10) El estilo deuteronomístico del Decálogo ha sido estudiado por H. SCHMIDT, en *Gunkel-Festschrift*, 1923, p. 85; W. ZIMMERLI, "Das zweite Gebot", en *Festschrift für Alfred Bertholet*, Tübingen 1950, p. 544s.

(11) R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel* I, 6.^a ed., 1932, p. 383.

el resto habrían sido promulgados en forma negativa. E. Selling y A. Alt (12) prefirieron incluso para el precepto de la observancia sabática y del respeto a los padres una redacción primitiva negativa. Por fin K. Rabast (13) atendiendo al ritmo poético hebraico reconstruyó un primitivo Decálogo (en realidad resulta Dodecálogo), el cual habría tenido —según dicha hipótesis— todos los mandamientos, excepto el primero, en forma negativa y en 2.^a pers. singular.

De esta forma primitiva estilizada, hasta la forma más evolucionada que leemos en el Targum Palestinense, ha habido toda una serie de recensiones, de las cuales en hebreo poseemos al menos tres de los anillos de esta cadena: Ex 20, Dt 5, y papiro de Nash.

Se observa en el Texto Hebreo una evolución estilística que en un momento dado de la historia de la transmisión textual se congeló; esta tradición es idéntica en el contenido esencial, pero no en la forma, y menos en las motivaciones; de ahí que resulten ciertos cambios, algunos no despreciables. Esta evolución es más evidente si se compara el Texto Hebreo con las versiones principales, especialmente con la LXX y los Targumim.

2) *Texto hebreo de Qumrán*

Entre los muchos tesoros ofrecidos por Qumrán en 1952, en la cueva IV, se encontraron algunas filacterias (14); ya se conocía la existencia de filacterias en la cueva I de Qumrán (15). Cuatro filacterias de la cueva IV han sido publicadas por K. G. Kuhn (16). El contenido de estas filacterias, escritas en caracteres cuadrados minúsculos, es el siguiente: 1) 4 Q phyl a: Dt 5,1-6,3 (con lagunas, pero es el texto más completo); 2) 4 Q phyl b: Dt 5,1-22; Ex 13,9-16 (originariamente debió de contener: Dt 5,22-6,2; Ex 13,1-16); 3) 4 Q phyl c: Dt 11,10-17; 4) 4 Q phyl d: Dt 5,22-6,5.

También se han recobrado filacterias en Murabba'at (17), pero con la particularidad de que en estos documentos de Murabba'at ya

(12) E. SELLING, *Geschichte des israelitische-jüdischen Volkes I*, 1924, p. 84; A. ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, 1953, p. 317s.

(13) K. RABAST, *Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligtumsgesetz*, 1949, p. 35ss.

(14) El contenido, forma, materiales y legislación sobre las filacterias puede verse en STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, t. IV, München 1922, pp. 250-276.

(15) D. BARTHELEMY-J. T. MLIK, *Discoveries in the Judean Desert, Qumran Cave I*, Oxford 1955, pp. 72-76.

(16) K. G. KUHN, *Phylakterien aus Höhle 4 von Qumran*, Abhandl. der Heidelberger Akad. der Wissenschaften, Philos.—Hist. Klasse, 1 Heidelberg, 1957, pp. 1-31, con facs., fotos y reconstrucciones.

(17) R. DE VAUX, "Les Grottes de Murabba'at et leurs documents", *RB* 60 (1953) 263.

no aparece el Decálogo, según las prescripciones vigentes por entonces entre los rabinos (18), e. d. ofrecen solamente los textos de costumbre (19).

Nuestra atención se centra en dos puntos: a) en el texto hebreo que transmiten dichas filacterias, b) en la existencia del Decálogo en tales documentos (20).

La datación atribuida por su editor (21) a estas filacterias es: todas pertenecen a un tiempo anterior al año 70 d. C.; la de Wadi Murabba'at pertenece a más tardar al año 135 d. C. Entre ambas fechas tuvo lugar el sínodo de Jabne (prob. 90-100 d. C.) en el que se reestructuró el Judaísmo, y en el que se habría ya legislado sobre la forma que debían de tener las filacterias (22). A esas normas no se ajustan las de Qumrán, ni en la forma ni en el contenido, lo cual indica que son anteriores a esa legislación, pues mantienen el Decálogo, que probablemente fue suprimido a consecuencia del sínodo de Jabne; en cambio el Decálogo ya ha desaparecido de las filacterias de Murabba'at, lo cual puede indicar que fueron redactadas con el texto aceptado y revisado por el Judaísmo oficial.

En la filacteria primera (4 Q phyl a) tenemos el texto del Decálogo casi completo (excepto mandamientos 6.º, 7.º, 8.º); lo que llama la atención inmediatamente son las variantes ortográficas: numerosas las diferencias en la *scriptio plena* de *waw* y *yod*, la *he* (á) que se añade al sufijo de 2.ª masc. sing. y a las terminaciones de los verbos; sin excepción se añaden a los pronombres *'tm* y *hm* un *he*. Estas características ortográficas se encuentran en las tres primeras filacterias, la 4.ª varía en algunos particulares.

Más importantes son las variantes consonánticas; transcribimos a continuación en un cuadro sinóptico, las variantes que nos parecen más típicas; a la vez que el texto de las filacterias de Qumrán ponemos el texto de la Biblia Hebraica (3.ª ed.), y el texto correspondiente del Targum Neofiti a Dt.

(18) Las más antiguas prescripciones datarían del s. I d. C.; ya en Mt 23,5 se conocen algunas de ellas; cf. los testimonios más antiguos en STRACK-BILLERBECK, t. IV, p. 251s.

(19) Los textos acostumbrados son: Ex 13,1-10; Ex 13,11-16; Dt 6,4-9; Dt 11,13-21; en cambio en Qumran aparecen los siguientes: Dt 5,1-6,9; Dt 10,12-11,21; Ex 13,1-10; Ex 13,11-16.

(20) Las filacterias de Qumrán han sido estudiadas por G. VERMES, *Premishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea*, VT 9 (1959) 65-72; H. SCHNEIDER, *Der Dekalog in den Phylakterien von Qumran*, BZ 3 (1959) 18-31; A. M. HABERMANN, 'Al ha-tephillin dime kedem "Eres Yisrael" 3 (1954) 174-177.

(21) K. G. KUHN, o. c., p. 31.

(22) Misna, Menahot 3,7.

3) La "Vorlage" del Decálogo Targúmico

	4 Q phyl a	BHK	Nash-papiro	Neofiti-Dt
	(4 Q phyl. b) היום הזה	היום		יומא הדין
	(prob.) כולנו חיים היום	היום כלנו חיים		כולן הכה יומה
	(Sam, LXX, Syr, Vg) וכול	כל	כל	הדין חייך וקיימין
	עושי	ועשה	ועשה	וכל
	אוהבי	לאהבי	לאהבי	ונמר
	(4 Q phyl. b) לאשו	לשוא	לשוא	לרחמי
	את כול	כל את	את	על מגן
	את כול	כל	כל	ית מן
	(1) וביום (כי ביום)	ויום	וביום	כל
	(2) תעשה בזה	תעשה	תעשה בה (2)	וביומא
	עבדכה	עבדך (4)	ועבדך	תעבדון
	(Sam, LXX) שורכה	ושורך	שורך	ועבדיכון
	וגריכה	וגרך	זגרך	תוריכון
	משמה	משם	משם	וגיורכון
	(4 Q phyl. b) שו	שוא	שוא	מן תמן
	(3) רעיכה	רעך	רעך	דשקר
	יהוה	אלהים		דחבריה
	את קול	קול	קול	מימרת דיי
	יומר	יאמר		ית קל
	אלוהינו אליכה	אלהינו		יאמר
	המצוותי	מצותי		יי אלהן
				מצוותה דאורייתא

(1) La lectura entre paréntesis en Barthélemy, DJD I, 74; cf. Ken ÷8 mss., LXX

(2) La lectura de Qumrán, Pap. de Nash difiere de Sam, LXX, Syr, Vg: בֹּבּוּ

(3) Esta misma lectura es dada en 4 Q phyl b en Dt 5,20 (Dt 5,21 laguna); pero en 1 Q phyl: רעך

(4) SamT, LXX, Vg y Ken.

4) *Varias tradiciones textuales*

El Texto Hebreo nos transmite inequívocamente dos recensiones diferentes del Decálogo, no sólo en la forma sino en el contenido: Ex 20,2-17 y Dt 5,6-21; el total de variantes de dichas recensiones suma dos decenas; el motivo del descanso sabático en Ex está relacionado con el mandamiento primero y con la descripción de la creación en Gen, por eso hay que santificarlo; en cambio el motivo del Dt es que hay que dar descanso a los esclavos y hay que recordarse del Ex (cf. Dt 15,15; 16,12). Las expresiones retóricas de Dt tal como aparecen en el Decálogo, son correspondientes al estilo deuteronomístico, p. e. cuando ordena el reposo sabático o la honra a los padres (cf. Dt 4,23). El Decálogo del Dt refleja una condición de sedentarización, p. e. en el término *byt*; mientras que en Ex recuerda a Gen 18,19; 45,18; en Dt se refiere ya a una propiedad real.

Las tendencias expansivas y sintéticas que se observan en el Dt, se llevan todavía más adelante en las versiones, llegando a un alto grado de evolución, intercambiando los motivos de Dt a Ex, p. e. en la observancia del sábado.

Todavía no es definitiva la definición del papiro de Nash: normalmente se suele admitir que se trata de un texto litúrgico de carácter privado que ha amalgamado las recensiones de Ex y Dt; pero si se compara el texto del papiro de Nash con la LXX, resulta una recensión bastante semejante.

Para St. A. Cook (23), el papiro de Nash transmitiría una recensión autónoma de Dt 5,6-21 y 6,4-9; en esta recensión premasorética faltaba el texto intermedio, que habría sido completado posteriormente.

Síntoma de estas recensiones quizá pueda ser también la diversa división en las correspondientes tradiciones de las unidades particulares dentro del Decálogo: Filón, Josefo, Padres Griegos, Padres Latinos; los Samaritanos tienen incluso otro décimo mandamiento (combinación de Dt 11,29a; 27,2b-3a.4a); y diverso orden de los mandamientos: el ms. B de la LXX lo transmite así: no adulterarás (Ex 20,14), no hurtarás (v. 15), no matarás (v. 13); en cambio en Filón, Lc 18,20 y Rom 13,9 leemos: no adulterarás (v. 14), no ma-

(23) St. A. COOK, *A Pre-Massoretic Biblical Papyrus*, "Proc. of the Soc. of Bibl. Arch." 25 (1903) 55s.; cf. N. PETERS, *Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash*, Freiburg im Br. 1905; tal papiro se encuentra hoy en Cambridge.

tarás (v. 13), no hurtarás (v. 15); el papiro de Nash: no adulterarás, no matarás, no robarás.

Estas diferentes recensiones textuales, al contacto con la liturgia, se han prodigado en el Targum Palestinense, donde al menos contamos con seis recensiones diferentes que gozaron de vida propia, y se nos han transmitido hasta la actualidad, atestiguadas en manuscritos.

2. — ORIGEN LITÚRGICO

1) *Introducción midrásica a los Mandamientos*

Existe una larga introducción a los Mandamientos en el Targum Palestinense, y se ha transmitido con gran variedad (24); dicha introducción supone diversas recensiones, que a veces, como en Neofiti, se han sobrepuesto con poco arte rompiendo la unidad literaria, o interfiriendo una recensión a la otra. De hecho en el texto del Neofiti hay dos narraciones superpuestas, y otras dos recensiones que refleja el corrector marginal, también defectuosamente unidas. Posiblemente en el Neofiti, lo mismo que en el Vitry, esa introducción se daba a todos y cada uno de los Mandamientos, pues el corrector interlineal ha añadido el enunciado del 4.º, 5.º y 6.º mandamiento. El ms. 110 de París lo da solamente al comienzo del mandamiento 1.º, lo mismo que sucede en el ms. 4017 de Estrasburgo (25).

En el Mahzor de Vitry (25) se da dicha introducción completa para todos los mandamientos, pero por no repetir se suele indicar: mandamiento primero (etc.); se supone que al anunciar cada man-

(24) Los textos targúmicos del Decálogo conocidos, han sido ya publicados: A. Díez Macho, *Neophyti 1*, t. II, *Exodo*, Madrid-Barcelona 1970; el Pseudo-Jonathan; M. GINSBURGER, *Pseudo-Jonathan* (Targum Jonathan ben Usiel zum Pentateuch), Nach der Londoner Handschrift, Berlin 1903 (pero con muchas deficiencias, por eso hemos consultado el ms. Add. 27031 del Brit. Mus.); los mss. de París 110, Vaticano 440, Nuremberg 1: de la transcripción que figurará en la Poliglota Matritense; P. KAHLÉ, *Masoretten des Westens II*, Stuttgart 1930, publicó el fragmento F de la Geniza; el Mahzor de Vitry fue publicado por S. HURWITZ, Nuremberg 1922, el Decálogo en pp. 337-344; el ms. 605 del JThS, en: A. Díez Macho, *Nuevos fragmentos de tosefta Targúmica*, "Sefarad" 16 (1956) 313-319; una sinopsis de los diversos textos del Decálogo se puede consultar en: J. POTIN, *La fête juive de la Pentecôte*, t. 2, Paris 1971, pp. 37-79 (con muchas lecturas equivocadas, solamente en la lectura del Neofiti comparando la editio princeps y las transcripciones de Potin en el Decálogo hemos encontrado 45 divergencias); otra sinopsis, en: A. Díez Macho, *Neophyti 1*, t. I, *Génesis*, Madrid-Barcelona 1968, en fol. plegado, p. 115 de la introducción; pero ninguno de los dos aduce el Targum Samaritano.

(25) Publicado por S. HURWITZ, Nuremberg 1922, el Decálogo en pp. 337-344.

damiento en el primitivo Targum Palestinense, tuvo que existir el midrás que describe la acción de Dios al grabarlo en las piedras, cuando fueron promulgados en el Sinaí (26).

De la comparación de todas las fuentes que nos transmite dicha introducción podemos deducir que existieron al menos seis recensiones de dicho midrás, representadas ahora por: 1) Geniza, ms. F; 2) Neofiti (tanto en Ex como en Dt, el cual en realidad presenta al menos cuatro recensiones diferentes del Decálogo); 3) ms. 110 de París; 4) ms. de Estrasburgo; 5) Mahzor Vitry (citaremos Vitry); 6) Pseudo-Jonatan (citaremos Ps).

La razón de esa anarquía e irregularidad en la distribución de tal introducción, ya en los dos primeros mandamientos solamente, ya en todos, o solamente en el primero, quizá se encuentre en una antigua disputa rabínica: para algunos rabinos Dios habría pronunciado solamente los dos primeros mandamientos (así aparece en N texto), según otros Dios habría pronunciado todos y cada uno de los Preceptos del Decálogo (27).

Este midrás, incorporado a los Targumim arameos como introducción al Decálogo, también se le conoce en hebreo (28).

2) *El Decálogo en la liturgia sinagoga*

En la Misna (29) leemos:

“El dirigente les dijo: ‘Recitad una Bendición’; y ellos recitaron una Bendición, y recitaron los Diez Mandamientos, el Sema’, etc.”.

Esto mismo rubrica el Talmud de Babilonia (ibid.) y refiere que los sacerdotes hacían esto diariamente interrumpiendo la ofrenda de los sacrificios durante la plegaria matinal, para dedicarse a esas oraciones; en dichas oraciones abundaban las lecturas bíblicas: se recitaban algunos pasajes del Pentateuco, los principales artículos de fe del Credo israelita entre los que se contaban el Decálogo, el Sema’, y se añadían probablemente algunos cánticos de carácter nacional.

(26) Muy posiblemente dicha introducción estuvo expresamente indicada al comienzo de cada mandamiento (como en Vitry), después esa fórmula larga se estilizó quedando en el enunciado de cada mandamiento: mandamiento 1.º, 2.º, etc.; y por fin tal señal ha desaparecido de la mayor parte de las recensiones, si bien en algunas se ha querido restituir (como en el margen de Neofiti).

(27) Cf. S. LANDAUER, *Ein interessantes*, p. 20-21.

(28) Publicado por A. JELLINEK, *Beth ha-Midrash*, t. I, Leipzig 1853, p. 69.

(29) Misna, Tamid 5,1.

Aunque la lengua ordinaria de la liturgia ritual era la aramea, pero en esta ocasión los sacerdotes empleaban el hebreo (30).

Esto no solamente se observaba en el Templo, sino que pasó también a la liturgia sinagoga, donde diariamente se recitaban, como elementos primordiales de la oración matinal, el Decálogo, el Sema' y las 18 bendiciones (31).

3) ¿Cuándo comenzó el uso del Decálogo en la liturgia sinagoga?

Disponemos de algunos documentos de venerable antigüedad que nos transmiten el Decálogo, como pieza autónoma, y que formaba parte de la liturgia judía primitiva: el papiro de Nash y las filacterias de Qumrán.

a) El Papiro de Nash, identificado y publicado primeramente por St. A. Cook, quien lo fechó en el s. II d. C., y posteriormente re-examinado por W. F. Albright quien lo databa en el s. II a. C. (entre 165 y 37 a. C.) (32), nos transmite una tradición combinada del Decálogo de Ex 20 y Dt 5; al Decálogo sigue el Sema' unidos por la fórmula siguiente:

“Estos son los estatutos y los juicios que Moisés mandó a los hijos de Israel en el desierto cuando salieron del país de Egipto” (33).

Esta fórmula no aparece en el TH, pero sí en la LXX con la sola diferencia que en la LXX (en Dt 6,4) en vez de “Moisés”, lee “Yahweh” (Kyrios). Este papiro probablemente fue escrito para uso privado, pero es de gran importancia constatar que en Egipto, ya en el s. II a. C. se acostumbraba recitar el Decálogo y el Sema' como partes de una misma oración, y que estos textos eran transcritos formando un todo, con existencia autónoma, sacados de la lectura continua de la Biblia.

b) En Qumrán (cueva I y IV) se han encontrado filacterias en las que se incluye el Decálogo, tomado de Dt 5, pero no se unen las tradiciones de Ex 20 y Dt 5, como en el papiro de Nash.

(30) I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst*, 4.^a ed., Hildesheim 1962, p. 236.

(31) J. POTIN, *La fête juive*, t. I, p. 282.

(32) W. F. ALBRIGHT, *A Biblical Fragment from the Maccabean Age: the Nash Papyrus*, *JBL* 56 (1937) 145-176; Idem, *On the Date of the Scrolls from Ain Feshka and the Nash Papyrus*, *BASOR* 115 (1939) 10-19.

(33) Cf. el texto hebreo en: S. A. COOK, art. cit., *PSBA* 25 (1903) Plate II; E. WUERHWEIN, *Der Text des AT*, 1952, p. 30, fot. 5; E. L. SUKENIK, *'Osar hamegillot haggenuzot*, Jerusalem 1955.

c) Según la tradición judía el Sema' habría comenzado en tiempos muy antiguos: con Jacob (34), o con Moisés (35), o según decía R. Johanan (+279) lo habrían mandado los hombres de la Gran Sinagoga (36).

La ausencia del Decálogo en las filacterias de Murabba'at ha sido interpretada como fruto de la censura y respaldo de la decisión de los rabinos, quienes desterraron el Decálogo de tal uso (37).

4) ¿Por qué se usaba el Decálogo en la liturgia sinagoga?

Leemos en la LXX a Dt 6,4:

“Estos son los estatutos y los juicios, que el Señor ha mandado a los hijos de Israel en el desierto, cuando ello salieron del país de Egipto” (38).

¿A qué se refiere “estatutos y juicios”? Evidentemente esta fórmula añadida a la LXX y ausente del TH, tiene un sabor litúrgico; era el paso de la recitación del Decálogo a la del Sema'; los “estatutos y los juicios” se tendrían que referir al Decálogo que se acaba de pronunciar; al decir “estos son los estatutos y los juicios” se significaba que lo recitado (el Decálogo) era como el compendio de toda la ley promulgada en el Sinaí.

Esta interpretación se encuentra ya en Filón de Alejandría, quien reconoce que los Diez Mandamientos son como el núcleo de la divina revelación, en los cuales se contiene la esencia de todas las otras leyes:

“No debemos olvidar que los DEKA LOGOI SON KEPALAI (resumen) de las leyes especiales que se conservan en los Sagrados Libros y que contienen la legislación completa” (39).

El mismo Filón da las razones de esta excelencia:

a) Porque Dios dio estos mandamientos de la forma más simple, sin añadir ni penas ni castigos; él dio órdenes o prohibiciones,

(34) Así lo supone TJI a Dt 6,4; cf. Sifre Dt 6,4 par. 31 (ed. 1864, p. 72b); Deut. Rabba 2 (ed. Venecia 1545, p. 199c).

(35) Deut. R. (ed. Venecia 1545, p. 199c).

(36) Berakot 33a.

(37) G. VERMES, *The Decalogue and the Minim, In Memoriam Paul Kahle*, edit. M. Black-G. Fohrer, Berlin 1968, p. 234.

(38) En la misma tradición manuscrita griega se da la alternancia Kyrios-Moyses, cf. en el aparato de Rahlfs, que se confirma por el papiro de Nash (pone Moisés).

(39) *De Decalog.* 154.

sin preocuparse como los demás legisladores humanos de los futuros transgresores (40).

b) Porque las leyes transmitidas en el Decálogo fueron resumidas personalmente por Dios, que de un modo maravilloso adoptó una voz creada (41); el resto de las leyes particulares fueron dadas por boca humana, aunque fuese el más perfecto de los profetas (42).

d) Dios es causa del bien solamente, y no del mal, no quiere tampoco el castigo de los transgresores, por eso delega en otros subalternos la justicia; Dios es el gran rey, y el príncipe de la paz (43).

F. Josefo también indica la preeminencia del Decálogo:

a) Como los Diez Mandamientos gozan de tal santidad, que no son comparables a cualquier ley humana, por eso exigían que ninguna humana lengua los pronunciase, sino sólo Dios (44).

b) El Decálogo participa en cierta medida de las mismas propiedades que el Tetragrama sagrado (45).

c) Aunque no muy claramente, pero parece insinuar que el Decálogo procede de Dios, y el resto de las leyes fueron hechas por Moisés para sus conciudadanos (46).

El Nuevo Testamento, aun cuando no se proponga expresamente la cuestión desde un plano teórico: cuál es la relación del Decálogo al resto de las leyes de la Torah, pero dadas las veces que se citan los Diez Mandamientos, confirma la primacía de éstos, sobre todo teniendo en cuenta que al Decálogo se condiciona la entrada en la vida eterna:

Mc 10,17.19: "Maestro bueno, ¿qué he de hacer para poseer la vida eterna? Conoces los mandamientos: No mates, no adulteres, no robes, no des falso testimonio, no defraudes, honra a tu padre y a tu madre" (Cf. Mt 19,16-19); Lc 18,18-20).

De este testimonio se puede colegir que para el NT el Decálogo constituiría el sumario de toda la Ley.

(40) *Decalog.* 176.

(41) *Decalog.* 32-35.

(42) *Decalog.* 175.

(43) *Decalog.* 176-178.

(44) F. JOSEFO, *Antiq.* III, 89.

(45) F. JOSEFO, *Antiq.* III, 90.

(46) F. JOSEFO, *Antiq.* III, 273.

5) *Supresión del Decálogo en la liturgia sinagoga*

La Misna habla de que se usaba en el Templo la recitación del Decálogo, y de su supresión nos enteramos por un pasaje muy controvertido del Talmud:

“Fue ley recitar los Diez Mandamientos cada día. ¿Por qué no se recitan hoy? Por las MURMURACIONES DE LOS MINIM: para que ellos no puedan decir: Solamente éstos fueron dados a Moisés en el Sinaí” (47).

¿Quiénes eran los “Minim” y qué enseñaban? Los Minim han sido diversamente identificados: serían judío-cristianos (48), o alguna secta gnóstica antinomística dentro del Judaísmo (49), que habría existido en Judea antes de la destrucción del Templo (50), o la misma secta que se llama de los Minim sería la de los Noşrim que se encuentra en la recensión palestinese de la ‘Amidah (51), o serían judíos gnósticos (52), o cristianos (53), o judíos helenistas (cf. p. e. Esteban en Act 7,53; y Act 7,38; Gal 3,19; Heb 2,1-2), que habrían venido de la élite más avanzada del Mediterráneo, y equivaldrían a los que hoy se llama en el Judaísmo “los liberales” (54).

Entre las principales doctrinas que se les aplica, destacan: la creencia en dos poderes creadores, no creían en la resurrección, daban mal ejemplo, negaban valor a la Torah (55).

¿Cuál fue, pues, la causa de la supresión del Decálogo dentro del servicio sinagoga? Si los Minim mantenían que solamente el Decálogo fue comunicado por Dios y el resto de la Ley lo fue por Moisés, entonces habría que obviar de cualquier modo la alternativa; ha-

(47) Talmud Jer. Berakot 13c.

(48) Cf. M. BLOCH, *Les 613 Lois*, REJ (1880) 205.

(49) I. LEVI, *Un papyrus biblique (le papyrus Nash), contenant le Décalogue et le Shema*, REJ 46 (1903) 214.

(50) I. LEVI, en REJ 38 (1899) 204-214.

(51) L. FINKELSTEIN, *The Development of the Amidah*, JQR 16 (1925) 19.157; I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 1931, p. 36-38.

(52) M. FRIEDLAENDER, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, 1898; Idem, *Encore un mot sur Minim, Minout et Guilionim dans le Talmud*, REJ 38 (1898) 194-203; A. MARMORSTEIN, *The Background of the Haggadah*, HUCA 6 (1929) 141-204; J. MANN, *The Jews in Egypt under the Fatimid Caliphs I*, 1929, p. 223; Idem, *Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service*, HUCA 2 (1925) 283-284; S. KRAUSS, *Die Mischna*, Sanhedrin-Makkot, 1933, p. 165.

(53) W. BACHER, *Le mot “minim” désigne-t-il quelquefois des chrétiens?*, REJ 38 (1899) 38-45; J. POIN, *La fête juive de la Pentecôte*, t. 1, Paris 1971, p. 283; M. SIMON, *Verus Israel*, 1964, p. 218.

(54) G. VERMES, *The Decalogue and the Minim*, In *Memorian Paul Kahle*, Berlin 1968, p. 239s.

(55) Cf. Sanh 4,5; Hag. 15a; T. Sahn 8,7; T. Sahn 13,5.

ciendo desaparecer el Decálogo de un uso tan continuo, y en la plegaria comunitaria, ya toda la Ley quedaba en el mismo plano. De hecho era un pecado atribuido a los miembros de la tribu de Benjamín (56).

El problema tenía sus raíces en la Biblia; los Minim habían hecho referencia a Dt 5,22, donde se lee:

“Tales palabras habló Yahweh a toda vuestra comunidad en la montaña... y no añadió más”;

e. d. si Dios no pronunció más que los Diez Mandamientos y no añadió más, luego Moisés añadió el resto; por eso aunque la LXX no se preocupa y traduce literalmente, pero los Targumim (N,Ps, TO,F) derivan el verbo no de *ysf*, sino de *swf* o *'sf*, y así traducen:

“Tales palabras habló Dios a toda la asamblea en la montaña... con una gran voz y no cesó” (57).

Esta doctrina está respaldada también por la Mekilta, la cual se esfuerza en explicar que Dios dijo todas las cosas de una sola vez (58), tanto el Decálogo, como todas las palabras de la Torah, lo que al hombre es imposible. Esto sería incomprensible si los Minim no hubiesen hecho hincapié en la misma Biblia (Dt 5,22) para apoyar su teoría de que solamente los Diez Mandamientos habían sido pronunciados por Dios, y el resto de la Ley procedía de Moisés. Incluso el Pseudo-Filón parece que aplica solamente al Decálogo las palabras “praecepta aeterna qua non transient” (59).

¿Cuándo fue suprimido exactamente el Decálogo de la oración sinagoga? La prohibición de recitar los Diez Mandamientos en el uso litúrgico diario comenzó en Jerusalén; y así Rab Yehuda (+299) transmitió a nombre de R. Semuel (+254):

“Aún en el campo (e. d. fuera de Jerusalén) se quiso continuar recitando los Diez Mandamientos antes del Sema', pero se les prohibió debido a las murmuraciones de los Minim” (60).

(56) Este problema aparece en el PSEUDO-FILÓN, *Liber Antiquitatum Biblicarum*, ed. de Kisch 1949, XXV, 13: “Nos volumus in hoc tempore librum legis perscrutantes cognoscere utrum manifeste Deus scripsisset qua erant in eo aut Moyses docuisset ea per se”.

(57) J. W. ETHERIDGE, *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum, from the Chaldee*, New York 1968, p. 578 traduce: “which was not limited”.

(58) Tanto en la Mekilta de R. Ismael, H. S. HOROVITZ-I. A. RABIN, *Mekilta d'Rabbi Ismael cum variis lectionibus et adnotationibus*, Jerusalem 1960, p. 218 sobre Ex 20,1; J. N. EPTSTEIN-E. Z. MELAMED, *Mekhila d'Rabbi Simo'n b. Jochai*, Jerusalem 1955, p. 146.

(59) PSEUDO-PHILO, LAB, 11,5.

(60) Cf. Talmud, bab. Berakot 12a.

También en una Baraita se dice que R. Nathan (c. 160) dijo: En el campo (e. d. fuera de Jerusalén) quiso recitarse dicha fórmula (el Decálogo) pero se prohibió debido a las teorías de los Minim. Se habla también de que Rabba bar Hana (c. 280) pensó introducir la recitación diaria del Decálogo en Sura, pero Rab Hisda (+309) le dijo: se ha derogado tal costumbre debido a los comentarios de los Minim; lo mismo le sucedió a Amemar (c. 400) que lo quiso introducir en Neharde'a, al cual Rab Aši recordó también lo de los Minim (61).

Tanta importancia se había dado a la recitación del Sema' (con todo lo que comportaba) que quien no la recitaba dos veces al día era considerado ya como no perteneciente a la comunidad cultural judaica; y así leemos:

“¿Quién es un 'am ha-'areš? En palabras de R. Eliezer (b. Hyrkanos, c. 90 d. C.): quien no recita el Semà' en la tarde y en la mañana” (62).

No se puede establecer con exactitud matemática el momento de la desaparición del Decálogo dentro de la oración diaria: seguramente no fue en todos los lugares simultáneamente; muy probablemente fue con ocasión de la reestructuración del Judaísmo promovida por el sínodo de Jabne. Pero hay diversas opiniones:

a) I. Levi, apoyado en la autoridad de los más antiguos rabinos que transmiten dicha tradición, piensa que el momento concreto fue en el s. II d. C. (63).

b) Según V. Aptowitzer esta supresión habría tenido lugar ya en el s. I de nuestra era, cuando en el seno del cristianismo apareció una fuerte corriente antinomista, la cual habría sido responsable de la distinción entre el Decálogo y el resto de la Ley (64).

c) J. Mann, basándose en la aparición del papiro Nash en Egipto, dice que el uso del Decálogo en la plegaria sinagoga se pudo prolongar en Egipto hasta el s. XIII, no obstante la oposición de los rabinos (65).

(61) Todos estos testimonios en STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV, München 1961, p. 191.

(62) Cf. Talm. bab. 47b (Bar.).

(63) I. LEVI, “Un papyrus biblique...”, *REJ* 46 (1903) 214.

(64) V. APTOWITZER, *Aufhebung des Brauches des täglichen Dekalogesens im öffentlichen Gottesdienst*, *MGWJ* 74 (1930) 104-126; incluso este autor criticando la opinión de J. Mann, distinguió tres períodos en la pervivencia de la recitación local del Decálogo: a) se recitó en principio hasta que la Iglesia fue importante en Egipto; b) se suprimió cuando la Iglesia tuvo mucho poder en Egipto; c) se restauró la recitación del Decálogo cuando la Iglesia disminuyó su influencia al advenimiento del Islamismo.

(65) J. MANN, *Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service*, *HUCA* 2 (1925) 234.

Aun cuando desapareció de la recitación diaria del Decálogo, pero todavía ésta se reservó en la liturgia sinagoga para el día de la promulgación solemne de la Ley, el día de Pentecostés, y más antiguamente todavía pervivió en el día primero del mes de Tisri; esto está avalado por el ms. F de la Geniza del Cairo (66), que agrupa el Decálogo con otros textos litúrgicos, y por el ms. 4017 de Estrasburgo (Heb. 95) (67) que pudiera provenir de la misma Geniza, y que también transmite el Decálogo en un contexto litúrgico.

La ambientación litúrgica de los mandamientos en la tradición sinagoga ha sido enaltecida por composiciones poéticas que los ponían de relieve; no sólo el comienzo del Decálogo, sino cada uno de los preceptos, ha tenido su introducción particular en la Edad Media (67a).

Esta importancia de los mandamientos dentro de la piedad sinagoga aparece en el ms. del JThS 605 donde cada mandamiento, aun cuando transmite una recensión corta, contiene un jugoso comentario (68), que más que targum se puede llamar midrás.

Al desaparecer la recitación material del Decálogo en el servicio sinagoga, no desapareció el espíritu de los Mandamientos, y así R. Levi (c. 300) da como razón de la recitación diaria del Sema' el que incluye los diez mandamientos, y va desentrañando cada una de las fórmulas del Sema' y su correspondiente mandamiento (69).

La unión del Decálogo y del Sema' fue tan grande que antes de enunciar el primer mandamiento, se comenzaba por la recitación del Sema' (70).

II. — ESTRUCTURA LITERARIA DEL DECALOGO TARGUMICO

1. — *Invitación y convocatoria*: Según las diversas recensiones se usan hasta tres fórmulas: a) "Pueblo mío, pueblo mío, casa de Israel" (ms. 110, Vitry); b) "Pueblo mío, casa de Israel" (Strasb.);

(66) Publicado por Kahle, *MdW* II, 55-61.

(67) Publicado primeramente por S. LANDAUER, *Ein interessantes Fragment des Pseudo-Jonathan*, en: *Festschrift zu Ehren des Dr. A. Harkavy*, St. Petersburg 1908, p. 19-25; cf. A. Díez MACHO "Estudios Bíblicos" 16 (1957) 82-83.

(67a) Muchas de estas introducciones han sido coleccionadas por M. GINSBURGER, *Aramäische Introductionen zum Thargumvortrag an Festtagen*, *ZDMG* 74 (1900) 113-120; Idem, *Les Introductions Araméennes à la lecture du Targum*, *REJ* 73 (1921) 14-26. 186-194.

(68) Publicado por A. Díez MACHO, *Nuevos fragmentos de Tosefta Targumica*, "Sefarad" 16 (1956) 1-6, aunque solamente contiene los mandamientos 1.º, 3.º y 4.º.

(69) Talmud Pal. Ber. 1, 3c; cf. también el texto en STRACK, o. c. t. IV, p. 190s.

(70) Así en el Nuevo Testamento: Mc 12,29-30; y FILÓN, *De Decal.* 65; y F. JOSEFO, *Ant. Jud.* III, 5,5.

c) "Pueblo mío, hijos de Israel" (Ps, F, N). En la Biblia aramea tenemos algunos textos semejantes, p. e. Is 3,12; 40,1; pero el más cercano a este estilo del Decálogo es Is 51,4 y Sal 78,1; en ambos casos como en el Targum Palestinense se increpa al pueblo (colectivo), y se sigue en 2.^a pers. plural; en el caso de Miq 6,3 hay una semejante convocatoria, pero no sigue en 2.^a pers. pl. sino en 2.^a pers. sing.; pero en ningún caso de la Biblia aramea encontramos una llamada tan insistente y cordial como en el Decálogo transmitido en algunas recensiones: "Pueblo mío, pueblo mío".

Esta forma de interpelar al pueblo, demuestra claramente un contexto litúrgico; de hecho los mandamientos no se dirigen a un individuo concreto (como en TM, TSam, LXX), sino en plural, a toda la comunidad (N, Ps, F, Vitry, ms. 110).

2. — *Imposición categórica del precepto:*

a) en forma absoluta: la proposición del precepto se hace en 2.^a pers. pl. excepto en N Ex 20,3: "no tendrás otro Dios fuera de mí", que es corregido en N Dt 5,7: "no tendréis otro Dios"; esto es indicio de que todavía el texto del Decálogo no llegó a su última evolución y armonización. El resto de los mandamientos (3.^o-5.^o en forma positiva, 6.^o-10.^o en forma negativa) se unen en la fórmula común en 2.^a pers. masc. pl.: "no seáis..." (asesinos, adúlteros, ladrones, testigos mentirosos).

b) en forma socio-comunitaria: "ni compañeros ni socios" (mandamientos 6.^o-10.^o, en todas las recensiones excepto en TO y Tsam); se habla a una comunidad que ha aceptado como única ley oficial la Alianza con Dios sintetizada en el Decálogo.

c) en forma litúrgica: "y que no se vea en la asamblea de Israel gente... (asesina, adúltera, ladrona, mentirosa, codiciosa)"; cada recitación del Decálogo (mañana o tarde) era para Israel como una renovada presencia en el Sinaí, para recibir de nuevo la Ley.

3. — *Consecuencias de la inobservancia del precepto:*

a) para los individuos: el conculcar un precepto tiene un efecto inmediato: los hijos aprenden de sus padres a realizar los mismos pecados que vieron en ellos (mandamientos 6.^o-10.^o).

b) para la comunidad israelita: el pecado individual, que se convertía ya en colectivo porque los hijos aprendían de los padres, trae un castigo colectivo (espada, hambre, peste, sequía, guerras).

4. — *Motivaciones*: El texto bíblico solamente da motivos o razones de la observancia de los distintos preceptos para los cinco primeros mandamientos, dando a veces razones positivas (1.º, 4.º y 5.º), a veces negativas (3.º), y a veces ambas juntas (2.º). El Targum trata de completar esas razones o motivos, y los extiende a todos los mandamientos:

a) positivas: las ya apuntadas del texto hebreo, para los cinco primeros mandamientos; para el 6.º-10.º es común: "para que no se levanten vuestros hijos después de vosotros y aprendan también ellos a ser gente...".

b) negativas: son los castigos que lleva inherente la inobservancia de un determinado precepto, especialmente en los mandamientos 6.º-10.º que quedaron en el TH sin premio ni castigo.

Esta estructura literaria del Targum al Decálogo es más uniforme y evolucionada en los preceptos que son más cortos en el TH (6.º-10.º), unificados con idéntico esquema, que en los preceptos que en el TH ya habían recibido su evolución interna, tal cual han sido consignados en la Biblia Hebrea.

¿De dónde proviene dicho esquema? Diversas son las razones que pueden explicar la redacción última del Targum al Decálogo:

a) El Texto Hebreo mismo, que muestra un contenido en fase de evolución, y que ha sido congelado antes de llegar a un estadio definitivo; esto se deduce de la sola comparación entre las dos recensiones hebreas, p. e. Ex 20,8-11 y Dt 5,12-15; Ex 20,12 y Dt 5,16. El texto de Dt ha tratado de completar, y a veces armonizar; p. e. en Ex 20,17 la casa precede a la mujer, y en Dt 5,21 la mujer precede a la casa. Siguiendo la pauta del TH el targumista armonizó toda esta unidad literaria que es el Decálogo.

b) El targumista, que tenía delante toda una asamblea orante, y que oía toda la Ley una vez al año, conocía las diversas ramificaciones de este precepto a través de los diversos libros bíblicos (no solamente en Ex y Dt); puesto que el Decálogo era considerado como un resumen de toda la Ley, se podía completar lo que tan esquemático dijo Dios en el Sinaí, con otras palabras también transmitidas por Moisés, en nombre de Dios; así Ex 20,13 dice: "No matarás", sin premio ni castigo; pero en Ex 21,12s: "Quien hiera a

un hombre de suerte que muera, será muerto sin remedio”, por eso el targumista completa el 6.º mandamiento “porque por las culpas de los asesinos sale la espada sobre el mundo”.

c) La base criteriológica para discernir el sentido y género literario seguido por el Targum en la redacción del Decálogo, quizá se encuentre en una tradición consignada en la Mekilta de R. Ismael, al comentar la introducción hebrea al Decálogo (Ex 20,1); mientras que el TH dice simplemente: “Y habló Dios a Moisés todas estas palabras diciendo”; la Mekilta comenta: “Dios (Elohim) habló: Dios (Elohim) no significa otra cosa que Juez para castigar y Leal para conceder la recompensa”. Esto puede dar una clave del sistema seguido en todos y cada uno de los preceptos: se propone el precepto, y en forma ambivalente sigue la transcendencia que tendrá en los hijos (seguirán lo que hagan sus padres ya para bien ya para mal), y por fin el castigo para los transgresores.

La Mekilta de R. Simeón ben Yohai insiste en la cualidad de Dios como Juez, que distingue entre los que aceptan los mandamientos y los que los rechazan y reitera el inmenso poder divino, que concentra en una sola palabra un sinnúmero de ellas, corroborándolo con el Sal 62,12: “Una cosa ha dicho el Señor y dos son las que he oído”, recordando la actitud divina: Dios castiga y recompensa según se obre en la práctica.

d) Otro principio interesante, que puede explicar el procedimiento targumico en el Decálogo, ofrece la Mekilta de R. Ismael, comentando el 5.º mandamiento (honra a tu padre): Cuando en un mandamiento se expresa la concesión de un premio a los que lo observen, entonces no se sigue la conminación del castigo (71). De hecho este principio se verifica en los mandamientos 6.º-10.º del Decálogo targumico; no se sigue el premio, luego se indica el castigo; en los anteriores ya el TH había indicado premios, entonces el targum no impone castigos.

Normalmente el Decálogo en el TP se ofrece en dos recensiones: una larga (ms. 110, Vitry), otra corta (F,N,Strasb.,Ps), y la más corta representada por TO y TSam, que se limitan a seguir muy de cerca el TH, más el TSam que el TO (72).

La lectura larga con frecuencia adolece de retórica homilética, y en ningún caso añade novedad substancial al texto breve, que siempre sirve de base.

(71) Cf. también Hullin 110b.

(72) Esas diversas recensiones, tanto la larga como la corta, han sido reunidas, colacionadas y traducidas por J. POTT, o. c. t. I, Paris 1971, pp. 88-96.

III. — MOTIVACIONES AL DECALOGO EN EL
TARGUM PALESTINENSE

TEXTO HEBREO	NEOFITI	PSEUDO-JONATÁN
1.º Liberación de Egipto	Igual a TH	Igual a TH
2.º Dios celoso Misericordia de Dios	Celo y venganza de Dios Enemistad con Dios Clemencia y bondad de Dios	Igual que Neofiti
3.º Yahweh no juzgará inocente	Castigo en el juicio final (Vitry: Espada)	Igual que Neofiti
4.º Ex: Dios bendijo el día 7.º al terminar la creación Dt: porque Dios os redimió de la esclavitud de Egipto	Ex: porque Dios bendijo el día 7.º y descansó Dt: porque Dios os redimió y sacó libres de Egipto	Igual que Neofiti Igual que Neofiti
5.º Larga vida en la tierra	Ex: larga vida en la tierra prometida Dt: porque Dios os redimió y sacó libres de Egipto	Igual que Neofiti
6.º	La espada viene al mundo (F: la muerte)	Igual que Neofiti
7.º	Ex: texto: la peste viene al mundo M: la muerte viene al mundo (= F) Dt: texto: la peste viene al mundo (= Vitry) M: la muerte viene al mundo (= F,Ps), Cf. Apoc 6,8	Ex: la muerte viene al mundo
8.º	Ex: el hambre viene al mundo Dt: texto: el hambre viene al mundo M: las nubes se levantan y no cae la llu-	El hambre viene al mundo

TEXTO HEBREO	NEOFITI	PSEUDO-JONATÁN
	via y viene la necesidad sobre el mundo	
9.º	Ex: texto: Las fieras dejan sin hijos entre los hijos de los hombres (F. al 10.º) Dt: Son soltadas las bestias del campo contra los hijos de los hombres	Ex: las nubes se levantan y la lluvia no cae y la sequía viene sobre el mundo Dt: (como antes) y la muerte viene sobre el mundo
10.º	Ex: texto: los reinos atacan a los hijos del hombre M: y viene el destierro sobre el mundo Dt: las nubes se levantan y no cae la lluvia viene la necesidad sobre el mundo los reinos son soltados contra los hijos del hombre y codician las riquezas y las cogen	Ex: los reinos arrebatan las posesiones de los pobres los ricos se convierten en pobres la esclavitud viene sobre el mundo Dt: los gobiernos atacan la propiedad y viene la necesidad sobre el mundo

PRIMER MANDAMIENTO: El TH pone de relieve como causa motiva para que Israel escoja a Yahweh como único Dios, que Yahweh ha sido quien le ha hecho salir del país de Egipto, que era un país de esclavitud (Ex 20,1; Dt 5,6).

El Targum está interesado en resaltar esa causa motiva, y no contento con traducir el TH *ys'* por *nfq*, potencializa el significado tomándolo como una salida cualificada, por eso traduce por *prq* que reviste la modalidad de una salida que es "liberación y redención"; el Decálogo, pues, se ofrece a una "comunidad de redimidos". Para que se aprecie la magnitud de la acción redentora de Yahweh, el Targum insiste:

a) En la redención personal de Israel llevada a cabo por Yahweh: "yo os he liberado y os he hecho salir libres" (todas las re-
censiones).

b) en la esclavitud de que fue objeto en Egipto: todas las re-
censiones hablan de la esclavitud (N: "casa de la esclavitud de los

esclavos”), pero solamente el Maḥzor Vitry y ms. 110 dejan entrever que esa esclavitud era también cultcal (usa el término técnico *plh*, que significa adorar), circunstancia que subraya la Mekilta de Rabbi Ismael (ad loc.), diciendo que era la casa de los que se ocupaban del culto pagano.

SEGUNDO MANDAMIENTO: El TH da tres motivos para cumplir este mandamiento (Cf. Ex 20,3-6; Dt 5,7-10):

- a) Dios es celoso,
- b) Dios castiga en los hijos hasta la 3.^a y 4.^a generación,
- c) Dios usa de misericordia hasta la milésima generación.

El Targum conserva estas motivaciones y las especifica: a) Dios es celoso “y vengador (retribuidor) que toma venganza con celo”; solamente Vitry reduce un poco la motivación: “que toma venganza con celo”. b) Dios castiga en los hijos; así queda en el TH, pero el targumista que reconocía la responsabilidad personal de los individuos (sin duda recordaba los otros fragmentos proféticos leídos en la sinagoga: Jer 31,29-30; Ez 14,12-30;18) no admite simplemente el TH como suena: “los hijos son castigados por los pecados de los padres” (añade “malvados”), sino que si los hijos son “rebeldes”, entonces sí que son castigados por los pecados, no de los padres, sino por los propios. Esta salvedad se hace en todos los Targumim. Resalta la generalización de N Ex, para quien no se trata de “los pecados de los padres malvados”, sino de los “malvados” (suprime la palabra “padres”), pero en Dt Neofiti ya aparece el término “padres malvados”, en cambio el Vitry es más literal y traduce simplemente “padres”, sin apelativo. c) Dios usa de misericordia con los que le aman: aquí todas las recensiones, excepto el Vitry, añaden “los justos”: para el Targum en este mandamiento los que aman a Dios son justos y guardan sus mandamientos.

El TH deja sin especificar “mis mandamientos”, y así lo siguen Vitry y N Ex en el texto; en cambio N Ex en margen y N Dt, F, y Strasb. añaden “los mandamientos de mi ley”, y más refinadamente el ms. 110 de París y Ps Ex y Dt especifican “y mi ley”; esta última condición sin duda que se refiere a la disputa que sabemos existió, y está reflejada en la Mekilta: los Minim decían que comprendía el Decálogo (*dibarayya-piqodayya*), pero no los mandamientos (*miswata*) de la Ley entera (todo el Pentateuco); de donde se deduce que N Ex en el texto desconoce la controversia, en cambio el margen de N Ex ya la conoció y por eso se añadió “de mi Ley” (de la Ley

entera), lo mismo que F, N Dt; según este criterio se podría establecer el siguiente orden en las recensiones de este mandamiento:

- N Ex y Vitry son anteriores a la controversia.
- F, N Dt y Strasb. son simultáneas o posteriores a la controversia.
- Ps Dt y Ex, y ms. 110 son posteriores a dicha controversia.

Además de estas motivaciones que matizan las ya ofrecidas en el TH, las diversas recensiones del Targum todavía ofrecen otras varias:

a) Ms. 110 a Ex 20,3 añade: "porque lo mismo que yo solo he creado toda la tierra, y nadie hubo conmigo, del mismo modo vosotros no os prosternaréis delante de otro Dios, a otro Dios al que le concedáis el poderío"; de nuevo esta recensión alude a la creencia de los Minim que admitían a otro ser auxiliar de Dios en la creación (73).

b) El mismo ms. 110 a Ex 20,4 completa: "porque yo he creado en seis días y ellos tiemblan delante de mí cuando salen, y se prosternan delante de mí con gran temor"; de nuevo alude a la controversia con los Minim, a su teoría sobre la creación.

Todavía el ms. 110 (Ex 20,5) alude a la controversia creacionística: "porque yo retribuiré a quien se prosterne delante de mí, en vez de delante de ellos, que son creación mía, que yo soy Dios".

d) En el mismo ms. 110: "cuando colman los hijos el pecado de sus padres hasta rebelarse contra mí y transgredir mis mandamientos". Muy semejante tradición está reflejada en Vitry, N Ex, N Dt; pero falta en Ps, en F y en Strasb.

TERCER MANDAMIENTO: El TH dice simplemente: "Yahweh no dejará impune" (Ex 20,7; Dt 5,11), pero no explica cuándo llegará esa acción punitiva de Dios: "en el día del gran juicio" (Strasb., N Ex, N Dt, Ps, F).

Un viejo problema en este mandamiento es: ¿cómo se ha de entender "en vano"? (*lšw'*, así el TH en Ex y Dt, y con ligera variante en los Tefillim de de Qumrán); "vano" (*'al magan*), es traducido uniformemente por todas las recensiones targúmicas, excepto N y TSam, por "mintiendo", o "para mentir" (*wmšqr, lšyqr*); N en el texto tanto de Ex como de Dt pone "*'al magan*", pero N Ex en margen corrige "*lšqr*" y lo mismo en Dt M. Sabemos por la Melkita de Rabbi Ismael (74) que "*lšw*" era traducido por referencia

(73) Cf. T. Sanh. 8-7; G. VERMES, *The Decalogue*, p. 234.

(74) Yitro, par. 7.

a Lev 5,4 “en vano”; pero enseguida se propone cuál es el verdadero sentido, y se aduce Lev 19,12: “No juraréis por mi nombre en falso” (o “con mentira”), y ésta es la interpretación que ha pasado a Strasb., ms. 110, Vitry, F, N, Ex-Dt en margen, e incluso al TO (el cual tanto en Ex como en Dt ha incluido las dos interpretaciones: 1.º *lmgñ*, 2.º *yšyqr*); en cambio Ps, N en texto, y el TSam conservan la fidelidad al TH, no habiéndose dejado influir por la opinión común que ya se refleja en la Mekilta. Neofiti, pues, nos ofrece un texto anterior a la Mekilta en este mandamiento.

En conclusión: el texto de N, Ps Dt-Ex (*Ex mgw*, corrig.?) y TSam son anteriores a la Mekilta. En cambio ms. 110, Vitry, TO, y F son posteriores a la Mekilta.

Todavía otros motivos añaden las diversas recensiones:

a) El ms. 110: “porque por mi gran nombre ha sido creado el mundo” (también Vitry).

b) Destrucción por la espada del que peca contra este mandamiento (ms. 100).

c) Quien guarda este mandamiento sostiene el mundo, y a quien sostiene el mundo la dicha y la prosperidad le acompañarán en este mundo y en el futuro (ms. 110).

CUARTO MANDAMIENTO: El sábado (Ex 20,8-10; Dt 5,12-15): Ya en el TH vemos distinta motivación: 1) en Ex 20,8-11 se da como motivo para la observación del sábado que Dios cuando terminó la creación, el día séptimo descansó y así santificó el sábado. 2) en Dt 5,12-15 primeramente se insinúa el descanso sabático divino, pero la verdadera causa es (v. 15) el recuerdo de la liberación de Egipto.

El resto de las recensiones conservan las dos motivaciones, matizándolas en algunos puntos:

a) el sábado es la primera de todas las fiestas y más deseable que todos los días (Vitry, ms. 110).

b) Dios lo ama con especial predilección (Vitry, ms. 110).

c) Dios lo ha enseñado a los hijos de Israel (Vitry, ms. 110).

d) el que glorifica el sábado es semejante al que glorifica el trono de la gloria de Dios (Vitry, ms. 110).

e) por causa de la gloria del sábado, los hijos de Israel entran en posesión del mundo venidero, que es todo él un sábado (ms. 110).

QUINTO MANDAMIENTO: El TH ya pone un motivo (Ex 20,12; Dt 5,16): para que se prolonguen vuestros días sobre la tierra que Yahweh va a darte (Ex); el motivo anterior y añade: y seas feliz sobre la tierra que Yahweh, tu Dios, va a darte (Dt).

En el Tg se mantienen ambos premios, y se especifican algo más:

— le daré largos días y multitud de años. Pero sobre todo en ms. 110 y Vitry se explica qué significa esa multitud de años: “porque a causa de la gloria del padre y de la madre, yo le daré en herencia el mundo venidero”.

— En N Dt tanto en texto como en margen se subraya como motivo principal para honrar al padre y a la madre: “porque Yahweh, vuestro Dios, lo ha ordenado”.

SEXTO MANDAMIENTO: El TH (Ex 20,13; Dt 5,17) no ofrece ni castigo ni recompensa. El ms. de Strasb. acaba a medio vers. y por eso no se conserva la motivación. Ps, ms. 110 y N coinciden.

Pero donde el TH no nos ofrece motivación, el Tg ofrece dos:

a) N Ex 20,13 y N Dt 5,17 dicen: “porque por los pecados de los asesinos la espada viene al mundo” (Ps Dt, ms. 110).

b) F da como motivo: “porque por los pecados de los asesinos la muerte viene al mundo”.

SÉPTIMO MANDAMIENTO: El TH no da motivación (Ex 5,13; Dt 5,18). En cambio el Tg da triple motivación:

a) porque por los pecados de los adúlteros la PESTE viene sobre el mundo (N Ex texto, Ps Ex, Ps Dt).

b) porque por los pecados de los adúlteros la MUERTE viene sobre el mundo (así N Ex en margen; Ps Dt, F).

c) porque por los pecados de los adúlteros la venganza viene sobre el mundo” (ms. 110).

OCTAVO MANDAMIENTO: El Th no da motivación (Ex 20,15; Dt 5,19). El Tg da el siguiente motivo: “porque por las culpas de los ladrones viene el HAMBRE sobre el mundo” (N Ex, N Dt, ms. 110, F, Ps Dt-Ex).

OCTAVO MANDAMIENTO: EL TH no da motivación (Ex 20,15; Dt 5,19). el Tg da las siguientes motivaciones (falta el texto en F):

a) "porque por las culpas de los testigos mentirosos las fieras del campo dejan sin hijos entre los hijos del hombre" (N Ex texto).

b) "porque por las culpas de testigos mentirosos, son soltadas las bestias salvajes contra los hijos del hombre" (N Dt texto).

c) "las nubes se levantan y la lluvia no cae" (N Ex margen, Ps Dt).

d) "el hambre viene sobre el mundo" (Ps Dt-Ex).

e) "los reinos atacan a los hijos de los hombres" (ms. 110).

f) "el destierro viene sobre el mundo" (ms. 110).

DÉCIMO MANDAMIENTO: El TH no ofrece motivación (Ex 20,17; Dt 5,21). El Tg da varias:

a) "porque por las culpas de los codiciosos los reinos atacan a los hijos de los hombres" (N Ex texto), "atacan las riquezas de los hijos de los hombres" (Ps Dt).

b) "y viene el destierro al mundo" (N Ex margen, Ps Dt).

c) "las nubes se levantan y no cae la lluvia" (N Dt texto; Ps Dt, ms. 110).

d) "y los reinos son soltados contra los hijos del hombre y codician sus riquezas y las cogen" (N Dt texto).

e) "los reinos atacan a los hijos del hombre y el destierro viene sobre el mundo" (N Dt margen, F).

Solamente N, TO y TSam siguen a la letra el TH y colocan a la casa delante de la mujer, el resto de las recensiones ponen la mujer delante de la casa.

CONCLUSIONES

Del estudio del Decálogo en el Targum Palestinense se puede deducir lo siguiente:

1) Existen dos recensiones: una larga que corresponde al ms. 110 de París y al Mahzor de Vitry, y la otra al resto de los testigos; pero estas recensiones larga y breve, no se diferencian substancialmente.

2) El TM, TO y TSam transmiten una recensión corta; pero aunque el TO se acomoda a esta recensión corta se observa que ha sido profundamente influenciado por el Targum Palestinense, y a veces resume la recensión más larga; en cambio TSam permanece fiel al TH.

3) El Decálogo targúmico es un texto litúrgico, que se dirige a todo el pueblo o asamblea de Israel, de ahí que el texto vaya en plural. Cuando se redactó el texto masorético definitivo esta nota no había sido perfilada, y así encontramos solamente el singular; el TO ha querido conservar todavía el singular, mientras que el resto de los Targumim optan por el plural.

4) Filón desconoció el esquema literario en que se desarrolla el Decálogo en el Targum, pues habla de la excelencia del Decálogo debido a la forma simple, sin añadir penas ni castigos pensando en los transgresores como acostumbra hacer el resto de los legisladores humanos.

5) La Mekilta ya habla de ese clisé literario: pena-castigo para fortalecer la vigencia del Decálogo.

6) En el 2.º Mandamiento se refleja la controversia de los Minim: N Ex en el texto desconoce dicha controversia, pero el corrector marginal ya la conoció.

7) En el 3.º Mandamiento por la traducción "en vano" o "con mentira" podemos apreciar que N, Ps y TSam transmiten una tradición anterior a la Mekilta; ms. 110, Vitry, TO y F reflejan una situación posterior a dicha Mekilta.

8) Los mandamientos se recitan dentro de una perspectiva escatológica, de ahí que en el mandamiento 3.º se hable del "día del gran juicio" (= juicio final).

9) Neofiti trata de ser literal: traduce "en vano" las dos veces (Ex 20,7) deja el orden casa-mujer (Ex 20,17) que cambia el resto de los Targumim, menos TO y TSam.

10) El papiro de Nash, las filacterias de Qumrán y su comparación con la Vorlage de Neofiti indican una misma tradición, pero en un estudio de fluidez textual, en el que el TH no había recibido una cristalización definitiva.

LUIS DÍEZ MERINO, C. P.

Instituto Arias Montano, CSIC, Madrid

El anuncio del Angel y la objeción de María

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS
Instituto "Francisco Suárez" del C.S.I.C.
Duque de Medinaceli, 6. Madrid.

Sumario

El autor aplica al relato lucano de la Anunciación a María sus conclusiones respecto a la naturaleza y constitutivos del procedimiento literario bíblico en la descripción de los anuncios divinos que expuso en esta misma Revista (vol. 42 (1984), cuad. 1-2, pp. 21-70). Insiste especialmente en el carácter de artificio literario que, según él, ha de atribuirse a la objeción de quien recibe el anuncio, cuya finalidad es recabar del mensajero la reafirmación de su mensaje.

Summary

Angel's announcement and Mary's objection

The author applies to Luke's account of Anunciation to Mary his conclusions about nature and elements of a literary pattern in Bible to draw heavenly announcements of birth and mission (See "Estudios Bíblicos" 1984, cuad. 1-2). With special emphasis is underlined the literary device consisting in the destinary's objection having as finality to obtain by entreaty the reafirmation of message in the mouth of messenger.

1. *Tiempo y lugar*

El relato de la Anunciación a María comienza con una indicación cronológica: ἐν τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ.

Absolutamente hablando, podría referirse al sexto mes del año: sobre todo teniendo en cuenta que *Jubileos* 16,12 dice que Dios visitó a Sara y le concedió concebir *en el sexto mes del año* (1).

(1) Con todo, es muy difícil precisar cuál era el sexto mes del calendario judío. Para unos, el año comenzaba con el mes de Tisri y el sexto era el mes de Adar, anterior al de Nisán (marzo-abril); estaríamos, pues, en nuestro febrero-marzo, que prevaleció como fecha de la Encarnación (25 marzo) en la liturgia romana cuando, a partir de mediados del siglo iv, se fijó la Navidad en el 25 de

Pero la mención en el v. 24 de los *cinco meses* de ocultamiento de Isabel sugiere que en nuestro caso se haga referencia al sexto mes del embarazo de la madre del Bautista; sospecha que parece confirmarse en el v. 36 donde el ángel anuncia a María que su "pariente Isabel ha concebido un hijo en su vejez, y éste es el *sexto mes* para la tenida por estéril".

VÖLTER admite que se refiera al sexto del embarazo de Isabel; pero la indicación cronológica serviría para datar, según él, la visita que Gabriel hacía a la madre de Juan en el relato original baptista, y que Lucas convirtió en visita de María a Isabel, tras añadir por su cuenta el actual relato de la Anunciación a la Virgen (2). Sus argumentos no pueden ser más endebles: el paralelismo con el anuncio del nacimiento de Sansón (Jueces 13) donde el ángel habla primero a la madre sola y luego al padre y a la madre; y el hecho de que la visita llene del Espíritu Santo a Isabel (Lc 1,41), cosa que, según Völter, va mejor si se trata de un ángel (!!!).

En cualquier caso, piensa SPITTA que la datación de Lc 1,26 no sirve para fijar la fecha del nacimiento de Jesús, puesto que Lc 1,26-38 refiere un anuncio muy anterior a la fecha del nacimiento. Jesús nació "en aquellos días" (Lc 2,1), que son "el día de su manifestación (de Juan) a Israel" (Lc 1,80); y esta manifestación hubo de suceder cuando Juan tenía ya al menos 20 años, como se desprende de los Evangelios para los cuales el movimiento inaugurado por el Bautista es sensiblemente anterior al ministerio de Jesús (3).

A la datación cronológica sigue la ubicación geográfica del episodio. Se dice que el ángel es enviado εις πόλιν τῆς Γαλιλαίας ἣ ὄνομα Ναζαρέθ. La ausencia de las tres últimas palabras en el cod. Beza y algunos mss. de la Vetus Latina carece de importancia (4).

Γαλιλαία, del hebreo גליל - גליל significa círculo o región, circunscripción o distrito (en italiano, circondario) y designa en Palestina la parte norte de la Cisjordania. Comprendía poco más o menos los territorios de las tribus de Aser, Zabulón y Neftalí. En ella se encontraban las 20 fortalezas que Salomón cedió al Rey de Hiram a cambio

diciembre. Para otros, en cambio, el año debía comenzar con Nisán (cfr. Ex 12,1; Est 3,7; 8,9) y entonces el sexto mes debía ser Elul (agosto-septiembre). Cfr. U. HOLZMEISTER, *Chronologia Vitae Christi* (Romae, P.I.B., 1933) p. 36s.

(2) DANIEL VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strassbourg, Heitz, 1911), p. 17s.

(3) F. SPITTA, *Die chronologischen Notizen und die hymnen in Luke 1 und 2*, en ZNW 7 (1906) 281-317, concretamente pp. 290s. Por su parte LUTTEROTH, *Le recensement de Quirinius en Judée* (Paris, 1865) pp. 31-35 cree que "el día de la manifestación de Juan a Israel" pudo ser la edad de 12 años cuando es llevado al Templo y comienza a estar obligado a la Ley.

(4) Véase, no obstante, R. LEANEY, *The Birth Narratives in St Luke and St. Matthew*, en NTS 8 (1961/62) 158-166, concretamente p. 161s.

de las aportaciones de sus súbditos a la construcción del Templo (3 Re 9,11), y en las que por lo tanto podían vivir tranquilamente los paganos. De ahí el nombre de "Galilea de los Gentiles" en Is 9,1 (cfr. Mt 4,15) y de "Galilea de los extranjeros" en 1 Mac 5,15. En el tiempo a que hace referencia Lc 1,26 pertenecía al Reino de Herodes el Grande, a cuya muerte el año 4 antes de Cristo pasó a constituir, junto con Perea, la tetrarquía de su hijo Herodes Antipas. Formó parte más tarde del reino de Herodes Agripa I (41-44). Fue gobernada por Procuradores romanos hasta la Guerra del 67, si bien algunas ciudades —entre ellas Tiberíades y Tarijea (Magdala)— pertenecieron a Herodes Agripa II desde el año 55 hasta su muerte hacia el año 92.

Ναζαρέθ no es siquiera mencionada en el Antiguo Testamento, ni en Flavio Josefo, ni en el Talmud. Con razón podía Natanael extrañarse de que de ella pudiera salir cosa buena (Jn 1,46). La más antigua mención de Nazaret se encuentra en un fragmento de mármol procedente de las excavaciones llevadas a cabo en Cesarea junto al mar durante el verano de 1962. Se trata de una lista de las familias sacerdotales que se sucedían en el servicio del Templo (cfr. 1 Cron 24,10) con la indicación de su respectivo lugar de residencia. La inscripción pertenece al siglo IV o III antes de Cristo. Y en ella se dice: *El turno 18 Hapizzez (Haphses) en Nasoret* (5). El nombre, derivado del hebreo נָזַר significa "Guarda", "vigía", "atalaya", sin duda porque lo era su situación en la vertiente meridional del monte Ek-Sikh asomada a la llanura de Esdrelón. En Isaías 11,1 se describe al futuro Mesías como נָזַר = "retoño" del tronco de Jesé: El hecho de que el Mesías sea frecuentemente descrito como descendiente del tronco dauidico parece haber dado pie a Mt 2,23 para relacionar el origen nazaretano de Jesús con "lo dicho por los profetas: que será llamado nazareno" (6).

(5) Cfr. M. AVI-YONAH, *L'inscription "Nazareth" à Césarée*, en "Bible et Terre Sainte" 61 (1964) 2-5.

(6) Entre la abundantísima bibliografía sobre el tema, puede verse: J. HALÉVY, *Ναζορεῖος* en "Revue Semitique" 11 (1903) 232-239; H. ZIMMER, *Nazaräer (Nazarener)* Mt 2,23, en ZDMG 74 (1920) 429-439; W. GASPARI, *Mt 2,23 nach alttestamentlichen Voraussetzungen*, en ZNW 21 (1922) 122-127; U. HOLZMEISTER, "Quoniam Nazareus vocabitur" (Mt 2,23), en VD 17 (1937) 21-26; S. LYONNET, "Quoniam Nazareus vocabitur", en "Biblica" 25 (1944) 196-206; W. F. ALBRIGHT, *The Names "Nazareth" and "Nazorean"*, en JBL 65 (1946) 397-401; A. MEDEBIELE, "Quoniam Nazareus vocabitur" (Mt 2,23), en "Studia Anselmiana" 27/28 (1951) 301-326; M. BLACK, *Nazaraos*, en *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts* (Oxford, Clarendon, 1954)², p. 143-146; BERTIL GÄRTNER, *Die rätselhaften Termini: Nazoräer und Iskariot* (Uppsala, Gleerup, 1957) p. 5-36; E. ZOLLI, *Nazareus Vocabitur*, en ZNW 49 (1958) 135-136; J. G. REMBRY, "Quoniam Nazareus vocabitur" (Mt 2,23), en "Studii Biblici Franciscani Liber Annuus" 12 (1961/62) 46-65; E. SCHWEIZER, *Er wird Nazoräer heissen (zu Mc 1,24; Mt 2,23)*, en *Judentum, Urchristentum, Kirche*. Festschrift für Joachim Jeremias (Berlin, 1964) 90-93; J. A. SANDERS, *Nazaraos in Mt 2,23*, en JBL 84 (1965) 169-172; H. H. SCHAEFER,

La ciudad está a unos 140 kilómetros al Norte de Jerusalén y a la altura de unos 300 metros sobre el nivel del mar.

2. La destinataria (v. 27).

El v. 27 describe a la protagonista del anuncio, destacando su condición de virgen desposada.

El mensajero es el mismo del anuncio a Zacarías (ὁ ἄγγελος Γαβριήλ) que, como allí, también aquí es enviado (ἀπεστέλλη) por Dios.

La destinataria, María, es calificada παρθένος ἐμνηστευμένη.

De suyo παρθένος puede significar tanto la “mujer que no ha tenido relaciones sexuales con varón”, como la simple “muchacha joven” o “no casada”, prescindiendo de la referencia sexual (7). Y así en los LXX παρθένος traduce indistintamente los tres términos hebreos (עלמה נערה בתולה) de los cuales sólo el primero significa expresamente “mujer que no ha conocido varón” o “a la que no ha conocido varón” (Gen 24,16; Jueces 21,12; Ex 22,15; Dt 22,19), mientras que los otros dos indican preferentemente muchacha joven. Ejemplo clásico de esta plurivalencia de παρθένος en los LXX es el caso de Gen 24,16 donde el mismo término griego traduce las expresiones hebreas בתולה-נער. Se dice de Rebeca que era joven de muy buen ver y virgen a la cual no había conocido varón. El TM emplea נער en el rimer caso y בתולה para el segundo: los LXX emplean παρθένος en ambos casos.

Todavía en la literatura rabínica hay una tercera acepción, que recientemente ha puesto de relieve G. VERMES (8): Virgen sería la “mujer que no ha tenido la primera menstruación”, aunque haya tenido

Ναζαρήνος-Ναζωραῖος en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, 879-884; E. ZUCKSCHWARTD, *Nazoraios in Matth 2,23*, en TZ 31 (1975) 65-77; W. B. TATUM, *Matthew 2,23. Wordplay and Misleading Translations*, en BibTrans 27 (1976) 135-138; D. B. TAYLOR, *Jesus of Nazaret*, en ExpTim 92 (1981) 336-337; H. P. RÜGER, *Nazareth-Nazara-Nazarenos-Nazoraios*, en ZNW 72 (1981) 257-263.

(7) Sobre el uso ambiguo de παρθέρος cfr. C. H. DODD, *New Testament Translation Problems I* (artículo póstumo publicado por C. F. D. Moule), en BibTrans 27 (1976) 301-311, concretamente p. 301-305; a favor del sentido de virginidad estricta en nuestro pasaje, J. CARMIGNAC, *The Meaning of Parthenos in Luke 1,27* (A reply to C. H. Dodd), en BibTrans 28 (1977) 327-330. Sobre los diversos términos bíblicos, cfr. H. M. ORLINSKY, art. *Virgin* en *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (New York and Nashville, Abingdon Press, 1976), p. 939-940.

(8) GEZA VERMES, *Jesus the Jew* (London, 1973) p. 218s. En la misma línea J. MASSINGER FORD en dos artículos *Levirate Marriage in St. Paul (1 Cor 7)*, en NTS 10 (1964) 361-365 y *The Meaning of "Virgin"* en NTS 12 (1966) 293-299, se había esforzado en probar con textos de la Mishna que virgen puede significar una casada si no ha tenido la regla o no tiene 13 años, la viuda joven de un primer matrimonio, y una divorciada tras simple desposorio (a la que se oponen las que 1 Tim 5,3-16 llama “quae vere viduae sunt”).

hijos. Absolutamente hablando la hipótesis es posible, si la primera ovulación de una mujer es fecundada. Más aún, si tras el primer parto, vuelve a quedar embarazada antes de la regla subsiguiente, podría ser en este sentido madre virgen de dos hijos; y así sucesivamente. Los testimonios aducidos son fundamentalmente éstos: Según la Mishna (*Nidda* 1,14) es virgen "la que no ha visto sangre (de menstruación) aunque esté casada". En la Tosefta (*Nidda* 1,6) Rabi Eliezer ben Hyrkanos dice: "Llamo virgen a quien no ha visto nunca la sangre (de la menstruación), aunque esté casada y tenga hijos, hasta que la vea por vez primera". Y el Talmud de Jerusalén (*Nidda* 1,49a) comenta la anterior definición de la Mishna: "Es virgen en cuanto a la menstruación, pero no es virgen en cuanto a la señal de la virginidad (no rotura del hymen). Algunas veces es virgen respecto a lo último, pero no es virgen respecto a la menstruación".

En base a esta documentación Vermés sugiere tímidamente y SCHEIFLER afirma abiertamente (9) que ese es el alcance de *παρθένος* en Lc 1,27: María habría concebido de su matrimonio normal con José, pero su concepción habría sido precoz (anterior a su primera regla) y en ese sentido virginal.

Ocorre, sin embargo, que la aducida sutileza de la Mishna es totalmente ajena al pensamiento bíblico, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, el cual sólo conoce la doble acepción de *παρθένος* antes mencionada: jovencita en edad (casada o soltera), y mujer (joven o anciana) que no ha tenido relaciones sexuales con varón. El contexto suele aclarar en cada caso cuál de las dos acepciones hay que elegir, o si el término debe tomarse en sentido cumulativo: joven intacta.

En nuestro caso, es evidente que María, según va a confesar más adelante (Lc 1,34), es virgen en sentido sexual: *ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω* (10). Pero seguramente era además jovencita, y *παρθένος* le va asimismo muy bien como indicativo de edad.

Los que, como más adelante veremos, consideran interpolado el v. 34 que exige la interpretación sexual de *παρθένος* piensan que el término debería quedar impreciso en 1,27 y limitado a su acepción más genérica de mujer joven. Pero el razonamiento no es válido, porque la autenticidad del v. 34 es indudable.

Piensan otros que el relato lucano de la Anunciación a María presenta un climax ascendente que culmina en el anuncio expreso de la concepción virginal por obra del Espíritu Santo. El autor piensa que

(9) J. R. SCHEIFLER, *La vieja Navidad perdida. Estudio bíblico sobre la Infancia de Jesús*, en "Sal Terrae" (1977) 835-851.

(10) Cfr. ALEJANDRO DÍEZ MACHO, *La historicidad de los Evangelios de la Infancia* (Madrid, Fe Católica, 1977) p. 71-79.

María es virgen en sentido sexual y que como tal va a concebir; pero no quiere decirlo desde el principio y deja su primera frase en la imprecisión característica del término *παρθένος*.

Personalmente pienso que el relato pone el acento en la condición de desposada que implícitamente supone la virginidad en sentido sexual. La expresión exactamente recurre en Dt 22,23 donde se contempla el caso de la violación de una desposada. La situación jurídica es la misma que en nuestro caso, y es descrita como en Lc 1,17 *παρθένος μεμνηστευμένη ἀνδρὶ* = *בתולה מארשה לאיש* (11).

Cuando se trata de violación de una virgen no desposada (Ex 22,15) la situación jurídica es *παρθένον ἀμνήστευτον*, que en hebreo suena *בתולה אשר לא ארשה*.

Nos hallamos, pues, en Lc 1,17 ante una expresión jurídica que indica la situación de virgen desposada, y afirma en recto el estado social de desposada, y en oblicuo, al menos como presunción, la condición de virgen en sentido sexual.

La "virgen" que protagoniza la Anunciación de Lc 1,26-38 estaba en aquel momento *ἐμνηστευμένη ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ* (Lc 1,27).

Lucas no precisa más.

Mateo, en cambio, puede ayudarnos a concretar el verdadero alcance de la situación jurídica de María.

Cuando aparezcan los signos de su embarazo y José dude sobre la actitud que deba tomar frente a ella, Mateo dirá (Mt 1,18) que estaba *μνηστευθεῖσα ... τῷ Ἰωσεφ* el cual (*Ἰωσήφ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς*) recibirá del ángel el encargo de *παραλαβεῖν Μαριάμ τὴν γυναῖκά σου* (Mt 1,20), cosa que José realizará puntualmente (*καὶ παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ*: Mt 1,24).

¿Cuál era, según estos datos, la verdadera situación de María y José en el momento de la doble anunciación y en qué cambió tras la visión en sueños de José?

Ya en los Comentarios de los Santos Padres aparecen diferencias de opiniones que se repiten en los comentaristas posteriores y perduran hasta nuestros días. Piensan unos que María y José vivían, ya *casados*, en la residencia de este último; que la intención de José era *despedirla* ocultamente, y que el consejo del ángel fue *retenerla* (12). Opina, en cambio, la mayoría que estaban simplemente *des-*

(11) Así retraducen Lc 1,27 —suprimiendo (ἡ) γυνή— RESCH y DELITZSCH.

(12) Así H. DIEPEN, *Cum esset desponsata. Een geval van theologische exegese*, en "Ons Geloof" 28 (1946) 147-167; D. FRANGIPANE, *Utrum Beata Virgo Maria ab angelo salutata jam in domo Joseph ut conjux fuerit*, en VD 25 (1947) 99-111; C. M. HENZE, *Beatissima Virgo, cum coelestem excepit nuntium, S. Joseph non solis sponsalibus, sed nuptiis juncta erat et cum eo habitabat*, en "Divus Thomas" (Piacenza) 51 (1948) 46-58; IDEM, *Bezeichnet "desponsata" in Mt 1,18 und Lk 1,27 und 2,5 eine Verlobte oder eine Vermählte?*, en "Theologische-Praktischen Quar-

posados y María estaba aún en casa de sus padres o parientes; que José pensaba *repudiarla* en secreto, y que el encargo del ángel fue *conducirla a su propia casa* realizando así la segunda y definitiva ceremonia del matrimonio (13).

La razón fundamental de estas discrepancias es el escaso y poco seguro conocimiento que se tiene acerca del derecho y las costumbres matrimoniales judías en tiempo de Cristo. Tal conocimiento es escaso y poco seguro, porque carecemos de fuentes contemporáneas del Nuevo Testamento. No sabemos con seguridad en qué medida lo establecido en la legislación mosaica seguía en vigor por esas fechas, ni en qué grado las prescripciones talmúdicas, de varios siglos después, estaban ya en uso cuando vivieron María y José. Pudieron las ordenaciones mosaicas haber caído en desuso, y tal vez todavía no habían entrado en vigor las posteriores prescripciones talmúdicas.

Con toda certeza se puede dar por vigente en tiempo de Cristo lo que, habiendo sido establecido en la legislación mosaica, aparece reglamentado en los rabinos. Con arreglo a este principio se puede dar por seguro:

— Que el matrimonio judío en tiempo de Cristo constaba de dos actos distintos, temporalmente separados: los *esponsales* o concertación del matrimonio y la real celebración del mismo mediante la *conducción de la esposa a casa del esposo*. La diferencia y separación entre los dos aparece claramente en Dt 20,7 cuando, junto a las otras dos causas eximentes del servicio militar (haber edificado una casa y no haberla estrenado; haber plantado una viña y no haberla disfrutado), se menciona asimismo la de haber *desposado* una mujer y no haberla *conducido*: אִשָּׁר אֵרַשׁ אִשָּׁה וְלֹא לָקַחָהּ = ὄστις μεμνήσκειται γυναῖκα καὶ οὐκ ἔλαβεν αὐτήν. Coincide la tradición rabínica posterior que llama frecuentemente al primer acto אַרוּסִין (adquisición) o קְדוּשִׁין (santificación, separación), y al segundo נְשׂוּאִין (conducción). Se dice en *Exodus Rabba* 15 (79b): "En el tiempo presente Dios es para el pueblo de Israel como el varón desposado; al final, en el tiempo mesiánico, será la celebración del matrimonio". La termino-

talschrift" 101 (1953) 308-313; C. LATTEY, "Ad Virginem desponsatam viro" (*Lc 1,27*), en VD 30 (1952) 30-33; T. FAHY, *The Marriage of Our Lady and St. Joseph*, en "Irish Theological Quarterly" 24 (1957) 261-267; J. LEAL, *Una virgen desposada* (*Lc 1,27*), en CB 9 (1952) 145-147; IDEM, *José, su marido, como era bueno y no quería afrentarla, tenía pensado dejarla ocultamente* (*Mt 1,19*), en CB 9 (1952) 215-217.

(13) Véanse los principales argumentos de esta opinión en G. M. PERRELLA, *Beata Virgo María, cum coelestem exceptit nuntium, Sancto Joseph sponsalibus solis, nun vero nuptiis, juncta erat*, en "Divus Thomas" (Piacenza) 35 (1932) 378-398; 519-531; U. HOLZMEISTER, *Quaestiones biblicae de Sancto Joseph*, en VD 22 (1944) 202-224 (concretamente 202-212); IDEM, *De nuptiis S. Joseph*, en VD 25 (1947) 145-149 (contra Frangipane).

logía al designar ambas acciones es idéntica en la Biblia y en la literatura rabínica: desposar es אָרַם-אָרַשׁ, y conducir a casa נָשָׂא וּלְקַח.

— El primer acto (אָרוּסִין) convertía a los *desposados* en verdadero *marido* (בַּעַל-אִישׁ = ἀνὴρ) y *mujer* (מִטְּוֹת-אִשְׁתּוֹ). Recuérdese Ger 29,21 donde Jacob, que ha desposado a Raquel al precio de siete años de servicio a su padre (Gen 29,18), pasados éstos, le dice a Labán: “Dame mi mujer (אֵת אִשְׁתִּי = τὴν γυναῖκα μου) porque se ha cumplido el plazo y quiero entrar a ella” (14). De hecho, las prescripciones rabínicas consideran *viuda* a la desposada cuyo esposo fallece antes de la boda: Así *Jebamot* 6,4 y *Kethuboth* 4,2 distinguen entre la viuda que queda tal después de *qiddusim* y la que enviuda después de *nissu'im*. Sólo con esta última considera prohibido *Jebamoth* 6,4 el matrimonio con viuda que a los sacerdotes prohíbe Lev 21,13s. Y *Jebamoth* 4,10 extiende a la *desposada* viuda la ley del levirato. *Nedarim* 10,1 hace extensiva al simple *desposado* la facultad de invalidar los votos que al *marido* concede Num 30,7-9.

— La *infidelidad de la simple desposada* era castigada con la pena de lapidación. Así lo establecía para ambos cómplices Dt 22,23-25 si el “adulterio” se comete en la ciudad donde la mujer pudo gritar en caso de violencia; para el hombre solo, si el crimen ocurrió en el campo donde, aunque gritare, la mujer no pudo ser oída. *Sanhedrin* 7,4.9 mantiene esa pena sólo para el caso de adulterio con mujer *desposada*; si se tratare de mujer casada (*conducida*), la pena debía ser estrangulación (*Sanhedrin*, 11,1.5).

Junto a estas prescripciones relativas a los esponsales y al matrimonio judíos, que con toda probabilidad estaban en vigor en tiempos del Nuevo Testamento, hay otras cuya vigencia entonces es muy problemática porque el silencio del Antiguo Testamento sugiere una época tardía para su introducción, o porque la contradicción entre la praxis bíblica y la rabínica no nos permite saber cuándo tuvo lugar el cambio.

Nada dice la Biblia sobre el posible *repudio de una desposada*; pero *Gittin* 6,2 da por supuesta la necesidad de hacerlo *mediante libelo* de repudio, al establecer que éste puede serle entregado a ella o a su padre.

En otro orden de cosas, mientras los textos bíblicos parecen permitir la *conducción de la esposa a casa del marido* en cualquier momento a partir de los desposorios y la historia bíblica presenta casos variadísimos, las prescripciones rabínicas son taxativas: entre uno y

(14) Tal vez se trata de una desposada viuda en Joel 1,8 donde se dice a Sión que llore como una *virgen*... al *marido* de su juventud ... כְּחַוִּילָה ... על בעל נעוריה = ἐπὶ τὸν ἄνδρα αὐτῆς τὸν παρθενικόν.

otro acto —desposorios y conducción— debía mediar un año si la desposada era soltera; un mes, si era viuda de anterior matrimonio (*Kethuboth* 5,2 y 57b). Asimismo, la conducción a casa del esposo debía tener lugar en jueves si era viuda; pero si era soltera, en miércoles para que el marido pudiera denunciar cuanto antes a los tribunales —que se reunían en jueves— la posible comprobación de que la esposa no había ido virgen al matrimonio (*Kethuboth* 1,1).

Oscuro queda —por las mismas razones apuntadas— si antes de la conducción a casa del esposo estaban permitidas las *relaciones conyugales plenas*. La Biblia no dice nada. Los escritos rabínicos tampoco son muy explícitos. Más que ley obligatoria, parece que era cuestión de decencia la prohibición de cohabitar maritalmente en casa de los padres de la novia, a la que hace referencia Rabí Levi (alrededor del año 200), para el cual “comer los ácidos en la parasceve de la Pascua (es decir, antes de las vísperas que era el tiempo legítimo) es como tener comercio carnal con la esposa en casa del suegro” y “el que tal hace en casa del suegro, es azotado”. La Misha parece reconocer (*Kethuboth* 1,5; *Jebamoth* 4,10) que los desposados en Judea podían hacer uso del matrimonio antes de la boda. Si el Talmud de Babilonia (*Kethuboth* 12a) advierte que en Galilea eran más severos, ello debe atribuirse tal vez a la mayor presencia en la región de habitantes extranjeros que, habituados al derecho romano, establecían mayor distinción entre los desposorios (simple promesa de futuro) y el matrimonio propiamente dicho. Entre los mismos judíos, con el tiempo fue cediendo la importancia y valor matrimonial de los desposorios, que terminaron siendo una mera promesa acompañada de la *traditio anuli* o entrega del anillo.

A la luz de estos datos arqueológicos podemos reconstruir la situación en que se encontraban María y José al momento de la Anunciación.

Ἐμνηστευμένη y μνηστευθεῖσα indican evidentemente el estado que resultaba tras el acto de los esponsales judíos: María estaba simplemente *desposada*.

Μνηστευω —que en el Nuevo Testamento sólo recurre en estos tres pasajes: Mt 1,18; Lc 1,27 y 2,5— en la versión de los LXX traduce siempre אִשָּׁה אֲרֻסָּה = adquirir mujer, que corresponde al primer acto del matrimonio judío. Si Lucas considera a María desposada ἀνδρί, y Mt llama a José ὁ ἀνὴρ αὐτῆς y a María τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, ya hemos visto que los desposorios judíos convertían a los esposos en verdaderos *marido* y *mujer*. Mayor dificultad entraña la presencia como lección variante de ἐμνηστευμένη en Lc 2,5 donde expresa la situación social de María en el viaje a Belén con José para el empadronamiento. Todo hace pensar que para esas fechas ya había tenido lugar la con-

ducción de María a casa de José a la que hace referencia Mt 1,20.24 y con la cual terminaba el tiempo de los desposorios y se consideraba plenamente realizado el matrimonio. Tanto si ἐμνηστευμένη es aquí una glosa —falta en algunos códices que sólo tienen γυναίκε y acompañada de γυναίκε recurre en otros— como si es la lectura original, su inclusión es debida sin duda al propósito de recalcar la concepción virginal. Ἐμνηστευμένη era expresión válida para indicar virginidad, porque ésta se presumía en toda desposada, si no era viuda.

La cierto es que πηστευθεῖσα en Mt 1,18 y ἐμνηστευμένη en Lc 1,27 indudablemente expresan el estado de una mujer ya desposada, pero todavía en el espacio de tiempo anterior a la conducción a casa del esposo, ya que el primer Evangelista para decir que el ángel le pidió esto a José (Mt 1,20) y que José lo realizó (Mt 1,24) emplea el verbo παραλαμβάνω con que los LXX traducen 19 veces $\text{פָּשַׁעַתְּ אֶת־הָאִשָּׁה}$ (15) y 9 veces $\text{פָּשַׁעַתְּ אֶת־הָאִשָּׁה}$ (16), que son los términos bíblicos clásicos para indicar el segundo acto del matrimonio, la conducción de la esposa a casa del marido.

Los argumentos de los que sostienen que ἐμνηστευμένη significa "plenamente casada y habitando ya en casa de José" pueden verse en FRANGIPANE, artículo citado en la nota 12. Prevalecen las consideraciones subjetivas: Así se evita que nadie pudiera pensar en un embarazo anterior a la boda; sólo estando casada, pudo María ausentarse tres meses en casa de Isabel y asistir a una parturienta (!!); así queda, finalmente, más claro en Lc 1,34 el previo voto de virginidad (a pesar de estar casada, no usa del matrimonio). El único argumento objetivo es el empleo de ἐμνηστευμένη en Lc 2,5 donde ciertamente ha tenido ya lugar la conducción a casa de José; pero la autenticidad es críticamente muy dudosa. En cuanto a Mt 1,18-25, traducen arbitrariamente συνελθεῖν por *matrimonio uti*, ἀπολῦσαι por *a domo dimittere*, y παραλαβεῖν por *domi retinere* o *reassumere*.

La mención de José, esposo de María, va acompañada de la expresión ἐξ οἴκου Δαυὶδ que no sabríamos decir si se refiere a José o a María (17). Me inclinaría a pensar que, tanto aquí como sobre todo en Lc 2,4, el autor de Lucas 1-2 piensa directamente en José. La reasunción en el estico siguiente del lejano παρθένος (καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρ-

(15) Cfr. Gen 4,19; 6,2; 19,14; 21,1; 24,4; 36,2; Ex 6,25; 21,10; 34,16; Dt 24,1.3.4; 25,5; Jueces 14,2.3.8; 1 Sam 25,43; 3 Re 7,8.

(16) Véanse Jueces 21,23 Ruth 1,4; Esd 9,2.12; 10,44; Neh 13,25; 2 Cron 11,21; 13,21; 24,3. Única excepción 2 Cron 11,21.

(17) Cfr. J. FISHER, *Der davidische Abkunft der Mutter Jesu biblische patristische Untersuchung*, en "Weidenauerstudien" 4 (1911) 1-115; J. LEAL, *De la casa de David (Lc 1,27)*, en CB 9 (1952) 267-269. Es sin duda exagerado afirmar, como hace GREGORIO ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima* (Madrid, B.A.C., 1945) p. 11, que es de fe que la Bienaventurada Virgen María era de la tribu de Judá y de la familia de David.

θένου Μαρίας) en lugar de un simple αὐτῆς, da a entender que la anterior indicación ἐξ οἴκου Δαυὶδ va referida a José (18). En todo caso, con ello nada se dice sobre el origen davídico de María, ni en sentido afirmativo, ni en sentido negativo.

Si no hubiera más datos que éstos, la conclusión sería que para el autor de Lucas 1-2 o la Virgen era de la misma familia de David o la cosa no tenía mayor importancia una vez que lo era José. Cualquiera de las dos hipótesis justificaría la seguridad con que el ángel va a decir, refiriéndose al hijo de María: "El Señor Dios le dará el trono de *David su padre*" (Lc 1,32).

Pero Lc 1,36 llama συγγενίς de María a Isabel, de la que ha dicho poco antes (1,5) que era ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών. ¿Pensó el autor de Lucas 1-2 que María era de la tribu de Leví?

Quede ante todo muy claro que esta suposición no comprometería el origen davídico de Cristo que, como más adelante veremos, considero históricamente indudable, y que estaría suficientemente asegurado por la paternidad legal de José. Pienso, por tanto, que de suyo no tiene ninguna fuerza para probar el origen davídico de María la idea que se tenga sobre la ascendencia davídica de Jesús.

Sin embargo, de otra parte, el hecho de que María sea llamada συγγενίς de una hija de Aarón, no significa necesariamente que ella fuera de la tribu de Leví. Bastaba, por ejemplo, que la abuela de la Virgen —abuela también o madre de Isabel, si suponemos a las dos protagonistas tía y sobrina— hubiera casado con un sacerdote. En esta hipótesis, serían levitas Isabel y la madre de la Virgen; pero si ésta última casó con uno de la familia de David, la Virgen pertenecería ya a la tribu de Judá (19).

Cierto que, frente a la tradición unánime del Nuevo Testamento coincidente en atribuir a Jesús ascendencia davídica (20), había otra corriente, representada por el *Testamento de los 12 Patriarcas*, que consideraba ideal un Mesías ἐκ τοῦ Λεβὶ ὡς ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοῦ Ἰουδα ὡς βασιλέα (*Test. Simeon* 7,2; cfr. *Levi* 2,11; *Dan* 5,10; *Gad* 8,1; *José* 19,11). Esta creencia era explicable en la época de los asmoneos, sacerdotes que ostentaban el poder real; sobre todo teniendo en cuenta que el Mesías estaba anunciado como Rey y como Sacerdote. (También era esperado como Profeta, pero en cuanto tal no tenía por qué per-

(18) No hay motivo suficiente para considerar glosa tardía la frase ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, como hace PAUL GÄCHTER, *Der Verkündigungsbereich*, en ZKT 91 (1969) 322-363; 567-586, concretamente p. 330s., bajo el pretexto de que José no desempeña ningún papel en el resto del relato, y en base a que sin esa frase el texto fluye con mayor claridad y no choca con el v. 34.

(19) Es la solución ofrecida —como más adelante veremos— por el Comentario del sirio Iso'dad a que hace referencia E. NESTLE, *The relation of Mary and Elisabeth*, en ExpTim 17 (1905) 140.

(20) Véase más adelante, al comentar Lc 1,32

tenecer a determinada tribu). Se comprende que en esta línea interesara presentar a Jesús como descendiente de Leví por parte de madre, ya que por José era descendiente de Judá.

En el resto del Nuevo Testamento no hay un solo pasaje que ofrezca el más leve apoyo a esta corriente. *Hebreos* rechaza expresamente la ascendencia levítica de Jesús (Heb 7,13s). Pero no sería nada extraño que el autor judío-cristiano, *de origen sacerdotal*, que escribió originalmente Lucas 1-2 simpatizara con esa idea y dejara voluntariamente ambigua la ascendencia de María. Porque es lo cierto que, tanto aquí como en Lc 2,4, pone todo el acento en la ascendencia davídica de José, sin afirmarla expresamente para María, y subrayando más adelante el impreciso parentesco de la Virgen con la hija de Aarón, Isabel.

Ello hace que la tradición cristiana primitiva, junto a afirmaciones tajantes del origen davídico de María como la de S. Justino, S. Ireneo, Tertuliano y el Protoevangelio actual, presente testimonios favorables a la ascendencia levítica de María, como el fragmento de Hipólito, S. Efrem y S. Agustín, partidarios de que en Cristo se han juntado las dos sangres (de Judá y de Leví). Bien es verdad que ninguno considera a la Virgen hija de sacerdote, cosa que expresamente rechaza SAN AGUSTÍN (21).

Es frecuente en los partidarios del origen davídico de María argumentar de la obligación o costumbre de casarse con miembros de la misma tribu.

La argumentación es absolutamente inconsistente.

En primer lugar, porque la pertenencia de María a la misma tribu de Judá a la que pertenecía José no lleva consigo necesariamente pertenecer a la casa de David.

Y en segundo lugar, porque no consta que existiera la mencionada obligación o costumbre. Mientras las tribus ocuparon en exclusiva o al menos mayoritariamente cada una su propio territorio, era normal que los matrimonios tuvieran lugar entre miembros de la misma tribu. Pero a la vuelta de la cautividad vivieron muy mezclados. Y nunca hubo obligación estricta de unirse matrimonialmente dentro de la misma tribu, salvo en el caso de la *hija única heredera de tierras*, que debía hacerlo "con uno de un clan de la tribu de su padre" para que el patrimonio familiar no pasara a miembros de otra tribu (22). No consta que María tuviera hermanos (23); pero tampoco se sabe

(21) *Contra Faustum*, 23,9. — ML 42,471.

(22) Así Num 36; cfr. Nm 27,1-11. Véase ROLAND DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona, Herder, 1964) p. 62-65.

(23) Cfr. U. HOLZMEISTER, *Cur S. Joseph iter Bethlehemiticum suscepit et María eum comitata sit* (Lc 2,4), en VB 22 (1942) 263-270, concretamente p. 269;

que heredara tierras, único caso en que estaba obligada a casarse con miembros de su propia tribu (24).

En resumen: Es posible que María perteneciera a la casa de David; pero también es posible que no.

La cuestión no interfiere en la ascendencia davídica de Jesús que está garantizada por la paternidad legal de José.

En todo caso, el autor de Lucas 1-2, que afirma expresamente el origen davídico de Jesús (Lc 1,32), no muestra interés por atribuírsele a María. Ello indica evidentemente la procedencia original judio-cristiana de nuestro relato que, a pesar de la concepción virginal, atribuye a José la transmisión a Jesús de la ascendencia davídica. Más aún: la falta de precisión en aclarar el origen tribal de María, y la discreta insinuación del parentesco con Isabel (Lc 1,36) pudo ser intencionada en el autor de Lucas 1-2 para congraciarse a los partidarios de la doble línea (davídica y levítica) del Mesías esperado: un indicio más para adscribir la autoría de estos dos primeros capítulos de Lucas a los círculos sacerdotales del primitivo cristianismo jerosolimitano.

Καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαρίας.

El nombre es el último trazo en la descripción que el relato evangélico hace de la protagonista del segundo anuncio de Gabriel. Se llamaba María, como la hermana de Moisés. Curiosamente es un nombre que nadie, después de la hermana del Caudillo del Exodo, lleva en el Antiguo Testamento; pero que en tiempos de Jesús era frecuentísimo. Aparte de su madre, lo lleva María Magdalena, la madre de Santiago el Menor y de José, la mujer de Cleofás, la hermana de Lázaro, la madre de Juan Marcos según Hechos 12,12, y una cristiana de Roma a la que saluda San Pablo en Rom 16,6.

Por cierto que la Virgen es mencionada por su nombre 18 veces en el Nuevo Testamento: de ellas, 13 por Lucas (12 en la Infancia y una en Hechos 1,14); 4 por Mateo (3 en la Infancia y una en el episodio de Nazaret: 13,55); una por Marcos (en el mismo episodio de Nazaret: 6,3); nunca por Juan. Lucas emplea la forma *Μαρία* 11 veces y *Μαρια* 2; Marcos sólo *Μαρια* y Mateo las tres veces de la Infancia *Μαρια* y en 13,55 *Μαρια*.

La forma adoptada para las demás mujeres que llevan ese nombre en el Nuevo Testamento es siempre *Μαρια*, salvo en el caso de la

IDEM, *Genealogia S. Lucae* (Lc 3,23-38), en VD 23 (1943) 9-18, concretamente p.18, nota 2.

(24) Piensan algunos que así debió ser, puesto que tuvo que empadronarse (Lc 2,5). Y así se explica —dicen— que a pesar de su voto de virginidad, decidiera casarse por obedecer a la Ley. Cfr. JUAN LEAL, *De la casa de David* (Lc 1,27), en CB 9 (1952) 267-269. Tampoco está probado que el empadronamiento de Lucas 2,1ss tuviera que ver con la posesión de tierras.

Magdalena que 14 veces es llamada Μαριαμ y 9 Μαρια. Resulta muy problemático, por tanto, deducir conclusiones del empleo de una y otra forma (25).

También es problemático —y de escasa utilidad exegética y teológica— pronunciarse sobre el origen del nombre y su posible significado etimológico (26).

Los numerosos estudios sobre el particular constituyen un imponente monumento de amor y devoción a María. Y en su comprensible afán de que el significado atribuible al nombre convenga en este caso a la persona que lo lleva, forman una encantadora letanía de alabanzas a la Virgen.

Pero en la pluma del autor de nuestro relato la indicación del nombre no pasa de ser un elemento de lo que pudiéramos llamar el carnet de identidad de la protagonista.

La Virgen se llamaba María.

Un nombre, por lo demás, muy corriente en su tiempo.

(25) Cfr. R. LE DEAUT, *Mirjam soeur de Moïse et Marie Mère du Messie*, en "Biblica" 45 (1964) 198-219.

(26) Para la historia de las opiniones sobre el particular, cfr. OTTO BARDENHEWER, *Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben* (Freib. in Brigg., Herder, 1895) que llega a enumerar unas 60 etimologías; C. BECKERMANN, "Et nomen Virginis Maria" (Lc 1,27), en VD 1 (1921) 130-136; E. VOGT, *O nome de Maria a luz de recentes descobertas arqueológicas*, en REB 1 (1941) 473-481; IDEM, *De nominis Mariae etymologia*, en VD 26 (1948) 163-168.

Sobre el origen, tuvo mucha aceptación la hipótesis aventurada por F. X. ZORELL, *Was bedeutet der Name Maria?*, en ZKT 30 (1906) 356-360, que lo hacía proceder de Egipto donde lo llevó la hermana de Moisés: sería un nombre teóforo, compuesto de myr(t) = amada de + la abreviatura de Yahveh que en los nombres propios suele acabar en yam. Le seguía con entusiasmo Beckermann; pero el propio ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti* (Parisiis, Lethielleux, 1931), col. 798 se retracta porque "ut ex vocis meri transcriptione assyr. mai et graeca apparet, R pronuntiarum deslerat".

En cuanto a la etimología, aparte de esta opinión de ZORELL merecen ser citadas: la de BARDENHEWER, a quien sigue J. S. BADCOCK, *Luke 1,27: The Virgin's name was Mary*, en "Theology" 23 (1931) 42s., y que se inclina por מריא = gruesa, robusta (en Oriente: hermosa); la de H. GRIMME, *Der Name Mirjam*, en BZ 7 (1909) 245-254 que lo hace derivar de מרי (alto) y מ abreviatura de מרת (pariente) = Pariente o consanguínea del Altísimo ("plus que risqué" llamaba Lagrange a esta interpretación); la atribuida a San PEDRO CANISIO (c. 1577) según el cual se derivaría de מריה (ser rebelde) y habría sido el nombre dado a la hermana de Moisés por sus padres que deseaban rebelarse contra el Faraón; y la preferida por E. VOGT que, en base al verbo מרי, piensa en la forma מריא justificada por el ugarítico según el testimonio de H. BAUER, *Die Gottheiten von Ras Samra*, en ZAW 51 (1933) 81-101 (concretamente p. 87), y 53 (1935) 54-59 (concretamente p. 59).

LAGRANGE, *Evangile selon S. Luc* (Paris, Gabalda, 1948), p. 27s. opinaba que el nombre de la hermana de Moisés pudo ser participio hiphil de מריא, puesto que era profetisa; pero que en tiempos de Cristo el nombre no hacía referencia a la hermana del Caudillo del Exodo que dejó mal recuerdo (Num 12,1ss), sino que debía proceder del arameo מריא = princesa o señora.

3. Aparición y saludo del ángel (v. 28)

El relato del anuncio a María es muy sobrio al describir la aparición del ángel. Falta, como es natural, la escenografía litúrgica de la aparición a Zacarías; no habrá la autopresentación que allí Gabriel hizo de sí mismo más tarde; no se emplea la clásica forma ὄφθη, correspondiente al אָרָא hebreo, que se suele usar en estos casos (Gen 17,1; 18,1; Jueces 6,12; 13,3); ni siquiera se vuelve a mencionar el ángel del que se ha dicho en el v. 26 que fue enviado por Dios a la Virgen; es el sujeto implícito —en algún código, explícito— de la simple frase: καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν.

Tampoco se describe el escenario donde tiene lugar el encuentro. El participio εἰσελθὼν sugiere un lugar cerrado. La tradición de la fuente, recogida en el *Protoevangelio de Santiago* (XI, 1) y en el *Pseudo Mateo* (IX, 1), es una invención que contradice al texto evangélico, y que obligó a los autores apócrifos a desdoblarse la Anunciación en dos escenas: el saludo junto a la fuente (lugares citados) y el resto del parlamento angélico en casa de la Virgen (*Protoevangelio* inmediatamente: XI, 1s.; *Pseudo-Mateo* tres días después: IX,2) (27).

El saludo del ángel a María consta de tres términos: una invitación a la alegría, un epíteto que constituye al nombre, y la afirmación de que Dios está con ella. La frase εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν falta en los mejores códigos y parece una inclusión por influjo de Lc 1,42 donde ciertamente es original.

Más arriba hemos anotado que el motivo literario del saludo del ángel sólo se da aquí y en el anuncio de la misión de Gedeón (Jueces 6,12). Deducir de ahí que, como aquél, el anuncio a María sea un relato de vocación, me parece excesivo. Pienso que el esquema genérico de anuncios —común a las anunciaciones previas de nacimiento y a los relatos de vocación— propicia entre ambos subgéneros un intercambio recíproco de motivos propios. Este caso sería un ejemplo.

Χαίρει en la literatura griega clásica y helenista, así como en numerosos pasajes del Nuevo Testamento, es una forma corriente de saludo: Así saluda Judas al Maestro (Mt 26,49), los soldados en sus bur-las a Jesús (Mt 27,29), Jesús Resucitado a las mujeres (Mt 28,9), los Apóstoles en el encabezamiento de la Carta con ocasión del Concilio de Jerusalén (Hechos 15,23), Claudio Lysias al Procurador Félix (Hechos 23,26), Santiago al comienzo de su carta (Sant 1,1), S. Juan en

(27) Por respeto a esta tradición apócrifa, el Santuario griego ortodoxo de San Gabriel de Nazaret fue construido en las proximidades de la Fuente de la ciudad, *Ain Sitti Mariam*.

el v. 10 de su Segunda Carta. También era saludo en los libros tardíos del Antiguo Testamento: 1 Mac 10,18.25; 11,30.32; Tob 7,1 (S).

Como saludo lo entendieron en Lc 1,28 la Vulgata que tradujo por *Ave*, y la Peshitto que interpreta *Paz* en la línea de saludo hebreo שלום.

A partir de 1939 y en varios escritos posteriores S. LYONNET (28) propuso que el χαίρε de Lc 1,28 debía traducirse por ¡*Alégrate!*, como una invitación a la alegría mesiánica al estilo de Zac 9,3; Sof 3,14-17; Joel 2,21-23. No se trata del saludo griego como traducción del hebreo שלום; ya que cuando Lucas piensa en el simple saludo hebreo, traduce como Juan 20,19.21.26: εἰρήνη ὑμῖν (Lc 10,5; 24,36). Ciertamente —reconoce Lyonnet— que en Hechos 15,23 y 23,26 Lucas emplea χαρπεῖν como saludo; pero los destinatarios son en ambos casos de ambiente helenista.

En los tres pasajes del Antiguo Testamento que Lyonnet aduce para ilustrar Lc 1,28 los LXX emplean χαίρε en correspondencia respectivamente con רני (Sof 3,14), con גילי (Joel 2,21; Zac. 9,9), y con גילן (Joel 2,23). En los tres casos el contexto es claramente mesiánico, y la invitación a la alegría expresada por los verbos רנן y גיל va acompañada, como en Lc 1,30, de la recomendación tranquilizadora “No temas” (Sof 3,15.16; Joel 2,21.22; en Zac no aparece, pero Juan 12,15 al citar el pasaje sustituye el χαίρε de Zac 9,9 por μὴ φοβοῦ). Más aún: los tres pasajes mencionados se dirigen a la Hija de Sión, que Lc 1,28 personificaría en la Virgen. De las 80 veces que los LXX emplean el verbo χαρπεῖν, 20 veces expresan con él la alegría por un acto salvífico, anuncio o promesa de Dios.

La sugerencia de Lyonnet tuvo gran aceptación.

La hicieron suya: LAURENTIN (29) que insiste en la idea de María-personificación de la Hija de Sión, BENOIT (30), HUGH (31), TUYA (32) y numerosas versiones modernas, entre ellas la *Bible de Jérusa-*

(28) S. LYONNET, Χαίρε, κεχαριτωμένη, en “Biblica” 20 (1939) 131-141; *Virginité et maternité divine d'après le récit de l'Annonciation*, en *Virgo Immaculata* (Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae a. 1954), vol. XVII (Romae, 1958) p. 125-156, concretamente p. 138-142; *Il racconto dell'Annunciazione e la maternità divina della Madonna*, en *ScuolCatt* 82 (1954) 411-446; *Le récit de l'Annonciation et la Maternité divine de la Sainte Vierge*, en “Ami du Clergé” 66 (1956) 33-48; *L'Annonciation et la mariologie biblique*, en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus Mariologici-Mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati), vol. IV (Romae, Pont. Acad. Mar. Intern. 1967) p. 59-72.

(29) RENÉ LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-2* (Paris, Gabalda, 1957).

(30) PIERRE BENOIT, *L'Annonciation*, en *AssSeign* 6 (1955) 40-57.

(31) JOHN McHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Bilbao, Desclee, 1978) p. 90-101.

(32) MANUEL DE TUYA, *Valoración exegetico-teológica del “Ave gratia plena”*, en *CT* 83 (1956) 3-27.

lem (33). Se oponen a la nueva traducción STROBEL (34), RÄISÄNEN (35), BROWN (36), JOÏON (37). No se pronuncia claramente CONZELMANN (38). Por su parte SAHLIN (39) desarrolla la relación de María con la Hija de Sión, que divulgaría más tarde el inglés HEBERT (40) y acogerían con entusiasmo G. A. F. KNIGHT (41), LEANEY (42), LAURENTIN (43), MAX THURIAN (44).

En toda esta controversia, ciertas cosas aparecen claras y otras no tanto.

Me parece fuera de duda que χαίρει connota *alegría* etimológicamente y en la intención refleja del autor de Lucas 1-2. Es la significación básica de χαίρω, derivado o en todo caso relacionado con χαρά. Aunque se tratara del simple saludo griego, pienso que en la pluma del autor (léase, traductor) de Lucas 1-2, tan obsesionado por el tema de la alegría que los acontecimientos por él narrados proporcionan (Lc 1,14.41.44.47.58; 2,10), la connotación de gozo —subyacente a la fórmula clásica de saludo— no pudo menos de ser reflejamente sentida y expresada. Se comprende por ello que los Padres griegos, sensibles a este indudable matiz de χαίρει, comenten en términos de alegría el pasaje de Lc 1,28 (45).

No es tan claro —y resalta difícil determinar— qué texto hebreo traduce χαίρει. Cierto que si el traductor encontró el saludo hebreo שלום, lo normal hubiera sido traducir εἰρήνη σοι; pero si, al verter la

(33) Como traducción probable lo presentaba la edición francesa (Paris, du Cerf, 1961); como texto, la española (Bilbao, Desclée, 1975).

(34) A. STROBEL, *Der Gruss an Maria. Eine philologische Betrachtung zu seinem Sinngehalt*, en ZNW 53 (1962) 86-110, que sigue viendo en χαίρει un saludo normal.

(35) H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament* (Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1969) p. 86-92.

(36) RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p. 319-324.

(37) P. JOÏON, *L'Annonciation*, en NRTh 66 (1939) 793-798, concretamente p. 797, nota 8.

(38) H. CONZELMANN, art. χαίρω en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. IX (Stuttgart, Kohlhammer, 1973) col. 350-362.

(39) HAROLD SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945), pp. 99-102; *Jungfru Maria Dottern Sion*, en "Ny kyrliq Tidskrift" 8 (1949) 102-124.

(40) A. G. HEBERT, *The Virgin Mary as the Daughter of Zion*, en "Theology" 53 (1950) 403-410.

(41) G. A. F. KNIGHT, *The Virgin and the Old Testament*, en "Reformed Theological Review" (Australia) 12 (1953) 1-13.

(42) A. R. C. LEANEY, *The Gospel according to St. Luke* (New York, Harper, 1958).

(43) Obra citada en la nota 29.

(44) MAX THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise* (Taizé, 1962), pp. 19-27.

(45) Cfr. LYONNET, Χαίρει, μεχαριτωμένη, en "Biblica" 20 (1939) 131-141 concretamente p. 136-139.

expresión siguiente por κεχαριτωμένη, percibió la aliteración con el saludo griego χαίρε, pudo preferir a la traducción literal la equivalencia dinámica, adelantándose al consejo de SAN JERÓNIMO: "Non debemus sic verbum de verbo exprimere, ut dum syllabam sequimur, perdamus intelligentiam" (46). Es la sugerencia de RÄISÄNEN (47). Pero pienso que pudo suceder al revés: Si el original presentaba en hebreo algún fenómeno de aliteración como supuso LYONNET (48) (por ejemplo רני תנינה o רני מוחנה), ello mismo movería al traductor al intentar algo parecido en griego. Traducido רני por χαίρε, resultaba tentador traducir תנינה o מוחנה por κεχαριτωμένη.

En resumen: χαίρε puede traducir el simple saludo hebreo שלום por el correspondiente saludo griego, o bien los imperativos רני como en Sof 3,14 o גילי como en Joel 2,21.23 y Zac 9,9 o שישׁי como en Lam 4,21 (49). En cualquier caso, la connotación de alegría en relación con el acontecimiento mesiánico que se anuncia creo que es indudable.

Lo menos seguro para mí en toda la construcción Lyonnet-Sahlin y sus seguidores es la referencia a la Hija de Sión como si ésta hubiera de estar personificada en María de Nazaret. Ni se prueba la referencia de Lc 1,28 a los pasajes mencionados donde se habla de la Hija de Sión, ni la designación de María como virgen (Lc 1,27) recomienda su identificación con la Virgen Hija de Sión, ya que el apelativo recurre a menudo en mensajes de condenación: Amós 5,2; Is 23,13; 37,22; Jer 14,17; 18,13; 21,21s. Sólo en Jer 31,3-4 tiene contexto amable.

Κεχαριτωμένη.—Como en el anuncio a Gedeón, el saludo del ángel no menciona el nombre de María, sino que lo sustituye por un epíteto que equivale a un cambio de nombre que la protagonista recibe del mensajero divino y que sin duda —como ocurre frecuentemente en la Biblia con los cambios de nombre— dice relación con su nueva misión futura (50). Lo que en Lc 1,28 es un simple participio de pretérito perfecto, en el caso de Gedeón (Jueces 6,12) es una frase que consta de un nombre adjetival (גִּבִּיר) construido con un sustantivo

(46) S. JERÓNIMO, *Epist 106*, 29, 2. — ML 22, 847.

(47) H. RÄISÄNEN, *Obra citada*, p. 90-91.

(48) Art. cit. en "Biblica" 20 (1939), pág. 134.

(49) BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p. 322 piensa que Lucas emplea el saludo εἰρήνη ὑμῖν en 10,5 y 24,36 porque allí reproduce fuente semita, mientras que aquí usa el saludo griego χαίρε porque no está traduciendo sino componiendo directamente en griego. Tendría que explicarnos Brown por qué aquí Lucas se olvida de imitar a los LXX.

(50) Sobre el cambio de nombre de lugares o de personas en el Antiguo Testamento, cfr. OTTO EISSFELDT, *Renaming in the Old Testament in Word and Meanings* (Festschrift D. Winton Thomas) (Cambridge, 1968) pp. 69-79. Reproducido en alemán *Ummennungen im Alten Testament*, en *Kleine Schriften* 5 (Tübingen, 1973) 68-75.

de significación sinónima (חַיִל), tanto que los códices A y B de los LXX permutan en griego los términos traduciendo respectivamente δύννατος τῆ ἰσχύι-ισχυρὸς τῶν δυνάμεων (la Vulgata traduce: *virorum fortissime*).

La construcción equivale, según creo, a lo que recoge Joŷon en su *Grammaire de l'hébreu biblique*, par. 141 m, donde atribuye un matiz superlativo al grupo genitival de dos sustantivos sinónimos o de significación semejante. En nuestro caso equivaldría, por tanto, a llamar a Gedeón *valerosísimo* o *fortísimo*. Que el apelativo tenga aquí valor de nuevo nombre está claro por el contraste entre la cualidad que le atribuye y la ocupación actual del futuro héroe que, acobardado, está majando trigo clandestinamente en el desván de la casa por miedo a los madianitas (Jueces 6,11). El nuevo nombre no expresa cualidades que el protagonista posea; indica algo que Dios gratuitamente le va a conceder. Cuando, más tarde, el ángel anuncia a Gedeón su nuevo quehacer de luchador contra los madianitas (Jueces 6,14), le dirá que lo haga con *ese valor* —que él ciertamente no tenía, pero que Dios le ha concedido con la imposición del nuevo nombre—: πορεύου ἐν τῆ ἰσχύι σου (וְהָיָה בְּכֹחַךָ).

Gabriel saluda a la Virgen con el apelativo κεχαριτωμένη que la Vulgata tradujo *gratia plena*. Como en el saludo a Gedeón, va acompañado de la expresión Κύριος μετὰ σοῦ. Como allí, también aquí el ángel al anunciar a la Virgen su misión futura de Madre del Mesías, se fundará en esta condición de κεχαριτωμένη: εἶδες γὰρ χάριν παρὰ τῷ Θεῷ.

A la vista de estos curiosos paralelismos, ¿sería muy aventurada la hipótesis de que el traductor griego de Lc 1,28 hubiera encontrado en el Proto-Lucas hebreo una construcción semejante a la de Jueces 6,12, a base de dos nombres o de adjetivo y sustantivo de la misma raíz o de significación sinónima, que hubiera traducido por la forma clásica de un participio perfecto de un verbo con matiz de plenitud? En esta hipótesis, κεχαριτωμένη equivaldría a un superlativo de la cualidad fundamental encerrada en la raíz hebrea, y podría traducirse en nuestro caso por *agraciada en sumo grado*.

LYONNET (51) y SAHLIN (52) retraducen κεχαριτωμένη por מוֹחֲנָה. Pienso que el paralelo con Jueces 6,12 nos autoriza a suponer que el traductor de Lc 1,28, en lugar del simple participio מוֹחֲנָה debió leer algo equivalente a un superlativo resultante de la repetición de un sustantivo de cualidad o de dos sinónimos: מוֹחֲנָה הַרְצוֹן o bien מוֹחֲנָה הַחַן o acaso רִצּוֹן הַחַן לְךָ o como en Zac 4,7 חַן חַן לְךָ.

(51) *Art. cit.* en "Biblica" 20 (1939), p. 134.

(52) *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945) p. 102.

DELITZSCH (53) prefiere ver la base de Lc 1,28 אִשְׁתּוֹ תֵּן como dice el texto hebreo de Eclus 9,8 en un contexto donde ciertamente se habla de la hermosura física de la mujer. No me parece probable, ni siquiera verosímil, que el saludo del ángel se refiera a la belleza corporal de María, y por ello no considero aceptable en este caso una expresión consagrada por el uso en este sentido. Con Delitzsch coincide MÉDEBIELE (54).

El verbo griego χαριτώ es poco frecuente en el mundo bíblico (55). En el Nuevo Testamento, fuera de nuestro pasaje, sólo recurre en Ef 1,6 donde Pablo habla de la gracia con que Dios nos agració —o de la que Dios nos ha colmado— en su amado Hijo (τῆς χάριτος αὐτοῦ ἦν ἐχαριτώσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ. En el Antiguo Testamento aparece en Eclus 18,17 para designar al hombre dadivoso que une la generosidad de la limosna a las buenas palabras; algunos manuscritos la emplean en Eclus 9,8 para la hermosura física de la mujer de la que el sabio aconseja apartar los ojos con el fin de no pecar (ἀπόστροφον ὀφθαλμὸν ἀπο γυναικὸς εὐμόρφου κεκαριτωμένης = העלים עין) Symmaco la emplea para traducir גְּבוּרַת תַּמִּים (hombre sin tacha) del Sal 18,26.

Los abundantes estudios filológicos sobre μεκαριτωμένη (56) han llevado a algunas conclusiones que pueden considerarse definitivamente adquiridas y a otras más o menos probables.

Los verbos griegos en ὦ (por tanto, χαριτώ) son de suyo *causativos*. En este caso, además, χαριτώ —derivado de χάρις— es, como todos los verbos denominativos, preferentemente *factitivo*: causar gracia, constituir en gracia, hacer objeto de favor o benevolencia... De suyo no significa plenitud, aunque puede significarlo por el contexto. En nuestro caso, parece evidente el sentido abundancial.

Filológicamente no hay nada que objetar a la versión Vulgata: *gratia plena* (57), que coincide con la peshitto, boh. sah. y vetus ital. Pero, como observa acertadamente VERD (58), el adjetivo latino *plenus* expresa calidad antes que cantidad (*plenus lepra* = leprosus); más que abundancia objetiva indica totalidad subjetiva (lleno de ceniza = todo

(53) FRANZ DELITZSCH, *Hebrew New Testament* (London, 1954) p. 100.

(54) A. MÉDEBIELE, art. *Annanciatio* en DBS vol. I (1926) col. 262-297.

(55) LAMBERT en un artículo publicado en "Abside" (1954) 405-406 que no he logrado verificar, pero que cita M. DE TUYA, *Valoración exegetico-teológica del "Ave gratia plena"*, en CT 83 (1956) 3-27, lo encuentra empleado sólo 12 veces entre los siglos II antes de Cristo al V después de Cristo.

(56) Cfr. J. FANTINI, *Κεκαριτωμένη (Lc 1,28). Interpretación filológica*, en "Salmanticensis" 1 (1954) 760-763; I. RODRÍGUEZ, *Consideración filológica sobre el mensaje de la Anunciación (Lc 1,26s)*, en "Helmántica" 81 (1957) 223-256; G. M. VERD, *Gratia plena. Sentido de una traducción*, en EE 50 (1975) 357-389.

(57) Cfr. E. STUMMER, *Beiträge zur Exegese der Vulgata*, en ZAW 62 (1949-1950) 152-167, concretamente pp. 161-167.

(58) G. M. VERD, art. citado en la nota 56.

cubierto de ceniza). Determinado el alcance de lo que haya de entenderse por *gratia*, *κεχαριτωμένη* = *gratia* plena, como epíteto de la Virgen, significará que *toda* María queda afectada y *en abundancia* por ello. Reaparece, pues, el matiz superlativo del cual hablábamos más arriba: superlativo que considerábamos explícito en el saludo a Gedeón y posiblemente implícito en el texto hebreo original de Lc 1,28 que motivó la versión *κεχαριτωμένη*.

El contenido básico del causativo *χαριτώ* es sin duda *χάρις*.

Pero nos hallamos ante un concepto que en el cristianismo experimenta una notable evolución semántica.

Χάρις en griego significó originalmente el atractivo físico y el agrado que en otros produce; pasó luego a indicar la disposición favorable de benevolencia hacia otros y los dones en que normalmente se plasma; por influjo del Antiguo Testamento, el Nuevo emplea el término para significar preferentemente en sentido activo la benevolencia de Dios y de Cristo hacia los hombres, y en sentido pasivo la benevolencia de que los hombres son objeto por parte de Dios o de Cristo. Un paso más y *χάρις* serán todos los dones gratuitos que provienen de esa benevolencia divina (redención, justificación, gloria), dones que para cada hombre se concretan en lo que se ha llamado gracia santificante, gracias o ayudas actuales, bienaventuranza eterna, carismas.

El problema está en saber a qué tipo de *χάρις* se refería el autor de Lc 1,28 al llamar a María *κεχαριτωμένη* (59).

Me resisto a creer que pensara en el *simple atractivo físico* de María, como en Eclus 9,8, y que el saludo se haya de reducir, por tanto, a un piropo banal. Pero igualmente me parece ajeno a Lc 1,28 —por extraño al primitivismo viejotestamentario de todo el relato —el tecnicismo teológico tardío de ver en *χάρις* formalmente la *gracia santificante*. Excluidos estos dos extremos que señalan el comienzo y el fin en la larga evolución semántica de *χάρις*, pienso que el ambiente bíblico y más concretamente neotestamentario en que se escribe Lucas 1-2 sugiere entender *χάρις* de la benevolencia de Dios hacia los hombres manifestada en la obra salvífica que se realiza en Cristo. Dado que el participio de perfecto pasivo *κεχαριτωμένη* hace a María

(59) Cfr. N. CAMBE, *La ΧΑΡΙΣ chez Saint Luc. Remarques sur quelques textes, notamment le ΚΕΧΑΡΙΤΩΜΕΝΗ*, en RB 70 (1963) 193-207. No considero metodológicamente válido proyectar sobre Lc 1,28 el posible concepto lucano de gracia, porque no estoy seguro de que el Tercer Evangelista sea el autor original de Lucas 1-2, y no veo suficientemente probada la sugerencia de Cambe que cree descubrir en nuestro relato cierto carácter apocalíptico, a tenor del cual María sería bienaventurada por ser beneficiaria de la revelación del Hijo de Dios.

objeto —sujeto pasivo— de esa benevolencia divina en forma permanente y superlativa, pienso que debería traducirse *Agraciadísima* (60).

No se trata de méritos, sino de privilegio.

El claramente un don gratuito.

Su alcance deberá medirse por el contexto.

El favor divino de que la Virgen es objeto consiste en la elección para Madre del Hijo de Dios, con todo lo que esa elección en sí comporta. No se expresan formalmente por *κεχαριτωμένη* todas las gracias que, *de hecho*, en el plan de Dios, lleva consigo la Maternidad Divina de María. Se nos dirán a lo largo del proceso de la revelación neotestamentaria plena. Aquí no están formuladas, sino simplemente de manera global indigitadas. El autor de Lc 1,28 piensa y expresa la benevolencia y predilección de Dios hacia María, que está a la base de lo que Ella va a representar en la obra salvífica.

Ὁ Κύριος μετὰ σου. — Con la misma frase con la que empieza el saludo del Ángel de Yahvéh a Gedeón (Jueces 6,12) termina el de Gabriel a María.

La expresión recurre más de 50 veces en la Biblia (61). 24 veces aparece en boca del mismo Dios o de sus mensajeros, casi siempre en contexto de *investidura para una misión* (Ex 3,12; 4,12; Dt 31,23; Jos 1,5.9; 3,7; Jue 6,12.16; 2 Sam 7,9; 1 Cron 17,8; Jer 1,8.19; 15,20; Mt 28,20), siempre *prometiendo su asistencia* a individuos (Gen 26,24; 31,3; 3 Re 11,38; Hechos 18,10) o a su pueblo (Is 41,10; 43,2.5; Jer 30,10s; 42,11; 46,28). Otras 22 veces la encontramos en boca de hombres o del hagiógrafo deseando o afirmando la presencia de Dios y su apoyo a individuos o al pueblo: en ocasiones para cumplir una misión (Dt 20,1; Jos 1,17; 1 Sam 10,7; 17,37; 1 Cron 22,11.16; 28,20); a veces no pasa de ser un *simple saludo* (Ruth 2,4) o *despedida* (2 Sam 14,17).

Con frecuencia, cuando Dios o el hagiógrafo lo afirman en contexto de *investidura para una misión* suele ir acompañado de la recomen-

(60) Curiosamente dos códices de la Vetus Latina, el *Palatinus* (e) y el *de Munich* (q) leen Lc 1,28 *Ave gratificata*. Cfr. CHRISTINE MOHRMANN, *Ave, Gratificata*, en "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" 5 (1951) 1-6 según la cual la literatura cristiana era muy dada a traducir en *ficare* los causativos griegos. Piensa MOHRMANN que la traducción mencionada no triunfó por el peligro de confusión con el deponente vulgar *gratificari* (= al griego *χαρίζομαι*) que significaba *recompensar*. No cree que en la sustitución por *gratia plena* (Vulgata) pesaran las versiones sirias antiguas, que en cambio habían ejercido gran influencia en el cod. *Palatinus* según Vogels.

(61) Las estudia exhaustivamente U. HOLZMEISTER, "Dominus Tecum", en VD 8 (1928) 363-369; 23 (1943) 232-237; 257-262. Véase también W. C. VAN UNNIK, "Dominus vobiscum": *Background of a liturgical formula*, en *New Testament Essays*. Studies in Memory of T. W. MANSON (Manchester, 1959) 270-305, que en las pp. 276-279 examina la diversa significación de la frase en todos los pasajes del Antiguo Testamento donde recurre, y que al ocuparse de Lc 1,28 en las pp. 288s. sostiene que Lc 1,26-38 es la historia de la vocación de María por su paralelismo con el relato de Gedeón en Jueces 6.

dación ¡No temas! (Jos 1,9; Jer 1,8.19; Dt 31,8; 1 Cron 28,20; Hechos 18,10); recomendación que se encuentra también en ocasiones donde no se trata de misión, sino de simple promesa de ayuda (Gen 26,24; Dt 20,1; Is 41,40; 43,2.5; Jer 30,10s; 42,11; 46,28).

Notemos finalmente que los autores del Nuevo Testamento dicen que el Señor estaba con Jesús (Juan 3,2; Hechos 10,38) y el mismo Jesús afirma que el Padre está con El (Jn 8,29; 16,32).

Como denominador común de este abundantísimo empleo bíblico de nuestra frase podríamos señalar el sentido de *presencia dinámica de Dios en apoyo del hombre*, especialmente en circunstancias difíciles o para llevar a cabo acciones que requieren necesariamente la ayuda de Dios. La presencia simultánea de la recomendación ¡No temas! subraya la dificultad para cuya superación se promete o afirma la ayuda divina. Tanto la compañía de Dios como la invitación a superar el miedo tienden a convertirse en motivos tópicos. Y por ello algunas veces no queda claro si la frase expresa una realidad o un deseo.

En Lc 1,28 ó Κύριος μετὰ σοῦ podría ser un motivo tópico, al igual que el μή φοβοῦ de 1,30. Pero evidentemente el autor no pudo menos de percibir la oportunidad de su empleo al comenzar el relato de un acontecimiento que, de una parte, va a necesitar ineludiblemente la intervención extraordinaria de Dios para la concepción virginal y, de otra, va a tener como resultado una presencia inefable e insospechada de Dios en el seno de María. Quizá por eso —para que no se entendiera como un simple tópico banal— no quiso empezar con la consabida frase el saludo del ángel a María, sino que la reservó para el final como la explicación y fundamento últimos de la alegría que debe inundar a la Virgen y de su privilegiada condición de Agraciadísima.

4. *Turbación de María y palabras tranquilizadores del ángel* (Lc 1,29s.)

En la mente del autor de Lucas 1-2 el saludo del ángel no es un simple saludo banal.

La turbación que en Zacarías provocó la *visión* del ángel y que se tradujo en un *temor* reverencial (Lc 1,12), aquí es producida *por las palabras* de Gabriel y hace que María se tenga que plantear la cuestión del *origen* de este saludo.

Lo normal era que el motivo literario de la turbación —proveniente del esquema teofánico— se relacionara, como en el caso de Zacarías, con la *aparición angélica*. Pero no es así. El autor de Lucas 1-2 lo relaciona con el contenido del saludo. Para él la importancia de

lo que está refiriendo no radica en la presencia del ángel, sino en lo que el ángel ha empezado a revelar.

El verbo διαταράσσω es absolutamente hapaxlegómenon en toda la Biblia (no aparece en el resto del Nuevo Testamento, ni en los LXX). De suyo διαταράσσω sería a ταρασσω lo que *perturbarse* a *turbarse* (62). Pero en la κοινή desaparecen esas diferencias, porque los verbos con preposición invaden el terreno de los simples. De hecho, la turbación de María que διεταράχθη no va acompañada del temor que se apoderó de Zacarías, el cual, sin embargo, simplemente ἐταράχθη.

No tienen consistencia crítica las variantes textuales (vet. lat., syph gg Amb Aug) que atribuyen la turbación a lo que la Virgen vio, y que son armonización con Lc 1,12 o simples consideraciones piadosas (63). Tampoco es auténtica la añadidura *cum audisset* de la Vulgata, que parece ser una corrección ad sensum del *cum vidisset* de las vet. lat., apenas autorizada por algún códice aislado (el 1194) y por algunos testigos de Taciano.

El verdadero motivo de la turbación de María es ἐπὶ τῷ λόγῳ (64) que evidentemente se refiere al anterior parlamento de Gabriel (ὁ ἀσπασμὸς οὗτος) (65). Mejor que muchos comentaristas piadosos, entendió el alcance de la frase ya en el siglo IX el *Libellus de Nativitate Mariae*: "Virgo autem quae jam angelicos bene noverat vultus, et lumen coeleste insuetum non habebat, neque angelica visione territa, neque luminis magnitudine stupefacta, sed in solo ejus sermone turbata est, et cogitare coepit qualis ista salutatio tam insolita esse posset, quidve portenderet vel quem finem esset habitura" (IX, 2).

El efecto de la turbación (διαλογίζετο ποταπὸς εἶη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος) sugiere que en la mente del autor del relato María ha entendido

(62) No andaba en lo cierto filológicamente SAN BERNARDO, cuando apoyado en la Vulgata ("turbata est") escribía: "Se turbó, pero no se perturbó: el haberse turbado fue vergüenza, el no haberse perturbado fue fortaleza" (Sermo 3 super Missus est).

(63) Tal vez se basaba en esta lectura SAN AMBROSIO cuando pensaba que la forma humana del ángel fue lo que turbó a María (*De Officiis*, I, 8; *In Lucam* 2,8 = ML 15,1636). SAN JERÓNIMO, que no aceptaba esa lectura de la vetus latina, daba sin embargo la misma explicación: "Imitetur Mariam, quam Gabriel solam in cubiculo suo reperit, et ideo forsitan timore perterrita est, quia virum, quem non solebat, aspexit" (*Epist. ad Laetam*. 7. — ML 22, 874).

(64) A. M. LOBINA, *Turbata est in sermone ejus* (Lc 1,29), en "Revista Bíblica" (Argentina) 21 (1959) 15-21 sostiene que María se turbó por el conjunto de lo que estaba sucediendo, y arguye del valor real (y no simplemente conceptual) del término hebreo דבר (= λόγος). Creo que sustancialmente está en lo cierto. Pero tal vez no sea necesario apoyarse en el valor real de דבר que aquí parece referirse claramente al discurso del ángel. De hecho, las retraducciones de Resch y Delitzsch (דבריו) lo suponen así.

(65) Cfr. H. WINDISCH, art. ἀσπασμὸς en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1 (Stuttgart, Kohlhammer, 1933) col. 494-500, especialmente pp. 497s.

—o por lo menos, ha barruntado— la importancia de las palabras del ángel, y se pregunta (o mejor, sopesa las razones en favor de las diversas hipótesis) sobre el origen, naturaleza y categoría de *tal* saludo. El verbo διαλογίζω lo emplea Lc 3,15 para indicar el tejemaneje que se traían los oyentes de Juan sobre si sería o no el Cristo. Quizá no anda lejos del auténtico sentido en nuestro pasaje Maldonado cuando escribe: "Más probable me parece la opinión de Eutimio que piensa haber dudado María si sería aquello una salutación divina o engañosa de parte del demonio" (66). Porque la única vez, fuera de aquí, que ποταπός recurre en Lucas (7,39) es en boca del fariseo Simón, para el cual Jesús tendría que saber quién y de qué calaña (τίς καὶ ποταπή) era la mujer pecadora que le estaba tocando.

Pero creo que hay algo más.

Las otras veces que ποταπός aparece en el Nuevo Testamento connota un marcado acento de admiración hacia el sujeto al que determina: "¿Quién es éste (ποταπός) que los vientos le obedecen?" (Mt 8,27); "Mira qué piedras y qué estructuras (ποταποι)" (Mc 13,1); "¿Qué tal (ποταπούς) conviene que seáis...?" (2 Pet 3,11); "Ved qué amor (ποταπήν ἀγάπην) nos ha tenido el Padre" (1 Jn 3,1).

Parecería, según esto, que la turbación de la Virgen era debida a la extraordinaria importancia que la parecía descubrir en el *saludo* *aquel*. ¿Sería verdad lo que barruntaba? Por eso trataba de aclararse a sí misma qué clase de saludo era aquel.

La respuesta tranquilizadora del ángel comienza con la expresión clásica μή φοβῶ (אֵל תִּירָא), que recurre frecuentemente en los *relatos de teofanía o de apariciones angélicas* (Gen 28,13 —LXX—; Jue 6,23; Dn 10,12.19) (67), y de ahí pasó a los *de misión* (Gen 15,1; Dt 31,8; Jos 1,9; 8,1; Jer 1,8.19; 1 Cron 28,20) especialmente si se relacionan con la guerra santa (68), para terminar siendo en muchos casos una simple garantía de la ayuda prometida por Dios (Gen 26,24; Dt 20,1; Is 41,10; 43,2.5; 54,4; Jer 30,10; 42,11; 46,28; Sof 3,15.16; Joel 2,21.22...).

En nuestro caso, no parece que tenga nada que ver con la teofanía o aparición angélica, que, como hemos visto, aparece muy difuminada en el relato, y que ciertamente no ha producido temor en la protagonista.

Pudiera hacerse referencia a la misión futura de María que, aunque no se relaciona con la guerra santa, entrañará situaciones doloro-

(66) JUAN DE MALDONADO, *Comentarios a los Cuatro Evangelios. II. Evangelios de San Marcos y San Lucas* (Madrid, B.A.C., 1951) p. 299.

(67) Cfr. L. KÖHLER, *Die Offenbarungsformel "Fürchte dich nicht" im A.T.*, en STZ 36 (1919) 33ss.

(68) Véase H. M. DION, *The "Fear Not" Formula and the Holy War*, en CBQ 32 (1970) 565-570.

sas y desagradables (Lc 2,34s) para la madre del niño cuyo nacimiento se anuncia.

Pero pienso que en esta ocasión es simple garantía de la ayuda necesaria para convertirse en la Madre del Mesías. Es verdad lo que presiente. Dios va a actuar en ella de manera extraordinaria.

Como razón para esa confianza, añade el ángel: εἰς γὰρ χάριν παρὰ τῷ Θεῷ.

La expresión *encontrar gracia ante alguien* (en hebreo siempre **בְּעֵינַי מְצָא חֵן**) recurre 40 veces en el Antiguo Testamento, 13 en relación con Dios. Encuentran gracia a los ojos de Dios: Noé (Gen 6,8), Abraham (Gen 18,3), Lot (Gen 19,19), Moisés (Ex 33,12.13bis.16.17; 34,9; Num 11,11.15), Gedeón (Jue 6,17), David (2 Sam 15,25). Los LXX traducen **בְּעֵינַי** diversamente: ἐναντίον seis veces, ἐνώπιον dos, ἐν ἀφθαλμοῖς dos, y παρὰ con dativo tres veces (Ex 33,12.16; Num 11,15). El autor (traductor) de Lucas 1-2 no emplea la traducción más frecuente en los LXX; pero pudo leer la frase hebrea normal con **בְּעֵינַי**; su traducción por παρὰ no requiere necesariamente **לִפְנֵי** como retraducen Resch, Delitzsch y Sahlin.

El alcance de este segundo parlamento de Gabriel a María no parece dudoso: Puede estar tranquila. Está en lo cierto. Dios va a hacer cosas grandes en ella, porque la quiere, "porque ha hallado gracia a sus ojos". Los místicos saben algo de esas seguridades por parte de Dios.

5. *El anuncio del nacimiento de Jesús (Lc 1,31-33)*

El mensaje central de Gabriel a la Virgen comprende dos partes: el anuncio del nacimiento de Jesús, y la descripción de su misión futura.

El anuncio del nacimiento se hace con la clásica *fórmula trimembre* que se usa habitualmente en el Antiguo Testamento tanto para las anunciaciones previas como para los relatos posteriores al nacimiento de personajes importantes, según vimos más arriba (p. 24): συλλήμψη ἐν γαστρὶ... καὶ τέξῃ υἱόν... καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ... Es indudable que detrás de esta triple fórmula se encuentra la clásica construcción hebrea **הרה וילדת בן וקראת את שמו**.

Pero sorprende que Lc 1,31 traduzca **הרה** por συλλήμψη ἐν γαστρὶ. Lo mismo hace en Lc 2,21 cuando en la Circuncisión de Jesús se le impone el nombre que le había dado el ángel πρὸ τοῦ συλλημψῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ (69). Los LXX traducen **הרה** por ἐν γαστρὶ ἔχειν

(69) En Lc 1,24 y 36 emplea simplemente συλλαμβάνω y en 21,23 ἐν γαστρὶ ἐχούσας.

(Gen 16,4; Jue 13.3.5.7; Is 7,14), o por λαμβάνειν ἐν γαστρὶ (Gen 25,21; Ex 2,2; Num 11,12) o simplemente por συλλαμβάνειν (Gen 4,1.17; 16,4; 29.32.33.34.35; 30,5.7.10.12.17.19.23); pero *nunca* por συλλαμβάνειν ἐν γαστρὶ.

La singularidad de la fórmula lucana en estas dos ocasiones sería una prueba más de que el autor de Lucas 1-2 no imita a los LXX. Nos hallaríamos ante la tendencia del griego κοινή a emplear los verbos compuestos de preposición como si fueran simples y en los mismos conjuntos en que clásicamente se usaban éstos.

LAURENTIN (70), empeñado en descubrir semejanzas entre el relato de la Anunciación y Sofonías 3,14-17, observa que el profeta expresa por dos veces (Sof 3,15b.17a) la presencia de Yahvéh *en medio de Israel* con el término בקרב, y sugiere reconstruir el texto hebreo subyacente a Luc 1,31 así: והנה תהרי בקרבך ותלדי בן.

La sugerencia resulta muy forzada. Nunca קרב aparece construido con הרה. La única vez que por el contexto podría entenderse del seno materno (Gen 25,22) los LXX traducen acertadamente בקרבה por ἐν αὐτῇ (se trata de los dos hijos de Rebeca que, antes de nacer, se chocaban *dentro de ella*). Por otra parte, la referencia a Sofonías, poco probable en Lc 1,31, resulta absolutamente fuera de lugar en 2,21.

El nombre del hijo que va a nacer de María será Jesús.

La explicación del nombre, que se da en el anuncio a José (Mt 1,21) y en el que el Ángel de Yahvéh le hace a Agar sobre el nacimiento de su hijo Ismael (Gen 16,11), no recurre aquí ni en el caso de Juan.

Ἰησοῦς es la forma grecizada del hebreo ישוע compuesto de שוע (imperativo) y י (= ין) abreviatura de יהוה. Equivale, pues, a “¡Salva, oh Yahvéh!” (71). Con el mismo nombre figuran varios personajes de la Biblia: Josué, sucesor de Moisés y Caudillo de la Conquista de Canaán; el autor del libro del Eclesiástico; un antepasado de Cristo según la genealogía de Lucas (3,29); un colaborador de Pablo (Col 4,11).

La explicación que del nombre se da en Mt 1,21 no es traducción literal, sino que indica el fundamento por el cual le va bien a Jesús (“salvará a su pueblo de sus pecados”). Tal vez hay alusión a la etimología del nombre de Jesús en la aclamación de los samaritanos “Este es verdaderamente el *Salvador* del mundo” (Jn 4,42), y en la afirmación de Pedro ante el Sanhedrín: “No hay bajo el cielo otro

(70) RENÉ LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-2* (Paris, Gabalda, 1957) pp. 64-71.

(71) Cfr. F. X. ZORELL, *Was bedeutet der Name Jesu?*, en ZKT 30 (1906) 764-766.

nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos" (Hechos 4,12).

La descripción del futuro del Niño en los versículos 32-33 es claramente mesiánica. Se anuncia su grandeza, su categoría de Hijo del Altísimo y su condición de sucesor de David en un reinado perpetuo.

Para BROWN (72) el paralelo más cercano de esta descripción sería el oráculo de Natán (2 Sam 7,9-16) cuya interpretación mesiánica en tiempos de Cristo consta por el *Florilegio de Qumrán* (4Q 174), que en sus líneas 10-13 aplica al Mesías diversos elementos de la famosa profecía (Dios promete hacerle *grande*, consolidar el trono de su realeza para *siempre*, tenerle por *hijo*...). Pero también encontramos los temas de Lc 1,32-33 en otros pasajes: que será grande (Is 9,6); que tendrá especial relación filial con Dios (Sal 2,7; 89,27); que reinará sobre el trono de David (Is 9,6-7; Jer 23,5; 33,14-16); que su reino durará eternamente (Sal 89,4s.29s.37s.; Is 9,6s.; Dn 7,14.18.27...); que se restablecerá la casa de Jacob (Amos 9,14; Jer 23,5-8; 33,13-16; Ez 34,23...).

Examinemos brevemente los diversos elementos de la descripción.

Μέγας. — La primera afirmación destaca en modo genérico la grandeza del futuro niño, como había hecho en el anuncio a Zacarías respecto a Juan (Lc 1,15). Este había de ser "grande ante el Señor"; Jesús será siempre grande, pero con la añadidura de que será llamado Hijo del Altísimo (73).

SAHLIN, consecuente con su prejuicio de que el Proto-Lucas hebreo sólo admitía la filiación divina de Jesús a partir del Bautismo, piensa que aquí *ἔσται μέγας* se refiere al crecimiento físico. Se trataría de una proposición temporal con apódosis introducida por un *ἵ*. El hebreo *וְהָיָה יְהוָה יְגִדְלֵהוּ וְיִקְרָא לְעֵין וְבֵן לְעֵין יִקְרָא* debería traducirse: "Cuando sea grande, será reconocido como Hijo del Altísimo" (74).

La complicada sugerencia de Sahlín no tiene en cuenta el paralelismo con otros anuncios donde la descripción del futuro del héroe comienza con la misma fórmula: *οὗτος ἔσται ἀγροίκος ἄνθρωπος...* (Gen 16,12)... *ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον Κυρίου...* (Lc 1,15) *οὗτος ἔσται μέγας...* (Lc 1,32). El hebreo de Gen 16,12 es claramente una oración sustantiva: *וְהָיָה יְהוָה יְגִדְלֵהוּ .* Y en Lc 1,15 *ἐνώπιον Κυρίου* impide

(72) RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p. 310s.

(73) W. GRUNDMANN, art. *μέγας* en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart, Kohlhammer, 1942) vol. IV, col. 533-550 sostiene, p. 536 nota 8, que, siendo Lc 1,26-38 transposición a María del anuncio a Isabel como defienden Völter y Norden, el título *μέγας* de Lc 1,32 se refiere también al Bautista.

(74) H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945) p. 113.

que ἔσται γὰρ μέγας pueda entenderse como proposición temporal.

La grandeza de Jesús se describe a continuación:

Υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται.—Nos hallamos ante un claro título mesiánico, que recalca la especial pertenencia del Mesías a Yahvéh y las relaciones de afecto que reinan entre ambos. En un sentido lato Israel era hijo de Dios (Ex 4,22-24), e hijo de Dios era el justo en general (Sab 2,13.18). Pero de manera especial el título compete al Mesías, según el salmo 2,7 que la tradición primitiva aplica a Jesús en el Bautismo (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22) y en la Transfiguración (Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,35) así como Pablo en Antioquía de Pisidia (Hechos 13,33) y el autor de la Carta a los Hebreos 1,5; 5,5.

Como título mesiánico lo emplean los endemoniados (υἱὸς τοῦ Θεοῦ Mc 3,11 = Lc 4,41; υἱὲ τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου Mc 5,7 (= Lc 8,28) a los que Jesús manda callar porque “sabían que él era el Cristo” (Lc 4,41). Y como título mesiánico lo formula Caifás cuando le pregunta si es ὁ υἱὸς εὐλογητοῦ (Mc 14,61) y cuando los sanhedritas, ante su respuesta a la pregunta de si él era el Cristo, concluyen οὐ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (Lc 22,70).

En 4Q 243, fragmento pseudo-daniélico de la Cueva IV, se lee: “Se dirá que es Hijo de Dios y ellos le llamarán Hijo del Altísimo” (75). Sobre el alcance —teológico o simplemente mesiánico— del título, véase nuestro comentario a Lc 1,35b.

Las siguientes referencias al trono de David su padre, a su reinar sobre la casa de Jacob y a la perpetuidad de su reino, son otras tantas pinceladas que, con colores viejotestamentarios, dibujan a los ojos de María los trazos fundamentales de la imagen del Mesías esperado.

Καὶ δώσει αὐτῷ Κύριος ὁ Θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (Lc 1,32).—Se anuncia que Jesús será el heredero del trono de David. Y al decir que éste era su padre, se afirma expresamente la ascendencia davídica de Jesús.

Hemos visto más arriba los pasajes del Antiguo Testamento que orientaban hacia un miembro de la dinastía davídica las esperanzas mesiánicas de Israel: la profecía de Natán (2 Sam 7,14-16) cuya interpretación mesiánica aparece ya en 1 Cron 17,13-14 y recoge en tiempos de Cristo el *Florilegio de Qumrán* (4Q 174, líneas 10-13); los salmos regios (2,7; 89,29-30; 110); y los conocidos cánticos de Isaías (9,6-7) y Jeremías (23,5; 33,14-16).

Las palabras del ángel anunciando a María que Dios había de dar a Jesús el trono de David su padre eran la afirmación evidente de su mesianidad.

(75) Cfr. J. A. FITZMYER, *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament*, en NTS 20 (1973-74) 391-394.

¿Pero era Jesús hijo de David? (76).

El Nuevo Testamento abunda en textos explícitos que lo afirman.

Los Evangelios de la Infancia, a pesar de establecer indudablemente la concepción virginal de Jesús, tienen cuidado de dejar bien sentada la ascendencia davídica de su padre legal José, a través de las genealogías (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38) y con afirmaciones expresas (Mt 1,20; Lc 1,27; 2,4). Realmente, esto bastaría para que Jesús pudiera ser considerado descendiente de David, aunque su madre —como συγγενίς que era (Lc 1,36) de Isabel ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρῶν (Lc 1,5)— hubiera de ser considerada descendiente de Leví (77).

De hecho, la tradición sinóptica presenta el título de "Hijo de David" como una aclamación mesiánica popular dirigida a Jesús por los ciegos de Jericó (Mt 20,30s.; Mc 10,47s.; Lc 18,38s.) y por las turbas el día de la entrada triunfal en Jerusalén donde según Mt 21,9.15 gritaban ¡Hosanna al Hijo de David!, mientras que según Mc 11,10 decían ¡Bendito el reino que viene de nuestro padre David!, y según Lc 19,38 ¡Bendito el Rey que viene en nombre del Señor! Por su parte Mateo lo pone en boca de otro ciego (Mt 9,27) y en labios de la mujer cananea (Mt 15,22), y se lo hace decir a las turbas cuando presenciaban la curación del endemoniado mudo: "¿No será éste el Hijo de David?" (Mt 22,23).

Común a los tres sinópticos es la famosa conversación de Jesús con los fariseos (Mt 22,41-45; Mt 12,35-37; Lc 20,41-44) en la que a la creencia de que el Mesías deba ser *hijo de David*, Jesús contrapone el Salmo 110,1 donde el santo Rey le llama *Señor*. Se ha discutido mucho sobre el alcance de esta controversia (78). Piensan algunos que el

(76) El tema ha sido muy discutido. El estudio más completo es el de C. BURGER, *Jesus als Davidsohn*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament, vol 98 (80) (Göttingen, Vandenhoeck, 1970). Pueden verse también: W. MICHAELIS, *Die Davidsschenschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem*, en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín, Evangelische Verlag, 1962) pp. 317-330; E. LOHSE, *Der König aus Davids Geschlecht*, en *Abraham unser Vater* (Festschrift Otto Michel) (Leiden, Brill, 1963) pp. 337-345; suyo es también el artículo Ἰδιὸς Δαυὶδ en TWNT²; F. NEUGEBAUER, *Die Davidsohn Frage*, en NTS 21 (1974-75) 81-108; RAYMOND E. BROWN, *Davidic Descent* (Appendix II en *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) pp. 505-512). Sobre el valor del título en San Mateo, cfr. A. SUHL, *Der Davidsohn im Matthäus-Evangelium*, en ZNW 59 (1968) 57-81, especialmente pp. 62-69; J. M. GIBBS, *Purpose and Pattern in Matthew's Use of the Title "Son of David"*, en NTS 10 (1963-64) 446-464; D. J. KINGSBURY, *The Title "Son of David" in Matthew Gospel*, en JBL 95 (1976) 591-602.

(77) E. NESTLE, *The relation of Mary and Elisabeth*, en ExpTim 17 (1905) 140 aduce la opinión expresada en el Comentario del sirio Iso'dad, según el cual Isabel era hermana de Dina, de cuyo matrimonio con Zadok ben Jothan ben Eliezer (descendiente de David) nació María. Sobre la ascendencia (davídica o levítica) de María véase más arriba, p. 325ss.

(78) J. A. FITZMYER, *The Son of David Tradition and Mt 22,41-46 and Parallels*, en *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (London, Chapman, 1971) pp. 113-126. Originalmente el mismo trabajo había sido publica-

logion reflejaría una polémica contra el origen davídico del Mesías, exigido por la mayoría y necesariamente rechazable por los cristianos, dado que Jesús no podía exhibir pruebas de tal ascendencia. Pero tal opinión es absolutamente gratuita. La cuestión formulada por Jesús no niega que el Mesías deba ser descendiente de David. Se trata de un conocido procedimiento deráscico que presenta aparentes contradicciones en la Biblia y busca la solución no en negar ninguno de los supuestos sino en conciliarlos. Más que rechazar el origen davídico, Jesús reclama para el Mesías una categoría superior a la de David: es hijo de David, pero será más grande que él.

La tradición joánica recoge la misma creencia popular en el origen davídico del Mesías. En 7,42 presenta la objeción que para el reconocimiento de su condición mesiánica constituía su procedencia nazaretana: “¿No dice la Escritura que el Cristo vendrá de la descendencia de David y de Belén, el pueblo de donde era David?”. Más tarde, al describir la entrada triunfal en Jerusalén, hace decir a las turbas: “¡Bendito el que viene en nombre del Señor, y *el Rey de Israel!*” (Jn 12,13), aplicándole a renglón seguido el texto de Zac 9,9 que anuncia a la Hija de Sión la *venida de su Rey* (Jn 12,15). En Apoc 5,5 uno de los Ancianos llama a Cristo “el león de la tribu de Judá y el Retoño de David” y en 22,16 Jesús se llama a Sí mismo “el Retoño y el Descendiente de David” (ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυὶδ).

Finalmente el *Corpus Paulinum* afirma repetidas veces la ascendencia davídica de Jesús, desde la antiquísima profesión de fe de Rom 1,3 (τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα) hasta 2 Tim 2,8 (ἐκ σπέρματος Δαυὶδ) pasando por la declaración que Hechos 13,22-23 atribuye a Pablo en su discurso de Antioquía de Pisidia.

Especial importancia reviste —sobre todo contra cualquier estimada proveniencia levítica de Jesús— el testimonio de Heb 7,11-14 donde se afirma la necesidad (χρεῖα) de sustituir el sacerdocio de Aarón por el de Melquisedec en razón a que πρόδηλον... ὅτι ἐξ Ἰουδα ἀνατέταλκεν ὁ Κύριος ἡμῶν.

Es, pues, evidente que el Nuevo Testamento presenta a Jesús como descendiente de David. No faltan, sin embargo, quienes piensan que no se impone la evidencia histórica de este dato. Se trataría de una idea teológica previa (Jesús es el Mesías esperado) que, en base a la creencia de que el Mesías debía ser descendiente de David, terminó por motivos apologeticos *presentando como histórica* la ascendencia davídica de Jesús.

En un estudio anterior (79) manifesté mi convencimiento de que este proceso de "historización" fue cronológicamente irrealizable, dada la antigüedad presinóptica de la profesión contenida en Rom 1,3; y no tuvo por qué fundarse apologeticamente en la creencia del obligado origen davídico del Mesías, puesto que por aquellas fechas había varias corrientes de opinión al respecto: determinados sectores abrigaban la esperanza de un Mesías descendiente de Leví; la Comunidad de Qumrán esperaba dos Mesías, uno de Aarón y otro de Israel (*Regla de la Comunidad I*, 10-16). Y Rabí Aquiba, sin escándalo de nadie, declaró Mesías a Bar Koseba que no era de la familia de David. BROWN se muestra de la misma opinión y por las mismas razones (80). Por su parte añade otras dos: el silencio de los negadores de la mesianidad de Jesús, que no habrían callado si hubiera sido imprescindible la ascendencia davídica y Jesús no hubiera podido acreditarla; y el testimonio de HEGESIPPO sobre ciertos parientes de Jesús a los que Domiciano persiguió porque su procedencia de la dinastía davídica los hacía peligrosos (81).

Καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος (Lc 1,33).

La duración perpetua del Rey Mesías era lugar común en la esperanza mesiánica del Antiguo Testamento con testimonios expresos y abundantes en los Salmos, en Isaias y en Daniel. Fiel reflejo de esa expectativa, literalmente interpretadas, es la reacción de las turbas ante el anuncio que Jesús les hace de su propia muerte, y que ellos entienden como afirmación de que el Mesías tenga que morir (Jn 12,34): "Nosotros hemos oído de la Ley que el Cristo permanece para siempre" (μένει εἰς τὸν αἰῶνα): La Ley supone aquí por la totalidad del Antiguo Testamento, como en Rom 3,20. Resulta, por ello, sorprendente la postura de SAHLIN (82) que cree descubrir en Lc 1,31-33 una composición rítmica con 3 versos de 3 + 3 acentos y uno solo de 3, y rechaza como no auténtico εἰς τοὺς αἰῶνας porque se sale de esa medida. A pesar de lo arbitrario de esta postura, la acepta también GÄCHTER (83).

(79) S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en San Mateo*, en EB 17 (1958) 243-273, concretamente pp. 246-252; editado también en *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica* (Paris-Gembloux, 1959) vol. II, pp. 121-149, concretamente pp. 124-130.

(80) RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p. 505-508.

(81) EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, III, 20. — MG 20, 252s.

(82) H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945), p. 117.

(83) PAUL GÄCHTER, *Der Verkündigungsbericht*, en ZKT 91 (1969) 322-363; 567-586, concretamente p. 330.

La referencia mesiánicamente más desvaída en la descripción que el ángel hace a María de la misión futura de Jesús es la mención de la casa de Jacob sobre la que habrá de reinar el Mesías. El único paralelo viejotestamentario de nuestra frase es Jer 33,17: "No le faltará a David quien se sienta en el trono de la casa de Israel". Fuera de este pasaje, la idea de la realeza mesiánica enlaza siempre en directo con la casa de David y con Judá, y sólo por extensión afecta a Israel (Am 9,14; Jer 23,6; 33,14).

Pienso que la referencia explícita a la Casa de Jacob responde a una constante característica del Evangelio lucano de la Infancia, que acaso pueda ayudarnos a descubrir el grupo social y religioso al que pertenece su autor original.

Es claramente perceptible en Lucas 1-2, junto al marcado interés por la ascendencia davídica de Jesús (Lc 1,27.32.69; 2,4.11), un afán no menos destacado por presentar como destinatario inmediato de los beneficios que entraña la venida del Mesías, a todo Israel (Lc 1,16.33.54.68; 2,25.32.34.38), a todo el pueblo (Lc 1,17.68; 2,10) en cumplimiento de las promesas hechas a Abraham y a los padres (Lc 1,55.72.73).

Es evidente que el autor pone en boca del ángel una imagen de Cristo y de su obra que aparece delineada con rasgos netamente viejotestamentarios, y con ello se muestra más preocupado por el cumplimiento de la esperanza mesiánica judía que por la novedad histórica del Jesús real. *Ello le cataloga indudablemente como judiocristiano. ¿Es concebible que a un cristiano proveniente del paganismo le interesara presentar a Jesús reinando sobre la casa de Jacob?*

Quizá no es mera coincidencia que justo en esta frase, como atinadamente observa WINTER (84), se encuentre uno de los más claros hebraísmos de todo el relato de las Anunciaciones: βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ... El intransitivo βασιλευω se construye en griego clásico de muchas maneras para indicar el país o las gentes sobre las que alguien reina: con simple genitivo, con simple dativo, o con dativo con ἐν. BAILLY (85) presenta como exclusivamente septuagintaes el empleo transitivo (por influjo del *hiphil*: hacer o designar rey): Jue 9,6.18; 1 Sam 8,22, y la construcción con ἐπὶ + acusativo (reinar sobre): 1 Mac 1,16. En nuestro caso, el hebraísmo es evidente:

(Delitzsch y Aytoun)	ועל בית יקב ימלך
(Resch y Shalin)	ומלך על בית יקב

(84) PAUL WINTER, *On the margin of Lk 1-2*, en "Studia Theologica" 12 (1958) 103-107.

(85) BAILLY, *Dictionnaire grec-français* (Paris, Hachette, 11.ª ed. sin fecha).

Si el marcado carácter levítico que aparece en numerosos detalles de Lucas 1-2 (escenario de la visión de Zacarías, terminología cultural de los himnos, preocupación por las prescripciones litúrgicas de la circuncisión, presentación, purificación, etc.) nos inclinan a suponer que su autor perteneciera a la clase sacerdotal, ¿sería excesivo aventurar que la apertura a todo Israel era en él una necesidad psicológica para sentirse incluido entre los beneficiarios de la aparición del Mesías davídico?

6. *La objeción de María (Lc 1,34) (86)*

A las palabras del ángel que le anuncian va a tener un hijo cuya persona y obra son descritas con colores mesiánicos, María objeta: Πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω.

Dado que ἄνδρα οὐ γινώσκω responde evidentemente a la frase hebrea שִׁירַי לֹא יָדַע אִישׁ que significa en una mujer "no tener relaciones sexuales con varón", la objeción resulta extraña en este contexto. El ángel le anuncia que va a tener un hijo; ella está desposada (Lc 1,27); en estas circunstancias no se entiende el alcance de la pregunta "¿Cómo será esto, pues no tengo relaciones sexuales con varón?".

Las interpretaciones sugeridas a lo largo del tiempo son numerosísimas. Una historia bastante completa de las mismas puede verse en la obra de Graystone (87).

1.— La opinión más extendida en la antigüedad fue la de que María, estando como estaba desposada, no podía formular esta pregunta *razonablemente* sino en la hipótesis de que tuviera hecho *voto de virginidad*: "¿Cómo podrá ser esto, si yo tengo hecho voto de no conocer varón?".

Cierto que γινώσκω es presente; pero no se puede negar la posibilidad de que un presente indique algo que se hace habitualmente y que se está decidido a seguir haciendo. Tal es el alcance que da un abstemio al presente: yo no bebo, yo no fumo... (88).

(86) Sobre el problema de la autenticidad de estos versículos nos hemos ocupado en otro lugar.

(87) GEOFFREY GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins* (The interpretation of Luke 1,34) (Rome, 1968).

(88) Sobre el presente con valor de futuro cfr. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik aus neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen, 1970)¹⁴ par. 323; J. H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. I (Edinburgh, 1906) p. 120; vol. 3 (*Syntax*) by N. TURNER (Edinburgh 1963) p. 63. Casos de presente con valor de futuro son frecuentes en los LXX (Gen 6,17; Ex 9,18) y en el Nuevo Testamento (Lc 24,49; Jn 7,8; 1 Cor 16,5).

Inicia esta interpretación, según parece, San Gregorio de Nisa hacia el año 386 (89), y la divulgan en Occidente San Ambrosio y San Agustín (90). Fue la más común durante siglos, y aún hoy día tiene muchos defensores (91).

(89) S. GREGORIO DE NYSSA, *Oratio in diem natalem Christi* (MG 46, 1135ss).

(90) SAN AMBROSIO trata del tema en *De Viduis* IV, 25 (ML 16, 255) y en *In Lucam* II, 16 (ML 15, 1639). Cfr. C. W. NEWMAN, *The Virgin Mary in the Work of St. Ambrose* (Freiburg, 1952) p. 5-66.

SAN AGUSTÍN defiende el voto en *De Sancta Virginitate* IV, 4 (ML 40, 398); *Sermo* 225, 2 (ML 38, 1097); *Sermo* 291, 5 (ML 38, 1318). Sobre el influjo de Ambrosio en Agustín, cfr. P. ROLLERO, *La "Expositio Evangelii secundum Lucam" di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana* (Torino, 1968) pp. 116-118.

(91) Sobre los que defienden que María tenía hecho voto de virginidad con anterioridad a la Anunciación cfr. N. FLANAGAN, *Our Lady's Vow of Virginity*, en "Marian Studies" 7 (1956) 103-121, concretamente pp. 104-107; J. F. CRAGHAN, *Mary the virginal Wife and the married Virgin. The problematic of Mary's vow of Virginity* (Rome, 1967), pp. 38-48.

Son claramente partidarios del voto: BERTRAM BRODMANN, *Mariens Jungfräulichkeit nach Lk 1,34 in der Auseinandersetzung von heute*, en "Antonianum" 30 (1955) 27-44 y en "Bible und Kirche" 10 (1955) 98-110; J. CANTINAT, *Le propos de virginité de Marie et le célibat des Esseniens*, en "Masses Ouvrières" 14 (1958) 15-32, y en *Marie dans la Bible* (Lyon, 1963) p. 71s.; J. J. COLLINS, *Our Lady's Vow of Virginity* (Lk 1,34), en CBQ 5 (1943) 371-380; M. DIEKHANS, *Lc 1,34 e a virgindade de Maria Ssma*, en RevEcBras 20 (1960) 29-35; C. FLECK, *María und das christliche Jungfräulichkeitsideal*, en "Ober rheinisches Pastoralblatt" 53 (1952) 122-129; *Die Jungfrau der Jungfrauen*, en "Klerusblatt" 38 (1958) 140-142; P. FRANQUESA, *Exégesis del "quoniam virum non cognosco" y voto de virginidad*, en EstMar 21 (1960) 59-116; JEAN GALOT, *Vierge entre les vierges*, en NRT 79 (1957) 463-477; OSKAR GRABER en varios artículos: *Die Frage Marias an den Verkündigungengel* (Graz 1956); *Marias Bedenken bei der Botschaft des Engels*, en "Bibel und Liturgie" 24 (1956-57) 165-168; *Wollte Maria eine normale Ehe eingehen?*, en "Marianum" 20 (1958) 1-9; *Die Engelbotschaft an Maria*, en "Osterreichisches Klerusblatt" 91 (1958) 4-5; *María die immerwährende Jungfrau*, en "Theologisch-praktische Quartalschrift" 107 (1959) 185-199; *Marias Jungfräulichkeitswille vor der Engelsbotschaft*, en "Marianum" 22 (1960) 290-304; GEOFFREY GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins* (Rome, 1968); P. JOÛON, *L'Annonciation Luc 1,26-38*, en NRT 66 (1939) 793-798; BERNARD LEURENT, *La consécration de María a Dieu*, en RAM 31 (1955) 226-248; DOM THIERRY MAERTENS, *Le Mesie est là* (Bruges, 1954), p. 50; R. MARIMON, *De virginitate B.M.V. apud evangelium Annunciationis*, en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati). Vol 4 (Roma, Pont. Acad. Mar. Int., 1967), pp. 465-474; A. MICHEL, *A quel moment la Sainte Vierge émit-elle son voeu de virginité?*, en "Ami du Clergé" 59 (1949) 289-293; R. O'BRIEN, *Our Lady's vow of Virginity*, en AmEcRev 136 (1957) 132-133; MAURO ORSATTI, *Vergine perché madre di Gesù*. Spunti di proposta esegetica per Lc 1,34b (Roma, 1981); SEVERIANO DEL PÁRAMO, *¿Es anacrónico el voto o propósito de virginidad de María?*, en "Estudios Mariológicos" 22 (1961) 309-316; y *La Anunciación de la Virgen*. Reparos exegeticos y doctrinales a una reciente interpretación, en EB 16 (1957) 161-185; J. PATSCH, *Hat Maria ein Jungfräulichkeitsgelübde abgelegt?*, en "Osterreichisches Pastoralblatt" 90 (1957) 143-145; PIETRO DELLA MADRE DI DIO, *Quomodo fiet istud...?*, en EphCarm 8 (1957) 277-314; ROOSEN, *De Worden van Maria bij de Boodschap*, en "Mariane Dagen" 16 (1959) 123-163; J. SCHILDENBERGER, *Das erste biblische Marienwort* (crítica a la obra de Haugg), en "Ober rheinisches Pastoralblatt" 42 (1941) 145-150; B. SCHWANK, *Lk 1,34 im Lichte von 1 Kor 7,36-38*, en "Ober rheinisches Pastoralblatt" 57 (1956) 317-323; J. J. DE VAULT, *The concept of virginity in Judaism*, en "Marian Studies" 13 (1962) 23-40; M. VILLANUEVA, *Nueva controversia en torno al voto de virginidad de Nuestra Señora*, en EB 16 (1957)

Según esta explicación, María habría entendido que el ángel le anunciaba la concepción en futuro, y ella le opone la dificultad proveniente de su voto anterior.

Dos objeciones de importancia se han hecho a esta interpretación: 1) Tal voto es incomprensible en el ambiente judío de hace dos mil años que concebía la fecundidad como don de Dios y su carencia como un oprobio; 2) En todo caso no se compagina el mencionado voto en el matrimonio contraído por María.

A la primera objeción responden algunos autores modernos aduciendo la práctica del celibato entre los esenios según los testimonios de Filón, Josefo y Plinio, y a tenor de los documentos de Qumrán (92). Pero el argumento es muy endeble. Por de pronto, no consta que tal celibato fuera practicado por mujeres, salvo en el caso de los Terapeutas de Egipto según FILÓN (93). Y entre los varones, era una cosa temporal como remedo de la abstinencia sacerdotal mientras actuaban en el Templo, y sólo después de haber tenido descendencia, preocupados como estaban por la legitimidad de la línea sadoquita. Nunca se dice lo practicara una joven que hubiera contraído matrimonio.

Como respuesta a la segunda dificultad se suelen presentar diversas soluciones: que actuó bajo especial inspiración del Espíritu Santo (94); que lo hizo para salvaguardar su virginidad porque no había

307-328; MAX. ZERWICK, "...quoniam virum non cognosco (Lc 1,34), en VD 37 (1959) 212-224; 276-288; y en su art. *Virginidad de María*, en *Enciclopedia de la Biblia*, vol. VI (Barcelona, Garriga, 1963), col. 1232-1238.

Prefieren hablar de simple propósito —vistas las dificultades históricas contra el voto—: O. BARDENHEWER, *Zur Geschichte der Auslegung der Worte: "Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?"*, en *Compte rendu du Congrès Scientifique International des catholiques* (Freibourg, 1898); U. HOLTZMEISTER, "Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?" (Lc 1,34), en VD 19 (1939) 70-75; LAGRANGE, *Évangile selon S. Luc* (Paris, Gabalda, 1948), p. 31s; P. SCHANZ, *Evangelium nach Lukas I* (München, 1861), p. 54-56, si bien más adelante, en *Kommentar über das Evangelium des hl. Lukas* (Tübingen, 1883) p. 88 opina que el propósito le nació con ocasión del anuncio del ángel.

De simple afición a la virginidad hablan: J. AUER, *María und das christliche Jungfräulichkeitsideal*, en "Geist und Leben" 23 (1950) 411-425; y en *Salve, María, Regina mundi*, en "Geist und Leben" 27 (1954) 328-345, especialmente p. 330-332; C. CEROKE, *Lk 1,34 and Mary's Virginité*, en CBQ 19 (1957) 329-342.

Finalmente J. F. CRAGHAN, *Mary the virginal Wife and the married Virgin*. The problematic of Mary's vow of Virginité (Rome, 1967) propone ver ese voto o propósito de virginidad de María, tan arraigado en la tradición cristiana, como algo implícito en la entrega absoluta de María a la voluntad de Dios al aceptar sin fomes peccati el matrimonio. Insospechadamente la concepción virginal fija en virginidad perpetua aquella inconcreta aspiración de María.

(92) Véanse los trabajos de CANTINAT, FLECK, HOLTZMEISTER, MAERTENS, SCHILDENBERGER, DE VAULT, etc. citados en la nota anterior.

(93) FILÓN, *De vita contemplativa*, 68.

(94) Así BRODMANN y HOLTZMEISTER, en sus trabajos citados en la nota 91.

otra institución que la defendiera (95); que lo hicieron María y José de común acuerdo. La creencia universalmente admitida durante siglos que excluye entre los dos esposos cualquier comercio carnal después del nacimiento de Jesús hubo de partir, sin duda, de un mutuo consenso entre ambos. Todo es cuestión —piensan estos autores— de adelantar ese mutuo acuerdo al momento de los Desposorios, cosa que ya da a entender el *Protoevangelio de Santiago* (9,1s; 13,1; 14,2; 17,1...) al presentar a José, más que como esposo, como guardián de la virginidad de María.

El argumento no es convincente.

El acontecimiento absolutamente extraordinario de la concepción virginal justifica psicológicamente la común decisión celibataria de María y José a partir del nacimiento de Jesús. Pero no se ve razón que haga probable una actitud parecida con anterioridad a la Anunciación.

En todo caso, la mayor dificultad contra esta hipótesis es que introduce un elemento —el voto o propósito previo de virginidad por parte de María— que es totalmente extraño al pasaje, y cuya única razón de ser (96) —la de que sólo así se pueda explicar satisfactoriamente la frase— supone, sin haberlo probado, que sean inaceptables todas las demás explicaciones aducidas.

Muchos autores católicos niegan la existencia de este voto previo (97), y otros que lo admiten, no creen que se pruebe su existencia

(95) J. GALOT, *Vierge entre les vierges*, en NRT 79 (1957) 463-477, concretamente p. 474.

(96) No vale invocar la fe universal de la Iglesia en la virginidad perpetua de María (antes del parto, en el parto y después del parto) que se salva sin necesidad de admitir este voto previo. Ni es serio decir —como algunos parecen suponer— que María no puede ser modelo de las vírgenes consagradas a Dios por voto libre, si su propósito de virginidad no fuera independiente y anterior a la Anunciación. Aunque su decisión virginal sea consecuencia de la milagrosa concepción de Jesús, siempre será la primera "sola sine exemplo".

(97) Como estudios complexivos de esta opinión y de sus razones, cfr. N. FLANAGAN, *Our Lady's vow of Virginity*, en "Marian Studies" 7 (1956) 103-121, concretamente pp. 107-118; P. FRANQUESA, *Exégesis del "quoniam virum non cognosco", y voto de virginidad*, en "Estudios Mariológicos" 21 (1960) 59-116, concretamente pp. 63-103.

La lista de autores contrarios al voto previo es muy numerosa: J. B. BAUER, en varios artículos: *Authentische Schrifterklärung durch die Kirchenväter*, en "Bibel und Liturgie" 24 (1956-57) 23-26; *Die Antwort der Jungfrau (Lk 1,34)*, en "Oesterreichisches Klerusblatt" 90 (1957) 244-245; Πῶς in der griechischen Bibel, en NT 2 (1957) 81-91; *Monstra te esse matrem, Virgo singularis!* Zur Diskussion um Lk 1,34, en MÜTZ 9 (1958) 124-135; *Philologische Bemerkungen zu Lk 1,34*, en "Biblica" 45 (1964) 535-540; art. *Jungfräulichkeit*, en BAUER, *Bibel-Theologisches Wörterbuch I* (Graz-Wien-Köln, Styria, 1967) 807-810; E. R. CARROLL en su crítica al libro de GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins*, publicada en CBQ 32 (1970) 451-453; N. FLANAGAN, *Our Lady's vow of Virginity*, en "Marian Studies" 7 (1956) 103-121; P. GÄCHTER, *The Chronology from Mary's Betrothal to the Birth of Christ*, en TS 2 (1941) 145-170; 347-368; GRÖGER, *Erwägungen zu: "Wie soll das geschehen..."* en "Bibel und Kirche" 12 (1957) 55-57; DONATUS HAUGG, *Das erste biblische Marienwort. Eine exegetische Studie zu Lukas 1,34* (Stuttgart, Kath. Bi-

por las palabras de María en Lc 1,34 (98). Lo grave es que tampoco se prueba la existencia de tal voto con independencia de la exégesis forzada de este pasaje.

Veamos lo que dan de sí las explicaciones que prescinden del supuesto voto previo.

2.— BROWN (99) menciona, sin citar qué autores la defienden (100), una extraña opinión según la cual *María no estaba desposada* (Lc 1,27 sería una contaminación de Lc 2,4-5, introducida erróneamente por Lucas en el relato original de la Anunciación, que no mencionaba para nada los desposorios). Cuando María oye decir que va a ser madre, pregunta *razonablemente* cómo puede ser esto si ella no tiene marido. Esta curiosa explicación, que no encuentra el más leve apoyo de crítica textual por considerar inauténtico Lc 1,27b, tiene que atribuir gratuitamente a Lucas un error que, por extraña coincidencia, pone a María en la misma situación de desposada en que la encuentra Mt 1,18.

3.— Otros autores suponen que María entendió la concepción anunciada por el ángel como algo *ya sucedido* o que *estaba ocurriendo en el momento*. Su objeción sería: “¿cómo puede ser esto, porque yo no he tenido —o no estoy teniendo en este momento— relaciones sexuales con varón?”.

El primero en sugerir este camino parece haber sido CAYETANO (101), el cual piensa que la Virgen entendió las palabras del ángel en el sentido de una concepción *inmediata*, y contestó oponiendo el hecho de su *virginidad hasta el momento presente*. En esta explica-

belwerk, 1938); JOHN MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Bilbao, Desclee, 1978) p. 236-251; C. J. JELLOUSCHEK, *María Verkündigung in neuer Sicht*, en MÜTZ 10 (1959) 102-113; SIMON LANDERSDORFER, *Bemerkungen zu Lk 1,26-38*, en BZ 7 (1909) 30-48; G. MOLIN, *Die Frage Mariens an den Verkündigungengel*, en “Bible und Liturgie” 24 (1956) 76-81; S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, en EB 16 (1957) 329-382, concretamente pp. 362s.; BENEDETTO PRETE, *A proposito di Lucca 1,34*, en “Rivista Biblica” 18 (1970) 379-393; *Il significato di Lucca 1,34 nella struttura del racconto dell'annunziazione*, en “Marianum” 40 (1978) 248-276; K. H. SCHELKE, *Die Mutter der Erlösers. Ihre biblische Gestalt* (Düsseldorf, 1958); M. SCHMAUS, *Hat Maria ein Jungfräulichkeitsgelübde abgelegt?*, en “Bibel und Liturgie” 23 (1956) 170-172; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg, 1955)³ p. 42; K. STAAB, *Das Evangelium nach Lukas* (Würzburg, 1956), p. 16.

(98) Así Bardenhewer, Galot, Lagrange, Schanz... en los lugares cit.

(99) Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p. 306s.

(100) Únicamente en la p. 289 de su mencionada obra aduce la curiosa traducción inglesa de la RSV: “How can this be, since I have no husband”.

(101) CAYETANO, *Evangelia cum commentariis Rmi. D.D. Thomae de Vio Cajetani. In Lucam I, VII* (Romae, 1532) p. CVII: “Rationem quare quaesivit modum, subjungit, quia expertus sum virilis commercii. Non dixit non cognoscam, sed non cognosco; quia intellexerat verba angeli tunc implenda, dicente angelo: ecce concipies. Maxima affero rationem inquirendi modum quo nunc concipiam; quamvis usque praesens viri cognitionem non habeo; hoc est quia virgo sum”.

ción γιγνώσκω debería traducirse en pretérito: non cognovi —no he conocido hasta el momento.

LANDERSDORFER (102) resucitó en 1909 esta opinión sosteniendo que María entendió la concepción como algo ya sucedido, y objetó que hasta el momento ella no había tenido contacto con varón.

A la base de esta opinión está el supuesto de un original semita, en el que el anuncio de la concepción por parte de Gabriel se habría hecho —como el de la de Agar (Gen 16,11) y el de la madre de Sansón (Jue 15,3.7)— en participios: הַנֶּהְרֵה וַיִּלְדָּת בֵּן : *Ecce tu concipiens et pariens filium*. Naturalmente estos participios hebreos deberán traducirse por el tiempo que sugiera el contexto. En el caso de Agar, que ya estaba encinta (Gen 16,4), por pretérito el primero y por futuro el segundo (los LXX: ἐν γαστρὶ ἔχεις καὶ τέξῃ υἱόν). En el caso de la madre de Sansón, que aún no había concebido y que ciertamente concibió después por obra de varón, en futuro los dos (el cod. A de los LXX: ἐν γαστρὶ ἔχεις καὶ τέξῃ υἱόν; el cod. B: ἐν γαστρὶ ἔχεις καὶ τέξῃ υἱόν). En el caso de Lc 1,31 se puede suponer la misma construcción participial hebrea como hace Delitzsch; pero el contexto es claramente de futuro, no sólo porque en futuro lo expresó el traductor griego de Lc 1,31 (συλλημψῆ καὶ τέξῃ) sino porque sigue presentando en futuro (v. 35) la acción divina en esa futura concepción: ἐπελεύσεται... ἐπισκιάσει... κληθήσεται.

La mayor dificultad contra esta interpretación es que María no parece haber entendido su concepción como ya acaecida, puesto que su pregunta se refiere a algo futuro: πῶς ἔσται τοῦτο. Ciertamente que estas palabras faltan en el manuscrito b de la *Vetus Latina* (siglo iv o v); pero no es razón suficiente para considerarlo inauténtico.

Tampoco supone apoyo para esta opinión el hecho aducido por REITZENSTEIN (103) de que las palabras “he aquí que concebirás en tu vientre” faltan en un fragmento egipcio del s. vi donde se recoge el diálogo entre María y el ángel. En la historia de la transmisión de Lc 1,31 no hay el más leve indicio de semejante omisión, y la afirmación de que el fragmento egipcio representa el original auténtico, anterior a Lucas, es simplemente gratuita (104).

Los que suponen que la Virgen entendió el anuncio de su concepción como algo ya sucedido, exigen que γιγνώσκω se traduzca en

(102) SIMON LANDERSDORFER, *Bemerkungen zu Lk 1,26-38*, en BZ 7 (1909) 30-48.

(103) R. REITZENSTEIN, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* (Strassbourg, Trubner, 1901) pp. 112-131.

(104) Véase J. G. MACHEN, *The Virgin Birth of Christ* (New York Hasper, 1930), p. 189-190.

pretérito ("no he conocido varón"). HAUGG niega rotundamente esta posibilidad (105). Pero QUECKE ha demostrado (106): que varios manuscritos latinos —y también de otras versiones antiguas— leen Lc 1,34 en pretérito *non novi, non cognovi*; que ciertamente γιγνώσκω tiene valor de pretérito en el *Protoevangelio de Santiago* 15,3 cuando María responde a la pregunta del sacerdote: ¿Qué es lo que has hecho (ἐποίησας)?; que el mismo sentido de γιγνώσκω como pretérito ocurre en un himno litúrgico de la Iglesia copta; que los que traducen γιγνώσκω de Lc 1,34 por pretérito han traducido unánimemente por futuro los verbos de Lc 1,31. De hecho en nuestro caso pudo haber en el texto hebreo original un participio (ואני אינני יולדת איש) como re traduce Delitzsch. En tal supuesto, Lucas pudo traducir en presente οὐ γιγνώσκω aunque el contexto sugiera pretérito.

4.— Muy cercana a la anterior es la opinión de quienes piensan que la Virgen entendió el anuncio de su concepción como *algo inminente*, y que a esa proposición opuso *su situación jurídica de simple desposada*. Así HAUGG (107), GÄCHTER (108), BAUER (109), SCHMID (110). Una buena exposición de esta teoría puede verse en CRAGHAN (111) que destaca el proceso de su desarrollo (simple presentación en HAUGG, complemento histórico en GÄCHTER, y argumento filológico en BAUER) y ofrece abundante bibliografía sobre la reacción contra HAUGG (p. 64, nota 177) y contra GÄCHTER (p. 64s., nota 184). Si la Virgen entendió el anuncio de su concepción como algo inminente, era lógico que objetara su situación de simple desposada, puesto que antes de la conducción a casa del esposo las relaciones matrimoniales plenas parece que estaban mal vistas en Galilea.

(105) DONATUS HAUGG, *Das erste biblische Marienwort. Eine exegetische Studie zu Lukas 1,34* (Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1938).

(106) HANS QUECKE en cuatro artículos: *Lk 1,34 in den alten Uebersetzungen und im Protoevangelium des Jakobus*, en "Biblica" 44 (1963) 499-520; *Lk 1,34 im Diatessaron*, en "Biblica" 45 (1964) 85-88; *Zur Auslegungsgeschichte von Lk 1,34*, en "Biblica" 47 (1966) 113-114; *Lukas 1,31 in den alten Uebersetzungen*, en "Biblica" 46 (1965) 333-348.

(107) DONATUS HAUGG, obra citada en lo nota 105.

(108) P. GÄCHTER, *The Chronology from Mary's Betrothal to the Birth of Christ*, en TS 2 (1941) 145-170; 347-368, especialmente en pp. 147-162; y en su obra *Maria im Erdleben* (Innsbruck, Tyrolia, 1953) pp. 89-98.

(109) JOH. B. BAUER trató el tema repetidas veces: *Authentische Schrifterklärung durch die Kirchenväter*, en BiLit 24 (1956-57) 23-26; *Die Antwort der Jungfrau (Lk 1,34)*, en "Oesterreichisches Klerusblatt" 90 (1957) 244-245; *Πῶς in der griechischen Bibel*, en NT 2 (1957) 81-91; *Monstra te esse matrem, Virgo singularis! Zur Diskussion um Lk 1,34*, en MÜTZ 9 (1958) 124-135; *Philologische Bemerkungen zu Lk 1,34*, en "Biblica" 45 (1964) 535-540; y en su art. *Jungfräulichkeit*, en BAUER, *Bibel-Theologisches Wörterbuch I* (Graz-Wien-Köln, Styria, 1967) 807-810.

(110) J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg, 1955) p. 42.

(111) J. F. CRAGHAN, *Mary the virginal Wife and the married Virgin. The problematic of Mary's Vow of Virginité* (Rome, 1967) p. 60-70.

Característico de esta opinión es que tanto el anuncio del ángel como la objeción de María son entendidos en presente o en futuro inminente (no en pasado ni en futuro remoto), y que la objeción de María se funda en su condición de simple desposada. La argumentación filológica de Bauer trata de probar que el original hebreo de Lc 1,31 (קָרָה con participio) equivaldría a un futuro inminente según Joüon, *Grammaire*, par. 119 h; que πῶς futuro es una pregunta retórica equivalente a una negación; y que ἄνδρα οὐ γινώσκω en nuestro caso vale tanto como "no estoy casada".

Esto último es poco probable.

Aun suponiendo que el anuncio pudiera entenderse de un futuro inmediato, la objeción de la Virgen —si se fundaba en su condición de simple desposada— debió hacer alguna referencia temporal a la fecha lejana de su conducción a casa de José. La hipótesis supone que faltaba mucho tiempo —¿es verdad que faltaba tanto?— y da por supuesto que el intervalo entre los esponsales y la conducción (12 meses en el caso de primeras nupcias) era *obligatorio*, cosa que no consta con certeza para los tiempos del Nuevo Testamento.

Se trata, pues, de una hipótesis muy sugestiva, posible y en cierta manera probable, aunque no se imponga con suficiente certeza. Carece de base en los datos ofrecidos por Lucas 1-2. Y algunos de los supuestos históricos y filológicos en que se apoya son difíciles de probar.

5.— Menos probable sería la opinión defendida, en solitario que yo sepa, por SCHWANK (112), según el cual la dificultad de la Virgen provendría de que ella y José se encontraban en situación jurídica de *perpetuos esponsales* (con propósito de no llegar jamás a matrimonio pleno), que existía en el judaísmo precristiano y al que alude 1 Cor 7,36-38.

6.— Un nuevo intento de explicación de nuestro pasaje es el propuesto por AUDET (113). Según el docto dominico, María entendió que el ángel la identificaba con la madre del Emmanuel anunciada por Is 7,14; convencida de que el profeta consideraba virginal la concepción del Mesías, ella —desposada normalmente— comprende que debe seguir virgen y plantea su dificultad: "¿Cómo será esto? Porque, de ser así, yo no tengo que conocer varón".

En cierta medida la opinión de Audet había sido propuesta por autores anteriores. SALMERÓN (114) supone que María reacciona ante

(112) B. SCHWANK, *Lk 1,31 im Lichte von 1 Kor 7,36-38*, en *ObrhPastBl* 57 (1956) 317-323.

(113) J. P. AUDET, *L'annonce à Marie*, en *RB* 63 (1956) 346-374; *Autour de la théologie de Luc 1-2*, en *ScE* 11 (1959) 409-418, particularmente pp. 414-418.

(114) SALMERÓN, *Commentarii in Evangelicam Historiam et in Acta Apostolorum*. Tomo III, tract. VII (Coloniae Agrippinae, 1602) p. 60-62.

el recuerdo de Is 7,14: “¿Quomodo hoc mihi contingat cum mater Messiae virgo esse debeat, ac propterea virum numquam cognoscere habeat?... Sum quidem virgo ut possim esse illa quae praedicta est ab Isaia, sed quaero modum”. SCHANZ, que primero había sido partidario de la opinión tradicional (115), terminó pensando que el anuncio angélico fue la causa determinante del propósito virginal en María (116). SOUBIGOU (117) está seguro de que el ángel habló en términos de Is 7,14 y de que la Virgen lo entendió así. Su pregunta no es debida a que ella vea contradicción entre lo anunciado por Isaías y su voto previo de virginidad. Al contrario, porque entiende claramente que ella es la Virgen-Madre anunciada por Isaías, su pregunta se refiere simplemente al modo: “Que dois-je faire pour me prêter à cette action de Dieu qui me fera miraculeusement concevoir?”. A la misma conclusión llega AUER (118), para el cual María no tenía voto de virginidad anterior, y por eso, al descubrir que el ángel la equipara con la Virgen-Madre de Isaías 7,14, se pregunta por el cómo: en ulterior estudio (119) hace suya la hipótesis de Guardini (120): El mismo Espíritu Santo que inspiró a Is 7,14 obró en María para que se mostrara contraria al matrimonio, y sólo por obediencia a sus padres lo aceptara. Al anuncio del ángel ve con intenso gozo que los planes de Dios coinciden con su más viva ilusión.

Otros autores concuerdan también en establecer relación entre la pregunta de María e Isaías 7,14; si bien el sentido que proponen es diverso. Así KLEIST (121) entiende que la pregunta de María es una expresión de gozo al descubrir que la maternidad que se le anuncia será compatible con su propósito de virginidad: “¡Qué maravilloso es esto! Porque yo permanezco virgen”. Parecida es la opinión defendida por ORSATTI (122), según el cual la admiración de María es extraordinaria al descubrir que por su previo voto de virginidad ha sido elegida para ser la Virgen-Madre de Isaías: ¡Cómo! ¿Esto va a suceder porque no conozco varón?

(115) P. SCHANZ, *Evangelium nach Lukas I* (München, 1861) p. 54-56.

(116) P. SCHANZ, *Kommentar über das Evangelium des hl. Lukas* (Tübingen, 1883) p. 88.

(117) LOUIS SOUBIGOU, *Sous le charme de l'Évangile selon S. Luc* (Paris, 1933), p. 52s.

(118) J. AUER, *María und das christliche Jungfräulichkeitsideal*, en “Geist und Leben” 23 (1950) 411-425.

(119) J. AUER, *Salve, María, Regina mundi*, en “Geist und Leben” 27 (1954) 328-345, concretamente p. 330-332.

(120) ROMANO GUARDINI, *Die Mutter des Herrn* (Würzburg, 1954).

(121) J. A. KLEIST, *The Annunciation*, en *AmEcl Rev* 94 (1946) 161-169, concretamente p. 164s.

(122) MAURO ORSATTI, *Vergine perchè madre di Gesù*. Spunti di proposta esegetica per Lc 1,34 (Roma, 1891).

Estas explicaciones que sustituyen la pregunta de María por una simple exclamación no pueden ser admitidas, en mi opinión, porque destruyen el evidente esquema literario del que forma parte *siempre* una objeción del protagonista.

Lo original de Audet es haber encuadrado la conversación del ángel con María en el marco del género literario del anuncio tal como se encuentra en el relato de la vocación de Gedeón (Jue 6). Filológicamente la hipótesis de Audet exige que ἔπει tenga valor elíptico: “*Cómo será esto? Porque, de ser así, yo tendré que seguir virgen?”. Audet piensa que ἔπει tiene ese mismo valor en 1 Cor 5,10; 7,14; 15,29; Heb 9,26; 10,2.

El punto flaco en la interpretación propuesta por Audet es el triple supuesto en que se apoya con relación a Is 7,14: que el mensaje del ángel (Lc 1,31s) se oriente hacia el oráculo de Isaias de tal manera que la Virgen hubiera de asociar su situación con la de la Madre del Emmanuel; que Is 7,14 fuera comúnmente interpretado por el mundo judío precristiano en sentido mesiánico; y que dicha interpretación común entendiera con alcance estrictamente virginal la maternidad de la que hablaba Isaias. Los tres presupuestos son tan problemáticos —por no decir improbables— que sitúan al mismo nivel de improbabilidad la sugestiva hipótesis que sobre ellos se edifica.

La dificultad no desaparece porque se diga que el pasaje expresa el pensamiento del Evangelista más que el de la Virgen (123). ¿De dónde se saca que el Evangelista jugaba con esos tres supuestos? Pienso, sin embargo, que el hecho de tener en cuenta ese posible procedimiento literario por parte del autor del relato es un atisbo valioso entre las aportaciones de Audet.

7.— En esta línea de reconocer artificio literario en la pregunta de la Virgen (Lc 1,34) se sitúa abiertamente ΗΥΓΗ (124), el cual advierte que, como gancho literario para arrancar del ángel la afirmación de la concepción virginal, hubiera bastado con decir: πῶς ἔσται τοῦτο.

La añadidura ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω debe responder a alguna intención particular de Lucas, tal vez la de aludir a la *virginidad perpetua de María post partum*, alusión que estaría clara, según Hugh, en la frase (de presente con valor de futuro) que emplea.

Resulta, sin embargo, poco probable que Lucas pretendiera con la pregunta de María aludir a algo que ni el contexto ni la respuesta siguiente del ángel dejan traslucir.

* * *

(123) J. P. AUDET, *Autour de la théologie de Luc 1-2*, en ScE 11 (1959) 409-418.

(124) JOHN MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Bilbao, 1978) pp. 258-265.

Pienso que la exégesis del complicado versículo 34, que contiene la pregunta de María al ángel, debe tener en cuenta el género literario del relato donde aparece inserto.

A estas alturas de nuestra exposición va quedando, según creo, suficientemente claro que el autor de Lucas 1-2 ha montado su relato de la doble anunciación a Zacarías y a la Virgen sobre el patrón del esquema viejotestamentario del anuncio previo.

En ese esquema figura un elemento —la *objeción* al mensajero por parte del protagonista— que tiene siempre por objeto arrancar del mensajero una reafirmación del contenido central de su anuncio. En ocasiones —cuando la objeción se sale aparentemente del tema, como ocurre en el caso de Moisés— el alcance intencional de su formulación literaria se descubre en la respuesta del mensajero.

Eso ocurre, sin duda, en nuestro pasaje.

Lucas 1,34 representa la *objeción* de María a Gabriel. Como tal objeción —y en estricto paralelismo con las objeciones en los relatos viejotestamentarios de anuncios previos— tiene por objeto subrayar el “theologumenon” central del mensaje, provocando una reafirmación del mismo por parte del ángel. La formulación en nuestro caso ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκο— extraña en una desposada (Lc 1,27) y que en relación con lo anunciado no parece nada lógica— hace pensar en una segunda intención literaria por parte del autor del relato. Tal intención resulta clara en la respuesta de Gabriel. Había que provocar —y la objeción de María lo ha conseguido— la afirmación angélica rotunda de que la concepción del futuro Mesías había de ser virginal, por obra y gracia del Espíritu Santo.

Hemos visto en la precedente exposición de opiniones sobre el alcance de Lc 1,34 un excesivo afán de buscar correspondencia *lógica* entre el *anuncio* y la *objeción* de María. Por buscar esa lógica, se recurre al *problemático* previo voto de virginidad, o se supone que María entendió *equivocadamente* la concepción de Jesús como ya ocurrida o inminente, o se introducen *forzadamente* elementos que no figuran de ninguna forma en el relato.

Pero la lógica del elemento literario de la objeción en el esquema de anuncio no ha de buscarse con relación a lo que antecede, sino en función de la respuesta que sigue. Cuando la respuesta que sigue es simple reafirmación del mensaje central precedente, la objeción aparece lógica en ambas direcciones. Pero cuando la respuesta pretende subrayar algún detalle nuevo, hacia él se orienta la objeción, que, por tanto, ya no resulta del todo lógica con lo antecedente.

Cuando hablo de *lógica*, no estoy hablando en términos aristotélicos, sino en la significación disminuida que los términos filosóficos tienen cuando nos movemos en ambiente semita. Se trata en nuestro

caso de *lógica literaria*, no metafísica, ni siquiera histórica: de un simple gancho que justifique, por semejanza en el tema, la respuesta que interesa dar.

Si las consideraciones que vengo haciendo sobre el papel literario de las objeciones en el esquema de los anuncios son válidas, podríamos decir que la respuesta a las mismas es lo que determina su alcance o, en otros términos, que su contenido se explica por la respuesta que sigue.

Aplicando estos principios a Lc 1,34, me reafirmo en la explicación que aventuraba en 1957 (125): Las palabras de María son artificio literario del autor del relato para arrancar de Gabriel la afirmación de la concepción virginal. Y *no quieren ser más que eso*. Porque están pensadas en función de eso, contienen esa extraña e innecesaria declaración de virginidad en María, virginidad que se supone en una joven desposada todavía no conducida a casa del esposo, pero cuya mención prepara a los lectores para *entender en clave de concepción virginal* la respuesta del ángel.

De suyo, la venida del Espíritu Santo sobre alguien y el hecho de que la virtud del Altísimo lo cubra con su sombra, podría entenderse de cualquier intervención más o menos extraordinaria de Dios. El contexto general del relato concretaba ya esa acción divina como algo que se ejerce en la concepción del Mesías. Pero la objeción de la Vir-

(125) S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, en EB 16 (1957) 329-382, concretamente pp. 362s. Publicado asimismo y con el mismo título en *XVIII Semana Bíblica Española* (Madrid, Instituto "Francisco Suárez", 1959) pp. 325-373, concretamente pp. 355ss.

Han aceptado fundamentalmente esta exposición: J. GEWISS, *Die Marienfrage Lk 1,34*, en BZ 5 (1961) 221-254; MAX. ZERWICK, art. *Virginidad de María*, en *Enciclopedia de la Biblia*, vol. VI (Barcelona, Garriga, 1963) col. 1232-1238, concretamente col. 1235, si bien en 1959 se había manifestado en contra; G. VOSS, *Die Chronologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (Studia Neotestamentica, II) (Paris-Bruges, 1965) p. 72; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Introduzione al Vangelo dell'Infanzia* (Brescia, Paideia, 1967) p. 78 y sobre todo p. 98, nota 73; H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu i im Neuen Testament* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Series B, 158) (Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1969), p. 81; J. F. CRAGHAN, *Mary the virginal Wife and the married Virgin* (Rome, 1967) pp. 90-98; JOHN McHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Bilbao, Desclee, 1978) p. 258s; RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p. 307-309.

Oponen serios reparos a esta opinión: MAX. ZERWICK, "...*quoniam virum non cognosco*" (Lc 1,34), en VD 37 (1959) 212-224; 276-288, concretamente p. 282-284. (Más tarde, en 1963, se mostraría favorable); GEOFFREY GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins* (The interpretation of Luke 1,34) (Rome, 1968), p. 65s. 76. 139; ROOSEN, *De Woorden van Maria bij de Boodschap*, en "Mariale Dagen" 16 (1959) 123-263s, concretamente p. 138. 142. 152; PIETRO DELLA MADRE DI DIO, "Gratia plena", en EphCarm 11 (1960) 75-126, concretamente nota 57 en p. 103s; PEDRO FRANQUESA, *Exégesis del "quoniam virum non cognosco", y voto de virginidad*, en EstMar 21 (1960) 59-116, concretamente p. 98-103; PAUL GACHTER, *Der Verkündigungsbericht* (Lk 1,26-38), en ZKT 9 (1969) 322-363; 567-586, concretamente pp. 345 y 349-354; A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère* (Paris, Gabalda, 1974) p. 156. 161.

gen hace que la especial intervención del Espíritu Santo haya de entenderse como supletiva del concurso de varón, cuya ausencia convertiría en virginal la concepción de Jesús. Suprimida la pregunta de María el versículo 35 sería una simple reafirmación del mensaje de Lc 1,31-33 subrayando la intervención de Dios en el asunto sin precisar más. No habría en la concepción de Jesús nada extraordinario que necesitara ser autenticado con el signo de la concepción *milagrosa* de Isabel. La pregunta de María, situando la respuesta del ángel en la línea biológica de una concepción humanamente imposible, hace el papel de las objeciones provenientes de la esterilidad de la protagonista, que en otros anuncios de nacimiento (Isaac, Sansón, Juan Bautista) ponían de manifiesto la extraordinaria intervención de Dios. Pero por ser algo que afecta, no simplemente al hecho, sino al modo de la concepción, provoca una respuesta que va más allá de la mera reafirmación del mensaje precedente, y que añade la circunstancia —la de ser virginal— por la cual la concepción de Jesús habrá de ser una intervención extraordinaria del Espíritu Santo.

* * *

Dos observaciones al margen de esta explicación.

1.— La primera se refiere a la originalidad de la misma.

Quiero ante todo hacer constar que las líneas fundamentales del esquema de anuncios previos habían sido detectadas treinta años antes por GRESHAM MACHEN (126) en los relatos de las anunciaciones lucanas, y casi un siglo antes por KELPE (127). Sin embargo, ni uno ni otro se atreven a hablar de género o esquema literario viejotestamentario, porque tal vez no sospechan su existencia fuera del Tercer Evangelio.

Igualmente FLANAGAN (128), al final de su magnífica exposición sobre las opiniones en torno a Lc 1,34, termina aventurado, muy tímidamente, la propia hipótesis de que tal vez nos hallemos ante un artificio literario de Lucas, por paralelismo con Zacarías, y para recabar del ángel la referencia expresa a la concepción virginal.

Por último McHUGH (129), al exponer esta interpretación, añade en nota: "Esta opinión fue expuesta por primera vez de una forma desarrollada por H. J. HOLTZMANN, *Die Synoptiker*. I, 4: *Das Evange-*

(126) GRESHAM MACHEN, *The integrity of the lucan narrative of the Annunciation*, en *PrincThR* 29 (1927) 529-586, concretamente p. 517s.

(127) KELPE, *Die Jugendgeschichte der Herrn* (1841), pp. 41-51. 167-169.

(128) N. FLANAGAN, *Our Lady's Vow of Virginity*, en "Marian Studies" 7 (1956) 103-121.

(129) JOHN McHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Bilbao, Desclée, 1978) p. 258.

lium nach Lukas, 1892, cfr. 3.^a ed. Tübingen-Leipzig, 1901, p. 309. Pronto se convirtió en una opinión común entre los exegetas protestantes alemanes (véase Graystone, pp. 27-7) y ha ido siendo aceptada por exegetas de otras confesiones y otros climas. En los últimos veinte años ha sido ampliamente aceptada entre los exegetas católicos...”.

Puedo asegurar que, cuando hace veinticinco años publicaba mi mencionado artículo, no había leído el Comentario de Holtzmann. Pero además la explicación que yo sostengo sólo parcialmente coincide con la del exegeta protestante alemán. Holtzmann, como la mayoría de los que en eso le precedieron o le han seguido (Usener, Hillmann, Völter, Spitta, Harnack, Kattenbusch, Bousset, Klostermann, Goguel, Montefiore, Moffat, Sahlin, Schmiedel, Pfeiderer, J. y B. Weis, Loysy, Clemen, ec.) piensan que Lc 1,34s. son una interpolación. El relato de la Anunciación —según ellos— no conocía la concepción virginal. Cuando ésta se generalizó, alguien (el propio Lucas a su anterior fuente baptista o judío-cristiana, o a su propia obra en un segundo momento, u otro autor posterior) introdujo la pregunta de María y el último parlamento angélico. Y es en este supuesto en el que Lc 1,34 es considerado por estos autores como un artificio literario para provocar la afirmación de Lc 1,35.

Por el contrario, yo pienso que los versículos 34 y 35 forman parte esencial del esquema de anuncio en que está concebido todo el relato de la Anunciación. Este no existió nunca sin Lc 1,34-35. Precisamente la coherencia de estos versículos con el citado esquema del que son parte integrante, constituye —según creo— un argumento fehaciente de su necesaria autenticidad.

El artificio literario que yo admito no es, por tanto, el de un interpolador tardío, ajeno a la estructura literaria del pasaje, sino el del autor original que compuso el relato de la Anunciación con arreglo al esquema viejotestamentario de anuncio previo, en el cual la objeción tiene como finalidad intencional provocar la respuesta siguiente del mensajero.

2.— La segunda observación es en torno a la sugerencia de GEWISS (130). Piensa CRAGHAN (131) que supone una aportación aprovechable en favor de mi propuesta la observación de Geweis sobre la costumbre habitual en Lucas de formular *pedagógicamente* preguntas que provoquen tomas de postura en cuestiones candentes para la Iglesia de su tiempo (cfr. Lc 3,10-13; 12,51; 12,57; 13,23; 16,5-7; 17,37; Hechos 8,26-40; 16,30).

(130) J. GEWISS, *Die Marienfrage Lk 1,34*, en BZ 5 (1961) 221-254.

(131) J. F. CRAGHAN, *Mary the virginal Wife and the married Virgin* (Rome, 1967) p. 98.

Por supuesto, siempre serán bien venidas las aportaciones que mejoren una hipótesis de trabajo tímidamente presentada como posible solución a un problema exegético difícil.

La sugerencia de Geweis puede confirmar la existencia en Lc 1,34 de un procedimiento literario más o menos habitual en Lucas, si se admite que el Tercer Evangelista sea el autor original de Lucas 1-2.

Personalmente no estoy nada seguro de que así sea. Antes al contrario, tengo el convencimiento, cada vez más arraigado, de que no es así. No creo, por tanto, que la práctica habitual de Lucas en el resto del Tercer Evangelio y en Hechos pueda ser invocada para justificar procedimientos literarios de fondo en Lucas 1-2.

Tal justificación, por otra parte, no es necesaria.

El artificio literario en Lc 1,34 está suficientemente justificado, según creo, por la presencia evidente del esquema viejotestamentario de anuncios previos en el relato de las dos anunciaciones (Lc 1,5-25 y 26-38).

Escatologización de los Escritos proféticos en Qumrán

F. GARCÍA MARTÍNEZ
Qumrám Instituut
Universidad de Groningen-Holanda

Sumario

La escatologización de los escritos de los Profetas que se encuentra en los textos qumránicos y que consiste en afirmar que su significado no se relaciona con la realidad histórica de los Profetas sino con "los últimos tiempos" que son el presente de la Comunidad, se explica por la fusión de la concepción de la profecía de tipo sapiencial con la concepción de tipo apocalíptico en la espera de un profeta-como-Moisés en "los últimos tiempos" y por la identificación de este profeta escatológico con el Maestro de Justicia histórico.

Summary

In the texts of Qumran the writings of the Prophets are related not to the historical reality of the Prophet's time but to the "last days", the present of the community. This eschatologization of the texts of the Prophets is best explained as a fusion of the understanding of prophecy of the wisdom tradition with the understanding of prophecy of the apocalyptic tradition in the expectation of a prophet-as-Moses in the "last days", and by the identification of this eschatological prophet with the historical Teacher of Righteousness.

EN HOMENAJE A A. S. VAN DER WOUDE EN SUS 25 AÑOS DE CATEDRÁTICO (*)

La finalidad de este estudio es la de intentar proporcionar una respuesta a la interrogación que surge al constatar las profundas diferencias que existen entre la comprensión de los escritos de los Profe-

(*) Una primera versión en holandés de este estudio fue preparada para un simposio sobre el tema "Profeta y Escritos Proféticos", tenido en Groningen el 26 de septiembre de 1985 para celebrar los 25 años de Catedrático del Prof. A. S. VAN DER WOUDE.

tas que nos reflejan los textos de la Comunidad qumránica y la que aparece en otros escritos judíos de la época, como Ben Sira o los Libros de los Macabeos, o la que se encuentra en Flavio Josefo o en los escritos rabínicos. ¿Cómo es posible que Comunidad qumránica, para la que los escritos de los Profetas tienen una importancia equiparable a la de la Torah, haya llegado a una interpretación de estos escritos sin paralelo real en el resto de la tradición judía precristiana?

Qumrán, en efecto, nos ofrece en este aspecto una imagen distinta de las otras corrientes del judaísmo de la época. Como veremos a continuación, los manuscritos de Qumrán nos permiten probar que determinadas concepciones de la profecía atestiguadas en el judaísmo rabínico de una época más tardía estaban ya presentes y eran operativas en el siglo II a. C.; pero nos muestran al mismo tiempo que en Qumrán se desarrollan otros elementos que desembocan en una comprensión de los escritos de los Profetas que no será incorporada dentro del judaísmo tradicional, aunque no dejará de tener un cierto influjo en la formación de la conciencia de la primitiva comunidad cristiana.

Esta concepción de los escritos de los Profetas, única y exclusiva de la Comunidad qumránica, consiste en afirmar que el verdadero significado de estos escritos no se relaciona con la realidad histórica de los Profetas ni de la época en la que surgen estos escritos, sino que se refieren a los "últimos tiempos", es decir, al presente histórico de la Comunidad, al último período de la historia en el que el mal es aún operativo y que precede inmediatamente al juicio divino.

Escatologización de los Profetas en los Pesharim

Esta concepción podemos definirla como una *escatologización* completa de los escritos de los profetas y nos ha sido transmitida en los escritos qumránicos conocidos como *pesharim*. Estos escritos (1) son fundamentalmente una "interpretación" continua del texto de los Profetas consistentes en leer la realidad de la Comunidad de los últimos tiempos en las palabras mismas de los Profetas. El hecho de que los

(1) Dejando de lado textos excesivamente breves o fragmentarios que sólo contienen una cita y su *peshar*, como 1 Q 15 (p. Sofonías), 3 Q 4 (p. Isaías), 4 Q 168 (p. Miqueas), 4 Q 170 (p. Sofonías) y 5 Q 10 (p. Malaquías), los *pesharim* de Qumrán son los siguientes: 1 Q p Habacuc, 1 Q 14 (p. Miqueas), 1 Q 16 (p. Salmos), 4 Q 161 - 4 Q 162 - 4 Q 164 - 4 Q 165 (p. Isaías), 4 Q 166 - 4 Q 167 (p. Oseas), 4 Q 169 (p. Nahún), 4 Q 171 - 4 Q 173 (p. Salmos). Estos textos se hallan cómodamente reunidos en la monografía de M. HORGAN, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, Washington 1979. Para una bibliografía detallada y actual ver M. DELCOR - F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Introducción a la Literatura Esenia de Qumrán*, Madrid 1982, pp. 125-127. 139-145.

pesharim conserven una interpretación *continua* de todo el texto de los escritos proféticos nos muestra que esta escatologización no se limitaba a determinados pasajes o aspectos del pensamiento recogido en sus escritos, como sucede con algunos textos de la Torah, sino que supone que la totalidad del texto de los Profetas ha sido así comprendida (2).

1 Q M x, 2-5 nos ofrece un buen ejemplo de lo que designamos como escatologización de un texto, en este caso Deut. 20.2-5. El Sumo Sacerdote, en el discurso que precede a la batalla escatológica, cita una parte de la exhortación que Moisés dirige al pueblo aplicándola a la nueva situación al final de los tiempos y precisando: "y de antiguo nos enseñó para nuestras generaciones diciendo" (*wylmdnw m'z ldwrwtynw l'mwr*) (3). La peculiaridad de este empleo resalta al compararlo con el empleo del mismo texto que hace Judas Macabeo antes de la batalla contra Gorgia (1 Mac 3,56). Mientras que Judas se limita a poner en práctica las prescripciones del Deut., en el texto qumránico el énfasis está en que la instrucción de Moisés, pronunciada *m'z* ("de antiguo"), es para enseñar *ldwrwtynw* ("a nuestras generaciones") y guiar así la batalla final de los hijos de la luz.

Pero a diferencia de este y de otros textos aislados de la Torah que son escatologizados en Qumrán, los *pesharim* nos ofrecen una escatologización consecuente y completa (a juzgar por los elementos conservados) de todo el texto de los escritos proféticos. Y sólo de ellos. Sólo de los Profetas y de los Salmos se nos han conservado *pesharim*. Por cuanto nos es conocido, pues, podemos afirmar que mientras que el texto de la Torah es visto en Qumrán como la norma que gobierna la vida diaria y que, dentro de su a-temporalidad, es también vigente al final de los tiempos y se aplica *ldwrwtynw*, la revelación divina contenida en los escritos proféticos es considerada como un misterio que permanece oculto y que sólo es revelado en los últimos tiempos. Mientras que las palabras de la Torah son eternas y se refieren, por tanto, a todas las épocas de la historia, las palabras de los Profetas en la óptica de Qumrán se refieren específicamente

(2) Junto a estos *pesharim* otra serie de textos podría designarse, con J. CARMIGNAC, *RQ* 4 (1969-71), 361, como *pesharim* temáticos puesto que agrupan textos bíblicos procedentes de distintos libros en unidades temáticas provistas de su *pesher*. Entre ellos yo incluiría 4 Q 174 (Florilegium), 4 Q 177 (Catena A), 11 Q Melch., 4 Q 180-4 Q 181, y también (aunque en estos textos no se ha conservado el término *pesher*, 4 Q 176 (Tanhumim) y 4 Q 182 (Catena B).

(3) Y no "Desde el tiempo antiguo amonestó a las *pasadas* generaciones" (subrayado mío), como traduce M. JIMÉNEZ - F. BOHOME, *Los Documentos de Qumrán*, Madrid 1976, p. 155, cambiando así por completo el significado del texto. El Sumo Sacerdote no afirma que desde el tiempo antiguo Dios amonestó a la generación de Moisés o a otras generaciones pasadas, sino que Dios se dirigió a la generación que participa en la lucha final, a la generación a la que él dirige sus palabras, con las palabras dichas "desde antiguo".

al futuro escatológico que es al mismo tiempo el período de la historia en el que vive la Comunidad de Qumrán.

H. STEGEMANN escribe acertadamente que el principio hermenéutico de la Comunidad qumránica era el siguiente: "Si quieres comprender lo que nos sucede en el final de los tiempos en que vivimos, lee los libros de los profetas bíblicos: de esto tratan ellos directamente" (4). Pero sería aún más preciso invertir la perspectiva y formular así el principio hermenéutico a la base de los *pesharim*: "Si quieres comprender el significado de las palabras de los profetas, mira lo que pasa en nuestra época del final de los tiempos, puesto que de esto tratan los profetas".

Esta comprensión del texto profético como refiriéndose a una época histórica determinada implica que se considera a las palabras de los profetas como predicciones que deben cumplirse al final de los tiempos, como oráculos cuyo significado permanece oculto y misterioso hasta que es dado a conocer por revelación divina. El profeta, en la óptica de Qumrán, ha recibido de Dios el oráculo, pero el significado del oráculo permanece misterioso, incluso para el profeta mismo, hasta que es revelado a la Comunidad. Esto es lo que precisa 1 Q pHab vii, 1-5:

Y dijo Dios a Habacuc que escribiese lo que había de suceder a la generación última, pero el fin de la época no se lo dio a conocer. Y lo que dice: *Para que corra el que lo lea*, su predicción se refiere al Maestro de Justicia, a quien ha manifestado Dios todos los secretos de sus siervos los Profetas.

Este texto nos muestra claramente lo que hemos definido como escatologización de los escritos proféticos. Para la Comunidad, lo que Dios ordena a Habacuc escribir, el contenido de la revelación profética original, no se refiere a las circunstancias de la época del profeta, sino a lo que ha de suceder a la generación última, aunque Habacuc no sea consciente de ello. Este contenido permanece misterioso y sólo es conocido mediante la revelación divina. Es más, la revelación dada a la Comunidad muestra que la realidad de los últimos tiempos sobrepasa a la visión original de los Profetas. Este, al menos, parece ser el significado de la discutida frase de 1 Q pHab vii, 7-8:

(4) "The hermeneutical principle of the Qumran community was as follows: if you want to understand what happens in connection with us in the present end of days, read the books of the biblical prophets; they report it directly!", cfr. H. STEGEMANN, "Some Aspects of Eschatology in Text from the Qumran Community and in the Teachings of Jesus", en *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985; pp. 408-426. cita en la p. 411.

Su predicción: que se prolongará la última época y sobrepasará todo lo que han dicho los profetas, porque los misterios de Dios son maravillosos (5).

El texto citado de 1 Q pHab vii, 1-5 deja igualmente claro que esta nueva comprensión de los escritos proféticos, la revelación de su "misterio" (rz), ha sido introducida en la Comunidad por el Maestro de Justicia. Es a él a quien "Dios ha manifestado todos los secretos de sus siervos los Profetas". Ya en el prólogo histórico del *Documento de Damasco* se define al Maestro de Justicia y su función dentro de la Comunidad precisamente por esta característica:

Y Dios tomó nota de sus obras porque le buscaron con corazón perfecto, y suscitó para ellos un Maestro de Justicia para guiarles en el camino de su corazón, para enseñar a las generaciones últimas lo que él hará a la generación última, a la congregación de los traidores (CD i, 19-12).

1 Q pHab ii 6,10 expresa esta idea aún más claramente. Los traidores son aquellos:

que no creerán cuando oigan todo lo que va a pasar a la generación última de la boca del sacerdote (6) que Dios ha puesto en (medio de la Comunidad) para predecir el cumplimiento de todas las palabras de sus siervos los Profetas (por) cuyo medio ha anunciado Dios todo lo que sucederá a su pueblo (Israel).

Escatologización de los Profetas en los demás escritos sectarios

Esta forma de comprender los escritos de los Profetas reflejada en los *pesharim* aparece igualmente en los demás escritos sectarios como lo muestra un análisis de todas las citas explícitas (es decir, introducidas con la correspondiente fórmula de citación como escritura) de los profetas que se encuentran en los escritos qumránicos que se nos han conservado (7). J. A. FITZMYER ha agrupado en cuatro

(5) Sobre las distintas maneras de interpretar el texto cfr. W. H. BROWNLEE, *The Midrash Peshar of Habakkuk*, Missoula 1979, pp. 115-117.

(6) La identificación de "el sacerdote" con el Maestro de Justicia está garantizada por 4 Q 171 ii, 19 y iii, 5.

(7) Estas citas fueron convenientemente reunidas y analizadas en un artículo de J. A. FITZMYER, "The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament", *NTS* 7 (1960-61), 297-333, reproducido en *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London 1971, pp. 3-58, que es la edición que hemos utilizado. De los textos publicados posteriormente, sólo 11 Q Melch. contiene un cierto número de citas explícitas: 2-3 Lev 25,13 y Deut 15,2; 9-11, Sal 81, 1. Sal 7,8-9 y Sal 82,2; 15, Is 52,7; 26, Lev 25,9. Para

clases estas citas explícitas. La primera clase la forman aquellos casos en los que el texto del AT conserva en la cita qumránica el mismo sentido que tenía en el texto original. En las otras tres clases, que agrupan la mayoría de las citas, el significado original del texto bíblico ha sido transformado para adaptarlo a la nueva realidad de la Comunidad, bien sin modificar el texto mismo ("The Class of Modernized Texts"), o modificando la forma del texto para acomodarlo mejor ("Accommodated Texts"), o aplicando al presente de la Comunidad los elementos escatológicos del texto bíblico ("The Eschatological Class of Texts") (8). Ahora bien, todas las citas de los Profetas están clasificadas en las clases segunda, tercera o cuarta, con la sola excepción de la cita de Nah 1, 2 en CD ix, 5 que FITZMYER clasifica como una cita que conserva en Qumrán el sentido literal del texto bíblico. Y éste es el caso del texto del Documento de Damasco conservado en la Geniza. Pero, en mi opinión, se trata en este caso de una glosa incorporada tardíamente dentro de esta recensión de la obra. En efecto: En todos los pasajes qumránicos que tratan de la ley de la reprensión (*hwkḥ*) (9), los únicos textos empleados son Lev 19,17-19, los mismos textos que encuadran la presentación de la ley aquí (CD ix, 2-8), sin que nunca se recurra al procedimiento habitual en la exégesis rabínica de añadir un texto probatorio tomado de los Profetas (un procedimiento del que CD ix, 5 sería el único ejemplo en Qumrán). Además, la fórmula empleada para introducir la cita de Nah 1,2: *w'ym ktwb*, es característica de las formulaciones talmúdicas tardías (10). Y lo que es aún más significativo, el texto de esta sección de CD ix, 2-8 es distinto en las dos recensiones qumránicas de la obra que lo conservan y en la copia de la Geniza. Aunque mientras no sean publicados los fragmentos de CD provenientes de 4 Q no podemos saber ciertamente si la cita en cuestión se hallaba o no en la recensión qumránica, sí sabemos ya ahora por 5 Q 12 y 4 Q D^c 10 iii, 20 que entre las lín. 6 y 7 de CD ix la recensión qumránica contenía una larga adición ausente del texto de la Geniza (11). Así pues, podemos concluir que en todos los casos en los que el texto de los Profetas es citado como Escritura en los escritos sectarios el significado original del texto profético ha sido modificado o transformado de tal manera que su contenido se refiere directamente al presente de la Comunidad.

un estudio de estas citas cfr. J. A. SANDERS, "The Old Testament in 11Q Melchizedek", *JANES* 5 (1973), 373-382.

(8) J. A. FITZMYER, *a.c.*, pp. 17-21; 21-33; 33-45 y 46-51, respectivamente.

9. 1 Q S v, 24-vi, 1; vii, 2-3; ix, 16-18; CD vii, 8-9; xiv, 22 .cfr. L. H. SCHIFFMAN, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls*, Chico 1983, pp. 89-109.

(10) Como señala C. RABIN, *The Zadokite Documents*, Oxford 1958, p. 45.

(11) Cfr. J. T. MLIK en DJD III, Oxford 1962, p. 18.

Escatologización de los Salmos en cuanto escritos proféticos

Esta escatologización de los escritos proféticos se extiende en Qumrán al texto de los Salmos, como nos lo prueban los fragmentos de 1 Q 16 (*pesher* Sal. 68), de 4 Q 171 (un *pesher* a los Salmos 37 y 45 en la parte conservada), y, tal vez, 4 Q 173 (un *pesher* al Salmo 127?). Esto podría ser una indicación de la escatologización del resto de los *K'túbim*, de los Escritos, en Qumrán (12), pero yo pienso más bien que es el resultado de la "profetización" de los Salmos, consecuencia de la vigencia dentro de la Comunidad de la concepción de David como profeta. Esta idea está expresada de una forma absolutamente clara en 11 Q Ps^a xxvii, 11, que precisa que David compuso sus 4050 Salmos "por medio de profecía (*bnbw'h*) que le había sido dada por el Altísimo".

Aunque Qumrán nos ha proporcionado la más antigua atestación del título tradicional del Salterio (*spr hthlym*) (13), que no subraya el origen davídico de los Salmos, todos ellos eran considerados en Qumrán como la obra de David: 11 Q Mech. 9-11 designa como *šyry dwyd* no sólo el Salmo 7, que la tradición masorética atribuye a David, sino el Salmo 82, que en la misma tradición es presentado como un salmo de Asaf.

Esta profetización de los Salmos aparece igualmente en un importante texto aún no publicado (14) que une directamente los Profetas y David a la Torah de Moisés: *spr mwšh wdbry hnb'yym wdwyd*, "el libro de Moisés y las palabras de los Profetas y de David".

Sea cual fuere el motivo, lo cierto es que la Comunidad qumránica ha comprendido los Salmos del mismo modo que los escritos de los Profetas, como un misterio cuya revelación ha sido dada al Maestro de Justicia y por su medio a la Comunidad. Como los Profetas, también los Salmos, proféticamente inspirados, hablan del final de los tiempos, del presente de la Comunidad.

¿Cómo ha llegado la Comunidad qumránica a esta forma peculiar de comprender los escritos de los Profetas y los Salmos?

(12) Proverbios 15.8 es citado como Escritura en CD xi, 17-18.

(13) En una copia de la *Regla de la Guerra* recientemente publicada, 4 Q 491 17.4, cfr. M. BAILLET, *DJD VII*, Oxford 1982, p. 40.

(14) Conocido con la sigla MMT (*mqt m'sy htrh*). Se trata de una carta haláquica de la que se han conservado al menos seis copias fragmentarias, 4 Q 394-399. Una descripción preliminar de su contenido se halla en E. QIMRON - J. STRUGNELL, "An Unpublished Halakic Letter from Qumran", en *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985, pp. 400-407.

Profecía en la tradición apocalíptica y en la tradición sapiencial

Los primeros elementos para responder a este interrogante nos los proporciona un contemporáneo del Maestro de Justicia, el autor del libro de Daniel. En Dan 5,25 (un capítulo en el que la mayoría de los investigadores ven los orígenes del género literario *pesher*) (15) se recogen las palabras misteriosas del sueño de Baltasar. Los versos siguientes contienen su "interpretación", su *pesher*, y todo en el texto ayuda a comprender que es la revelación divina la que permite a Daniel comprender el sentido misterioso de las palabras y dar sus correspondientes *pesher*. Idéntico es el caso de los sueños de Nabucodonosor: el de la estatua (cap. 2) y el del árbol (cap. 4). En ambos casos es gracias a la revelación de Dios como Daniel llega a comprender el misterio de los sueños y es capaz de dar el *pesher* justo. En 2,18.19 se pide y es concedida la revelación del misterio (*rz*) (16). En los vv. 27 y 28 se acentúa que este misterio no pueden explicarlo ni sabios ni adivinos, sino que debe revelarlo Dios mismo, y en el v. 30 se afirma que Dios lo ha revelado a Daniel para que éste pueda dar el *pesher*:

En cuanto a mí, no es porque yo tenga una sabiduría superior a la de todos los vivientes por lo que se me ha revelado este misterio, sino para que el *pesher* (*pšr'*) sea manifestado al Rey.

Si estos textos y otros de Daniel nos permiten comprender que los *pesharim* aplican a las palabras de los Profetas los mismos métodos que Daniel aplica a las palabras misteriosas en el muro o a los sueños como un misterio cuyo significado es comprendido por revelación divina, otro texto de Daniel en el cap. 9 nos proporciona una aproximación a lo que hemos definido como escatologización del texto profético. En Dan 9,2, Daniel es presentado reflexionando sobre el texto de Jer 25,11-14 y la visión del c. 23 es la respuesta a esta reflexión. La visión de las setenta semanas es presentada como el *pesher* de los setenta años de Jeremías. El presente del autor y la descripción del Templo es visto como predicho en las palabras del profeta.

Este texto contiene los elementos claves de lo que designamos como escatologización de los textos proféticos: la función del intérprete consiste en reflexionar sobre el *texto* revelado; el verdadero sentido del texto profético no se aplica ya a la realidad histórica del tiempo

(15) Cfr. F. GARCÍA MARTÍNEZ, "El *Pesher*: Interpretación profética de la Escritura", *Salmanticensis* 26 (1979), 125-139.

(16) Esta traducción de *rz* por misterio es la que dan tanto LXX como Teodoción en todos los casos en los que el término aparece en Daniel.

en el que el oráculo fue pronunciado, sino que se refiere al presente del autor de Daniel; este sentido es manifestado por revelación divina.

Y sin embargo, subsisten profundas diferencias entre el tratamiento del texto de Jeremías y la interpretación de los sueños de Daniel y los *pesharim*. En Daniel se trata de casos o de textos aislados y Daniel necesita la intervención de un ángel que le transmite la explicación correcta del texto de Jeremías. En Qumrán, por el contrario, la escatologización se refiere al texto completo de los Profetas y la revelación divina de sus misterios es algo que reside en el Maestro de Justicia y que le permite comprender *todas* las palabras de los Profetas sin necesidad de que una visión particular le precise el sentido de un pasaje difícil.

Ya antes que Daniel, Ben Sira en su elogio de los Padres dice de Isaías (48,24): *brwḥ gbwrh ḥzh 'hryt*, "con espíritu potente vio las últimas cosas", y en el verso siguiente precisa: *'d wlm hgdy nhywt wnstrwt lḥny bw'n*, "Indicó lo que había de suceder hasta el final, y las cosas ocultas antes de que sucedieran" (17). A diferencia del pasaje de Daniel que se refería a un texto concreto de Jeremías, Ben Sira alude aquí a la obra completa de Isaías y toda ella es concebida como una predicción en la que el futuro está contenido, un futuro que incluye "el final" al que el profeta se habría referido. Los contactos terminológicos con el vocabulario qumránico son demasiado estrechos como para poder ignorarlos (*'hryt*, *nstrwt*), pero Ben Sira no pierde de vista la realidad histórica del tiempo de Isaías. De hecho el texto se sitúa dentro del elogio de Ezequías, y Ben Sira no deja de subrayar (v. 20) que Dios rescata al pueblo por mano de Isaías y (v. 32) que Ezequías obra como le ordena el profeta.

Ben Sira es un representante típico de la Tradición Sapiencial y refleja la concepción de la profecía de esta tradición, concepción que terminará por imponerse como normativa y desembocará en la canonización de los escritos proféticos. BLENKINSOPP ha puesto de relieve que la canonización de los escritos de los Profetas junto a la Torah implica la comprensión de la profecía como interpretación de la Torah, y que esta comprensión fue obra de la tradición sapiencial y sacerdotal que puso el énfasis en la revelación derivada de los textos bíblicos como contrapuesta a la revelación derivada a través de

(17) Los fragmentos hebreos conservados se hallan convenientemente reunidos en F. VATTIONI, *Ecclesiastico. Testo ebraico con aparato e versioni greca, latina e siriana*, Napoli 1969. El texto no se encuentra entre los fragmentos de Masada, que terminan en la parte conservada con 44,17, cfr. Y. YADIN, *The Ben Sira Scroll from Masada*, Jerusalem 1965.

la persona del profeta (18). El influjo de esta comprensión de la profecía en Qumrán ha sido abundantemente subrayado (19). Baste pensar en el título de "Intérprete de la Torah" (20), en la prescripción del estudio continuo de la Torah (21), en la asociación de la Torah y de los Profetas como fuente de las prescripciones que regulan la vida de la Comunidad (22), etc.

Pero junto a esta concepción de la profecía de corte sapiencial encontramos en Qumrán otros elementos que provienen indudablemente de la Tradición Apocalíptica en la que la Comunidad hunde sus raíces (23). La correspondencia de los *peshtarim* con Daniel arriba señalada es un claro indicio de esta dependencia. Otro elemento que proviene igualmente de esta Tradición Apocalíptica es la tendencia a situar los orígenes de la profecía en una época anterior a la revelación mosaica, como una manera de salvar a los Profetas de su función de intérpretes de la Torah y de valorizar así de nuevo la revelación directa de la parte de Dios (24).

Un texto últimamente publicado (25) nos prueba que esta concepción era operativa en Qumrán. Uno de los Salmos apócrifos contenidos en 4 Q 381 frag. 69 literalmente:

(18) Cfr. J. BLENKINSOPP, *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins*, Notre Dame-London 1977, pp. 128-137.

(19) Ver la obra clásica de O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen 1960.

(20) *dwrš htwrh*, CD vi, 7; vii, 18; 4 Q 174 1-2 i, 11; 4 Q 117 10-11, 5. En 1 Q S vi, 6 se emplea la fórmula 'yš dwrš btwrh.

(21) 1 Q S vi, 6-8.

(22) 1 Q S i, 2-3; viii, 13-16 CD v, 21 - vi, 1.

(23) Como creo haber probado en una serie de trabajos en curso de publicación, cfr. F. GARCÍA MARTÍNEZ, "Les Traditions Apocalyptiques à Qumrán", en C. KAPPLER (ed.), *Apocalypses et Voyages dans l'au-delà*; "Essenisme qumránien: Origines, caractéristiques, héritage", en P. SACCHI (ed.), *Atti del Convegno dell' AISG, San Miniato 1984*; "Orígenes del Movimiento Esenio y Orígenes Qumránicos", en *II Simposio Bíblico Español*, Córdoba 1985.

(24) La Tradición Apocalíptica posee una "cadena de transmisión" de esta revelación extra-mosaica. Para el autor de *Jubileos* esta revelación comienza con Henoc (Jub 4,17-19) que la transmite a Matusalén y éste a Lamec (7,38-39). Lamec la entrega a Noé, quien la pasa a Sem, "su primogénito" (10,13-14). En la corrupción general que sigue al Diluvio este conocimiento quedará oculto hasta que sea revelado de nuevo a Abraham junto con los escritos de sus antepasados (12,26-27). Abraham lo transmite a Isaac (21,1) y a Jacob (22,10-30; 25,5-7; 39,6), quien a su vez la transmite a Leví para que sea su descendencia la que la conserve (45,6). Ver. F. GARCÍA MARTÍNEZ, "Las Tablas Celestes en el Libro de los Jubileos", en A. VARGAS-MACHUCA y G. RUIZ (eds.), *Palabra y Vida. Homenaje a José Alonso Díez*, Madrid 1984, pp. 333-349.

(25) Por E. M. SCHULLER en su Tesis presentada en Harvard en 1984, 4 Q 380 and 4 Q 381, *Two Collections of Non-Canonical Psalms from Qumrán: Edition, Translation and Commentary*. En espera de su publicación oficial, SCHULLER ha tenido la generosa amabilidad de poner a mi disposición una copia de su Tesis con las fotografías de los textos.

- (...) Cuando El vio que los pueblos del país obraban impiamente (...)
- (...) y todo el país era una completa profanación impura. Y maravillosamente desde el principio (...)
- (...) determinó en su corazón destruirlos de sobre ella y hacer sobre ella un pueblo (...)
- (... os escogió) y por su espíritu os dio profetas para instruiros y para enseñaros (...)
- (...) descendió del cielo y os habló para instruiros y para apartaros de las obras de los habitantes (del país...)
- (... os dio) leyes, instrucciones y mandatos con la alianza que estableció por mano de Mo(isés...).

Debido al carácter fragmentario del texto es imposible determinar si el contexto del Salmo es el del período que precede al diluvio o el período que precede a la entrada en la tierra prometida (26), pero en todo caso está claro que los profetas que instruyen y enseñan al pueblo son independientes y preceden a la donación de la Torah por Moisés.

Esta valoración de la profecía de corte apocalíptico pero en consonancia con las más antiguas tradiciones bíblicas sobre los profetas es la que parece haber influido en la autocomprensión como profeta del Maestro de Justicia que nos muestra 1 Q H (27).

Ambas concepciones: la profecía como interpretación de la Torah de la Tradición Sapiencial y la profecía como revelación directa de Dios de la Tradición Apocalíptica, no pueden coexistir sin un cierto grado de tensión. Pero se trata de una tensión recogida ya al interior del texto del AT y que refleja la vieja tensión entre carisma e institución, como ha notado BLENKINSOPP (28), subrayando el contraste entre la adición que concluye el Pentateuco: "No se levantó más en Israel un profeta como Moisés" (Deut 34,10), y la adición que cierra la colección de los Profetas: "He aquí que os enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día de Yahweh" (Mal 3,23). Lo que hace que dichas concepciones sean operativas no sólo en Qumrán sino en los otros grupos del judaísmo de la época como lo serán igualmente en el judaísmo rabínico posterior, ya que todos ellos aceptan el texto

(26) Ver la discusión de ambas hipótesis en la obra citada de SCHULLER, pp. 270-280.

(27) Ver, por ejemplo, 1 Q H ii, 13-14 y iv, 27-28. Si, como parece probable (cfr. A. S. VAN DER WOUDE, "De tempelrol van Qumrán", NTT 34 (1980), 177-190, 281-293 en las pp. 290-291), el Maestro de Justicia es el autor que ha sido capaz de reescribir una parte del Pentateuco en 11 Q Temple, presentando esta nueva Torah como Torah divina, esto sólo es posible desde el convencimiento de que esta reescritura del texto inspirado se hace bajo la acción directa de la revelación divina.

(28) J. BLENKINSOPP, o.c., pp. 85-89, 120-123.

del AT en el que ambas concepciones se hallan incorporadas a pesar de la tensión resultante. Pero en estos grupos, por cuanto nos es conocido, no desembocan en una concepción de la profecía como la que hemos encontrado en Qumrán. Para llegar a ella en la Comunidad qumránica debió ser necesario un factor distinto de los hasta ahora señalados. Este factor determinante nos lo proporciona la identificación del Maestro de Justicia como el profeta-como-Moisés propuesta por VAN DER WOUDE. O más exactamente, la identificación que él propuso del Maestro de Justicia histórico como "el profeta" mencionado en 1 Q S ix, 11.

La venida del profeta

Este texto de 1 Q S ix, 11: "hasta la venida de un profeta y de los mesías de Aarón y de Israel", fue uno de los más discutidos en los primeros años de la investigación qumránica. Mientras que un buen número de investigadores tendían a identificar el profeta con una u otra de las distintas figuras mesiánicas a las que aluden los escritos de la Comunidad qumránica (29), VAN DER WOUDE en su Thesis (30) estableció de una manera definitiva que las esperanzas de la venida de un profeta que refleja la *Regla de la Comunidad* fueron colmadas con la aparición del Maestro de Justicia histórico. Esta identificación del profeta con el Maestro de Justicia, propuesta o postulada ya previamente por otros (31), fue dotada por VAN DER WOUDE de una argumentación sólida, consistente en substancia en probar que:

(29) En la línea propuesta por la traducción pionera de W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Manual of Discipline: Translation and Notes*, New Haven 1951. Aunque BROWNLEE en su artículo: "Messianic Motifs of Qumran and the New Testament", *NTS* 3 (1956-57), 12-30, 195-210 abandonó esta interpretación del profeta como mesías, en un artículo publicado póstumamente "The Anointed ones of Aaron and Israel" en *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor* (AOAT 215), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1985, pp. 37-44, parece volver a su posición primera basándose en una supuesta corrección de *mšrt* en *mšyhy*, una lectura que me parece paleográficamente imposible. Sobre el empleo en Qumrán de *mšyhy* como una designación de profeta, cfr. M. DE JONGE, "The Use of the Word 'Anointed' in the Time of Jesus", *Novum Testamentum* 8 (1966), 132-148 y "The Role of Intermediaries in God's Final Intervention in the Future according to the Qumran Scrolls", en *Studies on the Jewish Background of the New Testament*, Assen 1969, pp. 44-63.

(30) A. S. VAN DER WOUDE, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrán*, Assen 1957, pp. 75-89.

(31) Por ejemplo, por A. DUPONT-SOMMER, "Le Rouleau de la Règle", *Evidences* 58 (1956), 27-39, citado por VAN DER WOUDE. La misma formulación es recogida literalmente en *Les Ecrits Esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1983, p. 110. Cfr. igualmente N. WIEDER, "The 'Law-Interpreter' of the Sect of the Dead Sea Scrolls: the Second Moses", *JJS* 4 (1953), 158-174.

- este profeta es un profeta como Moisés en la línea de Deut 18,18;
- el Intérprete de la Torah (32) es presentado con las características de un nuevo Moisés;
- este Intérprete de la Torah es el mismo Maestro de Justicia (33);
- lo que permite concluir que el profeta es otra designación de este mismo Maestro de Justicia.

Esta identificación de VAN DER WOUDE ha soportado el paso de los años y la publicación de nuevos textos qumránicos (34), y ella es, en definitiva, la que nos permite comprender las transformaciones que el concepto de profecía y la comprensión de los escritos de los Profetas han sufrido al interior de la Comunidad qumránica.

Actualmente, al menos entre ciertos investigadores, parece afirmarse una tendencia a minimizar la importancia y el influjo dentro del judaísmo del período del segundo Templo de la espera de un profeta escatológico. Ninguna de las tres formas que adquiere esta expectativa:

- la espera de “un profeta” (1 Mac 4,46; 14,41);
- la espera de Elías como precursor del día de Yahweh (Mal 3,24 y Ben Sira 48,10);
- la espera de una profeta-como-Moisés, prolongación escatológica del profeta anunciado en Deut 18,15.17;

habría sido un factor importante en el judaísmo de la época qumránica (35).

A la interpretación tradicional que ve en 1 Mac 4,46 y 14,41 la prueba de la conciencia de que no hay profetas en el presente (36) se opo-

(32) Ver los textos citados en la nota 20.

(33) Cfr. A. S. VAN DER WOUDE, “Le Maître de Justice et les deux messies de la communauté de Qumrân”, en *La secte de Qumrân et les origines du Christianisme*, (Recherches Bibliques 4). Bruges 1959, pp. 121-134.

(34) Como el anuncio por J. T. MILIK, RB 67 (1960), 410-416, de que en la copia de la Regla 4 Q S^o el texto en cuestión no aparece, o la mención del profeta/ungido en 11 Q Melch. 18, un texto publicado por el mismo VAN DER WOUDE, “Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI”, OTS 14 (1965), pp. 354-373.

(35) R. A. HORSLEY, “Like One of the Prophets of Old”: Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus”, CBQ 47 (1985), 435-463 concluye: “To sum up this brief survey of the evidence. There appears to be very little textual attestation of any concept of an eschatological prophet in Jewish society during the early period of Roman domination”, p. 443.

(36) La ausencia de profetas en el presente será uno de los elementos centrales de la concepción rabínica de la profecía. El famoso texto de t. Sota 13:2 es suficientemente claro: “Desde la muerte de Ageo, Zacarías y Malaquías, que son los últimos profetas, el espíritu santo ha cesado en Israel” (sobre la identificación del espíritu santo con espíritu de profecía. cfr. P. SCHÄFER, *Die Vorstellung von heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*, München 1972). Este texto

ne el que ésta es una idea tardía, desmentida por Josefo para esta época y para una época posterior (37) y que ninguno de los textos, ni 1 Mac en general, tiene una orientación escatológica. La clara afirmación de la adición de Mal 3,24 es innegable, como lo es el que Ben Sira 48,10 aporta la prueba de que esta tradición estaba presente en los círculos de escribas de la época; pero, se arguye, esta idea no reaparecerá de nuevo en el judaísmo hasta una época tardía (38) y como reacción a las aplicaciones neotestamentarias de la misma.

Sin entrar aquí en un análisis de estos argumentos, es suficiente constatar que incluso los defensores de esta interpretación reconocen que en Qumrán la tercera de las formas que adquiere la espera de un profeta escatológico, es decir, la expectación de un profeta-como-Moisés en los últimos tiempos, está viva y es operativa, como lo prueban el texto citado de 1 Q S ix, 11 y 4 Q Test 5-8 (39). Independientemente

no sólo nos dice que el presente es un tiempo sin profetas, sino que nos precisa que la profecía está ligada a los escritos incluidos en el canon. Ambas conclusiones son el resultado de la acentuación de la totalidad y exclusividad de la revelación mosaica, principio del que se deriva el otro elemento característico de la concepción rabínica de la profecía, que hace de los profetas no vehículos de una nueva revelación, sino transmisores e intérpretes de la Torah que ni quitan ni añaden nada a las palabras de Moisés, cfr. J. GIBLET, "Le messianisme prophétique", en *L'attente du Messie* (Recherches Bibliques 1), Bruges 1954, pp. 85-139 y R. LEIVESTAD, "Das Dogma von der Prophetenlosen Zeit", NTS 19 (1972-73), 288-299.

(37) W. C. VAN UNNIK, *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*, Heidelberg 1978, p. 47. lo expresa en estos términos: "Im Gegensatz zu den bekanten rabbinischen Dictum, seit Haggai, Sacharija und Maleachi, die als letzte Propheten gestorben sind, sei der Heilige Geist von Israel gewichen, ist Josephus, wie wir sahen, der Meinung, dass die Prophetie bis auf seine Zeit bestehet". Josefo no sólo describirá a Juan Hircano como un profeta (*Ant. XIII* § 282-283) y se presentará a sí mismo como profeta (*Bell. III* § 351-354), sino que describe su propia época como una época poblada de profetas y de falsos profetas. Para un análisis de los textos de Josefo sobre los profetas de la época de la revuelta contra Roma, cfr. P. W. BARNETT, "The Jewish Sign Prophets - A. D. 40-70. Their Intentions and Origin", NTS 27 (1981), 679-697. Para otros textos ver la tipología desarrollada por R. A. HORSLEY, *a.c.*, pp. 446-461. Para una abundante Bibliografía sobre el tema de la profecía y profetas en Josefo cfr. L. H. FELDMAN, *Josephus and Modern Scholarship* (1937-1980), Berlin-New York 1984, pp. 469-477 y 941.

(38) M. M. FAIERSTEIN, "Why Do the Scribes Say that Elijah Must Come First?", *JRBL* 100 (1981), 75-86. Ver igualmente la respuesta de D. C. ALLISON, "Elijah Must Come First", *JBL* 103 (1984), 256-258 y la réplica de J. A. FITZMYER, "More About Elijah Comming First", *JBL* 104 (1985), 295-296.

(39) Así R. A. HORSLEY, *a.c.*, p. 441. Los estudios antiguos son unánimes en este aspecto. R. SCHANCKENBURG, "Die Erwartung des 'Propheten' nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten", en K. ALAND, *e. al.* (eds.), *Studia Evangelica*, Berlin 1959, p. 636, afirma: "Abgesehen von dieser Schwierigkeit, leisten uns die Texte einen grossen Dienst: Sie bezeugen klar die Erwartung des 'Propheten' als einer bestimmten eschatologischen Gestalt, die von dem bzw. des Messias zu unterscheiden ist. Sie geben ihm wirklich 'prophetische' Funktionen: die authentische Auslegung des Gesetzes und die Enthüllung des eschatologischen Geheimnisse. Schliesslich lassen sie nach den 'Testimonia' keinen Zweifel, dass sich diese Erwartung an Dt 18,18 anschliesst". J. COPPENS en "Le prophète eschatologique.

del sentido original del texto del Deuteronomio, 4 Q Testimonia prueba que en Qumrán el anuncio de la futura venida de un profeta está directamente unido a los últimos tiempos.

En mi opinión esta espera proporciona en Qumrán la solución lógica a la tensión entre las dos concepciones de la profecía que hemos visto reflejadas en los escritos qumránicos. En Qumrán por una parte, y bajo el influjo de la Tradición Sapiencial, los Profetas son considerados como cosa del pasado. Prueba de ello es la canonización de los escritos de los profetas reflejada en las citas explícitas de determinados profetas como Escritura, mencionando expresamente su nombre (40) o sin mencionarlo (41), o las referencias a los libros o a las palabras de los Profetas solos o juntos con la Torah de Moisés, como un lugar de la manifestación de la revelación divina (42). Igualmente significativo es el hecho de que en Qumrán (con la excepción de la mención citada de 1 Q S vi, 6 y una referencia aislada a "profetas de mentiras" en 1 Q H iv, 16) el uso de la palabra *nby'* está reservado *exclusivamente* a los profetas clásicos, sin emplearse ni para el Maestro de Justicia (43) ni para ningún otro personaje contemporáneo en sentido positivo (43). Por otra parte, y por influjo de la Tradición Apocalíptica, en Qumrán es viva como hemos visto la conciencia de la revelación divina dada al Maestro de Justicia no sólo como interpretación revelada de los escritos proféticos, sino como revelación directa que permite al receptor actuar como profeta.

El anuncio deuteronomíco de un futuro profeta permite conciliar ambos elementos. Los profetas son cosa del pasado y sus palabras contienen un misterio. La revelación de este misterio, que sobrepasa la comprensión misma de los Profetas, sólo Dios puede hacerla, y El

L'annonce de sa venue. Les relectures", *ETL* 49 (1973), 28 concluye igualmente: "La communauté éssénienne a fait sienne l'attente du prophète deutéronomique. Puis — et ce fut là une attitude qui lui appartient en propre — elle fut peut-être tentée d'identifier ce prophète avec le docteur et l'organisateur de la secte, le Maître de Justice". Sobre la espera de un profeta-como-Moisés entre los Samaritanos y sus relaciones con la figura del Taheb, ver últimamente F. DEXINGER, "Der 'Prophet wie Mose' in Qumran und bei den Samaritanern", en *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor* (AOAT 215), pp. 97-111.

(40) Isaías: 4 Q 174 i, 15; CD iv, 13; vi, 8; vii, 10. Ezequiel: 4 Q 174 i, 16; CD iii, 21; xix, 11. Zacarías: CD xix, 7.

(41) Isaías: 1 Q S v, 17-18; viii, 13-16; 1 Q M xi, 11-12; 11 Q Melch 15-16. 24. Oseas: CD i, 13-14; xix, 15-16; xx, 15-17. Amós: CD vii, 14-15; 15-16; 4 Q 174 ii, 11-13. Miqueas: CD iv, 19-20; xvi, 14-15. Malaquías: CD vi, 11-14.

(42) 1 Q pHab ii, 9; vii, 5; 1 Q S i, 3; viii, 16; CD vii, 17; 4 Q 166 ii, 5; 4 Q 504 1-2, iii, 13.

(43) Un título menos honorífico que el de "Profeta", como señala LEIVESTAD, *a.c.*, p. 298.

(44) En este aspecto la práctica qumránica es la misma que la de Josefo, que reserva el empleo de *prophētēs* para los profetas clásicos y para los falsos profetas, un elemento puesto de relieve por J. BLENKINSOPP, "Prophecy and Priesthood in Josephus", *JJS* 25 (1974), 239-262.

la hará al profeta futuro, como precisa el texto bíblico: "Pondré mis palabras en su boca y él les hablará todo lo que Yo le ordene".

Puesto que en Qumrán este profeta-como-Moisés está vinculado al final de los tiempos, la revelación directa que recibe de Dios se relaciona inevitablemente con estos últimos tiempos. De ahí que la identificación del Maestro de Justicia con el profeta-como-Moisés nos permite el comprender lo que hemos designado como escatologización de los escritos proféticos. Como tal profeta recibe la revelación directamente de Dios, y como es el profeta de los últimos tiempos, esta revelación se relaciona con los últimos tiempos. El misterio contenido en las palabras de los profetas le ha sido revelado a él directamente, como nos lo prueban los textos citados al comienzo del estudio, por lo que este misterio debe estar en relación con los últimos tiempos.

Así pues, la identificación del Maestro de Justicia con el profeta-como-Moisés escatológico no sólo sirve como legitimación de la pretensión profética del líder de la Comunidad y como una manera de resolver la tensión que las distintas concepciones de la profecía ocasionan, sino que actúa como principio hermenéutico para comprender el misterio contenido en el texto de los Profetas (45).

Puesto que el Maestro de Justicia es el profeta-como-Moisés que debía venir al final de los tiempos, su presencia en medio de la Comunidad indica que el presente de esta misma Comunidad son estos últimos tiempos. Gracias a la revelación que él ha recibido, la Comunidad sabe que es de este presente del que hablan los Profetas.

(45) Para STEGEMANN la interpretación de Jesús del texto de los profetas habría sido semejante a la de Qumrán y fue tal vez influida por ella. La diferencia fundamental entre ambos sería que Jesús habría procedido a una escatologización de la Torah: "The main difference between him and the Qumran community in the realm of eschatology was, however, that he started an eschatological understanding of the entire Torah ... Of all the groups in Palestinian Judaism, the Essenes were the most progressive in the eschatological interpretation of the holy Scriptures at that time. They may have influenced Jesus. Nevertheless, he took the next step by understanding Judaism's central document, *spr h'turh*, eschatologically", *a.c.* p. 412.

APROXIMACION AL RELATO DE LOS EVANGELIOS DESDE EL MIDRAS/DERAS

AGUSTÍN DEL AGUA
Madrid

Resumen

El texto de los evangelios sinópticos fue minusvalorado por los métodos histórico-críticos al considerarlo como obra de colección (*Sammelwerk*) procedente directamente de la tradición oral (historia de las formas) o sujeto al prejuicio formal del kerygma (historia de la redacción). La crítica literaria actual ha recuperado el texto como narración/retrato que implica una obra literaria creativa plena (*narrative criticism*). Partiendo de dichos logros, el autor ve brotar el relato de los evangelios ambientado en el medio intelectual del pensamiento histórico-narrativo de la tradición veterotestamentaria y en su manera derásica de decir el sentido teológico de la historia. Teniendo en cuenta las peculiaridades del derás cristiano, el autor considera el relato de los evangelios como "teología narrativa" o haggadá cristiana, por cuanto vincula la expresión de la fe al relato de la historia de Jesús y dice su sentido mediante recurso derásico al Antiguo Testamento.

Summary

The text of the Synoptic Gospels was underestimated by the historical-critical methods which either considered it the end product of a collection (*Sammelwerk*) derived from the oral tradition (form criticism) or subjected it to the formal prejudgement of the kerygma (redaction criticism). Modern literary criticism has recuperated the text as a narrative account, i.e. a complete, creative and literary work (*narrative criticism*). On the basis of these achievements, the author regards the emergence of the account of the Gospels as set in the intellectual environment of the historical-narrative thinking of the Old Testament tradition, and its derashic method of expressing the theological meaning of history. Keeping in mind the peculiarities of the Christian derash, the author believes the account of the Gospels to be a "narrative theology" or Christian haggadah inasmuch as it corrects the expression of faith with the account of Jesus' life, and relates its significance by means of a derashic interpretation of the Old Testament.

I. LOS EVANGELIOS COMO NARRACIÓN/RELATO
EN LA INVESTIGACION CONTEMPORÁNEA (1)

El estudio de los evangelios canónicos como género literario peculiar del Nuevo Testamento parece irse enriqueciendo a medida que la distinta metodología, con que la investigación se aproxima a las narraciones, permite poner de relieve aspectos nuevos de los textos que la propia limitación de cada método por sí solo no puede agotar.

Previamente a exponer el objetivo y método de este estudio, nos detenemos en los presupuestos de que parte cada método al valorar el texto de los evangelios como relato, así como en las conclusiones a que llega cada uno para, de este modo, introducir el midrás en el diálogo exegético al respecto.

En primer lugar, hay que hacer referencia a los *métodos histórico-críticos*.

Sabido es que, para los promotores del método de la *historia de las formas*, los evangelistas son en realidad recopiladores, transmisores, redactores (2) de los materiales que reciben de la tradición de Jesús. Esta valoración de los evangelios como obras de colección (*Sammelwerke*) la advirtieron los estudiosos de las formas por la mera yuxtaposición en que se hallan las perícopas en el conjunto del evangelio, unidas a través de marcos artificiales, obra de los propios evangelistas (3).

A su vez, el método de la *historia de la redacción* venía a subsanar y completar un aspecto olvidado por la historia de las formas: que los evangelistas son verdaderos *autores* de sus obras, en razón de que cada uno ha *redactado* el material de la tradición de que disponía conforme a su peculiar tesis teológica (4).

(1) Para un planteamiento crítico de los evangelios como relato en la exégesis actual del NT nos remitimos en particular a M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung* (Stuttgart 1979, 1984) (bibliografía). Asimismo, y a pesar de ser un número monográfico sobre Mc, es de gran utilidad para los planteamientos generales. N. R. Petersen (ed.), "Perspectives on Mark's Gospel": *Semeia* 16 (1979). Para una panorámica general de las orientaciones actuales en los estudios de los evangelios desde el punto de vista del midrás, R. T. France-D. Wenham (eds.), *Gospel Perspectives*, vol. III: *Studies in Midrash and Historiography* (Sheffield 1983).

(2) Así, M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1919; trad. española de la sexta ed. alemana de 1971: *La historia de las formas evangélicas*, Valencia 1984, p. 14). Y, en general, todos los mentores del método de la historia de las formas (cf. nota siguiente).

(3) *Ibid.*, 13-19. Para la panorámica histórica del método de historia de las formas me remito a H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969) 131-189.

(4) *Ibid.*, 233-253.

El método de la *historia de las formas*, sin embargo, apenas si prestó atención al relato como tal de los evangelios. "La tradición más antigua sobre Jesús es tradición de "perícopas", es decir, tradiciones de escenas particulares y dichos también particulares, que en su mayoría corrían entre la comunidad sin marco fijo cronológico ni topográfico" (5). Los evangelios, pues, no son en último término biografías de Jesús, tal como lo entiende la moderna historiografía crítica, y dependen, sobre todo, de la tradición oral (6).

La *historia de la redacción*, basándose en los principios de 'la teología kerygmática', puso de relieve la noción formal de los evangelios como *kerygma*, vaciando de sentido el relato, más aún, estableciendo una incompatibilidad entre relato (histórico) y *kerygma*. A este respecto es instructivo volver a leer a algunos autores con las ventajas que dan la perspectiva y el distanciamiento temporal: "Inmediatamente, y en calidad de título, se coloca aquí [Mc 1,1] εὐαγγέλιον delante de toda la obra... Es un evangelio. Pero esto significa ya desde el principio: leer la obra como proclamación es en sí una alocución, no "una noticia de Jesús" (*Bericht von Jesus*). Desde este punto de vista no es casual que aquí aparezca también una información. En todo caso es sólo material; Pablo puede renunciar a este material ampliamente. Secuencia, sucesión histórica, todo esto se contiene ciertamente en el material o, por lo menos, está instalado en él, pero se proclama en la actualidad y dentro de esta actualidad" (W. Marxsen) (7). Y, asimismo,

(5) K.-L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlín 1919 = Darmstadt 1964) p. V; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1921, 1970) passim.

(6) Para una visión crítica de los puntos de vista del método de la historia de las formas en su infravaloración del relato, así como del método de historia de la redacción, aplicada a Mc, pero extensible a los otros dos relatos sinópticos: W. H. Kelber, "Mark and oral Tradition": *Semeia* 16 (1979) 7-55; R. C. Tannehill, "The Gospel of Mark as Narrative Christology": *Semeia* 16 (1979) 57-95. El estudio de Kelber muestra, contra la concepción de Bultmann, que el texto de Mc hay que considerarlo independientemente de la índole oral (*orality*) de sus fuentes, en razón de que existe una discontinuidad y oposición entre la fase oral de la tradición y el texto (*textuality*). No admite que el evangelio de Mc sea una obra de colección (*Sammelwerk*) y lo propone como un "texto". A su vez, Tannehill transforma la noción formal de Mc como *kerygma* (*proclamation*) en narración. El ed. de *Semeia* 16 y W. College resumen así la complementariedad de los métodos en este punto: 1) la consideración de Mc como colección (y redacción) se refiere a la manera en que Mc editó el material que usó y a los motivos editoriales de que se sirvió; 2) la valoración de Mc como proclamación es válida si se la considera como algo funcional, más que como una noción formal; 3) Mc destaca como narración entre cuyas funciones se encuentra la proclamación y 4) se refieren al análisis estructural. En Mc, pues, la obra de colección constituye el elemento *material* de su labor teológica, mientras que el elemento *formal* es el relato, una de cuyas funciones es el *kerygma* o la teología (sin olvidar la historia).

(7) W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (FRLANT NF 49; Göttingen 1956, 1959; trad. española: *El evange-*

del evangelista Lucas: "Si en Marcos la narración como tal presenta el kerygma ampliamente desarrollado, Lucas delimita su narración como *fundamento* histórico que se asocia secundariamente al kerygma, cuyo conocimiento él presupone (Lc 1,4). El relato histórico no es, pues, kerygma, sino que proporciona a éste sus presupuestos históricos. Este mutuo apartamiento de kerygma y narración proporciona la posibilidad de que cada uno se desarrolle como magnitud sustantiva" (H. Conzelmann) (8).

La crítica, sin embargo, que ha reconocido los aspectos positivos de los métodos histórico-críticos y asumido sus valiosas intuiciones de fondo, ha señalado también sus insuficiencias. En efecto, el hecho de que los evangelios no sean biografías de Jesús no da pie para pasar al otro extremo: la valoración formal de los evangelios como kerygma opuesto radicalmente al relato histórico. Es precisamente la estrecha relación de relato (histórico) y kerygma lo que nos pone en la pista del enfoque que parece haya que dar a la investigación de las narraciones evangélicas, si se quiere captar su identidad literaria: la forma en que el Antiguo Testamento y el judaísmo entendían la historiografía (9).

La gran falta de la "teología kerygmática" —tal como ha señalado E. Güttgemanns (10)— es que quiso relacionar la fe sólo con el kerygma abstracto, sosteniendo al propio tiempo que un "relato" es en el fondo una forma de ilustración del kerygma, a la que también se puede renunciar.

El *estructuralismo*, así como antes la historia de la redacción, prescinde de las tradiciones existentes tras el texto y considera su "fun-

lista Marcos. *Estudio sobre la historia de la redacción del Evangelio*, Salamanca 1981, p. 124).

(8) H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHT 17; Tübingen 1954; trad. española de la quinta ed. alemana: *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Madrid 1974, p. 24).

(9) M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, o.c. en nota 1: "Doch muss man nach über 50 Jahren Formkritik darauf hinweisen, dass die *formgeschichtliche Forschung*" trotz verheissungsvoller Ansätze zu Beginn der zwanziger Jahre leider allzu rasch scholastisch erstarrte und stagnierte, weil man lange Zeit versäumte, die wichtigsten, von Milieu und Zeit her am nächsten liegenden Formparallelen der überreichen rabbinische Anekdoten- und Spruchtradition ebenfalls gründlich zu analysieren und zum Vergleich auszuwerten. Hier hätte sich der Forschung ein unendlich reiches durch zahllose Paralleltraditionen kontrollierbares Material zu form- und überlieferungsgeschichtlichen Studien angeboten. So wurden vor allem die jüngsten amerikanischen Arbeiten, etwa von Jacob Neusner, in Deutschland viel zu wenig beachtet. Nach wie vor fehlt uns eine gründliche formgeschichtliche Untersuchung der rabbinischen Wundergeschichte und der biographischen Anekdote und ihr Vergleich mit der Evangelienüberlieferung" (p. 26s.).

(10) E. Güttgemanns, "Im welchem Sinne ist Lukas Historiker? Die Beziehungen von Luk 1,1-4 und Papias zur Antiken Rhetorik": *Linguistica Biblica* 54 (1983) 9-26 esp. 16; cf. también nota 14.

damento histórico" como irrelevante y carente de interés. Hay que precaverse, sin embargo, de caer en un fetichismo del texto, ya que éste nunca es una entidad absolutamente aislada en sí misma. Es, precisamente, debido al aislamiento y absolutización de un texto "en sí mismo" por lo que se ignora la verdad histórica que hay en él. Cada texto se encuentra en un determinado contexto y tiene, como tal, función de referencia, carácter de testimonio. A este respecto, los evangelistas, que actualizaban cada uno para su tiempo el acontecimiento de Jesús, como la actuación escatológica de Dios prometida en el Antiguo Testamento, procuraron siempre atenerse con fidelidad a unos hechos que pertenecían ya al pasado y que servían de testimonio de fe para el presente (cf. Lc 1,1-4; Jn 20,30-31). Nosotros encontramos en sus relatos "históricos" tanto la vinculación a las tradiciones del pasado, que dan fundamento a la comunidad, como la libertad de creación literaria para volver a relatar la "historia" del pasado (11).

Un intento más reciente de aproximación a los relatos de los evangelios lo constituye la *crítica (literaria) de la narración (narrative criticism)* (12). Según este modo de comprender el género literario de los evangelios, éstos son narraciones que comprenden un *relato (story)* y su *discurso (discourse)*. Un *relato* de la vida de Jesús de Nazaret desde la concepción y nacimiento (caso de Mt y Lc) hasta su muerte y resurrección, y un *discurso* a través del lenguaje, que incluye los recursos de la trama, la retórica, el punto de vista particular de cada evangelista, etc., como medios por los que el relato se hace entender (como relato teológico).

Con estos presupuestos de fondo, la *crítica de la narración* busca el modelo correspondiente de lector/lectura al que implícitamente se dirige el evangelio como narración-mensaje. Para ello, analiza el tipo de autor que aflora del texto mismo del evangelio y de él deduce a continuación el modelo de lector. El autor del texto (de los evangelios) es una voz digna de confianza que, como creyente, cuenta el relato de Jesús a un lector que hay que considerar discípulo de Jesús, en unas circunstancias determinadas. A este lector (implícito) se le cuenta la historia pasada de Jesús; él la comprende en su totalidad y responde apropiadamente a ella. El lector supuesto por el texto es aquel en

(11) Cf. M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, 53.

(12) Para una exposición general del método de crítica del relato (*narrative criticism*) véase S. Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Film and Literature* (Ithaca, Cornell University, New York 1978); M. Cort, *Narrative Elements and Religious Meanings* (Philadelphia, Fortress Press, 1975). Para una aplicación concreta del método a Mc: D. Rhoads-D. Michie, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia, Fortress Press, 1982); para Mt: J. D. Kingsbury, *Matthew as Story* (Philadelphia, Fortress Press, 1986).

quien se realiza la intencionalidad que la narración se propone, a saber, el discípulo de Jesús (13).

Este modo de acercamiento al género literario de los evangelios desde la crítica de la narración supera, sin ningún género de duda, deficiencias de los métodos anteriores. En este sentido hay que señalar como positivo el haber asumido el análisis del texto desde la narración misma, dimensión fundamental de los evangelios como obra literaria y teológica, y no sólo desde su fase formativa (historia de las formas) o desde un prejuicio formal como el de la teología kerygmática. Asimismo, hay que anotar como positiva la distinción entre relato y discurso, como dos dimensiones complementarias de la narración misma. El relato de la historia de Jesús y su sentido pertenecen por igual a la índole misma de la narración evangélica (14).

Ahora bien, la crítica de la narración, al llevar a cabo el análisis desde los presupuestos de la crítica literaria general, deja fuera aspectos esenciales que hacen de las narraciones evangélicas un género literario absolutamente singular. A este respecto no hay que olvidar que los evangelios han nacido en un medio (*milieu*) intelectual con características hermenéuticas, formas de expresión y formas de pensamiento peculiares del mundo de la Biblia y del judaísmo. Es el fenómeno que se conoce con el nombre de *midrás/derás*. Ello hace que el estudio de la narración no pueda agotarse en la crítica literaria general. Para ello, hay que preguntarse por la índole del relato como forma de pensamiento en el mundo del *midrás*, frente a la forma abstracta de pensamiento, así como por el tipo de hermenéutica por la que dicha forma de pensamiento narrativo expresa (en el conjunto de la trama histórica) el sentido del relato, a saber, la hermenéutica *derásica* (recurso al Antiguo Testamento).

En consecuencia, parece que el estudio del género literario de los evangelios, la consiguiente cuestión de cómo es su historicidad, así como la índole de su mensaje teológico, debe enfocarse a través de las categorías con que tanto el Antiguo Testamento como el judaísmo concebían la historiografía. El que la 'historia de Jesús', contada y transmitida por los que la vivieron, no haga uso de los métodos de

(13) Me remito a la ponencia que el prof. J. D. Kingsbury expuso en el 42.º Congreso de la SNTS, celebrado en agosto de 1987 en Göttingen, "Reflections on 'the Reader' of Matthew's Gospel", que espero sea pronto publicada.

(14) M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*: "Wir verdanken unsere eingehende Kenntnis der Ursprünge des Christentums vor allem dem Tatbestand, dass Lukas und ebenso die beiden anderen synoptischen Evangelisten, ja in gewisser Weise sogar der Verfasser des vierten Evangeliums, nicht einfach Prediger einer abstrakten Botschaft, sondern zugleich eben ganz bewusst 'Geschichtsschreiber', man könnte auch sagen "Geschichtszähler", *sein wollten*, die *durch* ihren Geschichtsbericht die neue Botschaft vom kommenden Messias Jesus verkündigten" (p. 41).

la historiografía crítica moderna no sólo se debe a la lejanía temporal y cultural, sino también a su género peculiar: los evangelistas querían contar la verdadera historia, la que se entiende a la luz de la fe, y ésta no es detectable con sólo los criterios de la moderna crítica histórica (15).

La historiografía utilizada por los autores de los relatos evangélicos hay que analizarla en el marco de las formas de pensamiento y expresión contenidas en el concepto de midrás/derás, que hunde sus raíces en el mundo bíblico del Antiguo Testamento y se prolonga después en el judaísmo y cristianismo. Dado que el término midrás/derás encierra aspectos diversos que en la discusión científica no acaban siempre de establecerse con claridad, el apartado siguiente quisiera tomar posición crítica al respecto.

En el desarrollo del trabajo procedemos de la forma siguiente: en la primera parte destacamos la categoría midrás/derás como forma de pensamiento, junto a las más recurridas de exégesis y hermenéutica; sigue el estudio de la haggadá como teología narrativa en el judaísmo y sus antecedentes bíblicos; finalmente, una vez ambientados los relatos en la tradición veterotestamentaria, nos detendremos en el concepto fundamental por el que cada uno de los tres sinópticos, al dar encabezamiento a su escrito, define su obra como relato.

II. EL MIDRÁS/DERÁS HAGGÁDICO COMO FORMA DE PENSAMIENTO NARRATIVO

1. Medio intelectual y religioso en que el NT se hace libro

Afirma B. Chilton que "cualquiera que desee entender el Nuevo Testamento es, consciente o no, un estudioso del primitivo judaísmo". Por "primitivo judaísmo" entiende "el movimiento religioso que sobrevivió a la desaparición efectiva de Israel como un Estado teocrático y sirvió de precedente al judaísmo rabínico" (16).

Este criterio de B. Chilton parece expresar el estado de opinión de un sector cada vez mayor de exegetas, según el cual el Nuevo Testamento se configuró en el ambiente de dicho movimiento religioso judío. A este respecto, es sabido que Jesús enseñó en el *medio* particular del primitivo judaísmo y que, por ello, hubo de emplear el lenguaje religioso de tal medio; lenguaje que tendría que ser familiar a los

(15) L. Alonso-Schökel, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje* (Barcelona 1966) 28.

(16) B. Chilton, *A Galilean Rabbi and his Bible. Jesus' Own Interpretation of Isaiah* (London 1984) 13ss.

variados y no expertos auditorios de judíos a quienes, fundamentalmente, él se dirigió (17). Asimismo, la investigación que relaciona rabinismo y Nuevo Testamento ha mostrado la línea de continuidad existente entre los métodos de interpretación bíblica y formas de expresión de la tradición judía y los del Nuevo Testamento. Por ello, para el exegeta del Nuevo Testamento no es ya un "extra optativo", según palabras de G. Vermes (18), el conocimiento de la tradición veterotestamentaria si quiere estar preparado para comprender e interpretar el Nuevo Testamento. La investigación futura, en esta área de la exégesis neotestamentaria, está, por tanto, llamada a la iluminación conjunta de los dos Testamentos. De ahí la necesidad de que la propia investigación siga penetrando las peculiaridades del mundo del *midrás/derás* (19). El Nuevo Testamento se fue configurando como libro, en sus diversas etapas, haciendo uso de los modos y formas de pensamiento peculiares de dicho medio.

2. *Midrás/derás: concepto, tipos y características*

Como paso previo a la presentación del *midrás* haggádico como 'teología narrativa' parece conveniente volver una vez más a la cuestión de la definición del *midrás/derás*, problema en que, a pesar del tiempo, no parece haber todavía unanimidad entre los exegetas, particularmente entre los del Nuevo Testamento (20).

Sabido es que la tendencia más reciente asocia el *midrás* con todo el fenómeno del recurso a la Escritura en el primitivo judaísmo, abarcando, consiguientemente, grupos, tradiciones y literatura que se distinguen abiertamente de la literatura rabínica, a la que durante largo tiempo estuvo reservado el término. De ahí que hoy sean utilizadas como fuentes de haggadá fuentes no rabínicas: Flavio Josefo, Filón, Pseudo-Filón, targum, apócrifos y seudoepígrafos, los escritos de Qumrán, la versión de los LXX, el mismo Nuevo Testamento y los Padres de la Iglesia que recopilan material haggádico (21). Por ello, no es

(17) *Ibid.*, 35.

(18) G. Vermes, "Jewish Studies and the New Testament Interpretation": *JJS* 31 (1980) 1-17, espec. 13.

(19) Como muestra de la actual vuelta de la exégesis neotestamentaria al mundo veterotestamentario y judío, véase N. Lohfink, *Das jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension* (Freiburg-Basel-Wien 1987); F. Mussner, *Die Kraft der Wurzel. Judentum-Jesus-Kirche* (Freiburg-Basel-Wien 1987); M. Klopfenstein-U. Luz-S. Talmon-E. Tov (eds.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch*. Texte der Berner Symposions vom 6-12 Januar 1985 (Judaica et Christiana 11; Bern-Frankfurt-New York-Paris 1987).

(20) Para la aplicación del método *midrásico* a la exégesis del NT, A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Biblioteca *midrásica* 4; Valencia 1985) (bibliografía).

(21) *Ibid.*, 21-27. Véase también M. P. Miller, "Midrash" en *Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume* (Nashville 1976) 593-597.

de extrañar que se suscitara la cuestión de qué es lo que había que entender por midrás/derás.

A. G. Wright proponía reservar el nombre de midrás a un género literario de peculiares características. Así, lo definía como una composición que explica las Escrituras y busca hacerlas inteligibles y significativas para una generación posterior (22). Es, por tanto, constitutivo del midrás el partir de un texto de la Escritura, desde el que se desarrolla una interpretación o un relato. En este sentido, dice A. G. Wright, midrás es "a literature about literature" (23). Sin embargo, tal y como afirmó en su día R. Le Déaut (24), con esa definición se pierde más que se gana, porque lo que parece ir en favor de la claridad no es sino la reducción del uso del término a un aspecto del mismo, a saber, los resultados de la interpretación bíblica, quedando excluido de la definición otro aspecto fundamental, que es el de los métodos y técnicas que componen la actividad por la que se realiza la interpretación de la Escritura.

En consecuencia, dado que el término midrás, como término característico para la interpretación bíblica en el medio rabínico, tiene claras analogías, en lo que se refiere a los procedimientos metodológicos, con la literatura exterior y anterior al movimiento rabínico y, dado que, además, el término se aplica a diversos y variados tipos de recurso a la Escritura en el primitivo judaísmo, parece que lo más razonable es retener para el término midrás su sentido amplio, que abarca tanto las características y evolución de la interpretación bíblica en el primitivo judaísmo como la clasificación específica de las diversas formas y tradiciones midrásicas.

Al referirnos, por tanto, al midrás como método exegético entendemos los principios, procedimientos y reglas de interpretación, aplicación y recurso a la tradición y texto bíblicos, tanto por parte del judaísmo como del primitivo cristianismo, para actualizarlos a la luz de las nuevas circunstancias históricas (25).

(22) A. G. Wright, "The Literary Genre Midrash": CBQ 28 (1966) 105-138; 417-547; y publicado en forma de libro en New York 1967.

(23) A. G. Wright, CBQ 28 (1966) 455.

(24) R. Le Déaut, *A propos d'une définition du midrash*: Bib 50 (1969) 395-413.

(25) A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 291. Las definiciones que ofrecen del midrás los exegetas varían según el aspecto del mismo que se tenga en cuenta. J. W. Bowker, *The Targum and Rabbinic Literature* (Cambridge 1969): "exegesis of Scripture which attaches the exegesis to the text which it is expounding or from which it has been derived (as opposed to Mishnah, where the material is recorded independently of Scripture) (p. 69). Se trata de una definición del midrás como género literario. Otra definición distinta es la que propone L. Hartman: "every Interpretation and application of the Scriptures", en M. Didier (ed.), *L'Évangile selon Matthieu: Rédaction et Théologie* (BETL 29; Gembloux, Duculot, 1972) 148. Nos parece que el concepto expresado por Hartman es más amplio y adecuado para ser utilizado en la exégesis del NT.

En este sentido, hay que destacar como característica fundamental del mundo del midrás el que en él se contienen las técnicas o formas de expresión peculiares del judaísmo y cristianismo en su actualización de la Escritura y tradición a cada circunstancia histórica.

Pero, el midrás, además de método exegético, es también método "teológico". En efecto, la halaká y la haggadá constituyen dos tipos de elaboración de pensamiento teológico a partir de la Escritura, como fuente de revelación. En este sentido, la halaká y la haggadá son las dos formas de pensamiento (*Denkformen*) peculiares del judaísmo. El midrás halákico, que deriva preceptos y prohibiciones de las partes legislativas de la Torá, contiene la teología legislativa del judaísmo, procedimiento por el que el cristianismo dedujo posteriormente normas de conducta de los dichos normativos de Jesús. El midrás haggádico contiene la *teología narrativa* del judaísmo, cuya peculiaridad es *proclamar relatando* sobre cualquier tipo de asunto que no fuera abordado por la halaká. No es de extrañar que el cristianismo primitivo expusiera también en esta clave del pensamiento (teológico) narrativo la 'historia' de Jesús (26).

Así pues, un esquema completo de la teoría del midrás debe tener en cuenta los aspectos exegéticos, literarios y teológicos:

Midrás/derás	}	género literario: los midrases	
	}	método exegético (formas de expresión)	{ principios procedimientos reglas
	}	método teológico (formas de pensamiento)	{ teología narrativa: haggadá teología legislativa: halaká

3. Raíces bíblicas de la haggadá como teología narrativa (27)

a) Teología bíblica como relato (historiografía) (28).

El relato, como categoría de expresión de pensamiento teológico en el judaísmo y en el naciente cristianismo, tiene sin duda sus raíces

(26) De esta dimensión del midrás como método teológico ya hicimos uso en otro estudio: A. del Agua, "El concepto lucano de relato (*diégēsis*) como teología narrativa, la haggadá cristiana": *Scriptorium Victorienense* 33 (1986) 97-122.

(27) Para el pensamiento histórico y narrativo me remito particularmente a E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1955, 1968); trad. española: *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969); G. E. Wright, *God who Acts. Biblical Theology as Recital* (London 1952); G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I* (München 1957; trad. española de la quinta ed. alemana: *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca 1972).

(28) La expresión "teología narrativa" hace referencia al contenido y al mé-

en el ámbito del Antiguo Testamento. Tras el relato de los acontecimientos 'históricos' del AT se esconde tanto el contenido de la fe de Israel como su elaboración narrativa, a través de la cual se desarrolla el aspecto teológico de los mismos. Podemos decir que ahí se encuentra una de las peculiaridades de la religión de Israel, en tanto que la historia es la categoría más característica de la expresión de pensamiento.

La afirmación "Yahvé sacó a Israel de Egipto" es, al tiempo que una afirmación histórica, una profesión de fe (29). Así lo confirma el credo más antiguo de Dt 26,5ss, de marcado cariz histórico. Con posterioridad, los 'narradores', desarrollando este primer elemento confesional, lo convertirán en una narración completa (Ex 14). A este respecto, comenta Von Rad que la elaboración narrativa ofrecía la posibilidad de desarrollar los aspectos teológicos de aquel acontecimiento fundacional del pueblo (30). Así también el primer credo cristiano: "Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras... fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras..." (1 Cor 15,3s), es el relato de un acontecimiento histórico sobre el que se proyecta la fe mediante el recurso (derásico) global a la Escritura.

El hombre bíblico confiesa su fe recitando los acontecimientos, que conforman su historia como obra de Dios. La teología bíblica es, consiguientemente, un relato confesional de acontecimientos históricos en tanto que llevados a cabo por Dios. La historia proporciona, pues, su objeto a la fe, y la fe proporciona a la historia su sentido y orientación. De ahí que, para el hombre bíblico, "la historia no está hecha solamente de acontecimientos. Para hablar de historia y de revelación por la historia es necesario que haya una conjunción de dos realidades: los hechos brutos y su interpretación. Esta última es aún más importante que los hechos por cuanto es la idea que alguien se hace de un acontecimiento lo que le garantiza su calidad de hecho histórico. El Antiguo Testamento es un ejemplo manifiesto de la prioridad de la interpretación de la historia sobre su presentación, porque para un israelita narrar la historia es ya interpretarla" (31).

todo de la haggadá, aspectos que se tratan en el conjunto de este apartado. Por otra parte, la inclusión del término "historiografía" en el título está sobradamente justificada, porque el método de la historiografía del AT puede (y debe) incluir la historia de las ideas, o la teología bíblica, tan ligada al pensamiento histórico y narrativo frente al pensamiento mítico (objeto de reflexión teológica es también la historia); cf., entre otros, J. van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of biblical History* (New Haven-London 1983) 209ss.

(29) G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, 230.

(30) *Ibid.*, 230s.

(31) E. Jacob, *Teología del Antiguo Testamento*, 175s.

La fe de Israel tiene, pues, un claro fundamento histórico, de modo que lo que constituye la particularidad de la revelación bíblica es que Dios se vincula a los acontecimientos de la historia para hacer de ella una manifestación de su plan. La propia presentación de la historia incluye ya en sí misma un determinado aspecto teológico. Así, por ejemplo, la biografía de David (2 Sm 9-20; 1 Re 1-2), modelo de género narrativo, muestra su idea central no a través de comentarios que vayan glosando los hechos que refiere, sino en la forma de presentar los hechos mismos, encaminada a destacar la personalidad de David. Asimismo, siglos más tarde, en tiempo del destierro, la escuela deuteronomística presenta la historia según unos esquemas teológicos particulares (32). Los reyes son considerados según su actitud respecto al templo de Jerusalén y la Ley, lo que lleva a veces a pasar por alto acontecimientos notables de sus reinados.

b) Exégesis haggádica en la literatura historiográfica del Antiguo Testamento. Algunos ejemplos (33).

La precedente consideración del *relato* como forma de elaboración de pensamiento narrativo (historiografía) se distingue de la transformación exegética de textos o tradiciones por medio de la exégesis haggádica en la literatura histórica del Antiguo Testamento. Ambos aspectos son los antecedentes bíblicos de la haggadá intertestamentaria y rabínica, por lo cual contribuyen a esclarecer la *ambientación intelectual* en que surgen las narraciones evangélicas.

Sabido es que la exégesis haggádica recorre todos los géneros literarios: relatos y discursos del Pentateuco, expresiones litúrgicas, oraciones y salmos, así como la profecía. También se encuentra en la literatura de género histórico, cuya exégesis haggádica introduce en el campo del relato histórico distintas consideraciones y rasgos de orden teológico.

A continuación tratamos de recoger sólo algunos ejemplos de derás haggádico intrabíblico tomados de los libros históricos del Antiguo Testamento.

El texto de 2 Sm 15 presenta a David desesperado por la revuelta de Absalón y la sedición de Ajitófel. Para neutralizar estos acontecimientos, David invoca, en primer lugar, a Yahvé, para que haga vanos los planes del Ajitófel y, a continuación, trata de que sea Jusai, su amigo, en que vaya a Ajitófel y le haga deponer su actitud. La motivación del segundo gesto es claramente humana, en contraste con el primero. Esto es contrario a los sentimientos religiosos de los trans-

(32) *Ibid.*, 184-187.

(33) Para este resumen que ofrecemos seguimos la reciente obra de M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985) 380-407.

misores de este material narrativo. Por ello, después de que el libro indica el éxito de la misión de Jusai (17,1ss), una breve noticia da cuenta de que el curso entero de los acontecimientos fue promovido por Yahvé para dar al traste con la rebelión de Absalón (2 Sm 17,14b). Con ello se ha introducido en el relato un motivo exegetico nuevo. El resultado es un punto de vista enteramente distinto de las causas históricas con respecto al primero.

Este proceso de revisión teológica de la historia recibe aún más luz desde el valor concedido a la Torá y su estudio, como lugar teológico particular. Cada ejemplo al respecto proporciona un valioso exponente de las formas y técnicas de la exégesis haggádica empleada por la historiografía.

Las frases "sé fuerte" o "no temas" son en su origen fórmulas que se utilizan para infundir ánimo a quien se encomienda una misión difícil o en las arengas militares. Sin embargo, tienen claras aplicaciones exegeticas. Así, Moisés, antes de su muerte, anima a los israelitas con estas palabras: "¡Sed valientes y fuertes! No temáis ni os asustéis ante ellos" (Dt 31,4-6). Y lo mismo a Josué en Dt 31,7-8. En otro lugar, sin embargo, al repetir la frase a Josué se añade algo nuevo: "Sé valiente y muy fuerte teniendo cuidado de cumplir toda la Ley" (vv. 7-8). La introducción del elemento nuevo transforma exegeticamente una exhortación al valor físico en una exhortación a la fortaleza espiritual. En Jos 1,5-9 la victoria está condicionada a la observancia de la Ley por parte de Israel.

La escuela deuteronomística introduce en los antiguos relatos un tema de valor teológico y transforma el relato de la conquista de la tierra en sintonía con su teología de la historia (cf. Jos 23,6-13).

Un ejemplo similar al anterior se encuentra en 1 Re 2,1-9. Se trata del testamento de David. Este dice a Salomón: "Sé fuerte". El consejo tiene tono de arenga militar en los vv. 1-2 y 5-9. Sin embargo, en los vv. 3-4 hay una exhortación a la fidelidad a la Torá como condición para el éxito de Salomón y su dinastía. Se trata de una transformación haggádica. En el texto actual, pues, David dice a su hijo —por vía del redactor— que debe ser fuerte en el cumplimiento de la Torá.

Los libros de las Crónicas ofrecen también una serie de transformaciones haggádicas semejantes. Por un lado, están los ejemplos de los reyes que han sido tratados favorablemente en los libros de los Reyes y que el Cronista describe como promotores de la observancia de la Torá. Estas nuevas presentaciones son incorporadas al texto que tiene como transfondo los libros de los Reyes.

El relato de 1 Re 15,11-33, que se refiere a las campañas del Rey Asá contra las abominaciones cultuales, fue asumido por 2 Cr 14,1-2,4 y completado con la nota de que Asá suplicó a Yahvé y "obedeció

la Ley y los mandamientos" (v. 3). Asimismo, a propósito de la reforma introducida por Yehoyadá en 2 Re 11,17-20, cuyo paralelo se encuentra en 2 Cr 23,16-17.20-21, la adición haggádica dice que Yehoyadá restauró a sacerdotes y levitas en la administración del culto, de forma que el sacrificio se realizaba conforme a lo escrito en la Ley de Moisés (v. 18) (cf. 2 Cr 15-17; también el paralelo de 2 Re 23,28, final de Josías, y su añadido en 2 Cr 35,26b). Estas interpolaciones de la Torá tienen un gran componente haggádico. Por dicho procedimiento se representa a los reyes preexílicos como modelo en el cumplimiento de la Torá y, consiguientemente, como modelo para la piedad post-exílica.

El Cronista puso especial empeño en mostrar, a través de ejemplos históricos, algunas dimensiones de su visión de la providencia divina y de la causalidad histórica. A través de tal ejemplificación, así como de la elaboración teológica de sus fuentes, lograba sintonizar con sus lectores. A la luz de la tradición enseñaba los antiguos valores de una forma nueva.

Un ejemplo se encuentra en la versión que el Cronista ofrece del traslado del arca de la alianza a Jerusalén a partir de 2 Sm 6 en 1 Cr 13,1-6. En su elaboración y unificación de la tradición, el Cronista suprime el episodio de Uzzá. Se nota también la ausencia del transporte del arca y sólo se alude a que fue cargada en un carro (1 Cr 13,7). Este modo de proceder tiene sus razones teológicas. Sólo los levitas, efectivamente, pueden desempeñar el oficio de transportar el arca (1 Cr 15,2; cf. Nm 3,5-10). Uzzá era un laico; por eso no podía tocar el arca y de ahí que fuera castigado. En 1 Cr 13,9 no se dice que Uzzá tocara el arca como en 2 Sm 6,6, sino que "extendió su mano". El Cronista presenta los hechos a la luz de la piedad normativa del Pentateuco con el fin de urgir en su tiempo la reinstalación del arca de la alianza en su lugar.

Otro caso de exégesis haggádica es el que se refiere a la razón de por qué no fue David el que construyó el templo, sino su hijo Salomón. Según 2 Sm 6, David tomó la decisión de construir el templo. En 2 Sm 7,12 se dice que Dios así lo deseaba. Por otra parte, en el oráculo de Natán se lee: "Un heredero te construirá el templo" (2 Sm 7,11), y en 1 Re 8,17-19: "Tú [David] no construirás el templo, sino tu hijo" (cf. también 1 Re 5,17-19). A su vez, el Cronista quiere, de una parte, dar gloria a David y, de otra, dar razón del hecho de no haber sido el propio David quien lo construyera. Para ello eliminó la negativa hecha a David, diciendo que había hecho preparativos (1 Cr 22,2-3) y que fue él quien estableció las leyes sacerdotales para el servicio

del templo (1 Cr 23,7). La razón, en cambio, por la que no construyó el templo fue el haber derramado sangre (1 Cr 22,8; cf. 28,3).

Entre las técnicas exegéticas utilizadas por el Cronista en su reelaboración y reinterpretación de la historia sobresale la que consiste en el *cambio de contexto* de los materiales que utiliza para obtener así un nuevo sentido. Es el método exegético llamado *s'mûkin*, conjunciones, que consiste en explicar unos por otros los pasajes que están próximos (34), basándose en el principio de que toda perícopa que se encuentra próxima a otra puede ser explicada por ella.

Apoyándose en esta técnica exegética, el Cronista combina sus fuentes para encontrar nuevos contextos. Esto se aprecia si se comparan los libros de las Crónicas con los libros de los Reyes. Un ejemplo concreto se encuentra en 2 Cr 12,1ss, donde hallamos elaboración de 1 Re 14,22-28 acerca del reino de Roboán. En el pasaje de 1 Re se dice que los judíos hicieron el mal; a continuación, se da noticia de la invasión de Sosaq, el faraón egipcio. El Cronista, por su parte, vincula ambos datos, estableciendo así una causalidad entre ellos. De donde resulta que la invasión de Sosaq tuvo lugar porque Roboán abandonó la Torá junto con todo Israel. Interpreta, pues, ambos datos por proximidad, proyectando su teología en sus fuentes.

Así también 2 Cr 20,31-37, que se deriva de 1 Re 22,42-50, presenta un caso de exégesis análoga. La obra del Cronista consiste sustancialmente en cambiar el contexto del relato de 1 Re. Para ello dice primero que Josafat se alió con Ocozías, rey de Israel (que le impulsó a hacer el mal); a ello sigue la destrucción de la flota de Josafat "por haberse aliado con Ocozías" (v. 37). En 1 Re el orden es inverso y no establece ninguna relación entre ambos hechos.

4. *La haggadá como teología narrativa en el judaísmo*

De lo tratado hasta aquí se deduce que la expresión (y configuración) de la fe de Israel tiene poco de abstracto o de teología proposicional, ya que se basa en acontecimientos históricos y en las inferencias que de ellos deduce. Asimismo, el midrás desarrolla en el judaísmo una especie de 'teología histórica' más atenta a retener y meditar los hechos del pasado que a elaborar conceptos abstractos (35). Esta proximidad de la tradición veterotestamentaria a la historia muestra la índole genuina de la mentalidad judía, que se hace más patente, si cabe, en la prolongación de las tradiciones en la haggadá.

(34) Cf. W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* I-II (Leipzig 1899-1905) I, 133; II, 142s.

(35) Cf. R. Le Déaut, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII*, 42 (Analecta Biblica 22; Roma 1963) 73, espec. 59s.

En el judaísmo —así como después en el cristianismo— Escritura y tradición constituyen los dos modos complementarios de la revelación de Dios a Israel (36); ambas tienen, en consecuencia, carácter normativo. El amplio campo que abarca la tradición oral, dividido en *halaká* y *haggadá*, manifiesta las dos formas básicas de *pensamiento teológico* en el judaísmo: teología narrativa y teología legislativa. De ambas formas se nos ha transmitido la actualización de la Biblia a las circunstancias concretas y cambiantes de la vida de la comunidad de Israel, tarea llevada a cabo a lo largo de siglos a través del *midrás*.

Decimos formas de pensamiento teológico, o teología, porque tanto el *maggid*, narrador, como el *daršan*, predicador, y *meturgeman*, traductor, parten de la Biblia como palabra de Dios. Este punto de partida confiere valor teológico a su búsqueda. Su objetivo es iluminar el presente desde la fe de Israel en las acciones salvíficas de Yahvé en el pasado.

La *halaká* (de *halak*), contiene la parte legislativa (la jurisprudencia), las normas de conducta, que el hombre ha de observar en su relación con Dios, con los demás hombres y con la sociedad en que vive. Esto es lo que puede llamarse “teología legislativa”. La *haggadá*, narración (término que se deriva del *hifil* de *nagad*, narrar, “contar”), contiene la ‘teología narrativa’ del judaísmo y hace referencia a la parte no legal de la interpretación/actualización bíblica. La teología legislativa y la narrativa son de índole distinta: mientras la primera tiene carácter autoritativo, la segunda tiene carácter meditativo (37).

La *haggadá* proclama y anuncia relatando, vinculándose estrechamente, como se ha dicho, a los hechos históricos, los cuenta y recuenta de nuevo, no limitándose a su simple lectura en el texto bíblico. Con ello se origina historia viva de la salvación, impulso hacia el futuro de la comunidad de Israel, unida, por otra parte, a las generaciones del pasado.

Esto último vale en especial para la *Haggadá de Pēsah*, la *haggadá* por excelencia, basada en el precepto bíblico: “En aquel día habrás de contar (*wehiggadta*) a tus hijos” (Ex 13,8). En ella, el *maggid* se

(36) Cf. una reflexión sobre Escritura y tradición como las dos fuentes de revelación en el judaísmo en Schalom Ben-Chorim, *Narrative Theologie des Judentums anhand der Pessach-Haggada* (Tübingen 1985) 11-29. La vinculación e inseparabilidad de Escritura y tradición se muestra en la exégesis como medio de acercar la Biblia al presente; la misma Escritura es fruto de la tradición. Cf. G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies* (Leiden 1961).

(37) La Torá ha de comprenderse como “la enseñanza” o “la instrucción” (M. Buber) y no tanto como Ley (*nomos*) y, a partir de ahí, teología narrativa que relata al modo de una crónica acerca de la creación, de las acciones salvíficas de Dios, del juicio, gracia, etc.

identifica con la narración, siendo el portador y autor de la haggadá (38).

III. HISTORIOGRAFÍA JUDÍA, MIDRÁS Y EVANGELIOS

Con este apartado llegamos a lo que quiere ser la aportación más explícita del presente trabajo al estudio del género literario de los relatos evangélicos, habiéndolos situado previamente en las coordenadas de las formas de pensamiento y expresión propias de la tradición veterotestamentaria. El modo de escribir y recontar la historia en el mundo del Antiguo Testamento, así como su prolongación en la meditación haggádica, parecen ponernos en la pista del modelo de que dispusieron los evangelistas para presentar la historia de Jesús de Nazaret como el acontecimiento que llevaba a término el cumplimiento de la esperanza veterotestamentaria.

La relación, sin embargo, de midrás y evangelios no ha estado exenta de dificultades, tal como lo manifiesta la discusión exegética al respecto (39). Ello se debe fundamentalmente a los varios sentidos de que es susceptible el término "midrás" (40) y a la posibilidad de aplicar uno u otro a los relatos evangélicos. De ahí que la primera labor del exegeta, al tomar parte en la discusión, sea decir en qué sentido intenta aplicar la noción de midrás a los relatos evangélicos. Por ello, nos parece oportuno dividir este apartado en dos partes: la

(38) Cf. Schalom Ben-Chorim, *Narrative Theologie des Judentums...*, (o.c. en nota 36); también E. D. Goldschmidt, *The Passover Haggadah. Its sources and History* (Jerusalén 1970). La haggadá de Pascua fue ya propuesta como "matriz" de la tradición evangélica por D. Daube, "The Earliest Structure of the Gospels": NTS 5 (1958/59) 174-187.

(39) Para una comparación entre los distintos tipos de midrases judíos y los evangelios, cf. R. T. France, *Jewish Historiography, Midrash and the Gospels*, en *Gospel Perspectives III*, (o.c. en nota 1) 99-127, en cuyo último apartado "The Gospels and the Jewish Literary Milieu" el autor concluye: "Formost among the distinctive elements of early Christianity was its sense of history. Other Jews might locate the decisive acts of God in the distant past of sacred history, or, with the apocalypics and the men of Qumran, in the imminent future; but for the Christians the decisive work of God was in Jesus the Messiah... So while other Jews looked to the Scripture to discover and interpret the distant past ... the Christians turned to those same scriptures as the pattern and promise which had already and recently been fulfilled. Their interest, then, was not in the Old Testament in itself, but in the Old Testament as is fulfilled in Jesus... For all their sharing in the same cultural milieu, and basing their religious convictions on the same scriptures, their situation and outlook was, by virtue of their being Christians, so fundamentally different as to make it likely that parallels in literary and exegetical method will be superficial rather than essential" (p. 123). Para la aplicación de la teoría de los ciclos de lectura a la estructura de los evangelios: L. Morris, *The Gospels and the Jewish Lectionaries*, en *The Gospels Perspectives III*, 129-156.

(40) Cf. *supra*, II/2.

primera, en que anotamos las diferencias entre el género literario específico de las obras que como un todo se designan *midrás* (los *midras*) y los evangelios; la segunda, en que expresamos nuestra opinión acerca de los relatos evangélicos como teología narrativa o *hagadá* cristiana.

1. *Diferencias entre el midrás como género literario y el midrás de los relatos evangélicos*

Una comparación entre el recurso al AT que se observa en los evangelios y la forma de tratar el texto bíblico en las obras judías de género literario *midrás* muestra unas diferencias tan notables en la forma y en el contenido que no parece viable establecer paralelismo posible entre ambos tipos de relato. Volver a parangonar ambos tipos de obra literaria, aunque sea sólo someramente, no parece ocioso por cuanto ello permite destacar las diferencias y, sobre todo, sacar a la luz lo que es *peculiar* del *derás* cristiano en su interpretación y recurso al AT (41).

El primer capítulo de diferencias entre las obras del género *midrás* y los evangelios se encuentra en su distinta *forma literaria*. En el *midrás*, la línea de continuidad es el texto del AT. En los evangelios, el hilo conductor es la vida de Jesús. Se recurre al AT mediante citas, alusiones, etc., para iluminar el sentido de la vida de Jesús. El es el centro, no el AT. La estructura narrativa de los evangelios no la proporcionan las referencias al AT, sino la sucesión de los episodios de la historia de Jesús.

Los evangelios tampoco comparten con las obras de género *midrásico* el carácter de comentario del AT. Las citas del AT que se encuentran en los evangelios son el texto que explica (*explicans*) un hecho y no el pasaje que ha de ser explicado (*explicandum*). Incluso, cuando se dice que Mt o Lc actualizan *derásicamente* a Mc o Q, lo hacen en otro sentido distinto, no en el "corriente" del *midrás*: comentario que se añade secundariamente al texto explicado.

En las obras *midrásicas* la autoridad la tiene el texto del AT, mientras que el papel del comentario *midrásico* es secundario con respecto al texto. En los distintos evangelios el papel principal lo ocupa cada relato, con su diferente forma de presentar la vida de Jesús. El relato, pues, no ocupa un lugar secundario con respecto a las fuentes de que se sirve y actualiza.

Otro capítulo de diferencias viene dado por la diversidad de *contenido* del relato. El *midrás* aduce el texto que comenta, y su objetivo

(41) Cf. A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 83-96, espec. 84-87. Cf. A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazaret* (Leiden-Köln: Brill 1964).

no es otro que comentarlo. En contraste con ello, los evangelistas no se ocupan de la interpretación del texto del AT, sino de interpretar un acontecimiento en términos de la tradición veterotestamentaria. Asimismo, las obras judías llamadas 'Biblia reescrita' (*rewritten Bible*) como son las *Antigüedades Bíblicas del Pseudo-Filón*, *Jubileos*, *Génesis Apócrifo*, *Testamento de los Doce Patriarcas*, etc. son diferentes de los evangelios en tanto que están enfocadas el texto del AT, no a un acontecimiento.

Asimismo, en el midrás y en las obras mencionadas los axiomas y principios hermenéuticos funcionan no escatológicamente, sino para profundizar la identidad de Israel en la haggadá y para orientar la conducta por medio de la halaká. En los evangelios, por el contrario, el principio básico de la interpretación es el *cumplimiento* del AT como promesa y como libro. De ahí que el centro de la búsqueda en el ámbito de la tradición veterotestamentaria lo ocupe la persona y la obra de Jesús. El derás del NT es, pues, derás de cumplimiento: parte del acontecimiento de Cristo y acude al AT para proclamarlo, formularlo y confirmarlo. Para los evangelistas y el NT en general, el sentido del AT es Cristo, y su función es anunciar su persona y misterio. De ahí que el derás de los evangelios sea cristocéntrico frente al judío, que se centra en la Torá (42).

El midrás parte de acontecimientos lejanos del AT, que embellece y completa. Los evangelios, por el contrario, se ocupan de un acontecimiento cercano en el tiempo.

En consecuencia, los tres relatos sinópticos —y en mayor grado Jn— participan del recurso derásico del NT en la narración de la vida de Jesús. De los tres, al mismo tiempo y en el mismo sentido, puede decirse que son derásicos en la medida y modo peculiares con que el cristianismo primitivo —y el mismo Jesús— recurrió a la tradición veterotestamentaria para interpretar la vida de Jesús como el acontecimiento escatológico que culminaba la promesa del AT (43). Esta mentalidad derásica, entendida como queda ya reflejado, la heredó el NT del judaísmo. Sin embargo, el *cumplimiento*, reconocido por los cristianos en la persona de Jesús, se convirtió en principio motor de la interpretación del AT. Ahí radica la diferencia sustancial entre ambos.

(42) B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript, Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Copenhague 1961): "Early Christianity was not Torah-centric: it was Christo-centric" (p. 225).

(43) No es intención nuestra afirmar que el derás tenga en los distintos relatos evangélicos la misma manifestación literaria. Cada uno usa sus técnicas y procedimientos literarios propios en su recurso, interpretación y aplicación del AT.

2. *Los relatos evangélicos como teología narrativa:
la haggadá cristiana* (44)

De lo dicho se desprende que la aportación de los recientes estudios sobre derás a una más exacta comprensión de los relatos evangélicos no puede orientarse en el sentido de aplicar a los mismos una noción "corriente" del mismo. Por tanto, el estudio crítico de los relatos, desde el concepto de haggadá como teología narrativa, debe distinguir su aspecto formal de su contenido material, judío o cristiano. Porque los cristianos no inventaron la haggadá como forma de pensamiento narrativo, sino que, tomándola del medio de que procedían, la pusieron al servicio de un *credo* nuevo que impulsaba por sí mismo una elaboración nueva del AT. El acontecimiento de Jesús pasó a ocupar el centro de la historia de salvación y, consecuentemente, el centro del relato, reelaborado desde el recurso peculiar cristiano al AT. Sólo supuesto este hecho de fondo puede hablarse de haggadá en los relatos evangélicos.

Las diversas escuelas o grupos que subyacen a cada uno de los relatos evangélicos parecen, por tanto, haber utilizado, cada una a su modo, las formas de pensamiento y expresión de la tradición judía (45).

Tras el aparente relato de la vida de Jesús, que se observa en los evangelios, se esconde, sin embargo, la fe de la comunidad, expresada no en conceptos abstractos, sino ligada estrechamente a la vida de Jesús, cuyo sentido teológico se elabora al filo del relato, mediante recurso derásico al AT. Es, en definitiva, la haggadá cristiana que, como teología narrativa, interpreta y actualiza la vida de Jesús, relatándola en términos del AT y aplicándola a situaciones nuevas. Cada escuela o grupo subyacente a los evangelios lleva a cabo el relato de Jesús (cf. Lc 1,1-4; Jn 20,30-31) a la luz de un recurso al AT en parte original o bien explicitando el ya efectuado por sus fuentes, con el fin de desarrollar, a partir de circunstancias nuevas, un nuevo aspecto de la persona y obra de Jesús. El punto de partida, sin embargo, será siempre la vida de Jesús.

(44) Preferimos hacer uso de la expresión "teología narrativa" en vez de "cristología narrativa", porque, comprendiéndola como haggadá cristiana, en razón de su recurso al AT, sus contenidos no son exclusivamente cristológicos, sino teológicos, eclesiológicos, antropológicos, y escatológicos (cf. A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 2.^a parte). Además, la expresión "teología" es la usada por la "historia de la redacción" al destacar las peculiaridades de cada evangelista.

(45) Al hablar de midrás lo lógico es pensar en "escuela" o "grupo": K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Uppsala 1954); más recientemente: R. A. Culpepper, *The Johannine School. An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient School* (Missoula 1975). De la "escuela midrásica" como medio creativo de la literatura del NT hemos tratado en *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 273-290.

En los relatos evangélicos se observan las huellas del pensamiento histórico observadas en el AT. Del relato de la vida de Jesús brota narrativamente la fe de la comunidad cristiana. Sus sucesivas elaboraciones posibilitan desarrollar aspectos nuevos. Cada episodio concreto de la historia de Jesús va adquiriendo la verdadera dimensión teológica a medida que es narrado desde un nuevo prisma teológico.

Si para el judío del AT contar la historia era ya decir su sentido, para el cristiano de los orígenes esta labor adquiriría su máxima expresión en los evangelios. Historia y relato, es decir, historia y sentido teológico, pertenecen de forma inseparable a la tradición de Jesús.

La índole genuina de los relatos evangélicos, que designamos como teología narrativa —designación más genérica que la de *kerygma* narrativo, porque este último dice menos de la elaboración teológica que supone cada relato— o haggadá cristiana, en razón de su presentación de la vida de Jesús “según las Escrituras”, aparece desde sus respectivos encabezamientos. En ellos cada uno de los tres evangelios sinópticos ofrece los términos bajo los que pone todo su escrito en conjunto.

a) Evangelio (Εὐαγγέλιον) en Mc 1,1.

Marcos pone el término “evangelio” como encabezamiento de toda su obra. Su objetivo es, por tanto, escribir el relato acerca de Jesucristo como la “buena noticia” anunciada por las Escrituras (46).

En efecto, el verbo εὐαγγελίζομαι es el término con que el Segundo Isaías y el Tercero (LXX-hb. *bšr*) expresan la victoria escatológica de Yahvé y el anuncio de su soberanía (reino) a todo el universo (47). Por su parte, el *m^ebaššer* (εὐαγγελιζόμενος) es el heraldo que anuncia el comienzo de la nueva era (Is 52,7; 61,1).

(46) Al plantear la índole del relato de Mc a través del concepto de “evangelio” no hay que olvidar que estamos tratando de la obra teológica llevada a cabo por el evangelista. Estamos, pues, en el estrato redaccional de la tradición de Jesús. A este respecto, la cuestión clásica de la relación entre el Jesús histórico y el relato teológico de los evangelistas (el Cristo de la fe) puede y debe seguir iluminándose desde el planteamiento del relato como haggadá cristiana, en razón de que el derás del NT parte de los hechos y recurre al AT para confirmarlos, darles formas literarias o verlos prefigurados en los acontecimientos y personajes de la antigua alianza. Su elaboración narrativa supone, por tanto, un desarrollo llevado a cabo con rigor intrínseco a partir de la tradición procedente del mismo Jesús (cf. Lc 1,3-4). Este planteamiento permite avanzar, sin duda, en la epistemología peculiar del NT y en el planteamiento de las relaciones entre historia y teología en los evangelios y en el resto del NT.

Mc actualiza narrativamente el acontecimiento de Jesús en función de la propia situación cristiana y en orden a la misión. Conserva, sin embargo, su carácter de relato, del que brota narrativamente su sentido teológico (pensamiento histórico); cf. R. Pesch, *Das Markusevangelium I* (HTThKNT 2/1; Freiburg-Basel-Wien 1984) 48-62: “Das Evangelium ist indirekt Predigt, direkt Geschichtserzählung — nicht umgekehrt” (p. 51).

(47) G. Friedrich, Art. εὐαγγελίζομαι, etc., en TWNT II, 705-735, donde se

La tradición del AT identificó al *heraldo* con el Mesías que había de venir “al final de los días” (11QMelch)(48). Por su parte, la misión cristiana —probablemente ya el mismo Jesús (cf. R. Chilton, *A Galilean Rabbi and his Bible. Jesus' Own Interpretation of Isaiah*)— asumió el término “evangelio” para designar el mensaje cuyo contenido es Jesucristo y su salvación (Rom 1,1ss).

Al titular su obra “comienzo del evangelio acerca de Jesucristo”, Marcos da a su relato en conjunto el carácter de anuncio del cumplimiento de la salvación mesiánica esperada por la tradición veterotestamentaria al identificar (derásicamente) el evangelio profetizado en el libro del profeta Isaias con la historia de Jesús, objeto de su relato. El término “evangelio” concentra la proclamación del cumplimiento. A su vez, el contenido de lo que se viene a llamar ‘evangelio’ no es otra cosa que el relato de la historia de Jesús en quien llegan a término las promesas mesiánicas. De ahí la expresión “evangelio de Jesucristo”.

La intención del evangelista no es, por tanto, escribir quién fue Jesús, es decir, su historia pasada, a modo de una biografía, sino quién es para el creyente. Para ello recurre a las formas de pensamiento narrativo y expresión de la tradición veterotestamentaria. El proceso podría describirse así: el “Cristo de la fe” no es una idea o proposición abstracta, sino el que manifiesta ya la historia de Jesús (confirmado en la resurrección); por ello, escribir su relato es ofrecer, al tiempo, el contenido de la fe cristiana y su elaboración narrativa mediante recurso derásico al AT(49). La narración está estrechamente vinculada al pensamiento histórico del AT.

Mc es, en consecuencia, *relato histórico* y, a la vez, *elaboración narrativa* (expresión cristológica). Ambos aspectos no se superponen en la narración, sino que actúan como las dos dimensiones de la tradición de Jesús. Contar la historia de Jesús no tenía otra finalidad que

estudia el origen del término εὐαγγέλιον y su significado en el ámbito del Nuevo Testamento; también U. Becker, Art. “Evangelio”, en L. Coenen-E. Bayreuther-H. Bietenhard (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento II* (Salamanca 1980) 147-153.

(48) Cf. particularmente L. C. Crockett, *The Old Testament in the Gospel of Luke; with Emphasis on the Interpretation of Isaiah 61,1-2* (Univ. Microfilms, Ann Arbor Michigan 1966). El autor, sin embargo, no considera el importante *péser* 11QMelch, donde desempeñan un papel importante los textos de Is 52,7 y 61,1. En la línea 18 el *m'daššer* de Is 52,7 se identifica con la figura mesiánica sacerdotal de Melquisedec; cf. J. A. Sanders, *From Isaiah 61 to Luke*, en J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults I*, (Leiden, Brill, 1975); A. del Agua, “El cumplimiento del Reino de Dios en la misión de Jesús: Programa del Evangelio de Lucas (Lc 4,14-44)”; *Estudios Bíblicos* 38 (1979-80) 269-293.

(49) Cf. A. Suhl *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium* (Gütersloh 1965); H. Anderson, *The Old Testament in Mark's Gospel*, en J. M. Efrd (ed.), *The Use of the Old Testament in the New And other Essays* (Fs. W. F. Stinespring, Durham 1972) 280-304.

decir su sentido. La elaboración narrativa o haggadá cristiana propia de Mc le viene de la forma en que seleccionó sus fuentes y particularmente de su peculiar recurso a la tradición del AT (su interpretación derásica peculiar del AT).

Lo único que diferencia el proyecto de Mc con respecto a Pablo es que el evangelista incluye el relato de la carrera terrestre de Jesús (dif. teología kerygmática).

b) "Libro de la historia (de Jesucristo)" (Βίβλος γενέσεως) en Mt 1,1.

A semejanza de Mc, la primera frase del evangelio de Mt parece tener carácter programático. Si así fuera, el sintagma Βίβλος γενέσεως desempeñaría el mismo papel central que "evangelio" en Mc 1,1, en razón de que ocupa el lugar del encabezamiento de todo el escrito del primer evangelista. De ahí su importancia en orden a definir la naturaleza de Mt.

A diferencia de Mc 1,1, las palabras que ocupan el lugar del encabezamiento de Mt presentan en la historia de la exégesis la cuestión difícil de cómo hay que traducir el concepto de Βίβλος γενέσεως (50). Dos posiciones se enfrentan al respecto. Una primera lo traduce con el término "genealogía" y relaciona el v. 1 con la genealogía de Mt 1,1-17 o con los capítulos iniciales de Mt. La segunda lo traduce "libro de la historia (de Jesucristo)", relacionándolo con todo el evangelio de Mt en conjunto a manera de encabezamiento (51). Nosotros creemos, junto con otros autores (52), que la expresión desempeña una doble función: se refiere a la genealogía; pero, dado el lugar que ocupa, hace también de encabezamiento de toda la obra. Mateo lo llama "libro" cuyo contenido es "la historia de Jesucristo".

El objetivo de Mt viene a coincidir en lo formal con el de Mc: el relato de la historia de Jesús como cumplimiento de las promesas, cuyo comienzo se remonta a la elección de Abrahán. El sentido teológico/cristológico de la historia de Jesús se presenta, consiguientemente, mediante recurso derásico a la Escritura. La intención de Mt, por tanto, tampoco es escribir una biografía, sino re-contar (para actualizar) la historia de Jesús bajo un determinado aspecto teológico al servicio de las necesidades de su comunidad; al parecer, una comuni-

(50) Es opinión común que Mt se inspira en la expresión *sējer tōl'dōt* de Gn 2,4; 5,1 (LXX). No hay que olvidar que en 2 Cr 13,22 (LXX) el término *mídrás* se entiende como "libro".

(51) J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium I* (HThKNT 1/1; Freiburg-Basel-Wien 1986), en p. 7 nota 13 aduce autores que traducen "genealogía", opinión también de Gnilka; en nota 14, los que prefieren "historia de Jesucristo"; entre los primeros se encuentra también U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)* (EKK 1/1; Zürich-Neukirchen 1985) 88.

(52) W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus* (Berlín 1986) 61; cf. R. Pesch, *Das Markusevangelium I*, p. 75. Muy esp. A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT; Regensburg 1986) 39-41.

dad judeocristiana que trata de establecer su identidad como el “verdadero Israel” frente a la sinagoga (53). El relato es, pues, de naturaleza haggádica en cuanto que expresa el sentido de los hechos de Jesús mediante los procedimientos derásicos y el método narrativo (54).

Con respecto a Mc, el evangelio de Mt contiene una nueva explicación teológica de la tradición de Jesús. Con ella se sirve a una nueva situación histórica de la Iglesia primitiva, al parecer la primera disputa judeocristiana. De ahí que Mt lleve el centro de su argumentación a la interpretación derásica cristiana de la Escritura (55).

Sin perder de vista nunca el uso particular de fuentes, Mt elabora/actualiza la tradición de Jesús mediante su readaptación de Mc y Q y, particularmente, su singular recurso derásico al AT.

c) Relato (διήγησις) en Lc 1,1.

La comprensión que se tenga del término διήγησις, en el prólogo del evangelio de Lucas (Lc 1,1-4), afecta directamente a la naturaleza del relato del tercer evangelio y, consiguientemente, a su proyecto teológico (56). Nosotros sostenemos que el “relato” de Lc es de la misma índole formal que los de Mc y Mt. La diferencia con respecto a ellos, está en el contenido, a saber, la teología particular de Lucas. Se trata, como anteriormente, de analizar el término διήγησις en el conjunto del sintagma “relato de los hechos que se han cumplido entre nosotros” (57).

Acerca del término διήγησις hemos escrito con anterioridad: “En ocasiones διήγησις se traduce por ‘historia’. Por nuestra parte no habría inconveniente en aceptar esta traducción, siempre que se matice adecuadamente. Es, sin embargo, un término ambiguo. De hecho, algunos exegetas se han apoyado en él para calificar el proyecto de Lucas como *historia*, siendo matizado por otros como *historia de salvación*.”

(53) U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus I*: “Das Matthäusevangelium ist vorab eine Erzählung. Dass christologische Aussagen als Geschichte erzählt werden, hat eine fundamentale Bedeutung. Der Leser erfährt, dass die Tat Gottes und dessen Handeln die Erzählung des Matthäus folgt, das Fundament jeder explicativen Christologie ist” (p. 85). Un comentario de Mt como expansión midrásica de Mc y Q es el de R. H. Gundry, *Matthew: A Commentary on his Literary and Theological Art* (Grand Rapids 1982); una visión crítica del mismo: Ph.-B. Payne, *Midrash and History in the Gospels with special Reference to R. H. Gundry's Matthew*, en *Gospel Perspectives III*, 177-215.

(54) Para los procedimientos derásicos en Mt véase especialmente: K. Stendahl, *The School of St. Matthew*; también, A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, passim.

(55) Para una síntesis del recurso global del AT en Mt, véase A. del Agua, o.c., 223-227.

(56) Cf. nota 8.

(57) Para el concepto de *diēgēsis* que sostengo, me remito a mi artículo ya citado en nota 26: *El concepto lucano de relato (diēgēsis) como teología narrativa, la haggadā cristiana*.

Nosotros, sin embargo, creemos que el proyecto de Lucas hay que considerarlo dentro de otras coordenadas no muy lejanas al resto de los evangelistas. De hecho, Lucas alude en su prólogo a otros relatos emprendidos con anterioridad al suyo" (58).

El sentido de διήγησις depende del significado del verbo πληροφορεῖν que le da sentido dentro del sintagma en que, como hemos dicho, se incluye. Parece tratarse de un caso de doble sentido. Significa, en primer lugar, "la llegada a término", sobre todo cuando se trata de la culminación del plazo temporal de los acontecimientos (59). En este sentido se comprenden como "concluidos" todos los hechos que jalanan la historia de Jesús. Y no sólo la resurrección y exaltación —acontecimientos preferidos del kerygma—, sino también los episodios singulares de la vida terrestre de Jesús. Al mismo tiempo, con el verbo πληροφορεῖν, Lucas expresa el carácter de *cumplimiento* de tales episodios. Los comprende, por tanto, *teológicamente* a la luz de la promesa, entendida ésta en su doble aspecto de economía y libro. Ahí se incluye, pues, el aspecto de cumplimiento de la Escritura", del derás cristiano.

La διήγησις lucana, por tanto, se presenta como relato de los acontecimientos de la vida de Jesús, entendidos como kerygma por medio del recurso derásico a la tradición veterotestamentaria. El evangelio de Lucas pretende ser un proyecto teológico que viene a actualizar la tradición de Jesús para su tiempo y, con este fin, se va a servir de la hermenéutica judía, el derás. La índole del relato es, en consecuencia, teología narrativa. Lucas no mira los acontecimientos del pasado sólo "históricamente" (*tamquam bruta facta*), para transmitirlos con rigor y precisión (cf. Lc 1,3), sino que se interesa sobre todo por el significado teológico de los mismos.

Esta noción de διήγησις se confirma por la secuencia siguiente del prólogo que consideramos: "tal como nos lo han transmitido los que desde el principio fueron *testigos oculares* (αὐτόπται) y *servidores de la palabra* (ὑπερέται τοῦ λόγου). Por una parte, se hace referencia a lo que constituye el objeto material de la tradición de Jesús: lo que ha sido transmitido por los testigos oculares, a saber, "todo lo que Jesús hizo y enseñó desde un principio hasta el día en que... fue llevado al cielo" (Hch 1,1-2; cf. 1,21s; 10,37). Por otra parte, se halla el aspecto formal que viene dado en el sintagma "servidores de la palabra", cuya labor consiste no en la mera proclamación de hechos, sino en una auténtica labor doctrinal basada en la interpretación cristiana del AT, el derás cristológico. A la tradición de Jesús, por tanto, perte-

(58) *Ibid.*, 100.

(59) Se trata de un significado próximo a *plēroun*; cf. Lc 7,1; 21,24; Hch 12,25; 13,25; 14,26.

neces también la expresión de su sentido mediante recurso derásico a las Escrituras (60).

(60) El hecho de que la tradición eclesiástica considere a Lucas como un pagano converso (Col 4.14) ha contribuido decididamente a fomentar su imagen de helenista. Los años dedicados a la investigación de la teología de Lucas, particularmente la elaboración de mi tesis de Doctorado, "Evangelizar el Reino de Dios", que será pronto publicada completa, me han convencido del profundo conocimiento que muestra tener Lucas de la tradición veterotestamentaria. Algunos estudios relevantes al respecto han visto ya la luz: L. C. Crockett (o.c. en nota 48) y el estudio de J. A. Sanders (a.c. en nota 48); C. F. Evans, *The Central Section of St. Luke's Gospel*, en D. E. Nineham (ed.), *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (Oxford, Blackwell, 1955) 37-53; el influjo de este estudio es manifiesto en J. Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel* (Atlanta, John Knox 1976), así como en J. Bligh, *Christian Deuteronomy (Luke 9-18)* (Langley 1970). J. Potin, *La Fête juive de la Pentecôte I-II* (Paris 1971) cuya aplicación a Hch 2,1-14 ha iluminado tanto la teología de Hch; M. Dumais, *Le langage de l'évangélisation: L'annonce missionnaire en milieu juif (Actes 13,16-41)* (Montreal Bellarmin, 1976). También los artículos de E. E. Ellis y Goldsmith sobre los discursos de Hch.

La importancia de Lc 24 para el conocimiento de la hermenéutica derásica del primitivo cristianismo ha sido destacada por B.-J. Koet, "Some Traces of a Semantic Field of Interpretation in Luke 24,13-35": *Bijdragen* 46 (1985) 59-73, estudio que se presenta en continuidad con el de M. Gertner, "Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics": *BSOAS* 25 (1962) 1-27.

La obra de R. N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (W. B. Eerdmans 1975) 79-85, llama la atención sobre la dependencia de Lucas de la historiografía veterotestamentaria.

Algunos autores prefieren explicar el uso lucano de AT según los procedimientos de la práctica retórica de la *imitatio* (*mimēsis*). Así, T.-L. Brodie, "The Accusing and Stoning of Naboth (1 Kgs 21,8-23) as One Component of the Stephen Text Acts 6,9-14; 7,58a": *CBQ* 45 (1983) 517-32; id., "Luke 7,36-50 as an Internalization of 2 Kings 4,1-7. A Study in Luke's Use of Rhetorical Imitation": *Bib* 64 (1983) 457-485; id., "Towards Unraveling the Rhetorical Imitation of Sources in Acts: 2 Kgs 5 as One Component of Acts 8,9-40": *Bib* 67 (1986) 41-67; id., "Towards Unravelling Luke's Use of the Old Testament: Luke 7,11-17 as an Imitatio of 1 Kings 17,17-24": *NTS* 32 (1983) 247-267. En este mismo sentido: N. Fernández Marcos, "La unción de Salomón y la entrada de Jesús en Jerusalén, 1 Re 1,33-40/Lc 19,35-40": *Bib* 68 (1987) 89-97, artículo en el que no se cita el nuestro *Derás cristológico en el relato lucano de la entrada de Jesús en Jerusalén: Lc 19,28-40*, en A. Vargas Machuca-G. Ruiz (eds.), *Palabra y Vida. Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños* (Madrid 1984) 177-188, donde sostenemos un derás lucano por paralelos (pp. 183-187) con la coronación de Salomón de 1 Re.

Nosotros creemos que la llamada por E. Borrows (en 1940) "imitative historiography", a propósito de Lc 1-2, no es sino una subdivisión de lo que I. Heinemann ha llamado "historiografía creadora" como procedimiento habitual en la haggadá. La "imitatio" que nosotros admitimos como correspondencia literaria en los procedimientos de la retórica no es sino la "historia por paralelos" o "historia por selección (derásica)" en el midrás, que al escribir la historia de personajes del NT usa rasgos de héroes del AT. Así, A. Díez Macho, "Derás y exégesis del NT": *Sejarad* 35 (1975) 37-89, espec. 43, 47 y 53, a la manera como ya el derás judío centraba la atención en los personajes de la historia pasada (Moisés, Abraham, Jacob, Elías, David...). Por ejemplo, tras el relato de la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17) no hay sólo una "imitatio" de 1 Re 17,17-23 (la resurrección del hijo de la viuda de Sarepta), sino el derás de cumplimiento de Jesús como "Elías" que había de volver y que Mc y Mt aplican a Juan Bautista, así como la visión lucana de Jesús como profeta. Tras el relato

IV. CONCLUSIÓN

El presente estudio pretende insertarse en la actual discusión exegética en torno a los evangelios como relato.

La exégesis neotestamentaria, dando por superada la insuficiente valoración que los métodos histórico-críticos —historia de las formas e historia de la redacción— hacían del relato como tal, trata de definir la índole de los relatos a través de la llamada "crítica de la narración".

El planteamiento de la "crítica de la narración", que distingue entre relato (*story*) y discurso (*discourse*), aborda el estudio de las narraciones evangélicas desde el planteamiento de la crítica literaria general. Ello permite, sin duda, avanzar considerablemente en el planteamiento del estudio de los relatos. Sin embargo, parece perder de vista elementos fundamentales para la comprensión de su índole más genuina.

Asimismo, el método estructural, al centrarse tan exclusivamente en el texto, se priva de elementos necesarios de referencia por los que en último término comprendemos que haya cuatro relatos evangélicos diferentes.

Nuestro punto de vista ve surgir los relatos en el ambiente de la tradición narrativa y haggádica veterotestamentarias. Hemos pretendido, sin embargo, superar la llamada "paralelomanía" (61) tratando de poner en el centro de la cuestión lo peculiar y específico del derás cristiano, evitando al tiempo una aplicación de un concepto normalizado del derás al NT.

Creemos que el tipo de relato de los evangelios, en cuanto obra de escuelas o grupos es heredero de las formas de pensamiento y expre-

de viaje de Lc 9,51ss no hay sólo una "imitatio" de Dt, sino el derás de cumplimiento de la tradición mesiánica que se remonta a Dt 18, "el profeta como Moisés"; cf. D. P. Moessner, "Luke 9,1-50: Luke's Preview of the Journey of the Prophet like Mosse of Deuteronomy": JBL 102 (1983) 575-605. J. Mánek, "The new Exodus in the Books of Luke": NT 2 (1957/58) 8-23.

El hecho de que Lucas cite sólo pocas veces formalmente, no dice nada en principio en contra del derás, por cuanto el relato de Pentecostés (Hch 2,1-14), entre otros, lo desmentiría (así también Lc 1-2: A. Díez Macho, *a.c.*). Si por midrás entendemos, con L. Hartman, "every interpretation and application of the Scriptures" (*a.c.* en nota 25), lo que se encuentra en la obra lucana no es sino una manifestación distinta del derás (A. Díez Macho, *a.c.*, 53) por ser, en último término, recurso y reaplicación del A.T. con búsqueda de sentido nuevo. Otra cosa bien distinta son las correspondencias literarias y de métodos de interpretación entre el derás y la retórica; cf. D. Daube, "Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rethoric": HUCA 22 (1949) 239-264; también la crítica de F. Siegert, "Lukas—ein Historiker, d.h. ein Rhetor? Freundschaftliche Entgegnung auf E. Güttgemanns": *Linguistica Biblica* 55 (1984) 57-60 (el art. de Güttgemanns lo hemos citado en nota 10).

(61) Cr. P. Sandmel, JBL 81 (1962) 1-13.

sión de la tradición del AT. Estos son herederos de la historia como categoría fundamental de expresión de pensamiento teológico (el pensamiento narrativo), así como de los métodos exegéticos haggádicos de la narración y elaboración de la historia. Tras el "relato" de los acontecimientos se esconde el contenido de la fe y su elaboración narrativa.

De la haggadá judía es verosímil que los autores de los relatos evangélicos recibieran una mentalidad que acostumbraba a leer y releer la Biblia a la luz de las circunstancias presentes. Ello haría que los cristianos estuvieran preparados para emprender repetidas veces el relato de Jesús en función de necesidades pastorales nuevas (62). El desplazar la Torá y, en su lugar, poner la vida de Jesús suponía entrar en la dinámica de un credo nuevo, pero tratado hermenéuticamente con la misma mentalidad.

Finalmente, señalamos que está lejos de nuestra intención afirmar que todo el relato de los evangelios se explica por el midrás. El "panmidrasismo" sería a la larga tan perjudicial como pudieran serlo otros métodos que pretendieran imponerse en exclusiva. La naturaleza del relato ha de abrirse a toda la pluralidad de métodos que lo puedan esclarecer. Nosotros pensamos que la haggadá, como forma de pensamiento narrativo y método de interpretación, tiene una palabra que decir al respecto.

(62) Cuanto hemos dicho del relato evangélico como "teología narrativa" o haggadá cristiana es aplicable al evangelio de Jn, ya que lleva a cabo la culminación del desarrollo derásico de la tradición del NT. Asimismo, cuando se plantea la cuestión de cómo es la historicidad del libro de los Hechos de los Apóstoles, habría que recurrir, quizá, a la índole propuesta de relato. Ello iluminaría, cuando menos, el problema.

"IRE DELANTE DE VOSOTROS A GALILEA" (Mt 26,32 y par)
SENTIDO MESIANICO Y POSIBLE SUSTRATO ARAMEO
DEL LOGION

DOMINGO MUÑOZ LEÓN
C.S.I.C.
Madrid

Resumen

El artículo estudia el sentido de este logion y la consiguiente reducción en Mateo de las apariciones de Jesús resucitado a los discípulos en Galilea. Tras exponer la problemática que esta situación plantea, investiga el vocabulario y el contexto original del logion. El verbo "ir delante", a la luz de TgN Ex 12,42 y otros lugares, tiene un alcance mesiánico (congregar el rebaño disperso). A continuación propone dos posibilidades para dar razón de la referencia a "Galilea": primera, la comprensión del texto a la luz de Lc 24,6 suponiendo un error de lectura en el texto arameo subyacente; segunda, el empleo original de "gelil" como nombre (aprisco) o topónimo de algún lugar de Jerusalén, y que habría sido entendido como la región de Galilea.

Summary

The article studies the meaning of this logion and the consequent reduction in Matthew of the appearances of the raised Jesus to the disciples in Galilee. After pointing out the main difficulties which arise from this situation, the author looks into the vocabulary and context of the logion. The verb "to go before", in the light of TgN Ex 12:42 and other texts, has a messianic significance (to gather the scattered flock). Then two possibilities are proposed as explication of the reference to Galilee: First, the understanding of the text in the light of Lk 24:6 by supposing an erroneous reading of the original Aramaic. Second, the possibility of mistranslation of "gelil" used as name (sheepfold) or place in Jerusalem and understood as Land of Galilee.

La frase de Jesús "iré delante de vosotros a Galilea" (Mt 26,32 y par)¹ y la consiguiente reducción en Mateo de las apariciones del

¹ Como bibliografía fundamental remitimos principalmente a los comentarios de los sinópticos. En especial, además del artículo que citamos en la nota 2, *po-*
Estudios Bíblicos 48 (1990) 215-241

Resucitado en Galilea es uno de los puntos cruciales de la exégesis del NT. En un estudio de Gabriel B. Martínez² se avanzaba una hipótesis que nos ha servido de estímulo para proseguir en la probable solución de esa cuestión a partir del sustrato arameo de la frase y de la posible confusión al ser traducida al griego. El estudio nos ha llevado al descubrimiento del sentido mesiánico de la expresión. Esta constatación, que sin duda no es nueva, puede quizá ayudar a resutar un delicado problema exegetico.

I. PRESENTACIÓN DE LOS TEXTOS

Nuestra expresión aparece en dos contextos de los evangelios de Mt y Mc. Veamos ambos casos.

1. *En Getsemani (Mt-Mc)*

El logion de Jesús anunciando la dispersión de los discípulos en la Pasión es seguido de una frase sobre el encuentro del Resucitado con ellos en Galilea. He aquí el texto de Mt 26,30-32: "Y cantados los himnos, salieron hacia el monte de los Olivos. Entonces les dice Jesús: Todos vosotros vais a escandalizaros de mí esta noche, porque está escrito: Heriré al Pastor y se dispersarán las ovejas del rebaño. Mas después de mi resurrección, iré delante de vosotros a Galilea".

El mismo texto se encuentra sustancialmente en Mc 14,26-28. Lucas, en el lugar correspondiente (22,39) en que menciona la salida al Huerto de los Olivos no trae este logion de Jesús. Por su parte, Juan

demos señalar los siguientes trabajos: E. B. Allo, *Le lieu des apparitions du Christ: Judée ou Galilée?*, en *Mél. E. Podechard* (Lyon 1945) 1-9; R. H. Stein, "A Short Note on Mark XIV. 28 and XVI, 7": *NTSt* 20 (1973/74) 445-452; C. F. Evans, "I will go before you into Galilee": *JThSt* NS 5 (1954) 3-18; P. C. Odenkirchen, "Praecedam vos in Galilaeam": *VD* 46 (1968) 193-223; P. Merendino, "Er geht euch voran-ih'r werdet ihn sehen' (Mk 16,17)": *LZ* (1972) 23-33; T. Lorenzen, "Ist der Auferstandene in Galiläa erschienen?": *ZNW* 64 (1973) 209-211; B. M. F. van Iersel, "To Galilee' or in Galilee' in Mark 14,28 and 16,7?": *ETL* 58 (1982) 365-370; W. Oliveira de Azevedo, (*Mc 16,7*) 'Ele vos precede na Galiléia'; *comunidade e missão no evangelho de Marcos* (dis. Pont. Univ. Gregoriana, dir. por F. R. Lentzen-Deis, 1985); Knut Backhaus, "Dort werdet ihr Ihn sehen' (Mk 16,7); die redaktionelle Schlussnotiz des zweiten Evangeliums als dessen christologische Summe": *TGl* 76 (1986) 277-294.

² Gabriel B. Martínez, "Galilea en los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas: La equívocidad del término Galilea", *EstBib* 43 (1985) 331-371; el mismo autor había publicado con anterioridad otro artículo en que preparaba su tesis: "Origen y significación primera del nombre GALILEA", *EstBib* 40 (1982) 119-126.

en el final del discurso de despedida, inmediatamente antes de la oración sacerdotal, anuncia también la dispersión de los discípulos con estas palabras: "Mirad que llega la hora (y ha llegado ya) en que os dispersaréis cada uno por vuestro lado y me dejaréis solo. Pero no estoy solo porque el Padre está conmigo" (16,32).

En ambos textos de Mateo y de Marcos se cita con la fórmula "está escrito" una frase de Zacarías 13,7³. La expresión de Juan "os dispersaréis" es suficiente indicio para afirmar que la frase del cuarto evangelio tiene también contacto con Zac 13,7. El texto profético, aunque en el Targum no tiene alcance mesiánico⁴, quizá por reacción anticristiana, es sin duda considerado como una profecía⁵.

Tras el prendimiento de Jesús, Mateo afirma (26,56b): "Entonces los discípulos lo abandonaron todos y huyeron". Lo mismo afirma Marcos (14,50): "Y abandonándolo huyeron todos". Lucas omite esta mención en el lugar correspondiente (22,53), y Juan en el momento del prendimiento pone en labios de Jesús la siguiente frase: "Si me buscáis a mí, dejad marchar a éstos", y añade el evangelista: "Así se cumpliría lo que había dicho: De los que me has dado no he perdido ninguno" (18,8-9).

2. En el mensaje pascual (Mt-Mc) y relato de apariciones (Mt)

En primer lugar, Mateo presenta así el mensaje del ángel a las mujeres: "Y ahora, id a decir a sus discípulos: Ha resucitado entre los muertos e irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis. Ya os lo he dicho" (28,7)⁶. Mateo repite la frase sobre Galilea tres versos

³ Sobre la cita de Zac 13,7 véase M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc* (Paris, Gabalda, 1942) 383. Para nuestro interés, la forma de citar es secundaria. Podemos considerarla como una cita derásica. Otros estudios al respecto: F. F. Bruce, "The Book of Zechariah and the Passion Narrative": *BJRL* 43 (1960/61) 342-345; M. Orge, "Percutiam pastorem et dispergentur oves" (Mc 14,27; Mt 26,31)": *Claretianum* 7 (1967) 271-292; R. P. Schroeder, "The Worthless Shepherd. A Study of Mk 14,27": *CurrTheolMiss* 2 (1975) 342-344.

⁴ La traducción targúmica de nuestro lugar (Zac 13,7) aplica la expresión al rey y a los príncipes; en ello sigue una práctica común del Targum de los Profetas.

⁵ R. Pesch, *Das Markusevangelium*, II. Teil (Freiburg im Breisgau, Herder, 1980), que citamos según la traducción italiana, *Il vangelo di Marco II* (Brescia, Paideia, 1982). Pesch (p. 560-562), además de notar como Lagrange (véase nota 3) la disposición de las palabras distintas de la del TM y de los LXX, observa que nuestro texto ha sido leído como profecía al igual que lo ha sido en *Dam* 19,7-9, aunque en el caso de *Dam* no se explique el golpe contra el pastor. La idea del pastor que da la vida, tomada de Zac 13,7, estaría en la misma línea de profecías que Os 6,1s (golpe y resurrección al tercer día).

⁶ Nótese que la frase "ya os lo he dicho" resulta un tanto extraña. ¿Se refiere a lo dicho por Jesús? Si se refiere a lo dicho por el ángel, ¿dónde lo ha dicho anteriormente? Isidro Gomá Civit, *El Evangelio según San Mateo 2* (Madrid, Marova, 1976) p. 701. interpreta la frase en sentido de expresión de autoridad

más adelante en la aparición de Jesús a las santas mujeres con las siguientes palabras: "Id, avisad a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán" (28,10). Aquí no se habla de "ir delante". Finalmente, Mateo relata la aparición en Galilea con estas palabras: "Por su parte los once discípulos marcharon a Galilea, al monte que Jesús les había indicado. Al verle le adoraron" (28,16)⁷.

Marcos (16,7) en el mensaje del ángel (ἀγγέλος) tiene el mismo texto de Mateo con dos variantes: la mención de Pedro y el cambio de la frase "ya os lo he dicho" en "como os dijo". Estos detalles son importantes para quienes quieren ver en Marcos una reelaboración del texto de Mateo⁸. Marcos termina bruscamente en el v. 8 y no trae la aparición en Galilea. El llamado "final canónico" de Marcos es una síntesis de las apariciones evangélicas que tiene ya presente el relato de Lucas acerca de los dos discípulos de Emaús.

por parte del ángel. ¡Ya os lo he dicho! Nosotros creemos que es mejor interpretarlo con referencia a lo dicho en Getsemaní. Así lo ha interpretado Marcos. J. Schmid, *El Evangelio según San Mateo* (Barcelona, Herder, 1973) 546, interpreta esta frase de la siguiente manera: "Por otra parte, aquí se subraya principalmente el hecho de la resurrección misma, que queda otra vez mencionada. Mientras que en Mc 16,7 se remite simplemente a la promesa de Jesús (14,28 = Mt 26,32) de que irá a Galilea antes que los discípulos. Por ello en lugar de: 'como os lo había dicho él', se dice en Mateo: 'ya os lo he dicho', subrayando las propias palabras del ángel (como diciendo: 'Proceded ahora vosotros en consecuencia')". Esta expresión es un indicio que tal vez puede servirnos para juzgar la prioridad de Marcos y Mateo en este relato.

⁷ El estudio de la frase que sigue en Mateo "pero algunos dudaron" (οἱ δὲ ἐδίστασαν) y que algunos interpretan "los que (antes) habían dudado" no es necesario para nuestro propósito. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu*, 544, interpreta la frase "los que antes habían dudado", opinando que este texto es tanto más importante cuanto que no es de ninguna manera una conciliación querida con Lucas. Lagrange añade: "Se ve que, si Mateo no ha hablado de lo que ha pasado en Jerusalén, no es porque lo ignore. Llegado al término de su volumen, le bastaba la escena grandiosa de la misión en Galilea, donde el evangelio había sido primeramente predicado, donde los apóstoles habían sido escogidos para la misión que Jesús les va a conferir muy solemnemente". Esta visión de Lagrange, que sería aceptable a partir del texto actual de Mateo, deja sin resolver las dificultades que propondremos. Por otra parte, tanto en Mateo, como en Marcos la indicación "allí me veréis", naturalmente deja entrever que se trata de la primera aparición. Véase lo que decimos más adelante en este sentido en nota 48. Sobre la traducción de Mt 28,17, véase recientemente K. Grayston, "The translation of Matthew 28.17": *JStNT* 21 (1984) 105-9; K. L. McKay, "The use of *hoi* de in Matthew 28,17; a response to K. Grayston": *JStNT* 24 (1985) 71s; R. Pietrantonio, "Duda y adoración; *hoi* δὲ ἐδίστασαν (Mt 28,17)": *RBibArg* 44 (1982) 233-242.

⁸ Cf. nota 6. Por su parte, W. C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew* (Edinburgh 1985; reimpresión de la 3.ª ed.), hace observar a la luz de Mc 16,7 que Mateo omite "y a Pedro", y se pregunta por qué. En p. 302ss hace una curiosa digresión sobre si en Mt 28,9-20 podríamos tener parte del perdido final de Marcos. Dejando aparte esta cuestión, es interesante anotar la sugerencia de las incongruencias del relato de Mateo que supondrían que ha tenido delante otro relato (v. gr., el final perdido de Marcos). Así, por ejemplo, la omisión de "a Pedro" de Mc 16,7 se explicaría

Lucas, en el mensaje evangélico (dos hombres con vestidos resplandecientes), nos ofrece la frase sobre Galilea con una formulación curiosa (Lc 24,6-7): "Ha resucitado. Recordad cómo os habló cuando estaba todavía en Galilea, diciendo: Es necesario que el Hijo del hombre sea entregado en manos de pecadores y sea crucificado y al tercer día resucite"⁹.

II. DIFICULTADES DE LAS SOLUCIONES PROPUESTAS

El logion sobre ir a Galilea para la visión del Resucitado en el texto actual de Mateo y Marcos presenta una serie de dificultades que los autores tratan de resolver a su manera, pero que, a nuestro parecer, muestran lo desconcertante del asunto. Es necesario preguntarse qué sentido tiene la frase "ir delante a Galilea" y por qué la visión en Galilea. Veamos la explicación que se da a estos lugares en los comentarios a Marcos y Mateo. Con ello mostraremos algunas de las respuestas representativas.

Suponiendo que el texto de Marcos es el más antiguo, R. Pesch interpreta la frase de Jesús "ir a Galilea" como un retirarse previo a la revelación y remite a Ez 3,22¹⁰. El mismo autor entiende la frase "decid a sus discípulos y a Pedro" como lugar al que son remitidas las mujeres. Para R. Pesch, la mención de la visión en Galilea sería un elemento del género literario de "confirmación" de un anuncio¹¹. Se remitiría a una visión del Resucitado, y se menciona Galilea por ser la patria de los discípulos y de Pedro, pero sin querer indicar apariciones concretas. Por su parte, Mateo habría aprovechado esta mención de Marcos para localizar en Galilea el monte donde

si en Marcos había un relato de la aparición a Pedro que Mateo no ha querido transcribir. Recordemos que Pesch no piensa así. Véanse notas 10-12.

⁹ Sobre el texto de Lucas, véase P. Benoit/M.-E. Boismard/J. L. Malillos, *Sinopsis de los Cuatro Evangelios*, II. Comentarios de M.-E. Boismard (Bilbao, Desclée, 1977) 418. "Nos encontramos, pues, con una reinterpretación del texto de Mc realizada por Lc. ¿Con qué fin? Las apariciones en Galilea no le interesan a Lc; Lc sólo narra las que acontecen en Jerusalén (Lc 24,36ss), que ocupan un lugar especial en su evangelio... Por este motivo cambia Lc la mención de la cita en Galilea de Mc 16,7 por el recuerdo de un anuncio de la Pasión y Resurrección hecho por Jesús en Galilea (probablemente el segundo, de Mc 9,31, tal vez completado por Mc 14,41). Esta modificación no es muy afortunada, ya que los anuncios de la Pasión y Resurrección se hicieron 'a los discípulos' (Lc 9,22.43b), es decir, al grupo más íntimo de los 'Doce' (cf. Lc 18,31), y no a las mujeres". Véase también más adelante, notas 32 y 33.

¹⁰ R. Pesch (o.c. en nota 5) 778.

¹¹ *Ibid.*, 778; para este género literario del mensaje angélico de la resurrección y su sentido véase *ibid.*, 776 primer párrafo.

tiene lugar la aparición que relata, pero de hecho cualquier cristiano podría rellenar este hueco¹².

Esta explicación de conjunto nos parece estar muy lejos de la verosimilitud. Entender la conexión con Galilea como un retirarse previo a la revelación es ignorar la urgencia del mensaje pascual. Por otra parte, la introducción del género literario de irreperibilidad del cadáver, anuncio y confirmación, en un relato que ha partido de la fe y la experiencia de la resurrección es buscar una explicación de timidez crítica histórico-literaria (o de hipercrítica) para un asunto que, cuando se redacta el relato, ya ha sido proclamado por Pablo (1 Cor 15,1ss) con toda la valentía de una verdad recibida y transmitida. Un género literario cuyos rasgos son artificiales resulta estrecho para una proclamación tan vital.

Además, si el evangelio de Marcos terminaba, según piensa Pesch, en 16,8, ¿qué sentido habría tenido citar a Pedro y a los discípulos en Galilea asegurando que allí le verían, si en la mente del evangelista no había ninguna referencia a apariciones concretas? Y si el evangelista conocía la tradición sobre apariciones concretas, ¿por qué remitir a Galilea y no a Jerusalén? De hecho, en este caso sería más lógico pensar en una explicación de Galilea como lugar teológico, como en seguida veremos. Pero Pesch rechaza esta explicación y así nos deja sin dar razón de por qué Jesús cita a los suyos en Galilea. Por ello nos parece que el texto de Marcos, en este caso concreto de la conexión de Galilea con la visión del Resucitado, es menos comprensible que Mateo y, de aceptar la hipótesis de que el primitivo evangelio termina en 16,8, el evangelista habría dejado sin cumplir una promesa fundamental. Remitir, como hace Pesch, a que el lector del evangelio rellene la forma como se había cumplido esta promesa nos parece ingenuo. O Marcos tenía al final un relato de la aparición en Galilea o la frase ha de tener otro sentido u otra explicación, sospecha que en seguida vamos a proponer.

Pero vengamos al texto de Mateo. La pregunta aquí es inevitable: ¿cómo es posible, a la luz de la tradición evangélica conservada en Lucas (evangelio y Hechos de los Apóstoles), en Pablo y en Juan, que en el evangelio de Mateo Jesús remita a los discípulos a Galilea para encontrarse con el Resucitado? ¿Es coherente un texto como el de Mateo en que Jesús se aparece a las mujeres y, en cambio, remite a Galilea para la aparición a los apóstoles, teniendo presente que la aparición oficial de Jesús a los Once es situada en Lucas y Juan en el cenáculo de Jerusalén y que, cuando los discípulos de

¹² De hecho, según R. Pesch, *ibid.*, 786, con esta mención no se podría probar el hecho histórico de las apariciones ni de Galilea ni de Jerusalén, puesto que es solamente un elemento del género literario.

Emaús vuelven a Jerusalén, encuentran a los Once y a los que con ellos estaban y que dicen: "Es verdad: el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Pedro" (Lc 24,34)?

El texto de Mateo contiene además una serie de detalles extraños que requieren una explicación. Así, por ejemplo, la expresión con que termina el mensaje evangélico: "Ya os lo he dicho" (28,7) resulta extraña. ¿Cuándo les había dicho el ángel nada sobre ir a Galilea? Como hemos visto (cf. nota 6), los autores buscan una explicación a esta expresión entendiéndola como una frase de reafirmación de autoridad, pero nosotros apuntamos este detalle porque puede ser un elemento interesante para la explicación que proponemos. Otro punto digno de notar es la expresión con que se designa el lugar de la aparición en Galilea: "el monte que Jesús les había indicado". ¿Dónde les había indicado Jesús ese monte? Notemos de paso que la misma expresión "a Galilea, al monte que Jesús les había indicado" es un tanto extraña. Sería más lógico "al monte de Galilea que Jesús les había indicado" (cf. nota 20). Finalmente, si se admite la prioridad de Marcos, ¿qué razón ha podido tener Mateo para suprimir la referencia a Pedro que se encuentra en Marcos? Y, de otra parte, en caso de que se admita la prioridad de Mateo, ¿qué razón habría tenido Marcos para suprimir la aparición en Galilea?¹³

Pero, sin duda, la cuestión principal, tanto en Marcos como en Mateo, es la interpretación de la frase "ir delante" en un sentido que de hecho implica reducción de las apariciones en Galilea. Veamos las principales explicaciones que se han propuesto.

Algunos han dicho que estos textos de Mateo y de Marcos son el reflejo de que la fe en la resurrección había comenzado en Galilea¹⁴. Pero esto no puede compaginarse con el relato de Mateo y Marcos, que traen las apariciones del ángel (y en Mateo de Jesús mismo) en Jerusalén la mañana de Pascua.

¹³ Cf. nota 8. La prioridad de Mateo sobre Marcos es un supuesto fundamental en la hipótesis de Gabriel B. Martínez, "Galilea..." (a.c. en nota 2), puesto que postula un original hebreo. Por nuestra parte, pensamos que el original semítico (hebreo o, mejor, arameo), que tal vez esté en la base de nuestros textos griegos, no puede decidir acerca de la prioridad.

¹⁴ M.-J. Lagrange (o.c. en nota 3) 448, recoge la opinión de A. Loisy en el sentido de que "La fuente de Marcos... e incluso la profecía de la dispersión de los discípulos, ya secundaría en relación con respecto a la redacción original de esta fuente. no preveían que los apóstoles pudieran estar todavía en Jerusalén en los dos días de la Pasión" (II, 722). Lagrange (*ibid.*, 448) comenta con acento de reproche: "¿Se ha imaginado M. Loisy que los discípulos han dejado Jerusalén a marchas forzadas el día del sábado? ¿De dónde sabe él que la fuente, primaria o secundaria, de Marcos no situaba la Resurrección al día siguiente del sábado? ¿Es incluso verosímil que los Apóstoles hayan pensado abandonar la Ciudad Santa durante la Fiesta de los Azimos? No es eso lo que ha pensado el Evangelio de Pedro".

Otros piensan que se trata de una concepción teológica de Galilea como lugar de encuentro con el Resucitado¹⁵ y como punto de partida para la evangelización y, a la vez, signo del rechazo de Judea. Como ejemplo de esta interpretación teológica de la mención de Galilea presentamos brevemente la opinión de I. Gomá¹⁶. Comentando este autor el anuncio de Mt 26,32, dice: "anticipación (intercalada) del Mensaje de Pascua (remite al comentario a 28,7b) conforme a la constante redaccional que casi siempre que se afirma en el N.T. la muerte de Jesús se menciona simultáneamente la Resurrección"¹⁷. Comentando después Mt 28,7, presenta ya una síntesis de la forma como entiende el mandato de ir a Galilea. Según Gomá, la aparición en Galilea es una construcción teológico-literaria del primer evangelio que justifica con las siguientes razones. En primer lugar, la alegría en los discípulos galileos (tan ajenos a Jerusalén y Judea) de que se mencione Galilea. En segundo lugar, el viaje a Galilea encierra todo el conjunto del evangelio en un itinerario de ida y retorno. Y prosigue: "Para la mentalidad de Mateo, la Galilea de los gentiles" (tōn ethnōn) es la patria del evangelio, el pueblo (lós) donde amaneció la luz del Mesías (remite a 4,15 y comentario). Siendo Jesús resucitado el mismo que allí enseñaba y enviaba a los apóstoles, es connatural que complete allí mismo su Revelación, su Obra"¹⁸.

Más adelante, con motivo de la mención de Galilea en Mateo 28, 16, se repite la misma explicación, incluso con más insistencia: "Mateo no podría dejar de constatar el cumplimiento a la letra de la promesa que hizo a los Discípulos en el camino a Getsemaní (26,32 par). Todo el Evangelio de la Resurrección según Mateo apunta a una sola consigna: ¡Hacia Galilea! (remite a 28,7.10), con el supuesto objetivo de VER A JESÚS. El evangelista da por supuesto que los Discípulos, reagrupados después de la fuga, se habían quedado de momento en Jerusalén. No afirma ni niega que el Señor se les manifestase también allí a alguno de ellos"¹⁹.

¹⁵ Puede verse E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem* (Göttingen 1936), para quien la expresión "allí le veréis" se refiere a la parusía del Hijo del hombre. En el mismo sentido, W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Göttingen 1959) 57; para la concepción de Galilea en Mateo, véase W. Trilling, *El verdadero Israel. Estudio de la teología de Mateo* (Madrid, Fax, 1974) 190ss. Véase también G. Stemmerger, *Galilee-Land of Salvation*, en W. D. Davies (ed.), *The Gospel and the Land* (Berkeley 1974) 409-438.

¹⁶ I. Gomá Civit, *El Evangelio según San Mateo 2* (Madrid, Marova, 1976).

¹⁷ *Ibid.*, 623-624.

¹⁸ *Ibid.*, 700-701.

¹⁹ *Ibid.*, 708.

No cabe duda de que la explicación es hermosa²⁰. Pero habría que preguntar si no estamos ante una construcción nuestra motivada por la necesidad de explicar el texto de Mateo. ¿Podría darse la misma explicación a los textos de Marcos que, sin embargo, no tienen la aparición en Galilea?

Para Pesch²¹, la explicación de la mención de Galilea por una referencia a "patria de la evangelización" es poco convincente. Creemos que Pesch lleva aquí razón. ¿Cómo iba Mateo a sacrificar el material cristiano tradicional, que se refleja en Lucas (evangelio y Hechos), en Juan y en Pablo (aunque éste no menciona lugares), de las apariciones de Jesús en Jerusalén sólo por una idea teológica? ¿No estaremos más bien ante una mala inteligencia del sentido de este logion sobre Galilea como lugar de visión del Resucitado, lo que habría motivado una adaptación del material de las apariciones del logion (mal interpretado)?

Nuestra sospecha no es un capricho, teniendo presente que Lucas ha evitado deliberadamente en el relato de Getsemaní las menciones sobre apariciones en Galilea y tiene una versión del logion en el mensaje Pascual que menciona Galilea, pero sin remitir a ella para el encuentro del Resucitado con los suyos, sino más bien refiriéndose a palabras de Jesús sobre la Resurrección como *pronunciadas en Galilea*. ¿Se trata de un arreglo por parte de Lucas (o de la tradición que recoge) de una frase de Jesús que no cuadraba con su esquema? ¿No podríamos estar ante un elemento precioso para la interpretación del posible sustrato anterior que esclarecería los textos de Mateo y Marcos? A continuación nos ocupamos de ello.

Pero antes hemos de detenernos a examinar el posible alcance mesiánico de la expresión "caminar delante", puesto que ello nos daría la clave de su empleo en labios de Jesús y de la tradición aramea que está en la base de nuestros evangelios griegos. Se trata de un punto que consideramos fundamental, aunque dejaran de ser tenidas en cuenta las posibilidades de mala inteligencia de la referencia a Galilea que proponemos más adelante.

²⁰ La explicación de I. Gomá (o.c. en nota 16) 708, nota 59, de la referencia "al Monte" como posible inclusión con el Monte del Sermón Inaugural, entra también en la misma dinámica de ver en Mateo una correspondencia teológico-literaria cuyo valor es difícil de determinar. Véase a este respecto A. Strobel, *Der Berg der Offenbarung (Mt 28,16; Apg 1,12)*, en *Verborum Veritas (Festschrift G. Stälin; Wuppertal 1970)* 133-146.

²¹ R. Pesch (o.c., en nota 5) 786-787. El autor rechaza igualmente la explicación de estos lugares a partir de la espera de la parusía en Galilea. Cita en este sentido, en nota 18 de p. 552, a W. Marxsen y a Lohmeyer. También B. M. F. van Iersel (cf. nota 39) rechaza la referencia a la parusía.

III. ¿QUÉ SIGNIFICA "CAMINAR DELANTE"?

La frase se suele traducir por "os precederé", "iré delante de vosotros", etc. Pero la expresión no deja de ser extraña. ¿Qué quería decir Jesús con ello? ¿Sólo que él llegaría antes que ellos a Galilea?²² Este sentido resulta casi grotesco. Parecería natural en ese caso haber dicho: "Id a Galilea y allí me veréis". Pero "os precederé" en sentido temporal apenas tiene justificación.

A nuestro parecer, la raíz aramea *ḏbr*²³, que parece estar en el sustrato del verbo griego προάγειν²⁴, puede dar la clave del alcance de esta explicación.

En efecto, el verbo arameo *ḏbr* parece tener todas las probabilidades de ser el correspondiente arameo del griego προάγειν, utilizado por Marcos y Mateo tanto en Getsemaní como en el mensaje pascual en boca del ángel. Ahora bien, el significado fundamental de este verbo es "caminar al frente de", "guiar" o "congregar" (en nuestro caso, un rebaño). Con ello estamos en la misma cercanía de la profecía mesiánica de Zac 13,7, y de alguna manera se podría considerar la expresión "cuando resucite, os congregaré en Galilea" como una ampliación de la profecía o una inmediata aplicación de la misma. En consecuencia, el gesto de "congregar el rebaño" es un gesto mesiánico, cosa por otra parte que tiene una tradición bíblica y targúmica²⁵.

²² R. Pesch (o.c. en nota 5) p. 562 rechaza con acierto este sentido de anticipación temporal. De todos modos es la inteligencia común de este verbo; cf. *infra*, nota 48.

²³ Véase M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York 1950), que da para *ḏabar* en arameo los siguientes significados: en pael, 1) *to lead, drive*; 2) *to carry off*; y en afel *to take, lead*. Para el sentido de *ḏbr* en pael = conducir en el Targum de los profetas R. Le Déaut, *La Nuit Pascale* (Roma 1963) 268, nota 14, remite a TgIs 11,6; 14,2; 21,1, etc. El significado de "caminar delante" en el TgN lo daremos en seguida; cf. notas 26 y 27.

²⁴ Sobre el sentido de προάγειν, véase R. Pech (o.c. en nota 5) 562. M.-J. Lagrange (o.c. en nota 3) 447, excluye que el sentido de προάξειν sea que Jesús va a aparecerse en Jerusalén para conducirlos a Galilea. Más bien es que Jesús cita a sus discípulos en el lugar en el que él se encontrará el primero. Lagrange rechaza la explicación de Schanz de que Jesús, que había resuelto primero no mostrarse a los discípulos en Jerusalén, cambia después de opinión. Lagrange confiesa que Marcos se proponía contar las apariciones de Galilea, y esta deducción bastante natural es confirmada por el proceder de Mateo. Nuestro autor, al final, se pregunta: ¿Quizá se proponía realizar este proyecto en otra obra? La pregunta de Lagrange, no sabemos si con ironía o con verdadera interrogación, deja entrever la dificultad del texto actual de Marcos. Como hemos visto, R. Pesch (nota 12) es mucho más expeditivo y dice que el texto de Marcos no implica ni siquiera que Jesús se haya aparecido en Galilea.

²⁵ R. Le Déaut, *La Nuit Pascale* (Roma 1963) 268-270. En p. 269, nota 16, Le Déaut remite a diversos testimonios citados por P. Billerbeck, E. Schürer y J. Klausner y al *Seder* pascual. Para la idea de reunión en el NT, véase tam-

Un ejemplo del significado mesiánico de *đbr* en el sentido de "caminar delante" o "a la cabeza del ganado" lo encontramos en el TgN a Ex 12,42, en un lugar de extraordinaria importancia. Se trata de la cuarta noche en el poema de las Cuatro Noches. He aquí el texto: "La Cuarta Noche: Cuando llegue el mundo a su fin para ser redimido; los yugos de hierro serán quebrados y la generación malvada será aniquilada y Moisés subirá en medio del desierto (y el rey Mesías de lo alto). Uno caminará (*yđbr*) a la cabeza del ganado, y el otro caminará (*yđbr*) a la cabeza del ganado, y su Verbo caminará (*mđbr*) entre los dos, y Yo y ellos caminaremos (*mđbr*(*n*)) juntos. Esta noche es la noche de la Pascua para el nombre de Yahweh: noche reservada y fijada para la redención de todas las generaciones de Israel"²⁶.

Nuestra opinión es que el verbo *προάγειν*, tanto en el logion de Getsemaní como en los diversos lugares en boca del ángel o en boca de Jesús mismo, tiene un alcance mesiánico, es decir, expresa la acción del Pastor mesiánico que congrega el rebaño²⁷, y en este sentido habría sido asociado con la profecía de la dispersión de las ovejas de Zac 13,7, cuyo sentido mesiánico es evidente.

El sentido original de *προάγειν* en los textos de Mateo y Marcos no tiene, pues, presente principalmente el significado de "ir delante" (para aparecerse), sino el de "congregar" a los discípulos después

bien J.-E. Menard, *Le "rassemblement" dans le Nouveau Testament et la gnose*, en *Studia Evangelica*, vol. VI (1973) 366-371.

²⁶ El texto arameo véase en A. Díez Macho, *Ms. Neophyti I, II. Exodo* (Madrid-Barcelona 1970) 76-79; allí mismo la traducción que damos en texto. Un comentario a este pasaje véase en R. Le Déaut (o.c. en nota anterior) 265-279, especialmente pp. 268-269.

²⁷ Entre los textos targúmicos citados por R. Le Déaut (véase nota anterior) que mencionan la acción de congregar que llevará a cabo el Mesías destacan los relativos a las figuras de Elías y de Moisés. En cuanto a este último, véase el texto de TgN a Ex 12,42, que hemos dado en texto. En cuanto a Elías encontramos un interesante texto en la forma con que TjI traduce Dt 30,4. El texto bíblico deuteronomico dice lo siguiente: "Aunque tus desterrados estén en el extremo de los cielos, de allí mismo te recogerá Yahvé tu Dios y vendrá a buscarte". El Targum traduce: "De allí el Memrá de YY. os congregará por medio de Elías el gran sacerdote y de allí os hará venir por medio del rey Mesías". Otro texto importante es el Targum de Miqueas 2,12-13, en que se nos habla también de un rebaño y de la acción congregadora de la Palabra divina utilizando precisamente el verbo *mđbr*. El texto bíblico dice: "Voy a reunir a Jacob todo entero, voy a recoger al resto de Israel; los agruparé como ovejas en el aprisco, como rebaño en medio del pastizal, harán estrépito lejos de los hombres. El que abre brecha subirá delante de ellos; abrirán brecha, pasarán la puerta, y por ella saldrán; su rey pasará delante de ellos, y Yahvé a su cabeza". El Targum traduce: "Los rescatados subirán como antaño, un rey subirá también, caminando (*mđbr*) a la cabeza de ellos para guiarlos, machacará a los enemigos que los oprimen y someterá sus villas fuertes, su rey caminará (*mđbr*) delante de ellos y la Palabra de YY. será en su ayuda". R. Le Déaut, *ibid.*, 269, comenta: "Aunque este pasaje no menciona al Mesías, da una interpretación mesiánica".

de la resurrección. Sobre el hecho de que esta "congregación" haya sido entendida como realizable en "Galilea" trataremos en seguida, pero por ahora consideramos fundamental haber precisado el sentido de este "ir delante" como un gesto mesiánico. Sin duda, no es nueva la constatación de que el dicho verbo con acusativo de persona no significa "llegar antes", sino "preceder" en sentido de "guiar". Así, por ejemplo, lo interpreta R. Pesch (cf. nota 22), que cita 2 Mac 10,1, donde se habla de la guía divina empleando este verbo. Lo que nosotros queremos poner de relieve es que προάγειν, en nuestros contextos de Getsemaní y del mensaje pascual, a la luz del empleo de *δbr*, tal y como lo tenemos en los textos targúmicos, tiene un sentido de cumplimiento mesiánico. Con este término se hace alusión a la figura del Mesías que congrega el rebaño, figura que hemos visto en el poema de las Cuatro Noches.

Veamos a continuación dos lugares, uno de Mateo y otro de Marcos, que consideramos también importante tanto para la confirmación del sentido mesiánico de nuestro texto como para la hipótesis, que en seguida propondremos, de una posible falsa lectura del logion original sobre la conexión de Galilea y visión del Resucitado.

1. *Una enigmática mención de "ir juntos por Galilea" en Mateo 17, 22-23 (cf. Marcos 9,30-32)*

Mateo y Marcos tienen un interesante pasaje (segunda predicción de la pasión-resurrección) que menciona Galilea²⁸ y que podría servir para iluminar el logion sobre Galilea-Resurrección. Tras el episodio de la transfiguración y las dos secciones ligadas a ella (la venida de Elías y el endemoniado epiléptico) dice Mateo (17,22-23): "Yendo un día juntos por Galilea les dijo Jesús: El Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres, le matarán y al tercer día resucitará".

Sin duda, la mención de "caminar juntos en Galilea" está en conexión con la perspectiva del camino de Jesús a Jerusalén, perspectiva que se encuentra ya en Marcos y que Lucas ha hecho suya. Pero lo importante aquí es examinar la terminología para ver si esa misma insistencia en el "caminar delante" de los discípulos o en el camino de los discípulos en torno a Jesús es una alusión mesiánica. En nuestro lugar el verbo que Mateo usa (συστρεφομένων)²⁹ y que he-

²⁸ Gabriel B. Martínez, "Galilea..." (a.c. en nota 2) 339-342, llama la atención sobre este lugar de Mateo, que él interpreta en el sentido de que "galilea" significa aquí "círculo o congregación de los íntimos". Sobre ello volveremos después. Ahora nos interesa el alcance mesiánico del conjunto.

²⁹ Véase H. Liddell/R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1968) 1736, que trae las siguientes acepciones: *twist up, roll up*; II. *gather together* (cuando

mos traducido como "yendo juntos por Galilea" tiene la misma significación de "reunión" de un rebaño que προάγειν y puede retrotraerse con la misma raíz aramea *ḏbr*. La diversa forma de traducir este pasaje indica el múltiple alcance de la expresión³⁰.

A nuestro entender, entre este pasaje y el logion sobre "ir delante" a Galilea como lugar de encuentro con el Resucitado hay una relación mutua. Pero la observación fundamental que aquí debemos hacer es el alcance mesiánico del pasaje. Notemos el hecho de que nuestro lugar sigue a la escena de la proclamación mesiánica de la transfiguración con la mención de Elías y Moisés, los dos personajes encargados de la congregación de los dispersos (véase nota 27). Es evidente la conexión entre la transfiguración y la cuarta noche de la historia de la salvación en el poema de las Cuatro Noches que acabamos de citar como texto base para indicar el carácter mesiánico de la expresión "ir delante". Esto aparecerá más claro en Mc 10, 32. Jesús el Mesías, como nuevo Moisés, va a la cabeza del rebaño. La predicción de la pasión-resurrección se enmarca en la misma línea mesiánica y la confirma. En efecto, los anuncios de la pasión-resurrección tienen como finalidad aclarar que el mesianismo de Jesús no es un mesianismo terreno. Jesús es el Mesías doliente.

La mención de "caminar por Galilea" en el segundo anuncio de la pasión se encuentra también en Mc 9,30-32 en el mismo contexto que en Mateo y con la misma referencia a la pasión-resurrección. La frase de Marcos "iban caminando (παρεπορεύοντο) por Galilea" puede muy bien suponer el verbo *ḏbr*, aunque en este caso no es necesario insistir. El texto de Marcos puede iluminarse con Mc 10,32, de que en seguida hablaremos, y en el que la expresión "ir delante" nos parece cargada de sentido mesiánico.

Lucas, por su parte, en el lugar correspondiente (9,44) no menciona Galilea, y el anuncio hace referencia sólo a la pasión y no a la resurrección. Sin embargo, en 24,6, como hemos visto, sí se refiere al anuncio de la resurrección hecho en Galilea. Nótese además la coincidencia de la predicción de la pasión-resurrección de Mt 17,22-

do se trata de animales); III. *collect* (cuando se trata de soldados); IV. *collect gather* (en pasiva).

³⁰ Gabriel B. Martínez, "Galilea..." (a.c. en nota 2) 340, ha recogido a título de curiosidad algunas de las traducciones de nuestro versículo que muestran lo extraño de la expresión. Helas aquí:

- a) "En cuanto caminaba (Él) por la Galilea" (Maredsous).
- b) "Mientras andaban (todos) por Galilea" (Bover).
- c) "Estando reunidos en Galilea" (Nácar-Colunga).
- d) "Mientras andaban juntos por Galilea" (S. de Aulsejo).
- e) "Estando ellos aún en la Galilea" (A. Merck).
- f) "Iban juntos por Galilea" (J. Leal).
- g) "En cuanto se encontraban reunidos en la Galilea" (Dattler).

23 y Mc 9,30-32 con el contenido de Lc 24,7, aunque cambia el término "ser matado" por "ser crucificado".

A nuestro parecer, la mención "yendo juntos por Galilea" de Mt 17,22-23 o "caminando por Galilea" de Mc 9,30-32, seguida de la predicción de la pasión-resurrección, es una preciosa pista que podría ser interpretada en un doble sentido. Una primera interpretación sería que con esta mención de Galilea se quiere ya anticipar que las apariciones del Resucitado serán en Galilea. Pero es una explicación rebuscada. Otra explicación más plausible podría ser que estamos ante un logion que quiere poner de relieve que el anuncio-predicción se ha realizado cuando Jesús, en su camino hacia Jerusalén, tenía congregados a los suyos "en torno a sí" en Galilea, a saber, cuando Jesús congregaba a los suyos como Buen Pastor, cumpliendo así la figura mesiánica anunciada en la tradición bíblico-targúmica. De esta manera cabe una estrecha relación entre nuestro texto y los textos de Mateo y Marcos que hablan de la dispersión del rebaño y de su congregación después de la resurrección.

2. *El empleo de προάγειν en Mc 10,32*

El tercer anuncio de la pasión-resurrección es introducido por Marcos con estas palabras: "Iban de camino subiendo a Jerusalén y Jesús marchaba (ἦν προάγων) delante de ellos; ellos estaban sorprendidos y los que le seguían tenían miedo. Tomó otra vez a los Doce y comenzó a decirles" (Mc 10,32). El empleo de "marchaba delante" (ἦν προάγων) en este lugar de Marcos nos parece importante porque puede ser una nueva pista en la búsqueda del origen y sentido de la frase que está en la base de nuestro logion, que ha sido interpretado sobre Galilea como lugar de visión del resucitado.

Mateo, en el lugar paralelo, dice: "Cuando iba subiendo Jesús a Jerusalén, tomó aparte a los Doce y les dijo por el camino" (Mt 20, 17). Como se ve, Mateo es más breve en este caso y en él no encontramos el término προάγων. Lucas, en el lugar correspondiente (18, 31), dice escuetamente: "Tomando consigo a los Doce, les dijo:" (sigue el anuncio de la pasión-resurrección).

La construcción perifrástica de Mc 10,32 ("iba marchando delante de ellos"), según R. Pesch, "es característica de la historia premarcana de la Pasión. La locución 'en el camino' (ἐν τῇ ὁδῷ) señala el camino de Jesús hacia la Pasión. Por primera vez se indica la meta del viaje de Jesús: Jerusalén (cf. 11,1.11.15.27; 15,41). El camino hacia Jerusalén (cf. 15,41) es una anábasis. Jesús guía la fila de los discípulos (αὐτούς) (cf. 8,27 9,31) y de los peregrinos que le siguen

para asistir a la fiesta (οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες; cf. 10.1b.4b; 11.9a). En la cumbre de su temática del seguimiento (8,34ss), Marcos atribuye ciertamente un significado paradigmático a esta imagen que toma de nuevo". En nota remite a K. L. Schmidt en *ThW* 1,130 y añade: "Para προάγω cf., además de 11,9, especialmente 14,28; 16,7, donde sin embargo domina la imagen del Pastor" (14,27)³¹.

Como se ve, R. Pesch, que apunta a la imagen del Pastor para 14, 28 y 16,7, no alude aquí a tal imagen. Nosotros pensamos que el término implica un gesto mesiánico, y eso precisamente por el empleo de προάγω. Por lo demás, como hemos podido observar, R. Pesch apunta a la imagen de Jesús como "guiando" la fila de los discípulos.

Al igual que en el segundo anuncio de la pasión-resurrección, creemos que, en la introducción de este tercer anuncio en Marcos, la idea dominante es la figura de Jesús que, "yendo delante" en la actitud del Buen Pastor, congrega su rebaño cumpliendo así un gesto mesiánico.

3. La cita de Zac 13,7 como elemento clave para el sentido mesiánico de la expresión "ir delante" en Mt 26,32 y Mc 14,28

Tras haber considerado las dos interesantes pistas de los anuncios segundo y tercero de la pasión-resurrección en Mateo y Marcos, conviene volver a nuestros lugares de Getsemaní y del mensaje pascual. Nuestra opinión es que el lugar original de la frase "ir delante" (προάγειν) es Mt 26,32 y Mc 14,28, es decir, el logion está en relación directa con la cita de Zac 13,7. En este contexto, las palabras de Jesús "cuando resucite, os congregaré..." tienen pleno sentido y, además, expresan el cumplimiento de una profecía implícita en Zac 13,7.

Con esta explicación la determinación de "Galilea" como "lugar" de la congregación puede tener ya un sentido aceptable, con tal de no ser entendida con exclusividad. Jesús había prometido a sus discípulos que su actuación mesiánica (como Resucitado) de congregar el rebaño disperso tendría en Galilea un momento importante. Ciertamente los textos del anuncio pascual en Mt y Mc y de la aparición de Jesús a las santas mujeres en Mt parecen decir muchas más, es decir, parece que remiten a una cita-encuentro en Galilea, como si fuera el primer encuentro de Pedro y los discípulos con el Resucitado. La frase "allí me verán" tiene sin duda este significado natural, y el ejemplo del Mateo griego, que concentra las apariciones en

³¹ R. Pesch (o.c. en nota 5) 229.

una única visión en Galilea, parece confirmarlo. Nótese que decimos “del Mateo griego”, puesto que la forma de ser introducida está única aparición, “marcharon a Galilea, al monte que Jesús les había indicado” (28,16), tiene todas las señales de que la mención “a Galilea” está introducida forzosamente.

En cualquier caso, no hay por qué negar que el Mateo griego ha reducido las apariciones a una visión en Galilea. Pero, a nuestro parecer, tanto en el caso de Mateo como en el de Marcos en el anuncio pascual, esta referencia a Galilea como lugar de las apariciones es una consecuencia de una falta de comprensión del sentido de las palabras de Getsemaní, al entender el verbo προάγειν (*dbr*) como “ir antes” que ellos a Galilea y no en el significado de “congregar el rebaño” en Galilea. En seguida nos preguntaremos hasta qué punto puede hablarse de error en Mt y Mc. Sin embargo, liberar la expresión “ir delante” de un sentido de anticipación temporal y subrayar el sentido mesiánico de “congregar” nos parece una aportación indudable que se puede deducir del recurso al sustrato arameo (*dbr*) y al contexto original de la frase a partir de Zac 13,7.

Tras este punto, que pensamos suficientemente probado y que es el decisivo de nuestra visión del logion, queremos proponer, esta vez en forma de hipótesis, dos posibilidades de que la expresión conjunta “ir delante a Galilea” (y muy especialmente la mención de “Galilea”) haya podido ser fruto de un error en la lectura o traducción de la correspondiente frase aramea.

IV. POSIBILIDAD DE UNA MALA INTELIGENCIA EN LA FORMULACIÓN BASE DEL LOGION

¿Es posible, a través del texto actual de Mateo y Marcos, discernir una formulación aramea anterior que habría sido mal entendida o mal leída o mal traducida, dando origen al logion sobre Galilea como lugar de encuentro del Resucitado con los suyos? Por de pronto, señalemos que el momento en que haya podido tener lugar esa mala inteligencia o confusión en la lectura o traducción del texto arameo es muy difícil de determinar, puesto que puede situarse ya en la misma transmisión del texto arameo, ya en su traducción al griego en la tradición preevangélica, ya en el momento de la incorporación al evangelio griego de Marcos o Mateo. En cuanto a los términos que han podido ser mal entendidos, mal leídos o mal interpretados, nuestra hipótesis contempla una doble posibilidad.

1. *Primera posibilidad: un texto con referencia a sucesos "en Galilea" como Lc 24,7*

Según hemos indicado, Lc 24,7 supone una palabra de Jesús sobre conexión entre resurrección y Galilea en el sentido de palabras *dichas* en Galilea. Generalmente se piensa que la formulación de Lucas es un arreglo de este autor para, de esa manera, centrar el relato de las apariciones en Jerusalén³². Pero aquí conviene hacer dos observaciones importantes. En primer lugar, la supuesta modificación de Lucas es ya un testimonio de que en la frase de Mateo y Marcos sobre el encuentro del Resucitado con los suyos en Galilea hay algo que no cuadra bien con la tradición evangélica. Ello confirma la oportunidad de nuestra sospecha. Por otra parte, ¿no será más conforme al genio de Lucas suponer que en este lugar ha investigado el alcance del original y lo ha clarificado en su formulación?³³ Ello obliga a investigar si el texto actual de Mateo y Marcos puede explicarse a partir de un *dicho de Jesús en Galilea* sobre la Resurrección que haya sido mal leído o mal interpretado como una predicción de *apariciones en Galilea*. La primera obligación para un estudio es investigar si es posible encontrar una explicación de error o confusión en el texto de Mateo-Marcos a la luz de Lc 24,7.

Nuestra hipótesis contempla la posibilidad de que la palabra original de Jesús, a la luz de Lc 24,7, estableciera la conexión entre resurrección y mención de Galilea en el sentido de referencia a un acontecimiento realizado en Galilea (según Lucas a *palabras dichas en Galilea*). Es decir que intentamos buscar un posible original arameo en que se mencionaba Galilea como *lugar del encuentro prepascual* y que ha sido confundido con Galilea como *lugar del encuentro con el Resucitado*. Pues bien, creemos que el término *δβρ*, que tiene el

³² J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV* (New York, Doubleday, 1985) 1545, interpreta este lugar de Lucas como un arreglo, haciendo de las palabras del mensajero un recuerdo de lo que había sido dicho por Jesús en Galilea. Ello posibilita a Lucas omitir cualquier referencia a las apariciones de Cristo fuera de la cercanía de Jerusalén. Véase también la opinión de Boisnard que hemos dado en nota 8.

³³ La postura de Lucas es explicada por W. Grossouw, también con la idea de Jerusalén como centro geográfico del evangelio lucano, una concepción en la que no hay lugar para apariciones en Galilea, lo que no habría servido más que para relajar el bien estructurado pragmatismo. A propósito de esta explicación observa Gabriel B. Martínez, "Galilea..." (a.c. en nota 2) 357: Ello "presupone un autor, San Lucas, tan celosísimamente obcecado por su supuesto 'bien estructurado pragmatismo' literario, que no vaciló en presentar las cosas de manera a excluir cualquier otra posible versión, acaso más completa, de ellas. ¡Curiosísima actitud la de este 'historiador' evangélico, si es que la asumió por sólo amor a un mero plan literario, el 'bien estructurado pragmatismo!'".

doble significado de “hablar” en hebreo³⁴ y de “guiar” (un rebaño) en arameo, puede estar en la base de la explicación de los textos de Mateo y Marcos y, a la vez, dar razón del texto de Lucas.

El supuesto original diría:

Cuando resucite, os congregaré
como os congregué en Galilea.
Wekedy 'etqayyam ana 'atyd lamedabber yatkan
hyk d-hawity medabber yatkan begelyl.

Este anuncio habría sido leído por Mateo y Marcos dejando caer por homeoteleuton el segundo miembro de la siguiente manera:

Cuando resucite, iré delante de vosotros a Galilea.
Wekedy 'etqayyam ana 'atyd lemedabber yatkan begelyl.

Lucas, si ha consultado el original, ha podido, en cambio, retener solamente el significado hebreo de *dabar*:

“Ha resucitado. Recordad lo que os dijo
cuanto estaba en Galilea” (Lc 24,7).

La explicación que proponemos conserva sustancialmente el significado mesiánico de “ir delante” (*dbr* = προάγειν) que hemos visto en el punto anterior y que solamente trata de dar una posible razón de la mención de “Galilea”. Esta explicación ofrece la ventaja de tener presente el texto de 24,7. A la vez cuadra con los anuncios de la pasión-resurrección realizados en Galilea, es decir, con las menciones de Galilea en Mt 17,22 y Mc 9,30 en el segundo anuncio de la pasión. También el tercer anuncio en su contexto de predicción de la pasión-resurrección en Mc 10,32, que, como hemos visto, emplea la misma expresión “ir delante” que los textos de Getsemaní y del mensaje pascual, puede ser interpretado en nuestra hipótesis (aunque en Mc 10,32 no está explícitamente indicado que el gesto mesiánico y la predicción tengan lugar en Galilea).

Lucas, por la forma en que ha presentado los textos, parece querer darnos a entender que en Marcos o Mateo o en la traducción que está en la base de estos dos evangelios, hay una confusión: lo que era una referencia a Jesús, que iba delante de los discípulos en Galilea cuando les anunció la pasión-resurrección, habría pasado a ser, por una falsa lectura o traducción, una referencia a apariciones en Galilea.

³⁴ El significado de la raíz *dbr* (en hebreo) para locución (en piel = hablar, decir) está atestiguado en todos los diccionarios.

En esta hipótesis, según hemos indicado, el lugar primitivo del anuncio de la dispersión de los discípulos y la referencia a Zac 13,7 están bien situados en Getsemaní en el momento de la dispersión, y, en consecuencia, la frase en boca de Jesús: "Cuando resucite, os congregaré" está plenamente justificada. El motivo de la referencia a Galilea, bien en labios de Jesús, bien en labios de la tradición que subyace en Mt-Mc, quedaría así justificado en la línea de indicar que, tras la resurrección, Jesús será el Buen Pastor como lo fue en Galilea. El empleo de συστρεφομένων en Mt 17,22 tiene, como hemos visto, las mismas connotaciones (reunidos en derredor) que el verbo arameo *đbr*. Con ello, a la vez, se hacía referencia a las predicciones de la resurrección hechas en Galilea, remitiendo así a los lugares en que tal predicción se encuentra (Mt 17,22 y Mc 9,30-32). Recordando la promesa de la resurrección hecha en Galilea, Jesús querría afirmar la fe de los discípulos en el momento de la prueba.

La explicación creemos que merece una atenta consideración ya que aporta unos elementos claves (el empleo de *đbr* y la referencia al gesto mesiánico de "reunirse con los suyos", a la vez que una predicción hecha en Galilea). Ambos datos pueden ayudar a resolver una de las más intrincadas cuestiones de los evangelios, como es la doble tradición de las apariciones de Jesús resucitado en Jerusalén y en Galilea. Esta solución tiene la ventaja de tener en cuenta también el texto de Lucas 24,6.

2. *Segunda posibilidad: confusión de "galil" empleado como nombre o topónimo local y entendido como la región de Galilea en Mt-Mc*

La hipótesis que proponemos a continuación no es totalmente alternativa respecto de la anterior, aunque naturalmente, en caso de ser verdadera, habría más razones para considerar el texto de Lc 24,6 como un arreglo a partir de los actuales textos de Mc y Mt, arreglo realizado para obviar las dificultades históricas que ofrecía a Lucas la reducción de las apariciones a Galilea. En esta segunda posibilidad se trataría de una falsa inteligencia y traducción de *galil*³⁵. Este término, que en el original semítico designaría distrito o recinto y que podría haber sido empleado como "redil" o como topónimo de algún lugar en Jerusalén, habría sido entendido por la región de Galilea. En este caso, la raíz *đbr* ya no es imprescindible para

³⁵ La raíz *gll* como círculo, circuito, distrito se encuentra bien atestiguada en los diccionarios hebreos. Para el significado de esta raíz en los lugares bíblicos véase Gabriel B. Martínez, "Origen..." (a.c. en nota 2), donde expone las principales recurrencias. Una síntesis del nombre griego "Galilea" en los LXX se encuentra en J. A. Fitzmyer (o.c., en nota 32) 1153.

explicar el texto de Lucas y sin embargo es fundamental para mantener la referencia mesiánica que hemos expuesto en el párrafo anterior y que se mantiene idéntica en esta segunda posibilidad. Veamos algunas modalidades en que tal falsa lectura o traducción puede propagarse.

En primer lugar, nuestro texto "cuando resucite, iré delante de vosotros a Galilea" podría provenir de un posible empleo de *galil*, en sentido de aprisco-redil, que ha podido ser confundido con Galilea. La frase original sería, pues, "cuando resucite os congregaré en el aprisco" (*begetil*) (o en mi aprisco = *begetili*). Esta frase cuadra admirablemente con el texto de la dispersión. El sentido sería, pues, "cuando resucite os congregaré como rebaño en el redil (en torno a mí)". Jesús les prometería "ir delante" de ellos al redil como el Buen Pastor que congrega a su rebaño. La descripción del Buen Pastor en Jn 10,4 ilustra esta imagen del pastor que va delante de las ovejas, las saca del redil y las introduce en él.

Una variante de esta misma explicación, defendida arduamente por Gabriel B. Martínez, sería que Galilea significa un "recinto" dentro de Jerusalén. Este autor llama al cenáculo "Galilea de lo alto"³⁶. Otros autores piensan en el monte de los Olivos³⁷ o en el lugar en que se reunían los galileos.

La posible confusión de "galil" y Galilea admite sin duda también otras modalidades, bien a base de raíces parecidas, bien en formas adverbiales³⁸; pero creemos que las que proponemos son suficientemente serias para ser tenidas en cuenta. De todos modos, nuestra sugerencia no pretende negar que, en el estado actual de nuestros textos griegos de Mateo y Marcos, el término "Galilea" se entiende como la región de Palestina donde Jesús llevó a cabo su ministerio de predicar y curar y donde caminó al frente de sus discípulos. Tampoco se debe cuestionar que en esta situación Galilea ha sido aso-

³⁶ Gabriel B. Martínez, "Galilea..." (a.c. en nota 2) 343. El mismo autor (p. 347) señala por qué, a partir de Mt 26,17-20, este significado de cenáculo aparecía con constancia en Mateo. Aunque la explicación no es totalmente convincente, creemos que el autor ha intuido el problema y ha dado una solución posible lexicográficamente, aunque poco verosímil.

³⁷ Es oportuno recordar aquí la curiosa equivalencia de Galilea = monte de los Olivos, que tal vez haya sido sugerida para concordar el final de Mateo con el relato de la ascensión de Lucas; véase en este sentido el *Thesaurus Syriacus* de Payne Smit. La cita de Relando, *Palest.* I, 338, no la hemos podido controlar al no haber encontrado dicha obra.

³⁸ Otra explicación podría ser la confusión con raíces parecidas. Así por ejemplo la raíz *gl'* con el significado "montón de piedras" (*Steinhaufe*) en el Targum. Véase J. Lévy, *Neuhebräisches und Caldäisches Wörterbuch* (Leipzig 1876) 328. Uno estaría tentado a relacionarlo con la piedra del Sepulcro, pero la frase "allí me verán" lo impide. Finalmente, se podría tener presente la posibilidad de confusión entre *galil* y la raíz *gly* (aparecerse), cuyo sentido podría ser "os congregaré abiertamente".

ciada con la visión del Resucitado³⁹, aunque, como hemos visto, la expresión "ir delante" no debe interpretarse en sentido de anticipación temporal, sino en sentido del cumplimiento mesiánico del Pastor que congrega el rebaño disperso. Nuestra sugerencia quiere apuntar solamente a la posibilidad de que el término "Galilea" haya podido surgir como fruto de una mala interpretación del correspondiente término arameo o hebreo.

Esta posibilidad se propone como sugerencia y sin concederle por nuestra parte otro valor que el de una hipótesis de trabajo. Su mayor o menor posibilidad no incide en el valor de nuestra afirmación central de que la expresión "ir delante a Galilea" tiene como significado fundamental el gesto mesiánico de congregar el rebaño y no una precedencia temporal.

V. ¿PRIORIDAD DE MARCOS O DE MATEO EN EL LOGION?

Volviendo a nuestros actuales evangelios de Mateo y Marcos, nos preguntamos: ¿a quién debemos dar la prioridad en la frase tal y como la tenemos? Veamos ambas posibilidades.

Cabe la posibilidad de que haya sido Marcos (el evangelista o la tradición que recoge)⁴⁰ el que ha interpretado mal la frase original, entendiendo "ir delante a Galilea" en el sentido de anticipación temporal para aparecerse. Marcos habría sido seguido por Mateo.

En contra de la prioridad de Marcos estaría el hecho de que la frase "como os dijo" en 16,7 es más lógica que la de Mt 28,7: "Ya os lo he dicho", y parecería suponer una reelaboración. También la mención de "Pedro" da la impresión de ser propia de Marcos, aña-

³⁹ B. M. F. van Iersel, "To Galilee' or 'in Galilee'" (a.c. en nota 1), intenta probar que la frase de Mc 14,28 y 16,7 προάγειν εἰς τὴν Γαλιλαίαν no significa ir a Galilea, sino seguir el camino comenzado en Galilea. En consecuencia, la expresión "allí le veréis" no significaría apariciones concretas, sino comprender el camino de Jesús, lo que él hizo en Galilea y lo que enseñó a los discípulos y al resto del pueblo acerca del camino (p. 370). "Allí le verán" significa que allí le comprenderán ("ver" y "malentender" están ligados en el evangelio). Como se ve, Van Iersel de hecho interpreta el texto en la misma dirección que Lucas, pero, como el mismo autor imagina, la base de interpretación es bastante subjetiva. No obstante, creemos que Van Iersel prueba bien (p. 369) contra Lohmeyer y W. Marxsen que no se trata de una promesa de la parusía en Galilea.

⁴⁰ M.-E. Boismard (o.c. en nota 9) 366, explica así la inserción de la mención de Galilea: "El Mc-intermedio añadió la cita en Galilea (v. 28), ya que el estilo de este versículo es idéntico al de Mc 1,14 ("y, después de haber sido entregado Juan, fue Jesús a Galilea", y aquí: "pero, después de despertarme, iré por delante de vosotros a Galilea"); en los dos textos tenemos la construcción μετὰ τὸ + infinitivo, que no se vuelve a encontrar en Mc; por su parte, W. C. Allen (o.c. en nota 3) opina que la inserción de *me* en Mt 26,32 no es clásica y remite a Blass, p. 239, y Moulton, p. 212.

dida a Mateo. (No se ve la razón de por qué Mateo la pueda haber suprimido.) Por el contrario, tampoco se ve por qué Marcos habría suprimido la aparición de Jesús a las santas mujeres⁴¹. De otra parte, es difícil suponer, según hemos indicado más arriba, la prioridad de Marcos en caso de que éste terminara en 16,8, puesto que estaríamos ante una promesa incumplida⁴². En cambio, se explicaría la situación en el supuesto de un final de Marcos (perdido) en el que se narraba la aparición a Pedro y a los discípulos en Galilea⁴³.

A este respecto es conveniente observar que, en caso de ser aceptable nuestra hipótesis de que el logion de Getsemaní no hablaba de ida a Galilea para ver al Resucitado, sino sólo de "congregar" a los discípulos dispersos como el Pastor congrega al rebaño (en Galilea), tendríamos un dato importante para la relación entre Marcos y el Mateo griego. Ello podría ser un argumento para justificar un final de Marcos en un estado anterior sin una referencia a apariciones en Galilea, dado que, en esa hipótesis, en la frase aramea pronunciada en Getsemaní no se hacía alusión a una aparición, sino que esta interpretación se debería a un error de traducción que llegó ya así a Marcos. A partir de ese logion de Getsemaní mal interpretado, el texto actual de Marcos habría introducido en el mensaje pascual la

⁴¹ M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu* (Paris, Gabalda, 1948) 541. piensa con M. Levesque que la aparición a las mujeres (Mt 28,9-10) es un plural para narrar la aparición a la Magdalena, que se había quedado junto al sepulcro. De nuevo nos preguntamos cómo es posible, si Mateo conocía los relatos de apariciones en Jerusalén, que reduzca todo a Galilea.

⁴² R. Pesch (o.c. en nota 5) 779 trata de explicar por qué no debemos esperar una descripción de la anunciada visión de confirmación. La razón sería que la alusión a las visiones de Pedro y de los discípulos remiten al kerigma proto-cristiano de la resurrección. La explicación es poco convincente. Pesch argumenta a partir del detalle de que en Marcos el ángel (en las palabras que encarga a las mujeres que digan a los discípulos) no dice: "Ha resucitado" (esta proclamación sería de la Iglesia). Pero nos parece que el argumento es muy rebuscado. ¿Acaso no está implícita la proclamación de la resurrección en el mandato de ir a Galilea a ver al Resucitado?

⁴³ ¿Tiene algo que ver este asunto con la supresión del final de Marcos? Así lo piensa Gabriel B. Martínez, "Galilea..." (o.c.) 367-368, que se pregunta si acaso no ha sido un discípulo de Lucas el que ha suprimido el primitivo final de Lucas y lo ha sustituido con el actual final (canónico). Según Gabriel B. Martínez, el final de Marcos habría sido suprimido porque contaba las apariciones de Jesús en Galilea en casa de Marcos mismo. La cosa habría resultado extraña, porque no se habría comprendido el sentido de "Galilea" como referencia al cenáculo, sino a una región de Palestina. Es interesante la observación del mismo autor, *ibid.*, p. 353, de que el final o los finales de Marcos evitan hablar de las apariciones en Galilea. Por su parte, W. C. Allen (o.c. en nota 8) 303 piensa que la mención del "Monte" sin ulterior determinación en Mt 28,16 podría deberse a que Mateo ha omitido una aparición de Jesús a Pedro o a los discípulos, aparición que se encontraría en el final perdido de Marcos y donde se indicaría el "Monte" del futuro encuentro. Mateo la habría suprimido por razones desconocidas, como ha suprimido o modificado otras cosas de Marcos. La supresión habría llevado consigo que le referencia al "Monte" quede sin determinar.

orden de ir a Galilea para ver al Resucitado. Pero al conservar el verbo προάγειν de la predicción de Getsemaní, nos ha dado una preciosa pista para deducir, a la luz de Mc 10,32, que la expresión significa primariamente el signo mesiánico de congregar al rebaño disperso.

Si imaginamos la prioridad de Mateo (no el Mateo griego actual, sino el Mateo arameo de que habla la tradición), tendríamos que explicar el origen del logion de Getsemaní en la misma forma en que acabamos de explicarlo en el supuesto de la prioridad de Marcos. Pero, como hemos dicho, la referencia de Marcos a las apariciones de Galilea (cf. 16,7: allí me verán) puede dar razón del texto de Mateo sobre tales apariciones, pero no viceversa, especialmente por lo que se refiere a la mención de Pedro en Marcos⁴⁴. En cualquier caso, ignorando como ignoramos cuál sería el final original de Marcos, sólo podemos hacer conjeturas.

Nos queda, finalmente, una última cuestión. *¿Puede hablarse de equivocación en los evangelios de Mateo y Marcos?* Digamos ante todo que el carácter humano-divino de los libros sagrados no excluye a priori casos, como el presente, de confusión en la interpretación del alcance de una expresión ni tampoco en la lectura o traducción de un texto en la tradición preevangélica o en la misma composición de los evangelios. Estos fenómenos no afectan a la verdad sustancial de la Escritura. Pero, además, conviene tener presente que la interpretación de la frase de Jesús con referencia a una aparición a los discípulos en Galilea estaba conforme con la tradición evangélica, puesto que de hecho Jesús se apareció también en Galilea, como se relata en el evangelio de Juan (c. 21)⁴⁵.

⁴⁴ La referencia de Marcos 16,7 "decid a los discípulos y a Pedro" quizá es referida intencionadamente a Galilea porque allí se concede a Pedro el encargo de pastorear a las ovejas (cf. Jn 20,15ss). También podría estar motivada por la tradición, que se encuentra ya en 1 Cor 15, de que Jesús se apareció a Pedro de una manera particular.

⁴⁵ Varios autores aducen el Evangelio de Pedro (EvPe) como un testimonio independiente que corroboraría la tradición de las apariciones de Jesús en Galilea y, por consiguiente, el sentido de nuestro logion de aparecerse por primera vez a los discípulos en Galilea. He aquí el texto de los números 55-60, que nos interesan: "55. Pero cuando llegaron (las mujeres) encontraron el sepulcro abierto. Se acercaron e, inclinándose dentro, vieron allí un joven sentado en medio de la tumba, bello y cubierto de un vestido brillantísimo. Este les dijo: 56. '¿Por qué habéis venido?, ¿a quién buscáis?, ¿acaso a aquél que ha sido crucificado? Ha resucitado y se ha marchado. Si no estáis convencidas, inclinad y observad el lugar donde yacía. No está ya. Ha resucitado y ha ido allí de donde había sido enviado'. 57. Entonces las mujeres huyeron llenas de espanto. 58. Era el último día de los ázimos y mucha gente salía de la ciudad para retornar a sus casas, una vez terminada la solemnidad. 59. Nosotros, los doce apóstoles del Señor, llorábamos y nos entristecíamos. En consecuencia, cada uno, lleno de dolor por lo que había sucedido, volvió a su casa. 60. Yo, Simón Pedro, con mi hermano Andrés, habiendo tomado nuestras redes, nos dirigimos hacia el mar.

De todos modos, tal vez sea oportuno decir que el autor del primer evangelio estaba tan seguro de la resurrección que no ha dudado en disponer su relato como cumplimiento de las palabras de Jesús (así entendidas por el traductor): "Iré delante de vosotros a Galilea". En virtud de ello destacó la aparición en Galilea y traspasó a ella algún elemento de las apariciones de Jerusalén, que de esa manera quedaban desdibujadas para nosotros. Precisamente por ello, para nosotros es vital investigar el probable sustrato arameo de la palabra de Jesús que ha dado pie a la frase: "iré delante de vosotros a Galilea" y que ha sido causa de esta concentración en Mateo de las apariciones en Galilea.

Ahora bien, como hemos visto, hay razones suficientes para sospechar que en la frase original se hablaba de la reunión del Señor con los suyos después de la resurrección como signo mesiánico, reunión que tuvo lugar en el cenáculo y en Galilea⁴⁶. La mención exclusiva de Galilea como lugar de la visión del Resucitado por parte de Pedro y los discípulos puede ser debida a una confusión en la inteligencia del verbo "ir delante" o del mismo término "Galilea". Ello

Con nosotros estaba Leví, el hijo de Alfeo, que el Señor...". Como puede verse, la reminiscencia de Mc 16 y Jn 21 es innegable. Es sabido, por otra parte, que EvPe conoce y alude a pasajes de los cuatro evangelios canónicos. En este caso argumentar de nuestro texto para apoyar el sentido temporal-espacial de "ir delante a Galilea" es totalmente inconsecuente. Precisamente en los versos que hemos citado y en que el ángel proclama el mensaje pascual no se dice nada del logion de Galilea, y más bien se indica que Jesús ha subido al lugar de donde había sido enviado (el cielo). El texto de EvPe se interrumpe bruscamente con la mención de Pedro y Andrés, que cogen las redes y se van al mar seguidos de Leví. ¿Seguía la aparición a los discípulos de Jn 21? Es difícil saberlo, puesto que la secuencia de nombres no es la misma. Tampoco se puede pensar en el texto de Mateo (el detalle de las redes lo impide). Será atrevido suponer que tras la frase "allí donde había sido mandado" se esconde la frase de Mateo "allí donde había mandado, es decir, a Galilea". Simón y su hermano se dirigen al mar, pero no se dice ni a Galilea ni al monte que el Señor les había mandado. En su conjunto, pues, EvPe no es un testimonio del logion de ir a Galilea a ver al Resucitado. Además, dado el final incompleto, es imposible sacar conclusiones fidedignas. M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, I/1. *Vangeli* (Roma, Marietti, 1975) 145, comenta de la siguiente manera las dos frases esenciales a nuestro propósito. En primer lugar, la expresión "cada uno (de los doce apóstoles) volvió a su casa". Erbetta pregunta: "¿Dónde? El relato de Jn 21 haría pensar en Galilea; pero, según el v. 59, Palestina parece muy alejada del horizonte del autor... y además el día siguiente era el reposo del sábado, ateniéndonos a la cronología de los vv. 5.58". En cuanto al v. 60, Erbetta comenta: "El fragmento termina dejando a los doce apóstoles —llamados así todavía, no obstante la conocida defección de Judas— en la ignorancia de la resurrección del Señor, ¡seis días después de la misma!". La admiración de Erbetta está justificada teniendo presente que el evangelio de Pedro conoce y cita los otros cuatro evangelios. Una razón más para prevenirse contra cualquier deducción a partir de este ilógico relato.

⁴⁶ ¿Se refería el texto de Mateo a la aparición de Jesús colectiva de que habla Pablo en 1 Cor 15,6 (a más de quinientos hermanos a la vez) y que habría tenido lugar en Galilea o en el monte de los Olivos? Mateo habría fundido la aparición a los Doce con esta aparición colectiva.

supuesto, el Mateo griego no tenía otra forma de proceder ante el logion de Getsemaní y del mensaje pascual que le habían brindado Marcos o el Mateo arameo sobre Galilea como lugar de la visión del resucitado. Pero su relato, entendido con el alcance de signo mesiánico de "congregar el rebaño" en Galilea, ya no puede aducirse como un argumento para sospechar de la falta de historicidad de la resurrección a causa de la diversidad de localización de las apariciones⁴⁷. La frase "iré delante de vosotros" a Galilea no significaba primariamente que las apariciones tienen lugar únicamente en Galilea⁴⁸, sino que Jesús resucitado será el Buen Pastor (a la luz de Zac 13,7) que congregará a los suyos dispersos. Galilea se menciona quizá porque es la patria de los discípulos⁴⁹, pero tal vez su mención aquí es fruto de una confusión. En cualquier caso, la referencia a la realidad de las apariciones en Galilea (Mateo y Marcos) justificaría la

⁴⁷ Sobre el problema de la historicidad, J. Schmid, *San Mateo* (o.c. en nota 6) 554, afirma: "Tampoco el que Lucas suprime el dato de la orden a los discípulos de ir a Galilea, que encontró en Mc 16,7 (y 14,28), quita valor a los relatos de Mateo y Juan sobre apariciones galileas de Jesús, ya que Lucas procede así por no tener luego ninguna de estas apariciones que contar...; el encargo recibido por las mujeres la mañana de la pascua presupone precisamente la permanencia de los discípulos en Jerusalén y su marcha a Galilea no hay que imaginaria como una especie de apresurada huida".

⁴⁸ Es preciso reconocer que, tal y como tenemos los textos de Mateo y Marcos, da la impresión de que el verbo προάγειν ha sido entendido en el sentido de "ir delante" para aparecerse. Como ejemplo citamos algunos autores: J. L. McKenzie, *Evangélio según San Mateo*, en *Comentario Bíblico "San Jerónimo" III* (Madrid, Cristiandad, 1972) 281, comentando Mt 26,32, dice: "No lo volverán a ver hasta que vayan a Galilea después de la resurrección. Mt añade una aparición en Galilea, pero Mc no lo hace"; también J. Schmid, *San Mateo* (o.c. en nota 6) 547, entiende en este sentido las palabras de Jesús en la aparición a las mujeres: "También tiene que resultar extraño que el Resucitado se aparezca aquí a las mujeres y al mismo tiempo mande a los discípulos a Galilea, donde deben encontrarle". Asimismo J. Alonso, *Evangélio de San Marcos*, en *La Sagrada Escritura* (BAC 207; Madrid 1961) 505, afirma: "Es extraño que el ángel encargue a los discípulos el ir a Galilea, según la profecía de Jesús (14,28), y que después no se narren las apariciones en Galilea". Por su parte, M. de Tuya, *Evangélios*, en *Biblia Comentada* (BAC 239; Madrid 1963) 558, comentando asimismo Mt 26,32, dice: "'Les precederá a Galilea'. Allí los espera. Es también el mensaje del ángel. Lejos de los peligros y pasiones de Jerusalén, allí serán días de restauración y, sobre todo, de prueba de la resurrección y de instrucciones sobre el Reino (Act 1,3)". El mismo autor, sin embargo, un poco más adelante, p. 605, comentando Mt 28,16, precisa que esta espera en Galilea no excluye las apariciones en Jerusalén: "Van a Galilea. No se indica el tiempo. Pero, sin duda, después de las apariciones en Jerusalén, en los ocho días que siguieron a su Resurrección". Finalmente, F. M. Uricchio/G. M. Stano, *Vangelo secondo san Marco* (Roma, Marietti, 1966) 580, hablan de cita en Galilea, aunque precisan que allí los discípulos se encontrarán de nuevo congregados en torno al Maestro. (La opinión de B. M. F. van Iersel véase en nota 39).

⁴⁹ La cuestión de la posible intención antijudía de nuestro texto sobre Galilea como lugar de la visión del Resucitado es cuestionada por Gabriel B. Martínez (a.c. en nota 2) 360-361. El autor, naturalmente, rechaza este sentido, dado que interpreta Galilea como un recinto dentro de Jerusalén. No obstante, parece suponer que de hecho del actual texto de Mateo se deduce esta dimensión.

frase sin necesidad del recurso a una explicación teológica de Galilea como patria de la evangelización. Ello no significa que en el Mateo griego no puedan encontrarse indicios de este *theologoumenon*. Pero la idea fundamental es la de Jesús Buen Pastor que congrega su rebaño⁵⁰.

CONCLUSIÓN

En las consideraciones anteriores hemos partido de la dificultad que presenta el logion sobre "ir delante a Galilea" en Mateo y Marcos y el consiguiente relato de Mateo concentrando las apariciones en Galilea.

El análisis del vocabulario sobre "ir delante" (προάγειν y el correspondiente arameo *dbr*) y el contexto de nuestra expresión, es decir, la profecía de Zac 13,7, nos ha llevado a lo que consideramos el núcleo principal de nuestra interpretación, a saber, que la expresión "ir delante" a Galilea tiene como referencia fundamental no una anticipación temporal del Resucitado para una visión en Galilea, sino un gesto mesiánico de congregar el rebaño disperso. La tradición bíblico-targúmica nos lo ha confirmado.

Esta explicación puede ayudar a resituar uno de los problemas más graves de la exégesis evangélica, a saber, la doble tradición sobre el lugar de las apariciones del Resucitado en Jerusalén y Galilea. La frase "iré delante de vosotros a Galilea" no deja de tener un sentido en nuestra explicación, pero su alcance, a la luz del posible sustrato arameo, queda abierto de manera que permite coordinar mejor la doble tradición evangélica sobre las apariciones en Jerusalén y en Galilea.

San Lucas (24,7), en cuyo relato Jerusalén es el centro de las apariciones, fue el primero que se enfrentó al texto sobre la conexión entre mensaje pascual y encuentro con el Resucitado en Galilea y lo interpretó de manera que no excluyera las apariciones en Jerusalén. Como hemos indicado, probablemente tuvo acceso al original

⁵⁰ Este aspecto es reconocido con acierto por E. J. Mally, *Evangelio según san Marcos*, en *Comentario Bíblico "San Jerónimo" III* (Madrid, Cristiandad, 1971). El autor comenta, p. 145, la frase de Mc 14,28, "iré delante de vosotros", con estas palabras: "Jesús resucitado será el pastor que reunirá de nuevo el rebaño disperso en el mismo escenario en que los llamó al principio y se les dio a conocer por vez primera". Un poco más adelante (p. 158), a propósito de Mc 16,7, da la razón de la mención de Galilea: "Estas palabras prefiguran las apariciones en Galilea. Verán a Jesús resucitado allí donde fueron testigos de sus obras y milagros, que serán confirmados por el nuevo ser de Jesús". Nuestro estudio ha intentado dar una base científica a esta observación y, a la vez, liberar la expresión de su carga de anticipación temporal subrayando su sentido mesiánico.

araméo. Nosotros creemos que su explicación tiene más fundamento del que ordinariamente le conceden los críticos. Su comprensión del texto y el posible entendimiento de *ḏbr* como "hablar" nos ha dado además pie para formular una tímida posibilidad de explicar los textos de Mateo y Marcos como fruto de la lectura de un original arameo en que se ha omitido por error (homeoteleuton) uno de los empleos con *ḏbr*. Una segunda posibilidad de explicación del texto ha contemplado la eventual confusión de *galil* por Galilea, cuando en realidad podría tratarse de *galil* como nombre (aprisco) o topónimo de Jerusalén, o también en sentido adverbial "abiertamente" o "manifiestamente", etc. Esta opinión sobre el sentido de *galil*, avanzada por Gabriel B. Martínez (cf. nota 2), merece también una seria consideración. Pero, prescindiendo de estas dos hipotéticas reconstrucciones, creemos haber mostrado el *alcance mesiánico* de la expresión "ir delante". Este sentido mesiánico de "guiar" el rebaño tiene su confirmación más evidente en los lugares bíblico-targúmicos que hemos citado y que emplean la raíz *ḏbr*. Estamos ante una interpretación con la que tal vez deberá contarse más a la hora de explicar este importante logion evangélico.

LAS TRES CIUDADES DE LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA DE JESÚS: NAZARET, BELÉN Y JERUSALÉN

JOAQUÍN GONZÁLEZ ECHEGARAY
Instituto Español Bíblico y Arqueológico
Jerusalén

En los llamados "evangelios de la infancia" (Mt 1-2 y Lc 1-2) aparecen citadas por su nombre sólo tres ciudades: Nazaret, Belén y Jerusalén. En ellas tienen lugar los hechos que constituyen el núcleo de la doble narración. Nazaret aparece expresamente citada cinco veces, una en Mateo y cuatro en Lucas; Belén, siete veces y una más con el sinónimo de ciudad de David, de las cuales cinco están en Mateo y dos en Lucas. Finalmente, Jerusalén aparece siete veces, dos en Mateo y cinco en Lucas.

Además de estas ciudades, el texto se refiere a tres lugares cuyo nombre preciso no cita: un lugar indefinido de Egipto, adonde huyen José, María y el Niño (Mt 2,13-15); una ciudad innominada de la montaña de Judá, donde vivía el matrimonio Zacarías-Isabel (Lc 1,39), y una estación o etapa en el camino de Jerusalén a Galilea, donde hace noche la caravana de peregrinos galileos que vienen a celebrar la fiesta de la Pascua (Lc 2,44), aparte de la expresión "en los desiertos", referida al transcurso de la adolescencia de Juan Bautista (Lc 1,80). Distintas tradiciones, no todas de igual valor, han identificado el lugar de la supuesta estancia en Egipto con El-Matariyyeh, cerca de El Cairo; la "ciudad" de la montaña de Judá, con Ain Karem, y la estación de peregrinos, con El-Bireh, 14 km. al norte de Jerusalén. Respecto a los "desiertos" de Juan se ha pensado recientemente, no sin fundamento, en la comunidad esenia de Qumrán en el desierto de Judá.

No es ahora nuestra intención estudiar estos extremos, que, salvo la tradición egipcia, han sido suficientemente analizados por Muñoz Iglesias¹. Nuestro propósito consiste en referirnos a las tres localidades nombradas expresamente, Nazaret, Belén y Jerusalén, dando una visión sintética de lo que sabemos hoy, a través del estudio de las fuentes y de la arqueología, acerca de estas tres ciudades en los últimos días de la vida de Herodes el Grande (muerto en el año 4 a. C.) y en los años inmediatamente siguientes, fechas que corresponden a los hechos narrados en los evangelios de la infancia, sin entrar tampoco en la discusión del grado de historicidad de éstos.

I. NAZARET

Tanto Mateo como Lucas la llaman "ciudad" (πόλις), lo que evidentemente no deja de ser un eufemismo. Nazaret es absolutamente desconocida tanto por el Antiguo Testamento como por las fuentes profanas. Aparece únicamente en el Nuevo Testamento: en los evangelios, once veces con su nombre, otras once en forma adjetivada (nazareno), más tres alusiones a "su patria"; en los Hechos aparece ocho veces, entre las que figura la noticia de que los cristianos recibían el nombre de "nazarenos" (Hch 24,5). Desde los siglos II-III en adelante, Nazaret comienza a ser citada en fuentes cristianas, tanto en historiadores como en escritos apócrifos. En la misma época aparece mencionada en algunas fuentes judías, como una inscripción de la sinagoga de Cesarea, donde se habla de que una familia sacerdotal vivía en Nazaret.

Nazaret, más que una πόλις, era una κώμη o aldea de la baja Galilea, situada sobre las colinas que cierran por el norte el valle de Yizreel o Esdrelón. Sobre su escasa importancia es significativa la frase de Natanael, uno de los discípulos de Jesús: "¿De Nazaret puede salir algo bueno?" (Jn 1,46), si bien hay que tener en cuenta que, siendo este discípulo natural de la vecina Caná (Jn 21,2), otra aldea por el estilo, la rivalidad local podría influir en el desprecio hacia la primera.

Nazaret se encuentra a 343 m. de altura sobre el nivel del Mediterráneo y a unos 5 km. al sureste de la que fue capital de Galilea, Séforis, de

¹ S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia* (BAC, Madrid 1986-1990) II, 220-227; III, 27-32 y 245-246.

la cual dependía administrativamente en la época a la que nos referimos. Hacia el año 20 d. C., la creación por Herodes Antipas de una nueva capital, Tiberíades, situada 19 km. al noreste de Nazaret, a orillas del lago de Genesaret, la hizo cambiar de dependencia.

Es muy verosímil que, José y Jesús -obreros o artesanos, y no labradores según lo normal en pueblos como Nazaret- se vieran habitualmente obligados a trabajar en las vecinas ciudades de Séforis y Tiberias, puesto que las tareas locales no serían suficientes para ocupar todo su tiempo, tanto si ellos eran carpinteros, de acuerdo con la tradición, como si eran herreros o canteros, pues la palabra τέκτων, usada en los evangelios (Mt 13,55; Mc 6,30), no especifica la clase de trabajo artesanal.

Séforis era una ciudad relativamente grande, y su carácter de capital venía ya desde los tiempos del procónsul Gabinio, cuando este gobernador romano de Siria creó, entre el 57 y 55 a. C., la jurisdicción de distritos llamados *synedria*, uno de los cuales correspondía a Galilea, cuya sede de gobierno (Josefo, *Ant* XIV, 5, 4; *Bell* 18,5) y plaza con guarnición militar (Josefo, *Ant* XIV, 5, 4; *Bell* I, 16, 2) era Séforis. En la época de la infancia de Jesús debía de ser ya una ciudad de población mixta, es decir, pagano-judía, pues el legado de Siria P. Quintilio Varo, el año 4 a. C., a la muerte de Herodes el Grande, penetró en el país con tres legiones, incendió la ciudad de Séforis y vendió a sus habitantes como esclavos. Las excavaciones arqueológicas que vienen realizándose en esta ciudad, por cuenta de un doble equipo americano-israelí, están poniendo al descubierto grandes extensiones de la misma².

La Nazaret neotestamentaria se extendía por la colina alargada que hoy forma el centro de la ciudad, incluyendo las actuales basílicas de la Anunciación y de San José, con una extensión que no llegaría a 3 ha., y en la que se levantaría un caserío relativamente disperso. Los evangelios hablan de un barranco por donde quisieron despeñar a Jesús (Lc 4,29), que posiblemente correspondería a la zona actual del zoco o a una vaguada al lado contrario de la aldea. Pero una tradición medieval habla de Jebel el-Qafzeh, que es una altura al sur de la ciudad, desde la que se domina el valle de Yizreel, en cuyas cercanías se encuentra la famosa cueva prehistórica de su nombre.

² J. González Echegaray, "Investigaciones arqueológicas en Levante": *Aula Orientalis* 6 (1988) 19-46.

Las excavaciones arqueológicas realizadas en el poblado de Nazaret, principalmente por Viaud³ y Bagatti⁴, se refieren en su mayoría a importantes restos de época paleocristiana, ya que en este pueblo existió una comunidad judeo-cristiana, que tenía sus lugares de culto tanto en la basílica de la Anunciación como en la de San José⁵. No es nuestro propósito entrar aquí en este tema, ni en la inscripción griega hallada en el último tercio del siglo XIX, que probablemente data del siglo I d. C. y alude a la prohibición imperial de violar las sepulturas⁶.

Nos referimos ahora únicamente a los restos que corresponden a la época de Jesús. No han aparecido propiamente restos de construcciones, sino de lo que llamaríamos la "infraestructura" del pueblo, es decir, aquellas partes y dependencias de las casas que penetraban en la roca y servían de cimientos o bien de bodegas, despensas, silos, prensas de aceite, lagares y aljibes. En el interior de todas estas estructuras subterráneas, algunas bastante amplias, se han hallado diversos objetos pertenecientes al ajuar de las casas, como restos de vajilla, molinos de mano, etc. Particular relevancia tienen las estructuras que corresponden al subsuelo de la Iglesias de la Anunciación y San José, que según la tradición corresponderían a las casas de María y José respectivamente. En la primera hay una cueva relativamente amplia que coincide con el subsuelo de una casa rural, en torno a la cual se edificó en el siglo III una sinagoga-iglesia, que fue sustituida en el siglo V por una basílica bizantina, a la cual sucedió la iglesia de los cruzados del siglo XII y finalmente la basílica actual. En la segunda hubo también una iglesia judeo-cristiana en torno a otras cuevas con silos, a la que sustituyó una basílica bizantina en el siglo VII.

Sobre estas infraestructuras rupestres se levantarían las viviendas propiamente dichas, que serían simplemente casas de una planta con paredes de mampostería, acaso con una terraza por cubierta y con alguna huerta y cobertizos diversos junto a la construcción principal. Sabemos que en el pueblo había una sinagoga, según nos dicen expresamente los Sinópticos, lo que, por humilde que fuera, supone un edificio algo mayor

³ P. Viaud, *Nazareth et ses deux Églises de l'Annonciation et Saint Joseph* (Paris 1910).

⁴ B. Bagatti, *Gli scavi di Nazaret, I. Dalle origini al secolo XII* (Jerusalem 1969).

⁵ E. Testa, *Nazaret giudeo-cristiana* (Jerusalem 1969); J. Briand, *L'Église Judéo-Chrétienne de Nazareth* (Jerusalem 1979).

⁶ F. M. Abel, *RB* 39 (1930) 567-571.

y más noble que los demás. No se ha localizado con certeza el lugar de tal sinagoga.

Al otro lado de la aldea, por el noroeste, se levantaba la necrópolis con las típicas tumbas de la época excavadas en la roca, a las que se accede por una entrada cerrada por una piedra redonda y en cuyo interior se encuentran sobre las paredes las sepulturas en forma de *loculi* o "nichos". Al extremo del antiguo poblado, también por el nordeste, está situada la fuente, que sin duda existía ya en la época de Jesús y que se localiza en la actual iglesia de San Gabriel.

II. BELÉN

Belén, a diferencia de Nazaret, era una verdadera "ciudad" (πόλις), si bien muy humilde, pese a su solera, ya que había sido la patria del rey David. Por eso Juan la llama κόμη (Jn 7,42). Esta condición de ciudad noble y linajuada, pero pobre, no era nueva en la época de Jesús, pues ya en el siglo VIII a. C. el profeta Miqueas habla de Belén como "pequeña entre las ciudades de Judá" (Miq 5,1).

Es bastante citada en el Antiguo Testamento. También se encuentra su nombre en fuentes extrabíblicas: acaso en las cartas de El-Amarna y ciertamente en Flavio Josefo al referirse a la historia antigua de Israel. En los evangelios es nombrada diez veces. A partir de entonces su nombre e incluso descripciones y detalles aparecen en los escritores cristianos, como san Justino del siglo II, Orígenes del siglo III, el Peregrino de Burdeos en la primera mitad del siglo IV, y especialmente san Jerónimo en la segunda mitad del siglo IV, que vivió allí permanentemente, aparte de las amplias citas de los evangelios apócrifos.

La ciudad de Belén está 8 km. al sur de Jerusalén, situada en lo alto de una loma, a 777 m. sobre el nivel del Mediterráneo. El territorio al pie de la ciudad es relativamente fértil para el cultivo de cereales, así como para las viñas y olivos, pero inmediatamente al sureste comienza una zona esteparia, muy frecuentada por rebaños de ganado menor, que pronto se convierte en desierto. A través de este desierto de Judá se abren entre peladas colinas profundos barrancos que sólo algunos días lluviosos de invierno arrastran aguas torrenciales hacia el mar Muerto. La única fuente de la ciudad está en las afueras y lejana, por lo que en los tiempos

antiguos el agua de la lluvia se guardaba en frescos aljibes excavados en la roca, a los que alude 2 Sm 23,15-17.

En el siglo I d. C. el territorio de Judea aparece administrativamente dividido en toparquías, al frente de las cuales se halla una ciudad de alguna importancia. Desde luego, ésta era la situación existente en la época de la procuraduría romana, entre el 6 y el 70 d. C., pero también debió de serlo en el reinado de Herodes el Grande y aún antes, ya que parece datar de la administración tolomaica del país en el siglo III a. C.⁷ Belén no aparece citada directamente en esta división administrativa, de la que hablan Plinio el Viejo (V, 14, 70) y Flavio Josefo (*Bell* III, 3, 5). Ambos dicen expresamente que Jerusalén era la capital de una toparquía llamada en latín Orine, transcripción del griego ἡ ὄρεινή, es decir, La Montaña (de Judá). Por la proximidad de Belén a Jerusalén podría creerse que aquella pertenecería a la jurisdicción de ésta. No obstante, es muy posible que formará una jurisdicción propia, pues Josefo y Plinio citan también como cabeza de toparquía al Herodium, y Plinio declara expresamente que el Herodium incluye la "ciudad ilustre" de su nombre. Como se sabe, el Herodium, del que hablaremos después, se encuentra en las proximidades de Belén (5 km. al sureste) y puede contemplarse perfectamente desde ésta. Creemos que Belén debió de estar integrada en esa toparquía. Pero es más, por lo que sabemos, el Herodium fue un castillo-palacio de Herodes, pero no hay noticia histórica o arqueológica que nos hable de la existencia allí de una verdadera ciudad. Ciertamente al pie del castillo existía un complejo de monumentales edificios (palacios, hipódromo, servicios...) que completaban la utilidad de la fortaleza, y hasta el mismo Josefo lo llama en alguna ocasión "ciudad" a causa de su grandiosidad (*Bell* I, 265; *Ant* XIV, 359-360), pero otras veces distingue con claridad la apariencia de la realidad, diciendo que "parecería como si fuera una ciudad" (*Bell* I, 419-421; *Ant* XV, 323-325). Cabría pensar, a nuestro juicio no sin algún fundamento, que la contigua "ciudad ilustre", que Plinio distingue del palacio, podría ser la propia Belén, si bien puede desorientar el hecho de que Plinio diga que recibe el mismo nombre de Herodium (*Herodium, cum oppido illustri eiusdem nominis*), cosa a la que no vemos explicación, si se admitiera la hipotética atribución a Belén.

⁷ M. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Mundo Helenístico I* (Madrid 1976) 279 y 345.

Belén ocuparía por entonces una extensión no superior a 8 ó 10 ha., y parte de ella estaría encerrada dentro de un viejo recinto amurallado, probablemente en estado de conservación muy deficiente. Las murallas habían sido construidas por Roboam (2 Cr 11,6) en el siglo X a. C., pero no se vuelve a hablar de ellas después, aunque la ciudad fue repoblada después del destierro (Esd 2,21 y Neh 7,26). Es preciso llegar a los tiempos del emperador bizantino Justiniano (siglo VI d. C.) para que se proceda a la restauración de las murallas. Al parecer, el recinto poseía al menos cuatro puertas que conducían a los caminos de Jerusalén, Hebrón, Tecua y Bet-Sahur. Fue definitivamente demolido en 1489 por orden del sultán mameluco⁸.

Dentro de la ciudad es posible que la parte más alta hacia el este, donde hoy se encuentra el santuario de la Natividad y los alrededores, correspondiera a la zona de la ciudad que guardaba los recuerdos de la familia de David. Y es verosímil que allí tuviera su casa José y su familia más allegada. Como en otros poblados del país, las casas de entonces aprovechaban las numerosas cuevas del subsuelo para dependencias complementarias, principalmente bodegas, establos, etc. Así podría explicarse que la casa de José la οἰκία de que habla Mateo (2,11), tuviera un establo aprovechando una cueva, y que allí, como quiere una tradición constante e inequívoca que se remonta nada menos que a los siglos II y III (testimonios de san Justino y Orígenes, ambos palestinos de origen), fuera donde nació Jesús, en la φάτνη = establo, sin duda debidamente acondicionado, porque la habitación principal de la casa κατάλυμα = diversorium (cf. Lc 22,11) donde dormían todos no era el lugar adecuado para María y José (*non erat eis locus*) el día del parto⁹.

Las excavaciones realizadas en la basílica de la Natividad en 1934 por Harvey¹⁰ y los ulteriores estudios de Bagatti y Testa¹¹ se refieren a

⁸ B. Bagatti, "Gli antichi edifici sacri di Betlemme": *Stud. Biblic. Francisc.* 9 (Jerusalem 1952); id., "Recenti scavi a Betlemme": *LA* 18 (1968) 181-237; D. Baldi y otros, *Belén* (Jerusalem 1985); A. Cabezón, *Belén* (Jerusalem 1991).

⁹ M. Miguens, "In una mangiatoia, perchè non c'era posto...": *Bibbia e Oriente* 2 (1960) 193-198; P. Benoit, "Non erat eis locus in diversorio", en *Mélanges Bibliques. Hommage Beda Rigaux* (Gembloux 1970) 173-186.

¹⁰ W. Harvey, *Structural Survey of the Church of the Nativity, Bethlehem* (London 1935).

la época paleocristiana y concretamente a las fases de construcción de la basílica. La iglesia fue construida, como en otros casos similares de Palestina, sobre una cueva, que en este caso la tradición identifica con el lugar del nacimiento de Jesús. En realidad, esta cueva está en relación con todo un sistema subterráneo de cavidades, todas ellas comunicadas entre sí. Tales cuevas, fueron habitadas en época paleocristiana (es el caso de san Jerónimo en el siglo IV) y destinadas al culto y a enterramientos, lo que ha modificado sustancialmente su configuración original. No nos interesa ahora -una vez más- el análisis de los elementos arqueológicos paleocristianos que presentan dichas cavidades. De la época anterior, es decir, del momento en que formaban parte de las dependencias de una o varias viviendas (la época de Jesús) quedan muy pocos elementos. No obstante, se ha identificado entre otros restos, una cueva que sirvió de aljibe y donde quedan huellas de la cuerda que erosionaba las paredes del pozo cuando se sacaba agua. También han aparecido restos de cerámica y algunos objetos que pueden remontarse al siglo I d. C.

En cambio, las excavaciones arqueológicas han puesto a la vista gran cantidad de restos de la época del nacimiento de Jesús en el vecino lugar de Jebel Fureidis, colina en forma de cono truncado, en cuya cima se levantaba el Herodium. Las excavaciones fueron realizadas entre 1962 y 1967 por V. Corbo¹² y posteriormente en 1972, 1973 y 1978 por E. Netzer¹³. Las primeras se concentraron en el palacio de la cumbre; las segundas en los edificios situados al pie de la ladera norte de la colina.

El palacio fortificado está rodeado de una sólida muralla circular de unos 5 m. de espesor total con dependencias dentro de ella. El interior del recinto tiene un diámetro de 52,5 m. La muralla está flanqueada en su exterior por cuatro torres semicirculares que miran a los cuatro puntos cardinales. En realidad, la de levante es sólo aparentemente semicircular, porque continúa en el interior, introduciéndose en el recinto y llegando a ser una verdadera torre circular, auténtica "torre del homenaje" de 18 m.

¹¹ B. Bagatti, *op. cit.*; E. Testa, "Le Grotte mistiche dei Nazareni e i loro riti battesimali": *LA* 12 (1962) 5-45; *id.* "Le 'Grotte dei Misteri' giudeo-cristiane": *LA* (1964) 65-144.

¹² V. Corbo, "L'Herodium di Giabal Fureidis": *LA* 13 (1963) 219-277; 17 (1967) 65-121; *id.*, *Herodium, I. Gli edifici della reggia fortezza* (Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1989).

¹³ E. Netzer, *Greater Herodium* (Qedem 13; Jerusalem 1981).

de diámetro, la cual debía de sobresalir varios metros por encima de toda la construcción, calculándose su altura en unos 40 m. sobre el nivel de los patios del palacio. El interior de estas torres estaba, al parecer, destinado a dependencias de carácter militar.

Dentro del recinto había un gran jardín con su peristilo, que ocupaba prácticamente todo el hemiciclo oriental, y en cuyos remates norte y sur se levantaban sendas exedras. En el hemiciclo occidental se hallaban las dependencias del palacio, con un gran *triclinium* y un servicio completo de baños a la romana del tipo llamado "termas". La entrada al complejo consistía en una puerta a media ladera, a la que se accedía mediante una escalinata. Más allá de la puerta había otra escalinata subterránea que conducía al peristilo. La fortaleza fue construida sobre la roca firme, y después fue recrecida artificialmente la colina hasta cubrir toda la infraestructura del castillo en una altura de casi 20 m. Así resulta que todo el complejo sistema de entrada ya descrito era inicialmente una construcción al aire libre hasta que fue después intencionadamente cubierto por las tierras de relleno.

Al pie de la colina, mirando al norte, había un gran edificio rectangular de unos 130 m. de largo con amplias galerías que se asomaban a un hipódromo, a cuya cabecera se levantaba un edificio monumental. Al noroeste del hipódromo existía un complejo estructural, rodeando una piscina o estanque en cuyo centro se elevaba un templete de columnas. Más al norte había un conjunto de edificios, posiblemente destinados a alojamiento de invitados, oficinas, servicios y almacenes.

III. JERUSALÉN

En los evangelios de la infancia Jerusalén aparece como la capital del reino, tanto desde el punto de vista civil, al ser residencia de la corte (Mt 2,1-4), como desde el punto de vista religioso, al ser el templo el lugar obligado para los fieles en lo relativo a ciertas ceremonias y cultos (Lc 1, 8-10; 2,22-38 y 41-49). Desde luego, en la época de Herodes sabemos que Jerusalén seguía siendo la capital administrativa del reino y lugar habitual de residencia del rey, pese a que éste pasaba grandes temporadas en Jericó, sobre todo en invierno. Respecto a la capitalidad religiosa, baste recordar ahora que fue el propio Herodes quien reedificó el templo,

convirtiéndolo en uno de los santuarios monumentales más espectaculares del mundo. La situación iba a verse modificada en parte, después de la destitución por Roma de Arquelao, el heredero de Herodes, cuando se crea la nueva provincia procuratoriana. El gobernador romano (primero *praefectus*, después *procurator*) elegirá la ciudad marítima de *Caesarea* como sede oficial del gobierno, quedando Jerusalén como capital religiosa y sede de la administración territorial autónoma (el sanedrín).

Jerusalén era en aquellos tiempos una ciudad francamente importante a escala mundial, si bien resulta muy difícil calcular su población. Los intentos realizados recientemente, cotejando las escasas fuentes a nuestra disposición, para realizar un cálculo fundado sobre el número de habitantes no resultan seguros, como se deduce de la diversa estimación de unos autores y otros. Entre los minimalistas podemos citar a J. Jeremías¹⁴, que habla de 30.000 habitantes, a los que habría que añadir unos 125.000 peregrinos en la Pascua, cifras que incluso estima excesivas. Entre los maximalistas figura Ben-Dov¹⁵ que habla de unos 150.000 ó 200.000 habitantes, sin contar los peregrinos.

No vamos a recopilar aquí los datos históricos sobre la Jerusalén herodiana, por ser de sobra conocidos. En cambio, creo que podría ser útil para el lector presentar un resumen de lo que las recientes excavaciones arqueológicas realizadas en Jerusalén nos dicen acerca de cómo era esta ciudad en los últimos días de Herodes el Grande.

Respecto al perímetro amurallado de Jerusalén, la cuestión, como se sabe, ha sido y es muy discutida. La Jerusalén que heredó Herodes de los reyes asmoneos estaba amurallada, y el recinto incluía la zona del templo, la colina del Ofel, el Tiropeón y la ciudad alta impropriamente llamada colina de Sion, el actual Barrio Judío y el Barrio Armenio hasta la Ciudadela. Por el norte, el recinto asmoneo iba desde ésta hasta la explanada del templo al sur de la Puerta de Warren. Es lo que Josefo llama "Muro I" (*Bell* 5, 136). Aunque este autor no lo dice expresamente, parece deducirse de su descripción que en los tiempos de Herodes la ciudad anexionó a su recinto un nuevo barrio extramuros al norte (el "Segundo" barrio) mediante la ampliación de la muralla llamada "Muro II". Ésta partía de la Torre Antonia en el ángulo noroeste del templo y finalizaba

¹⁴ J. Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid, Cristiandad, 1977) 95-102.

¹⁵ M. Ben-Dov, *In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem* (New York, Harper and Row, 1985) 75.

en la actual Ciudadela, junto a la hoy llamada Puerta de Jaffa (Bab el-Halil). Frente a un trazado "minimalista", propugnado por Vincent y comúnmente divulgado en los planos de "Jerusalén en los tiempos de Cristo" en la mayoría de las publicaciones, que sólo incorpora una mínima parte dejando fuera la actual basílica del Santo Sepulcro, la mayoría de los autores modernos admite que el Muro II tenía un trazado de mayor recorrido, partiendo ciertamente desde la Antonia, pero llegando hasta la actual muralla turca, incluyendo la puerta de Damasco (excavaciones de Hamilton y Hennesy), para después torcer al sur y, dejando fuera el Santo Sepulcro, formar un ángulo para unirse a la Ciudadela. Hay algunos autores (Vincent, Hennesy, Benoit...) que creen que los restos localizados en la Puerta de Damasco pertenecen al llamado "Muro III" de la época de Herodes Agripa. Pero la mayoría (Sukenik, Avi Yonah, Ben Aried...) piensa que este Muro III coincide con los numerosos restos hallados cerca de la Ecole Biblique y el Consulado Americano, unos 400 m. al norte de la Puerta de Damasco, cuyo trazado y características se ajustan más a la descripción de Flavio Josefo¹⁶.

Otra construcción importante de Herodes fue su propio palacio, en el oeste de la ciudad y al sur de la Puerta de Jaffa, coincidiendo en parte con el actual Barrio Armenio. Desgraciadamente, nada se conserva de después de su destrucción sistemática por Tito en el año 70 d. C., pero sí de la fortaleza contigua por el norte, que empalmaba con la muralla y que corresponde a la actual Ciudadela. Tenía tres grandes torres, llamadas Fasael, Hípico y Mariamme (de los nombres del hermano, amigo y esposa de Herodes). De la primera se conserva buena parte de la base, integrada en la actual construcción mameluco-otomana.

Menos sabemos hoy de la Torre Antonia, fortaleza situada en el ángulo noroeste del templo. La reconstrucción ideal que se había hecho de la misma, basada principalmente en el estudio del patio interior enlosado (el "Lithostrotos"), tal y como ha sido divulgada en muchas publicacio-

¹⁶ M. Avi-Yonah, "The Third and Second Walls of Jerusalem": *IEJ* 18 (1968) 98-125; *id.*, "Jerusalem in the Hellenistic and Roman Periods": *The World History of Jewish People*, VII. *The Herodian Period* (1975) 206-249; *id.*, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land II* (London 1976) 579-647; Y. Yadin (ed.), *Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City* (Jerusalem 1976); Y. Aharoni y M. Avi-Yonah, *The Mac Millan Bible Atlas* (New York 1977).

nes¹⁷, es rechazada hoy en día por los arqueólogos, que estiman que los restos atribuidos a la torre son en realidad de un foro del tiempo de Adriano, perteneciente a la Aelia Capitolina¹⁸. En consecuencia, la Torre Antonia fue más pequeña de lo supuesto y situada ligeramente al sur del convento de las Damas de Sión, al otro lado de la calle, en la Escuela Musulmana (Mádrasa al-Malakiya), donde comienza el Viacrucis.

Sabemos ahora que el llamado "Barrio Judío" de la Ciudad Vieja fue en la época herodiana una zona residencial con lujosas casas, muchas de ellas pertenecientes a familias sacerdotales. Los edificios puestos al descubierto en las excavaciones allí realizadas por N. Avigad¹⁹ estaban en uso cuando la ciudad fue destruida por los romanos en el año 70 d. C., y es difícil precisar cuándo se inició su construcción, pero ciertamente hay una mansión en el área J, conocida por el nombre de "Residencia herodiana", cuya cronología arqueológica no sobrepasa en su fase terminal los últimos años del siglo I a. C., o a lo sumo los primeros del siglo I d. C., cuando fue derribada por razones urbanísticas, al construir una nueva calle. Coincide, pues, con el reinado de Herodes el Grande. Tiene unos 200 m². y se estructura en torno a un patio central con un conjunto de una veintena escasa de habitaciones o dependencias. Destaca la existencia de un aljibe y de una sala de baño con piscina y distintos recipientes destinados a los baños rituales del judaísmo (*mikvah*). También se han descubierto en una de las paredes de la casa tres alacenas para guardar la vajilla, por cierto de calidad, a juzgar por los restos recogidos.

Pero no cabe duda de que la obra principal de la Jerusalén herodiana fue el templo reconstruido por orden del rey. La situación político-religiosa actual no ha permitido realizar excavaciones dentro de la explanada del templo, por lo que seguimos sin apenas tener datos arqueológicos que permitan discutir las líneas generales de la reconstrucción ideal que se había hecho a base, sobre todo, de textos literarios. Sin embargo, la actividad arqueológica de los últimos años, bajo la dirección de B. Mazar, se ha centrado en la zona periférica del templo, habiéndose obtenido

¹⁷ S. Aline de Sion, *La forteresse Antonia à Jerusalem et la question du Prétoire* (Jerusalem 1955).

¹⁸ P. Benoit, "L'Antonia d'Hérode le Grand et le Forum Oriental d'Aelia Capitolina": *Harvard Theological Review* 64 (1971) 135-167; S. Loffreda, "Resti archeologici nell'area della Flagellazione in Gerusalemme": *LA* 35 (1985) 108-128.

¹⁹ N. Avigad, *Discovering Jerusalem* (Jerusalem, Basil Blackwell, 1984).

muchos datos, principalmente sobre los accesos y puertas del templo²⁰. Esto es lo que vamos ahora a resumir brevemente.

Las obras de Herodes en el monte del templo se basaron en una ampliación a casi el doble del área de la explanada con destino al templo y dependencias. Para realizar esa obra se construyó una fabulosa infraestructura con bóvedas en tres pisos que permitieron salvar el declive de la falda del monte por el sur. Toda esta estructura fue cubierta al exterior por un impresionante muro, que ya se conocía, pero que las excavaciones realizadas han permitido estudiar mejor y descubrir sus hiladas inferiores. (Una parte de esta muralla es el "Muro de las lamentaciones".) Está admirablemente construido con sillares "secos" (sin argamasa). Algunos de estos sillares, cuyo peso se calcula en 400 toneladas, tienen 12 m. de largo por 3 de alto y 4 de ancho.

Bordeando el oeste y el sur del templo había sendas calles. La del oeste, que topográficamente se corresponde con el fondo del valle del Tiropeón, era una vía comercial, con tiendas a ambos lados. Sobre el muro de contención del templo había un pórtico que se prolongaba por todo el perímetro de la explanada. En el interior tenía columnas, pero en el exterior presentaba pilastras adosadas a una pared de sillares. Desde la cornisa de este pórtico hasta el pavimento de la calle en sus tramos aún más bajos había una altura de unos 32 m. Bajando por esta calle hacia el sur, se encontraba en primer lugar una puerta, que hoy en día se designa con el nombre de Puerta de Warren (en honor del arqueólogo de este nombre), la cual daría acceso al templo en su estructura inferior (la zona abovedada), y que sin duda se utilizaba para servicios. Después seguía otra puerta importante, pero ésta no se hallaba a la altura de la calle, sino que se abría directamente en el pórtico. Para subir hasta allí era necesario ascender por una gran escalinata, que partía del lado derecho de la calle y que, tras dos giros en ángulo recto hacia la derecha, cruzaba la calle a gran altura mediante un puente que corresponde al hoy conocido con el nombre de Arco de Wilson, y así daba acceso al pórtico en su tramo central. Siguiendo calle abajo había otra tercera puerta, cuyos restos se conocen con el nombre de Puerta de Barclay y que debió de corresponder

²⁰ B. Mazar, "Herodian Jerusalem in the light of the Excavations South and South-West of the Temple Mount": *IEJ* 28 (1978) 230-237; *id.*, *The Mountain of the Lord. Excavating in Jerusalem* (New York 1975); M. Ben-Dov, *In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem* (New York, Harper and Row, 1985).

a llamada, en el siglo I d. C., Puerta de Coponio. Ésta, mediante un pasaje subterráneo, daba acceso directamente a la explanada del templo, no a los pórticos. Es posible que fuera utilizada por los extranjeros que, con la debida autorización, podían entrar en el "atrio de los gentiles". Finalmente, ya casi al terminar la calle, había otro paso elevado de características análogas al descrito anteriormente, pero aún más espectacular, el cual, salvando la calle a través del llamado Arco de Robinson, penetraba en el pórtico en una zona más elevada y noble del mismo, que corresponde al ángulo suroeste del templo. (Sobre su cima se tocaba la trompeta para anunciar el sábado, según se deduce de una inscripción allí descubierta.) Desde aquí se accedía a la gran basílica o Pórtico Real, que sustituía el pórtico ordinario en todo el tramo sur de la explanada. Esta enorme basílica, al parecer, tenía tres naves y ábside, con columnas de capiteles corintios. Tanto la puerta de Wilson, como la de Robinson estaban destinadas para la gente que desde la calle comercial subía con los productos adquiridos a los pórticos del templo, donde se hacían también transacciones (Cf. Mt 21,12; Mc 11,15-16; Lc 19,45; Jn 2,13-16), no para los fieles devotos.

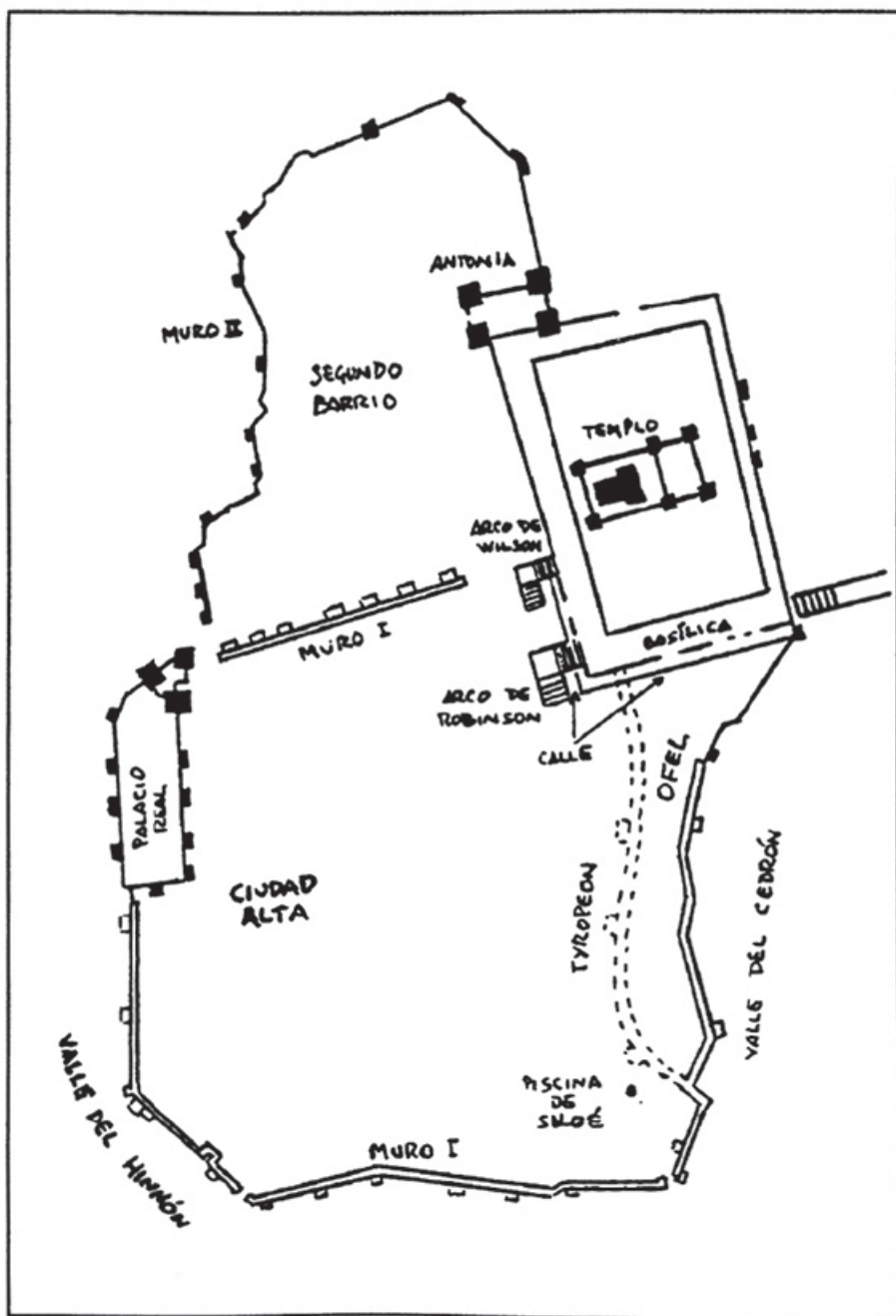
La entrada y salida de los fieles se efectuaba por el lado sur a través de las puertas llamadas Hulda. A la izquierda está la Puerta Doble, de la que se descendía por una gran escalinata, ahora descubierta, con una anchura de 65 m. Más al este, y también sobre esta fachada sur, se encontraba la Triple Puerta con su escalinata correspondiente, destinada exclusivamente al acceso de los fieles al templo (la anterior era, al parecer, sólo de salida). Ambas puertas atravesaban sendos conductos subterráneos admirablemente decorados, que, pasando por el subsuelo de la basílica, iban a parar a la misma explanada del templo.

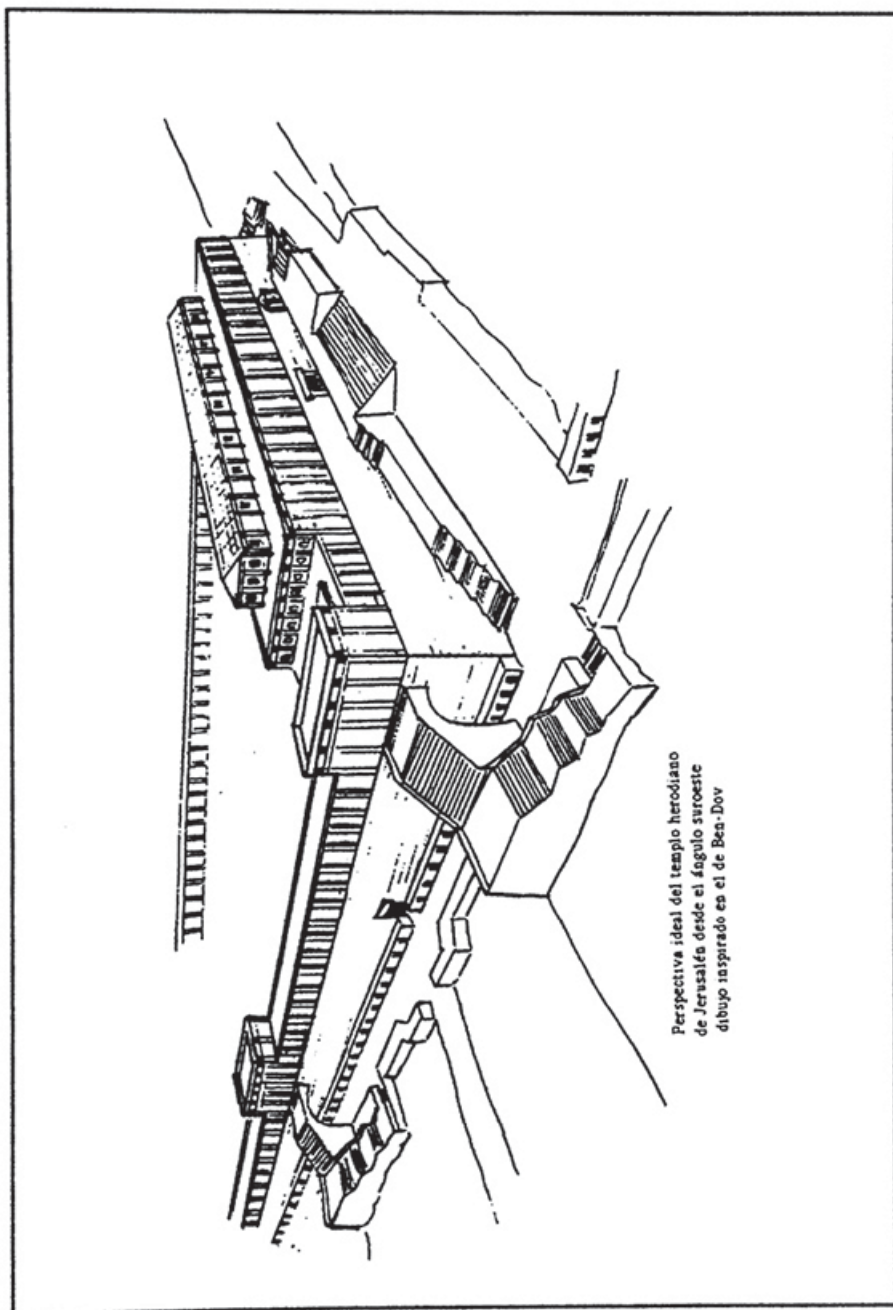
Por el este de la explanada existía otra puerta en el ángulo sureste, paralela a la de Robinson, también con un paso elevado, aunque de proporciones muchos más modestas que aquella. No daba acceso al pórtico, sino a la infraestructura abovedada y estaba destinada a servicios. Es la Puerta del Chivo Expiatorio, pues se presume que por allí era soltado este animal en la fiesta. Bastante más al norte y paralela a la Puerta de Wilson por occidente, estaba a la altura del suelo la Puerta de Susa o de la Vaca Roja, por donde debían sacarse las cenizas de esta última en la ceremonia ritual. El lugar viene a corresponder con la actual Puerta Dorada, cuya estructura parece ser completamente de época califal. Al parecer, una muralla exterior partía de aquí, tomando enseguida una

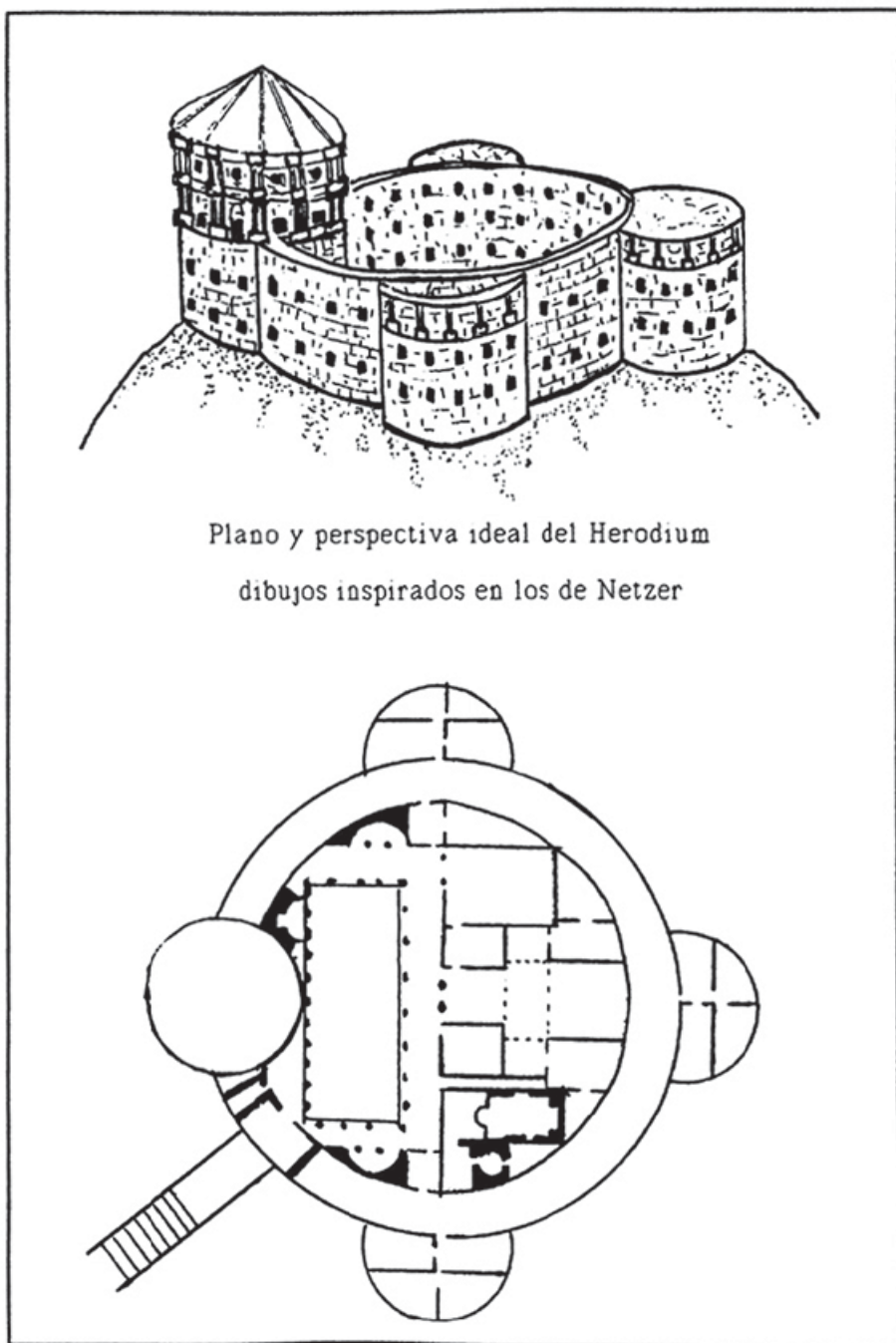
dirección paralela al muro oriental del templo y dejando dentro de su recinto las dos puertas descritas.

Por el flanco norte existía la Puerta Tadi, que conducía al pórtico y que no debía de estar en uso habitualmente. Hay que señalar también en el muro sur, junto a las puertas de Hulda, la existencia de sendos pasajes subterráneos (*mesibot*), distintos de los ya descritos, mucho más angostos y que conducirían a una zona de baños rituales, los cuales estaban destinados exclusivamente a los sacerdotes, que debían purificarse después de haber sufrido alguna contaminación ritual.

Los evangelios de la infancia nos hablan de que la familia de Jesús subió al templo dos veces. Una para la "presentación" del Niño y purificación de la madre (Lc 2,22-38), con objeto de cumplir la ley de Moisés (Ex 13 y Lev 12,8), sin que entremos aquí en ulteriores detalles del problema. La otra, en la fiesta de la Pascua (Lc 2,41-50), cuando el Niño tenía ya doce años, posiblemente para la celebración del rito del *bar-mitzwá*. En ambas ocasiones José, María y Jesús subirían al templo pasando sin duda por las Puertas de Hulda y ascendiendo por los peldaños de las escalinatas que la arqueología ha descubierto y que aún pueden contemplarse *in situ*.







BEN SIRA 2 Y EL NUEVO TESTAMENTO

NURIA CALDUCH
Pontificia Universidad Gregoriana
Roma

Resumen

A causa de la popularidad alcanzada en los primeros siglos del cristianismo, el libro de Ben Sira ejerció una visible influencia en el Nuevo Testamento. El presente artículo estudia la repercusión de Sir 2 —capítulo programático en la obra del sabio— en varios escritos neotestamentarios: el evangelio de Juan, la carta a los Hebreos, la carta de Santiago y la primera carta de Pedro.

Summary

Because of its popularity in the first centuries of Christianity the Book of Ben Sira had a visible influence on the New Testament. The present article considers the repercussions that Sir 2, a programmatic chapter in the work of the sage, had on several NT writings: the Gospel of John, the Letter to the Hebrews, the Letter of James and the First Letter of Peter.

El libro de Ben Sira (conocido también como Sirácida o Eclesiástico) gozó de gran popularidad en los primeros siglos del cristianismo. Prueba de ello es su repercusión en los escritos neotestamentarios y en las obras de los Padres de la Iglesia¹. De los dos puntos citados nos interesa especialmente el primero. Ahora bien, el análisis completo de las relaciones entre Sir y NT es una tarea que por el momento sobrepasa nuestras posibilidades. Nos limitaremos, pues, al estudio de aquellos textos que presentan algún tipo de afinidad con un capítulo programático en la obra del sabio.

¹ Para una visión de conjunto, cf. F. Vattioni, *Ecclesiastico, testo ebraico con apparato critico e versione greca, latina e siriana* (Pubblicazioni del Seminario di Semitistica, Testi 1; Napoli 1968) XXXII-LX, y M. Gilbert, *Introduction au livre de Ben Sira ou Siracide ou Ecclésiastique* [ad usum scholarum] (PIB; Roma 1985) 41-47.

Nos referimos a Sir 2, poema profundamente religioso que ilustra en estilo parenético la íntima relación entre el Señor y el discípulo fiel.

En nuestra exposición procederemos del siguiente modo: después de unas palabras sobre la relación entre Sir y NT a nivel general, presentaremos brevemente el texto escogido como punto de referencia (Sir 2,1-18) y acto seguido tomaremos en consideración sus contactos con los escritos del NT en este orden: el evangelio de Juan, la carta a los Hebreos, la carta de Santiago y la primera de Pedro.

I. SIR Y EL NUEVO TESTAMENTO

Aunque en los escritos neotestamentarios no se encuentra ninguna cita explícita de Sir (no se menciona ni el autor ni el libro), ciertas analogías terminológicas y temáticas son innegables².

Ya a finales del s. XVIII, Eichhorn advierte que los autores del NT utilizan algunas expresiones que se leen también en la obra de Ben Sira³. Años más tarde, Bretschneider (1806) pone fin a su comentario a Sir con el *Excursus De usu huius libri in interpretando NT*, donde recopila una nutrida lista de paralelos entre Sir y el NT⁴. A finales del siglo pasado, Edersheim sostiene que hay pasajes en varias partes del Nuevo Testamento, donde ya sea el sentimiento, ya sea la expresión del mismo nos remiten al Eclesiástico⁵. Ahora bien, por lo que se refiere a las listas de textos paralelos no comparte la opinión de sus predecesores. El catálogo presentado por Eichhorn le resulta incompleto y el de Bretschneider, utilizando su misma expresión, "is altogether fanciful"⁶. Tomando como

² Cf. el índice de literatura extracanónica en el NT compilado por A. C. Sundberg en *The Old Testament of the Early Church* (HTS 20; Cambridge, Mass. 1964) 54-55, y R. Petraglio, "'Figli e Padri'. Lettori, copisti e traduttori cristiani di Ben Sirac", en *Lecture cristiane dei Libri Sapienziali* [XX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 9-11 maggio] (Studia Ephemeridis Augustinianum 37; Roma 1992) 489-504.

³ Cf. J. Eichhorn, *Einleitung in die Apokryphischen Schriften des Alten Testaments* (Leipzig 1795) 75-76.

⁴ Cf. G. Bretschneider, *Liber Jesu Siracidae graece ad fidem codicum et versionum emendatus et perpetua annotatione illustratus* (Ratisbonae 1806) 709-722. En su selección de paralelos incluye numerosos textos del epistolario paulino. Cf., sin embargo, E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Michigan 1991) 76.

⁵ A. Edersheim, *Ecclesiasticus. Apocrypha*, II (ed. H. Wace; London 1988).

⁶ Cf. *ibid.*, 23 n. 1.

punto de partida la popularidad alcanzada por Sir en los círculos judíos así como en los ambientes helenistas (esp. Alejandría), Edersheim prefiere concentrar su análisis en dos obras que, sin contener ningún tipo de referencias explícitas a Sir, reflejan cierta familiaridad con dicho libro. Éstas son la carta a los Hebreos (representante del helenismo) y la carta de Santiago (representante del judaísmo)⁷. Entre Sant y Sir señala numerosas comparaciones, entre las que destacan Sant 1,2-4 – Sir 2,1-5 y Sant 1,6-8 – Sir 2,16.

En nuestro siglo, la relación Sir-NT no ha suscitado excesivo interés. De todos modos, no faltan comentaristas que se ocupan del tema: Box-Oesterly amplía el área de influjo de Ben Sira a los evangelios de Mateo y Lucas⁸. Spicq incluye también el "corpus paulinum" y el evangelio de Juan, especialmente el Prólogo⁹.

II. SIR 2,1-18

Se trata de uno de los pasajes del libro (junto con 1,1-30; 3,1-5; 16,28-30,10 [salvo unos treinta versos aislados] y 38,27-39,14), de los cuales no poseemos el texto hebreo, escrito por Ben Sira entre el 200-180 a. C. en Jerusalén. Así pues, el punto de referencia obligado es la versión griega realizada por el nieto del sabio, probablemente en Alejandría de Egipto, y destinada a los judíos de la diáspora (132-115 a. C.). Es el texto que ofrecemos a continuación.

⁷ Cf. *ibíd.*, 22-23.

⁸ Cf. G. H. Box / W. O. E. Oesterley, "The Book of Sirach", en *APOT* 1 (ed. R. H. Charles; Oxford 1913) 294-295. En cuanto a la relación Sir-Mt, cf. A. Feuillet, "Jésus et la Sagesse divine d'après les Évangiles synoptiques": *RB* 62 (1955) esp. 173-176; L. Cerfaux, "Les sources scripturaires de Mt 11,25-30": *ETL* 31 (1957) esp. 336-342; G. Lambert, "Mon joug est aisé et mon fardeau léger". Note d'exégèse: *NRT* 77 (1955) 963-969; R. Rinaldi, "'Onus meum leve'. Osservazioni su Ecclesiastico 51 (v. 26, Volg. 34) e Matteo 11,25-30": *BibOr* 9 (1967) 13-23. Respecto a Sir-Luc, cf. P. Winter, "Some Observations in the Language of the Birth and Infancy Stories of the Third Gospel": *NTS* 1 (1954) esp. 114-115 [Sir 48,10 = Lc 1,17].

⁹ Cf. C. Spicq, *L'Écclésiastique. La Sainte Bible*, 6 (eds. L. Pirot / A. Clamer; Paris 1941) 547; *id.*, *Les épîtres pastorales* (Études Bibliques; Paris 1969) 220-223; *id.*, "Le Siracide et la structure littéraire du Prologue de saint Jean", en *Mémorial Lagrange* (Paris 1940) 183-195.

1. *Texto griego*

Utilizamos la edición de Ziegler¹⁰ con algunas modificaciones sobre la distribución del texto y el uso de las mayúsculas. Los versículos precedidos de asterisco (cursiva en la traducción) pertenecen a la forma larga del texto (GII). Así se diferencian de la forma breve (GI).

- 1 Τέκνον, εἰ προσέρχῃ δουλεύειν κυρίῳ,
 2 ἐτοίμασον τὴν ψυχὴν σου εἰς πειρασμόν·
 3 εὐθυνον τὴν καρδίαν σου καὶ καρτέρησον
 4 καὶ μὴ σπεύσης ἐν καιρῷ ἐπαγωγῆς·
 5 κολλήθητι αὐτῷ καὶ μὴ ἀποστής,
 6 ἵνα ἀύξηθῆς ἐπ' ἐσχάτων σου.
 7 πᾶν, ὃ ἐὰν ἐπαχθῆ σοι, δέξαι
 8 καὶ ἐν ἀλλάγμασιν ταπεινώσεώς σου μακροθύμησον·
 9 ὅτι ἐν πυρὶ δοκιμάζεται χρυσὸς
 10 καὶ ἄνθρωποι δεκτοὶ ἐν καμίνῳ ταπεινώσεως.
 * ἐν νόσοις καὶ πενίᾳ ἐπ' αὐτῷ πεποιθῶς γίνου.
 11 πίστευσον αὐτῷ, καὶ ἀντιλήμψεταιί σου·
 12 καὶ εὐθυνον τὰς ὁδοὺς σου καὶ ἔλπισον ἐπ' αὐτόν.
 13 Οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον, ἀναμείνατε τὸ ἔλεος αὐτοῦ
 14 καὶ μὴ ἐκκλίνητε, ἵνα μὴ πέσητε.
 15 οἱ φοβούμενοι κύριον, πιστεύσατε αὐτῷ,
 16 καὶ οὐ μὴ πταισῆ ὁ μισθὸς ὑμῶν.
 17 οἱ φοβούμενοι κύριον, ἐλπύσατε εἰς ἀγαθὰ
 18 καὶ εἰς εὐφροσύνην αἰῶνος καὶ ἔλεος·
 * ὅτι δόσις αἰώνια μετὰ χαρᾶς τὸ ἀνταπόδομα αὐτοῦ.
 19 ἐμβλέψατε εἰς ἀρχαίας γενεάς καὶ ἴδετε·
 20 τίς ἐνεπίστευσεν κυρίῳ καὶ κατησχύνθη;
 21 ἢ τίς ἐνέμεινεν τῷ φόβῳ αὐτοῦ καὶ ἐγκατελείφθη;
 22 ἢ τίς ἐπεκαλέσατο αὐτόν, καὶ ὑπερεῖδεν αὐτόν;
 23 διότι οἰκτίρων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος
 24 καὶ ἀφήσιν ἁμαρτίας καὶ σώζει ἐν καιρῷ θλίψεως.
 25 οὐαὶ καρδίαις δειλαῖς καὶ χερσὶν παρειμέναις
 26 καὶ ἁμαρτωλῶ ἐπιβαίνοντι ἐπὶ δύο τρίβους.
 27 οὐαὶ καρδίᾳ παρειμένῃ, ὅτι οὐ πιστεύει·
 28 διὰ τοῦτο οὐ σκεπασθήσεται.

¹⁰ J. Ziegler (ed.), *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta XII/2; Göttingen²1980).

- 14 οὐαὶ ὑμῖν τοῖς ἀπολωλεκόσιν τὴν ὑπομονήν·
καὶ τί ποιήσετε ὅταν ἐπισκέπτηται ὁ κύριος;
- 15 Οἱ φοβούμενοι κύριον οὐκ ἀπειθήσουσιν ῥημάτων αὐτοῦ,
καὶ οἱ ἀγαπῶντες αὐτὸν συντηρήσουσιν τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ.
- 16 οἱ φοβούμενοι κύριον ζητήσουσιν εὐδοκίαν αὐτοῦ,
καὶ οἱ ἀγαπῶντες αὐτὸν ἐμπλησθήσονται τοῦ νόμου.
- 17 οἱ φοβούμενοι κύριον ἐτοιμάσουσιν καρδίας αὐτῶν
καὶ ἐνώπιον αὐτοῦ ταπεινώσουσιν τὰς ψυχὰς αὐτῶν.
- 18 Ἐμπεσοῦμεθα εἰς χεῖρας κυρίου
καὶ οὐκ εἰς χεῖρας ἀνθρώπων·
ὡς γὰρ ἡ μεγαλωσύνη αὐτοῦ,
οὕτως καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ.

2. Traducción

- 1 Hijo mío, si te acercas a servir al Señor,
preparate para la prueba.
- 2 Orienta bien tu corazón y mantente firme;
no te angusties en tiempo de adversidad.
- 3 Pégate a Él y no te separes,
para que crezcas [en sabiduría] en tu final.
- 4 Todo cuanto te suceda acéptalo,
y en las humillaciones sé paciente.
- 5 Porque en el fuego se acrisola el oro,
y los hombres agradables [a Dios] en el horno de la aflicción.
En las enfermedades y en la pobreza, pon tu confianza en Él.
- 6 Confía en Él y te ayudará,
endereza tus caminos y espera en Él.
- 7 Los que teméis al Señor, aguardad su misericordia,
y no os desviéis, para no caer.
- 8 Los que teméis al Señor, confiad en Él,
que no se perderá vuestro salario.
- 9 Los que teméis al Señor, esperad bienes,
gozo eterno y misericordia.
Porque un don eterno con alegría es su recompensa.
- 10 Fijaos en las generaciones antiguas y ved:
¿Quién confió en el Señor y quedó defraudado?
¿quién permaneció en su temor y fue abandonado?
¿quién le invocó y fue desatendido?

- 11 Porque el Señor es compasivo y misericordioso,
perdona el pecado y salva en tiempo de desgracia.
- 12 ¡Ay de los corazones cobardes y las manos decaídas,
y del pecador que va por dos caminos!
¡Ay del corazón decaído que no cree!
Por eso, no recibirá protección.
- 14 ¡Ay de vosotros, los que habéis perdido la paciencia!
¿Qué haréis cuando os visite el Señor?
- 15 Los que temen al Señor no desobedecen sus palabras,
los que le aman guardan sus caminos.
- 16 Los que temen al Señor buscan su agrado,
los que le aman cumplen la Ley.
- 17 Los que temen al Señor tienen el corazón dispuesto
y se humillan delante de Él.
- 18 Caigamos en manos del Señor
y no en manos de los hombres,
pues como es su grandeza
así es su misericordia.

3. *Presentación general de Sir 2*

Nuestro texto es una viva exhortación a los discípulos interesados en la Sabiduría. Con gran sentido pedagógico, el sabio va introduciendo a los jóvenes en el programa sapiencial. Es un programa complejo, muy trabajado, con una cuidada articulación de todos sus elementos: libertad de elección, objetivos claros, motivaciones firmes, medios adecuados, ejemplos a seguir, obstáculos y ayudas, resultados finales, premios y castigos.

Ya desde el primer momento, el sabio anuncia sin medios términos el hilo conductor de su discurso: la dura realidad de la prueba. La opción por el Señor (por la Sabiduría) supone graves dificultades que el discípulo tendrá que soportar. Las propias fuerzas no bastan. Pero tiene a su lado al maestro, y sobre todo, cuenta con la infinita misericordia del Señor.

La primera sección (2,1-6) podemos definirla como la sección "interior", porque nos introduce en el alma del discípulo. Contemplamos, en primer lugar, la disposición personal, la orientación de su corazón, la firmeza y serenidad en tiempo de desgracia. Y, en segundo lugar, su relación con el Señor: adhesión a su persona, aceptación incondicional de sus designios, actitud paciente y confiada en la prueba. Esta sección inicial mantiene numerosos contactos verbales con el resto del poema. Entre ellos

destaca la referencia explícita (1a. 7a. 8a. 9a. 10b. 11a. 14b. 15a. 16a. 17a. 18a) e implícita (numerosas veces) al Señor. Sir 2,1-6 se relaciona también con 2,7-9 mediante el tema de la fe y la confianza en el Señor (aparecerá de nuevo en 10bc y 13a).

La segunda sección (2,7-14) no va dirigida a un discípulo, en singular. Ésta era característica exclusiva de la sección anterior. Ahora nos encontramos ante un grupo de discípulos. Esta segunda sección presenta un ulterior desarrollo del tema iniciado en 2,1: "Hijo mío, si quieres servir al Señor, prepárate para la prueba".

— El temor del Señor es el principal medio para alcanzar la Sabiduría. El discípulo temeroso del Señor disfrutará de sus dones, sobre todo del don de la misericordia divina (7-9).

— El ejemplo de los antiguos ratifica la enseñanza del sabio: el Señor es clemente y misericordioso con los que le invocan y buscan con un corazón sincero (10-11).

— Numerosos peligros acechan al hombre para apartarle del Señor. El discípulo aprende a evitarlos ante la visita escatológica del Señor (12-14).

Esta sección está vinculada a la siguiente por la triple anáfora inicial: los que temen al Señor (cf. 7a. 8a. 9a y 15a. 16a. 17a). Es más, la relación se extiende al versículo conclusivo (v. 18) mediante el tema de la misericordia divina (cf. 7a. 9b. 11a. 18d).

La tercera sección (2,15-17) abandona el estilo directo en favor de la 3ª p. pl. (los que temen al Señor-los que le aman). En 7-9 los que temen al Señor eran los receptores de la enseñanza. Ahora su conducta se presenta como modelo de fidelidad. Han pasado a ser transmisores de enseñanza. La descripción de su forma de conducta ocupa la entera perícopa.

La cuarta sección (2,18) es en realidad la conclusión del poema. Con un cambio de estilo muy significativo (pasa a la 1ª p. pl.) el sabio proclama su sentencia final. Evoca en ella un pasaje conocido de la Escritura (2 Sm 24,14): la misericordia del Señor triunfa en cualquier situación de prueba, por difícil que sea. Al final del programa, el discípulo sale reforzado en su decisión y pleno de esperanza ante el futuro.

III. SIR 2 Y EL NUEVO TESTAMENTO

Veamos ahora en detalle los posibles contactos entre nuestro texto y los escritos del Nuevo Testamento siguiendo el orden antes indicado.

1. *El evangelio de Juan*

Jn 14,21-23 ofrece un interesante punto de contacto con Sir 2,15. El texto de Juan forma parte de una unidad literaria (14,15-24), cuyo tema dominante es la venida del Paráclito, de Jesús y del Padre. Jesús anuncia a sus discípulos la condición de la cual depende su venida (v. 21): ὃ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς, ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με (el que tiene mis mandamientos y los guarda, ése me ama). Más adelante (v. 23): Ἐὰν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει (si uno me ama, guardará mi palabra). Esta condición ya la conocíamos por el v. 15: Ἐὰν ἀγαπᾷτέ με, τὰς ἐντολάς τὰς ἐμὰς τηρήσετε (si me amáis, guardaréis mis mandamientos). De las palabras del Jesús se deduce que observar sus mandamientos, guardar su palabra, es un fruto del amor hacia Él.

Los mismos términos (amor-observancia de los mandamientos) y la misma relación implícita (causa-efecto) aparecen en Sir 2,15, aquí referidos evidentemente a Dios (κύριος): οἱ φοβούμενοι κύριον οὐκ ἀπειθήσουσιν ῥημάτων αὐτοῦ, καὶ οἱ ἀγαπῶντες αὐτὸν συντηρήσουσιν τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ (los que temen al Señor no desobedecen sus palabras, y los que le aman guardan sus caminos)¹¹. La expresión συντηρέω τὰς ὁδοὺς (guardar los caminos) puede considerarse como sinónimo de Jn 14,21-23: τηρέω τὰς ἐντολάς (τὸν λόγον) (guardar los mandamientos, la palabra)¹². El amor del israelita hacia el Señor —nos dice Ben Sira— se expresa en el cumplimiento de sus mandatos.

Salvadas las diferencias contextuales, creemos que Jn 14,21-23 puede considerarse, si no como un paralelo, al menos como texto en perfecta sintonía con Sir 2,15.

2. *La carta a los Hebreos*

En su exhortación a la constancia (12,1-29), la carta a los Hebreos quiere apoyarse en la autoridad de Is 35,3: "Fortaleced las manos desfallecidas y afianzad las rodillas temblorosas" (en hebreo: וְיָקִימוּ יָדַיִם רַפּוֹת וְיַבְרִיכִים כַּשְׁלִי אֲמָצוֹ). Pero, de hecho, el texto tal como aparece: Διὸ τὰς παρειμένας χεῖρας καὶ παραλελυμένα γόνατα ἀνορθώσατε (Heb 12,12) se acerca mucho más a Sir 25,23cG: χεῖρες παρειμέναι καὶ γόνατα παραλελυμένα, que a Isafas (según LXX): ἰσχύσατε, χεῖρες

¹¹ Cf. Sir 6,26a: καὶ ἐν δλη δυνάμει σου συντήρησον τὰς ὁδοὺς αὐτῆς.

¹² Cf. Sir 37,12b: ὃν ἂν ἐπιγῶς συντηροῦντα ἐντολάς.

ἀνειμένα καὶ γόνατα παραλελυμένα. Salta a la vista que Heb y Sir coinciden en el adjetivo παρειμένα, compañero del sustantivo χεῖρες. Is 35,3 prefiere ἀνειμένα.

De las dos expresiones comunes a Heb 12,12b y Sir 25,23c: "manos inertes" y "rodillas vacilantes", sólo la primera se encuentra en Sir 2,12a; la segunda es sustituida por "corazones cobardes". He aquí el texto: οὐαὶ καρδίαις δειλαῖς καὶ χερσὶν παρειμέναις. La relación entre Heb 12,12 y Sir 2,12a se reduce al empleo de una misma expresión: "manos inertes". De aquí no hay que concluir que el autor de la carta a los Hebreos haya citado Sir o se haya inspirado en él. A lo más, podemos suponer que conocía la versión griega de Sir, muy difundida en los círculos de la diáspora alejandrina¹³.

3. La carta de Santiago¹⁴

Sin llegar al optimismo de Duesberg-Auvray: "Le seul livre du Nouveau Testament qui semble dénoter une influence directe [con Sir] c'est l'épître de saint Jacques"¹⁵, hay que reconocer que la carta de Santiago es el escrito neotestamentario más cercano al libro de Ben Sira¹⁶.

En cuanto a su relación con Sir 2,1-18, cabe destacar el prólogo de la carta (Sant 1,2-18), cuya función primordial es la de anunciar los núcleos temáticos que luego se van a desarrollar¹⁷. En 1,24 dirige el autor unas

¹³ Cf. Petraglio, *o. c.*, 490-491.

¹⁴ El primer estudio específico —y por ahora el único— sobre la relación entre Sant y Sir es el de A. Boon, *De Epistolae Jacobi cum libris Siracidae Convenientia* (Groningen 1866). Esta información se encuentra en A. Edersheim, *Ecclesiasticus*, *o. c.*, 22.

¹⁵ H. Duesberg / P. Auvray, *Le livre de l'Écclesiastique* (SBJ; Paris 1953) 23 [de la introducción].

¹⁶ Puntos de referencia obligados son las listas de paralelos en las obras de J. B. Mayor, *The Epistle of Saint James. The Greek Text with Introduction, Notes and Comments* (London 1892) LXXXIII-LXXXV, y J. Chaine, *L'épître de saint Jacques* (Études Bibliques; Paris 1927) LI-LVII. Cf. también, P. H. Davids, "Tradition and Citation in the Epistle of James", en *Scripture, Tradition and Interpretation* [FS E. F. Harrison] (Grand Rapids 1978) 113-126; *id.*, "The Pseudepigrapha in the Catholic Epistles", en J. H. Charlesworth / C. A. Evans (eds.), *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation* (JSPSS 14; Sheffield 1993) 228-245; A. Hanson, Seminar Report: "Use of Old Testament in James": *NTS* 25 (1978) 526-527, y R. Bauckmann, "James, 1 and 2 Peter, Jude", en *It is Written: Scripture Citing Scripture* [FS B. Lindars] (Cambridge 1988) 303-317, esp. 306-309.

¹⁷ Cf. H. Frankemölle, "Zum Thema des Jakobusbriefes im Kontext der Rezeption

palabras de consuelo, alabando el gozo en las tribulaciones. Estos versículos concentran una serie de sustantivos que remiten directamente a Sir 2,1-6: *πειρασμοῖς*, *δοκίμιον*, *πίστεως*, *ὑπομονή*¹⁸. Tanto Sir como Sant quieren inculcar en sus destinatarios la actitud confiada ante las diversas pruebas de la vida. Sin embargo, mientras Santiago enfatiza el concepto típicamente cristiano de "gozo"¹⁹, Ben Sira insiste en la paciencia, la constancia y la aceptación incondicional de la prueba.

En la perícopa siguiente (1,5-8), Santiago trata del don de la sabiduría: hay que pedirla al Señor con fe y sin titubeos. Termina con una rápida e incisiva descripción del hombre vacilante (v. 8), perfectamente dibujado en dos pinceladas: doblez de corazón (*ἀνήρ δίψυχος*) e inestabilidad de conducta (*ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ*)²⁰. Aquí los puntos de contacto con Sir 2 (exactamente con 2,12b) no son de tipo verbal sino metafórico: el hombre doble, insincero e indeciso, cuando pide la Sabiduría al Señor (Sant), nos remite al pecador del doble sendero que intenta esconder sus verdaderas intenciones (Sir). Ante esta clase de personas, tanto Santiago como Ben Sira son tajantes: "Pues no se piense ese hombre que recibirá nada del Señor" (Sant 1,7) y "¡Ay del pecador que camina por dos sendas!" (Sir 2,12b).

Después de una pequeña perícopa sobre el binomio pobreza/riqueza (vv. 9-11), Santiago prosigue con el tema central de la carta: la prueba (*πειρασμός*)²¹, para enriquecerlo con otras reflexiones sobre el premio, la inclinación malvada (concupiscencia), el pecado y la muerte (vv.

von Sir 2,1-18 und 15,11-20": *BN* 48 (1989) 46. El autor presenta un esquema de Sant 1,2-18 bajo el título: "Der Prolog (1,2-18) als Stichwortlieferant für den Jak".

¹⁸ Cf. Sir 2,1b: *πειρασμόν*; 2,5a: *δοκιμάζεται* (en lugar del adjetivo neutro sustantivado: *δοκίμιον*); 2,6a: *πίστευσον* y 2,4b: *μακροθύμεσον* (aquí el término es distinto, pero pertenece al mismo campo semántico).

¹⁹ Cf. la variante de Sir 2,4a: *ἀσμένως* en O L' -672-743 (Ziegler, *Sapientia*, 133). Cf. también J. Crisóstomo, *Hom. in Epistulam ad Ephesios* (PG 62,130), y Antíoco el Monje, *Hom. 110: De Longanimitate sive lenitate animi et iracundia* (PG 89,1772).

²⁰ En 4,8, el autor utiliza de nuevo el término *δίψυχοι*, esta vez en paralelismo sinonímico con *ἀμαρτωλοί*: "limpiad las manos, pecadores (*ἀμαρτωλοί*); purificad los corazones, hombres de ánimo doblado (*δίψυχοι*)". Sobre el citado término, cf. P. H. Davids, *The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Exeter 1982) 74-75 con bibliografía.

²¹ Davids compara el tema de la prueba con el hilo oculto de las piezas de un collar: "Thus the problem of testing forms the thread in any necklace, the pattern of specific ornaments is more often seen than the thread itself" (cf. *The Epistle*, 35).

12-15). El tema del premio está presente en Sir 2,8b bajo una imagen completamente distinta: según Santiago, el hombre que sabe sobrellevar la prueba recibirá como premio "la corona de la vida" (τὸν στέφανον τῆς ζωῆς). Para Ben Sira, en cambio, la recompensa de los fieles acrisolados en la prueba será el salario concedido a su tiempo por el Señor (ὁ μισθός). Salario que consiste en bienes, gozo eterno y misericordia.

Dejemos ahora el prólogo de la carta para entrar en un nuevo contexto: 4,1-10. Santiago denuncia el origen de las tiendas comunitarias (vv. 1-3), condena actitudes de pecado en sus miembros (vv. 4-6) y concluye con una llamada a la conversión (vv. 7-10). Esta exhortación al arrepentimiento sincero se distingue por una serie de consejos en imperativo (resistid al diablo, allegaos a Dios, limpiad las manos, purificad los corazones, reconoced vuestra miseria, afligíos, llorad, truéquese vuestra risa y vuestra alegría) que culminan en el v. 10: ταπεινώθητε ἐνώπιον κυρίου, καὶ ὑψώσει ὑμᾶς (humillaos delante del Señor, y os exaltará).

El parecido de este versículo con Sir 2,17b es innegable: [οἱ φοβούμενοι κύριον] ἐνώπιον αὐτοῦ ταπεινώσουσιν τὰς ψυχὰς αὐτῶν (los que temen al Señor humillan sus almas delante de Él). Aquí, sin embargo, no se hace mención explícita de la acción del Señor. En Sant 4,10 la humildad y la conversión del corazón obtienen su recompensa: la exaltación de parte del Señor. Con la fórmula "humillarse delante del Señor", Santiago enlaza con un tema teológico típico del AT (Job 5,11; Sal 149, 4; Prov 3,34; Ez 17,24; Sir 2,12b), de la literatura pseudoepigráfica (TestJos 10,3;18,1), de los escritos de Qumrán (1QH III,20; XV,16) y del NT (Mt 23,12; Lc 14,11; 18,14).

4. *La primera carta de Pedro*

En 1 Pe hay un texto muy relacionado con Sir 2,1-6, y más en concreto con el v. 5. Nos referimos a 1 Pe 1,7. El versículo forma parte de un largo período (1,3-12), donde todas las frases van concatenadas entre sí, creando una tupida red de conexiones: ...ἵνα τὸ δοκίμιον ²² ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου, εὐρεθῆ εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ (... para que la autenticidad de vuestra fe, mucho más preciosa que la del oro percedero, pero aquilatado por el fuego, sea

²² El P⁷² 429.1852 y pocos mss. leen δόκιμον (lo auténtico) en lugar de δοκίμιον (la autenticidad), variante preferida por la mayoría de códices.

hallada digna de alabanza, gloria y honor en la revelación de Jesucristo...).

De la comparación entre 1 Pe 1,7 con Sir 2,5, resulta una coincidencia verbal (δοκιμάζω [δοκίμιον]²³, πίστις, χρυσίος, πῦρ) y una coincidencia teológica. Esta última es más importante. Ambos textos emplean la misma analogía: como el fuego prueba el oro para purificarlo de sus escorias, el Señor aquilata la fe de sus fieles con pruebas y tribulaciones.

La analogía era familiar a los lectores de Pedro, que muy probablemente la asociaban a otros textos bíblicos, sobre todo proféticos (Is 48,10; Jr 9,6; Zac 13,9; Mal 3,3) y sapienciales (Prov 17,3; Sal 66,10; Job 23,10; Sir 2,5; Sab 3,5-6), donde aflora el tema de la prueba divina.

IV. CONCLUSIÓN

Nuestro trabajo ha puesto en evidencia ciertas analogías —a nivel de vocabulario y de contenido— entre Sir 2 y algunos textos del NT, sobre todo la carta de Santiago. El marcado estilo parenético de la carta (más bien parece una homilía), la insistencia en el tema de la prueba y las numerosas coincidencias a nivel de vocabulario e imágenes son elementos determinantes para establecer la relación entre ambos escritos.

El autor de la epístola, gran conocedor de la Biblia, se inspira frecuentemente en la literatura sapiencial y, de manera especial, en el libro de Ben Sira. Dada la situación crítica de los destinatarios de esta pateresis (una comunidad judeocristiana de finales del s. I d. C. o inicios del II), no sorprende el hecho de que Sir 2 sea uno de sus principales textos de apoyo y fuente de inspiración (cf. Sant 1,1-12; 5,7-11).

Por lo que se refiere a la relación entre Sir 2 y los demás escritos neotestamentarios (Jn, Heb, 1 Pe), los puntos de contacto señalados indican, en nuestra opinión, no tanto una relación de dependencia o influjo directo de la obra del sabio cuanto la existencia de un fondo sapiencial común.

²³ δοκίμιον no aparece en Sir 2,5. En 1 Pe 1,7 indica el resultado de la fe probada, es decir, la autenticidad de la misma. Cf., sin embargo, Sant 1,2: aquí el mismo término designa el concepto de prueba, entendida no como resultado sino como medio.

TRES NOTAS DE HERMENÉUTICA

L. ALONSO SCHÖKEL
Pontificio Instituto Bíblico
Roma

Resumen

Estas "notas" reflexionan sobre la utilidad y las limitaciones del método histórico-crítico (I), la expresión *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* en su relación con el AT y con Qumrán (II), la participación del lector u oyente en la comprensión de la Biblia (III).

Summary

These "notes" reflect upon the utility and limitations of the historical-critical method (I), the expression *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* in its relation to OT and Qumran (II), and the reader's or hearer's participation in the understanding of the Bible.

"El método histórico-crítico es el método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos. Los exegetas deben servirse del método histórico-crítico, sin atribuirle, sin embargo, exclusividad"¹

I. SOBRE LA COMPRENSIÓN DEL PENTATEUCO

El método histórico-crítico pretende recuperar el sentido de un texto según la intención del autor y la comunicación a sus destinatarios.

Considera sentido de un texto exclusivamente lo que procede o pasa por la intención del autor, la cual es un acto mental consciente: *mens intendit in*. En concreto, es la intención de comunicar un mensaje a su

¹ Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993).

público. "Es así posible una comprensión más precisa de la intención de los autores y redactores de la Biblia, así como del mensaje que han transmitido a los primeros destinatarios"². Supone que el sentido así definido adecuadamente queda impreso en el texto, inmutable y recuperable a distancia de tiempo y espacio.

Dado que muchos textos bíblicos, más que de un autor, son producto de un proceso de autores y redactores, el método intenta separar los estratos y asignar cada uno a su autor, época y destinatarios. "Procura dilucidar los procesos históricos de producción del texto bíblico"³.

Apliquemos estas nociones conocidas al estudio y comprensión del Pentateuco. Durante muchos decenios hemos comprendido y explicado el Pentateuco repartido en cuatro fuentes literarias, suficientemente reconocibles y distinguibles: Yahvista, Elohista, Deuteronomista y Sacerdotal. Prácticamente todas las variaciones se inscribían en este preciso y elegante cuadrilátero. Recordemos con respeto la gran *Teología del Antiguo Testamento* de von Rad, libro de universal difusión.

¿Sigue vigente hoy dicho modo de interpretar el Pentateuco? Escuchemos o leamos la competente presentación de Félix García López⁴. He aquí algunas frases:

Se han removido los pedestales sobre los que se apoyaban algunas de las grandes figuras de la exégesis veterotestamentaria y han comenzado a desmoronarse los edificios por ellos construidos.

Puede consultarse también el reciente y documentado artículo de J. L. Ska⁵.

En concreto, muchas atribuciones de relatos o perícopas a determinados autores y épocas se consideran hoy insostenibles. Por tanto, si los supuestos autor y destinatarios, intención y comunicación se han mostrado falsos, entonces, según las exigencias del método, no hemos comprendido dichos textos. Si el error se extiende a gran parte de los textos, resulta que durante decenios no hemos comprendido el Pentateuco como es debido.

² *Ibid.*, I.A.1.

³ *Ibid.*, I.A.2.

⁴ "De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco": *EstBibl* 52 (1994) 7-35.

⁵ "Le Pentateuque: état de la recherche à partir de quelques récentes Introductions": *Biblica* 77 (1996) 245-265.

¿Podemos decir que con las nuevas atribuciones lo comprendemos debidamente? Quien conozca lo que sucederá dentro de treinta años, que responda.

Con todo, no me siento pesimista. Pienso, en primer lugar, que la investigación al uso nos ha afinado la vista y nos ha hecho comprender muchísimas cosas del Pentateuco (del AT) que antes de la crítica ignorábamos. Lo que más ha fallado han sido las reconstrucciones globales. En segundo lugar, pienso que el método histórico-crítico debería practicar la modestia y temperar sus exigencias. Su definición de sentido no es una verdad evidente, sino un presupuesto, como tal, subjetivo. Quizá haya otros modos de comprender legítimos. Quizá el condicionamiento de sentido por autor, época y destinatarios no sea una invariante absoluta.

Propongamos otra hipótesis. El Pentateuco, como texto abierto y de uso plural, tolera bien la colocación en contextos diversos (analógicamente como muchos salmos), en los cuales libera parte de su sentido potencial. Lo importante es saber y confesar el contexto donde lo colocamos. Tal es la práctica del pluralismo actual de los intérpretes.

Analizando más los hechos, sospecho que se da una transposición mental inconsciente, de la reconstrucción al hecho. Yo entiendo una página de Ben Sira como enseñanza de un maestro sapiencial a sus discípulos en los primeros decenios del siglo II a. C. (200-180). Tengo datos fehacientes. Yo intento comprender el relato del paraíso (Gn 2-3) como enseñanza del Yahvista a sus lectores hacia el siglo X a. C. Me apoyo en una reconstrucción. A fuerza de habitar en el edificio reconstruido, nos persuadimos de que está sólidamente cimentado, de que responde a la verdad objetiva. En la investigación del AT (mucho más que en la del NT) operamos con una enorme cantidad de hipótesis; según la lógica, las conclusiones serán en el mismo grado hipotéticas. ¿Significa esto que nuestra comprensión del AT se mueve en un limbo hipotético? No es así, porque las hipótesis tienen su grado de probabilidad reconocible y algunas se comprueban por la coherencia interior o por descubrimientos externos.

Hablando de hipótesis, conjeturas y especulaciones, se me ocurre citar algunos casos que considero excesos. El afán por precisar autor, inten-

ción, época y destinatarios pueden empujar muy lejos al investigador. Del Pentateuco me traslado a los Salmos⁶.

Es indudable que los seis últimos versos del salmo 139 son problemáticos y han originado diversas explicaciones. Butenwieser (1938) arregló el asunto declarando que los versos 19-20 deben ir detrás de 140,12, y los versos 21-22 detrás de 141,4. Algunos comentaristas actuales piensan que la propuesta es valiosa o interesante, pues la siguen citando. ¿Tenemos que perpetuar en nuestros comentarios todos los caprichos de Butenwieser? En caso negativo, ¿tenemos que reemplazarlos con otros caprichos más actuales?

Si reuniéramos todos los versos de los salmos que Briggs (1907) eliminó como glosas, alcanzaríamos centenares.

Butenwieser intentó datar y ordenar cronológicamente todos los salmos. Algo semejante intentó con el cuerpo profético Fohrer. Probablemente, los textos proféticos ofrecen más datos e indicios sobre su contexto histórico, mientras que la mayoría de los salmos, por ser textos de repertorio, se resisten muchas veces a la datación.

Veamos un caso en que suman su acción dos tendencias: el deseo de clasificar y encasillar y la pesquisa de un proceso genético. El salmo 131 tiene en hebreo cinco versos. En los tres primeros el orante hace una declaración, negativa y positiva, de conducta; en el cuarto ilustra la declaración positiva con una comparación maternal. En el quinto invita a la comunidad de Israel a una confianza semejante. Una declaración de recta conducta se parece a la confesión de una liturgia de entrada en el templo (Sal 15 y 24); la comparación materna esta inmediata o mediata-mente inspirada por la experiencia propia o ajena; la invitación a Israel ensancha a la comunidad la oración personal. G. Quell (1967) reparte el salmo en tres piezas y tres etapas: 1-2a una confesión de inocencia, 2b la oración de una mujer, 3 una adición para adaptar el texto precedente al uso público en el templo. Como situación, Seybold⁷ propone que es la oración personal de una mujer con su hijo en brazos, en peregrinación al templo.

La primera propuesta rompe el salmo en tres piezas para encasillarlas cada una por su lado; la segunda interpreta en clave realista una compara-

⁶ Las referencias se hallan en mi comentario *Salmos I y II* (Estella 1992-1993).

⁷ K. Seybold, *Wallfahrtspsalmen* (Neukirchen 1978).

ción poética. ¿Podemos hablar de objetividad? Si se replica que se presentan como hipótesis, ¿qué grado de probabilidad alcanzan? Si no superan el umbral se quedan en especulación: ¿tenemos que recogerlas y perpetuarlas en nuestras discusiones?

Tomemos el salmo 8, con su gran pregunta: "¿qué es el hombre?", y su difícil frase 2c (para la cual Dahood nos ofreció una sugerencia valiosa). Loretz (1976) distingue en los diez versos (uno repetido) tres o cuatro estadios de elaboración. Primero la pregunta sobre el hombre 5-9, a la cual se añade un marco litúrgico 2ab y 10, después se añaden 4ab y 2c; finalmente se añaden y retocan 3ab.

El método histórico-crítico quiere precisar sus preguntas y afinar sus respuestas. Pero no debe olvidar que a mayor precisión menor probabilidad. Si digo que un texto es del siglo v, puede ser cierto o muy probable; si afirmo que es de la segunda mitad de dicho siglo, la probabilidad disminuye; si le asigno un decenio de dicho siglo, la probabilidad será escasa. Habrá un punto en que la propuesta sea simple especulación.

Es probable que el salmo 139, con su magnífica reflexión de resonancias sapienciales, surja como apelación de un inocente (acusado en falso) al tribunal de Dios, ya se trate de un caso forense real o de una imitación literaria. Holman (1970) quiere precisar y dice que se trata de un hombre acusado de adorar el sol (por supuestas y discutibles alusiones solares del texto): semejante hipótesis pierde muchos grados de probabilidad. Más valdría no precisar tanto y aceptar nuestras múltiples ignorancias.

Se comprende que el investigador no se resigne fácilmente a la ignorancia, ya que las preguntas insatisfechas son motor de progreso. Sólo que aquí interviene una reflexión en la cual probablemente me aparto de muchos colegas. Sostienen éstos que hay que seguir proponiendo hipótesis para discutir las, agotar sus posibilidades, descartarlas, sustituirlas por otras... A la larga se hallará la solución.

Yo opino que no es sólo cuestión de estudio, sino que hay que contar con un número suficiente de datos. Están los comentaristas debatiendo una interpretación sin dar con una solución aceptable, cuando los arqueólogos descubren un texto. De golpe la cuestión pendiente se resuelve.

Por debajo del umbral, cada propuesta, en vez de acercarnos a la solución del problema, añade una hipótesis más y confunde el problema. Sería mejor confesar que, con los datos actualmente a nuestra disposición,

no podemos responder a la pregunta; y con tal confesión dedicarnos a otras cuestiones pendientes que sí tienen solución.

Si el texto parece mal conservado y está poblado de enigmas, puede convertirse en invitación o tentación para las conjeturas. Un ejemplo notable es el salmo 141. Dahood (1970) se atreve a explicarlo con precisión: es el lamento de un israelita del reino septentrional que vive en la diáspora fenicia después de la caída de Samaría (721). Conducido al tribunal por negarse a participar en ritos y banquetes paganos, pide a Dios que preserve sus labios de abjurar de la fe yahvista. J. H. Eaton (1967) atribuye el salmo a un rey en guerra que se lamenta por la matanza de su gente, desea la derrota del enemigo y parlamentar con él; quizá la campaña se dirija contra Petra en Edom. La mayoría de los exegetas prefieren reconocer el enigma y abstenerse de aprovecharlo para sus conjeturas.

Es notable cómo la mayoría de los practicantes modernos/recientes del método histórico-crítico, en su afán de trasladarse al momento original de producción de los textos, se saltan casi todo el tiempo intermedio. Sigamos en el terreno de los salmos, que han sido rezados y comentados durante siglos. En la línea judía hemos de señalar el Targum y el Midrás y la gran revolución de los maestros medievales, entre los que sobresalen Ibn Ezra y Qimkhi. En la línea cristiana se coloca la gloriosa y riquísima tradición de los Padres de la Iglesia, las corrientes monástica y escolástica del Medievo, la gran floración de los siglos XVI y XVII, desde Pérez de Valencia (1484) hasta Tomás de Maluenda (1628). Saltando a la era crítica, descuellan al menos Rosenmüller (1821), Phillips (1849) y el gran Delitzsch (1859-1860).

Tomemos un comentario serio y reciente, el de L. C. Allen en *Word Biblical Commentary*: en el índice de autores no encuentro ni un santo padre, no figuran Ibn Ezra ni Qimkhi; están ausentes Rosenmüller y Phillips; una vez asoman Hitzig y Delitzsch. Los repertorios de J. M. Nealy, J. Ecker y J. Claude Nesmy son desconocidos.

Desde luego, es una elección que permite dedicar espacio y tiempo a exponer y discutir hipótesis de los últimos decenios. ¿Todas dignas de ser discutidas? ¿No será una pérdida el vacío de siglos, la ignorancia de nuestra historia de devotos de la Biblia?

Repito que no soy pesimista: unos cuantos excesos —en mi apreciación— no desacreditan un método fecundo, sólo aconsejan temperancia. Además de al margen de la intención del autor, la época y los destinata-

rios, quedan probablemente otros accesos al sentido del texto: sobre todo, la común humanidad, *homo sum*; acaso la empatía, la imaginación.

Al terminar su artículo citado, Félix García confiesa juiciosamente: "A medida que ha ido pasando el tiempo he podido comprobar que la flexibilidad es siempre buena compañera de viaje".

Concluyo esta nota citando un párrafo de la instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993).

Ciertamente el uso clásico del método histórico-crítico manifiesta límites, porque se restringe a la búsqueda del sentido del texto bíblico en las circunstancias históricas de su producción, y no se interesa por las otras posibilidades de sentido que se manifiestan en el curso de las épocas posteriores de la revelación bíblica y de la historia de la Iglesia. Sin embargo, este método ha contribuido a la producción de obras de exégesis y de teología bíblica de gran valor^{*}.

En su conclusión, Ska es optimista. Alaba el progreso de la investigación, el diálogo de los métodos diacrónico y sincrónico, el esfuerzo de partir de los textos.

II. EL TESTIMONIO DE QUMRÁN

Esta nota de hermenéutica toma como punto de partida un trabajo ejemplar de un autor universalmente reconocido: Joseph A. Fitzmyer⁹. El valor científico de este artículo es parte de mi razonamiento.

En el apartado sobre "Escritos del Nuevo Testamento" se fija en una fórmula y en un tipo de plegaria.

La fórmula es *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ*, que Fitzmyer encuentra en Pablo, en Qumrán y no en el AT. De Pablo cita Rom 1,17; 3,5.21.22 y 10,3. No cita 2 Cor 5,21, caso probable de abstracto por concreto, predicado de "nosotros"; tampoco Flp 3,9, que con su formulación *ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνη* puede aclarar las otras. Del AT cita la fórmula *קדוה צדקתו/וה* (Dt 33,21 y Jue 5,11), que con razón declara no pertinentes. De Qumrán dos variantes, *אל צדק/צדקת אל* (1 QM 4,6; 1 QS 10,25; 11,12) Con

^{*} I.A.4.

⁹ "The Dead Sea Scrolls and Early Christianity": *Theology Digest* 42 (1995) 303-319.

esto quedan solos Pablo y Qumrán. Concluye discretamente que "claramente Pablo se hacía eco de una frase corriente en el judaísmo de la época". Hasta aquí el razonamiento sobre la fórmula "verbatim".

Un profesor de AT creo que procedería de otro modo, también legítimo. Primero, dada la polisemia del sustantivo *δικαιοσύνη* - צרקה, procura definir el campo semántico al que pertenecen las citas de Pablo: es el campo judicial, referido a ofensores o culpables. Si se trata de la comunidad de Israel, sería el juicio contradictorio o querrela bilateral; en otro caso, podría ser un juicio tripartito, de dos partes frente al juez o el acto de un soberano:

Es el derecho que tiene la parte inocente o la autoridad suprema a perdonar un delito y el acto o ejercicio de dicho poder (*Salmos* I, 907). Puede consultarse la exposición amplia y sistemática de Pietro Bovati¹⁰; libro que sería muy útil a quienes estudian las cartas a los Gálatas y los Romanos.

Sigue la pregunta: en textos correspondientes del AT, ¿aparece el sustantivo צרקה/צרקה de Dios? Veamos algunos casos. En el gran *rib* del Señor con su pueblo, al que acude como parte ofendida y no como juez, "los cielos proclaman su inocencia/su derecho" (צרקה) frente a la culpa del pueblo. En el salmo 51 (*Miserere*), respuesta a la querrela del 50, promete el orante aclamar *šidqateka* (תהנין לשוני צרקה). Ambas parecidas a IQS XI,13: להורות לאל צרקה.

Un caso significativo es la oración penitencial de Daniel, al estilo de otras postexílicas (*Esd* 9; *Neh* 9; *Bar* 1,15-3,8). Partiendo de la situación de la alianza en las relaciones del pueblo con su Dios, el orante reconoce que es culpable y que el Señor es justo = inocente, e invoca el perdón 9,7: בשת הפנים לך ארני הצרקה ולנו. La "vergüenza" (*bošet*) o confusión en estos textos equivale a la confesión del delito (la misma correlación en *Is* 45,24). Compárese 1QH XVI,9 לך אחת הצרקה = XVII,20 en contexto próximo penitencial.

Más adelante, 9,16 insiste contraponiendo צרקה a אף, exactamente como Pablo en *Rom* 1,17-18 *δικαιοσύνη* ἔργη. Y en el v. 18 lo remacha, alegando que no es por propios méritos o derechos (o inocencia):

¹⁰ *Ristabilire la giustizia* (Roma 1987).

אשר־נקרא שמק עליה כי לא על־צדקתינו אנחנו
מפילים תחנונינו לפניך כי על־רחמיך הרבים

La misma idea la formulan otras oraciones penitenciales usando el adjetivo:

Esd 9,15: אלהי ישראל צדיק אתה כי־נשארנו פליטה כהיום הזה
הננו לפניך אשמתינו כי אין לעמוד לפניך על־זאת

Neh 9,33: ואתה צדיק על כל־הבא עלינו כי־אמת עשית ואנחנו הרשענו

La misma formula צדיק אתה se repite en griego en la oración penitencial de Baruc: Bar 1,15; 2,6.10.18.

Otra situación supone el salmo 69: el inocente ofendido apela al juicio de Dios contra el ofensor; pide para él el castigo y que no pueda gozar de un indulto. Sal 69,28:

תנה־עון על־עונם ואל־יבאו בצדקתך	28
ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל־יכתבו	29

de donde se seguirá que no "sean inscritos con los justos = honrados", porque ni poseen justicia propia ni la reciben como indulto de Dios. Obsérvese la coincidencia sintáctica de la formula en 1QS XI,13-14 יבוא בחסריו משפטי.

En fórmulas de segunda persona o de adjetivo, esa justicia forense o soberana de Dios está presente en el AT. Ahora pregunto: ¿puede un escritor pasar de la segunda persona a la tercera, del adjetivo al sustantivo por su cuenta?, ¿o necesita que otro le fabrique el puente? No es improbable que los autores de Qumrán y Pablo se inspiren en la fuente común, el Antiguo Testamento.

De la fórmula pasa Fitzmyer a la mentalidad y cita dos textos qumránicos en los que el hombre se confiesa pecador y apela a la misericordia y gracia de Dios. Y comenta: "Su enseñanza forma una interesante transición entre la doctrina del AT sobre la justicia (*righteousness*) y la de Pablo". Pues bien, como frecuentador del AT, al leer los dos textos citados con sus contextos, me siento plenamente en el ambiente de las mencionadas oraciones penitenciales: la misma acumulación de sinónimos de pecado *rs'h wl' wwn ps' ht' smh*, extender el pecado a todos, la expresión *ymh ps'y* (1QS XI,3 y Sal 51,3), *kpr' wwn* (1 QH IV,37 y Jr 18,23;

Sal 78,38) del apelar a la gracia con los términos *hesed* y *raḥamim* equivalentes de *šdq / šdqh*¹¹.

La diferencia principal es que Daniel, Esdras, Nehemías y Baruc extienden el pecado a todas las categorías de Israel — como lo pide el género literario —, los textos qumránicos y Pablo, a toda la humanidad. Pero, que ningún hombre sea "justo" frente a Dios es doctrina repetida en el libro de Job: 4,17 Elifaz, 9,2 Job, 15,14 Elifaz, 25,4 Bildad y 32,2 Elihú; y ha sonado en la oración de Salomón al inaugurar el templo, "porque no hay hombre que no peque" 1 Re 8,46. El título de gusano que se apropia humildemente el autor (1 QS XI,10), en cuanto hombre, parece inspirado por una frase de Bildad (Job 25,4.6), precisamente cuando afirma que ningún hombre es justo en relación con Dios

ומה יצדק אנוש עם אל ומה יזכה ילוד אשה	4
אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה	6

Muy parecido es 1 QH XVI,11 *ki lo'yišdaq 'iš*. Casi como respuesta suena 1 QH XIII,16-17 *betubka yišdaq 'iš*, sólo por tu bondad será justo el hombre.

La expresión *ylwd 'šh*, nacido de mujer, encabeza el capítulo 14 de Job (y aparece en 1 QH XIII,14).

Más claro me parece el caso de la expresión "obras de la ley". Pues aunque existe el sintagma "hacer la ley" *עשה התורה* (Nm 5,30; Jos 22,5; Neh 9,34; 2 Cr 14,3), no es tan fácil el paso a la fórmula *מעשי התורה*.

En conclusión, ¿rechazo la posición de Fitzmyer? De ninguna manera. En primer lugar, me he referido sólo a una página de un denso y documentado artículo. En segundo lugar, si nuestras conclusiones divergen, es porque es diverso el punto de partida. Fitzmyer parte de Qumrán con una mirada oblicua al AT; yo parto del AT con una mirada oblicua a unos textos de Qumrán. Los dos procedemos con rigor y llegamos a conclusiones válidas.

Aquí entra mi reflexión hermenéutica. Al principio del análisis hay una elección, que es un acto subjetivo. A lo largo del trabajo se suceden nuevas elecciones, que son actos subjetivos de apreciar y evaluar. Por eso, cuando apelamos a la objetividad, buscada y posible, deberíamos hablar

¹¹ Véase el salmo del perdón 103,17 *hesed = sedaqā*.

con cautela, especialmente antes de descalificar a quien procede de otro modo.

Cuando la instrucción de la Comisión Bíblica dice: "Es un método que, utilizado de modo objetivo, no implica de por sí ningún *a priori*", se entiende que no se apoya en concepciones filosóficas o teológicas previas. En otro sentido, su definición del sentido es un *a priori*, los modelos usados son *a priori*, lo mismo que los planteamientos concretos y muchos criterios de evaluación. En resumen, la objetividad se alcanza en un contexto de intersubjetividad.

III. ALGUNOS TESTIMONIOS ANTIGUOS

Escojo dos textos breves del área paulina. No intento hacer su exégesis, sino simplemente formalizar su estructura en categorías hermenéuticas. Es natural y lógico que los antiguos se enfrentaran a problemas de comunicación, para lo cual no necesitaban conocer una teoría hermenéutica coherente. La práctica antecede a la reflexión.

Ef 3,4: Leed mi carta y podréis apreciar cómo entiendo el misterio de Cristo.

1 Tim 1,6: Al desviarse de ello, algunos se han perdido en discursos vanos; 1,7 pretendiendo ser doctores de la ley, sin saber lo que dicen ni comprender lo que dogmatizan.

En el primer texto podemos analizar la siguiente estructura hermenéutica. Pablo (autor) ha tenido una intuición sobre el destino del Mesías (sentido), intuición que puede articular para sí y para comunicarla a otros. Pablo lo ha comprendido en el marco de sus ideas y expectativas judías sobre el futuro Mesías (horizonte) y también de su experiencia radical de conversión. Quiere comunicar su conocimiento como doctrina auténtica (inlocución), en forma preposicional articulada (lenguaje griego bíblico). La comunicación se ha hecho en una carta y se repite en ésta (texto). Los lectores/receptores viven en otro marco de ideas y expectativas (horizonte), pero comparten algo del horizonte y podrán corregirlo y enriquecerlo con la nueva comunicación. Además, los lectores comparten de modo suficiente el lenguaje usado. Pablo supone, afirma que la lectura de la

carta producirá la comprensión de una doctrina articulada dentro de un tema conocido.

En el segundo texto el autor de la carta denuncia a "algunos" que dogmatizan o afirman categóricamente (inlocución) su doctrina. Lo que dicen (texto) es inteligible como enunciado, pero es falso; el autor puede dictaminar (inlocución) de acuerdo con una norma cierta que posee. El dictamen es grave: hablan de lo que no conocen (tema). Añade un análisis de motivos: se han apartado de una norma (tradicón autoritativa) y pretenden erigirse en maestros.

En el tratado de Basilio *La obra de los seis días* (6,1 PG 29,117) leemos una interesante página programática, de tema hermenéutico. Pide a los oyentes preparación previa y participación activa al escuchar. Procede en orden inverso: primero la participación, después la preparación presupuesta. Seguiremos su orden.

Se diría una instrucción sobre ejercicio interactivo. El oyente no debe escuchar pasivamente, sino participar activamente. ¿En qué? — En el descubrimiento de la verdad. Esta enseñanza es capital: se trata de ir a la cosa, a la realidad; no basta simplemente entender la opinión o teoría del predicador (autor). Predicador y oyentes están comprometidos en un gran deporte o tarea: encontrar la verdad de la Biblia. He dicho "deporte" porque así lo ilustra el autor:

Quien asiste a una pelea tiene que mantener en sí una cierta tensión. Nos lo hacen ver las reglas generales del juego, que ordenan a los espectadores asistir con la cabeza descubierta. A mi parecer, para que cada uno no se contente con mirar, sino en cierto modo se haga (se sienta) luchador.

Del mismo modo, junto al predicador que describe tan grandes y extraordinarias maravillas, también el oyente de tan sublime e inefable verdad debe traer de casa un gran interés por meditar el tema y debe participar con todas sus fuerzas. No tanto como crítico cuanto como colaborador, para que no se nos escape el descubrimiento de la verdad.

El crítico procura comprender lo que ha dicho o ha querido decir el autor, después lo juzga según sus conocimientos y criterios. Basilio se siente buscador de la verdad y pide a los oyentes su activa colaboración. Esto nos hace reflexionar sobre una exégesis que se agota en el desfile y evaluación de opiniones. Mas allá de opiniones múltiples y a través del texto bíblico, lo que cuenta es alcanzar una realidad trascendente que se manifiesta.

La segunda parte de la página expone prácticamente cómo lograr esa preparación. Aquí tendremos nosotros que corregir en un punto a Basilio.

Se dispone a comentar el primer capítulo del Génesis, la tarea de seis días, y quiere atenerse al texto bíblico sin acudir a la ciencia profana, "sabiduría del mundo". En parte tiene razón: no quiere confundir la cosmología profana con el mensaje bíblico; el reverso es que se expone a una lectura no crítica, hoy diríamos fundamentalista. Nosotros, manteniendo separadas las dos instancias, queremos aprender de la ciencia profana para nuestra contemplación del mundo. Pues dicha contemplación es la preparación que pide Basilio a sus oyentes.

¿Por qué digo eso? Porque nuestra tarea es investigar la constitución del mundo y contemplar el universo. Para lo cual no acudimos a la sabiduría mundana, sino que nos atenemos a la instrucción que dio Dios a su siervo [Moisés] hablando en términos precisos, no con enigmas.

Para ello es necesario que los amigos de tan sublime espectáculo no vengan a nuestro discurso sin instrucción ni preparación, si es que desean entenderlo. Si en una noche serena has mirado a la indecible belleza de las estrellas y has reflexionado sobre el creador del universo, que adornó el cielo con tan múltiples flores, y cómo en el mundo visible lo necesario precede a lo agradable; si de día, en una hora de reflexión, has conocido las maravillas del día y de lo visible has deducido lo invisible; entonces llegarás como oyente bien preparado y podrás participar.

En terminología moderna diríamos que Basilio pide a sus oyentes una buena precomprensión, quiere que ensanchen su horizonte de comprensión. Mirando, contemplando y reflexionando. La petición o exigencia es antigua y moderna. Lo que cambia en nuestro tiempo es: primero, que nosotros contemplamos el universo con los ojos de la ciencia moderna, gracias a la cual podemos afirmar que el universo que nosotros conocemos es mucho más maravilloso que el que empíricamente, ingenuamente contemplaban los antiguos. Segundo, que no podemos tomar las expresiones de la Biblia a la letra, sin crítica.

Hemos visto cómo Basilio nos invita a descubrir, en el texto y a través de él, la "verdad" o realidad trascendente que se revela. Y nos quedamos contentos si alcanzamos esa percepción intelectual. ¿No hay más? Se diría que nuestra hermenéutica no tiene espacio para la sorpresa y el arrebató de tal descubrimiento.

Casiano (siglos IV-V) en sus *Colaciones* (III,7) exhorta a la "meditación constante de la Escritura", por la cual se sube a la "contemplación de lo

invisible", lo celeste e incorpóreo. Entonces el hombre "será arrebatado a tales transportes" que se suspende el uso de los sentidos... "Sólo quien lo experimenta entiende la fuerza de tal estado". La descripción parece corresponder a un éxtasis del contemplativo (PL 49,567-568).

Porque recoge una importante tradición oriental y por su influjo en autores posteriores, quiero fijarme en Isaac de Nínive (siglo VII)¹².

Dentro de su sistema espiritual tripartito —cuerpo, alma y espíritu— el maestro insiste en este modo de contemplación (θεοψία). La define así:

Contemplación es la percepción de los misterios divinos encerrados en las cosas dichas [en la Escritura] (2,26).

Quien deleitosamente se ocupa de la Sabiduría almacenada en las palabras [de la Escritura] ... se olvida del cuerpo. Cuántas veces el espíritu se llena de estupor ... ante las maravillas que le salen al encuentro del mar de misterios de la Escritura (1,17).

Recomienda no ocuparse de opiniones de maestros que se discuten, sino buscar

el sentido de la palabra bíblica de modo que el alma penetre hondamente en las grandes intuiciones expresadas en las sentencias de los autores iluminados (2,22). Una especie de rayo de luz atraviesa las palabras de la Escritura, que distingue ante la mente el lenguaje ordinario y las exposiciones cargadas de sentido rico que ilumina el alma (1,23).

Isaac pondera luego "el santo poder que comunica un dulce sabor con los sentidos que llenan al alma de asombro" (1,24). No es la visión corporal, ni las imágenes de la fantasía, sino

la contemplación simple de los objetos de la inteligencia y la fe, que se resisten a ser desmembrados y claramente divididos y que muestran las imágenes primarias (4,62).

Me parece muy importante este párrafo. Apunta a una distinción entre la intuición simbólica y la posterior articulación conceptual. Las imágenes primarias son los grandes símbolos intuidos en la contemplación.

Afirma fuertemente la necesidad de la experiencia personal, que no puede suplir la enseñanza oral ni la escrita: "¿Puede la tinta transmitir al lector de libros el sabor a miel?" (4,84).

Si Casiano se refiere a experiencias místicas en sentido propio, creo que Isaac de Nínive se refiere a una contemplación intensa y elevada. Analógicamente lo podemos aplicar a nuestro caso, a situaciones más modestas. Lo compararía en el orden natural al arrebató que uno siente leyendo una poesía, escuchando un concierto. Orígenes hablaba de "huellas de la Sabiduría" en las palabras y letras de la Biblia. Hay más que huellas. Llega el momento de la revelación, de la comunicación personal íntima, de experimentar la realidad trascendente... Deberíamos sentir la sorpresa, el estupor, el arrebató. "Te conocía sólo de oídas; ahora te han visto mis ojos" (Job 41,5). "¡Qué abismo de riqueza, de sabiduría y prudencia el de Dios!" (Rom 11,33).

EL DESTIERRO DE BABILONIA Y LAS RAÍCES DE LA APOCALÍPTICA

GONZALO ARANDA PÉREZ
Universidad de Navarra
Pamplona

Resumen

Las raíces del fenómeno apocalíptico se hallan en la literatura judía nacida en torno al destierro. Esa literatura contiene elementos ideológicos y literarios desarrollados luego en la "apocalíptica". Lo que Israel entendía como revelación divina adquirió un crecimiento peculiar con las experiencias de la destrucción del templo, el destierro y el retorno.

Summary

The roots of the apocalyptic phenomenon lie in the Jewish literature during and after the exile. This literature contains ideological and literary elements which are later developed in the "apocalyphtics". What Israel understood as God's revelation acquired a peculiar growth with the experiences of the destruction of the temple, exile and return.

Introducir en cualquier exposición el término "apocalíptica" requiere comenzar diciendo algo acerca del sentido en el que se emplea este término, pues en caso contrario se corre el riesgo de caer en un debate interminable sobre su significado y extensión. Además, del sentido que se dé al término depende la valoración que se haga de la "apocalíptica" y el juicio sobre su inserción en el pensamiento judío o cristiano. Por eso empezaré por aclarar qué entiendo por apocalíptica para pasar después a examinar la relación entre ésta y el destierro de Babilonia.

I. SOBRE EL CONCEPTO DE APOCALÍPTICA

La causa de la confusión creada en torno a este término radica en que se trata de un término abstracto, inventado a mediados del siglo pasado por los estudiosos de la literatura judía antigua para designar un fenómeno de tipo literario, religioso, cultural y social que, por su amplitud y la indefinición de sus contornos, resulta prácticamente imposible delimitar. En realidad, el concepto de apocalíptica en los autores modernos depende de la base literaria de la que parten, o sea, de los textos que consideren "apocalipsis". Pero, puesto que muchas de las obras consideradas apocalípticas no llevan ese título, que aparece por vez primera en el Apocalipsis de San Juan, el criterio para discernir cuáles se han de considerar como tales, depende a su vez del concepto previo que se tenga de "apocalíptica". Las discrepancias, por tanto, son inevitables cuando se intenta precisar o definir qué es la apocalíptica.

1. *La apocalíptica y los "apocalipsis"*

Fundamentalmente la cuestión se ha centrado en si con la denominación de "apocalíptica" se hace referencia ante todo a un género literario o a un conjunto de creencias peculiares y originales sobre la esperanza escatológica, el mundo divino y los ángeles, la historia, el mesías, etc., vehiculadas en diversas formas y géneros. En 1964 D. S. Russell, partiendo del contenido de las obras judías pertenecientes a lo que entendemos como literatura intertestamentaria, aunque incluía también el libro de Daniel y el Apocalipsis de Juan, describía la apocalíptica como el puente entre el judaísmo bíblico y el judaísmo normativo posterior¹. Queriendo partir de una base más sólida y concreta desde el punto de vista literario, K. Koch en 1970 intentaba primero determinar las características del género apocalipsis, y luego, a partir de seis obras que por el título y por aceptación común pertenecían, según él indudablemente, a ese género, presentaba los temas propios y específicos de la apocalíptica². Pero, a pesar del

¹ D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Philadelphia 1964). Ya en 1942 H. H. Rowley en su obra *The Relevance of Apocalyptic* (Oxford 1942), superaba una noción tradicionalmente peyorativa de la apocalíptica, poniendo de relieve su valor permanente como expresión de la esperanza humana.

² K. Koch, *Ratlos vor der Apokalypik* (Gütersloh 1970). Toma como apocalipsis:

mérito de Koch de querer poner un poco de orden en la temática que ha de considerarse propia de la apocalíptica, quedaba sin encontrar suficiente justificación el hecho de haber considerado esas obras y sólo esas como "apocalipsis". Más bien parece que las había elegido partiendo de un concepto previo de lo que es temática apocalíptica.

Por eso, otros autores, como por ejemplo J. J. Collins, ponen más atención en el estudio de la forma literaria de las obras tenidas como "apocalipsis", y consideran la apocalíptica en primer lugar como "un género de la literatura de revelación que se distingue por presentar un marco narrativo en el que una revelación es dada a un receptor humano a través de un ser que pertenece al otro mundo"³. Se reconoce al mismo tiempo que existe también un núcleo de contenidos comunes a los apocalipsis —la salvación escatológica y las representaciones del mundo supranatural—, y una visión peculiar del mundo, designada como "apocalipticismo", diferente de la de los antiguos profetas. Se amplía el número de obras consideradas apocalipsis y se señala que no se trata de un género consistentemente uniforme. Se distinguen además unos apocalipsis de tipo histórico, como Daniel, y otros de tipo más bien místico o cósmico, centrados en viajes celestes, como el Libro de los Vigilantes de 1 Hen, y se ven distintos grupos de apocalipsis que responden a diversas situaciones históricas⁴. Pero el mismo Collins reconoce a la vez que se da una su-

Daniel, Henoc etiópico, Apocalipsis siríaco de Baruc, 4 Esdras, Apocalipsis de Abrahán y Apocalipsis de san Juan. Después estudia ocho temas propios de la apocalíptica que aparecen en estos libros. Pero el mismo Koch está convencido de que los temas están también presentes, aunque no orgánicamente organizados, en otras obras que, según él, no son "apocalipsis". En la misma línea de atención al contenido, pero fijándose más en los aspectos existenciales, se sitúa la obra de W. Schmithals, *Die Apokalyptik. Einführung und Deutung* (Göttingen 1973).

³ J. J. Collins, "Towards the Morphology of a Genre": *Semeia* 14 (1979) 6; "Apocalypses and Apocalypticism. Early Jewish Apocalypticism", en D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* (New York 1992) I, 283.

⁴ En la misma línea seguida por J. J. Collins están los estudios de P. D. Hanson, si bien éste establece con más nitidez la distinción entre "apocalipsis", "escatología apocalíptica" y "apocalipticismo", entendiéndolo último como corrientes o movimientos apocalípticos entre los que se contaría a los esenios. Cf. P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia 1975); "Apocalypses and Apocalypticism. Introductory Overview", en *The Anchor Bible Dictionary* I, 280-281. J. Carmignac acentúa tanto el aspecto literario que apenas ve novedad en la apocalíptica, que, según él, vuelve a ocuparse de Dios, los ángeles y el mundo del más allá. Cf. "Qu'est-ce que l'apocalyphtique": *Revue de Qumran* 10 (1979) 3-33; "Description du phénomène de l'Apocalyphtique".

perposición con otros géneros literarios, como el de la narración de la historia, o el de la literatura de testamentos, y que el "apocalipticismo" es un fenómeno anterior y más amplio que el de los "apocalipsis"⁵.

Estas observaciones, ciertamente justas, llevan a relativizar la coincidencia entre el contenido de los "apocalipsis" y la "apocalíptica" misma, entendida ésta como esperanza escatológica o visión del mundo. Pero entonces, si la "apocalíptica" no se identifica sólo por el contenido de los "apocalipsis", y éstos a su vez no presentan un género uniforme, ¿qué define en realidad y dónde está la "apocalíptica"? De hecho, ésta no aparece ni como una entidad teológica determinada, ni como una corriente religiosa identificadora de algún o algunos grupos; no se agota en una forma o género literario, ni se circunscribe a una serie de obras, los "apocalipsis". Y es que, en realidad, la "apocalíptica" como tal no existió. Existen escritos de diversos géneros, en los que sus autores expresan sus convicciones sobre la actuación de Dios, la salvación de los justos y el medio por el que lo han llegado a conocer. Esas convicciones y la forma de expresarlas tienen ciertamente algo nuevo respecto a lo que se encuentra en el Israel preexílico. Pero hay que reconocer que ese algo es distinto en las diferentes obras, aun dentro de la coincidencia común de que se está presentando una actuación nueva de Dios, desconocida hasta entonces, que vence definitivamente el mal⁶.

2. La novedad de la apocalíptica

La imprecisión de ese algo nuevo lleva a algunos autores recientes a hablar de la "apocalíptica" como de un "síntoma"⁷, o de un *Zeitgeist* (*alienation*)⁸, cuyos contornos precisos son indefinibles. Otros, como

que dans l'Ancien Testament", en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Proceedings of the Internat. Coll. Upsala (Tübingen 1989) 163-170.

⁵ J. J. Collins, "Apocalypses and Apocalypticism. Early Jewish Apocalypticism", en *The Anchor Bible Dictionary* I, 283.

⁶ Cf. G. Aranda Pérez, "Apócrifos del Antiguo Testamento", en G. Aranda / F. García / M. Pérez, *Literatura judía intertestamentaria* (Estella 1996) 271-332.

⁷ J. Maier, *Entre los dos Testamentos. Historia y religión en la época del segundo templo* (Salamanca 1996, original de 1990) 312.

⁸ E. P. Sanders, "The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses", en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World...*, 459.

Sacchi, intentan precisar más examinando dentro del conjunto de la literatura judía de la época del segundo Templo aquellas nuevas ideas que aparecen en las sucesivas obras. Tal novedad se ve reflejada ya en el Libro de los Vigilantes, que puede ser datado en el s. III o IV a. C., y que ha llegado a formar parte de 1 Henoc, el pentateuco henóquico conocido en versión etiópica. El hecho de la redacción del Henoc etiópico en el s. I d. C. muestra en cierto modo la continuidad de una tradición que, aun con representaciones muy dispares sobre la manera de alcanzar la salvación o sobre la figura del mesías, tal como pueden verse incluso en el interior mismo de 1 Henoc, mantiene cierta unidad en torno a la figura de Henoc. Hay por tanto un contenido concreto, el recogido en 1 Henoc, que podría dar razón de lo que realmente es la "apocalíptica". Pero en rigor más bien debería llamarse "tradición henóquica", ya que convicciones religiosas similares en cuanto a su novedad y expresión se contienen en muchas otras obras de la época del segundo Templo, bíblicas y extrabíblicas, que no pueden alinearse con la tradición de Henoc. Junto a Henoc, aparecerán figuras como Adán, Melquisedec, Abrahán, los Patriarcas, Elías, Baruc o Esdras, como transmisores de ideas "apocalípticas".

Estamos así, por tanto, abocados a no poder definir con rigor la "apocalíptica". Pero, al mismo tiempo, hemos de reconocer esa novedad que se da en el período postexílico tanto en las ideas religiosas como en la forma de expresarlas. Intentando concretar, sin pretender definir, yo diría que se trata de una nueva percepción del poder de Dios en los cielos y en la tierra, que actúa directamente o por un intermediario (mesías), venciendo el mal, cuyo origen y fuerza están por encima del hombre, y salvando a los justos bien inmediatamente tras la muerte bien al final de la historia humana. Esta percepción es sentida como proveniente de una revelación de Dios, y expresada mediante un lenguaje simbólico; incide en distinta medida en todas las corrientes religiosas del judaísmo del segundo Templo, tanto en Qumrán como en el cristianismo, sin que configure totalmente por sí misma a ninguna de ellas; se refleja en escritos de distinto género, y finalmente da origen a un tipo de obras llamadas "apocalipsis".

Cómo surge en última instancia esta percepción es difícil de analizar, pues estamos ante escritos que responden a experiencias religiosas de personas concretas. Lo cierto es que el "suelo" en el que brotan y crecen es el pueblo de Israel, no sólo porque las más antiguas y abundantes de estas obras están escritas en Palestina, sino porque el Israel en el que

surgen es el mismo que existía en la época anterior preexílica, aun con todas las variaciones que lo conformaron después del destierro y con los influjos ejercidos en él por ideas extranjeras. Y también es cierto, como veremos a continuación, que las raíces de esa nueva percepción de Dios y del mundo, así como la forma en que se expresa, se hunden en los acontecimientos del destierro y de la vuelta, y se pueden percibir en parte de la literatura que recoge y reflexiona sobre estos acontecimientos, especialmente los libros de Jeremías, Ezequiel, las adiciones a Isaías y Zacarías y Malaquías. Pero, antes de presentar algunas consideraciones en ese sentido, veamos cómo viene propuesta por algunos estudiosos actuales esa relación entre el destierro y la apocalíptica.

II. APOCALÍPTICA Y DESTIERRO EN ALGUNAS EXPLICACIONES RECIENTES

La relación entre el destierro y el surgir de la apocalíptica viene planteada lógicamente al estudiar el tema del origen de la apocalíptica, y las distintas hipótesis propuestas están relacionadas con el concepto que se tenga de "apocalíptica". Un dato, sin embargo, aparece hoy claro y es comúnmente admitido desde la publicación y estudio de los fragmentos arameos de 1 Hen encontrados en Qumrán, y es que los orígenes de la apocalíptica han de desvincularse de la revuelta macabea y de la formación de la comunidad de Qumrán, pues esos fragmentos testimonian la existencia de escritos de carácter apocalíptico como, por ejemplo, el Libro de los Vigilantes o el Libro de Astronomía, con anterioridad a esos acontecimientos⁹. De ahí que la consideración, frecuente en otro tiempo, de la apocalíptica como un fenómeno postveterotestamentario o como una forma de pensar contrapuesta a la bíblica no pueda mantenerse¹⁰.

⁹ Es segura la datación de esas obras en el s. III a. C. Cf. Florentino García, "Textos de Qumrán", en G. Aranda / F. García / M. Pérez, *Literatura judía intertestamentaria* (Estella 1996) 140, 220. Hay quien piensa que se puede retrotraer hasta el s. IV e incluso a una tradición que se configura antes de la redacción sacerdotal de Gn 6,1-4; cf. P. Sacchi, *L'Apocalittica giudaica e la sua storia* (Brescia 1990). También cabe evidentemente negar el carácter apocalíptico a las secciones más antiguas del Libro de los Vigilantes que no presentan un conocimiento por revelación (1 Hen 6-11), cf. J. C. VanderKamp, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (Washington 1984) 8.

¹⁰ Esa consideración viene favorecida por quienes piensan que la formación del

Un aspecto importante de la discusión actual sigue siendo si la apocalíptica surge en Israel por influjo de ideas religiosas ajenas a la propia tradición israelita, asumidas en la época del destierro o posteriormente, o si se trata más bien de un desarrollo peculiar de las antiguas tradiciones de Israel, motivado por acontecimientos críticos como el destierro mismo o la crisis producida por el helenismo.

1. *Hipótesis sobre un origen mesopotámico o persa*

En la línea de explicar que la apocalíptica tiene su origen fuera de Israel, y que fue "importada" por el judaísmo, se han propuesto distintas hipótesis. Algunos estudiosos apuntan a Mesopotamia como el trasfondo de la apocalíptica judía. Así, por ejemplo, para A. K. Grayson el origen de la literatura apocalíptica está en el género literario de las llamadas profecías acadias, que puede remontarse al año mil antes de Cristo, y en las que se habla de un rey de la ciudad de Uruk que establecerá su reino para siempre y ejercerá su dominio como los dioses¹¹. Para H. S. Kvanvig, no se trata sólo de un género literario, sino que ve en la literatura mesopotámica los rasgos de las figuras de Henoc y del Hijo del hombre¹².

Otros autores se inclinaron por ver el origen de la apocalíptica en la antigua religión persa o irania¹³, posición que toma más fuerza a partir de la revalorización de la antigüedad de las ideas escatológicas que presentan los textos palavis¹⁴. De ahí procederían las creencias en una batalla

Antiguo Testamento está ya presente en el s. V a. C., como J. W. Miller, *The Origins of the Bible. Rethinking Canon History* (New York-Mahwah, NJ 1994), o entienden que entre la Biblia y la apocalíptica existe una perspectiva diametralmente opuesta, como S. Adam, en una reciente publicación: *Zur Neubewertung der Apokalyptik nach der Veröffentlichung der Henochfragmente aus Qumran* (Jerusalem 1997). No se puede prescindir del hecho de que el Antiguo Testamento recoge escritos, como Daniel, de claro carácter apocalíptico.

¹¹ A. K. Grayson, "Apocalypses and Apocalypticism. 'Akkadian' apocalyptic Literature", en *The Anchor Bible Dictionary* I, 282.

¹² H. S. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man* (Neukirchen 1988).

¹³ W. Bousset, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter* (Tübingen 1966).

¹⁴ G. Widengren, "Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik", en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World...*, 77-162; A. Hultgard,

en desarrollo entre el bien y mal, o la luz y las tinieblas, en la acción de seres angélicos y demoníacos, y en la resurrección de los muertos, así como los motivos de la división de la historia en períodos y los viajes celestes. G. W. E. Nickelsburg opina, en cambio, que la fuente de la apocalíptica hay que buscarla en la mitología griega, y que la pretensión de un origen divino por parte de los diádocos dio pie a que surgiera en el judaísmo el mito de los ángeles caídos, si bien ahora para ponerlos como origen del mal¹⁵.

2. Vinculación con la profecía y con el mito de Gn 6,1-4

La derivación de la apocalíptica de la misma tradición de Israel es mantenida por muchos estudiosos actuales, tanto en lo que se refiere a la escatología trascendente y cósmica como a su expresión más antigua que aparece en el Libro de los Vigilantes. Se reconoce entonces que los acontecimientos históricos de la destrucción del Templo y del destierro tuvieron un papel importante en el desarrollo de esa nueva forma de comprender la relación del mundo y del hombre con Dios, aunque no puedan descartarse influjos externos ambientales en la configuración de las distintas representaciones.

Así, por ejemplo, según P. D. Hanson, una perspectiva apocalíptica se encuentra ya en el s. VI a. C., especialmente en los oráculos de Is 55-66, en los que se supone un mundo nuevo (cielo nuevo y tierra nueva) creado por Dios, donde los israelitas fieles vivirán dichosos. El autor de estos oráculos, afirma Hanson, pertenece a un grupo desarraigado que fue excluido del poder en el Templo de Jerusalén restaurado a la vuelta del destierro. Como desesperaban de poder restablecer su situación por medios humanos, acudieron a Dios para que dejara los cielos y descendiera (Is 64,1) y vieron unos nuevos cielos y una nueva tierra (Is 65,17). Hanson ve el origen de la literatura apocalíptica en un movimiento que perduró desde el tiempo del exilio hasta finales del s. V, cuando fue reprimido por las reformas de Nehemías. Ese movimiento estaría atestado en Zac 9-14; Is 24-27; Malaquías y, posiblemente, en Joel. Según Zac 14, el mismo Dios aparecerá en el monte de los Olivos y hará una

"Forms and Origins of Iranian Apocalypticism", *ibid.*, 387-411.

¹⁵ G. W. E. Nickelsburg, "The Books of Enoch in Recent Research": *Religious Studies Review* 7 (1981) 396-397.

naturaleza nueva. Pero la visión más radical, siempre según Hanson, está en Is 24-27, donde se dice que Dios hará desaparecer la muerte para siempre, y se apunta a un juicio universal, con resurrección de muertos (cf. Is 26,19, que más bien parece referirse al resurgir del pueblo), destrucción de las naciones de toda la tierra, reunificación de los israelitas y glorificación de Jerusalén. Esos textos, dice Hanson, se pueden calificar bien como "última profecía" bien como "primera apocalíptica" ¹⁶.

La peculiaridad del Libro de los Vigilantes, según Hanson ¹⁷, está precisamente en la actualización y posterior puesta por escrito de un mito que se había transmitido y desarrollado oralmente en la tradición de Israel. Ese mito pertenecía al drama de la creación y hablaba de revueltas entre los dioses. Ahora, al ser actualizado tras la destrucción del Templo, expresa que aquel combate originario sigue dándose, puesto que no se ha realizado la salvación mediante el Templo. En la apocalíptica se acentúa la vivencia psicológica de ese drama reflejado en la lucha entre Dios y sus oponentes desde el principio. Para algunos judíos piadosos extremistas, la destrucción del Templo era la prueba de que este eón tenía que ser aniquilado, pues la destrucción del Templo iba unida a la idea del retorno al estado caótico ¹⁸.

Otros estudiosos, en cambio, piensan que ese mito, procedente de Mesopotamia, se introdujo en Israel en la época de David significando el origen divino de los reyes, héroes que libran del mal causado por los gigantes e instauran el culto en una ciudad (cf. Gn 14). Aunque la fuerza del mito se perdió en la historia de Israel, y el redactor de Génesis lo desvincula de esa historia (cf. Gn 6,3), se piensa que permaneció latente en la tradición y vuelve a reaparecer, tras la destrucción del Templo, en Ezequiel para proyectar el Templo futuro (cf. Ez 40,3), y en el Libro de los Vigilantes para legitimar un nuevo sacerdocio ¹⁹. Precisamente a

¹⁶ Cf. P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia 1975); "Apocalypses and Apocalypticism. Introductory Overview", en *The Anchor Bible Dictionary* I, 280-281.

¹⁷ Cf. P. Hanson, "Rebellion in Heaven": *Journal of Biblical Literature* 96 (1977) 195ss.

¹⁸ Cf. J. Z. Smith, "Wisdom and Apocalyptic", en B. A. Pearson (ed.), *Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with G. Widengren* (Missoula, MT 1975) 137.

¹⁹ Cf. R. Bartelmus, *Heroentum in Israel und seiner Umwelt. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zu Gen 6,14 und verwandten Texten im Alten Testament*

Ezequiel y a un grupo sadoquita sectario y opuesto al segundo Templo apelan otros estudiosos para explicar el origen de la apocalíptica. Se trataría del movimiento llevado a cabo por los sadoquitas de los que habla Ezequiel (distintos de los que menciona Flavio Josefo) en oposición a las autoridades sacerdotales del primer Templo. Este movimiento, que habría estado latente desde tiempos de Salomón, se manifiesta abiertamente en Ezequiel, que representaría una acusación explícita al sacerdocio preexílico. Ezequiel habría servido de modelo y programa sistemático para aquel judaísmo sectario del segundo Templo y, en este sentido, sería "el padre de la apocalíptica". Los sadoquitas mencionados por Ezequiel habrían puesto en contraposición el sacerdocio del Templo reconstruido con el futuro Templo esperado²⁰.

Pero, en realidad, tanto ese grupo de sacerdotes sadoquitas opuesto al Templo tras el destierro, como un círculo de tradentes del mito de los Vigilantes en época preexílica, caen dentro de la amplia gama de hipótesis incontrolables, que retrotraen a aquel momento fenómenos que se dieron posteriormente. Incluso si pensamos en el movimiento esenio, lo más que podemos remontarnos es a finales del s. III o comienzos del II a. C., como un movimiento que ciertamente ya "hunde sus raíces en la tradición apocalíptica"²¹. De hecho, la mayor objeción que se ha hecho a Hanson es que la reconstrucción de un movimiento social con las características propuestas es del todo hipotética.

und in der altorientalischen Literatur (Zürich 1979).

²⁰ Cf. B. Z. Wacholder, "Ezechiel and Ezechelianism", en *id.* (ed.), *The Dead Sea Scrolls, 40 Years of Research* (Cincinnati 1992). Sobre la polémica contra el segundo templo surgida a la vuelta del destierro, cf. también R. G. Hamerton-Kelly, "The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic": *Vetus Testamentum* 20 (1970) 1-15, donde explica cómo el templo reconstruido iba contra la esperanza del nuevo templo anunciado por Ezequiel.

²¹ F. García Martínez, "Orígenes del movimiento esenio y qumránico. Pistas para una solución", en V. Collado Bertomeu / V. Vilar Hueso (eds.), *II Simposio Bíblico Español* (Valencia-Córdoba 1987) 541-547. Sobre la relación entre Qumrán y la apocalíptica, cf. F. García Martínez, "La apocalíptica y Qumrán", *ibid.*, 603-661; P. R. Davies, "Qumran and Apocalyptic, or obscurum-per-obscurius": *Journal of Near Eastern Studies* 49 (1990) 127-134.

3. *La dimensión trascendente en el pensamiento apocalíptico*

P. D. Hanson, por otra parte, no parece prestar la atención debida a que la naturaleza de la escatología que se encuentra en los profetas bíblicos de la vuelta del destierro es muy diferente de la que encontramos en 1 Hen y Dn²². En Is 65 la nueva creación es que el niño vivirá cien años... pero morirá. No hay inmortalidad personal. Incluso la expresión de Is 26,19 "revivirán tus muertos..." puede hacer referencia a la resurrección no individual, sino del pueblo, a la manera de Ez 37. No hay rastro de que el ser humano pueda pasar a través de los cielos y estar en el mundo de los ángeles. Los oráculos de Isaías, Ezequiel y Zacarías siguen poniendo el énfasis en este mundo a la manera tradicional de la literatura profética, y, en este sentido, Is 55-66, por ejemplo, está mejor considerado como profecía posterior que como apocalíptica. De ahí que la novedad de la apocalíptica, tanto en lo que concierne a los viajes al mundo celeste como a las diversas formas de inmortalidad, sea considerada por muchos algo procedente del entorno helenístico, aun admitiendo que algunos de los temas planteados en esos escritos proféticos, así como las formas de expresión que aparecen en ellos, sean asumidos en el nuevo contexto en los apocalipsis.

Pero incluso esa "dimensión trascendente" propia de la apocalíptica se puede explicar a partir de un desarrollo en el interior del pensamiento de Israel, bien como resultado de la polémica antes aludida entre sacerdocios, bien al enfrentarse Israel con la nueva situación histórica que arranca del destierro y la vuelta, y está marcada por una visión nueva de las relaciones del pueblo con Dios. Atendiendo a la polémica contra el sacerdocio del Templo, se ha propuesto que esa dimensión trascendente arranca de la interpretación hecha en 1 Hen sobre el sacerdocio. Los Vigilantes que bajan a la tierra ya no podrán volver al cielo y ocupar allí su puesto por haberse unido a las mujeres. Ese puesto que ha quedado vacío está destinado a ser llenado por Henoc y los sacerdotes que, para ello, deberán ciertamente abstenerse de relación sexual, cosa que no hacen los sacerdotes del Templo. De este modo, no sólo se lanza una fuerte crítica al sacerdocio por cuestión de pureza ritual, sino que se "trascendentaliza" al cielo el lugar que corresponde a los sacerdotes. Fijándose más en general en la nueva situación creada por el destierro y la vuelta, hay quien entien-

²² Véase la crítica de J. J. Collins en *The Anchor Bible Dictionary* I, 285ss.

de que esa dimensión trascendente es una perversión del pensamiento bíblico que se da ya en el Libro de los Vigilantes. En este libro su autor revive el mito, que había sido historizado y abandonado de hecho en la tradición bíblica veterotestamentaria, y desfigura el sentido que había tenido en otro tiempo, pervirtiendo a la vez el concepto bíblico de la justicia de Dios y de la salvación; perversión que continuaría en la apocalíptica y sobre todo en San Pablo.²³ Sin embargo, esa contraposición entre pensamiento "bíblico" y "apocalíptico" es un anacronismo cuando se plantea el estudio de la "apocalíptica", como vimos antes. Además, el análisis del Libro de los Vigilantes muestra que la trascendentalización que ahí aparece va unida más bien a una nueva percepción del origen y del poder del mal. Percepción que, por otra parte, no deja de estar vinculada con los acontecimientos de la destrucción del Templo y del destierro.

El Libro de los Vigilantes es, en efecto, la primera expresión clara del pensamiento apocalíptico reflejado en un escrito, y ahí se percibe que el problema acuciante con el que se enfrenta el autor y al que quiere dar respuesta es en primer lugar el del origen del mal²⁴. Éste se ve como procedente de una esfera superior al hombre, pero no causado por Dios, que siempre es salvador. De ahí que P. Sacchi vea las raíces del pensamiento apocalíptico precisamente en Jeremías y en la corriente teológica del sur, que insiste en la promesa incondicional de salvación por parte de Dios. En esa corriente teológica del sur, que Sacchi identifica con la "teología de la promesa", existe la convicción de que la naturaleza del hombre es mala desde su nacimiento (cf. Gn 8,21, de la tradición del sur o yahvista). Jeremías, que se ha formado en la corriente del pacto, se da cuenta, en efecto, de que el comportamiento pecaminoso del pueblo es algo que no puede cambiar: "¿Muda un cusita su piel o el leopardo sus pintas? Tampoco vosotros podéis entonces hacer el bien, los avezados a hacer el mal" (Jr 13,22). Se necesita que Dios haga un nuevo pacto con Israel en el que las culpas de los padres no recaigan sobre los hijos (31,29-30), y que recree la naturaleza humana misma, para que el nuevo pacto esté en el corazón y la mente de cada uno. Sólo entonces Dios podrá perdonar. "Creo, dice Sacchi, que las raíces de la apocalíptica están aquí,

²³ S. Adam, *Zur Neubewertung der Apokalyptik nach der Veröffentlichung der Henochfragmente aus Qumram* (Jerusalem 1997).

²⁴ G. Aranda, "Apócrifos del Antiguo Testamento", en *Literatura judía intertestamentaria*, 275-277.

en la conciencia de que el pecado es una realidad autónoma respecto al hombre y al mismo tiempo ligada a él de tal manera que el hombre no puede sino soportarla, como en la imagen de Gn 4,7 (J) al decir que 'el pecado está al acecho' y busca al hombre". "Si quisiera definir los orígenes de la apocalíptica en el plano histórico, creo, sigue diciendo Sacchi, que se podría decir que se trata de un movimiento cultural, desarrollado sobre corrientes de pensamiento meridionales de Israel, cuando, a continuación del destierro babilónico, quedaron aisladas en la patria"²⁵. Precisamente para explicar el origen del mal como algo superior al hombre y contrapuesto a Dios, alguien echó mano del mito de los Vigilantes que, tal como está ahora en 1 Hen y en los fragmentos arameos de Qumrán, deja entrever distintos estratos redaccionales en los que se percibe el desarrollo de una idea que, con vacilaciones, da razón del origen suprahumano del mal y de la salvación metamundana.

Al analizar la historia de la "apocalíptica", Sacchi ve que a continuación, cuando a la vuelta del destierro se impuso la teología de los repatriados, se dan procesos complejos que desembocarán en la redacción de distintos libros, a veces bajo catalizadores externos en su desarrollo (elementos egipcios en cuanto a la inmortalidad del alma, o iránicos, etc.). Me parecen acertadas estas orientaciones de Sacchi, aunque habría que decir que sabemos demasiado poco de aquellas corrientes meridionales que quedaron aisladas en la patria tras la deportación de las clases dirigentes, y que en la apocalíptica confluyen otros elementos que no están en el libro de Jeremías, sino en Ezequiel y Malaquías, como el mismo Sacchi pone de manifiesto en otras partes de su extensa obra sobre el tema²⁶.

III. ELEMENTOS DE LA ÉPOCA DEL DESTIERRO QUE INCIDEN EN LA CONFIGURACIÓN DE LA "APOCALÍPTICA"

Si hacemos un recorrido, aunque sea rápido, por la literatura bien conocida del destierro y de la vuelta vemos algunos elementos ideológicos y literarios que aparecen en esa literatura y que se encuentran después desarrollados en la "apocalíptica". Ellos muestran que es en los aconteci-

²⁵ P. Sacchi, *L'Apocalittica giudaica e la sua storia* (Brescia 1990) 128-129, 266.

²⁶ Cf. P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a. C. e I secolo d. C.* (Torino 1994) 291-301.

mientos del destierro y la vuelta donde pueden descubrirse las raíces de la apocalíptica.

1. *La presencia continuada del tema del destierro*

El tema del destierro aparece repetidamente de una forma u otra en la literatura apocalíptica a través de las distintas épocas. Recordemos la ubicación de las visiones y episodios en Babilonia en el libro de Daniel. Asimismo, desde una perspectiva distinta –anti Templo histórico–, la obra de Qumrán conocida como "Descripción de la nueva Jerusalén", que, como explica Florentino García, "fue redactada según el esquema literario de Ez 40-48, un texto del que depende y al que modifica profundamente" y que se halla a mitad de camino entre la descripción de la Jerusalén futura de Ezequiel y la de la Jerusalén celeste del Apocalipsis del Nuevo Testamento, en los mismos círculos de los que se originará la comunidad qumrámica"²⁷. En el Libro de los Sueños es la destrucción de Jerusalén y del Templo lo que marca el inicio del último período de la historia, aquel en el que Dios encomienda a los setenta pastores el cuidado de las ovejas y que desemboca en el fin escatológico (cf. 1 Hen 89,59-90,17). En el Apocalipsis de las Semanas, la séptima semana, la última antes de la era escatológica, comienza asimismo con el destierro y la vuelta (cf. 1 Hen 93,9-10). También es significativo que los dos apocalipsis judíos más importantes escritos después del 70 recurran a Esdras y Baruc como testigos de la destrucción del primer Templo. Conviene tener en cuenta que el argumento del destierro en estas obras no se introduce únicamente a modo de recuerdo o de marco literario, sino que el destierro adquiere el carácter del comienzo del fin o de "tipo" de una situación y de una experiencia que vuelve a repetirse, a actualizarse.

2. *Una visión nueva de la historia*

Manteniendo y afianzando el monoteísmo, "la conciencia histórica del judaísmo quedó marcada por las experiencias del destierro y del dominio extranjero"²⁸. La gran potencia, Babilonia, que había destruido el Tem-

²⁷ F. García Martínez, "Textos de Qumrán", en *Literatura judía intertestamentaria*, 79-80.

²⁸ J. Maier, *Entre los dos Testamentos* (Salamanca 1996) 121.

plo es vencida por otra que manda reconstruirlo. El soberano persa que facilita la vuelta de los desterrados y la reconstrucción del Templo es "siervo y ungido de Yahweh" como proclama el segundo Isaías (Is 45,1). Todo poder terreno queda relativizado, y la absoluta soberanía de Yahweh en la confesión israelita se ve reforzada al máximo. Esta nueva visión de la historia tendrá consecuencias importantes para todo el pensamiento judío posterior y especialmente para la "apocalíptica". Podemos señalar como datos más relevantes los siguientes:

a) La inserción de la historia de Israel en la historia total, espacial y temporalmente considerada, constituye una novedad que se manifiesta no sólo en la apocalíptica, sino también en otras expresiones del pensamiento de Israel tras el destierro. Así, el origen del mundo y de los pueblos es presentado por el Sacerdotal (o el Deuteronomista) en Génesis y por el Cronista como narración histórica —quizá integrado en la obra del primero a partir de reelaboración de mitos y sagas existentes— para situar el nacimiento de Israel y su destino entre las naciones. Esa atención a aquellos tiempos y personajes —especialmente a Henoc— será compartida por la literatura apocalíptica, aunque, como veremos, emplee los materiales de forma muy distinta. En el Libro de los Vigilantes (1 Hen 17-36) el ángel revelador que guía a Henoc en su viaje muestra a éste, no ya las regiones celestes, sino territorios geográficos fuera del mundo conocido: "la creación de Dios abarca mucho más que el imperio mundial"²⁹.

b) La conciencia más viva de un sentido lineal de la historia lleva a una proyección escatológica que aparece ya firmemente afirmada en el III Isaías: venganza divina universal (Is 63,6); maravillosa restauración de Jerusalén (62,1-12); cielos nuevos y tierra nueva (Is 65,17). Esa proyección escatológica será una constante en la literatura apocalíptica, aunque se exprese con representaciones muy variadas, como las que aparecen ya en 1 Hen, donde alternan Israel y los justos.

c) La sucesión de los grandes imperios se convierte en esquema para presentar la historia. La caída de la gran Babilonia, destructora del Templo, hace entender su debilidad. Después caerá también el imperio persa, y entonces se desarrolla el esquema de los imperios que nacen y mueren sucediéndose unos a otros. Es un dato que aprovecharán especialmente algunas obras apocalípticas, como Daniel, para presentar un esquema de

²⁹ *Ibid.*, 63.

la historia que desemboca en la victoria para siempre de Dios. Se deja sentir la influencia del impacto causado por la caída de Babilonia. Ésta es tipo de la caída del poder de los imperios. En el Apocalipsis de San Juan, Roma es llamada, no sin intención, la gran Babilonia.

d) Se desarrolla la conciencia de vivir un nuevo período de la historia. En el destierro mismo, Ezequiel manifiesta esa conciencia con respecto a Israel. El pacto ha sido violado, e Israel es como un muerto (Ez 37), pero resurgirá para un futuro que será distinto del pasado. Ese corte claro en la historia, producido por la destrucción del Templo y el destierro, introduce la última etapa, la de la intervención definitiva de Dios.

3. *Conciencia de novedad en las revelaciones divinas*

Un tercer elemento de incidencia del destierro en la apocalíptica es precisamente, si no el término mismo "apocalipsis" —que, como es sabido, se toma del Apocalipsis de Juan para dar nombre a la "apocalíptica"—, sí lo que este término significa: revelación de un misterio oculto. El modelo de "revelación divina" en la época del destierro está en las visiones de Ezequiel, que suponen una importante novedad sobre la profecía anterior. Esta novedad se refiere no sólo a la descripción literaria de cómo se realiza la revelación, sino también al concepto mismo de revelación y su contenido. En efecto, las "revelaciones divinas" eran un fenómeno existente desde hacía tiempo en Israel y no sólo en Israel. Los profetas pronunciaban oráculos y realizaban gestos proféticos, concernientes al futuro y al comportamiento de Israel. La visión del carro de Ezequiel se sitúa, en cambio, más allá del problema del futuro y del comportamiento del pueblo. Busca penetrar el misterio de Dios. La visión está en el mundo divino, no en la tierra como en los profetas anteriores, incluida la visión de Is 6. Se abre una nueva relación con el mundo divino. Se utiliza un simbolismo cósmico en torno al número cuatro. De esta forma Ezequiel "marca el salto entre el oráculo preexílico y la visión postexílica"³⁰. El objeto del conocimiento por visión ira cambiando después en la literatura apocalíptica, pero la senda de este nuevo tipo de conocimiento la ha abierto Ezequiel.

Algo parecido cabe decir del rollo escrito que Dios da a comer a Ezequiel (Ez 2,6). El designio de Dios está escrito ahora en un rollo; en

³⁰ P. Sacchi, *L'Apocalittica giudaica e la sua storia* (Brescia 1990) 263.

otras obras apocalípticas, en unas tablas celestes. Esto llega a hacer que incluso el conocimiento de cosas sabidas sólo por el recuerdo antiguo (digamos historia), o conocidas por relatos mitológicos, a partir de ahora comience a expresarse como adquirido por revelación: el concepto de tablas celestes es conocido en el Libro de Astronomía de 1 Hen (s. III a. C.), y, en el Libro de los Sueños (160 a. C.), la historia misma es objeto de revelación.

Las visiones de Zacarías van aún más allá, en cuanto que los acontecimientos futuros no son preanunciados con la fórmula "Dios ha dicho", sino que son vistos como acontecidos en un nivel superior a la realidad terrena, nivel que no está en Dios ni en este mundo, sino en algo que Sacchi llama "mundo de en medio". Véase, por ejemplo, Zac 3,1-8, donde un personaje real, el sumo sacerdote Josué, y Satán aparecen hablando en ese mundo de "en medio". El que los acontecimientos se hayan realizado ahí es la garantía de que acontecerán sobre la tierra, porque lo que acontece en la tierra no es sino repetición de cuanto tiene su realidad en el mundo de en medio. Así se ve en Zac 5,5-11, donde la Maldad expresada simbólicamente es llevada primero en ese mundo de en medio hasta Sinear. "Sobre esa línea se planteará seguidamente la apocalíptica, llevando estas premisas a consecuencias extremas: comprender la historia significará comprender el plan de Dios sobre el hombre"³¹.

4. *Nuevas ideas sobre el Mesías*

En el destierro, Ezequiel no sólo realiza una condena drástica del período monárquico, destinado a no volver más, al menos en las formas del pasado (cf. Ez 34,1-16; 45,9), sino que ya no presenta a David como predecesor del mesías según la concepción tradicional de sucesión dinástica (cf. 2 Sam 7). David es para Ezequiel tipo del Mesías: "suscitaré un solo pastor que las apacentará: mi siervo David" (34,23; cf. 37,24-25). Para el segundo Isafas, el mesías es Ciro, y la figura del Siervo, que podría haberse referido originariamente a Zorobabel, representa ahora al pueblo. Todo el pueblo es mesías (cf. Is 49,3). Según Zac 4,12-14, los "ungidos" habían sido dos: Zorobabel y el sacerdote Josué, que son los que traen de Babilonia a los primeros repatriados y reconstruyen el Templo. Esto, después de la desaparición de escena de Zorobabel (Zac

³¹ *Ibid.*, 240.

12), que supone el fin de la dinastía davídica (entre 520 y 515), iba a tener enormes consecuencias. En Zac 12, el mismo Yahweh realiza la función que se esperaba del mesías, y más adelante se reavivará la esperanza en dos mesías: uno sacerdotal y otro real. Podemos decir que con los acontecimientos del destierro la idea del mesías dejó de estar vinculada al rey histórico; el sacerdote también podía ser mesías. En contraposición a estas formas de pensar podemos ver que en Crónicas no hay ideología mesiánica porque las esperanzas, para su autor, parecen haberse realizado en cierto modo. El dominio persa se ha legitimado (cf. Is 45,1) y no es mal visto por el legislador Esdras (cf. Esd 7,26, donde la ley de Dios es garantizada por el rey de Persia).

Más tarde, a lo largo del período persa, y quizá en contraste con la cultura dominante en Jerusalén, comienzan a delinearse los rasgos sobrehumanos de las figuras mesiánicas. Representan un desarrollo de la idea mesiánica (más que de la figura del mesías en sentido de ungido). Así, por ejemplo, el profeta Elías en Mal 3,23; Henoc con su función de mediación y revelación en 1 Hen; un nuevo Adán en el Libro de los Sueños (cf. 1 Hen 90,37); Melquisedec en Henoc eslavo (cf. 2 Hen 23,42-50); el Hijo del hombre en el Libro de las Parábolas (cf. 1 Hen 46-49), etc.³² Pero no hay duda de que donde se dio el gran giro a la idea del Mesías había sido en el destierro y a la vuelta. La literatura apocalíptica, como vemos, continuó aquel giro de forma incontrolada.

5. *El origen del mal y el diablo*

Otra temática religioso-cultural, que comienza a cuajar con el hecho del destierro y tendrá gran futuro en la literatura apocalíptica, es la del origen del mal y la del diablo. En cuanto al mal, es ya el segundo Isaías quien, frente a la rígida relación entre desventura y culpa propuesta por Ezequiel y por el Deuteronomista (cf. Ez 18; 20), no acepta que el mal pudiese ser explicado sólo como castigo divino. No hay proporción entre culpa y pena. Israel había sido castigado por Dios con el destierro, pero el castigo había sido demasiado grande en comparación con la culpa: "ha recibido el doble por todos sus pecados..." (Is 40,2). Más desproporcionada aún es la suerte del Siervo de Yahweh: el justo golpeado por la salvación de

³² G. Aranda Pérez, "Apócrifos del Antiguo Testamento", en *Literatura judía intertestamentaria*, 261.

todo el pueblo (Is 53,1-12). Quizá seguía una intuición expresada ya en Jr 12,1: "¿Por qué son felices los malos y tienen suerte todos los perversos? Los plantas y en seguida arraigan, van a más y dan fruto..." Las palabras del segundo Isafas rompen la certeza de que la causa del sufrimiento es la culpa, e incluso muestran un Israel que podía ser justo, elegido de Dios para un sufrimiento inexplicable: el problema del mal estaba abierto. Si Israel es justo, los inicuos son sus enemigos, y son, al mismo tiempo, enemigos de Dios y no sólo instrumento de castigo.

Esa consideración de los grandes imperios como potencias rebeldes a Dios y enemigas de Israel fue el trasfondo histórico e ideológico en el que se pasa a ver el origen del mal en una esfera sobrehumana. Sin embargo, se tiene el convencimiento de que el mal no puede provenir de Dios, así como tampoco ser reducido a las consecuencias de la transgresión humana (cf. Job, que no da solución). Fue el autor del Libro de los Vigilantes quien, reelaborando un mito conservado en la tradición de Israel, dio una solución a aquel nuevo interrogante que se había abierto precisamente en la época del destierro. El mito de los ángeles rebeldes era el instrumento para comprender la causa de todo el mal que había en el mundo.³³ Más adelante la apocalíptica perfilaría los rasgos del jefe de aquellos ángeles, así como sus funciones. Por otro lado y más adelante todavía, asumiendo el eco de las ideas que podríamos llamar "deuteronomistas" y quizá con ánimo de "desmitificar", se vio a Adán como el responsable de la introducción del pecado en el mundo (4 Esd). En cualquier caso, fue la literatura apocalíptica la que intentó dar respuesta a esta cuestión acuciante que se planteó en torno a la tragedia del destierro.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

Teniendo en cuenta lo expuesto hasta aquí cabe pensar que es en la época y en la literatura judía en torno al destierro donde están las raíces de lo que se viene llamando "la apocalíptica". Ésta no aparece sólo ni primariamente como un género literario particular de revelación, ni

³³ El origen del mal, que en el mito se debía a los ángeles rebeldes que engendran los gigantes, fue situado antes de la creación del hombre (al cuarto día), presentando a los siete ángeles como astros que desobedecen y cambian su curso. Cf. P. Sacchi, *ibíd.*, 282.

constituye en sí misma una corriente religiosa o espiritual que definiera a ciertos grupos en oposición a otros. Es posible que, más tarde, un movimiento como el esenio o grupos marginales como Qumrán apoyaran sus creencias y esperanzas en aquellas ideas y las expresaran en aquellas categorías. En la raíz de la apocalíptica está sin duda la experiencia histórica de la destrucción del Templo, el destierro y la vuelta. En ese contexto, lo que Israel entendía como revelación divina adquirió un desarrollo peculiar que, enlazando con la tradición preexílica (fe yahvista, oráculos proféticos y reflexión sapiencial) supuso al mismo tiempo una comprensión más profunda del poder de Dios y de la naturaleza del hombre, así como de las relaciones entre ambos, y dio a los espíritus piadosos del judaísmo una orientación marcadamente escatológica.

Esa nueva percepción entró en la literatura que Israel tuvo como sagrada. Evidentemente se encuentra con más fuerza en Isaías 24-27; 56-66; Ezequiel o Daniel, que en los libros de Esdras-Nehemías, Crónicas e incluso Deuteronomio, centrados más directamente en el cumplimiento de la Ley. Pero, en realidad, tanto la acentuación religiosa que podríamos llamar "nomista" como la que pudiéramos considerar "apocalíptica" responden a aspectos distintos de la misma religión del Israel del segundo Templo, y a la luz del canon, tanto judío como cristiano, podemos decir que se trata de aspectos que se complementan. Ciertamente esa percepción de carácter religioso, y su explicitación en actitudes espirituales, movimientos y obras escritas, crearon tensiones dentro del judaísmo del segundo Templo. Quizá esas tensiones contribuyeron a la formación del canon tal como está, con la exclusión de la mayor parte de las obras "apocalípticas". El momento álgido de estas tensiones en el interior del judaísmo fue la aparición del cristianismo. En él, en efecto, se da la conciencia de una nueva, definitiva e insospechada revelación de Dios, la convicción de que ha llegado la plenitud de los tiempos, y la afirmación de una relación nueva —"justificación" la llamará Pablo— entre el hombre y Dios, y, todo ello, centrado en la aparición del Ungido del Señor. Podemos decir que con la fe cristiana llegan a su culminación tanto aquella comprensión de la relación entre el mundo de Dios y del hombre, como aquella orientación escatológica que incluía la esperanza de una salvación trascendente. Ambos aspectos se habían mantenido vivos desde la época del destierro a través de una literatura que llamamos "la apocalíptica".

Cierto que en los motivos y en las representaciones desarrollados en obras apocalípticas pudo haber influencias llegadas desde Mesopotamia,

Egipto o Grecia, como las hay en otros tipos de literatura bíblica. Ciertamente también que no toda aquella literatura "apocalíptica" reúne las condiciones de "tradición auténtica", ni para judíos ni para cristianos, y por ello no fue reconocida posteriormente como "canónica". No es mucho, en efecto, lo que ha pasado a formar parte de la Tanak o del Antiguo Testamento. Pero sí parece cierto también que es en la comprensión de Dios y en la esperanza representadas por la "apocalíptica" donde se sitúa el contexto más inmediato de la formación de la teología cristiana. En este sentido, y evidentemente desde el punto de vista cristiano y del canon cristiano de la Biblia con dos Testamentos, puede decirse que es en el destierro y a partir de él cuando en el antiguo Israel se da la orientación más fuerte hacia Cristo, en términos quizá análogos a como se dice que es entonces cuando surge el "judaísmo".

LAS TRADICIONES DEL LÍBANO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

VÍCTOR MORLA ASENSIO
Universidad de Deusto
Bilbao

Resumen

La mención del Líbano en algunos textos poéticos del AT no hace referencia a la cordillera septentrional de Palestina, sino que el Líbano, con todas sus connotaciones de esplendor, solidez y fertilidad, sirve a algunos poetas israelitas de referente imaginativo para describir y definir la realidad (idealizada y mitificada) de su propio territorio (Judá/Israel), de la ciudad de Jerusalén e incluso del Templo.

Summary

In some poetic texts of the OT the word "Lebanon" does not refer to the northern mountain range of Palestine, but Lebanon –with all its connotations of splendour, solidity, and fertility– is used by some of Israel's poets as an imaginative referent for describing and defining the reality of its (idealized and mythified) own territory (Juda/Israel), of the city of Jerusalem, and even the Temple.

Actualmente, gracias a las técnicas de comunicación audiovisual, cualquier persona puede contar con una ventana abierta al mundo: a cualesquiera áreas geográficas, ciudades recónditas, monumentos de lejanos países o paisajes de desconocida belleza.

No ocurría así hace relativamente pocos años. En zonas especialmente rurales era bastante habitual encontrarse con ancianos que nunca habían salido de su pueblo; a lo sumo, con ocasión de su "luna de miel", algunos habían visitado la capital de su propia provincia. El resto de la geografía nacional era sólo conocido de oídas. Viajeros, comerciantes y soldados principalmente traían noticias de otras provincias, del atractivo de sus capitales, del estilo de vida urbano, de sus sorprendentes monumentos, de

la inusitada belleza de sus paisajes. Y es precisamente en este punto cuando, en la imaginación de la gente que no había tenido ocasión de viajar, surgía un poderoso impulso que intentaba recrear los desconocidos paisajes de los relatos escuchados y dar forma a las emociones sentidas. Y resultaba también normal que, en ese proceso creador, la unión de desconocimiento y fantasía engendraran una realidad soñada revestida de las características que recubren el conocimiento mitológico.

Dado este supuesto, ¿qué diríamos si lo trasladásemos tal cual al estilo de vida de los antiguos israelitas? Los navegantes hablaban de fabulosas especies marinas; los soldados, de poderosos imperios, de reyes que nadaban en riquezas y esplendor; los comerciantes contaban maravillas de los paisajes que jalonaban las rutas caravaneras: enormes templos que se alzaban desafiantes hacia el cielo; ríos caudalosos que regaban y fertilizaban campos inmensos; imponentes cadenas montañosas tocadas de nieves perpetuas; bosques con gigantes árboles; extrañas razas y costumbres; etc. Estos y otros relatos espolpearían sin duda la imaginación de los antiguos israelitas encerrados en los límites de su terruño. Y así, la cohabitación de desconocimiento y fantasía engendraría relatos fantásticos cargados de mitología: terroríficos monstruos marinos (Leviatán, Rajab); ríos fabulosos dignos del parque de los dioses; montañas donde habitaban las divinidades; árboles de dimensiones sobrecogedoras que unían el Abismo con el cielo (cf. Ez 31,3-9).

Entre los elementos que se prestaban a una elaboración mitopoética, no cabe duda que se encontraba la cordillera del Líbano: su tupida masa forestal y sus imponentes cedros tenían que sobrecoger forzosamente a los viajeros provenientes de zonas semidesérticas o improproductivas, que poco tenían que agradecer a la madre naturaleza.

Con estos breves presupuestos de orden antropológico y epistemológico, voy a intentar demostrar que la mención del Líbano (לִבְנוֹן) en el AT, especialmente en numerosos *textos poéticos*, no se refiere a la cordillera septentrional de Palestina (como parecería obvio), sino que el Líbano geográfico, con todas sus connotaciones de belleza, esplendor, solidez, verdor, fertilidad, estabilidad, etc., sirve a algunos poetas israelitas de referente imaginativo para describir y definir la realidad (por supuesto idealizada y mitificada) de su propio territorio (Judá/Israel), de la ciudad de Jerusalén e incluso del Templo. A la inversa, la destrucción y/o el agostamiento del Líbano, su decadencia y su luto, pretenden describir el desastre irreparable que se cierne sobre Jerusalén o la nación.

Teniendo en cuenta que, en el AT, el Líbano se presta a distintas definiciones, desde la descripción obvia de su realidad geográfica y de su proverbial riqueza forestal hasta la aplicación poética de las connotaciones ya citadas a la realidad geográfica del propio territorio israelita, vamos a proceder aislando y estudiando cada una de las posibles definiciones:

I. LA LECTURA OBVIA Y SUS DESPLAZAMIENTOS INICIALES

Dado que, en la *literatura narrativa* del AT, la mención del Líbano está casi exclusivamente en relación con el Líbano geográfico-histórico, especialmente en lo concerniente a su riqueza maderera, comenzaremos analizando este tipo de textos. Sin embargo, durante este análisis podremos observar sin dificultad que, en determinados casos, los escritores dejan una puerta abierta a ulteriores lecturas, y se descubren una serie de desplazamientos literarios que acabarán siendo reelaborados por la imaginación poética para otros usos.

1. *Descripciones geográficas*

En casi todos los textos de Dt, Jos y Jue, la mención del Líbano se circunscribe a las descripciones geográficas: bien con referencia a la cadena montañosa en sí (Dt 1,7; 3,25; 1 Re 5,23), bien para utilizarla como punto de referencia de las dimensiones de territorios o de zonas (Dt 11,24; Jos 1,4; 9,1; 11,17; 12,7; 13,5.6; Jue 3,3).

Existe, sin embargo, un texto que ha dejado perplejos a los comentaristas de sucesivas generaciones. Se trata de 1 Re 9,19 = 2 Cr 8,6. La mención que se hace aquí del Líbano, en relación con la actividad constructora de Salomón, no encaja en las noticias que tenemos acerca de dicha actividad y de la extensión territorial del reino de Salomón. El texto dice así: "... todo cuanto quiso edificar en Jerusalén, en el Líbano y en toda la tierra de su dominio".

Esta referencia a la actividad constructora de Salomón en el Líbano le resulta sorprendente a Walsh, dado que no hay constancia en ninguna parte de tales proyectos¹. Por otra parte, el texto de 1 Re 9,19 (no así el de 2 Cr 8,6) no es seguro, pues el segmento "en el Líbano" está ausen-

¹ J. T. Walsh, *Berit Olam: 1 Kings* (Collegeville 1996) 123.

te de ciertos testigos griegos². Sin embargo, algunos especialistas opinan que se trata de una mención original³, que ha ido a parar a 1 Re por contaminación de su paralelo de 2 Cr⁴.

Como podremos ver más adelante, el término "Líbano" vale en ciertas ocasiones por Jerusalén, por su Templo o por Judá/Israel; nos encontraríamos ante una especie de idealización gráfica. Montgomery sospecha que la mención del Líbano en este contexto puede estar en relación con la expresión "casa del bosque del Líbano", referida a una cámara construida con cedro del Líbano en el palacio real (7,2; 10,21)⁵. En este caso, "Líbano" podría equivaler a "palacio real". Sin embargo, dado que los textos de 1 Re = 2 Cr presentan el orden "Jerusalén - Líbano - toda la tierra de su dominio", no podría descartarse un escalonamiento espacial de menor a mayor. En tal caso, "Líbano" tendría un equivalente más lógico en "montaña de Judá". De este modo, la actividad constructora de Salomón habría tenido lugar en la propia capital, en el territorio de Judá y en el resto de sus dominios.

No obstante, y en espera del análisis de otros textos, suspendemos de momento el alcance de esta hipótesis. Pero no opinamos, como hace Noth, que la pregunta por la naturaleza de este "Líbano" en 1 Re 9,19 resulta ociosa⁶.

2. El Líbano como reserva de madera noble

La abundancia y corpulencia de los cedros del Líbano, unidas a la calidad de su madera, contribuyeron sin duda a una sistemática explotación de sus reservas. Cuando Salomón se propone construir el palacio real y el Templo de Yahvé llega a un acuerdo con Jirán de Tiro (1 Re 5,20; 2 Cr 2,7.15) y ordena hacer una leva de trabajadores forzados en aquella etapa de preparativos para la construcción del Templo (1 Re 5,28).

² Desde este punto de vista, considero que ha demostrado muy buen criterio el traductor de los libros de los Reyes para la reciente Nueva Biblia de Jerusalén, que coloca dicho segmento entre paréntesis.

³ Así, J. A. Montgomery, *The Books of Kings* (ICC; Edinburgh 1951) 209; M. Noth, *Könige I* (BK IX/1; Neukirchen 1968) 216.

⁴ J. A. Montgomery, *o. c.*, 214.

⁵ *Ibid.*

⁶ *O. c.*, 216.

Idéntico recurso a esta madera noble tuvo lugar en el periodo postexílico, con ocasión precisamente de las obras de restauración del Templo (Esd 3,7).

La relación de Salomón con los cedros del Líbano no se agota en los textos recientemente citados. Cuando se quiere destacar la sabiduría de este monarca en el ámbito de la botánica, el texto bíblico dice que "habló sobre las plantas, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que crece en el muro" (1 Re 5,13). Se deduce, por contraposición, que en la primitiva cultura israelita el cedro connotaba magnificencia y corpulencia insuperables. De ahí que el cedro del Líbano sirviera de base, con toda naturalidad, a la elaboración consciente e inconsciente de imágenes de grandiosidad, y que así pasara a formar parte del caudal proverbial de la cultura israelita.

Pero la relación de Salomón con el cedro se expresa también en la exquisitez del monarca. Testigo de ello es el Cantar de los Cantares: "El rey Salomón se ha hecho un palanquín con madera del Líbano..." (3,9).

Hemos dejado para el final de este subapartado el texto de Is 40,16: "El Líbano no basta para la quema, ni sus animales para holocausto". Nos encontramos en un contexto teofánico, en el que la descripción de la grandeza de la creación está al servicio de la teodicea: Yahvé se sitúa por encima de sus creaturas, incluidos los poderosos y sus respectivos reinos. El poeta parece estar haciendo una lectura obvia de la realidad del Líbano: esta magnífica muestra del poder creador de Yahvé no es más que una minúscula realidad, comparada con la grandeza del Creador. A pesar de su riqueza forestal y faunística, su leña y sus animales no servirían para hacer un sacrificio "como Dios manda", adecuado a la grandeza y dignidad de Yahvé.

A pesar de inclinarnos por una lectura obvia de este texto de Isafas, existen dos referencias textuales que nos dejan perplejos y que ponen de algún modo en entredicho esa lectura "natural" del Líbano en Is 40,16. La primera referencia se halla en el propio texto: ¿Qué razón de ser tiene la mención del Líbano entre "las naciones" (v. 15) y nuevamente "las naciones" (v. 17)? La otra referencia textual, muy parecida a la de Isafas, es la de Hab 2,17a: "Pues *la violencia hecha al Líbano* te cubrirá y *la matanza de los animales* te aterrará". El propio Habacuc, o quizá mejor un glosador, explica las enigmáticas palabras a continuación (v. 2,17b): "Por los *asesinatos de personas* y *la violencia hecha al país*, a la ciudad

y a todos *sus habitantes*". El quiasmo, resaltado gráficamente, ofrece una serie de equivalencias:

Líbano - país - ciudad
animales⁷ - personas - habitantes

Volvemos a repetir que el texto de Isafas puede tener una lectura obvia, pero la mera posibilidad de que Habacuc lo haya entendido y reelaborado desde una perspectiva imaginativa exige una reconsideración y una posible relectura de Is 40,16.

3. La "casa del bosque del Líbano"

En 1 Re y 2 Cr se habla de la construcción, por parte de Salomón, de una cámara real llamada "casa del bosque del Líbano" (1 Re 7,2). Como ya ha quedado dicho, probablemente se le dio este nombre en referencia al material noble del que estaba construida⁸. El texto bíblico dice que en ella colocó Salomón algunos de sus tesoros: escudos y copas de oro (1 Re 10,16-17.21 = 2 Cr 9,15-16.20).

A pesar de la obviedad de estos datos, y teniendo en cuenta el uso natural de la sinécdoque en todos los idiomas, es muy probable que la mencionada "casa" acabase siendo denominada sin más "Líbano". Otro tanto pudo ocurrir con el palacio real y el Templo, en cuya construcción se utilizó asimismo cedro del Líbano. Es por tanto probable que esta denominación figurada diera origen, con el paso del tiempo, a la aplicación de la expresión "Líbano" al conjunto templo-palacio e incluso al monte Sión, como veremos más adelante.

4. El Líbano como fuente de símiles e imágenes

Vamos a examinar a continuación una serie de textos poéticos (o en contexto poético) en los que el Líbano sirve de fuente inagotable de símiles e imágenes, aplicados a *personas* o a *territorios*.

⁷ Bien es verdad que el término hebreo por "animales" no coincide en Isafas (חיה) y en Habacuc (בהמות).

⁸ Opinión compartida casi unánimemente, aunque con matices. P. e., C. F. Keil / F. Delitzsch, *1-2 Kings. 1-2 Chronicles. Ezra. Nehemiah. Esther* (Grand Rapids 1983) 89-90; actualmente G. H. Jones, *1 and 2 Kings I* (Grand Rapids 1994) 175.

En algunos textos, el Líbano aparece como símbolo de *solidez* y *estabilidad* supremas: una cadena montañosa que sólo el poder de quien la creó es capaz de conmover y desestabilizar (Sal 29,5-6). Pero su magnificencia no agota las posibilidades del Líbano en la generación de imágenes. Contamos también con las connotaciones de *arraigo* y *belleza*, que el salmista aplica al justo: "El justo florece como la palmera, crece como un cedro del Líbano" (Sal 92,13), donde la conjunción \supset apunta directamente al símil. La *esbeltez* de los cedros del Líbano sirve para describir la gallardía del amado en Cant 5,15: "Su porte es como el Líbano, esbelto como los cedros..."; la *fragancia* de la amada es comparada a la del Líbano en Cant 4,11: "La fragancia de tus vestidos parece fragancia del Líbano" (idéntica imagen en Os 14,7).

Dos menciones del Líbano en contextos poéticos apuntan al tema de su *fertilidad* y *fecundidad*, en una formulación de tonalidades mitológicas. Se trata de Sal 104,16(-17) y Nah 1,4. Dice el salmista: "Los árboles de Yahvé se empapan a placer, y los cedros del Líbano plantados por él; allí ponen los pájaros su nido, su casa en su copa⁹ la cigüeña". El contexto es creacional: en la comparsa de maravillas, fruto de la sabiduría divina (v. 24), la mención del Líbano va en compañía de la de la luna y el sol (v. 19). Los cedros son árboles "divinos". Este texto de Sal 104,16 nos recuerda de algún modo a Ez 31,3-4.14, donde, en un tejido de formulaciones alegóricas, se habla de las portentosas dimensiones de los cedros del Líbano:

³ Te comparo a un cedro del Líbano
de espléndido ramaje,

.....
Entre las nubes despuntaba su copa.

⁴ Las aguas lo hicieron crecer,
el Abismo lo hizo subir....

.....
⁶ En sus ramas anidaban
todos los pájaros del cielo....

.....
¹⁴ ...para que ningún árbol plantado junto a las aguas
se engría de su talla,
ni levante su copa por entre las nubes...

⁹ Leyendo בראשם. TM dice ברשמים "cipreses".

Como podemos observar, ambos textos (Sal 104 y Ez 31) coinciden en varios aspectos: relación de los cedros con la abundancia de agua; los pájaros que anidan en su copa¹⁰. Aunque es posible que Sal 104,16 se preste a una lectura obvia, no ocurre lo mismo con Ez 31,3s, donde las dimensiones descritas en el poema rebasan el marco natural y nos orientan hacia una lectura mitológica en clave alegórica. Insistiremos más adelante en este último texto. De momento nos limitamos a constatar cómo la realidad del Líbano es fuente de imágenes de fertilidad y fecundidad.

A pesar de su grandiosidad y del consiguiente travestismo mitológico en algunos textos, el Líbano no puede sobrepasar su cualidad de creatura, de obra de la sabiduría divina. Así, en otro texto de tonalidades mitológicas (Nah 1,4), en el marco de una teofanía en la que aparece Yahvé descargando su cólera, la prestancia y fertilidad de la cordillera del Líbano no es nada en manos del Creador: "Increpa al mar y lo seca, todos los ríos agota; languidecen Basán y el Carmelo, la flor del Líbano se amustia"¹¹. De nuevo aparecen rasgos mitológicos (en lo hondo el mar y los ríos primordiales; en la superficie las majestuosas cordilleras cercanas al cielo (cf. Ez 31), aunque en un contexto negativo de destrucción.

Siguiendo con la aplicación metafórica de las cualidades del Líbano a los seres humanos, también en este ámbito encontramos alusiones a las imágenes de fertilidad y fecundidad que estamos tratando. En el marco de un oráculo contra Israel, en el que el pueblo es acusado de olvidarse de Yahvé (Jr 18,14), el poeta presenta un "suceso imposible"¹², de formulación, tono y gusto muy sapienciales: "¿Puede faltar de la peña escarpada la nieve del Líbano?; ¿pueden agotarse las aguas crecidas, frescas y corrientes? Pues mi pueblo me olvida...". Se puede deducir claramente de este texto el carácter proverbial del Líbano como reserva privilegiada de humedad, frescura y fertilidad. Estas características se convierten en boca del amado del Cantar en un inspirado requiebro a su amada, que al propio tiempo es definición: "Fuente de los jardines, pozo de aguas vivas que fluyen del Líbano" (4,15). La relación de la amada con el Líbano no se

¹⁰ Idéntica temática de "Líbano - cedros - nido" en Jr 22,23, aunque en otra dimensión significativa: el Líbano como apelativo del palacio real de Jerusalén. Lo veremos más adelante.

¹¹ En Is 33,9 aparece también la tríada "Basán - Carmelo - Líbano".

¹² Se trata de una fórmula análoga a la de las llamadas "tareas imposibles" (p. e. Prov 6,27-28; 30,4; Eclo 1,2-3; Jb 38).

limita al mundo de la imagen; en un extraño texto (4,8) se menciona la cadena montañosa como lugar de residencia de la amada: "Ven del Líbano, novia mía; ven, llégate del Líbano". Tenemos la impresión de que esta mención tiene una relevancia meramente poética, pues trata de evidenciar plásticamente la lejanía de la amada respecto al corazón del amado¹³. Según Weems, nos encontramos ante el tema del "amor en la lejanía", que llegó a ser típico de algunos poemas cortesanos medievales¹⁴. Sea en concreto lo que sea, parece evidente que la presencia de la amada en el Líbano está en relación con los temas de la belleza, la fertilidad y la fecundidad, como hemos podido comprobar en 4,15.

Nos quedan por examinar tres textos (Sal 72,16; Os 14,6.8) en los que las cualidades de fertilidad y *prosperidad* del Líbano son aplicadas a un colectivo humano, concretamente a Israel, o al lugar donde se asienta. A juicio del autor de este salmo real, entre las cualidades que adornan la justicia del monarca, es decir, el carisma otorgado por Yahvé (v. 1), se encuentra la de conferir fertilidad a la tierra:

La tierra dará trigo abundante
que ondeará en la cima de los montes;
sus frutos florecerán como el Líbano...

El texto de Oseas dice así:

⁶ Seré como rocío para Israel:
florecerá como el lirio
y hundirá sus raíces como el Líbano.
.....
⁸ Volverán los que habitaban a su sombra;
harán crecer el trigo,
florecerán como la vid,
su fama será como la del vino del Líbano.

Se trata del final del libro de Oseas. El profeta formula poéticamente las consecuencias de la conversión de Israel a Yahvé: arraigo, esplendor, fragancia (v. 7), cobijo, fecundidad, nombradía. El doble uso, en cada uno de los versículos citados, de la partícula comparativa \supset sitúa al lector

¹³ Así, D. Colombo, *Cantico dei Cantici* (Brescia 1985) 86.

¹⁴ R. J. Weems, "The Song of Songs", en *The New Interpreter's Bible V* (Nashville 1997) 403.

en el ámbito del símil, pero abre perspectivas hacia el ámbito denominativo, como más adelante podremos comprobar.

En Ez 31,3¹⁵ se aplican a una persona (no ya a un territorio o colectivo humano) las cualidades de *grandiosidad* y *eminencia* propias de los cedros del Líbano. Está enmarcado este versículo en un largo oráculo dirigido al faraón, a quien se aplican las mencionadas cualidades. Nos encontramos situados claramente en el ámbito de la imagen, como se desprende de los verbos רָמַחַה (v. 2) y שׂוּרָה (v. 3), que comparten el significado de "comparar/asemejar":

¿A quién compararte en tu grandeza?
³ Te comparo a un cedro del Líbano
 de espléndido ramaje,
 de fronda de amplia sombra
 y de elevada talla.

Abandonamos de momento este texto, al que volveremos a aludir a propósito del análisis de Ez 31,15-16.

Como resumen de este último subapartado, podemos decir que las cualidades que embellecen y enriquecen al Líbano son aplicadas con relativa frecuencia por los poetas bíblicos a personas, colectividades o territorios. El Líbano es un inagotable venero de imágenes, que los poetas sugieren de manera alusiva o confirman su intención mediante el recurso a partículas o verbos que sitúan al eventual lector, sin dificultades interpretativas, en el ámbito del símil.

5. *Desplazamientos iniciales: de lo imaginativo a lo apelativo*

Algunos textos proféticos no se conforman con alusiones al símil, sino que comparan expresamente al Líbano con ciertas áreas geográficas o con determinados enclaves humanos. Vamos a glosar ahora, en la línea literaria que estamos exponiendo, Jr 22,6; Is 35,2.

Empecemos con Jr 22,6. Se sitúa este versículo en el entramado de un oráculo contra la casa real de Judá. Dice así:

Galaad eras tú [Sión] para mí,
 cumbre del Líbano:

¹⁵ Ya hemos citado este texto *supra* con ocasión de la alusión a Ez 31,3-4.14.

¡pero vaya si te trocaré en desierto,
con tus ciudades deshabitadas!

Jerusalén, centro religioso, político y administrativo de la realeza judaíta, había tenido para Yahvé (יְהוָה לִי) el valor de Galaad y del Líbano. El término antitético "desierto" sugiere implícitamente la relación de la unidad referencial Galaad-Líbano-Sión con las cualidades de verdor, eminencia, belleza, fragancia, prosperidad y fertilidad, que ya hemos visto en párrafos anteriores. En la identificación Sión-Líbano podemos descubrir claramente el paso de lo imaginativo a lo denominativo. Falta ya poco para que los poetas, al referirse a Sión (o a Judá), la llamen sin rodeos "Líbano" ¹⁶.

Si prolongamos la lectura de este texto de Jeremías, podremos sin duda seguir ahondando en esta temática:

⁷ Consagraré contra ti a quienes te destruyan:
¡cada uno a sus hachas!
Talarán lo selecto de tus cedros
y lo arrojarán al fuego.

Ya hemos podido observar la casi persistente relación de los cedros y el Líbano en numerosos textos mencionados hasta el momento: 1 Re 5,13.20; 2 Cr 2,7.15; Esd 3,7; Ez 31,3; Sal 29,5; 92,13; 104,16; Cant 5,15, entre otros. Ahora bien, si nos preguntamos por la naturaleza de esos cedros selectos, nos encontramos con la siguiente ecuación:

Líbano - Sión
cedros - X

¿Qué o quiénes son esos cedros? El dinamismo apelativo que observamos en el primer par de miembros tiene que prolongarse necesariamente en el segundo. Está claro, a nuestro juicio, que "lo selecto de tus cedros" hace referencia a la clase dirigente de Jerusalén ¹⁷. El fuego es un símbolo de destrucción que tiene su referente imaginativo en la contemplación de la consunción de una ciudad a merced de las llamas.

¹⁶ Ya advirtieron en su época la identificación Líbano-Jerusalén en este texto C. F. Keil / F. Delitzsch, *Isaiah II* (Grand Rapids 1983) 101. (Recordamos al lector que estamos utilizando una traducción inglesa del original alemán de hace más de un siglo.)

¹⁷ En todo este panorama de imágenes y referentes puede resultar útil la consulta de mi artículo "Algunas imágenes vegetales en los profetas": *EstBib* 51 (1993) 287-321.

Pasemos ahora a Is 35,2, donde Sión, definida como desierto, sequedal y estepa (v. 1), recibe la promesa de una transformación futura radical:

² La gloria del Líbano le ha sido dada,
el esplendor del Carmelo y del Sarón.
Se verá la gloria de Yahvé,
el esplendor de nuestro Dios.

Si en este texto Yahvé equivale a Dios, resulta evidente también la equivalencia de las realidades "Líbano" y "Carmelo". Estos dos elementos, aunque distintos en el plano real orográfico, coinciden en el plano de la imagen, es decir, se refieren a la misma entidad en el plano de lo real: Sión. Opinamos que se trata de un texto fundamental, situado sin duda en el origen de la apelación "Líbano" dirigida a Jerusalén.

II. LECTURA FIGURADA

Abandonamos ya el campo de las lecturas obvias del término "Líbano". Sin embargo, aunque obvias en el ámbito natural, hemos podido observar en ellas una serie de desplazamientos y deslizamientos que van invadiendo el ámbito de lo imaginativo y deduciendo a partir de él apelativos referentes a otras realidades naturales. En este proceso, la vía de la imaginación poética conduce desde una realidad natural a otra realidad natural pasando por el territorio de la imagen. Este territorio no sólo sirve para recrear, coloreando, la primera realidad afectada (el esplendor cuasi-mítico del Líbano), sino que actúa al mismo tiempo como molde inspirador y creador de las nuevas características de la segunda realidad (Sión/Jerusalén).

Vamos a dar ahora el paso al terreno propiamente apelativo. Aquí el término "Líbano" no se circunscribe a la designación de realidades israelitas, sino que sirve también de apelativo de otros ámbitos geográficos y de sus instituciones.

1. *El Líbano, imagen del esplendor de un reino y/o de sus gobernantes*

Vamos a referirnos fundamentalmente a dos textos de Ezequiel: 27,5(-6) y 31,15-16. El primero reza así:

⁵ Con cipreses de Senir construyeron
todas tus planchas;

del Líbano tomaron un cedro
 para erigirte un mástil;
⁶ de las encinas de Basán
 hicieron tus remos;
 el puente lo hicieron
 de marfil incrustado en cedro
 de las islas de Quitín...

Pertenece este segmento a una lamentación por la caída de Tiro. En este poema se describe el "hundimiento" político-económico de esta fabulosa ciudad comercial. Si de hundimiento se trata, parece acertadísima la elección de imágenes por parte del poeta, pues compara a Tiro con un imponente navío mercante. Este navío, descrito con detalle, acaba hundándose en el mar, víctima de su excesiva "carga". Se trata de un magistral ejemplo de crítica política.

El barco-Tiro está construido con las maderas más nobles, provenientes de árboles proverbiales en la cultura israelita. En consecuencia, Tiro aparece dotada de un incomparable esplendor, al que contribuyó la riqueza de gran parte de los países circunvecinos. El mástil, la parte más señera del barco, a cuya estabilidad contribuye (cf. Is 33,23 y contexto), está fabricado con la "madera" más excelente: el cedro del Líbano. Es muy probable que el "mástil", debido a la función que desempeña en el "barco", haga referencia a la suprema autoridad política de Tiro, sobre todo si tenemos en cuenta que sus timoneles son los sabios de la ciudad (v. 8).

Para restar dudas a esta lectura figurada, vamos a estudiar el otro texto de Ezequiel antes citado (31,15-16)¹⁸. Se trata de un segmento incrustado en un poema alegórico¹⁹ en el que el protagonista es el Faraón, al que se compara precisamente con un cedro del Líbano (v. 3). Pero conviene que nos centremos en los vv. 15-16:

¹⁵ Así dice el Señor: El día que bajó al Sheol,
 cubrí²⁰ por él el Abismo en señal de duelo,

¹⁸ Puede consultarse F. Stolz, "Die Bäume des Gottesgartens auf dem Libanon": ZAW 84 (1972) 141-156.

¹⁹ Debido a sus continuas referencias al Líbano, ya hemos mencionado líneas arriba algunas partes de este poema.

²⁰ Se trata del verbo כָּסַף, que según C. F. Keil / F. Delitzsch habrá que entender en el sentido de כָּסַף הַשָּׁמַיִם "cubrir(se) de saco", una de las manifestaciones de duelo típicas en Israel, en *Ezekiel. Daniel II* (Grand Rapids 1982) 39.

detuve sus ríos y las aguas abundantes cesaron;
 por él cubrí de luto [lit. oscurecí²¹] el Líbano,
 y todos los árboles del campo se amustieron por él.

¹⁶ Hice temblar a las naciones con el estrépito de su caída,
 cuando lo precipité en el Sheol con los que bajan a la fosa.
 En el infierno se consolaron todos los árboles de Edén,
 lo más selecto y más bello del Líbano,
 regados todos por las aguas...

Este imponente cedro, de rasgos claramente mitológicos, ofrece unas dimensiones gigantescas, que abarcan Abismo (חַוְיוֹם)²², tierra y cielo ("entre las nubes despuntaba su copa", v. 3). Hundía sus raíces en las aguas primordiales del Abismo, de donde absorbía la humedad necesaria para tan fantástico desarrollo (vv. 4-5). Junto a este descomunal cedro, el texto menciona "todos los árboles del campo" (vv. 4.5.15) y a "todos los árboles de Edén" (vv. 9.16.18). El poeta utiliza otras expresiones: "los demás cedros del jardín de Dios" (v. 8) o "árboles del jardín de Dios" (v. 9). Nuestro cedro supera a todos en altura y frondosidad: ningún árbol del jardín de los dioses (otros cedros, cipreses, etc.) le igualaba en ningún aspecto; ninguno podía competir con él. En sus ramas anidaban *todas* las aves del cielo y bajo su fronda parían *todas* las bestias del campo (v. 6). El continuo uso de "todos/as" o su equivalente "los demás" no hacen sino subrayar la eminencia y exclusividad de ese cedro.

El texto está escrito parcialmente en clave alegórica. A partir del "cedro", del que conocemos su naturaleza (el Faraón), el lector puede ir deduciendo el carácter figurado del resto de los elementos: "árboles del campo" o "del jardín de Dios"; "ramas" (vv. 5.12); "pájaros" y "bestias" (vv. 6.13). Hemos dicho "parcialmente" porque Ezequiel, que a nuestro juicio no se caracteriza precisamente por la finura poética, no sólo suele introducir en este tipo de poemas elementos desvinculados de la estructura alegórica, sino que en ocasiones ofrece al lector la solución del enigma alegórico²³. Por ejemplo, en el v. 6 del capítulo que nos ocupa, junto

²¹ Se trata del verbo הִקְרִיר, que junto con כָּסַח aparece también con el mismo matiz en la siguiente elegía por el Faraón (32,7).

²² El oculto y misterioso poder del caos, opuesto a Yahvé, que se cierne silencioso sobre toda la historia de la arrogancia humana. Cf. W. Zimmerli, *Ezekiel II* (Philadelphia 1983) 152.

²³ Es el caso, p. e., del cap. 17, donde, tras el tejido alegórico (vv. 3-10), se nos

a "bestias del campo" aparece la expresión "naciones numerosas", lo cual supone ya un intento de explicación.

Desde estas claves resulta relativamente sencillo hacer una lectura interpretativa del resto del capítulo. El pecado del "cedro" ha sido el orgullo (vv. 10.14), por eso Yahvé ha concitado contra él a extranjeros para que lo "talen" (vv. 11-12). Es una lástima que la imagen aparezca "rota", pues al sentido figurado de "talar" debería corresponder un elemento figurado que valiera por "extranjero": es lo que hace p.e. Isaías en 14,8, donde habla de "talador". (Pero dejemos en paz a poetas y poemas. Aunque útiles, las comparaciones suelen ser odiosas.) Otro tanto puede decirse del v. 12 de nuestro capítulo: las "bestias del campo se sentaban a su sombra" del v. 6 se han convertido en "toda la población del país se ha retirado de su sombra". Nuevamente una infeliz explicación.

La parte quizá más enigmática del cap. 31 es la que empieza con los versículos que nos ocupan (15-16). El grandioso cedro, tras ser talado y abandonado por todas las "bestias", acaba hundiéndose en el Abismo, el agua de cuyos ríos y acequias primordiales (v. 4) le habían ayudado a crecer y a elevarse hasta el cielo²⁴. Tanto se había alejado de sus raíces que había olvidado su naturaleza. Ahora se halla postrado y humillado en el Sheol. Su perdida grandeza a manos del "conductor de naciones" (v. 11) da inicio a un duelo patrocinado por el propio Yahvé, un duelo de dimensiones cósmicas, como cósmicas eran la magnitud del cedro y las funciones que ejercía. Al cerrar Yahvé el Abismo en señal de duelo, las aguas primordiales no afloran a la superficie y en consecuencia "los árboles del campo" (las naciones [vv. 16.17] que vivían a "su sombra") se amustian.

Comparado con el "duelo" del v. 15, resulta desconcertante el "consuelo" del v. 16. Sin embargo, resulta lógico: otros reinos ("árboles de Edén, lo más selecto²⁵ y más bello del Líbano") que probablemente habían sucumbido bajo las dimensiones agresivas y asfixiantes del cedro/faraón, se consuelan ahora al descubrir que nadie puede elevarse hasta el cielo

ofrece la solución (vv. 12s). Cabe, sin embargo, la posibilidad de que, en estos casos, la "explicación" sea obra de algún glosador.

²⁴ Los tres elementos "elevación - orgullo - hundimiento" son recurrentes, y con idéntico significado, en numerosos textos proféticos (p. e. Is 14,4-15)

²⁵ "Lo más selecto" (מבחר) aparece también, en contextos análogos en 2 Re 18,23 (corregido); Is 37,24 y Jr 22,7.

(retando al poder de Yahvé) y quedar al mismo tiempo impune, que todos los poderes tienen el mismo destino. Allí se encuentran asimismo los reinos vasallos del Faraón, su fuente de recursos²⁶ ("los que eran su brazo", v. 17)²⁷.

En consecuencia, en Ez 31,15-16, el "cedro del Líbano" no es otra cosa que la definición en clave imaginativa del esplendor político y económico de un país y de sus gobernantes.

Otro tanto podemos decir, aunque en otro contexto, del poema de Jue 9,7-15, donde la mención de los cedros del Líbano tiene lugar en el último versículo. Si el cap. 31 de Ezequiel era una elegía política, este texto de Jueces constituye una sátira política en clave de fábula.

Un día los árboles se propusieron nombrarse un rey. A tal propósito, se van entrevistando con los ejemplares más nobles de la flora en busca de un candidato idóneo: el olivo (vv. 8-9), la higuera (vv. 10-11), la vid (vv. 12-13). Ante la negativa de éstos, los árboles recurren a la zarza (vv. 14-15). El cambio es brutal: de lo más noble, verdoso y productivo se acude a lo más rastroso, reseco, improductivo e incluso peligroso. La zarza acepta la colación de la realeza de manos de los árboles: "Si venís con sinceridad a ungirme para que reine sobre vosotros, llegad y cobijaos a mi sombra...". ¡Suprema ironía! La zarza no sólo no ofrece sombra, sino que quien se cobije bajo ella corre el peligro de herirse. Pero el v. 15 continúa: "... Y si no es así, brote fuego de la zarza y devore a los cedros del Líbano". De nuevo nos encontramos con la expresión que estamos intentando analizar. Teniendo en cuenta que el olivo, la higuera, la vid y la zarza son referentes de categorías de individuos²⁸, ¿quiénes son esos "cedros del Líbano"?

Retrocedamos en el texto. Esta parábola de Jue 9,7-15, puesta en boca de un tal Jotán, sigue a la proclamación de Abimélec como rey de Siquén por parte de la nobleza de la ciudad (v. 6). Para tener más expedito el camino a la realeza, Abimélec había asesinado a sus hermanos (v. 5). Sólo

²⁶ Cf. C. F. Keil / F. Delitzsch, *Ezekiel. Daniel II*, 40.

²⁷ Unos y otros reinos son mencionados en el capítulo siguiente. Al final del cap. 31, que estamos estudiando, se habla de "los incircuncisos víctimas de la espada" (31,18). Y en el cap. 32, esta misma expresión (32,21) da paso a la descripción de esos reinos: Asiria, Elam, Mésec, Túbal, Edom, etc.

²⁸ Análisis detallados de todos estos referentes y de sus significados según los distintos contextos en V. Morla, *o. c.*, esp. 288-299.

había logrado escapar Jotán, precisamente quien propone esta fábula a los siquemitas. Pero sin necesidad de recurrir a ningún tipo de análisis literario, es el propio texto el que explica la naturaleza de esos "cedros del Líbano": "Si pues habéis obrado *con sinceridad* y lealtad con Yerubaal y con su casa en el día de hoy, que Abimélec sea vuestra alegría y vosotros la suya. De lo contrario, que *brote fuego de Abimélec y devore a los señores de Siquén*". La ecuación es bien simple:

Fuego = Agresión bélica
Zarza = Abimélec
Cedros del Líbano = Señores de Siquén

Avanzando en la misma dirección que Ez 31, observamos con toda claridad que "Líbano" alude a un centro de poder político-económico y "cedros" a los representantes de dicho poder.

En este último subapartado hemos estudiado los textos en los que "Líbano" y "cedros" hacen referencia a poderes extranjeros (Ez 31) o del periodo premonárquico israelita (Jue 9). Vamos a centrarnos ahora en los textos que mencionan el Líbano en relación con los centros de poder y sus representantes en las monarquías israelita o judaíta.

2. *El Líbano en relación con Judá/Israel*

En este subapartado someteremos a análisis los siguientes textos: 2 Re 14,9 = 2 Cr 25,18; Is 2,13; 14,8; 37,24 = 2 Re 19,23; Is 29,17; 33,9; Ez 17,3; Hab 2,17²⁹; Zac 11,1-2; 10,10.

El primer texto (2 Re 14,9 = 2 Cr 25,18) está enmarcado en la declaración de guerra a Joás de Israel por parte de Amasías de Judá. En la respuesta de Joás a la amenaza arrogante de Amasías, utiliza el narrador elementos literarios de una fábula. Aunque ésta parece estar incompleta y muchos intérpretes creen que su aplicación no es la correcta en el contencioso Amasías-Joás, sirve perfectamente a nuestro propósito. Joás, cuando quiere disuadir a Amasías de su agresión bélica, responde en los siguientes términos a los mensajeros del monarca judaíta: "El cardo del Líbano mandó a decir al cedro del Líbano: "Dame a tu hija por esposa de mi hijo". Pero pasó una fiera del Líbano y pisoteó el cardo. Porque has

²⁹ Aunque, debido a sus características, Hab 2,17 pertenece a este grupo de textos, no insistiremos en él por haber sido ya estudiado líneas arriba en relación con Is 40,16.

derrotado a Edom te has vuelto arrogante. ¡Puedes jactarte de tu gloria, pero quédate en tu casa! ¿Por qué provocar un desastre y un fracaso, arrastrando contigo a Judá?"

Aunque parece que la fábula originalmente se aplicaba a la situación creada por las aspiraciones de una persona pobre a casarse con otra rica, resulta evidente el valor imaginativo del Líbano (indistintamente Judá o Israel) y de la pareja cardo/cedro (Amasías/Joás)³⁰.

Is 2,13 tiene como marco el castigo de la arrogancia humana (¡una vez más!) por parte de Yahvé:

¹² Pues será aquel día de Yahvé Sebaot

.....

¹³ contra todos los cedros del Líbano altos y elevados,
contra todas las encinas de Basán,

¹⁴ contra todos los montes altos,
contra todos los cerros elevados.

.....

¹⁷ Se humillará la altivez del hombre
y se abajará la altanería humana.

Por lo que hemos visto hasta el momento, es evidente que los cedros del Líbano eran proverbiales por su altura y eminencia. Nada, pues, de extraño que ejerzan habitualmente de referente de la altanería humana³¹. Los intérpretes de Isafas no se ponen de acuerdo sobre la identidad de los destinatarios de este texto, si se trata de Judá o de Samaría. Pero está claro que los "cedros altos y elevados" no pueden referirse a cualquier estrato de la población, sino a los responsables de que el país se haya

³⁰ Es de suponer que la fábula original hablaba del Líbano en su dimensión geográfica, aunque ésta estaba acomodada a la óptica de la fábula. De ahí que algunos lectores puedan objetar que los segmentos "cedro del Líbano" y "cardo del Líbano" ya existían en el poema original y que, en consecuencia, resulta ocioso preguntarse por otras dimensiones que no sean las obvias. Sin embargo, no podemos eludir al menos dos preguntas: ¿por qué el escritor recurrió a esta fábula?; ¿por qué mantuvo, sin duda conscientemente, su formulación material cuando trasladó la aplicación original a un nuevo ámbito hermenéutico? Una reflexión sosegada nos obligaría sin duda a matizar las dudas relativas a la interpretación que sugerimos.

³¹ No percibe este tipo de lectura, entre otros, K. Marti, *Das Buch Jesaja* (Tübingen 1900) 32; tampoco O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja. Kap 1-12* (Göttingen 1963) 28-29, quien se limita a hablar del azote de una tormenta de Yahvé.

llenado "de plata y oro..., de tesoros..., de caballos..., de carros" (v. 7), es decir, de los elementos que representan el poder económico y militar.

Is 14,8 insiste en la misma temática³². El versículo está enmarcado en una sátira que celebra la caída del rey de Babilonia (vv. 4-22). El poder del tirano ha sido destruido por Yahvé (v. 5), situación que motiva la alegría de toda la tierra:

⁸ Hasta los cipreses se alegran por ti,
los cedros del Líbano:

"Desde que tú has caído en paz,
no sube el talador a nosotros".

⁹ El Sheol, allá abajo, se alborotó por ti,
saliéndote al encuentro.....

Teniendo en cuenta lo visto hasta el momento, resulta ingenuo explicar este texto diciendo que los reyes de Asiria y Babilonia explotaban los bosques del Líbano para sus construcciones³³. Aunque esto no puede negarse desde el punto de vista histórico, lo cierto es que Isaías está hablando aquí de otros cedros y de otro Líbano. El "talador" (en hebreo, participio del verbo כרת) del texto es el que "ha caído en paz", es decir, el tirano mencionado en el v. 4. Los cedros y cipreses, las plantas nobles, son los representantes del poder en el Líbano/Judá. Las emociones de los árboles ("se alegran") o del Sheol ("se alborotó por ti") nos recuerdan el otro tipo de emociones de los "árboles de Edén" en el Sheol (Ez 31,16: "se consolaron")³⁴.

³² Se puede consultar K. Nielsen, *There is Hope for a Tree* (Sheffield 1989) 161-168.

³³ Hablan de deforestación p. e. K. Marti, *Jesaja*, 123; A. S. Herbert, *Isaiah 1-39* (Cambridge 1973) 103. También opinan que se trata de talas incontroladas C. F. Keil / F. Delitzsch, *Isaiah II*, 309; sin embargo, citan la opinión de san Jerónimo al respecto, que pensaba que los "árboles" de este texto se referían a los *principes gentium*. Más cerca estaba san Jerónimo de la correcta interpretación que Keil-Delitzsch. Tampoco percibe el sentido figurado del Líbano O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja. Kap. 13-39* (Göttingen 1973) 31. La tesis de F. Stolz, quien relaciona este texto con la creencia popular en un jardín de los dioses plantado en el Líbano por El (cf. Ez 31), es recogida con reservas por H. Wildberger, *Jesaja. Kap. 13-27* (Neukirchen 1978) 546-547; pero, aunque admite el valor "simbólico" de los árboles del jardín de Dios, no acaba de dar con la clave interpretativa del conjunto de la unidad.

³⁴ Aunque no deben identificarse, en el ámbito de la historia del pensamiento mítico israelita, los "árboles del Edén" (árbol de la vida) con los "cedros del Líbano" (árbol

Conviene estudiar ahora el texto de Is 37,24 y su paralelo 2 Re 19,23. También aquí se habla de "cedros" y "cipreses", y se utiliza el verbo כרת. El oráculo que enmarca este texto (numeración de Isaías) va dirigido contra Senaquerib:

²⁴ Por tus siervos insultas a Adonay
diciendo: "Con mis muchos carros
he subido a las cumbres de los montes,
a los rincones inaccesibles del Líbano;
he talado los cedros más altos,
los cipreses más escogidos;
he alcanzado el último de sus refugios,
la espesura más densa".

Subir a las cumbres de los montes, o al Líbano a talar sus cedros³⁵, no constituye a priori un insulto a Adonay. Sólo desde otro paradigma interpretativo sería explicable la cólera de Yahvé. ¿Qué sugiere entonces el profeta con esas imágenes? Según lo visto hasta el momento, las cumbres de los montes y los rincones inaccesibles del Líbano³⁶ no pueden ser otra cosa que la zona montañosa que rodea Jerusalén (aquí el "Líbano"). Sobre la tradición relativa a esos montes (הררים) contamos con varios textos del Salterio (68,17; 87,1; 125,2; 133,3). Y en tal contexto imagina-

cósmico), lo cierto es que Ez 31 combina novedosamente ambas tradiciones en el plano literario, combinación que posibilita el intercambio de las connotaciones de ambos "árboles".

³⁵ No son pocos los autores a los que se les escapa el valor metafórico de este texto y opinan que se trata del Líbano geográfico. Así E. Würthwein, *Die Bücher der Könige II* (Göttingen 1984) 430-431. Otros opinan que la mención de Egipto en el versículo siguiente ha de tener forzosamente valor figurado, pues no hay noticias de que Senaquerib o algunos de sus predecesores hubiese atacado el país del Nilo. Pero, al tiempo que reclaman ese valor figurado para Egipto, niegan que lo tenga el Líbano de nuestro texto. Encontramos esta incoherencia en su comentario al texto de Reyes en C. F. Keil / F. Delitzsch, *1-2 Kings. 1-2 Chronicles. Ezra. Nehemiah. Esther*, 450-451. Curioso, sin embargo, por contradictorio, es su comentario al texto paralelo de Isaías, donde observan atinadamente estos autores que el Líbano sí se refiere aquí al territorio de Israel: *Isaiah II* (Grand Rapids 1983) 101.

³⁶ Estos ירכתי לבנון tienen un paralelo llamativo en Sal 48,3, donde se habla de los ירכתי צפון, de los lugares más recónditos (o rincones) del monte Safón, morada del dios cananeo Baal. Si el Líbano era la réplica palestina del más septentrional Safón (Mons Casius), es natural que los israelitas denominaran "Líbano" al lugar donde moraba su Dios. Véase V. Morla, *a. c.*, 299-300 y notas.

tivo, los cedros y cipreses aluden sin duda a los representantes más cualificados de la sociedad jerosolimitana.

Examinemos ahora, por idéntica ruta interpretativa, el texto de Is 29,17: "¿Acaso no falta ya poco para que el Líbano se convierta en vergel (כרמל) y el vergel sea considerado una selva (יער)?" ¿Cómo es posible que el Líbano, con su tupida masa forestal, una zona empapada de humedad y frescura, símbolo de la fertilidad y la fecundidad, pueda convertirse en un vergel y que, una vez alcanzada esta etapa, tenga la apariencia de una selva? La única explicación plausible es que la nueva situación prevista por el poeta (vergel/selva) no sea sino la recuperación de una cualidad perdida.

Ahora bien, en la mayor parte de los profetas del AT, especialmente en Isaías, el antónimo de כרמל / יער es ערבה / מדבר / שוממה: la estepa, el desierto, la desolación (Is 32,15.16; 35,1.6; 51,3; Jr 2,6-7; 4,26; Ez 15,6-8; cf. también Is 9,17-18; 10,17-18; 41,18.19; 43,19-20; Jr 21,14; 22,6; Jl 1,20; 2,22; 4,18-19; Zac 11,1-3). Concretamente en Isaías, los oráculos de destrucción de Jerusalén insisten en la devastación: de persistir el pueblo en su actitud rebelde, el país, y su capital en particular, quedarán convertidos en desolación, en desierto (שוממה: Is 1,7; 6,11; 17,9; 62,4; 64,9; Jr 6,8; 9,10; 10,22; 12,11; 34,22; 44,6; Ez 6,14; 15,8; 33,28; Miq 7,13; Mal 1,3; מדבר: Is 27,10; 50,2; Jr 9,11; 22,6). Se trata de plasmar poéticamente la pérdida del esplendor pasado del país y/o de su capital. En contraposición, los oráculos y promesas de restauración, tal como hemos podido comprobar en los textos citados algunas líneas más arriba, insisten, siempre en el ámbito de la imagen, en la regeneración del país. Para ello los poetas recurren a los antónimos כרמל y יער entre otros.

Así pues, el texto que nos ocupa (Is 29,17) habla de la regeneración del país³⁷, como puede deducirse de los versículos siguientes (18-21). En consecuencia, nos encontramos una vez más con una mención del Líbano en clave de imagen.

³⁷ Hablan sin más de trastocamiento de la naturaleza O. Kaiser, *Jesaja 13-39*, 222; A. S. Herbert, *Isaiah 1-39*, 171. Dicho trastocamiento es elevado a categoría escatológica por K. Marti, *Jesaja*, 217, quien se equivoca además al afirmar que el "Líbano" representa aquí, al igual que en 10,34, a las potencias paganas que deben ser aniquiladas. H. Wildberger, *Jesaja. Kap. 28-39* (Neukirchen 1982) 1138-1139 rechaza la lectura escatológica, pero ni siquiera se plantea otra dirección interpretativa que no sea la obvia de los cambios en la naturaleza.

Idéntica lectura hemos de hacer de Is 33,9. Este versículo está enmarcado en una liturgia de súplica con tonalidades sálmicas (vv. 2-6). En dos ocasiones (vv. 5.14), antes y después de nuestro texto, se menciona a Sión. En la primera se pide al Señor que la llene de equidad y de justicia; la segunda describe a pecadores e impíos espantados, al ver que les resulta imposible morar en la Ciudad Santa, por miedo a ser aniquilados por la presencia en ella del Señor ("fuego devorador"). El v. 8ab habla de una ciudad desierta y sin transeúntes, castigada sin duda porque sus moradores han violado la alianza (v. 8c). ¿De qué ciudad se trata? Probablemente de la Sión mencionada en vv. 5.14³⁸. La desolación de Jerusalén es tan grave y de tales dimensiones que el poeta busca una comparación audaz, en línea con lo que hemos visto hasta el momento:

⁹ El país está en duelo, languidece,
el Líbano está mustio y ajado;
ha quedado el Sarón como la estepa,
pelados el Basán y el Carmelo.

Jerusalén es comparada con las zonas tradicionalmente más verdes y eminentes de Cisjordania y Transjordania. Líbano, Sarón, Basán y Carmelo³⁹ no son, por tanto, más que apelativos superlativos de la montaña de Judá.

En otro texto de esta pequeña colección (Ez 17,3) parece que se ha dado ya con toda claridad el paso "Sión/palacio real" - "Líbano":

³ El águila gigante, de gigantescas alas,
de enorme envergadura,
de espeso y abigarrado plumaje,
vino al Líbano
y cortó el cogollo del cedro,
⁴ arrancó su pimpollo más alto
y lo llevó a un país de mercaderes...

³⁸ La duda quedaría eliminada si, como supone la Biblia de Jerusalén, en el extraño término con el que da comienzo la unidad 7-9 (אֲרִיאֵל), hubiésemos de leer אֲרִיאֵל (Ariel), un sobrenombre de Jerusalén (cf. Is 29,1.2.7).

³⁹ En algunos textos estudiados hasta el momento y en otros que quedan por comentar, observamos con relativa frecuencia la combinación de Líbano, Basán y Carmelo en idénticos contextos: Basán y Carmelo en Nah 1,4; Líbano y Carmelo en Is 35,2; Líbano y Basán en Is 2,13; Jr 22,20; Ez 27,5-6.

Se trata de la conocida alegoría del águila (vv. 3-10), cuya belleza literaria queda desgraciadamente ajada por la reiterada costumbre de Ezequiel (¿o de un glosador?) de descifrar su lenguaje en clave: "Di a esa casa rebelde: ¿No sabéis lo que significa esto? Di: Mirad, el rey de Babilonia vino a Jerusalén, tomó al rey y a los príncipes y se los llevó con él a Babilonia..." (v. 12). Es imposible encontrar una evidencia más clara de la equivalencia "Líbano - Jerusalén".

En este subapartado nos quedan dos textos de Zacarías (10,10; 11,1-2), que estudiaremos juntos porque integran una unidad literaria (10,3-11,3). En efecto, el poema empieza "Contra los pastores arde mi cólera" y termina "Se oyen gemidos de pastores" (compárese este texto con Jr 25,34-37). Zacarías habla en él de la liberación de Israel y de su vuelta a la tierra. Leemos en 10,10:

Los haré volver de Egipto,
de Asiria los recogeré,
los conduciré a Galaad y al Líbano,
donde no habrá bastante para ellos.

Yahvé quiere repatriar a su pueblo después de haberlo desechado (v. 6); silbará para reunirlos, después de haberlos dispersado entre los pueblos (vv. 8-9). Lo extraño no es que el poeta rememore la primera salida de Egipto (v. 11); lo que resulta chocante es que reconduzca a su pueblo a Galaad y al Líbano. La mención de Galaad no llama excesivamente la atención toda vez que, según el relato épico tradicional de la primitiva instalación en la tierra, Galaad fue el primer territorio ocupado. Algo normal si la gente proveniente de Egipto había llegado a territorio transjordan. Pero ¿cómo podemos explicar la mención del Líbano en este contexto de una rememoración poética de la penetración en el país prometido? Quizá el segundo texto (11,1-2) nos pueda dar la clave:

¹ Abre tus puertas, Líbano,
que el fuego devore tus cedros;
² gime, ciprés, que el cedro ha caído,
que han abatido a los próceres;
gemid, encinas de Basán,
que han abatido la selva impenetrable.

Nos encontramos aquí con una terminología habitual en los textos hasta ahora analizados, sustentados por idéntica clave imaginativa: ארזים (cedros: 2 Re 19,23; Is 14,8; 37,24; Jr 22,23; Ez 27,5), ברוש (ciprés: 2 Re

19,23; Is 14,8; 37,24), יער (selva: 2 Re 19,23; Is 29,17; 37,24). Por lo que respecta al término "próceres" (אֲדִירִים), conviene subrayar la ambigüedad del término, una ambigüedad perfectamente calculada sin duda por el poeta. La palabra אֲדִיר significa "poderoso/grande/prócer". En el AT se aplica a elementos de la naturaleza (אֲדִיר מֵיִם agua(s): Ex 15,10; Sal 93,4; אֲדִיר אֲרֵז cedro: Ez 17,23); como adjetivo sustantivado, a animales (אֲדִירֵי הַצֶּהָן), Jr 25,34.35.36); a los dioses (אֱלֹהִים, 1 Sm 4,8); a Yahvé (Is 10,34; 33,21; Sal 76,5) o a su nombre (Sal 8,2.10); a colectivos políticos (גוֹיִם naciones: Ez 32,18); a gente de renombre (מְלָכִים reyes: Sal 136,18) o, con valor de adjetivo sustantivado, a las personas (גְּבוּרִים; Jue 5,25; 2 Cr 23,20; Neh 3,5; 10,30; Jr 30,21; Nah 2,6; 3,18; Sal 16,3). En nuestro texto de Zac 11,2 el término אֲדִירִים (en plural) está construido en paralelismo con dos singulares: בְּרוֹשׁ (ciprés) y אֲרֵז (cedro). La ambigüedad está en el hecho de que, si tomamos אֲדִירִים como un adjetivo que califica a un hipotético y sobreentendido עֲצִים (árboles), entonces la traducción "próceres" haría relación a los árboles. Si, por el contrario, tomamos el término como un adjetivo sustantivado, entonces dichos "próceres" denotarían a la gente poderosa del pueblo.

Creemos que la mencionada ambigüedad puede ser resuelta contextualmente. En Zac 10,2 se habla de personas que han descarriado al pueblo, al que han intentado consolar con "mentiras", "sueños ilusorios" y "vanidades". Pero lo único que han conseguido es ahuyentarlo: "por eso emigran como *ovejas sin pastor*". En 10,3 se manifiesta la cólera de Yahvé contra los "pastores" de su pueblo; en 11,3 gimen los "pastores". Yahvé se compromete a recoger/repatriar a las "ovejas" descarriadas por culpa de los "pastores". Desde esta perspectiva contextual parece lógico pensar que los אֲדִירִים de 11,2 hacen referencia a la gente del país que, con sus irresponsables actuaciones y falsas promesas, han descarriado al pueblo, y que el "cedro" y el "ciprés" construidos en paralelismo, son referentes imaginativos de la misma realidad: los poderosos del país (= Líbano).

Creemos que queda suficientemente ilustrada la hipótesis que hemos propuesto desde el principio: que, en determinados contextos de la literatura profética, el término "Líbano" funciona como referente del país (Judá/Israel). A continuación, y para terminar, examinaremos una serie de textos en los que el Líbano constituye un apelativo de Jerusalén, una especie de requiebro con el que los poetas israelitas trataban de subrayar las excelencias cuasi-míticas de la capital del país.

3. *El Líbano, un requiebro superlativo a Jerusalén*

Hemos dejado para este subapartado tres textos que, si bien podrían haber sido estudiados en el subapartado anterior, resultan aquí más llamativos, pues sirven admirablemente de broche de cierre al presente ensayo. Se trata de Is 10,34 y Jr 22,20.23. El primer texto dice así:

³³ Mirad, el Señor Todopoderoso
desgaja el ramaje con estrépito;
las guías más altas están partidas
y las elevadas se desploman.

³⁴ Talará con el hacha la espesura del bosque,
y el Líbano va cayendo a manos del Poderoso.

Nos encontramos nuevamente ante una serie de realidades vegetales muy típicas de los textos analizados hasta el momento: ramaje (פארה), guías más altas (רמי הקומה), espesura del bosque (סבכי היער). El lector se sitúa siempre ante referencias a lo tupido y a lo elevado, dos realidades que deben ser corregidas en señal de castigo, pues lo tupido hace relación, entre otras cosas, a lo impenetrable, a lo refractario a la palabra de Yahvé, y lo elevado connota la altanería, la altivez, el orgullo de quienes se oponen a los planes del Señor. Hemos encontrado hasta el momento numerosas referencias a elementos vegetales en idéntica línea interpretativa. Hagamos una recapitulación. Aparte de la constante mención de cedros y cipreses, los poetas hablan de: עצים "árboles" (Jue 9,8s; Ez 31,15.16), זית "olivo" (Jue 9,8s; Os 14,7), תאנה "higuera" (Jue 9,10s), נפן "vid" (Jue 9,12s; Os 14,8), יער "selva" (2 Re 19,23; Is 29,17; 37,24), יער הבציר "selva impenetrable" (Zac 11,2), כרמל "vergel" (2 Re 19,23; Is 29,17; 37,24); etc.. Entre los sustantivos y adjetivos que connotan altanería: רמים "altos" (Is 2,13.14), גשאים "elevados" (Is 2,13; f. en 2,14), גבה "prominente" (Is 2,15), גדל "grandeza" (Ez 31,2), מרום הרים "las cumbres de los montes" (2 Re 19,23; Is 37,24), קומה "cima" (Is 37,24), גבה קומה "talla elevada" (Ez 31,3). En todos los casos, la trayectoria hermenéutica conduce al lector al ámbito de la imagen.

Is 10,34 forma parte de un texto en el que se describe la ruta de un invasor camino de Jerusalén. El poeta va mencionando las distintas poblaciones que jalonan dicha ruta, desde Ayat (v. 28) hasta Nob (v. 32a), lugar desde donde el jefe enemigo alza su mano amenazante en dirección al Monte de la capital Sión, a la colina de Jerusalén (v. 32b). Pero es el propio Yahvé quien ejecuta la acción destructiva que se esperaba del

invasor: va cayendo el ramaje y las guías *más altas y elevadas*. A tenor del contenido de los numerosos textos analizados hasta el momento y de la lista de términos mencionados en el párrafo anterior, resulta evidente que las ramas y las guías hacen referencia a las personas socialmente *elevadas* de Jerusalén⁴⁰, a la clase *alta*, y que el Líbano del v. 34 no es otra cosa que un apelativo de la capital.

Como los textos de Jr 22 quizá forman parte de la misma unidad literaria (vv. 20-23), vamos a estudiarlos juntos. La perícopa contiene una dura amenaza dirigida contra Jerusalén:

²⁰ Sube al Líbano y clama,
por Basán da voces,
clama desde Abarín,
porque están deshechos tus amantes.

²¹ Te hablé en plena prosperidad,
pero dijiste: "Ni caso".
Tal ha sido tu costumbre desde joven,
jamás oíste mi voz.

²² El viento pastoreará a tus pastores,
y tus amantes cautivos irán.
Entonces quedarás avergonzada y confusa
por todas tus maldades.

²³ Tú, que te asentabas⁴¹ en el Líbano,
que anidabas⁴² en los cedros,
¿cómo suspirarás cuando te lleguen los dolores,
un trance como de parturienta!

El Líbano es mencionado en los vv. 20 y 23. En el primer caso, los paralelos geográficos Basán y Abarín, regiones localizadas en Transjordania, dan pie a pensar que la invitación a la elegía dejaría oír su eco en

⁴⁰ Se equivoca totalmente K. Marti, *o. c.*, 110, quien, a pesar de su lectura figurada, opina que los cedros del Líbano representan aquí a los enemigos foráneos de Sión. También piensa erróneamente que no se trata del pueblo de Israel G. B. Gray, *The Book of Isaiah I-XXVII* (Edinburgh 1980) 211. Más acertada, sin embargo, es la lectura de O. Kaiser, *Jesaja 1-12*, 125, pues en su opinión los "árboles" se refieren al reino davídico, y el pueblo es comparado con una intrincada foresta.

⁴¹ Sobre el significado "estar entronizado" del verbo *ישב*, véase W. L. Holladay, *Jeremiah I* (Philadelphia 1986) 603, donde remite a 21,13, con idéntica fraseología.

⁴² Leyendo con Qeré; Ketib: *מקננתי* ... *ישבתי* "yo estaba asentado" ... "yo anidaba".

esos territorios⁴³. Sin embargo, el segundo texto (v. 23) parece conducirnos en otra dirección. La mención de los "amantes" en los vv. 20 y 22, de los "pastores" en v. 22, y de la actitud desobediente y malvada en los vv. 21 y 22, induce a pensar que el profeta se está refiriendo a Jerusalén, personificada como "parturienta" en el v. 23. Las imágenes de los "amantes" (מֵאֲהָבִים: cf. Lam 1,19; Jr 30,14; Ez 16,33.36s; 23,5.9.22; Os 2,7.9.12.14s), en referencia a los pueblos extranjeros con los que solía aliarse Israel, y de los "pastores" (רְעִים: cf. 2 Cr 18,16; Is 56,11; 63,11; Jr 2,8; 3,15; 10,21; 12,10; 23,1.2; 25,34s; 50,6; Ez 37,24; Zac 10,2; 11,15-17; 13,7; y especialmente Ez 34), como referente de los gufas de la nación, son recurrentes en todo el AT.

La expresión del v. 23 "que anidabas (= habitabas, estabas asentada) en los cedros" nos recuerda a Sal 104,16. Sin embargo, puede que los cedros mencionados aquí evocasen en el lector la "Casa del bosque del Líbano", expresión predicativa de Jerusalén (cf. 1 Re 7,2; 10,17.21; 2 Cr 9,16.20), probablemente por la utilización de la madera de cedro en la construcción de algunas dependencias del palacio real y del Templo.

En consecuencia, podemos legítimamente pensar que nos hallamos ante otro texto en el que la mención del Líbano en el v. 23 no hace referencia a la tradicional cadena montañosa de la zona septentrional del país, sino que sirve de referente imaginativo, con función apelativa, de Jerusalén⁴⁴.

[Aunque se escape ligeramente al interés de este ensayo, nos gustaría terminar con una nota referente a las dimensiones de la perícopa Jr 22,20-23. Todos los autores que hemos consultado, así como todas las Biblias

⁴³ Piensan que en v. 20 se trata del Líbano geográfico E. W. Nicholson, *Jeremiah 1-25* (Cambridge 1973) 188; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah* (Grand Rapids 1981) 482.

⁴⁴ Así opinan entre otros E. W. Nicholson, *ibid.*; J. A. Thompson, *ibid.*; L. Boadt, *Jeremiah 1-25* (Wilmington 1982) 175; W. L. Holladay, *Jeremiah I*, 603; W. McKane, *Jeremiah* (Edinburgh 1986) I, 538; R. E. Clements, *Jeremiah* (Atlanta 1988) 135. También R. P. Carroll, *Jeremiah* (London 1986) 435-436, aunque hay un aspecto en su interpretación con el que no estamos de acuerdo, en concreto cuando afirma que el Líbano sirve de referente de Jerusalén debido a la asociación de ambos lugares con el comercio y la construcción. La asociación del Líbano con Jerusalén debe ser localizada no en el ámbito de la denotación, de las funciones históricas, sino más bien en el de las connotaciones (eminencia, fertilidad, renombre, etc.). Por su parte, D. R. Jones, *Jeremiah* (Grand Rapids 1992) 293-294, opina que la imagen del Líbano en este texto está en relación no con Jerusalén, sino con el territorio de Judá.

que hemos tenido a nuestro alcance, aseguran que la unidad en cuestión abarca efectivamente los vv. 20-23. Sin embargo, queremos hacer unas observaciones que sin duda pueden dar pie a un estudio más detallado. Sospechamos que el v. 23 no encaja en la naturaleza literaria de vv. 20-22: una acusación acompañada de una invitación a una elegía. En efecto, según intuye con mucho acierto McKane⁴⁵, el vocabulario y el simbolismo del v. 23 lo desengancha quizá de los vv. 20-22. Para empezar, la naturaleza del Lfbano en el v. 20 no es la misma que en el v. 23⁴⁶. Además, los reproches de los vv. 20-22, un tema rastreable en cualquier texto narrativo de los profetas, no se acomodan al fuerte simbolismo del v. 23. Por otra parte, la expresión "habitar [o "estar entronizado"] en el Lfbano y "anidar" entre *cedros*" del v. 23 remite sin duda a los reproches dirigidos al monarca en los vv. 14-15: "El que dice: "Voy a edificarme una casa espaciosa"... Pone paneles de *cedro* y los pinta de rojo. ¿Serás acaso un rey porque seas un apasionado del *cedro*?". Pero examinemos un detalle más. Aunque en la traducción ofrecida líneas arriba hemos optado por leer con el Qeré "te asentabas... anidabas" (segunda persona femenina del singular), conviene prestar un poco más de atención al Ketib (primera persona del singular). ¿Cuál de las dos formas es la original? Si aceptamos como tal el Ketib, habremos de pensar que el que está hablando es Jeconías, el mismo del v. 14a (un "dicho real"), y no la Jerusalén de los vv. 20-22. Pero aventuremos un paso más. Las "predicciones" de los vv. 18-19 sobre el fin que espera a Jeconías tienen probablemente su correlato literario en el "cumplimiento" de los vv. 28-30: Jeconías, desterrado y sin hijos que le sucedan en el trono de Judá, en Jerusalén, en ese "Lfbano" que él se había preparado (v. 14) y en el que "anidaba" orgulloso y confiado (v. 23). Para terminar, si la angustia que espera a Jeconías es descrita con la imagen de la "parturienta" (v. 23b), ¿por qué no pensar que su correlato literario es la carencia de "hijos" - sucesores mencionada en el v. 30? La tentación de pensar en los vv. 23-30 como una unidad es tanto más fuerte cuanto que el verbo *שׁוּב* "sentarse/estar sentado o entronizado" abre y cierra esta hipotética unidad: "porque ningún descendiente suyo tendrá la suerte de *sentarse* en el trono de David".

⁴⁵ W. McKane, *Jeremiah I*, 538.

⁴⁶ Véase nota 40 y texto correspondiente.

Recordemos que el texto que hemos analizado forma parte de una serie de oráculos contra la casa real de Judá, que da comienzo en el cap. 21 y se extiende a lo largo del siguiente (21,3-10; 21,11-14; 22,1-8; 22,10-12; 22,13-19). Sin embargo, resulta a todas luces evidente que los vv. 20s interrumpen esa secuencia de oráculos⁴⁷. Por otra parte, si damos por buena la opinión de todos los exegetas de Jeremías de que los vv. 20-23 forman una unidad, la unidad siguiente ha de empezar, en buena lógica, en el v. 24, con una intervención de Yahvé en la que jura por sí mismo: **אני אני**. Ahora bien, no hay ni un solo ejemplo en toda la Biblia hebrea en el que la fórmula citada dé inicio a un oráculo. Desde el punto de vista formal, **אני אני** forma parte del cuerpo del oráculo, y aparece después de la "descripción de una situación" (Is 46,18; 49,18; Ez 14,16.18.20; 16,48; 17,16; 18,3; 20,3.31.33; 33,11), tras una "invitación a escuchar" (Ez 33,27; 34,8) o a continuación de un **לכן** "por eso" (Ez 5,11; 17,19; 35,6.11; Sof 2,9). En consecuencia, si hemos de buscar el comienzo del oráculo de cuyo cuerpo forma parte el v. 24, hemos de pensar necesariamente en la "descripción de situación" ofrecida por el v. 23, que podría ser reconstruido como un "dicho real" análogo al del v. 14: "[Decías:] Estoy entronizado en el Líbano, anido en medio de cedros...]

III. CONCLUSIÓN

Hemos llegado al final de la trayectoria que nos habíamos propuesto en un principio. Esperamos que no se haya descolgado por el camino ningún texto importante. A lo largo de esta ruta, en la que se han ido poniendo de manifiesto los avatares de la imaginación de los poetas del AT, hemos visto que, en la Biblia hebrea, el término "Líbano" denota primariamente la cadena montañosa del norte del país, un ecosistema famoso por sus gigantescos cedros, su intrincada foresta, su humedad y su fertilidad. Todos conocemos sin duda, por experiencia propia o ajena, que un lugar desconocido de hermosura privilegiada tiende a ser idealizado mediante un proceso mental de disgregación y recomposición de sus partes, que desemboca en una redefinición de ese lugar análoga a las que se desprenden del conocimiento mítico.

⁴⁷ Así lo perciben, entre otros, L. Boadt, *Jeremiah 1-25*, 175.

Partiendo de aquí, hemos pretendido demostrar que el término "Líbano", debido a un proceso de mitificación de todas sus connotaciones (solidez, arraigo, estabilidad; belleza, esbeltez, fragancia; fecundidad, fertilidad; grandiosidad, eminencia, renombre), fue utilizado por los poetas del AT para describir bien el país en general, bien Jerusalén (o el conjunto templo-palacio) en particular. Cuando un término es arrancado del ámbito primario y obvio de su uso y transplantado al humus del lenguaje figurado, dicho término arrastra consigo no sólo los componentes de su definición lexicográfica, sino también el conjunto de connotaciones que el uso en la comunicación social o en la creación literaria han ido acumulando en él a lo largo del tiempo. Ambos estratos, la denotación y la connotación, acompañan al término en cuestión en sus aventuras por el mundo del lenguaje y de la comunicación escrita. Queremos decir que, cuando los poetas del AT trataban de definir las incomparables excelencias de su país (más desde el punto de vista socio-político y religioso que geográfico), recurrían a los aspectos positivos del hábitat por excelencia prendido en la memoria mítica colectiva: el Líbano. Idéntico proceso tenía lugar cuando se intentaba describir un futuro incierto, cercano al aniquilamiento y la desolación, si bien en este caso el poeta representaría mentalmente otro ecosistema: una cordillera del Líbano deforestada y seca, sin futuro.

EL HYSTERON-PROTERON EN LA POESÍA BÍBLICA HEBREA

E. ZURRO RODRÍGUEZ
Valladolid

Al Prof. Luis Alonso Schökel, S.J.,
teofilólogo, exegeta, polígrafo.
In memoriam

Resumen

No es infrecuente en la poesía hebrea de la Biblia ese tipo de hipérbaton que consiste en anticipar lo que lógicamente debería posponerse. Con el fin de restablecer el orden (crono)lógico, críticos y exegetas recurren a veces a la enmienda textual y a la supresión o transposición de palabras o frases. Al igual que otras figuras retóricas, la histerología puede desempeñar múltiples funciones. Al intérprete corresponde, más que enmendar la plana al autor, indagar en cada caso el significado que la inversión tiene en el poema.

Summary

It is not infrequent in the hebrew poetry of the Bible to encounter that type of hyperbaton which consists of anticipating what should logically be. With an end to re-establishing the (chrono)logical order, critics and exegetes sometimes have recourse to textual corrections and to the suppression or transposition of words or phrases. As with other rhetorical figures, can carry out multiple function. Rather than out doing the author, the interpreter should investigate the meaning which the inversion was in each case within the poem.

"Escribir bien consiste en hacer continuamente pequeñas erosiones a la gramática, al uso establecido, a la norma vigente de la lengua". Estas afirmaciones de Ortega y Gasset¹ son especialmente válidas referidas a

¹ J. Ortega y Gasset, "Miseria y esplendor de la traducción", en *Obras completas*

la escritura poemática. En efecto, ¿quién pone puertas al campo, leyes y lindes a la poesía? Siempre han gozado los poetas de amplísima licencia² para contravenir bandos gramaticales, romper usos y convenciones, e incluso subvertir el orden lógico y cronológico.

El poeta, para individualizar al máximo su expresión, opera sutilmente en todos los estratos de la lengua: fónico, léxico, sintáctico, rítmico, significativo, etc. Es así como la poesía, en todos los idiomas, va creando su gramática propia, sus procedimientos estilísticos y su propia lógica. De este modo se va distanciando paulatinamente del nivel prosístico.

Es oportuno recordar lo que en el siglo XVIII señaló Juan Pablo Forner: "A título de que nuestros poetas del siglo pasado fueron inexactos, se ha introducido ahora una maldita exactitud, con que la poesía ha parado en un mecanismo gramatical, como si la gramática de la poesía no fuese diversísima de la prosaica..."³.

No son pocos los críticos y exegetas que descalifican sumariamente aquellas expresiones poéticas hebreas que, a su entender, no se ajustan a las normas de la gramática. No son tal vez conscientes de que "la gramática es un río anónimo en que vierten sus aguas tantos afluentes"⁴. Esas expresiones que desbordan los cauces de la gramática prosística ¿no representan acaso opciones estilísticas del poeta? Es altamente recomendable a este propósito *The Grammar of the Psalter*, donde M. Dahood⁵, exponiendo rasgos gramaticales y estilísticos atestiguados en los poemas sálmicos, dilata el horizonte de los hebraístas.

Una descripción rigurosa de los hechos muestra, por ejemplo, que ese sintagma nominal compacto que recibe el nombre de cadena constructa no es un bloque absolutamente inquebrantable. No son tan pocos los textos que atestiguan la interposición de morfemas varios y otros elementos lingüísticos entre el nombre regente y el regido. También está documentada, aquí y allí, la posición invertida de los nombres integrantes de la

V.

² "Pictoribus atque poetis / quidlibet audendi semper fuit aequa potestas", Horacio, *Epístola ad Pisones*, 9s.

³ J. P. Forner, *Exequias de la lengua castellana* (Madrid 1956) 86s. El subrayado es mío.

⁴ Cf. E. Alarcos Llorach, *Gramática de la lengua española* (Madrid 1994) 20.

⁵ Cf. M. Dahood, *The Grammar of the Psalter*, apéndice de *Psalms III* (Garden City, NY 1970) 361-456.

cadena constructa⁶, como puede observarse en Is 61,3: "Para darles ... perfume de fiesta en vez de ropa de luto (*'ēbel mā' tēh*)". No me parece lícito atribuir a error textual la ordenación invertida de los dos últimos vocablos⁷.

Los poetas hebreos, al igual que los griegos, latinos, españoles, etc., alteran en sus versos, de vez en vez, el orden habitual de las palabras. Harto conocida es la figura retórica denominada hipérbaton. Al intérprete corresponde, más que enmendar la plana al autor, indagar el valor nuevo que el nuevo orden ha engendrado. Desviaciones del orden usual se producen, por ejemplo, cuando el poeta retrasa un elemento sintáctico hasta el final de la frase. El elemento demorado es el sujeto en Job 18,13: "Devora a dos manos su piel, / devora con ambas manos el primogénito de Muerte"⁸. Este procedimiento dilatorio tiene un efecto intensificador.

El presente trabajo versa sobre un tipo de hipérbaton que en griego se denomina *hysteron-proteron* y en español *histerología*⁹. Esta figura, estudiada por la retórica clásica¹⁰, "consiste en invertir o trastornar el orden lógico de las ideas, diciendo antes lo que debería decirse después" (*DRAE*). Sirva de ejemplo un hexámetro de Virgilio: *Postquam altos tetigit fluctus et ad aequora venit* (Eneida III 662). Al bracear en medio del oleaje precede naturalmente el echarse a la mar. En algunas ocasiones los exegetas vacilan, se desazonan y aun zozobran al topar con este tipo de inversión cronológica o lógica, de palabras o frases, en la poesía hebrea de la Biblia¹¹.

A continuación agrupo, en varios apartados, algunos casos de histerología que he observado en poemas del Antiguo Testamento.

⁶ Casos de cadena constructa inversa han sido señalados por M. Dahood: *Or* 45 (1976) 344; *Or* 46 (1977) 384; en G. Rendeburg et al. (eds.), *The Bible World. Essays in Honor of Cyrus H. Gordon* (New York 1980) 16.

⁷ Reparemos en la función expresiva de la inversión sintáctica en este poema de restauración, donde se vaticina un cambio radical, un vuelco de la situación.

⁸ Para la interpretación de este verso, cf. M. H. Pope, *Job* (Garden City, NY 1973) 135; M. Dahood, *Or* 48 (1979) 99; L. Alonso Schökel / J. L. Sicre, *Job* (Madrid 1983) 270; E. Zurro, *Procedimientos iterativos en la poesía ugarítica y hebrea* (Roma 1987) 162.

⁹ Cf. F. Lázaro Carreter, *Diccionario de términos filológicos* (Madrid 1968) 226.

¹⁰ Cf. H. Lausberg, *Manual de retórica literaria* II (Madrid 1967) 282.

¹¹ Cf. L. Alonso Schökel, *Manual de poética hebrea* (Madrid 1987) 213s.

I. EL CICLO DE LA VIDA

Los breves años de la vida humana fluyen entre la cuna y el sepulcro, o entre el vientre materno y el seno de la tierra madre (cf. Job 1,21), "paridora y devoradora de carne humana" (R. del Valle Inclán)¹². Al nacimiento precede la concepción. Invierte el orden natural Job 3,3:

¡Perezca el día en que nací (*'iwwāled*),
la noche que dije: se ha concebido (*hōrâ*) un varón!¹³

Consideremos la ordenación invertida de los hechos en el segundo hemistiquio de Os 9,11:

Como pájaro emigra la gloria de Efraín:
no habrá parto (*millēdâ*) ni embarazo (*ûmibbeten*) ni concepción (*ûmēhērāyôn*).

W. G. E. Watson asegura que éste es el único ejemplo de inversión en la poesía hebrea¹⁴. Hay muchos, muchos más.

C. Carniti¹⁵ ha señalado un caso de histerología en Sal 2,7:

Tú eres mi hijo (*b'ni*)
yo te he engendrado (*y'ladtikā*) hoy¹⁶.

La inversión cronológica podría sugerir que no se trata aquí de un hecho biológico, sino de un acto jurídico, como ha explicado Alonso Schökel¹⁷.

La crianza sigue necesariamente al nacimiento de la criatura. Juan Boscán (*Sonetos*) invierte los términos: "En dolor fui *criado* y fui *nacido*".

¹² R. M^a del Valle Inclán, *La lámpara maravillosa*, El quietismo estético, VII.

¹³ Acerca del uso paralístico de la bina *hrh // yld* en hebreo, ugarítico y acadio, cf. Y. Avishur, *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures* (Neukirchen-Vluyn 1984) 559s. Ya observó este caso de *hysteron proteron* L. Alonso Schökel, *CuadJer* 13 (1987) 47.

¹⁴ Cf. Wilfred G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry* (Sheffield 1984) 358.

¹⁵ Cf. L. Alonso Schökel, *Manual de poética hebrea*, 214.

¹⁶ Sobre el par *bn // yld*, cf. M. Dahood, en L. R. Fisher (ed.), *Ras Shamra Parallels I* (Roma 1972) II 226.

¹⁷ Cf. L. Alonso Schökel / C. Carniti, *Salmos I* (Estella 1992) 158.

La muerte es la desembocadura, el desenlace, el punto final. Todo acontece antes de cerrarse el ciclo de la vida: tener morada, estar exhausto, lanzarse al combate, ir a la cárcel. Y sin embargo los poetas se expresan así:

... aquel ave
que dulce *muere* y en las aguas *mora*¹⁸.

Por la noche, sentados alrededor del fuego,
les vimos alejarse montando sus caballos
a los que destripaban mientras galopaban
hasta verlos caer *muertos* y *exhaustos*¹⁹.

Moriamur et in media arma *ruamus* (Eneida II 353).

Diéronle *muerte* y *cárcel* las Españas²⁰.

Como la falta de vigor, la debilidad y el decaimiento preceden a la muerte, no la siguen, algunos críticos y exegetas²¹ enmiendan el texto de Job 14,10: *w'geber yāmūt wayyehēlaš*). En este caso el poeta no ha invertido el orden esperado de los verbos, sino que alude con *hš* a la existencia tenue y desvalda, umbrática y espectral de los difuntos en el *š'ōl*, tal como aclaró Dahood²². Job, caviloso y desencantado, manifiesta cómo, a diferencia del árbol que muere y rebrota, el hombre "muere y se desvanece" (*yāmūt wayyehēlaš*).

II. TIEMPOS Y TAREAS

Desde que nace hasta que muere, el hombre, situado en el tiempo, va desgranando sucesivamente días y trabajos. Sus acciones se desarrollan en el tiempo, una tras otra, en cortejo ininterrumpido. Las tareas humanas tienen un ritmo, una cadencia, un antes y un después.

¹⁸ L. de Góngora, *Fábula de Polifemo y Galatea*, v. 363s.

¹⁹ G. Celaya, "Los Cicones", en *Cantos y mitos* (Madrid 1984).

²⁰ F. de Quevedo, "Soneto a Don Pedro de Girón, Duque de Osuna".

²¹ Cf. BHK³; S. R. Driver / G. B. Gray, *The Book of Job* II (Edinburgh 1921) 90; L. H. Brockington, *The Hebrew Text of the Old Testament* (Oxford-Cambridge 1973) 105.

²² Cf. M. Dahood, *UF* 14 (1982) 54.

Los poetas son capaces de nadar contra corriente, invirtiendo el curso del tiempo, posponiendo lo anterior y anteponiendo lo posterior. Hay ejemplos en todos los idiomas.

El mitólogo de Ugarit relata cómo *Ilu*, a petición de *Athiratu*, su consorte, autoriza la construcción del palacio de Baal:

Rematen para él (*yklh*) una casa de cedros,
 levanten para él (*y'msnh*) una casa de ladrillos [KTU 1.4 V 10-11]

La terminación, remate o coronamiento (*kl*) precede aquí, paradójicamente, a las fases previas de la edificación (*'ms*).

Leemos en Ez 43,11: "La estructura y disposición del templo ... enséñaselas (*hōda'*) y diseñáselas (*ūktob*)²³ ante sus ojos". Para dar a conocer la traza de un edificio, para mostrar su configuración y su estructura, es preciso diseñar antes el proyecto, delinear o grabar el plano, elaborar la maqueta.

El orden natural, que exige primero la reconstrucción y después la repoblación, está trastocado en Ez 36,10:

Serán repobladas (*w'nōš'bū*) las ciudades
 y las ruinas serán reconstruidas (*tibbānēnā*).

Al igual que en ugarítico²⁴, en fenicio²⁵ y en moabita²⁶, el hebreo *bny* significa reconstruir cuando su complemento es algo destruido o arruinado (DBHE, 124a).

La misma inversión nos sale nuevamente al paso en Ez 36,33b.

En el Deuteronomio se conmina esta maldición a los transgresores de la alianza:

Plantarás viñas y las cultivarás,
 pero vino no beberás ni embodegarás (*te'ēgōr*) (Dt 28,39).

El verbo *'gr* aquí no significa vendimiar, *gather the grapes* (NEB), sino embodegar, *einkellern* (Buber). Antes de ir a la mesa, el vino sigue un proceso de fermentación y maduración en la bodega.

²³ Para las acepciones y matices significativos de *ktb*, véase DBHE 373b.

²⁴ Cf. G. del Olmo Lete / J. Sanmartín, *Diccionario de la lengua ugarítica I* (Barcelona 1996) 113s.

²⁵ Cf. M.-J. Fuentes Estañol, *Vocabulario fenicio* (Barcelona 1980) 84.

²⁶ Cf. John C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions I* (Oxford 1971) 79.

Gabriela Mistral evoca con nostalgia:

" .. el vaho
de un pan en *septiembre molido*
y en agosto, en Castilla, *segado*"²⁷.

¿Es posible cocer el pan antes de amasarlo? En el repertorio de *Refranes y proverbios en romance* (a. 1555) de Hernán Núñez figura el siguiente: "Al que cuece y amasa, no le hurtes hogaza".

III. LO PRIMERO ES LO PRIMERO

Greenberg²⁸ ha señalado la inversión (crono)lógica de Ez 3,10: "Todas mis palabras ... acógelas en tu corazón (*qah bil' bāb' kā*) y escúchalas atentamente (*ūb' 'oznēkā s' mā'*)". Lo primero es la audición de las palabras: *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*. Al acto de oír sigue la asimilación mental, la fijación y conservación de las palabras. En la psicología hebrea, el corazón (*lēb/lēbāb*) es la sede de la vida consciente, de la inteligencia y de la memoria (cf. *DBHE*). Acoger en el corazón equivale a aprender, comprender y memorizar. Comp. Lc 2,51: *διετίθει... ἐν τῇ καρδίᾳ; apprendre par coeur; recordar (de re y cor = corazón)*. Algunas versiones (*NEB, NBE, La Casa de la Biblia*) instauran el orden lógico, sacrificando la histerología del texto hebreo.

Los hombres que, movidos por la curiosidad intelectual, desean saber, ante todo alertan los sentidos, prestan atención y así llegan a adquirir conocimientos. El orden natural aparece invertido en Prov 18,15: "Mente (*lēb*) inteligente adquiere saber // y oído (*'ōzen*) sensato quiere saber". El oído (*'ōzen*) precede a la mente (*lēb*) en Prov 2,2; 22,17.

Cecilia Carniti²⁹ observó la histerología de Sal 44,2: "Oh Dios, con nuestros oídos lo escuchamos, // nuestros padres nos lo contaron". Alonso Schökel apostilla: "Hemos oído ... nos lo han contado: en inversión cronológica (*hysteron proteron*)"³⁰.

²⁷ G. Mistral, "Pan", en *Tala*.

²⁸ Cf. M. Greenberg, *Ezekiel 1-20* (Garden City, NY 1983) 69.

²⁹ Cf. L. Alonso Schökel, *Manual de poética hebrea*, 214.

³⁰ Cf. L. Alonso Schökel / C. Carniti, *Salmos 1*, 631.

Discrepo de los críticos y exegetas³¹ que consideran adición o glosa la última línea de Sal 103,20:

Benedicid a Yhwh, ángeles suyos,
milicia valerosa que ejecuta ('ōšē) su orden,
obediente (lišmō') a su voz de orden³².

No es razonable, a mi entender, violentar el texto para que encaje en un esquema métrico regular. La regularidad métrica, tan incierta y cuestionada, no es criterio fiable, y mucho menos determinante, para establecer el texto genuino del poema. A menudo, amputando un hemistiquio aparentemente superfluo o *extra metrum*, se sacrifican valores estilísticamente significativos.

La ejecución es difícil que se anticipe a la orden. Los términos se encuentran invertidos en Is 48,5b:

Mi ídolo lo ha hecho ('āsām),
mi estatua de leño o metal lo ha ordenado (šiwwām).

Is 22,17s. describe al Señor como un lanzador de disco:

Mira, hombre, el Señor te lanzará
y te agarrará con fuerza;
(18) te hará dar vueltas y vueltas como un disco,
hacia un país vasto y dilatado.

Gray se percató del *hysteron proteron*³³. El poeta ha perturbado el orden de los movimientos del atleta que, antes de nada, aferra el disco o bola (*dūr*) metálica, luego lo voltea repetidas veces y, por fin, ejecuta el lanzamiento.

Primero llamamos al amigo por su nombre y después le damos la mano, se la cogemos. En Is 41,9a el gesto precede al llamamiento:

Te tomé (*heḥēzaqūka*) en los confines del orbe
y en sus extremos te llamé (*q'rā'tikā*).

³¹ Véanse, entre otros, C. A. Briggs, *The Book of Psalms*, II (Edinburgh 1907) 327; H. Gunkel, *Die Psalmen* (Göttingen 1968) 445; S. Mowinckel, *Real and Apparent Tricola in Hebrew Psalm Poetry* (Oslo 1957) 35; H. Bardtke, en *BHS*.

³² Cf. E. Zurro, *Procedimientos iterativos en la poesía ugarítica y hebrea*, 89.

³³ Cf. G. B. Gray, *The Book of Isaiah* (Edinburgh 1912) 379.

"La llamada y la acción se funden", comenta Alonso Schökel³⁴.

El orden natural (*qr'* - *hza*) se encuentra en Is 42,6 donde topamos con otra inversión cronológica:

Yo, el Señor, te he llamado (*qr'*)...
te he cogido (*hza*) de la mano,
y te he formado (*ysr*) ...

La elección divina incluye la vocación (*qr'*), el apoyo (*hza*) y la formación o creación (*ysr*) que, siendo lo primero desde nuestro punto de vista, se menciona aquí en último lugar.

IV. BINAS SINDÉTICAS. CAUSA Y EFECTO. SINONIMIA

Los pensamientos, planes, propósitos o designios preceden lógicamente a las acciones, hechos, obras y conductas. En el par merístico *ma' ăšêhem ūmahšebôtêhem* (Is 66,18), el poeta antepone lo que es posterior. La misma inversión se encuentra en los miembros paralelos *ma' ăšêkâ // mahš' bôtêkâ* (Sal 92,6).

En Jr 6,7, "Siempre tengo delante heridas y golpes (*hōlî ūmakkâ*)", el efecto (*hōlî*) se menciona antes que la causa (*makkâ*). No cabe duda que son los golpes, azotes o calamidades los que originan las lesiones, heridas y sufrimientos. Nótese con todo que la bina sindética *hōlî* y *makkâ* puede entenderse como sinonímica. El mismo orden guardan ambos sustantivos en Dt 28,61.

Jr 12,10 antepone el resultado al hecho que lo produce:

Multitud de pastores arrasaron (*šihărtâ*) mi viña,
pisotearon (*bôš'šû*) mi parcela.

Invierte el orden natural de los hechos Am 4,6-7:

(6) Aunque os di en vuestros poblados
dientes sin estrenar,
y en todos vuestros lugares
carestía de pan ...

(7) Aunque os retuve la lluvia ... (NBE).

³⁴ Cf. L. Alonso Schökel / J. L. Sicre, *Profetas I* (Madrid 1980) 285.

La sequía (v. 7) es la causa de la falta de víveres, que a su vez trae consigo la hambruna vigorosamente descrita en el verso anterior (dientes ociosos, impolutos, sin estrenar). Este caso de histerología hizo sospechar a Harper³⁵ que el v. 7 precedía en el texto original al v. 6.

Los verbos *kly* y *mḥš*, documentados paralelísticamente en ugarítico y hebreo³⁶, forman una bina sindética en 2 Sam 22,39: *wā'ākallēm wā'emhāšēm*, "los exterminé y los aplasté". Aunque es razonable suponer el aplastamiento con anterioridad a la aniquilación, el poeta utiliza ambos términos a modo de sinónimos. Las variantes ortográficas, gramaticales y estilísticas de 2 Sam 22 y Sal 18, que representan tradiciones diversas, no justifican la omisión de *'klm*³⁷.

Puede ver un caso de histerología en Ez 3,14: *w'rū'h n'sā'atnī watiqqāhēnī*, quien lea el texto en la versión de Cipriano de Valera: "Levántome pues el espíritu, y me tomé". En rigor, ni *nš'* significa aquí "levantar, alzar", ni *lqh* equivale a "tomar, coger". Los dos verbos unidos por la conjunción copulativa constituyen una especie de hendíadis, expresan una sola acción: "El espíritu me arrebató y me llevó". Poco antes, el profeta ha significado la misma acción mediante un solo verbo: *watiššā'ēnī rū'h*, Ez 3,12, "me arrebató el espíritu". Para expresar la idea de elevación, el autor se sirve de un sintagma preposicional: *watiššā' 'ōtī rū'h bēn-hā'āreš ūbēn haššāmayim*, Ez 8,3, "me llevó el espíritu entre la tierra y el cielo", es decir, por el aire, en volandas.

Cooke³⁸ suprime por tautológico el segundo de los verbos enlazados copulativamente en Ez 15,5b: *kī-'ēš 'ākālathū wayyēhar*, "cuando el fuego lo devore y abrase". El verbo *'kl* es genérico: el fuego se ceba, devora la vid. Con la adición de *hrr*, que no es inútil y viciosa, el poeta intensifica la expresión y la precisa, explicitando la idea de combustión.

Gordis³⁹ ha prestado atención al *hysteron proteron* de Job 16,9: *'appō tārap wayyiš'f mēnī*, "Con furor me desgarró y aborrece". El senti-

³⁵ Cf. W. R. Harper, *Amos and Hosea* (Edinburgh 1905) 97.

³⁶ Cf. M. Dahood, *Ras Shanra Parallels I, II*, 285; Y. Avishur, *Stylistic Studies of Word Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures*, 381.

³⁷ Puede verse E. Zurro, *Procedimientos iterativos en la poesía ugarítica y hebrea*, 185.

³⁸ Cf. G. A. Cooke, *The Book of Ezekiel* (Edinburgh 1936) 158.

³⁹ Cf. R. Gordis, *The Book of Job. Commentary, New Translation and Special Studies* (New York 1978) 176.

miento de odio y la actitud hostil (*štm*) llevan a la agresión brutal, al desgarramiento (*trp*), y por consiguiente lo preceden.

V. PROCESO JUDICIAL. OPERACIONES BÉLICAS

Para ilustrar la figura que estudiamos, Bühlmann y Scherer⁴⁰ citan Sal 9,16s:

- (16) Se hundieron los paganos en la fosa que abrieron,
 en la red que escondieron su pie quedó atrapado.
 (17) El Señor se manifestó, hizo justicia (*mišpāt*).

El salmista antepone la ejecución de la pena, que es lógicamente posterior, a la sentencia definitiva del juez, en este caso condenatoria.

Salvar a las víctimas inocentes, a los humildes y desamparados, es la finalidad de la intervención judicial de Dios en Sal 76,9s:

- (9) Desde el cielo proclamas la sentencia (*dîn*):
 la tierra se amedrenta y enmudece
 (10) cuando Dios se pone en pie para juzgar (*l'mišpāt*),
 para salvar a los desvalidos de la tierra.

El texto invierte la sucesión (crono)lógica de los hechos, que parece ser esta: a) El juez se pone en pie para juzgar (10a); b) la tierra, atenazada por el miedo, aguarda enmudecida el fallo judicial (9b); c) Dios pronuncia la sentencia (9a).

Senaquerib invade Judá y pone cerco a Jerusalén, pero no logra culminar la campaña asaltando la ciudad y tomándola. Lo había anunciado Is 37,23:

- No entrará en esta ciudad (a)
 ni lanzará allí flechas (b),
 ni la afrontará con escudos (c),
 ni levantará contra ella un terraplén (d).

La descripción invierte el orden cronológico: anticipa el desenlace (a) y relega al último lugar una operación previa, preparatoria del ataque (d).

⁴⁰ Cf. W. Bühlmann / K. Scherer, *Stilfiguren der Bibel* (Fribourg 1973) 46.

Al día en que cayó Jerusalén en manos de Nabucodonosor se refiere Abd 1,11:

Quando bárbaros deportaron su ejército
y extraños invadieron la ciudad.

Como la captura y deportación del ejército ha de ser por fuerza posterior a la conquista de la ciudad, a Bewer se le antoja corrupto el TM y lo enmienda⁴¹.

El ejército de Nabucodonosor expugnó Jerusalén e hizo estragos en la ciudad santa. Los babilonios pasan a cuchillo por igual a chicos y grandes, hombres y mujeres, que se desploman (*npl*) malheridos y yacen (*škb*) por tierra. El poeta elegíaco nos muestra los cuerpos que yacen exánimes (a) antes de caer atravesados por la espada (b):

Yacen (*šāk'bu*) por tierra en las calles
chicos y ancianos (a),
mis doncellas y mozos
cayeron (*nāpelū*) a espada (b) (Lam 2,21a).

En el contexto militar de Sal 59,5a: *y'rūšūn w'yikkônānū*, el verbo *rws* posee el significado de "atacar, cargar, acometer"⁴², mientras que *kwn* (Hitpolel) quiere decir "apostarse, tomar posiciones". En buena lógica, situarse en un puesto estratégico es operación previa a la carga o arremetida.

VI. EL CARRO DELANTE DE LAS MULAS. OTROS EJEMPLOS. CITA INVERTIDA

En los últimos días de diciembre los ciudadanos se desean "feliz entrada y salida". Me percato no sólo de la elipsis, sino también de la histerología. Esos afables ciudadanos anticipan la *entrada* en el año nuevo, que ha de seguir forzosamente a la *salida* del que aún no ha expirado. Sin darse cuenta han puesto el carro delante de las mulas.

⁴¹ Cf. J. A. Bewer, *Obadiah and Joel* (Edinburgh 1911) 41.

⁴² Cf. M. Dahood, *Psalms II* (Garden City, NY 1968) 68; E. Zurro, *EstBib* 66 (1998) 253.

Las fauces de Mot, desmesuradamente abiertas, atemorizan a Baal. El mensaje de Mot es terminante:

[Un labio en la tierra, un labio en el cielo
[] la lengua en las estrellas.
Entrará (*y'rb*) [Ba]al en sus entrañas (*kbd*),
a su boca (*p*) descenderá (*yrd*) [KTU 1.5 II 2-4].

F. M. Cross⁴³ sospecha que los componentes del paralelismo *p // kbd*, supuestamente tópico⁴⁴, sufrieron una inversión en la escritura de este texto, cuya forma oral habría sido:

Entrará Baal en su boca (*p*),
a sus entrañas (*kbd*) descenderá.

Hipótesis aparte, el mito de Ugarit testimonia un caso más de histerología: al mencionar las entrañas (estómago, vientre) antes que la boca, invierte las fases de la deglución.

La apasionada Anat llora a lágrima viva la muerte de Baal:

Cuando se sació (*tšb'*) de llorar,
de beber (*tšt*) como vino lágrimas⁴⁵ [KTU 1.6 I 9-10]

El mitógrafo de Ugarit invierte el orden natural, según el cual la acción de beber es anterior a la de saciarse. La versión de Caquot deshace la histerología, estableciendo el orden lógico:

Elle boit ses larmes comme du vi,
jusqu' à être rassasiée de pleurs⁴⁶.

En ningún caso los peces, ni de mar ni de río, se corrompen y apestan antes de morir. Es evidente la histerología en Is 50,2b:

Mirad, con mi bramido seco el mar,
convierto los ríos en desierto;
por falta de agua sus peces apestan (*tib'aš*)
y mueren (*wetāmot*) de sed.

⁴³ Cf. F. Moore Cross, *HTR* 67 (1974) 9.

⁴⁴ De hecho está documentado solamente aquí, y en orden inverso. Cf. M. Dahood, *Ras Shamra Parallels III* (Roma 1981) I 158: *kbd // p*.

⁴⁵ Traducción de G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán* (Madrid 1981) 223.

⁴⁶ Cf. A. Caquot / M. Sznycer / A. Herdner, *Textes ougaritiques. I. Mythes et légendes* (Paris 1974) 254.

Para algunos exegetas y traductores la inversión es un escollo que sortean recurriendo a la enmienda textual (cf. *BEK*³, *BHS*).

A veces los poetas bíblicos adaptan o citan versos de otro autor, alterando el orden de los hemistiquios. Ese trastrueque, denominado cita invertida⁴⁷, da lugar en algún caso a una inversión (crono)lógica o histerología.

En Zac 8,12 los comentaristas⁴⁸ reconocen una cita⁴⁹ de Ag 1,10. La pertinaz sequía que padece el pueblo declara el profeta Ageo que es castigo de una culpa:

Por eso el cielo (*šmym*) rehúsa el rocío (*!l*)
y la tierra (*'rṣ*) rehúsa la cosecha (*ybwlh*).

Zacarías anuncia un cambio de suerte:

La tierra (*'rṣ*) dará su cosecha (*ybwlh*)
y el cielo (*šmym*) dará su rocío (*!lm*).

La situación ha dado un vuelco: en vez de la maldición de la sequía y de la tierra estéril, la bendición de la lluvia que fecunda la tierra y la hace productiva. Zacarías pone de relieve el cambio radical empleando el recurso de la cita invertida, que a su vez da origen a un caso más de histerología: el efecto (cosecha) precede a la causa (lluvia menuda y benéfica, llovizna o rocío).

VII. RETÓRICA Y EXÉGESIS. LA MAGIA DEL POETA,
COMPARABLE A LA DE JOSUÉ. LO SIMULTÁNEO
Y LO SUCESIVO. LA PERSPECTIVA DEL POETA.
MÚLTIPLES FUNCIONES DE LA HISTEROLOGÍA

Hace trescientos años se preguntaba Sor Juana Inés de la Cruz: "¿Cómo sin Lógica sabría yo los métodos generales y particulares con que está

⁴⁷ Cf. P. C. Beentjes, "Inverted Quotations in the Bible: A Neglected Stylistic Pattern": *Bib* 63 (1982) 506-523.

⁴⁸ Pueden verse, entre otros, H. G. Mitchell, *Haggai and Zechariah* (Edinburgh 1912) 211; W. A. M. Beuken, *Haggai-Zacharja 1-8* (Assen 1967) 166.

⁴⁹ L. Alonso Schökel, *Manual de poética hebrea*, p. 169ss., estudia los conceptos de cita, alusión y reminiscencia.

escrita la Sagrada Escritura? ¿Cómo sin Retórica entendería sus figuras, tropos y locuciones? ... ¿Cómo sin grande conocimiento de reglas y partes de que consta la Historia se entenderán los libros históricos? Aquellas recapitulaciones en que muchas veces *se postpone en la narración lo que en el hecho sucedió primero*⁵⁰.

El éxodo, la salida de Egipto, sucedió con anterioridad a la conquista y ocupación de Canaán. Amós 2,9-10, en su estilización poética, pospone lo que de hecho aconteció primero:

(9) Yo exterminé ante ellos⁵¹ a los amorreos,
altos como cedros, recios como robles;
exterminé su fruto arriba, abajo sus raíces⁵².

(10) Yo os saqué de Egipto
y os conduje por el desierto cuarenta años
para que poseyeráis el país amorreo.

A Harper⁵³ le parece legítimo trastocar el orden de los versos, leyendo el 10 antes del 9, de modo que el texto se ajuste a la cronología. ¿Coincide acaso la perspectiva de Harper con la de Amós? ¿Se ha situado el exegeta en el punto de vista del poeta? A mi entender, la mente de Amós está muy lejos, de albergar la preocupación cronológica del crítico. Tal vez Harper no se percató de que los poetas son capaces de anular el tiempo, de invertir su curso o detenerlo, como Josué detuvo la carrera del sol (Jos 10,12s).

Los escritores no siempre relatan los sucesos siguiendo el orden cronológico. A veces la narración invierte el orden en que se desarrollan los acontecimientos. En ocasiones retrocede el relato para hacer presente algo que pasó tiempo atrás. No es lícito vedar a los poetas —a cuyo oficio es consustancial el artificio— los procedimientos que en la literatura y en el cine utilizan los narradores.

La realidad, por menudo que sea el objeto designado con este nombre, tiene mil caras, ofrece innumerables perspectivas a quienes la contemplan.

⁵⁰ Cf. Sor Juana Inés de la Cruz, "Respuesta a Sor Filotea de la Cruz", en *Obra selecta* (Edición, selección, introducción y notas de Luis Sainz de Medrano; Clásicos Universales Planeta, Barcelona 1987) 434s. El subrayado es mío.

⁵¹ O "ante vosotros" (*mpnykn*); cf. BHS.

⁵² Comp. la inscripción fenicia de Eshmunazor, líneas 11 y 12: *šrš lmt wpr lm'l* (KAI I, 14). Asimismo Is 37,31.

⁵³ Cf. W. R. Harper, *Amos and Hosea*, 53s.

El poeta selecciona planos y perfiles, y los va disponiendo uno tras otro. No tiene más remedio que representar de modo sucesivo, por medio de voces eslabonadas, no sólo las acciones que se desarrollan en el tiempo, sino también las instantáneas. No olvidemos que el arte literario, y en especial la poesía, es "palabra en el tiempo"⁵⁴.

"Todo escritor tiene derecho a que busquemos en su obra lo que en ella quiso poner"⁵⁵. ¿Qué quiso poner en primer plano? ¿Por qué empleó tales recursos y no otros? ¿Por qué dispuso así los hechos y aun las palabras, desviándose del orden usual, ya gramatical, ya lógico o cronológico?

Críticos y exegetas deben situarse en el punto de vista del poeta, sólo así podrán averiguar —o al menos entrever— la función que en el poema cumplen las figuras retóricas y los procedimientos estilísticos.

Todo poema es a la vez una criatura individual y un organismo complejo. Sus partes, estrechamente relacionadas entre sí, constituyen una estructura verbal única. Asimismo los múltiples recursos que utiliza el poeta están conexados, son interdependientes y forman un tejido, un entramado. Unos son capitales y otros subordinados, todos cumplen su función. El estudio del poema ha de ser a un tiempo analítico y global.

La histerología o *hysteron-proteron*, al igual que otros tipos de inversión⁵⁶, puede desempeñar múltiples oficios. A veces el orden artificioso de las palabras responde a una predilección eufónica, o está al servicio del ritmo poético; a menudo intensifica el significado de un vocablo, pone de relieve una frase, renueva y singulariza una expresión; en algún caso, armonizando forma y contenido, refleja un cambio de situación. No siempre es fácil apreciar el oficio que cumple esta figura en cada texto.

Leemos el siguiente verso de Unamuno: "Venid, comed, tomad: éste es mi cuerpo"⁵⁷. Nos damos cuenta de que es cita de 1 Cor 11,24 (Vulg: *Accipite et manducate, hoc est corpus meum*) e indagamos el

⁵⁴ Cf. A. Machado, en *Nuevas Canciones*: "Ni mármol duro y eterno, / ni música ni pintura, / sino palabra en el tiempo".

⁵⁵ Cf. J. Ortega y Gasset, "Ideas sobre Pío Baroja", *El espectador* I (Madrid 1933) 112.

⁵⁶ Varios tipos de inversión pueden verse en W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 356-359.

⁵⁷ Cf. M. de Unamuno, "Eucaristía", en *El Cristo de Velázquez*, primera parte, XXXII.

porqué de la inversión de los verbos subrayados y de la consiguiente histerología. Releemos el poema y reparamos en la reiteración de dos palabras clave⁵⁸: *hambre* y *comer*. Hambre insaciable, hambre de inmortalidad, hambre que entraña amor y ansia, hambre divina: "Amor que es hambre", "hambre de la Palabra creadora", "amor hecho hambre", "nuestra divina hambre carnal de Ti". Sólo comer "carne de Dios" puede satisfacer este hambre: "Sólo comerte nos apaga el ansia", "comer tu corazón". El poema llega al punto culminante en la cita de 1 Cor 11,24 (Vulg). Al invertir el orden de los verbos, el poeta no hace sino colocar el imperativo *comed*, pletórico de significado, en el lugar preeminente que le corresponde, delante del pobre y pálido *tomad*.

En el apartado IV hemos citado ejemplos de inversión (crono)lógica en una bina sindética, nominal o verbal. En esos casos las palabras enlazadas son portadoras de la misma idea o expresan la misma acción. Equivalen a una reiteración conceptual.

Son como pinceladas superpuestas, como trazos que dibujan juntos la misma imagen. Los vocablos asociados refuerzan, especifican o matizan el concepto que cada uno por sí solo es capaz de significar.

En este trabajo, dedicado al maestro Alonso Schökel en el segundo aniversario de su fallecimiento, he reunido no pocos casos de histerología observados en la poesía bíblica hebrea. No he pretendido analizar el valor de la figura en cada texto. Sólo he querido señalar modestamente a críticos y exegetas que, a mi juicio, ningún tipo de inversión es de suyo sospechoso o erróneo, ni baladí o insignificante, sino que toda alteración del orden esperado, lógico o cronológico, es de algún modo significativa.

⁵⁸ Acerca de la palabra clave, véase L. Alonso Schökel, *Manual de poética hebrea*, 220.

LAS TRADICIONES DE JACOB. BÚSQUEDA Y RECHAZO DE LA PROPIA IDENTIDAD*

JOSÉ LUIS SICRE DÍAZ
FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Con motivo del Congreso que organizó la Asociación Bíblica Española sobre el tema *Biblia. Memoria histórica y encrucijada de culturas* (Salamanca, 9-11 de septiembre de 2002) se me encargó estudiar el tema en las tradiciones patriarcales. Pensé de inmediato circunscribirme a la figura de Jacob, ya que es imposible decir algo mínimamente nuevo e interesante en el corto espacio de una hora a propósito de todos los patriarcas. Por otra parte, Jacob/Israel, que da nombre al pueblo, parecía el más indicado.

Aunque mi elección del protagonista era clara, no iba acompañada de una especial simpatía hacia él. Mis sentimientos estaban condicionados desde hacía años por la tradición contenida en el capítulo 12 del profeta Oseas, que no ofrece una imagen muy positiva de Jacob. Los capítulos del Génesis que hablan sobre él tampoco contribuían a aumentar mi estima. Es difícil sentirse atraído por una persona que la primera vez que abre la boca es para exigirle a su único hermano que viene agotado del campo: "Véndeme ahora mismo tus derechos de primogénito". Y que poco después engaña a su padre con todo descaro y usa el nombre de Dios para hacerse con la bendición. Si recordamos los posteriores engaños a su tío Labán, tan embustero como él, queda claro que si hubiese que buscar un patrono para mentirosos y tramposos ése sería Jacob.

* Ofrezco aquí una versión mucho más amplia de la conferencia tenida el 9 de septiembre de 2002 en el Congreso Internacional organizado por la Asociación Bíblica Española en Salamanca sobre el tema: *Biblia, memoria histórica y encrucijada de culturas*.

Al abordar la preparación de esta conferencia, ése fue precisamente el primer aspecto que me extrañó. Los nombres de Israel y de Jacob se usan en los libros más distintos del AT y de los Apócrifos para designar al pueblo. Un nombre del que parecen estar orgullosos. ¿Cómo es posible que ese pueblo cuente unas historias tan poco edificantes sobre el antepasado que le da nombre? ¿O son esas historias más edificantes de lo que yo imaginaba? La lectura de los relatos bíblicos y de numerosas obras posteriores me llevó a formular la tesis que ahora presento: en el Antiguo Testamento se constata una búsqueda de identidad, que más tarde será rechazada por dos caminos muy distintos: por infravaloración y por exaltación.

I. LA BÚSQUEDA DE IDENTIDAD

Entiendo por búsqueda de identidad el largo proceso que llevó a la imagen de Jacob que tenemos ahora mismo en el libro del Génesis. El Jacob-Israel de Gn 26-50 es el Jacob "canónico", aunque su imagen amalgame tradiciones muy distintas, e incluso opuestas, del personaje, que el lector debe intentar conciliar.

1. La formación de la tradición

La reconstrucción de este proceso es muy compleja y difícil, sujeta a una gran dosis de subjetivismo. Habría que exponer, como mínimo, las opiniones de Horst Seebass, Albert de Pury, Eberhard Blum y David M. Carr¹.

Horst Seebass² piensa que el relato del Génesis encubre dos tradiciones distintas: una sobre Israel, en la que el protagonista emigra desde Mesopotamia a Canaán y allí se convierte en un gran pueblo sin bajar a Egipto. La otra, sobre Jacob, que contiene la revelación de Betel y gran parte de los relatos sobre Jacob-Esaú y Jacob-Labán³.

¹ Otras obras recientes carecen de interés para nuestro tema a causa de su enfoque. Por ejemplo: R. S. HENDEL, *The Epic of the Patriarch. The Jacob Cycle and the Narrative Tradition of Canaan and Israel* (HSM 42; Atlanta 1987); H. M. WAHL, *Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität* (BZAW 258; Berlin 1997).

² H. SEEBASS, *Der Erzvater Israel* (BZAW 98; Berlin 1966).

³ Para Seebass, los únicos elementos antiguos preservados son Gn 33,18-19*; 35,2.4. 3b*; 33,20 (¡en este orden!).

Albert de Pury, dedicó a las tradiciones de Jacob dos gruesos volúmenes en 1975⁴ y ha vuelto sobre ellas en artículos de 1991⁵ y 1994⁶.

En 1975, frente a la opinión bastante extendida que veía el ciclo de Jacob como un conjunto de sagas sueltas, y frente a la opinión que distinguía una tradición de Jacob "cisjordana" y otra "transjordana", De Pury defiende la existencia de un ciclo narrativo primitivo de carácter lineal, compuesto, al menos, por tres episodios: 1) ida a Mesopotamia (con la motivación del viaje); 2) cruce del Yaboq después de luchar contra un dios o un demonio; 3) llegada a Siquén. A estos tres episodios parece que debemos añadir también el relato sobre Labán⁷.

El Yahvista completó este relato lineal con una serie de episodios y, sobre todo, le dio un enfoque nuevo de carácter cíclico. Ahora todas las aventuras quedan enmarcadas en el gran problema del conflicto con Esaú y de la reconciliación final con él. Con estos cambios, el ciclo adquiere un carácter más dramático y religioso.

En su artículo de 1991, algunos aspectos han cambiado. De Pury ya no está tan convencido de que existiese una versión yahvista y otra elohísta, aunque considera probable que el ciclo hubiese circulado, durante su etapa oral, en diferentes versiones. En cuanto a su función, expresa de forma más clara lo que insinuaba en 1975: "La gesta de Jacob es evidentemente la historia de una hermosa aventura, pero es también una historia con valor fundante, porque la historia del antepasado funda la existencia del grupo que desciende de él y se relaciona con él (...) El encadenamiento de los episodios en el ciclo de Jacob es de tal coherencia (...) que no se puede interpre-

⁴ A. DE PURY, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob*, 2 vols. (Paris 1975).

⁵ *Id.*, *Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël* (SVT 43; Leiden 1991) 78-96.

⁶ *Id.*, "Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco": *Estudios Bíblicos* 52 (1994) 95-131.

⁷ El "Sitz im Leben" de este ciclo era la celebración que precedía la partida de los clanes nómadas para la trashumancia de invierno. "Igual que en el desierto los nómadas se reunían durante la noche anterior a su vuelta a las tierras fértiles para celebrar el rito pascual, también se reunían en otoño en el *maqom* ancestral para implorar el auxilio de El la víspera de su partida para el desierto (...) Durante esta noche, los "hijos de Jacob" evocaban los orígenes de su clan y expresaban sus aspiraciones profundas. En este marco, recitaban la gesta de su antepasado. Todos conocían la historia, pero esa noche la revivían con una intensidad particular: también Jacob había pasado la noche en este lugar antes de adentrarse en el desierto. El se le había aparecido en una visión grandiosa y le había prometido guardarlo, protegerlo y devolverlo sano y salvo a esta '*adamah*' (DE PURY, *Promesse divine*, o. c., 604).

tar este ciclo más que como la leyenda de origen de un clan, de una tribu, de un grupo tribal o de una 'nación'. Para sus transmisores, esta leyenda de origen permite al mismo tiempo fijar de una vez por todas una serie de "doctrinas" o reivindicaciones que expresa la leyenda: define el grado de parentesco y el modo de relación con los principales grupos vecinos (Esaú/Edom, Labán/Aram, los siquemitas en Gn 35), determina las reivindicaciones territoriales del grupo, proclama la identidad del dios responsable del bienestar del grupo y designa sus lugares de culto, fija la jerarquía genealógica dentro del grupo. El ciclo de Jacob cumple todas estas condiciones para asumir la función de una leyenda de origen. El grupo que transmite el ciclo de Jacob no tiene necesidad ni de una salida de Egipto ni de un relato de conquista para explicar su presencia en el país".

La mayor novedad en este artículo la percibo en la definición del contexto en el que surge y se transmite este ciclo.

"El ciclo de Jacob no se enraíza en la institución monárquica ni en el feudalismo ciudadano, ni en los ambientes proféticos o sacerdotales. Refleja, de hecho, una concepción tribal de la sociedad (lo que no significa necesariamente nómada) y da cuenta de las relaciones intertribales e internacionales recurriendo al sistema de la genealogía segmentada. El medio portador de esta tradición es el de las élites tribales del campo, el *'am ha'ares*, al que F. Crüseman atribuye también la ideología antimonárquica que se advierte, por ejemplo, en Jc 9,8-15* o 1 S 8,11-18. Desde el punto de vista religioso, este ambiente es mucho más tolerante, ya que le interesa favorecer la convivencia entre los diversos grupos. Por eso, en el ciclo de Jacob, el dios del patriarca puede ser llamado Yhwh, Elohim, El Betel, Pajad Isaac, El elohé Yisrael, o simplemente Ha'el. No hay dificultad alguna en reconocer al "Dios de Najor" como divinidad tutelar de Labán, y Yhwh o Elohim como dios igualmente de Esaú (...) El dios de la gesta de Jacob no es ni legislador ni juez, es más bien protector, e incluso cómplice. No impone una alianza sino que otorga la bendición, concediendo especialmente prole a los hombres, fecundidad al ganado y fertilidad a los campos (...) Y, sobre todo, es un dios que tiene en cuenta, contrariamente al de la tradición mosaica, la variedad y jerarquía de las relaciones genealógicas. Las élites tribales herederas de la tradición de Jacob sólo podían experimentar desconfianza hacia la agitación y el celo exclusivista que percibían en los ambientes levíticos y proféticos"⁸.

⁸ DE PURY, *Le cycle de Jacob*, o. c., 92s.

Eberhard Blum⁹ ofrece una imagen mucho más compleja. La tradición primitiva atraviesa seis etapas hasta adquirir la configuración actual. Limitándonos a los datos esenciales para nuestro tema, la tradición primitiva¹⁰ ofrece la imagen de un Jacob tramposo (en la línea de la que ofrece el profeta Oseas en su capítulo 12).

En tiempos de Jeroboán I¹¹, una nueva redacción de la historia ("Kompositionsschicht") lo presenta de manera más favorable, no como un tramposo sino como la parte ofendida y protegida por Dios. Al mismo tiempo, el cambio de nombre de Jacob en Israel después de la pelea en Penuel sugiere que Israel tuvo sus orígenes en el norte y que, en cierto modo, el reino de Jeroboán representaba al genuino Israel.

Durante la monarquía (probablemente después de la caída de Samaria en 721), la historia de Jacob, antes independiente, se convierte en continuación de la historia de Abrahán, y se crea una genealogía lineal que relaciona a los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob. Un medio muy importante para unir estas tradiciones es el motivo de la promesa (Vätergeschichte 1).

Prescindiendo de otras dos revisiones posteriores (la "redacción Jarán"¹² y la "historia patriarcal 2"¹³), algún tiempo después del exilio las revisiones D subrayan la protección divina (tema que ya se había introducido en el Estrato de composición). A esta etapa atribuye Blum el tema de que Dios está con Jacob en 28,15; 31,3; 32,10-13.

La última etapa, el Estrato sacerdotal, no supone especial modificación de la imagen del protagonista.

⁹ E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMNAT 57; Neukirchen 1984). Una exposición muy detallada de su opinión puede verse en D. J. WYNN-WILLIAMS, *The State of the Pentateuch. A Comparison of the approaches of M. Noth and E. Blum* (BZAW 249; Berlin-New York 1997) 129-143.

¹⁰ Esta tradición no incluye la segunda parte de la historia de Jacob y Esaú (el encuentro), ni la parada en Betel, con su importante revelación, ni el nacimiento de los hijos.

¹¹ Según Blum, esta revisión pretende legitimar las innovaciones de Jeroboán relacionándolas con los comienzos de la historia de Israel (importancia del santuario de Betel y de la autopresentación de Dios como el "Dios de Betel").

¹² Poco después de unir las historias de Abrahán y Jacob se cambia el lugar del exilio de Jacob. La antigua historia consideraba que Labán vivía relativamente cerca de Israel ("la tierra de los pueblos de oriente": 29,1). Ahora se traslada a Jarán, en Mesopotamia. Esta redacción la sitúa Blum entre el 721 y el siglo VI.

¹³ Vätergeschichte 2, que tiene lugar durante el exilio babilónico. Dos rasgos importantes: vuelve a usar el tema de la promesa y usa el doble motivo de salir-bajar/regresar, con Egipto y Mesopotamia en contraste con la tierra prometida.

David M. Carr¹⁴, más complejo aún que Blum, distingue ocho etapas. Limitándonos de nuevo a lo esencial para nosotros, Carr habla de unos *materiales previos*¹⁵ que contienen tradiciones de fulleros relacionadas con Jacob y su familia.

Con estos materiales y otros nuevos se redacta en el Reino Norte, antes de su desaparición, *la historia (story) de Jacob* (la llama a menudo "*the pre-promise Jacob story*"). El cambio más significativo es que Jacob pasa de héroe nacional a antepasado de la nación, adquiriendo el relato un tinte mucho más político¹⁶. El contraste entre las tradiciones antiguas y los añadidos recientes no se ha eliminado por completo. En consecuencia, el lector se ve obligado a compaginar a un Jacob subversivo con un Jacob protegido por Dios y moralmente justificado como antepasado de Israel (298-300; véase también 256ss). En este contexto del Norte, los relatos de las trampas y contratrampas de Jacob servirían para describir no sólo a un individuo sino a un héroe cultural que, en cierto sentido, representa el carácter del pueblo al que se dice que dio a luz. En Penuel, esta conexión individual-colectiva se convierte en tema capital mediante el cambio del nombre del individuo, Jacob, por el del nombre nacional, Israel. Gracias a esta conexión, las descripciones de los éxitos de Jacob ya no pretenden sólo entretener sino que reivindican para el *pueblo* de "Israel" la astucia, fuerza, virilidad y riquezas de Jacob. Además, esta conexión influye en otros campos. Las relaciones de Jacob con Esaú y Labán anticipan las relaciones de Israel con los edomitas y arameos. La pretensión del relato de que Dios está ahora "con" Jacob significa que Dios está ahora "con" Israel del Norte. Y la insistencia continua del relato en que Dios protege a Jacob afirma implícitamente que Dios también protegerá al pueblo que engendró.

La etapa posterior, *la edición norteña de la composición Jacob-José*, en la que se unen las historias de Jacob y de José¹⁷, no supone un cambio radi-

¹⁴ D. M. CARR, *Reading the Fractures in Genesis. Historical and Literary Approach* (Louisville 1996).

¹⁵ Los encontramos en los caps. 25 y 27-31*. Probablemente proceden de los movimientos de resistencia del Norte a las estructuras de poder de la época de David y Salomón (298).

¹⁶ Ahora Dios se aparece a Jacob en Betel y Jacob hace voto de fundar un santuario y darle el diezmo. En el nuevo material de los cc. 32-35* continúan las conexiones políticas. Dios se aparece en Penuel y le cambia el nombre en "Israel", vinculándolo explícitamente a una entidad etnopolítica. Después de encontrarse con Esaú, Jacob funda los santuarios de Siquén, Betel (de nuevo) y la tumba de Raquel en la frontera con Benjamín.

¹⁷ A esta etapa pertenecen 41,50-52; 48,1-2.8-14,17-20. Estos añadidos convierten todo el relato en un círculo que comienza y termina con una bendición en el lecho de muerte (Gn 27 y

cal¹⁸, aunque la historia de José, que se caracterizaba por marginar a los personajes tramposos enemigos de las estructuras, supone una crítica velada a la antigua imagen de Jacob.

La cuarta etapa, *la edición sureña de la composición Jacob-José*, tras la destrucción del Reino Norte en 722, tampoco supone un cambio para la figura de Jacob.

Sí lo va a suponer la quinta, *la composición Proto-Génesis*, escrita a finales del período preexílico, o (más probablemente) a comienzos del exilio, en la que se unen tradiciones muy distintas del Sur y del Norte con una visión totalmente nueva, *centrada en el futuro*, para un pueblo desanimado. Dios mantendrá su promesa de bendecir, proteger y hacer volver el pueblo a Canaán, siguiendo las huellas de sus antepasados Abrahán y Jacob (232). Las promesas de Dios a Jacob son ahora extensión de las promesas a Abrahán. Y estas promesas son posibles a pesar de que todo parece en contra, porque están ancladas en Dios. Al extender la genealogía hacia atrás de la historia de Jacob-José, el autor se centra más en las figuras sureñas de Abrahán e Isaac, anticipando esa supremacía de Abrahán sobre Jacob que encontraremos más adelante.

La revisión de Proto-Génesis consiste en una serie de retoques semi-dtr. En general tienen una intención limitada y están bien integrados en el conjunto, pero a menudo ofrecen cambios significativos. En el caso de Jacob, lo convierten en celoso yahvista ("Yahvé será mi Dios": 28,21b), que pronuncia una hermosa oración llena de humildad y confianza (32,10-13).

Finalmente, *el documento sacerdotal* mejora el talante moral de los patriarcas. Abrahán no sólo obedece a la Ley (añadidos semi-dtr) sino que se circuncida. Jacob no sólo es justificado de las trampas con el rebaño de Labán (cosa que ya hacía la historia de Jacob) sino también de sus trampas a Esaú, ofreciendo una versión distinta de su viaje a Padán Aram. "De este modo, el Jacob de P representa la domesticación final del fullero, un proceso que ya había comenzado con la composición del relato más amplio y que continuó con la composición de la historia de José y la combinación de las historias de Jacob y de José" (313).

Gn 48) y con dos hijos que deben ser bendecidos, llevándose el menor la bendición. Pero, a diferencia de su padre, Jacob impone su preferencia a pesar de los esfuerzos de su hijo.

¹⁸ "This stage in the composition of Genesis involves no inversion or radical recontextualization of earlier materials. Instead, this move is more a collection of earlier traditions and an *extension* of their existing emphases. The Northern context remains constant. The increasing emphasis on order, particularly legitimizing a specific Northern Kingdom political order, remains constant" (302).

Por otra parte, como antepasado de Israel, Jacob parece haber recibido mucha atención por parte de P. A veces es difícil captarlo porque algunos materiales P han sido eliminados en favor de la versión no-P. Sin embargo, lo que se conserva subvierte de forma importante algunos relatos anteriores: el de la partida y el de Betel. Jacob erige allí un pilar porque Dios le ha hablado, no por haya visto una escala ni la puerta del cielo. Gn 35,9-15 contradice explícitamente el relato de Betel con un nuevo relato. Los añadidos P a la historia de Jacob se encuentran en Gn 25:19-20; 26:34-35; 27:46-28:9; 31:17-18; 33:18aß; 35:9-15, 22b-29.

2. La imagen resultante en el Génesis

Las opiniones de estos autores difieren mucho en ciertos puntos. Pero estarían de acuerdo en que el complejo proceso de formación de las tradiciones ha ido convirtiendo al Jacob tramposo, que engaña a su hermano, a su padre y a su tío¹⁹, en un personaje cada vez más digno en su relación con los hombres y con Dios²⁰. Esta mejora se ha conseguido por adición, no por

¹⁹ Esta imagen es la que parece conocer el profeta Oseas. La bibliografía sobre el tema es muy amplia. Dos ejemplos recientes: W. D. WHITT, "The Jacob Traditions in Hosea and their Relation to Genesis": ZAW 103 (1991) 18- 43. Según él, la historia que conoció Oseas haría referencia a Jacob, que en el vientre de su madre "suplantó" a su hermano (no se sabe quién es: ¿Esaú, otro, un anónimo?) y en su edad madura luchó con un dios, perdió, suplicó y lo perdonaron. Se trata, pues, de un personaje que siempre va saliendo adelante con artimañas. Luego tuvo un encuentro con el dios Bet El, que le prometió su protección (probablemente para el viaje). Marchó a la estepa de Aram y allí sirvió a un dios extranjero para poder casarse con una extranjera. (No se trata de dos mujeres, sino de una; y la historia hay que interpretarla en la línea de la de Moisés: huida, encuentro con un sacerdote, matrimonio con la hija). De este modo, Jacob sería el responsable de haber introducido el culto a los dioses asirios en Betel. Fue el Yahvista quien cambió esta imagen siglos más tarde. Sin llegar a esos extremos, A. de PURY, "Dos leyendas sobre el origen de Israel": *Estudios Bíblicos* 52 (1994) 95-131, que divide el poema de Os 12 en tres estrofas, comenta a propósito de la primera: "También Jacob era un gran inquieto, como es sabido, un pendebrero inveterado y, sobre todo, un tramposo... desde el seno de su madre. Pero también era un "duro de pega": ante los obstáculos se tomaba cobarde, no dudaba en llorar, en solicitar piedad, cuando no recurría a su estratagema más habitual: la huida (v. 13*)".

²⁰ Esta labor, aunque comienza en tiempos antiguos, es obra, sobre todo, del autor sacerdotal (P). Según él, Jacob no huye, sino que va a Padán Aram por consejo de su padre. Tampoco huye de Labán sino que vuelve a su tierra. No engaña a Esaú. Y los dos hermanos entierran a su padre y se separan en paz. Véase W. GROSS, "Jakob, der Mann des Segens": *Bib* 49 (1968) 321-344; P. WEIMAR, "Aufbau und Struktur der priesterschriftlichen Jakobsgeschichte": ZAW 86 (1974) 174-203.

sustracción. Y eso significa que el relato final no excluye los rasgos iniciales, ofreciendo una imagen mucho más rica e interesante de lo que podríamos imaginar.

Al tratar este tema hay que evitar un peligro. A veces, incluso los mayores partidarios de la lectura sincrónica, como Fokkelman²¹, mutilan injustificadamente las tradiciones sobre Jacob. Colocan el punto final en el c. 35, cuando Jacob vuelve a Betel. De este modo, se omiten aspectos esenciales del personaje, como los problemas que le ocasionan sus hijos, la ida a Egipto, los últimos acontecimientos antes de su muerte y el solemne funeral. Son aspectos demasiado importantes para ser pasados por alto.

Teniéndolos en cuenta todos ellos, un detalle llama poderosamente la atención cuando se conocen las versiones posteriores sobre Jacob: el relato del Génesis no es nada maniqueo. No es una historia de buenos y malos. La presentación inicial de los dos hermanos deberíamos interpretarla en todo caso como más favorable a Esaú que a Jacob. En una cultura donde se valora lo viril, la actividad y el temperamento emprendedor, no parece demasiado elogioso decir que Jacob es un hombre tranquilo al que le gusta meterse en la cocina a guisar, y preferido de su madre, no de su padre.

Además, Jacob es terriblemente egoísta, como lo demuestra la escena de la primogenitura. Capaz de engañar a su padre y de usar el nombre de Dios en vano. Interesado incluso en el trato con Dios, como lo demuestra el voto que hace en Betel (voto que puede interpretarse en sentido de generosidad, pero también como reflejo de lo interesado del protagonista: no es *do ut des*, sino "te devuelvo la décima parte de lo que me des").

Otro dato negativo de Jacob es la debilidad con sus hijos, especialmente con Simeón, Leví y Rubén. A los dos primeros les reprocha suavemente lo que han hecho con los siquemitas. A Rubén ni siquiera le dirige una palabra (recuerda lo ocurrido con David y Amnón cuando comete incesto con Tamar).

El carácter no maniqueo del relato se advierte también en la manera de tratar a Esaú. Al principio causa la impresión de ser precipitado y ligero. El relato sobre la venta de la primogenitura lo describe muy bien: "comió, bebió, se levantó, se fue, y despreció la primogenitura" (וַיֵּקֶם וַיֵּלֶךְ וַיֵּבֶן עֵשָׂו אֶחֱיָהֲבָלָהּ) (וַיֵּאָכֵל וַיִּשְׂתֶּה: 25,34). La misma precipitación puede advertirse en la elección de sus mujeres, extranjeras al comienzo, de la misma raza después, cuando ve

²¹ J. P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis* (Assen 1975), part II: "Stylistic and Structural Analysis of an Extended Complex of Stories: the Cycle about Jacob" (86-241). Este error no lo comete Gross (ver nota precedente); su estudio sobre la historia de Jacob en P abarca desde Gn 21,11 hasta Ex 1,7.

que eso agrada a su padre. Pero el carácter de Esaú no empeora con el paso del tiempo. Al contrario, mejora notablemente. Y cuando se produce el encuentro entre los dos hermanos es él quien da un ejemplo magnífico de perdón. Siempre se habla del perdón de José a sus hermanos. Pero el de Esaú es mucho más generoso. Quizá por su precipitación y ligereza (debido a su carácter primario) está muy lejos del sadismo refinado de José.

Tras este presupuesto, ¿con qué rasgos aparece la figura del patriarca? Si prescindimos de detalles anecdóticos, como su fuerza hercúlea²², podemos describirla como una existencia trágica, marcada por el conflicto y la desgracia.

En vez de *existencia trágica* algunos preferirían hablar de un destino irónico. La ironía radica en que el personaje que engañará todo lo posible para hacerse con la bendición no se beneficiará de ella. Esa bendición implica tres cosas:

a) En primer lugar, "feracidad de la tierra, abundancia de grano y mosto"; algo bastante irónico, porque Jacob no aparecerá nunca como agricultor, sino como pastor; y si es cierto que sus ganados crecen de forma admirable, la escasez de grano obligará a sus hijos a bajar dos veces a Egipto en busca de solución antes de que la familia se establezca allí de forma permanente.

b) En segundo lugar, la bendición implica el vasallaje de las naciones ("que te sirvan los pueblos y te rindan vasallaje las naciones"). Tampoco esto se cumple de forma clara. Los únicos pueblos extranjeros que aparecen mencionados en el relato son los arameos, los siquemitas y los egipcios. Ninguno de ellos parece convencido de que tenga que rendir vasallaje a Jacob. Con los arameos se llega, al máximo, a un acuerdo de respeto de las fronteras. Con los siquemitas no se llega a nada, porque los matan. Y ante los egipcios no se sienten señores, sino siervos que suplican un lugar de residencia y un puesto de trabajo, concedidos por la benevolencia del faraón (47,6).

c) En tercer lugar, la bendición implica el dominio sobre sus hermanos ("sé señor de tus hermanos, que se postren ante ti [וַיִּשְׁתַּחוּ לְךָ] los hijos de tu madre"). Éste es el aspecto más irónico de todos, porque Jacob sólo tiene un hermano, Esaú; y cuando vuelvan a encontrarse después de veinte años, no será Esaú quien se postre ante Jacob, sino Jacob el que "se fue postrando

²² Véase Gn 29,2-3.10 a propósito de la piedra enorme que cubre el pozo. Esta fuerza extraordinaria resulta extraña en un personaje que, hasta ahora, ha aparecido metido en la cocina y detrás de las faldas de su madre. Pero algunos autores antiguos le darán mucha importancia al detalle, convirtiéndolo incluso en un milagro, como el Targum Neofiti.

en tierra siete veces hasta alcanzar a su hermano" [וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ אֶרְצָה שִׁבְעָה פְּעָמַיִם] (Gn 33,3). Además, cuando prepara el encuentro y envía a sus criados con un presente para Esaú pone estas palabras en sus bocas: "De parte de tu siervo Jacob, un presente que envía a su señor Esaú" (Gn 32, 19). Es Esaú el que aparece como 'adon y Jacob el que aparece como 'ebed. Tres veces más se reconoce como siervo (32,21; 33,5.14) y en otras cuatro le da a Esaú el título de "mi señor" (33,8.13.14²).

Por otra parte, el que recibe como bendición ser señor de sus hermanos ni siquiera será pleno señor de sus mujeres y de sus hijos. Con respecto a sus mujeres hay una escena muy significativa, cuando Jacob es víctima de una compraventa por parte de Lía y Raquel a cambio de unas mandrágoras (30,14-16).

Y tampoco es señor de sus hijos, como lo demuestra la venganza que llevan a cabo Simeón y Leví contra Siquén, sin contar con su padre e incluso echándole en la cara su pasividad. O lo ocurrido con Benjamín, que terminará bajando a Egipto en contra de su opinión y sus deseos.

Personaje conflictivo o, quizá mejor, creador y víctima de conflictos. Conflictos con su hermano, que lo odia a muerte; con su tío, por el que es explotado y al que explota; con sus mujeres, que se lo disputan; con sus hijos mayores: Rubén, que profana el lecho paterno acostándose con su concubina Bilhá (Gn 35,22; cf. 49,3-4), Simeón y Leví que actúan por cuenta propia en el caso de Dina y que responden duramente a su acusación de haberlo enemistado con la gente de Siquén (Gn 34,30-31).

Personaje desgraciado. Víctima de tantos conflictos, Jacob aparece a menudo como un personaje desgraciado. "Pocos y malos han sido los años de mi vida", le dice al faraón (Gn 47,9). Y si lo de "pocos" resulta irónico, ya que en ese momento cuenta ciento treinta y morirá con ciento cuarenta y siete (Gn 47,28), lo de "malos" parece bastante exacto. Tiene que huir de la casa paterna, andar errante, trabajar duramente, ser víctima de las intrigas de su suegro y de las intrigas de sus mujeres, considerar muerto a su hijo predilecto, padecer hambre en la tierra prometida, deber renunciar a la presencia del más pequeño de sus hijos, tener que emigrar, ya anciano, a una tierra desconocida. Hay un detalle que no debemos exagerar pero que expresa muy bien este aspecto trágico del personaje. La única persona con la que se irrita (וַיִּחַרְרֹאֵף יַעֲקֹב), a la única que hace un duro reproche en toda su vida, es precisamente a Raquel, la mujer a la que más quiso.

Aunque lo anterior sea cierto, el relato del Génesis no deja la impresión final de contar la historia de un personaje trágico, conflictivo y desgraciado. Todo lo contrario. No hay muerte y sepultura contada con más lujo de detalle en todo el Antiguo Testamento y en tono más grandioso. Setenta días de

duelo en Egipto (50,3) y otros siete en Goren Ha-atad (50,10). Una caravana inmensa desde Egipto hasta Canaán en la que participan los ministros del faraón, los ancianos de la corte y los concejales de los pueblos, toda la familia de José, sus hermanos, la familia de su padre, carros y jinetes. Parafraseando unas palabras del evangelio podríamos decir que "ni Salomón en todo su esplendor tuvo un funeral como éste".

Sin embargo, sería muy irónico decir que Jacob no es un personaje trágico y desgraciado porque tuvo un funeral solemne. Hay otro aspecto más importante, que da un colorido completamente distinto a su existencia. Jacob es un hombre *bendecido y protegido por Dios*. La bendición divina, deseada ya por su padre en el momento de la despedida, se concreta en la descendencia numerosa y en la posesión de una tierra (28,3-4). Y Dios accede a este deseo en la visión de Betel, prometiendo la tierra y una descendencia como el polvo de la tierra (28,13-14). La promesa de la tierra estará sometida, como en el caso de Abrahán, a numerosas vicisitudes. Pero la de los hijos se cumple plenamente. En una época tan distinta de la nuestra con respecto a la natalidad, tener doce hijos y una hija es una de las mayores bendiciones. Sin embargo, a Dios le parece poco. Cuando Jacob vuelve a Betel, después de largos años, Dios lo bendice en una nueva visión y le promete: "Un pueblo, un grupo de pueblos nacerá de ti; reyes saldrán de tus entrañas" (35,11). A esta bendición de los hijos se añade la riqueza, porque Jacob "tenía muchos rebaños, siervos y siervas, camellos y asnos" (30,43). La bendición divina es tan manifiesta que Jacob se convierte en causa de bendición para los demás (30,27).

Dios no sólo bendice, también protege. Así lo promete en la visión de Betel: "Yo estoy contigo, te acompañaré adonde vayas, te haré volver a este país y no te abandonaré hasta cumplirte cuanto te he prometido" (28,15). Por eso, cuando Labán deja de mirar a Jacob como antes, "el Señor dijo a Jacob: Vuelve a la tierra de tus padres, tu tierra nativa, y estaré contigo" (31,3). Poco después se aparece en sueños a Labán prohibiéndole meterse con Jacob para bien o para mal (31,24). Por último, al final de su vida, cuando debe marchar a Egipto al encuentro de José, Dios se le aparece en una visión nocturna: "Yo soy Dios, el Dios de tu padre. No temas bajar a Egipto, porque allí te convertiré en un pueblo numeroso. Yo bajaré contigo a Egipto y yo te haré subir. José te cerrará los ojos" (46,3-4).

Jacob es consciente de esta protección y bendición divinas. En el diálogo con Esaú reconoce por dos veces que todo lo que tiene es don de Dios: los hijos y las posesiones (33,5.11). Y al final de su vida, cuando bendiga a sus nietos Efraín y Manasés, Jacob podrá definir a Dios como "el que me apacienta desde antiguo hasta hoy" (48,15).

En definitiva, la imagen de Jacob tiene aspectos positivos y negativos, como podemos esperar de cualquier ser humano. Pero, en la visión del Génesis, lo positivo le viene básicamente de Dios, no se debe a los méritos del patriarca.

Al tratarse del antepasado epónimo, cabe esperar que el pueblo que lleva su nombre ofrezca rasgos parecidos. Curiosamente, esa coincidencia se da en el libro del Deuteronomio, donde el pueblo aparece en un contraste de luces y sombras, con más sombras que luces. "Si el Señor se enamoró de vosotros y os eligió no fue por ser vosotros más numerosos que los demás —porque sois el pueblo más pequeño—, sino que por puro amor vuestro, por mantener el juramento que había hecho a vuestros padres, os sacó el Señor de Egipto" (Dt 7,7-8). "No pienses: «Por mi fuerza y el poder de mi brazo me he creado estas riquezas». Acuérdate del Señor, tu Dios, que es él quien te da la fuerza para crearte estas riquezas, y así mantiene la promesa que hizo a tus padres, como lo hace hoy" (Dt 8,17-18).

Ésta sería la identidad del patriarca Jacob y del pueblo que de él descende: la de haber sido beneficiados por una bendición y una promesa divinas por pura gracia, sin méritos de ningún tipo, aunque esforzándose por responder a esa vocación de Dios.

II. EL RECHAZO DE LA IDENTIDAD

Esta imagen tan poco grandiosa y edificante de Jacob, tan humana, en la que el protagonismo es casi por completo de Dios, es difícil de aceptar incluso para la mentalidad religiosa, que tiende siempre a mitificar a sus personajes preferidos.

El rechazo de la propia identidad se producirá en dos líneas muy distintas. La primera consiste en relegar a Jacob a segundo plano, casi al olvido, dando la primacía a Abrahán. La segunda consiste en exaltar a Jacob hasta límites inimaginables.

1. *El rechazo de la identidad por infravaloración*

La investigación de este punto fue para mí una sorpresa que me condujo desde las *Antigüedades bíblicas* del Pseudo-Filón a los historiadores paganos, pasando por el Nuevo Testamento y otra serie de escritos bíblicos y extrabíblicos. Fue un proceso caótico que presento ahora de manera más clara y sistemática.

El puesto secundario de Jacob se advierte ya en las *panorámicas históricas*, entre las que destaco tres textos²³.

El más famoso es el de Dt 26,5-9, conocido como el "pequeño credo histórico", al que Von Rad concedió una importancia capital en su estudio sobre el Hexateuco. El israelita comienza confesando: "Mi padre era un arameo errante; bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres". En contra de lo que se pensó durante tiempo, "mi padre", parece ser Jacob, no Abrahán, pero es curioso que ni siquiera se lo nombre.

La segunda gran revisión histórica, mucho más extensa, la encontramos en Jos 24,2-13. No se trata de una confesión que hace el israelita sino de una panorámica retrospectiva en boca del mismo Dios, en la que recuerda sus muchos beneficios al pueblo. En ella habla de Jacob sólo de pasada y de forma curiosa: mientras Dios dice que a Esaú le concedió la montaña de Seír, de Jacob sólo cuenta que él y sus hijos bajaron a Egipto. Todos los personajes anteriores son objeto de un don de Dios (a Abrahán le di a Isaac; a Isaac le di Jacob y Esaú; a Esaú le di en propiedad la montaña de Seír); Jacob no recibe nada de Dios, ni siquiera sus muchos hijos aparecen como don suyo. ¿Un *lapsus* freudiano en Dios?

El tercer texto es el "credo" de Ne 9,7-25. Comienza con Abrahán, hablando de él muy elogiosamente ("Tú, Señor, eres el Dios que elegiste a Abrahán, lo sacaste de Ur de los caldeos y le pusiste por nombre Abrahán. Viste que su corazón era fiel e hiciste con él un pacto para darle la tierra..."). A Jacob ni lo menciona. Salta a la opresión de Egipto ("Viste luego la aflicción de nuestros padres en Egipto").

Este texto sugiere que la "decadencia" de Jacob va estrechamente unida a la exaltación de Abrahán. Y eso nos retrotrae a la época del destierro, cuando encontramos pruebas evidentes de la importancia de Abrahán.

En *Deuterocisafas* encontramos estas importantes palabras: "Mirad la roca de donde os tallaron; la cantera de donde os extrajeron; Mirad a Abrahán, vuestro padre; a Sara, que os dio a luz" (Is 51,1-2). El antepasado por antonomasia del pueblo no es Israel-Jacob sino Abrahán (y Sara). De acuerdo con este criterio, al mismo Israel se lo considera "descendencia/estirpe de

²³ Omíto el Informe de Aijor en Jdt 5 porque no menciona por su nombre a ninguno de los protagonistas, ni siquiera a Abrahán y Moisés. Los Salmos 135 (134) y 136 (135) limitan la revisión histórica a la etapa de Egipto y al don de la tierra; no hablan de los patriarcas.

Abrahán" (Is 41,8; Sal 105,6; 2 Cro 20,7; 1 M 12,21), justificando con ello su paternidad para todo el pueblo²⁴.

Esta escasa importancia de Jacob la confirman dos *libros deuterocanónicos*, ambos del siglo II a.C.: *Eclesiástico* y *1 Macabeos*.

Jesús ben Sirá, en su "Elogio de los antepasados", dedica dos o tres versos poéticos (no versículos) a Jacob (Si 45,23); contrastan con los diez dedicados a Abrahán (45,19-21), por no decir nada de los cincuenta y cinco que describen al sacerdote Onías (50,1-20).

En *1 Mac*, cuando Matatías, el padre de los Macabeos, exhorta a sus hijos antes de morir, les recuerda la conducta ejemplar y las virtudes de Abrahán, José, Finéas, Josué, Caleb, David, Elías, Ananías, Azarías, Misael y Daniel; a Jacob no lo menciona, como si nada bueno pudiese recordarse de él (cf. *1 M* 2,52-60).

Entre los Apócrifos, las *Antigüedades bíblicas* del Pseudo-Filón comparan este escaso interés por Jacob. En el cap. 8, donde trata de la descendencia de Abrahán, sólo menciona los nombres de sus dos esposas, de las dos concubinas y de los trece hijos (los doce más Dina). Curiosamente, de él no se cuenta nada concreto mientras que de Simeón y Leví se cuenta la venganza sobre los siquemitas y de Dina se dice que se casó con Job, del que tuvo catorce hijos y seis hijas.

Es posible que con ello refleje la opinión generalizada de los *historiadores judíos antiguos*. Nikolaus Walter ha publicado la traducción de los fragmentos existentes de Eupolemo, Teófilo, Filón el viejo, Kleodemo Malchas, Artapano, Pseudo-Eupolemo y Pseudo-Hecateo²⁵. Llama la atención que ninguno de estos historiadores dedica la menor atención a Israel/Jacob, aunque hablan bastante de Abrahán y Moisés. El único que lo cita de pasada es Artapano²⁶. Y tan de pasada que deja clara la poca importancia del personaje.

²⁴ También en el libro de Judit se habla de Abrahán como "padre" (Jdt 8,12bss). Es interesante advertir en Tritoisafas una crítica expresa a esta idea de la paternidad de Abrahán o de Israel; el verdadero padre es Dios (Is 63,16).

²⁵ *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker* (JSHRZ I/2; Gütersloh 1976).

²⁶ "Artapanos aber sagt in seinen »Judaika«, die Juden hiessen Herinjuth, was in griechische Sprache übertragen judaioi hiesse; Ebraioi nannten sie sich aber nach Abraamos. Dieser —so sagt er— sei mit seinem ganzen Hause nach Ägypten zum König der Ägypter Pharethothes gekommen und habe ihn die Astrologie gelehrt; er sei zwanzig Jahre dort geblieben und dann wieder in das Gebiet von Syrien zurückgekehrt; von denen aber, die zusammen mit ihm gekommen waren, seien viele wegen der günstigen Lebensbedingungen des Landes in Ägypten geblieben". La cita de Artapano se encuentra en Alejandro Polyhistor, citado a su vez por EUSEBIO, *Praeparatio evangelica* IX 18.1.

En cambio, a propósito de Abrahán se subraya su sabiduría, sus conocimientos astronómicos, lo mucho que enseñó a los egipcios, etc.

A la opinión de los autores precedentes se une la del *Nuevo Testamento*. Frases que estamos acostumbrados a oír desde niños despiertan nuestra extrañeza cuando las leemos desde esta perspectiva. Por ejemplo, las palabras de Juan el Bautista: "De estas piedras puede sacar Dios hijos a Abrahán". ¿Por qué a Abrahán y no a Jacob/Israel? ¿Por qué Zacarías habla en el Benedictus de "nuestro padre Abrahán" y no de "nuestro padre Jacob"? ¿Por qué la mujer encorvada a la que cura Jesús en sábado es "hija de Abrahán" y no "hija de Israel"? ¿Por qué el rico de la parábola habla con el "padre Abrahán" y no con el "padre Israel"? ¿Por qué los judíos que debaten con Jesús en el cuarto evangelio invocan la paternidad de Abrahán y no la de Israel? Una simple ojeada a la concordancia confirma que a Abrahán se lo menciona 73 veces en el NT, mientras que a Jacob sólo 27, generalmente en la fórmula hecha "Abrahán, Isaac y Jacob".

Por completar la panorámica; entre los *historiadores paganos*, hablan de él Pompeyo Trogo, que lo convierte en sucesor de su padre Abrahán en el trono de Damasco²⁷ y Alejandro Polyhistor (s. I a.C.), que cita al historiador greco-judío Demetrio²⁸, pero que no parece muy bien informado, ya que dice que tuvo diez hijos y que dividió a su pueblo en diez reinos²⁹. Otro historiador del siglo I a.C., Apolonio Molon confunde a Jacob con Isaac. En el siglo IV de nuestra era, el emperador Juliano denigra a Jacob diciendo que era un esclavo, primero en Siria, luego en Palestina y, en su ancianidad, en Egipto³⁰.

¿Cómo se explica esta depreciación tan notable y extraña del antepasado eponímico en numerosas obras y autores? En su origen, es probable, al menos posible, que la supremacía de Abrahán sobre Jacob fuese resultado de la unión de las tradiciones del Sur, Judá, que conceden especial importancia a Abrahán, con las del Norte, Israel, centradas en Jacob³¹. Pero, a la larga,

²⁷ Véase JUSTINO, *Historiae Philippicae* 36; *Epitome* 2,3-5.

²⁸ Véase EUSEBIO, o. c., 9.21.1-19.

²⁹ Es posible que Alejandro Polyhistor hiciera una lectura precipitada de Demetrio. Eusebio, en su *Praeparatio evangelica* IX, 21, ofrece un resumen de este autor en el que cuenta el nacimiento de diez hijos, luego de Dina, y a continuación de José, reservando para más adelante el nacimiento de Benjamín. Es posible que Alejandro, al leer la referencia a Dina, pensase que ya se habían acabado los hijos varones.

³⁰ *Contra Galileos* 209 D-E.

³¹ Según Carr, la primacía de Abrahán seguiría los siguientes pasos: 1) El autor del Proto-Génesis le da gran importancia al colocarlo delante de la historia de Jacob-José; lo hace para

este motivo "político" no explica la imagen tan pobre, incluso negativa, que encontramos de Jacob. Es más lógico atribuirla a un desencanto humano y religioso con el personaje, en comparación con la figura mucho más sublime de Abrahán. Este último, modelo de fe y de vida ejemplar, constituye un poderoso contraste con su tramposo nieto.

2. El rechazo de la identidad por exaltación de Jacob

Hemos visto una forma de rechazar la propia identidad: negándola (hasta el punto de buscarse un antepasado distinto) o silenciando los verdaderos orígenes todo lo posible. Existe otra forma de rechazar la propia identidad: exaltando al antepasado a niveles inimaginables. No se trata de una simple mejora, justificando o intentando ocultar sus defectos³², sino de convertirlo en modelo admirable y perfecto, incluso superior a Abrahán³³.

Reconozco que esta posibilidad no entraba en mis cálculos a propósito de Jacob. Estaba convencido de que sólo encontraría textos en línea crítica. Sin embargo, la lectura del artículo de Aberbach sobre "Jacob en la Agadá"³⁴ tiró por tierra gran parte de mis ideas precedentes. Jacob aparece en ocasiones incluso por encima de Abrahán. La principal obra de referencia de Aberbach es *Las leyendas de los Judíos* de Ginzberg³⁵. Efectivamente, en el tomo I dedica a Jacob nada menos que 115 páginas, y otras 53 páginas de notas en el tomo V. *Las leyendas de los judíos* me hace volver sobre otros textos y obras que ofrecen una imagen muy positiva de Jacob.

acoger las tradiciones del Sur. 2) Los retoques semi-dtr subrayan la observancia de la ley por parte de Abrahán. 3) P, que pretende sustituir al Proto-Génesis, continúa dando más énfasis a la figura de Abrahán; no sólo obedece a la ley sino que se circuncida con todos los varones de su clan.

³² Este fenómeno se da ya en la tradición contenida en el Génesis. Según unos, es el Yahvista el primero que mejora la imagen de Jacob; otros le conceden la primacía al Elohista; es generalmente admitida la importancia que tuvo en esto la tradición sacerdotal.

³³ Según J. C. ENDRES, *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees* (CBQ MS 18; Washington 1987), la superioridad de Jacob sobre Abrahán se encuentra ya en los libros de las Crónicas. Cita a S. JAPHET, "Conquest and Settlement in Chronicles": *JBL* 98 (1979) 217, que, a su vez, cita a H. G. M. WILLIAMSON, *Israel in the Book of Chronicles* (Cambridge 1977). Esta monografía defiende que Jacob (= Israel) es el patriarca más valorado en Crónicas.

³⁴ En la *Encyclopaedia Judaica* IX (Jerusalén 1971) 1197-1201.

³⁵ L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, 6 vols. (1909-1928). En 1938 se añadió un séptimo volumen de índices.

Antes de entrar en materia, una advertencia: la infravaloración de la figura de Jacob no precisa tener en cuenta a los otros personajes de la historia; en cambio, la exaltación de Jacob irá acompañada, casi inevitablemente, de una depreciación de Esaú y, en ciertos casos, de Abrahán. El carácter no maniqueo del relato del Génesis desaparece por completo en cierta forma posterior de presentar la tradición. Ahora nos contarán una historia de buenos y malos, en la que Esaú se lleva la peor parte.

En este cambio influyó mucho la política. Esaú-Edom es padre de los edomitas. Y los edomitas terminaron convirtiéndose en unos de los mayores enemigos del pueblo de Israel.

El Salmo 137 ("Junto a los canales de Babilonia...") sólo recuerda a un pueblo enemigo: "Toma cuentas, Señor, a los edomitas del día de Jerusalén, cuando incitaban: ¡Desnudadla, desnudadla hasta los cimientos!" (v.7). Este odio tiene antiguas raíces en las que no podemos detenernos. Pero es claro que la conducta de los edomitas durante la caída de Jerusalén debió condicionar toda la historia posterior.

La profecía de Abdías, en la que se intercambian los nombres de Edom (v.1.8) y Esaú (v.6.9.18².21) también está toda ella dedicada a condenar "la violencia criminal contra tu hermano Jacob" (v.10); "cuando extraños invadían la ciudad y se rifaban Jerusalén, tú eras uno de ellos" (v.11).

También Ezequiel denuncia lo mismo: "Movido por un rencor antiguo entregaste a los israelitas a la espada el día fatídico" (35,5; véase todo el c.35). Y en 25,12 se la acusa: "Por haberse ensañado Edom en la casa de Judá, porque delinquiró vengándose de ellos".

Is 34, en un contexto de juicio a todos los pueblos, en realidad habla sólo de Edom. "La espada del Señor se embriaga en el cielo; miradla bajar hacia Edom para ejecutar a un pueblo proscrito (...) Porque el Señor hace carnicería en Bosra, gran matanza en Edom" (vv.5-6). Este tema lo recoge Is 63 cuando habla del que "viene de Edom, de Bosra, con las ropas enrojecidas" (63,1).

Jr 49,7-22 es un gran poema contra Edom pero no habla de su crueldad con los judíos. Sólo se la denuncia porque "te sedujo el terror que sembrabas y la arrogancia de tu corazón" (v.16).

Esta larga tradición profética desemboca en Malaquías, que fusiona de manera peligrosa el pasado y el presente: "Dice el Señor: 'Yo os amo'. Vosotros objetáis: '¿En qué se nota que nos amas?' Oráculo del Señor: ¿No eran hermanos Jacob y Esaú? Sin embargo, amé a Jacob y odié a Esaú, reduje sus montes a un desierto, su heredad a majadas de la estepa" (Ml 1,2-3). De Edom como pueblo enemigo se ha pasado a Esaú, el hermano de Jacob,

proyectando en él el odio de Dios. Esta interpretación va a influir de manera decisiva en los autores y obras posteriores.

Centraremos nuestra atención en el libro de los Jubileos, Filón de Alejandría y el Targum Neofiti.

3. Jubileos

Esta obra reelabora lo contado en Gn 1-Ex 12, presentándolo como revelación de los ángeles a Moisés en el Sinaí³⁶. En general sigue el orden de la Biblia. A veces reproduce el texto literalmente; otras, suprime, resume, expurga o añade³⁷. Aunque la fecha de redacción es cuestión muy debatida, desde los descubrimientos de Qumrán suele datarse a mediados del siglo II a. C., entre los años 160-140³⁸. La situación política, la rebelión de los Macabeos, crea en el autor un espíritu nacionalista y le hace ver a Jacob-Israel como prototipo del pueblo de Israel.

Por ello, Jacob se convierte ahora en el personaje central. John C. Endres, que ha dedicado un amplio estudio a esta obra, escribe: "La gran cantidad de material sobre Jacob sugiere que él es el personaje central en Jubileos (...) Las tradiciones de Jacob abarcan casi veintidós capítulos, aproximadamente el 45 por ciento de toda la obra, una proporción considerable en una obra que abarca la historia de los orígenes y de los patriarcas e incluso las tradiciones mosaicas. Jacob aparece claramente como el personaje central y preeminente en Jubileos"³⁹. El mismo Endres subraya en su análisis

³⁶ Utilizo la traducción de F. Corriente en A. DIEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento II* (Madrid 1983) 67-188.

³⁷ Aunque la mayoría admite la unidad de autor (y VanderKam insiste sobre ello recientemente), Davenport ha defendido la idea de que una obra original, escrita hacia fines del siglo III o comienzos del II a.C. (abarcaba casi todo el libro, desde 2,1 hasta 50,4, excluyendo 4,26; 23,14-31 y 31,34), fue reelaborada hacia los años 166 y 160 a.C. (entonces se añadió 1,4b-26, parte de 1,29; también 23,14-31 y 50,5); finalmente, tuvo lugar en Qumrán, probablemente en tiempos de Simón y Juan Hircano (entre 140 y 104 a.C.), una redacción orientada hacia el templo, que añadió 1,27-28, algo en 1,29 y 4,26; 23,31 y 31,14.

³⁸ Se han propuesto fechas muy distintas para la redacción del libro, desde poco después del destierro hasta el siglo I a.C. Zeitlin lo considera de comienzos de la época postexílica. Albright (1949) lo sitúa entre los siglos IV-III. En la época de los Macabeos lo datan Bohm (1900), Schwarz, y más concretamente entre 160-150 VanderKam y Endres (1987). Entre los años 161-140 Wintermute (1985). A finales del siglo II a.C. Martin (1911) y en el 110 a.C. Testuz. En el siglo I a.C. Dillmann, Schürer (1898) y Singer (1898).

³⁹ J. C. ENDRES, *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees* (CBQ MS 18; Washington 1987) 18.

posterior cómo la figura de Abrahán ha quedado supeditada a la de su nieto⁴⁰.

El estudio de las tradiciones de Jacob en Jubileos se presta a un detenido análisis de los añadidos, omisiones y cambios.

Añadidos. 1) Jacob aprende a escribir de pequeño. 2) Abrahán, que no desempeña papel alguno en Gn porque ya se ha contado su muerte, juega un gran papel en Jubileos. Prefiere a Jacob, lo bendice, le da instrucciones. Si nos atenemos a la cronología sacerdotal, cuando Abrahán muere, con 175 años, Isaac tiene 75 y los mellizos, 15. En esto resulta más lógico Jubileos que Génesis. 3) Abrahán, hablando a Rebeca, elogia a Jacob: "Hija mía; guarda a mi nieto Jacob, pues él ocupará mi lugar en la tierra como bendición para la humanidad y orgullo para toda la descendencia de Sem". Y poco después le dice al mismo Jacob: "Hijo mío, Jacob, amado, preferido de mi alma". 4) Rebeca elogia a Jacob: "Jacob, hijo puro y santa semilla". 5) Jacob se elogia a sí mismo: "Por eso me he guardado en mi espíritu de pecar y corromperme en mi conducta todos los días de mi vida, pues mi padre, Abrahán, me dio muchos mandamientos acerca de la lascivia y la fornicación". Cuando Rebeca prepara el engaño: "Madre, no he de escatimar cualquier cosa que coma mi padre y le agrade". Cuando Rebeca le da consejos en su lecho de muerte: "Tú conoces, madre, desde el día en que nací hasta hoy, todos mis actos y cuanto hay en mi corazón y que siempre procuro lo bueno a todos. ¿Cómo no he de cumplir este mandato que me ordenas de honrar a mi padre y hermano?" (35,3-4). 6) Isaac, hablando con Rebeca, elogia a Jacob: "No temas por él, hermana, pues recto es en su proceder, hombre perfecto y fiel, que no se perderá: no llores" (27,17). 7) Un dato muy importante es la relación de Jacob con las instituciones culturales de Israel. Es él quien viste a Leví y lo consagra, igual que hará Moisés con Aarón. Se insinúa que instituye la fiesta de los Tabernáculos (32,3-8), y el día de la expiación queda instituido con motivo de la pérdida de José, que provoca la muerte de Bilhá y de Diná. 8) Guerra de los amorreos contra Jacob, que recuerda a la tradición de Gn 14.

⁴⁰ "This chapter will demonstrate the subtle manner in which Abraham, though prominent in his own right, has been subordinated to Jacob in Jubilees. The comparison of Jubilees with the biblical text begins with the death of Sarah, Abraham's wife, and continues until the narration of Abraham's death some fifteen years after the birth of Jacob and Esau. The intervening chapters, therefore, introduce a relationship between Abraham and Jacob that was unknown in the biblical story. As a result, this work focuses on Abraham as Jacob's ancestor, with the emphasis on Jacob rather than on Abraham. Abraham initiated the surprising ascendancy that Jacob enjoys in Jubilees, and the exegesis of these chapters will illustrate the author's method" (o. c., 19).

Omissiones. 1) La escena inicial en la que Rebeca aparece como estéril y se queja de las molestias que le proporcionan los hijos. El oráculo; 2) La escena de Jacob en el pozo, encuentro con Rebeca y primer contacto con Labán. Esto contradice a su idea de que Jacob sabe de antemano a dónde va y lo que va a hacer; 3) La escena de las mandrágoras, entre Raquel y Lía, que deja tan mal a Jacob; 4) Lo referente a las varas para quedarse con lo mejor del rebaño de Labán; 5) La mayor parte del encuentro final entre Jacob y Labán, el robo de los terafim, etc; 6) Los preparativos del encuentro con Esaú; 7) La lucha con el ángel; 8) El encuentro con Esaú queda reducido a estas palabras: "Pasando Jacob el once del mes noveno. En ese día llegó a él su hermano Esaú, que se reconcilió con él y partió de su lado hacia la tierra de Seir, mientras Jacob estuvo acampando en tiendas" (advértase que es Esaú quien se reconcilia, no Jacob; es Esaú el culpable).

Cambios. 1) Sustituye el momento del nacimiento de los dos hermanos (donde Jacob aparece intentando suplantar a Esaú) por la caracterización de los mismos. 2) Caracterización de los dos hermanos. Muy positiva para Jacob. 3) Quien prefiere a Jacob no es Rebeca sino Abrahán. El dato del Génesis, que puede resultar negativo para Jacob, queda justificado al ser Abrahán quien insiste a Rebeca que siga prefiriendo a Jacob. 4) En la escena de la primogenitura, Jacob no dice: "véndeme" (Gn) sino "entregame" (Jub). 5) En la escena del robo de la bendición no engaña a Isaac diciendo que es Esaú, sino diciendo simplemente: "Soy tu hijo". 6) La "bendición" de Esaú termina en Gn: "Pero cuando te rebeles, sacudirás el yugo del cuello". Jub lo transforma en esto: "Y si te niegas y apartas su yugo de tu cuello, cometerás entonces una falta capital, y será desarraigada tu semilla bajo el cielo". 7) "Le contaron a Rebeca lo que decía su hijo mayor Esaú" (Gn). "Le fueron reveladas a Rebeca en sueños las palabras de su hijo mayor, Esaú" (Jub). 8) Jacob no huye a la ventura sino que tiene ya pensado de antemano ir a buscar esposa en casa de su tío Labán (esto obliga a suprimir la escena del pozo y del encuentro con Raquel). 9) Cuando Labán le entrega a Lía, parece que no tiene relaciones con ella (en línea más puritana que el Gn). 10) El nacimiento de Rubén se cuenta de manera bastante distinta para no dejar mal a Jacob, que no quiere a Lía. 11) En el relato del nacimiento de los hijos, mientras en Gn el protagonismo lo tienen las mujeres, en Jub lo tiene Jacob, que es el que engendrador.

A partir de los datos anteriores podemos trazar la siguiente imagen de Jacob en el libro de los *Jubileos*. Desde el punto de vista moral, es intachable. No pretende suplantar a su hermano en el momento de nacer. No miente a su padre diciendo que es Esaú, sino que se limita a decirle: "soy tu hijo". No se irrita con Raquel cuando ésta le pide que le dé hijos. Cuando vuelve

de Mesopotamia se preocupa de mantener a sus padres ancianos, enviándoles toda clase de bienes cuatro veces al año.

Desde el punto de vista humano, es perfecto. Ya de niño se interesa por la cultura y aprende a escribir. Es valiente, y antes que huir de Esaú está dispuesto a luchar con él y matarlo. Es cariñoso con sus mujeres, y de Lía, a la que Jacob nunca amó, dice *Jubileos* que "la amaba con todo su corazón y toda su alma".

En una sociedad machista, el hecho de que Jacob sea el preferido de Rebeca, mientras Esaú lo es de Isaac, puede resultar en desdoro del personaje. *Jubileos* soluciona el problema convirtiéndolo en el preferido de *Abrahán*, que lo bendice en su lecho de muerte.

En definitiva, Jacob es un personaje maravilloso al que todos alaban. Abrahán afirma de él que "ocupará mi lugar en la tierra como bendición para la humanidad y orgullo para toda la descendencia de Sem"; poco después lo llama "Hijo mío, Jacob, amado, preferido de mi alma". Rebeca lo llama "Jacob, hijo puro y santa semilla"; y en otro momento le dice: "Hijo mío, en todos mis días no he visto en ti ninguna acción torcida, sino recta" (35,6). Isaac lo elogia porque "recto es en su proceder, hombre perfecto y fiel" (27,17). Por si no bastaran tantos elogios, Jacob se elogia a sí mismo: "Por eso me he guardado en mi espíritu de pecar y corromperme en mi conducta todos los días de mi vida". "Tú conoces, madre, desde el día en que nací hasta hoy, todos mis actos y cuanto hay en mi corazón y que siempre procuro lo bueno a todos. ¿Cómo no he de cumplir este mandato que me ordenas de honrar a mi padre y hermano?" (35,3-4).

Esta exaltación de Jacob conlleva la depreciación de Esaú. Humanamente es "áspero, hirsuto y montaraz". Carece de cualquier virtud. Intenta que Jacob se case con mujeres cananeas (Jub 25,8). Se omite su generoso perdón cuando Jacob vuelve de Mesopotamia. Se marcha a vivir a Seir desentendiéndose de sus padres ancianos. El lector no se extraña mucho de que Isaac, al final de su vida, manifieste una opinión muy negativa sobre su hijo preferido: "Antaño amé más a Esaú que a Jacob, porque nació primero, pero ahora prefiero Jacob a Esaú. Éste ha multiplicado sus malas acciones y no hay en él justicia, pues toda su conducta es iniquidad y violencia, no habiendo justicia a su alrededor" (Jub 35,13).

Pero lo peor vendrá al final, en un larguísimo añadido sin fundamento en el Génesis. Esaú jura a sus padres no vengarse de Jacob. Por un momento parece lograrse la reconciliación definitiva entre los hermanos. De hecho, cuando los hijos de Esaú decidan declararle la guerra a Jacob, él se negará en redondo a luchar contra su hermano. Pero poco después termina cediendo: "Recordó entonces todo el mal que estaba oculto en su corazón contra su

hermano Jacob y no se acordó del juramento que había hecho a su padre y su madre de no procurar nunca ningún mal a Jacob, su hermano" (37,12-13).

La maldad de su corazón queda clara en el durísimo discurso que dirige a Jacob antes de la batalla, cuando éste le reprocha la trasgresión del juramento hecho a sus padres: "Cuando el puerco cambie su piel y sus cerdas, haciéndose suaves como la lana, cuando críe en su cabeza cuernos como los del ciervo y los carneros, entonces practicaré contigo la hermandad, pues desde que nos destetaron de nuestra madre no has sido mi hermano (...) Que te erradiquen de la tierra a ti y a tus hijos: no tengas paz" (37,18-23).

Así, las relaciones entre los dos hermanos terminan de forma trágica cuando Jacob "tendió su arco, disparó una flecha, hirió a su hermano Esaú en la tetilla derecha y lo mató" (38,2).

¿Qué ha cambiado en la imagen de Jacob? La idealización del personaje va en la línea de tradiciones muy antiguas. Lo realmente grave es que su exaltación se produce a costa de Esaú. Es decir, a costa de la fraternidad. Si Esaú niega esa fraternidad en su último discurso, Jacob la niega disparándole la flecha y matándolo. ¿Por qué inventa el autor un conflicto mortal entre ambos, sin base en la tradición bíblica. No conocemos los motivos. Pero es claro que el añadido modifica radicalmente la imagen de Jacob, y justifica que el pueblo de Israel, aun en contra de sus deseos, tenga que matar incluso a pueblos hermanos para lograr sobrevivir. Es posible que el autor de Jubileos haya sacado las últimas consecuencias de la teoría de la raza santa que no puede mezclarse con los otros pueblos, por muy hermanos que sean. Y es también muy probable que las duras guerras de los Macabeos hayan llevado a esta triste negación de la fraternidad.

4. *Filón de Alejandría*

Del ambiente combativo y cerrado de la época macabea pasamos al ambiente culto y abierto de Alejandría. Es lógico que la imagen que nos ofrezca Filón sobre el patriarca sea muy distinta de la anterior en bastantes aspectos. He dudado sobre incluir a Filón, porque el tratado que escribió a propósito de Jacob se ha perdido⁴¹. Sin embargo, sabemos por otras obras cómo concebía Filón al personaje.

⁴¹ Al comienzo del *De Iosepho* afirma que escribió las vidas de los tres patriarcas, que encarnaban las tres formas de llegar al grado más excelente: el aprendizaje (Abrahán), la naturaleza (Isaac) y la práctica ascética (Jacob). La única que se conserva es la de Abrahán.

En el tratado *Sobre los sueños* habla de los tres patriarcas, que no parten de la misma idea, pero se dirigen a la misma meta: la adquisición de la sabiduría. "El más anciano de ellos, Abraham, tuvo como guía en su camino hacia el bien a la enseñanza (...) El de en medio, Isaac, tuvo como guía a una naturaleza que se escucha a sí misma y tenía propias enseñanzas, y el tercero, Jacob, el ejercicio espiritual, que dispone para los esfuerzos del deporte y la lucha"⁴².

Basta esta cita para advertir que Filón se mueve en coordenadas muy distintas a las de otros autores. Esta idea global sobre el personaje la ha completado L. H. Feldman⁴³ basándose en los índices de Colson y Whitaker a las obras completas de Filón⁴⁴.

Filón, como admirador de Platón, subraya la sabiduría de Jacob: la razón y la inteligencia son las que lo mueven a ser agradecido y a ofrecer el diezmo⁴⁵. En otros casos se refiere a Jacob como un "ejercitante de sabiduría" y serio buscador del conocimiento⁴⁶. Jacob representa el fuego de la razón que somete a la pasión, personificada por Esau⁴⁷. Su sabiduría parece tan reconocida que se puede hacer referencia a él sin nombrarlo, simplemente como "el sabio"⁴⁸. Lo considera el "padre sapientísimo" que ejercita a sus hijos en la sabiduría para que no queden deslumbrados por la pompa y esplendor del

⁴² *De somniis* I, 168.

⁴³ Los datos están tomados del capítulo 8 de su obra *Josephus's Interpretation of the Bible* (Berkeley 1998) 306ss. He completado sus citas y matizado algunas de sus afirmaciones. Uso la traducción de Treviño (ver nota siguiente), menos en los tratados *Sobre los sueños* y *Sobre José*, donde uso la de Sofía Torallas Tovar, en Biblioteca Clásica Gredos 235 (Madrid 1997).

⁴⁴ F. H. COLSON-G. H. WHITAKER, *Philo*, 10 vols. (Londres 1929-1962); el índice de referencias a Jacob en vol. 10, 336-338. Las *Obras completas de Filón de Alejandría* han sido traducidas al castellano y publicadas con introducciones y notas por J. M. TREVIÑO, 5 vols. (Buenos Aires 1975-1976); esta edición sólo contiene las obras que se conservan en griego; faltan, pues, las *Quaestiones in Genesim* y las *Quaestiones in Exodum*, que sólo se conservan en armenio.

⁴⁵ *De congressu quaerendae eruditionis gratia* XVIII, 97-99.

⁴⁶ *Quod deterius potiori insidians soleat* II, 3.

⁴⁷ "Observa, por ejemplo, cómo Jacob, el ejercitante, apréstase a cocer ese impulso en el preciso instante en que 'Esau' se encuentra 'desfalleciente'. Es que el hombre ruin se apoya en el vicio y en la pasión y, cuando ve que los fundamentos en los que se apoya son sometidos y debilitados por la razón, que los pone al descubierto, se encuentra, como era de esperarse, sin los vínculos que daban cohesión a sus fuerzas" (*De sacrificiis Abelis et Caini* XXIV, 81).

⁴⁸ Hablando de las dos esclavas, Zilpa y Bilha, afirma: "Cuando fueron juzgadas merecedoras de compartir el lecho del hombre sabio, en primer lugar pasaron de la condición de meras concubinas a la de esposas por nombre y situación..." (*De virtutibus* XL, 223).

faraón⁴⁹. Lo alaba por ir a la casa de la sabiduría, es decir, a la casa de Betuel, para encontrar esposa⁵⁰. El Jacob de Filón es incluso más sabio que José; le enseña a éste que los alimentos que nutren el alma son diversas formas de conocimiento que no proporcionan los sentidos corporales sino Dios⁵¹.

Además de esta virtud de la sabiduría, Jacob es también modelo de esfuerzo⁵² y de lucha por la virtud⁵³. Es piadoso⁵⁴, humano y civilizado⁵⁵.

El entusiasmo de Filón por Jacob se advierte también en otra serie de afirmaciones. Es un verdadero platónico ya que reconoce que la Casa de

⁴⁹ "Y así, los hijos de Jacob, instruidos, como estaban, por su sapientísimo padre, aunque descendiendo hasta el cuerpo egipcio amante de las pasiones y entran en contacto con el faraón, el dispensador de los bienes, que se considera rey de ese compuesto que es el ser viviente; con todo, sin deslumbrarse ante su opulencia, confiesan que 'no sólo ellos son pastores de ovejas sino también lo han sido sus padres'" (*De sacrificiis Abellis et Caini* XI,48).

⁵⁰ Isaac instruye a su hijo antes de partir para Mesopotamia: "Hallarás en la morada de la sabiduría un calmo y tranquilo puerto, que te acogerá sin dificultad alguna cuando eches anclas en él. Es el nombre de la sabiduría el que proclaman los sacros oráculos al decir 'Batuel', término que, traducido en nuestra lengua, significa 'hija de Dios' (...) De allí es de donde el ejercitante Jacob procura obtener esposa. ¿Dónde, en efecto, como no fuere en la morada de la sabiduría hallará una compañera, un criterio irreprochable, con el que convivir perpetuamente" (*De fuga et inventione* IX,52).

⁵¹ La idea de Filón es más rica de lo que sugiere Feldman. Comentando las palabras del Dt: "no sólo de pan vive el hombre...", contrasta la actitud de los israelitas con la de Jacob: "Ahora bien, éstos suplican ser alimentados por la palabra de Dios: Jacob, en cambio, mirando aún más allá de la palabra, afirma que es alimentado por el mismo Dios. Dice así: 'El Dios al que complacieron mis padres... el Dios que me alimenta desde mi juventud...' Acertada manera de expresarse. Juzga que es Dios y no su palabra quien lo alimenta (...). La súplica de Jacob encerraba un reproche a José, el hombre de estado, el que se había atrevido a decir: 'Te alimentaré aquí'. (...) Reprendiéndole, pues, Jacob y a la vez enseñando al engreído, dice: 'Ten presente, buen señor, que los alimentos del alma son las ciencias, las que han sido concedidas, no por la palabra perceptible a través de los sentidos, sino por Dios'" (*Legum allegoriae* 3, LXIII.177-179).

⁵² Jacob se ejercitaba en una vida dura (*De sobrietate* XIII,65), y Filón lo alaba por su práctica del esfuerzo y su capacidad de aguante (*De somniis* 1, XX.120-121). Jacob, dice, es el símbolo del trabajo y del progreso (*De sacrificiis Abellis et Caini* XXXVI,120).

⁵³ *De congressu quaerendae eruditionis gratia* VI,24: "Si alguien, decidido a perseverar hasta el fin en las luchas por la virtud, se aplica a continuas ejercitaciones sin desfallecer en sus prácticas, tomará dos esposas legítimas y dos concubinas, criadas éstas de las legítimas esposas". Sigue una extensa explicación alegórica.

⁵⁴ Cuando Raquel se queja de su esterilidad, le dice que sólo Dios puede abrir el seno de las almas (*Legum allegoriae* 3, LXIII.180). Filón considera que Jacob, al pedir al Señor que se convirtiera para él en su Dios, "eleva la más admirable de las súplicas" (*De somniis* 1, XXVI.163).

⁵⁵ Frente a Esau, inhumano y asocial (*Quaestiones in Genesim* 4,165).

Dios no es el mundo visible sino el invisible, que es aprehendido sólo por el alma⁵⁶; abandona la morada de los sentidos, viendo más allá de las cosas sensibles⁵⁷.

Es el atleta perfecto (lo que representa un gran elogio dentro de la cultura griega), de nobles metas, que ha sido entrenado en la gimnasia del alma y que ha obtenido coronas y premios de virtud. Se gana el respeto del faraón como si fuese su propio padre, no del virrey⁵⁸.

Los pasajes que no dejan bien a Jacob no representan especial problema para Filón. Cuando le pide a Esaú que le venda la primogenitura, no lo hace por privarlo de sus derechos. En sentido alegórico, significa que la abundancia de bienes hace que el hombre malo (como Esaú) caiga en el pecado; la riqueza sólo conviene al hombre justo⁵⁹.

El relato bíblico que presenta a Jacob como suplantador de su hermano se convierte para Filón en ocasión de alabar a Jacob como suplantador de las pasiones, con la fuerza de carácter para dominarlas⁶⁰.

Cuando le dice a Isaac que él es Esaú, el primogénito, no está engañando a su padre; es lo mejor que puede decir, porque es indigno atribuir algo positivo a una persona malvada como Esaú⁶¹. Y cita el paralelo de los vigilantes nocturnos, los jefes militares y los atletas, que usan engaños y trampas en sus diversas profesiones, cosa que se considera honorable⁶².

Las *Quaestiones in Genesis* terminan comentando 28,8-9. No sabemos, pues, cómo interpretaría Filón el reencuentro de los dos hermanos, con la hermosa escena del perdón de Esaú. Lo que sí sabemos es que Esaú representa para él lo más despreciable y bajo en el ser humano. Si Rebeca da a luz gemelos es porque el bien y el mal son gemelos. Jacob representa las

⁵⁶ "Al recibir la visión de esta palabra el ejercitante [Jacob] reconoce sin ambages: «Esto no es ciertamente la casa de Dios», lo que equivale a decir: la casa de Dios no es este conjunto de cosas presentes a nuestra vista o, en general, al alcance de nuestra sensibilidad; no, no es tal cosa, sino algo invisible, sin forma perceptible, aprehensible solamente por el alma propiamente dicha" (*De migratione Abrahami* 1,5).

⁵⁷ "Cuando haya alcanzado la perfección, también Jacob abandonará la casa de los sentidos y se establecerá en la del alma" (*De migratione Abrahami* XXXVIII,214).

⁵⁸ "Cuando el rey vio su apariencia, asombrado por su venerabilidad, recibió a Jacob, no como al padre de su ministro, sino como al suyo propio, con total modestia y consideración" (*De Iosepho* XLII,257).

⁵⁹ *Quaestiones in Genesis* 4,172.

⁶⁰ *Legum allegoriae* 2,XXII.89; 3,LXVIII.190.

⁶¹ *Quaestiones in Genesis* 4,229.

⁶² *Quaestiones in Genesis* 4,228.

cuatro grandes virtudes: sabiduría, templanza, justicia y fortaleza, mientras Esaú encarna toda clase de vicios: locura, lascivia incontenible, injusticia y cobardía⁶³.

Esaú nace rojo y peludo, signo del hombre salvaje que se comporta furiosamente como las bestias⁶⁴. El mismo nombre de "Esaú" expresa su mal carácter, lleno de engaños y de falsa sabiduría; no piensa nada sano⁶⁵. La afirmación de que era cazador y hombre agreste se puede interpretar en sentido alegórico, porque el malvado es cazador y agreste⁶⁶.

En resumen, Filón representa también una huida hacia delante. Un rechazo de la identidad de Jacob por exaltación. Pero lo más interesante es cómo la cultura ambiente ha provocado una lectura tan especial del texto bíblico, muy alejada de las tradiciones antiguas.

5. *Tárgum Neofiti*

La exaltación de Jacob, dentro de límites moderados, se encuentra también en el *Tárgum Neofiti*. Incluyo esta obra a pesar de lo debatido de su datación, que oscila entre los siglos I y IV de nuestra era. En numerosas ocasiones se mantiene fiel al texto hebreo, sin disimular los posibles fallos del personaje. Sin embargo, a través de pequeños o grandes añadidos hace que el lector se forme una idea muy elevada de Jacob y muy negativa de Esaú, lo que libera indirectamente al primero de toda posible acusación.

La presentación de los dos hermanos se hace con estas palabras (25,27): "Y los muchachos crecieron y fue Esaú varón conocedor de la caza, varón señor de campos, y Jacob fue varón perfecto en obras buenas, que habitaba en las Escuelas"⁶⁷.

⁶³ *Ibid.*, 4, 159.

⁶⁴ *Ibid.*, 4, 160.

⁶⁵ *Ibid.*, 4, 161.

⁶⁶ "Igual que el cazador pasa el tiempo con perros y bestias, lo mismo el hombre cruel con las pasiones y males, algunos de los cuales, que son como bestias, hacen a la mente salvaje, intratable, feroz y bestial; y otros son como perros porque se entregan a impulsos inmoderados y actúan en todo de forma alocada y furiosa. Además, siendo un hombre agreste, carece de ciudad y es un fugitivo de las leyes, desconocedor de la recta conducta, indomable y refractario, sin nada en común con los hombres buenos y justos" (*Quaestiones in Genesis* 4, 165).

⁶⁷ Una glosa marginal empeorará la imagen de Esaú y mejorará aún más la de Jacob: "Esaú era varón de muslos de bronce y era hombre de muslos de bronce porque tenía bronce en el muslo izquierdo parecido a una espada que le servía de distintivo de ladrón: salía a robar a los viandantes y a los que volvían; y por esta causa le había bendecido su padre diciéndole: y vivi-

Cuando Jacob emprende la marcha huyendo de su hermano añade el Targum un extenso párrafo (28,10). "Cinco milagros se hicieron a nuestro padre Jacob cuando salió de Bersabee para ir a Harán: Primer milagro: Se acortaron las horas del día y se puso el sol antes de tiempo porque el Verbo anhelaba hablar con él. Segundo milagro: Las piedras que tomó nuestro padre Jacob y que puso como almohada de su cabeza, cuando se levantó por la mañana, encontró que todas se habían convertido en una sola, a saber, en la piedra que erigió como estela y sobre cuya parte superior vertió aceite. Tercer milagro: Cuando nuestro padre Jacob levantó sus pies para ir a Harán, la tierra se contrajo ante él y se encontró morando en Harán. Cuarto milagro: Una piedra que para rodarla del brocal del pozo se habían reunido todos los pastores sin lograrlo, cuando vino nuestro padre Jacob la levantó con una sola mano abrevando el ganado de Labán, hermano de su madre. Y quinto milagro: Cuando nuestro padre Jacob levantó la piedra del brocal del pozo, el pozo rebosó de agua y ésta subió a la superficie y continuó desbordándose veinte años, todo el tiempo que moró en Harán. Estos cinco milagros fueron obrados en favor de Jacob, nuestro padre, cuando salió de Bersabee para ir a Harán".

En la escena de Betel, los ángeles que suben y bajan por la escala lo hacen para contemplar a Jacob, el varón justo (28,11-15): "Y he aquí que los ángeles que le acompañaban desde la casa de su padre subieron a anunciar a los ángeles de lo alto diciendo: Venid, ved al varón justo cuya imagen está grabada en el trono de la Gloria, al que anhelabais ver. Y he aquí que los ángeles de delante de Yahweh subían y bajaban y le contemplaban. Y he aquí que Yahweh se puso al lado suyo y dijo: Yo soy Yahweh, el Dios de tu padre Abraham... Y serán tus hijos como el polvo de la tierra y dominarás en el occidente, en el norte, en el sur y en el oriente, y por tus méritos benditas serán todas las familias de la tierra... Y he aquí que Yo y mi Verbo estoy contigo y te guardaré dondequiera que vayas y te volveré a este país porque mi Verbo no te abandonará hasta que Yo haya hecho lo que he hablado".

La bondad de Jacob es también el motivo por el que Lía se enamora de él⁶⁸, y Labán elogia públicamente su piedad antes de darle a sus hijas⁶⁹.

rás de tu espada. Y Jacob era perfecto en buenas obras, sentado (residente) y asistente de la escuela de Sem y Éter y buscador (pedidor) de instrucción delante de Yahweh".

⁶⁸ "Y los ojos de Lea se levantaban en oración pidiendo casarse con el justo Jacob" (29,17).

⁶⁹ "Y Labán reunió a toda la gente del lugar e hizo un banquete. Respondió Labán y le dijo: He aquí que este piadoso varón ha morado siete años entre nosotros. Nuestros pozos no han

Tras la muerte de Débora tenemos otro amplio añadido, interesante, aunque no modifica la imagen de Jacob⁷⁰. En cambio, hacia el final de la historia, cuando Jacob habla a su hijo José, encontramos una inserción curiosa, con un tema nuevo hasta ahora, el del vestido del primer hombre. Tanto en este caso como en el de la conquista de Siquén se subraya la importancia de las buenas obras de Jacob (48,21-22): "Dijo Israel a José: He aquí que yo muero, pero Yahweh estará con vosotros y os volverá al país de vuestros padres. Y yo te doy una parte más sobre tus hermanos: el vestido del primer hombre, que cogió Abraham, padre de mi padre, de manos del perverso Nimrod, y dio a Isaac, mi padre, e Isaac, mi padre, dio a mi hermano Esaú y yo tomé de manos de mi hermano Esaú no con mi espada y mi arco sino por mis méritos y por mis buenas obras que para mí son mejores que mi espada y mi arco. Y aún te doy una parte más que a tus hermanos: Siquem, que tomé de manos de los amorreos por mis méritos y obras buenas que son mejores para mí que mi espada y arco".

Por último, recogiendo la escueta alusión de Gn 49,1 ("os voy a contar lo que os va a suceder en el futuro"), el Targum convierte a Jacob en un verdadero revelador apocalíptico: "Y llamó Jacob a sus hijos y les dijo: Reuníos y os anunciaré los secretos ocultos, las fechas ocultas, la retribución de premios de los justos y el castigo de los malos y cuál sea la felicidad del Edén. Todas juntas se reunieron las doce tribus y rodearon el lecho de oro en el que estaba echado nuestro padre, Jacob después que se le manifestó el término (fijado) para que se les comunicase el término (fijado) de la bendición y de la consolación. Después que se le manifestó el término, el secreto se le ocultó. Se imaginaban que él les anunciaría el término (fijado) de la reden-

sido escasos y nuestras acequias se han multiplicado. Y ahora, ¿qué consejo dais vosotros para que le hagamos habitar entre nosotros aquí siete años más? Y le dieron un consejo engañoso: casarle con Lea en vez de Raquel" (29,22). Adviértase el deseo de disculpar a Labán de engañar a su sobrino.

⁷⁰ "Dios eterno —sea alabado su nombre por siempre y por los siglos de los siglos— tu mansedumbre y tu rectitud y tu justicia y tu poder y tu gloria no acabarán por los siglos de los siglos. Nos enseñaste a bendecir al novio y a la novia desde Adán y su esposa; y nos enseñaste también a visitar a los enfermos desde nuestro padre Abraham, el justo, y cuando te apareciste a él en la Llanura de la Visión cuando aún estaba sufriendo de la circuncisión; y nos enseñaste también a consolar a los que lloran desde nuestro padre Jacob, el justo. La muerte (lit: 'el camino del mundo') sorprendió a Débora, nodriza de su madre Rebeca. Y Raquel murió junto a él en el camino y él se sentó clamando y lloró lanzando alaridos y abatido. Pero Tú, por tus buenas misericordias (= por tu bondad misericordiosa), te apareciste a él y le bendijiste: con las bendiciones de los que lloran le bendijiste y le consolaste, por lo que así explica la Escritura y dice: Y Yahweh se apareció por segunda vez a Jacob al volver de Paddán-Aram y le bendijo" (35,9).

ción y consolación. Pero después que se le manifestó el secreto, se le ocultó. Y después que se le abrió la puerta, se le cerró. Respondió nuestro padre Jacob y los bendijo, a cada uno los bendijo según sus obras buenas" (49, 1-2).

La exaltación de Jacob no termina en estas obras, continuará en siglos posteriores. Un párrafo de Aberbach resume muy bien el punto final de este proceso. "Los rabinos pensaban que ni Isaac ni Abrahán, que habían engendrado hijos indignos, podían ser considerados tan importantes como Jacob, que era considerado como un modelo de virtud y de justicia y al que se le habían revelado incluso el misterio de la redención mesiánica. En consecuencia, era el más grande de los patriarcas, e incluso Abrahán había sido creado y preservado del fuego del horno de Nimrod en consideración a Jacob, que estaba destinado a descender de él. Incluso después de su muerte, Jacob —no los otros patriarcas— estaba interesado por el destino de Israel, sufriendo con ellos en sus momentos de desgracia y alegrándose con ellos cuando eran redimidos. El éxito de Israel en este mundo se debía por completo al mérito de Jacob. Se decía, hiperbólicamente, que todo el universo había sido creado en consideración a Jacob, que aquí, como tan a menudo, es símbolo de todo el pueblo de Israel. Dios mismo ha honrado a Jacob (Israel) elevándolo a una posición algo inferior a la de los ángeles y grabando su imagen en el trono divino"⁷¹.

III. RECHAZO Y EXALTACIÓN

He dejado para el final un caso curioso: el de Flavio Josefo. Feldman advierte en él una marcada falta de interés por el personaje. Comparado con el relato bíblico, Josefo concede a Jacob algo menos de importancia que a Abrahán y mucha menos que a José. Pero esto no permite catalogarlo entre los autores que rechazan o infravaloran su imagen.

⁷¹ M. ABERBACH, "[Jacob] In the Aggadah": *Encyclopaedia Judaica* IX (Jerusalén 1971) 1197.

Según Feldman (o. c., 307), Josefo presenta a Jacob a caballo entre adulación y desprecio⁷². Desde el punto de vista positivo subraya su genealogía, atractivo físico, riqueza y virtudes cardinales (prudencia, justicia [que incluye humanidad, generosidad y honradez], fortaleza y templanza), además de su piedad; por otra parte, disimula los fallos de Esaú y las peleas entre ellos.

Ya que Jacob se identifica con el pueblo judío, Josefo se esfuerza por responder a quienes lo critican por sus engaños. Omite la etimología bíblica del nombre de Jacob ("suplantador") y pospone la compra de la primogenitura. En la escena de la bendición omite la embarazosa pregunta "¿Cómo es que la has encontrado tan pronto, hijo mío?", la orden posterior de que se acerque para ver si es Esaú, y la afirmación: "Yo soy Esaú, tu primogénito". De este modo, suaviza mucho el relato y la culpabilidad de Jacob. Dios mismo justifica el robo de la bendición diciendo que El le ha dado el principado a Jacob, no a Esaú, aunque pospone esta afirmación a más tarde (2,173). Además, transfiere a Rebeca toda la culpa del engaño.

Otro aparente defecto de Jacob es su predilección por Raquel y su odio a Lía. Josefo no dice nada del odio a Lía, sino más bien habla de afecto por ella después del nacimiento de Rubén.

Omite también la artimaña de Jacob con las ovejas y cabras manchadas y moteadas de Labán. Omite las acusaciones de Labán y las de sus hijos. En su deseo de evitar discusiones con los lectores paganos, Josefo subraya que cuando Simeón y Leví masacran a los siquemitas lo hacen sin permiso de Jacob y que éste se indignó con ellos al enterarse.

Otro fallo posible de Jacob es su favoritismo por José. Josefo responde que no se debe a ser el hijo de su vejez (Gn 37,3) sino a que era hermoso, poseía grandes cualidades y virtudes y una inteligencia excepcional. Omite que le había hecho una túnica de colores. No riñe a José por sus sueños sino que se complace en ellos (dada la importancia que se daba en época de Josefo a los sueños).

Josefo se vio en un dilema ante la figura de Esaú. Una larga tradición lo denigraba, empezando por la misma Biblia. Esta línea continúa en Jubileos, Filón (que considera a Esaú la parte mala del alma e incluso las cosas buenas que hace las hace por motivos impuros), el NT (Hb 12,15-17), la tradición

⁷² Cita a Franxman quien reconoce que en Josefo, aunque el carácter de Jacob no está ennegrecido, está lejos de ser idealizado. Concluye que la presentación de Jacob es ambigua y que constituye "una gran excepción a cualquier teoría de que Josefo glorifica o idealiza alegremente a los personajes históricos que aparecen en su versión del Génesis". Citado por FELDMAN, o. c., 307, nota 5.

talmúdica y midrásica. Pero, para Josefo, criticar a Esaú habría sido criticar a su querida Roma, porque, en su época, Esaú y Roma se identificaban⁷³. En consecuencia, adopta las siguientes medidas:

- a) Omite las peleas de los mellizos en el vientre de su madre.
- b) Modifica el oráculo dirigido a Rebeca: "El que por apariencia era menor superará al mayor", cambiando "será más fuerte" por "superará".
- c) Dice que Esaú era peludo, pero no que su pelo era rojo, ya que en la antigüedad había un prejuicio contra las personas de pelo colorado; en las comedias se presentaba a los esclavos con el pelo rojo e igual a Judas Iscariote en la Edad Media⁷⁴.
- d) Omite la comparación de los dos muchachos.
- e) Disculpa, en parte, la venta de la primogenitura diciendo que entonces era todavía un "crío" (παῖς), aunque el texto hebreo no dice nada de eso. Además, no estaba "cansado" sino "hambriento" (tres veces habla de hambre); el plato de lentejas es "especialmente succulento", y Jacob se aprovecha y lo fuerza a vender la primogenitura. No dice nada de que Esaú despreció la primogenitura. Con todo ello quiere crear simpatía hacia Esaú.

⁷³ Según Feldman, la equivalencia de Esaú y Roma quizá se sugiere en un enigmático pasaje de los *Testamentos de los Doce Patriarcas* (Gad 7,4), donde se previene contra la acumulación de riqueza por medios ilícitos, como hizo Esaú. Es posible que el autor esté pensando en la rapacidad de Roma. Otro dato lo tenemos en 1 Enoc 89,12 (siglo II a.C.), que habla del jabalí negro nacido de un toro. El jabalí es Esaú (Charles); el estandarte de las legiones romanas tenía como emblema un jabalí. La idea de que los romanos descendían de Esaú puede estar también en 4 Esd 10,8, que fue escrito probablemente en la misma época que las *Antiquitates*. Otra posible referencia la tenemos en Filón, *De vita Mosis* 1. XLIII.242, que habla del feudo entre Jacob y Esaú como "renovado por la nación tantas generaciones más tarde". Zunz sugirió que la identificación de Edom y Roma se basó en los orígenes idumeos de Herodes, que sólo pudo mantener su reinado gracias a los romanos. Pero no hay datos para confirmar esta conjetura. Schlatter piensa que la equivalencia refleja un ataque anti-herodiano de los zelotas, que necesitaban el apoyo de la profecía para justificar su levantamiento contra Roma, y que más tarde se la apropiaron los rabinos. Pero tampoco hay datos para apoyar este punto de vista. Josefo odiaba a Herodes y no habría favorecido esta equivalencia de Edom con Roma. El primer rabino que se cita como identificando claramente a Roma con Esaú es Aquiba (ca. 50-135) (cf. *Genesis Rabba* 65,21). A mediados del siglo II, rabí Simeón bar Yoqai comentaba, aludiendo a las peleas contemporáneas entre los judíos y el imperio romano: "Es una tradición [*halakah*] bien firme que Esaú odia a Jacob" (Sifré Números 69). Por consiguiente, parece razonable suponer que esta tradición era conocida medio siglo antes, cuando Josefo escribía su historia. En p. 333 añade que esta identificación no estaba extendida dos generaciones antes, en tiempos de Filón, que podía presentar a Esaú en los peores términos.

⁷⁴ Algo parecido ocurre con David, del que la Biblia dice que tenía el pelo "rojo", pero Josefo dice que era "rubio".

f) En la presentación de las relaciones de Esaú con su padre también despierta simpatías por Esaú. Isaac lo quiere, no por la caza, sino con plena entrega. Y Esaú le devuelve la misma devoción (recuérdese que los romanos valoraban mucho la *pietas*).

g) En la bendición de Isaac a Jacob omite que "las naciones te servirán y los pueblos te rendirán homenaje".

h) En las palabras de Isaac a Esaú omite la predicción de que vivirá de la espada y de que un día romperá el yugo de Jacob. Dice que será famoso por la fuerza corporal en el uso de las armas y en toda clase de trabajos (1,275; recuérdese el *tot adire labores* con que Virgilio se refiere a Eneas).

i) En general, Josefo disimula el odio de Esaú. No dice que tuviera intención de matar a su hermano. En la escena de la reconciliación, que ocupa un puesto capital, Josefo dice que Esaú se acercó sin ninguna mala intención⁷⁵. No dice que Esaú rechazase los regalos de Jacob inicialmente, probablemente porque los griegos pensarían mal de quien obrase así, como queda ejemplificado en el la *Illada*, cuando Aquiles rechaza los dones que le ofrece Agamenón (libro 9) en contraste con la disponibilidad de Meleagro para aceptarlos.

Josefo intenta continuamente persuadir a sus compatriotas de que renuncien al sueño de la independencia nacional. En la bendición de Isaac a Jacob omite los pasajes en los que se habla de la promesa de la tierra a los descendientes de Abrahán. Cuando Isaac bendice a Jacob antes de su marcha, Josefo omite la idea de la fecundidad y multiplicación, consciente del malestar de los romanos por el gran crecimiento de los judíos. Por lo mismo omite la promesa de Jacob a José de que Dios lo hará crecer y multiplicarse.

En la escena de la lucha con el ángel, donde se explica el nombre de Israel porque "has luchado con Dios y con hombres y has vencido", Josefo omite la referencia a la lucha con hombres para que no se sientan aludidos los romanos. Omite también toda la escena de Betel de Gn 35,1-15, donde se dice a Jacob que de él saldrá una nación, y un grupo de pueblos y reyes (35,11). Y también omite la bendición de Judá que predice su militarismo y soberanía.

En resumen, el dilema entre Jacob y Esaú lo intentó resolver de tres maneras: 1) disminuyendo u omitiendo los pretendidos defectos de Jacob; 2)

⁷⁵ Téngase en cuenta que Feldman piensa que el texto hebreo está lleno de ambigüedad y no se sabe si Esaú es sincero. En cambio, Josefo lo deja en muy buen lugar. Personalmente no estoy de acuerdo con que el texto bíblico sea ambiguo con respecto a la sinceridad de Esaú.

disminuyendo u omitiendo los de Esaú; 3) disminuyendo u omitiendo los conflictos entre los dos hermanos.

VI. CONCLUSIÓN

Subtítulo este artículo: "Búsqueda y rechazo de la propia identidad". Seguramente, ni el autor de Jubileos ni Filón ni el redactor del Targum Neofiti ni los rabinos posteriores estarían dispuestos a admitir que rechazaban la identidad de Jacob. Al contrario, pensarían que exponían, de forma cada vez más pura, la verdadera identidad del patriarca y del pueblo. Pero es claro que se ha producido un cambio radical, en el que la acción de Dios cede bastante el puesto a los méritos y virtudes del patriarca, y el triunfo de la fraternidad deja de ser uno de los elementos esenciales del relato.

Hay también otro cambio radical en la línea del mestizaje y la encrucijada de culturas. La imagen de Jacob que transmite el Génesis depara una curiosa sorpresa: su madre es aramea; veinte años de su vida los pasa con su tío arameo; sus dos mujeres son arameas; las dos esclavas con las que tiene hijos, arameas. Es cierto que el relato considera a los arameos miembros de la familia, a diferencia de hititas y cananeos. Pero el término "arameo" tiene connotaciones frecuentemente negativas en el Antiguo Testamento, ya que evoca la frecuente enemistad entre Israel y Siria. En cuanto al mestizaje con otros pueblos quedará claro en el caso de José, su hijo predilecto, que se casa con una egipcia; y los dos únicos nietos que desempeñan un papel en la historia (Efraín y Manasés) son mestizos de egipcia. Esta valoración del mestizaje como algo normal y positivo desaparece en las obras posteriores, donde todo el que no sea israelita es un peligro para el pueblo. Esaú, Labán, incluso el ángel que lucha con Jacob, terminarán convirtiéndose en personajes odiosos porque representan al enemigo de turno: los idumeos, los Selúcidas, los romanos o los cristianos.

Esto demuestra que la tradición de Jacob no es una entidad inmóvil, simple producto de la "memoria histórica", de "la propia identidad" y "la propia historia". Influyen en ella las circunstancias políticas y religiosas.

Las circunstancias políticas influyen en la tradición de Jacob desde casi sus orígenes, cuando el oráculo dirigido a Rebeca identifica a los dos niños con dos pueblos, uno de los cuales, el mayor, deberá someterse al menor (Gn 25,23). Influyen también durante el proceso de formación, como admiten

los comentaristas, aunque su enfoque concreto difiera bastante⁷⁶. Influirán más aún cuando Esaú (Edom) se convierta en blanco de todos los odios por su actitud durante la caída de Jerusalén en manos de los babilonios. A partir de entonces, la fraternidad restablecida en el libro del Génesis se pierde por completo. Una nueva crisis política, la de los Macabeos, producirá otra versión, la del libro de los *Jubileos*, que servirá incluso para justificar el asesinato del hermano por motivos políticos, igual que Jacob termina asesinando a Esaú. Circunstancias políticas de otra índole, en este caso la amistad con Roma, impulsan a Flavio Josefo a mejorar la imagen de Esaú y recuperar aspectos esenciales de la historia del Génesis. Pero el odio a Roma influirá más aún y dejará su impronta en autores posteriores⁷⁷.

Las circunstancias religiosas también influyen de manera esencial en la tradición de Jacob, dando al personaje un carácter más piadoso, estrechamente vinculado con Dios, objeto de su bendición y protección. Al principio, el carácter religioso no convierte a Jacob en un modelo digno de imitación. Sin embargo, poco a poco, se irá acentuando este aspecto, hasta llegar a Filón, que lo presenta como encarnación de las grandes virtudes morales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. En otra línea, la de *Jubileos*, el carácter religioso de Jacob lo vinculará estrechamente al culto y sus instituciones (sacerdocio, fiestas de los Tabernáculos y de la Expiación).

Pero hay otro aspecto capital. Los cambios políticos y religiosos no son procesos internos al pueblo de Israel, al margen de lo que ocurre fuera de él. Son, al menos a veces, cambios externos que desafían a las tradiciones y las obligan a reformularse en medio de un tono polémico. Esta polémica influirá también de manera curiosa en la imagen de Jacob, sobre todo a partir de la época que hemos considerado.

Basta citar un caso concreto. Hemos advertido la visión tan negativa de Esaú en el libro de los *Jubileos*, Filón o el Targum Neofiti. Sin embargo, siglos más tarde, los rabinos se esfuerzan por mejorar su imagen. ¿A qué se debe este hecho tan extraño? La explicación, dentro del contexto polémico, es fácil: algunos Padres de la Iglesia (Ireneo, *Adversus haereses* 4.21.2-3, Pseudo Cipriano, Hipólito, Jerónimo) identifican a Esaú con los judíos, odiados por Dios y suplantados por Jacob, al que ven como prototipo de la Igle-

⁷⁶ De Pury destaca la ideología antimonárquica de la tradición antigua, alentada por las elites tribales del campo. Según Blum, en tiempos de Jeroboán I se utiliza para demostrar que su reinado representa al genuino Israel. Carr ha subrayado mucho más el aspecto político en relación con todo el pueblo.

⁷⁷ Este aspecto lo subraya mucho el artículo de Aberbach sobre Jacob en la Agadá.

sia y amado por Dios. Como indica Feldman: "Quizá los esfuerzos de los rabinos por rehabilitar a Esaú respondan, en cierto modo, a esos ataques"⁷⁸.

Por último, los cambios en la imagen del patriarca epónimo condicionan necesariamente la imagen que el pueblo se forma de sí mismo. Como indicábamos antes, el pueblo que se identifica con el Jacob del Génesis sólo puede tener de sí mismo la idea deuteronomica de un pueblo pequeño, débil, pecador, pero enormemente querido por Dios; un pueblo abierto a los arameos y marcado por el mestizaje con egipcias, de las que no tiene nada que avergonzarse. El pueblo que se identifica con el Jacob de Jubileos o de Filón se sentirá superior a los demás pueblos. El que se identifique con el Jacob de Flavio Josefo estará más dispuesto al diálogo y la convivencia, aunque sólo sea por conveniencia política.

Quienes aceptamos el Génesis como un relato con valor canónico, superior al de cualquier otro escrito judío, preferimos aferrarnos a la antigua imagen del patriarca ambicioso y egoísta, calculador y frío, pero también sacrificado y sufriente, abierto a todos los pueblos y culturas, en cuya historia resplandece con luz propia la acción de Dios. Y preferimos la imagen de un pueblo de Israel pequeño, débil, pecador, nacido del mestizaje con arameas y egipcias, de las que no tiene nada que avergonzarse, y enormemente querido y bendecido por Dios.

Resumen.- A través de un largo proceso, las tradiciones sobre Jacob en el libro del Génesis intentan esbozar la identidad del patriarca. De simple fullero, capaz de engañar a su padre, termina convertido en un hombre guiado y bendecido por Dios. Ya que el proceso no elimina los rasgos negativos de las tradiciones más antiguas, aparece ahora como un personaje con aspectos positivos y negativos, pero donde lo positivo procede básicamente de Dios, no de los méritos del patriarca. Esta imagen tan poco grandiosa y edificante será rechazada por autores posteriores en dos líneas muy distintas: la primera consiste en relegar a Jacob a segundo plano, casi al olvido, dando la primacía a Abraham; la segunda consiste en exaltar a Jacob hasta límites inimaginables (Jubileos, Filón, Targum Neofiti). Un caso particular de rechazo y exaltación lo encontramos en Flavio Josefo.

Summary.- Through a long process, the Jacob's traditions in the book of Genesis try to sketch the patriarch's identity. Of a simple cheat, able to deceive his father, he will be transformed into a man guided and blessed by God. Since the process doesn't eliminate the negative features of the oldest traditions, Jacob appears now as a character with positive and negative aspects, but where the positive comes basically from God, not from the patriarch's merits. This not very lofty and edifying image will be rejected by later authors in two different lines: the first one consists on relegating Jacob to second plane, almost to the forgetfulness, giving the primacy to Abraham; the second consist on exalting Jacob until unimaginable limits (Jubilees, Filon, Targum Neofiti). A peculiar case of rejection and exaltation is found in Josephus.

⁷⁸ Josephus's Interpretation of the Bible 315, nota 19.

TEXTOS RABÍNICOS EN LA EXÉGESIS DEL NUEVO TESTAMENTO*

MIGUEL PÉREZ FERNÁNDEZ
UNIVERSIDAD DE GRANADA

I. REENCUENTRO DE LA EXÉGESIS JUDÍA Y CRISTIANA

En la investigación actual sobresale una revalorización del entorno y trasfondo judío de Jesús (J. Jeremias, Morton Smith, D. Flusser, G. Vermes, E. P. Sanders, J. Neusner, etc.), en lo que ha tenido no poco que ver la simultaneidad de dos corrientes afectivas e intelectuales recíprocas: por una parte el interés sincero y hasta apasionado –y en parte acrítico–, de parte del Judaísmo, por recuperar a Jesús para su pueblo (la rehebraización de Jesús); de otra parte, el interés sincero y cordial de los cristianos por el Judaísmo. No cabe duda de que a esto han contribuido los descubrimientos qumránicos, el renovado estudio de la literatura apócrifa, la eclosión de los estudios targúmicos.

En los últimos años ha cambiado la visión que se tiene del Judaísmo en medio del cual vivió Jesús: ya no es sólo el judaísmo ortodoxo atado a la ley, sino también el esenio y el apocalíptico y el samaritano y el singular de los galileos y el de la diáspora. De donde resulta que el *criterio de la diferencia* queda en entredicho: diferente ¿de quién o de qué? Jesús se entiende más plausiblemente en el contexto de los movimientos internos renovadores del Judaísmo y sobre la base de la tradición bíblica profética, apocalíptica y sapiencial.

* Conferencia en la Asamblea de la ABE (Bilbao, 9 de septiembre de 2003).

Muy lejos queda la visión deformada y grotesca de Jesús recogida en algunos textos talmúdicos y recopilaciones medievales¹. La moderna simpatía judía hacia Jesús queda muy bien reflejada en el arte del pintor judío Marc Chagall, donde Jesús crucificado aparece como un rabino, con las filacterias y el *talit*, representando a los miles de encarcelados en los campos de concentración².

¹ Sobre la obra medieval *Toledot Jesu* (de los ss. IX-X) puede consultarse J. KLAUSNER, *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas* (Barcelona-Buenos Aires-México ²1991) 46-51. En la literatura rabínica Jesús es conocido como *Jesús el Nazareno*: TB Sotah 47a, Abodah Zarah 47a, Sanhedrin 43a, 103a, 107b (cf. Abodah Zarah 6a y Taanit 27b: "El día del Nazareno"). Algunos textos recogen una leyenda de *Jesús ben Pandera/Pantera*, que se refiere al mismo Jesús: Tosefta Hullin 2,22-23.24 (paralelos en TB Abodah Zarah 27b y TJ Sabbat 14d, Abodah Zarah 40d-41a). En otros textos la designación es *Ben Stada*, que, si en inicio es un personaje distinto, acaba por ser identificado con Jesús: Tosefta Sabbat 11,15, TB Sabbat 104b, Tosefta Sanhedrin 10,11 y TB 67a. Otras referencias a Jesús pueden esconderse tras el nombre de *Balaam* (M Sanhedrin 10,2 y Abot 5,19; pero cf. TB Gittin 56b-57a y Yalqut Simoni a Nm 23,7), *Hereje* (TJ Sanhedrin 25d) y *Fulano de tal* (M Yebamot 4,13, TB Yoma 66b), *Bastardo* (M Yebamot 4,13). Examinados de cerca estos textos (los más explícitos no se encuentran en las ediciones impresas del Talmud debido a la censura eclesiástica y a la autocensura de los escribas) se comprueba que son tardíos, legendarios, confusos y con ningún valor histórico. Son útiles sólo para conocer cómo tradiciones evangélicas, ya no conocidas directamente, se han ido mezclando con leyendas hasta fraguar en historias disparatadas, y cómo la imagen de Jesús fue deteriorándose progresivamente en los ambientes judíos, desde la Misnah hasta textos claramente medievales (los mejores estudios que conozco sobre estos textos son de Herford, Krauss, Lauterbach y Klausner). En estos testimonios Jesús aparece como un bastardo (*mamzer*, hijo de una unión ilegítima), hereje que practica la magia y el culto idólatra, que trae la brujería de Egipto, en cuyo nombre algunos pretenden curar, que pretende caminar sobre las aguas y el mar se lo traga, que comparte su comida con muchos y tiene cinco discípulos, que denunciado por testigos ocultos es colgado y lapidado en la víspera de Pascua.

² En la monografía de P. LAPIDE, *¿No es éste el hijo de José? Jesús en el judaísmo actual* (Barcelona 2000) se da una significativa muestra de testimonios judíos de los ss. XIX-XX reivindicando a Jesús para el judaísmo, como el de Leo Baeck, (1873-1956), gran rabino de Berlín: "[El evangelio] es un libro judío sobre todo porque el aire puro que lo llena y en el cual se inspira es el de la Sagrada Escritura; porque sólo alienta en él el espíritu judío; porque la fe judía y la esperanza, la necesidad y el sufrimiento judío, la sabiduría y la esperanza judía, lo empapan por entero. Es un libro judío en medio de los libros judíos. El Judaísmo no puede pasar ante él, no reconocerle y menos prescindir de él. También en él debe ver el judaísmo su esencia, debe captar lo que a él le es propio" (...) "En este primitivo evangelio, que muestra en todas las líneas y señales de su ser el sello judío, vemos de forma clara a un hombre abierto a lo puro y lo bueno del judaísmo, a un hombre que sólo podía germinar en el suelo del judaísmo, y solamente desde ese suelo podía sacar a unos discípulos y seguidores tal como ellos fueron: un hombre que solamente aquí, en este suelo judío, en la confianza y la nostalgia judías, pudo ir a través de su vida y de su muerte. Un judío entre judíos. Ni la historia ni el pensamiento judío le puede pasar por alto ni apartar la vista de él".

II. CONTRA EL *JESUS SEMINAR*: UN SEMINARIO DE ESTUDIOSOS JUDÍOS Y CRISTIANOS

En el marco de esta simpatía y sintonía entre investigadores judíos y cristianos se plantea el tema concreto que hoy abordamos: *el uso de los textos rabínicos en la exégesis del NT*. Dos son las cuestiones: si se pueden usar y cuál es la metodología. A lo largo de esta exposición quedará clara la respuesta, que al final resumiré.

Me tengo que referir a una obra publicada el pasado año en colaboración de judíos y cristianos: Bruce Chilton, Craig A. Evans and Jacob Neusner, *The Missing Jesus. Rabbinic Judaism and the New Testament*, Boston-Leiden (Brill) 2002. Se trata de un seminario muy preparado donde cada ponencia es seguida de una respuesta o apostilla por uno de los participantes. Tengo la impresión de que este seminario formula un nuevo enfoque en la lectura de los textos rabínicos. Este seminario surge en un contexto polémico: parece preferir la exégesis cristiana clásica del siglo XX, cuyo representante más destacado, Bultmann, es acusado de enlazar a Jesús directamente con los profetas y despreciar el que llama judaísmo tardío. Los investigadores más citados, fuera de los participantes en el Seminario, son Crossan y Mack, Sanders y G. Vermes, y no es porque se edifique sobre ellos sino porque también se reacciona contra ellos. Los dos primeros representan la hipótesis cínica-helenística; los segundos son portavoces del estudio de Jesús en el contexto judío. De modo rápido veamos la crítica que se hace de estos autores:

a) Contra Mack y Crossan³ se afirma que el contexto para entender a Jesús no es el helenístico cínico sino el judío: los personajes que rodean a Jesús, las cuestiones religiosas y políticas que se plantean, el estilo de las enseñanzas de Jesús (parábolas), todo en conjunto muestra a Jesús como un maestro judío en un ambiente judío⁴. Los contactos con el mundo de los cínicos se refieren a generalidades y son superficiales: en un cierto sentido

³ Las obras de B. L. Mack tomadas en consideración son: *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Minneapolis 1988); *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco 1993). De Crossan se pone en el punto de mira la obra traducida al español: *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío* (Barcelona 2000).

⁴ El término "rabbi", que los promotores del Jesús cínico intentan evitar, no es ningún anacronismo o lo es tanto como interpretar el término "Mesías" en el sentido apologético de la primera Iglesia, o el término "Hijo de Dios" en el sentido de la Cristología de Nicea. En tiempos de Jesús el término "rabbi" estaba en uso (Dn 2,48; 4,6; 5,11; Abot 1,6.16; cf. inscripciones en J. P. KANE, "Ossuary Inscriptions of Jerusalem": *JSS* 23 [1978] 268-82).

Jesús y los cínicos pueden ser clasificados entre los grupos contraculturales, pero el género de oposición es muy diverso: en los cínicos hay desprecio de la sociedad, ridiculización de la misma y ningún programa de reforma o restauración. Significativo del simplismo generalizador de Crossan es la comparación entre la estructura rabínica del judaísmo en época de Jesús y el papado de la Iglesia católica⁵. Obviamente hay semejanza entre todos los personajes contestatarios que en el mundo han sido, incluso en algún slogan que pueda usarse⁶, pero de ahí hay un abismo hasta hacer de Jesús un cínico antinomista contracultural o “un cínico judío de carácter campesino” (Crossan)⁷. Colocar a Jesús en el marco cínico entra en la historia de las modernizaciones de Jesús que la exégesis más cristiana siempre

⁵ En mi opinión la crítica más radical se la hace Crossan a sí mismo cuando ofrece la lista de textos rabínicos citados: 8 textos de la Misnah, 9 del Talmud de Babilonia, 1 del Talmud de Jerusalén, 3 de Tosefta; todos ellos referidos a Honi y Hanina ben Dosa; 2 citas de Targum y 6 de Qumrán; ningún texto de los Midrasim. En un volumen que se caracteriza por su erudición en el uso de las fuentes, ¿tan poco tienen que ofrecer los textos rabínicos y qumránicos?

⁶ Los paralelos que se encuentran en la obra de Downing (el *Strack-Billerbeck* del helenismo) no son mayores ni de más importancia que los que se encuentran en la literatura rabínica (los paralelos, como las estadísticas, deben ser usados con metodología de expertos).

⁷ Por otra parte, la hipótesis cínica tiene fundamentos muy débiles: Que Jesús habría contactado en Séforis con el mundo cínico es una hipótesis siempre posible, pero, a la luz de los datos, aparece gratuita y pura conjetura, cuando en ninguna parte del NT se cita esta ciudad y contrasta con la praxis de Jesús de evitar los grandes núcleos urbanos. La presencia de cínicos en Séforis es igualmente posible, pero tampoco hay constancia. Me sorprende que de una mera posibilidad J. González Echegaray afirme tajantemente: “Ésta es la ciudad en la que pasó Jesús gran parte de su vida. Su forma de pensar, de expresarse y de actuar no puede ser del todo ajena al ambiente en donde desarrolló su trabajo cotidiano, ni a las personas con las que se relacionó desde su primera juventud, ni a todo lo que veía y oía por la calle, ni a los criterios y la forma de pensar de una sociedad con la que tenía que convivir a diario” (*Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología* [Estella 2000] 136). Con mayor razón se podría deducir de la proximidad con Bet Shearim, núcleo rabínico importante a pocos kilómetros de Nazaret, que Jesús allí se hizo un experto de la Ley (aunque la eclosión rabínica-helenística de la ciudad sea posterior al 135 d. C., cabría también conjeturar un centro pre-rabínico anterior). Incluso aceptando el talante cínico de Séforis, no se puede caracterizar toda la Galilea por esta ciudad. La lengua y el lenguaje de Jesús pertenecen a la tradición judía. Su predicación (el Reino de Dios), sus parábolas, sus polémicas sobre la pureza y el sábado, sus referencias al templo, su instrucción a los discípulos, etc. se enmarcan y encajan en el mundo judío de su tiempo. El mismo Crossan reconoce que Jesús no actuó al modo cínico en su discipulado ni en cuestiones de pureza ni en su práctica de evitar las ciudades ni en la limitación de su actividad a Israel. Cf. R. AGUIRRE, “Nuevo Testamento y Helenismo. La teoría de Jesús como un predicador cínico”: *Estudios Bíblicos* 61 (2003) 3-25.

ha intentado legítimamente; puede haber sido políticamente correcto para algunos gustos del s. XX (significativa la caracterización de los cínicos como “hippies en el mundo de yuppies de la época augusta”, p. 482), pero es algo que choca con la evidencia más inmediata de las fuentes. Por otra parte, es explicable la tendencia cristiana a sacar a Jesús de su contexto judío original, justamente porque el cristianismo se presenta como religión universal y la apertura a los gentiles se produce inmediatamente tras la muerte de Jesús. Ya en el mismo NT este Jesús Salvador Universal tiende a reemplazar al Jesús Mesías de Israel, hijo de David, por lo que ninguna exégesis debe dejar de lado al análisis crítico histórico-formal de los textos.

b) La imagen de Jesús presentada por G. Vermes⁸ como un carismático galileo predicador de la tolerancia en el incumplimiento de la Ley es pura especulación. Resulta que los obradores de milagros que cita Vermes son cumplidores minuciosos de la ley, cuyos asnos incluso la cumplen escrupulosamente; Honi y Hanina ben Dosa son tenidos por rabinos en la tradición posterior; la imagen del héroe carismático líder de un movimiento revolucionario frente a una estructura comunitaria (al estilo del héroe carismático de Max Weber) no se adapta ni a Honi ni a Hanina ni a Jesús.

Por su parte Sanders⁹ ve a Jesús no como un midrasista o maestro halá-kico usando el midrás (aunque tampoco esto se compadece con muchos textos que por eso mismo Sanders considera retroproyecciones de los evangelistas). Lo más atacado en la metodología de Sanders es su uso del criterio de la diferencia, que le lleva a no admitir como auténtico de Jesús nada que sea judío o cristiano: ¡niega que el Jesús histórico exigiera la conversión simplemente porque los Evangelios dicen que Jesús la exigió!¹⁰.

⁸ De la trilogía más popular de G. Vermes, dos obras están traducidas al español: *Jesús el judío* (Barcelona 1977); *La religión de Jesús el judío* (Barcelona 1996); *Jesus and the World of Judaism* (London 1983).

⁹ E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism* (London 1985). En español se ha publicado una obra más divulgativa: *La figura histórica de Jesús* (Estella 2000).

¹⁰ B. Chilton escribe: “The assumption of Jesus as the great original, heroically dissimilar from his environment, is intrinsic to every application of the criterion that has ever been attempted. Moreover, from Perrin onwards, there has been a willingness to discount what seems Jewish and what seems orthodox, but to embrace as authentic elements which are consistent with Gnosticism and with Greco-Roman philosophical conventions. (Crossan’s work, discussed below, is an example of that trend.) Such a bias can only result in the privileging of the Christology of certain wings of early Christianity, the wings within which it was fashionable to see Jesus as magus, as Cynic, and/or as transcendent Redeemer (...) Sanders’s application of the criterion of dissimilarity exacerbates its inherent weakness. He is, of course, in no position to claim that a saying attributed to Jesus contradicts the necessity of repentance. The only index at his disposal

Si se me permite una valoración de esta crítica, diré que me parece demasiado radical. Es ridículo desconocer las aportaciones de las dos corrientes señaladas a la exégesis del NT¹¹.

1) Si Jesús no fue un “filósofo cínico” en estado puro, no hay duda que posee rasgos característicos de un contestatario al estilo de los cínicos. El éxito del cristianismo en el mundo cultural helenístico-romano no se debió sólo a cuestiones políticas y de fuerza; su mensaje cuadraba en buena parte con lo que se esperaba en la intelectualidad de su tiempo y se había hecho ya esperanza popular.

2) Si no fue un simple carismático, no cabe desconocer su personalidad atractiva y sus exigencias radicales basadas en una íntima conciencia de su unión con Dios.

3) La pretensión de presentar a Jesús exclusivamente en el entorno del judaísmo pre-rabínico (fariseo) es también desconocedora en la práctica de la variedad de la época. ¿No hay muchos rasgos de Jesús en el mundo esenio, desde su hermenéutica apocalíptica del cumplimiento “hoy” hasta la preferencia por determinados textos del AT?

4) Igualmente su entorno galileo es evidente que le configuró en su momento de forma decisiva: Jesús era un galileo y así fue visto y conocido; y diría más, así fue clasificado: “Y la gente decía: Éste es Jesús, el profeta, *el de Nazaret de Galilea*” (Mt 21,11); a Nicodemo le dicen sus colegas fariseos: “¿Eres tú también *galileo*? Escudriña [las escrituras] y verás que *de Galilea nunca ha surgido un profeta*” (Jn 7,52); durante el proceso, alguien se dirige a Pedro: “Tú también estabas con *Jesús, el galileo*” (Mt 26,69); “Pilatos, cuando oyó decir ‘Galilea’, preguntó si el hombre era *galileo*” (Lc 23,6). Su círculo de discípulos es galileo y su misión especialmente exitosa se desarrolló en Galilea: en los evangelios se tiene mucho cuidado en subrayar el carácter galileo de los discípulos, incluso de las mujeres que le acompañaron hasta la cruz (Mc 15,40-41 y par.). Hay un dato muy significativo: Mc y Mt (y Jn 21) mencionan una reagrupación de los discípulos después de la muerte de Jesús en Galilea; Lc nada dice de ello, reelaborando los datos de las fuentes en beneficio de su teología en torno a Jerusalén; sin embargo, cuando en Hch 1,11 Lucas narra la ascensión de Jesús en Jerusalén, pone en boca de Jesús estas palabras: “*Galileos*, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo?”.

to suggest that Jesus did not require repentance is that the Gospels claim he did require repentance!” (CHILTON *et alii*, *The Missing Jesus*, o. c., 148).

¹¹ Por ejemplo, debe ser tenido en cuenta el proceso de rabinización de Honi y Hanina ben Dosa que Crossan propone en su cap. VIII (“Mago y Profeta”).

Sin duda, antes de cristianos el grupo de Jesús fue conocido como el de los galileos: “Mirad, ¿no son *galileos* todos estos que nos hablan?” (Hch 2,7). Desde hace tiempo se ha visto que la polaridad Galilea-Jerusalén marca la historia de este galileo que llegó a ser aclamado Rey de los Judíos. Hoy los estudiosos dan una gran importancia a la idiosincrasia galilea, determinada por el clima y la geografía humana y política: es una región especialmente helenizada y recientemente reconvertida al judaísmo por los macabeos; una región que fue también patria de numerosos grupos disidentes antirromanos (Hch 5,37 menciona a *Judas el galileo*, y una matanza de galileos ordenada por Pilatos recuerda Lc 13,1-2).

Estas observaciones más no obstan para que sea la literatura rabínica (=LR) la que con más abundancia clarifique la exégesis del NT: la corriente pre-rabínica o farisea era la dominante; en ella se formó Pablo y probablemente el mismo Jesús, y con esa corriente continuó confrontándose el cristianismo primero. Justamente esto es lo que vamos a ver en los análisis que siguen.

III. CÓMO USAR LOS TEXTOS RABÍNICOS EN LA EXÉGESIS DEL NT

La primera cuestión es la legitimidad histórica y metodológica: la edición de los más antiguos textos tannaítas no es anterior al s. III d. C. Los midrasim hagádicos no se producen hasta el s. IV. Los Talmudim son del s. V en adelante. ¿Pueden textos tan posteriores al NT arrojar luz sobre los textos del NT? La respuesta es: sí.

En primer lugar porque la literatura rabínica (=LR) toda tiene una prehistoria oral y porque la oralidad nunca ha dejado de acompañar al texto, y esto es una evidencia que se deja ver en los textos¹².

¹² “Oral traditions always accompany a written text. This has always happened and happens today in every culture. Texts, even after having been written down, are alive through the attached notes and commentaries. Such a live tradition is noticeable in the edited Rabbinic Bibles, where the biblical text is framed by masoretic notes, aramaic targums, and great classical Jewish commentaries. The Bible has been always handed down with an oral tradition. “Tradition –*massoret*– is a fence to the Torah”, R. Aqiba said (Abot 3:13) following the Great Assembly’s advice (Abot 1:1). Mishnah –“repetition”– is by definition oral tradition. In Aqiba’s representation, the Oral Torah is deduced from the Written Torah. In the more popular representation, the Oral Torah comes from Moses at Sinai. In any case, it deals with the legitimisation of the Oral Torah, i.e., the efforts of every generation to update the immutable written text. So it is understandable that different opinions about the halakhah, even those not accepted by the Sages, keep their weight and deserve to be recorded (cf. Eduy 2:4-6). The Gospel literature arose in the 1st Century C.E.

En segundo lugar, tanto la literatura neotestamentaria como la rabínica tienen un referente común que es la Biblia, la Escritura; de alguna manera podemos decir que NT y LR son tradición oral que ha acompañado a la escritura. Estas dos tradiciones en un momento se encontraron y se confrontaron; y esa discusión ha continuado. Ninguna ha podido dejar de mirar a la otra. Por ello mismo hay que decir algo decisivo: si importante es LR para la exégesis de NT, no menos importante es NT para el conocimiento del judaísmo rabínico. Piénsese simplemente qué conoceríamos del judaísmo anterior a la Misnah sin el NT; ¿bastarían sólo los textos de la secta de Qumrán para hacernos una idea del judaísmo del s. I? Y viceversa, ¿qué sabríamos del Judaísmo rabínico sólo con el NT sin el recurso a la Misnah?¹³.

En tercer lugar, los targumim nos han venido a ofrecer un punto de referencia para comparar el uso de la Escritura por parte de Jesús que, en opinión de algunos (Chilton), demuestra ser esclarecedor: los estudios targúmicos revelan a Chilton que el uso de la Escritura por parte de Jesús no es “midrásico” (no hace un “comentario” al estilo rabínico): Jesús usa la Escritura, su lenguaje y sus imágenes en forma popular por vía de analogía (simple y espontánea comparación), como habría de cristalizar en los targumim¹⁴ (yo me permito añadir que el uso de la Escritura por parte de Jesús se caracteriza por no ser “técnico”, no hay en él recurso expreso a las *middot*, como habremos de ver). La datación de los targumim es muy discutida, pero no es discutible la antigüedad de muchas de sus “traducciones”; aunque los textos escritos que hoy tenemos (TgOnq, TgN, TgPsJ, TgF, TgC) puedan conside-

from a Jewish movement which accepted the Bible as its reference: for Christians the Bible is also the Word of God. At that moment the Mishnah was not yet written down, but many of its traditions were alive, as is shown by qumranic writings (4QMMT), Flavius Josephus, and NT literature. Many halakhic and theological discussions collected in the Gospels could be understood in a similar way to the rabbinical interpretations in the framework of the Oral Law. Therefore it is not surprising that oral traditions of the Mishnah appear in the Gospels, without necessarily presuming literary dependence in any direction” (M. PÉREZ FERNÁNDEZ, “Gospels, Oral Traditions of the Mishnah in —”, en: J. NEUSNER-A. J. AVERY-PECK-W. S. GREEN [eds.], *Encyclopedia of Midrash* [Leiden-Boston 2004] V, Supplement Two, cols. 2125).

¹³ La crítica que se hace a la obra monumental de Strack-Billerbeck no es justa cuando dice que aporta textos muy tardíos. La deficiencia de esta obra es, en mi opinión, que se presenta como un comentario al NT cuando no lo es, pues desconoce la exégesis crítica neotestamentaria de su tiempo. Por otra parte, hoy debiera ser actualizada pues carece obviamente de las referencias a los textos de Qumrán y las referencias a la literatura targúmica son escasas. Con todo, ha sido y es obra absolutamente indispensable para los exegetas cristianos que tengan difícil acceso a los textos rabínicos. ¡Todos la critican, pero todos la usan!

¹⁴ B. CHILTON, “Jesus within Judaism”, en: *ID. et alii, The Missing Jesus*, o. c., 146.

rarse posteriores al 70 d. C. y con extensiones hasta medievales, el fenómeno de la traducción es anterior (Qumrán) y es demostrable en los textos.

En cuarto lugar, el uso de los textos rabínicos en la exégesis del NT afecta a la cuestión de los paralelos. Paralelos al NT podemos encontrar en todas las literaturas del mundo y de todas las épocas. Por supuesto, se han encontrado y abundantemente en la literatura cínica y estoica; en unos casos son préstamos transculturales que pasan fronteras inadvertidamente; en otros casos, son absolutamente independientes, procedentes seguramente del fondo común sapiencial y profético que está en los mejores espíritus de todas las culturas y épocas de nuestra humanidad. El paralelo para ser significativo e iluminador de la razón de ser del texto debe pertenecer al mismo contexto; paralelos aislados, fuera de una estructura de pensamiento y comportamiento, poco sirven para establecer con ellos una relación genética o histórica –en definitiva, exegética– con los textos neotestamentarios. Es ilustrador notar que la llamada regla de oro (Mt 7, 12: “Tratad a los demás como queréis que os traten a vosotros: en eso consiste la Ley y los Profetas”), formulada positivamente en Lv 19, 18, es repetida y reformulada incesantemente en la tradición judía (Tob 4, 15; Aristeas 207; Filón, *Hipotética*, apud Eusebium, *Praep. Ev.* 8, 7, 6; Test. Neft 1, 6; PsJ Lv 19, 18; 2 Enoc 61, 1-2; Sabb 31a), pero también en la tradición helenística: Séneca (*Epist. Mor.* 103, 3-4), Sextus (*Sententiae* 89), Dio Cassius (51, 34, 39), Isocrates (*Ad Nicodemum* 49). La adscripción del texto neotestamentario a una u otra tradición dependerá del estudio contextual: ¿se opta por el contexto cínico-helenístico o por el veterotestamentario y judío?¹⁵. Aquí se aprecia la importancia que cobra el determinar el contexto en el que se lee a Jesús.

IV. TEXTOS DE LA HALAKAH RABÍNICA EN LA EXÉGESIS DEL NT

1. *Jn 7, 23: La circuncisión en sábado*

En una de las muchas polémicas sobre el sábado que los evangelios recogen, Jesús arguye: “¿Por ventura no tenéis la Ley que os dio Moisés? Pero ninguno de vosotros cumple la ley [...] Por eso Moisés os dio la circuncisión –no que provenga de Moisés, sino de los patriarcas– y en sábado cir-

¹⁵ En este punto la opción de Crossan es muy discutible. ¿Por qué (p. 344) para Lc 12, 22-31 y Mt 6, 24-34 se refiere a los paralelos cínicos aportados por G. Downing y se desconoce el evidente de Misnah Qidd 4, 14?

cuncidáis a un hombre” (Jn 7,22). Efectivamente la práctica de la circuncisión en sábado está autorizada expresamente en la Misnah, y, como muestra el texto evangélico, se trataba de una praxis antigua: “Todo lo que la circuncisión lleva consigo puede hacerse en día de sábado”; (Sabb 18,3; 19,2.3.5); “R. Yose¹⁶ dice: maravillosa es la circuncisión, que puede desplazar el precepto severísimo del sábado” (Ned 3,11). Jesús, pues, puede decir irónicamente que nadie cumple la Ley. El argumento es el mismo que el de la tradición sinóptica: “¿O no leísteis en la Ley que en día de sábado los sacerdotes en el templo violan la Ley y no son culpables?” (Mt 12,5). El dato es cierto y advertido en la misma Misnah: Erub 10,11-15 enumera una serie de actividades que en sábado se pueden llevar a cabo en el Templo, pero no fuera de él; RH 1,4 observa que “cuando aún existía el Templo estaba permitido profanar [el sábado] en todos [los novilunios] por razón de la regulación de los sacrificios”. En TosPes 4,13s. se discute si el precepto de observar la Pascua prevalece sobre el precepto del sábado y Hillel (algo más joven que Jesús) usa el mismo argumento que se encuentra en el evangelio: “¿Acaso tenemos una sola Pascua al año que abroge el sábado? ¡Al cabo del año tenemos más de trescientas pascuas que abrogan el sábado! Se juntó toda la corte del templo y él les dijo: El sacrificio diario es ofrenda pública y la Pascua es ofrenda pública; si, pues, el sacrificio diario es ofrenda pública y abroga el sábado, también la Pascua, que es ofrenda pública, abrogará el sábado...”. Estos datos muestran que la halakah posterior de la Misnah estaba vigente en época de Jesús, y sobre esta halakah argumenta Jesús. Es indispensable situar en este contexto halákico, que sólo conocemos por la Misnah, la dialéctica de Jesús.

Volvamos al texto de Juan: Jesús continúa con un típico argumento de *qal wa-homer*: “Si se circuncida a un hombre en sábado, para no quebrantar la ley de Moisés, ¿os irritáis contra mí porque en sábado he devuelto la salud a un *hombre entero*?” (Jn 7,23). Lo que se está argumentando es que si la violación del sábado está justificada por la circuncisión (que afecta a un miembro pequeño), tanto más estará justificada cuando afecte a *todo el hombre*. Ciertamente también la legislación misnaica recoge que el peligro de muerte desplaza al sábado: “Todo peligro de muerte (*piquah nefesh*) desplaza el sábado” (Yom 8,6). Es en el Midrás Mekilta de R. Ismael donde encontramos la misma argumentación por *qal wa-homer* de Jesús: R. Elazar ben Azaryah (comienzos del s. II d.C.) dice: “Si la circuncisión, que no afecta más que a uno de los órganos del hombre, pospone el sábado, ¿con cuánto

¹⁶ Discípulo de Aqiba, de la segunda mitad del s. II d. C. (Séforis).

más motivo por todo el cuerpo restante!” (Mek a Ex 31,13; también en Tos-Sabb 15,16).

De estos textos se deduce que la “halakah de Jesús” es compartida por rabinos posteriores; no es sensato decir que estos rabinos han copiado la halakah de Jesús; es más verosímil admitir que la interpretación rabínica se remonta cuando menos a la época de Jesús. ¿Entonces resulta que Jesús se enfrentó con unos fariseos especialmente “cerriles”? Ésta es, de alguna manera, la conclusión de H. W. Basser: “Specifically I wish to show that the teachings embedded in the Gospels that portray Jesus as antagonistic to Pharisees are themselves pharisaic teachings. If what Jesus taught astounded the people, it was not because he set up his authority against the Pharisees but, as the evidence shows, because he had mastered pharisaic law more than his interlocutors had done and taught properly according to their authority”¹⁷. La diversidad de opiniones respecto a la halakah del sábado es notoria y abre un abanico de interpretaciones desde las más rigoristas a las más laxas. El caso más evidente es el de sacar a un animal de un pozo en sábado: Mt 12,10-13; Lc 14,2-6; CD XI,13-16 y 4Q265, 2 i; Yom 8,6; To-sefta Sabbat 14 (15),3¹⁸. Con todo, me parece que el intento de recuperar a Jesús para el fariseísmo es tan sesgado como el contrario de hacerle un antifariseo radical. La autoridad de Jesús no se percibe en su coincidencia con la exégesis farisea más ilustrada, sino en el diferente tipo de argumentación, como ha puntualizado Chilton. Se verá en la siguiente discusión.

2. *Mc 2,23-28; Mt 12,1-8; Lc 6,1-5: El episodio de las espigas, “El sábado se hizo para el hombre, no el hombre para el sábado” (Mc 6,27).*

En este episodio cabe distinguir el original relato de Mc, donde se muestra a un Jesús radicalizando la praxis rabínica y saliéndose de la casuística, y una reelaboración típica de Mt que pretende mostrar a Jesús argumentando al modo de un rabino. En mi apreciación, es la primera redacción, la de Marcos, la que más nos acerca al Jesús histórico. Aquí nos interesa resaltar la frase lapidaria de Mc 2,27, que ha pasado como a simbolizar la actitud antropocéntrica de la ética de Jesús y que, por ello, se ha considerado radicalmente antifarisea: “*El sábado se hizo para el hombre, no el hombre para el*

¹⁷ H. W. BASSER, “The Gospels and Rabbinic literature”, en: CHILTON *et alii*, *The Missing Jesus*, o. c., 78.

¹⁸ L. H. SHIFFMAN, *The Halakhah at Qumran* (Leiden 1975) 121-122 y F. GARCÍA MARTÍNEZ, “Interés de los manuscritos del Mar Muerto para judíos y Cristianos”: *El Olivo* 46 (1997) 23-44.

sábado” (Mc 6,27). Lo sorprendente es que esta misma frase la encontramos en un rabino de entre los ss. II-III d. C.: En Mek a Ex 31,14 R. Simón ben Menasia interpreta este texto: “Guardaréis el sábado porque es cosa santa *para vosotros*”: ‘A vosotros se os ha dado el sábado, *vosotros no habéis sido dados al sábado*’, que es la misma sentencia de Jesús, aquí obtenida por exégesis o midrás. Y ésta es justamente la diferencia: Jesús no arguye al modo rabínico deduciendo artificiosamente la halakah de la Escritura, sino espontáneamente y autoritativamente recurriendo al sentido común y a su posicionamiento frente a la autoridad de la Escritura. El contexto de la discusión de Mekilta es una rueda de rabinos que eruditamente hacen una exégesis de Ex 31,13-17. La aparición de una de las interpretaciones en boca de Jesús, muestra que la halakah farisea ya se conocía en el s. I; la originalidad de Jesús es que él no necesita deducirla expresamente de la Escritura, me atrevo a decir que rehúsa aparecer como un maestro de las Escrituras¹⁹.

Estos dos ejemplos muestran la importancia de cruzar y confrontar los textos de LR y NT; pese a las diferencias temporales resultan iluminadores. Al mismo tiempo plantean otra cuestión ya abierta por el Rabino Isaac Mayer Wise (1819-1900): “Nosotros retamos a todo el *establishment* cristiano a que mencione una sola doctrina de Jesús, válida humana y universalmente, que no esté ya contenida en el judaísmo”. A este mismo reto se suma el prof. Basser reubicando a Jesús en el fariseísmo. Yo acepto que la halakah de Jesús coincide con la halakah rabínica en muchos casos; entiendo también que muchas polémicas de Jesús pudieran haber sido transformadas por los evangelistas en oposición radical para justificar la separación de la comunidad cristiana de la praxis farisea, cuando en realidad podían ser meras opiniones diversas. Pero no puedo desconocer unas actitudes de Jesús que le hacen inaceptable para el mundo fariseo: se trata de la actitud de Jesús ante la Torah. Bastarán unos ejemplos en los que también se apreciará la utilidad del recurso a los textos rabínicos para entender el texto evangélico:

V. ACTITUDES RABÍNICAS Y ACTITUDES DE JESÚS

Mt 7,24-27: “A cualquiera, pues, que me oye estas palabras y las pone en práctica, lo compararé a un hombre prudente que edificó su casa sobre la

¹⁹ Cf. M. PÉREZ FERNÁNDEZ, “Lectura del Antiguo Testamento desde el Nuevo Testamento. Estudio sobre las citas bíblicas atribuidas a Jesús en el Evangelio de Marcos”: *Estudios Bíblicos* 47 (1989) 449-474.

roca. Descendió la lluvia, vinieron ríos, soplaron vientos y golpearon contra aquella casa; pero no cayó, porque estaba cimentada sobre la roca. Pero a cualquiera que me oye estas palabras y no las practica, lo compararé a un hombre insensato que edificó su casa sobre la arena. Descendió la lluvia, vinieron ríos, soplaron vientos y dieron con ímpetu contra aquella casa; y cayó, y fue grande su ruina". Cualquiera puede ver que estas palabras tienen un paralelo estricto en Abot 3,17: "¿A quién se parece aquél cuya ciencia es superior a sus obras? A un árbol de hojas frondosas pero de raíces raquílicas. Viene el viento, lo arranca y lo vuelca de cabeza. Pero ¿a quién se parece aquél cuyas obras son más abundantes que su ciencia? A un árbol de pocas ramas, pero de muchas raíces, que aun cuando se congregasen todos los vivientes de la tierra y soplasen, no podrían moverlo de su lugar". El autor rabínico (Elazar ben Azaryah, de finales del s. I) y Jesús están aplicando la metáfora de Jr 17,5-8: "Maldito quien confía en el hombre... Bendito quien confía en YHWH"²⁰. Pero hay una diferencia sustancial entre uno y otro texto: Jesús se está refiriendo a llevar a la práctica sus palabras, mientras que Abot se refiere a la práctica de las palabras de la Torah²¹.

Lc 9,59-62: "Y dijo a otro: 'Sígueme'. Él le respondió: 'Señor, déjame que primero vaya y entierre a mi padre'. Jesús le dijo: 'Deja que los muertos entierren a sus muertos; pero tú vete a anunciar el Reino de Dios'. Entonces también dijo otro: 'Te seguiré, Señor; pero déjame que me despida primero de los que están en mi casa'. Jesús le contestó: 'Ninguno que, habiendo puesto su mano en el arado, mira hacia atrás es apto para el Reino de Dios'". Estas palabras están intencionadamente inspiradas en el pasaje del seguimiento de Eliseo a Elías: "[Eliseo] dejó los bueyes y, corriendo tras Elías, dijo: permíteme vaya a besar a mi padre y a mi madre, y luego te seguiré. [Elías] respondióle: Ve y vuelve" (1Rey 19,20). Pero Jesús, a diferencia de Elías, exige un seguimiento tan radical e inhumano que escandaliza a los oídos judíos: exige pasar por encima del precepto de honrar padre y madre, incluso exige renunciar la obra de misericordia de "enterrar a los muertos", tan enfatizada en la tradición judía: TgN Gn 35,9; TgPsJ Dt 34,6; GnR 8,13;

²⁰ El ms Kaufmann de la Misnah sí cita expresamente el texto de Jr 17,6.8, cuya exégesis subyace a los dos textos.

²¹ La imagen es cambiada por Jesús del árbol a la casa, cambio que para J. G. Echegaray revela el oficio de Jesús: "Y de esto os hablo con conocimiento porque es mi profesión" (*Jesús en Galilea. Aproximaciones desde la arqueología* [Estella 2000] 126).

bSotah 14a; QohR 7,2; ARN B 8,4; Semahot 11, regla 7²². Para entrar en el Reino de Dios que Jesús predica se exige unirse a él por encima de lo que pide la Ley escrita y la Ley oral. No es éste un dicho aislado de Jesús. Véase también: “Quien no es capaz de odiar a su padre y a su madre, no puede ser mi discípulo, quien no es capaz de odiar a su hijo o a su hija, no puede ser mi discípulo. Quien no sea capaz de tomar su cruz y seguirme, no puede ser mi discípulo” (Lc 14,26-27; Mt 10,37-38). Es posible que a estos dichos de exigencias y rupturas radicales se encuentren paralelos en la literatura cínica y libertaria. Pero los paralelos iluminadores son aquellos que comparten el contexto escriturario, el de los rabinos²³.

Mc 2,22: La parábola del vino y los odres. En la Misnah se conserva una discusión sobre si es mejor aprender de niño o de mayor. Intervienen tres rabinos de épocas diferentes²⁴ (se trata, pues, de una discusión montada por el editor), cada uno usando imágenes distintas en apoyo a su opinión:

“Elisa ben Abuya decía: El que aprende de niño, ¿a qué se parece? A tinta escrita en papel nuevo. El que aprende de anciano, ¿a qué se parece? A tinta escrita en papel borrado.

R. Yose bar Yehudah, de la aldea de Ha-Bablí, decía: El que aprende de menor, ¿a qué se parece? Al que come uvas verdes y bebe vino del lagar. El que aprende de mayor, ¿a qué se parece? Al que come uvas maduras y bebe vino añejo.

Rabbí decía: No te fijas en el cántaro, sino en lo que hay dentro. Hay cántaros nuevos llenos de vino añejo y viejos que no tienen ni nuevo”. (Abot 4,20)

Para Elisa ben Abuya es preferible aprender de niño, y usa como símil la escritura con tinta en papel nuevo, donde se escribe y se lee bien, y en papel viejo, donde se escribe y se lee borroso. Para Yose bar Yehudah aprovecha más quien aprende de mayor, y usa como ejemplo las uvas verdes y el vino reciente que saben amargos, contrapuestas a las uvas maduras y el vino

²² Cf. M. PÉREZ FERNÁNDEZ, “Las bodas de Caná y la sepultura de Jesús (Jn 2,1-11 y 19,39-40). Dos obras de misericordia en el evangelio de Juan”, en: *Signum et Testimonium. Estudios en honor del prof. Antonio García-Moreno* (Pamplona 2003) 119-132.

²³ Neusner insiste especialmente en la necesaria contextualidad de los paralelos: “Commonly, extra-contextual comparison produces traits in common that prove illusory upon closer inspection” (CHILTON *et alii*, *The Missing Jesus*, o. c., 67).

²⁴ Elisa ben Abuya pertenece a la época anterior a Bar Kokba; Yose Bar Yehudah y Rabbí son de la misma época, entre los s. II y III.

añejo que saben dulces. Para Rabbí, lo importante no es el contenido (niño o adulto), sino lo que hay dentro, y usa el símil de los cántaros nuevos con vinos viejos, contrapuestos a los cántaros viejos con vinos nuevos. Este tipo de parábolas debió ser muy popular. En Mc 2,22 (= Mt 9,17; Lc 5,37-39) encontramos el mismo símil, si bien con diversa valoración de lo nuevo y lo viejo: “Nadie echa vino nuevo en odres viejos; que si no, revientan los odres y el vino se derrama y los odres se echan a perder; sino echa vino nuevo en odres nuevos, y entrambos se conservan”. Se comprende que el cambio del símil de Abot 4,20 no es fortuito o un error de la transmisión. Jesús rechaza conscientemente el vino añejo por el nuevo, y prefiere vinos nuevos y odres nuevos. Es obvia la referencia a la vieja y nueva Torah. Ante este pasaje Klausner comenta: “Juan el Bautista, como los fariseos, pensó que era posible conservar el ‘odre’ antiguo e incluso llenarlo con vino nuevo, conversión y buenas obras, y de tal modo apresurar la venida del Mesías. Pero esto no era así”; “El nuevo contenido exige nuevas formas. El judaísmo fariseo había de ser transformado desde la raíz”²⁵.

Se entiende que cuando un judío lee los evangelios sinópticos admire el mensaje ético de Jesús, pero se plantea inevitablemente “how deeply personal is the focus of Jesus’ teaching: it is on himself, not on his message”, y entienda que lo que está en juego (“at stake”) realmente es “Torah as against Christ”, y pregunte sorprendido a los seguidores de Jesús: “And is your master God? For, I now realize, only God can demand of me what Jesus is asking”²⁶.

VI. PARÁBOLAS RABÍNICAS Y PARÁBOLAS DE JESÚS

1. *La parábola del banquete de bodas: Mt 22,1-14 (= Lc 14,15-24)*

Esta parábola ha sido estudiada por J. Neusner²⁷ en relación con una similar del Talmud de Babilonia Sabb153a. Anteriormente a Neusner, J. Jeremias las había señalado como emparentadas²⁸. QohR 9,8 ofrece una ver-

²⁵ J. KLAUSNER, *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas* (Barcelona-Buenos Aires-México 21991) 241 y 269.

²⁶ NEUSNER, *A Rabbi Talks with Jesus* (Montreal & Kingston-Lonodon-Ithaca 2000 [Revised Edition]) 62. 65. 68.

²⁷ CHILTON *et alii*, *The Missing Jesus, o. c.*, 61-65.

²⁸ J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1970) 78-81; 228-231.

sión similar de la parábola rabínica que aclara algunas expresiones hebreas elípticas del texto talmúdico²⁹; es preferible la atribución del Talmud a Yojanán ben Zakkai que la atribución de QohR a Yehudah ha-Nasí; la glosa añadida de R. Meir (discipulo de Aqiba, anterior a Yehuda ha-Nasí) así lo sugiere; pero el contexto es ciertamente un comentario exegético de QohR 9,8:

Mt 22,1-14

1 Jesús tomó de nuevo la palabra y les habló usando parábolas:

(I) 2 “El Reino de los Cielos se parece a un rey que celebraba la boda de su hijo.

3 Despachó a sus criados para llamar a los invitados a la boda, pero éstos no

bSabb 153a

(I) Se nos ha transmitido en la Misnah que R. Eliezer dice: “Conviértete un día antes de tu muerte” (Abot 2,10). Preguntaron los discípulos a R. Eliezer: “¿Es que sabe el hombre qué día morirá?”. Les respondió: “razón de más para que

²⁹ QohR 9,8: (I) “‘Lleva siempre vestidos blancos y que falte perfume en tu cabeza’ (Qoh 9,8). Rabbán Yohanán ben Zakkai dijo: Si la Escritura se refiriera sólo a vestidos blancos, ¡cuántos vestidos no tendrán los gentiles!; si la Escritura se refiriera sólo a perfumes, ¡cuántos perfumes no tendrán los gentiles! Así pues, sólo puede referirse a los preceptos y las buenas obras y la Torah. (II) R. Yehudah ha-Nasí contaba una parábola: ¿A qué se parece esto? A un rey que organizó un banquete e invitó comensales a su casa pidiéndoles: ‘id a bañaros, daos lustre y ungíos; lavaos la ropa y arreglaos para el banquete’, pero no les fijó una hora de llegada al mismo. Los que eran más espabilados fueron a lavarse la ropa, se prepararon para el banquete y se estuvieron paseando junto a la puerta del palacio real pensando: ‘¿Cómo va a faltar algo en el palacio real?’. Los que eran menos espabilados no prestaron atención –no atendieron– a las órdenes del rey, pensando: ‘Nos daremos cuenta de lo del banquete del rey con tiempo, ¿cómo va a haber un banquete sin preparación previa o cambio de impresiones entre unos y otros?’, y el albañil se fue a su cal, el alfarero a su barro, el forjador a sus ascua, y el lavandero a su lavandería. De repente el rey ordenó: ‘¡Que entren todos al banquete!’, apremiándoles. Unos entraban radiantes y los otros descuidados. El rey se alegró por los más espabilados, los que habían cumplido sus órdenes y además habían honrado su palacio, y se enfadó con los menos espabilados, los que no habían cumplido sus órdenes y además habían degradado un palacio real. Por eso ordenó: ‘Los que se han arreglado para el banquete pueden entrar y comer; los que no se han arreglado no pueden’. ¿Es posible que se marcharan sin más? El rey tomó la palabra: ‘Mejor pensado, más valdrá que éstos se pongan a la mesa a comer y beber y que éstos se queden de pie mirando y sufriendo’. De la misma forma, del mundo venidero el texto de Isaías dice: ‘Os aseguro que mis siervos comerán, pero vosotros tendréis hambre ... Os aseguro que mis siervos darán gritos de alegría’ (Is 65,13-14). (III) Zevatai dijo en nombre de R. Meir: Mejor sería que éstos se pusieran a la mesa a comer y beber, pero que éstos también lo hicieran, pero sin comer ni beber, porque el tormento del que se queda de pie no se parece al tormento del que se pone a la mesa. El que se queda de pie sin comer ni beber se parece a un sirviente. El tormento del que se pone a la mesa y no come es dos veces mayor: su rostro palidece. Por eso el texto del profeta dice: ‘Veréis de nuevo la diferencia entre el justo y el malvado’ (Mal 3,18). La traducción es de María del Carmen Motos López, *Midrás Qohelet rabbah. Las vanidades del mundo. Comentario rabínico al Eclesiastés* (Biblioteca Midrásica 22; Estella 2001).

quisieron ir.

4 Entonces despachó a otros criados encargándole que dijeran a los invitados: “Tengo el banquete preparado, los toros y cebones degollados y todo pronto; venid a la boda”.

5 Pero ellos, se desentendieron: uno se fue a su finca, el otro a su negocio;

6 otros agarraron a los criados, los maltrataron y los mataron.

7 El rey se encolerizó y, enviando sus tropas, acabó con aquellos asesinos e incendió su ciudad.

(II) 8 Después dijo a sus criados: “El banquete nupcial está preparado, pero los invitados no se lo merecían.

9 Por tanto, id a las encrucijadas y a cuantos encontréis invítadlos a la boda.

10 Salieron los criados a los caminos y reunieron a cuantos encontraron, malos y buenos. El salón se llenó de convidados.

(III) 11 Cuando entró el rey para ver a los invitados, observó a uno que no llevaba traje apropiado.

12 Le dijo: “Amigo, ¿cómo has entrado sin traje apropiado?”. Él enmudeció.

13 Entonces el rey mandó a los camareros: “Atadlo de pies y manos y echadlo fuera, a las tinieblas. Allí será el llanto y el crujir de dientes”.

14 Pues son muchos los invitados y pocos los escogidos”.

se convierta hoy no sea que muera mañana, y así se encontrará que todos sus días pasan en la conversión”. Así también dijo Salomón en su sabiduría: “Lleva siempre vestidos blancos y no falte el perfume en tu cabeza” (Qoh 9,8).

(II) Rabban Yohanan ben Zakkai contó una parábola: Se parece a un rey que invitó a sus siervos a un banquete, pero sin fijarles la fecha. Los más sagaces se engalanaron y se sentaron en la puerta del palacio del rey diciendo: ¿Es que falta algo en palacio [para que pueda celebrarse el banquete]?. Los más necios se fueron a sus trabajos diciéndose: ¿Es que puede haber un banquete sin gran trabajo [de preparación]?

Improvisamente el rey convocó a sus siervos. Los sagaces entraron a su presencia engalanados y los necios entraron a su presencia sucios. El rey salió contento al encuentro de los sagaces e irritado al encuentro de los necios y dijo: Estos que se engalanaron para el banquete, que se sienten, comen y beben, y éstos que no se engalanaron para el banquete, que se queden de pie y miren.

(III) El yerno de R. Meir explicó en nombre de R. Meir: También éstos aparecían como sirvientes, pero unos y otros sentados, los unos comiendo y los otros hambrientos, los unos bebiendo y los otros sedientos, según está dicho: “Por eso así dice Yhwh: mirad, mis siervos comerán y vosotros pasaréis hambre; mirad, mis siervos beberán y vosotros tendréis sed; mirad, mis siervos estarán alegres y vosotros avergonzados; mirad, mis siervos cantarán de puro contento, y vosotros gritaréis de puro dolor y aullaréis con el corazón desgarrado” (Is 65,13-14).

(IV) Otra interpretación de “Lleva siempre vestidos blancos” (Qoh 9,8): se refiere a los flecos; “Y no falte el perfume en tu cabeza” (Qoh 9,8): se refiere a las filacterias.

El motivo común a las dos parábolas, la evangélica y la rabínica, es un banquete al que los invitados rehúsan acudir. El desarrollo las diferencia básicamente por su intención: la rabínica es exegética, un comentario a Qoh 9,8 (Qoh 9 es una enseñanza sapiencial con la muerte como destino inexorable), mientras que la evangélica es una parábola del Reino de los Cielos sin ninguna cita expresa de ningún texto bíblico, según el estilo de Jesús. Por eso el desarrollo es distinto en ambas: la rabínica no fija la fecha del banquete (el día de la muerte) y se convierte en una llamada a la conversión permanente. La evangélica fija el banquete (“la mesa está preparada”) y acentúa los elementos alegóricos hasta convertirla en un paradigma exagerado e imposible: no sólo rechazo de parte de los invitados sino también asesinato de los mensajeros y venganza sangrienta del rey; y aún una segunda convocatoria sin discriminación (“malos y buenos”), y una expulsión incomprensible de parte del rey de quien acudió sin traje de fiesta. Mientras que la parábola rabínica se mantiene en una línea temática simple que se desarrolla dentro de una lógica racional cuyo objetivo único es inculcar la necesidad de la conversión permanente para el “día no fijado”, la evangélica es una sucesión disparatada de escenas para atender a objetivos diversos: la irrupción del Reino (las bodas del hijo del Rey), el rechazo de los invitados (Israel no acepta a Jesús), la venganza inaudita con muerte de los invitados e incendio de la ciudad (el castigo de la destrucción de Jerusalén), la invitación posterior indiscriminada a buenos y malos (apertura y misión a los gentiles)³⁰, exigencia incongruente de traje de fiesta (siempre se exige dignidad para entrar al banquete del reino).

Todos los expertos del NT conocen que la versión paralela de Lc14,15-24 se ajusta más a un original y se supone próxima a Q: falta la figura del rey, la boda del hijo, la matanza de los mensajeros y la venganza del rey, la alusión a la misión; la invitación a buenos y malos se sustituye por la invitación a marginados (“pobres, lisiados, ciegos y cojos”), y en un segundo momento a los de “los caminos y vallados”; y no hay mención alguna del estrambote mateano: el que se presentó de “gorrón” sin traje de fiesta. Seguramente el texto de Lc refleja mejor las palabras que debió pronunciar Jesús³¹. Pero la

³⁰ Tal es la interpretación más obvia. Cf. I. GOMÁ, *El Evangelio según San Mateo* (Madrid 1976) II, 380: “La tercera y última gestión de los mensajeros evoca la definitiva apertura de la misión cristiana más allá del recinto de Israel. Es, por fin, la salida al camino de los gentiles”.

³¹ Para Fitzmyer la versión del EvTom 64 es la más próxima a las palabras de Jesús: su finalidad es prevenir a los ricos. Crossan (p. 309) entiende la parábola como “la comensalía abierta”, un tema característico de Jesús: Lc 14,12-14.

orientación básica en Lc es la misma que en Mt: el Reino de los Cielos se ofrece como un banquete al que los invitados rehúsan entrar, y se abre a los más inesperados. Mt resalta el elemento cristológico, Lc el sociológico del mensaje de Jesús.

¿En qué nos ayuda la parábola rabínica? ¿Cómo se ilumina la parábola rabínica desde la Evangélica? El que hemos llamado “estrabote mateano” (Mt 22,11-14) nos da la clave: El que no lleva traje de fiesta es la figura que en la parábola rabínica representan los necios que no se engalanaron y fueron condenados a quedarse de pie mirando, sin comer ni beber. Esta figura en el texto rabínico está tomada directamente de Qoh 9,8 (los vestidos blancos y el óleo de la unción, característicos de la preparación del cadáver para la sepultura)³² y por eso la aplica para la conversión que hay que preparar para la muerte. En la parábola evangélica se ha tomado para la participación en el banquete del Reino. Pero entiendo que la base de Qoh debía estar en el estrato original donde se contraponen los que se engalanaron y los que se ensuciaron los vestidos. La excusa de los invitados está desarrollada en la versión de QohR con independencia del texto neotestamentario, pues no coinciden en ninguna de las excusas, lo que prueba, a mi entender, que se trata de una misma parábola original con distintos desarrollos. El hecho de que estamos ante paralelos dentro del mismo contexto es lo que permite investigar el tópico inicial y sus diversos desarrollos de acuerdo con la coherencia de los principios del Judaísmo y Cristianismo: El Reino de los Cielos evangélico tiene una dimensión cristológica, Jesús lo anuncia y hace presente; para el judaísmo el Reino de Dios está en el aquí y ahora de la vida cotidiana. Las diferencias de las parábolas son consecuencia de la diversidad de enfoques.

2. La parábola de los trabajadores contratados en la viña: Mt 20,1-16

Mt 20,1-16

¹ “El reino de los Cielos se parece a un propietario que salió de mañana a contratar braceros para su viña. ² Se apalabró con ellos en un denario al día y los

Sifra Lv 26,9 (Weiss 111a)

“«Me volveré hacia vosotros» (Lv 26,9). Contaban una parábola. ¿A qué se parece esto? A un rey que contrató muchos obreros cuando ya tenía un obrero que

³² “Qoh 9,8 [...] is taken to refer to keeping one’s body in condition as a corpse, that is, garmented in white, the color of death in the rabbinic writings, and properly anointed, as the corpse is anointed for burial” (NEUSNER, “Contexts of comparison: Reciprocally reading Gospels’ and rabbi’s Parables”, en: CHILTON *et alii*, *The Missing Jesus*, o. c., 63).

envió a su viña.³ Volvió a salir cerca de la hora tercera del día, vio otros ociosos en la plaza⁴ y les dijo: "Id también vosotros a mi viña, y os pagaré lo debido". Ellos se fueron.⁵ Volvió a salir cerca de las horas sexta y novena, e hizo lo mismo.⁶ Y saliendo cerca de la hora undécima, encontró otros parados y les dijo: "¿Qué hacéis aquí parados todo el día sin trabajar?"⁷ Le contestan: "Nadie nos ha contratado". Y él les dice: "Id también vosotros a mi viña, y recibiréis lo que sea justo".⁸ Al anochecer el amo de la viña dijo al capataz: "Reúne a los braceros y págalos su jornal, empezando por los últimos y acabando por los primeros".⁹ Pasaron los que habían ido cerca de la hora undécima y recibieron un denario.¹⁰ Cuando llegaron los primeros, esperaban recibir más, pero también ellos recibieron un denario.¹¹ Al recibirlo, protestaron al amo:¹² "Estos últimos han trabajado una hora y los has igualado a nosotros, que hemos soportado la fatiga y el calor del día".¹³ É les contestó: "Amigo, no te hago injusticia. ¿No nos apalabramos en un denario?"¹⁴ Pues toma lo tuyo y vete. Que yo quiero dar al último lo mismo que a ti.¹⁵ ¿O no puedo yo disponer de mis bienes como me parezca? ¿O ha de ser malo tu ojo³³ por ser yo bueno?".¹⁶ Así, serán primeros los últimos y últimos los primeros.

había trabajado muchos días con él. Cuando entraron los obreros a cobrar su salario, entró aquel obrero con ellos. Le dijo el rey a este obrero: «*Hijo mío, hacia ti me vuelvo*. A todos estos, que han realizado conmigo un trabajo pequeño, les daré un salario pequeño. Pero contigo yo ajustaré una gran cuenta». Pues de la misma manera, estaban los israelitas en este mundo pidiendo su salario ante el Omnipresente, y estaban las naciones del mundo pidiendo un salario ante el Omnipresente. Y el Omnipresente decía a los israelitas: «*Hijos míos, hacia vosotros me vuelvo*. Estas naciones del mundo han realizado conmigo un trabajo pequeño, y yo les daré un salario pequeño. Pero con vosotros yo ajustaré una gran cuenta». Por esta razón está dicho: «Me volveré hacia vosotros» (Lv 26,9)".

Se trata de la parábola evangélica de los obreros llamados a la viña a diversas horas, los cuales al final reciben todos, quien trabajó más como quien trabajó menos, el mismo salario; lo que produce la protesta de los que más trabajaron y la respuesta del amo en defensa de su propia libertad a ser generoso. La parábola rabínica es exactamente la misma, pero con la actitud contraria del amo, por otra parte la más lógica: un patrón contrató diversos obreros, y cuando les pagó, pagó más al que más y mejor había trabajado. Obviamente se trata de variaciones en la misma parábola, pero con diferen-

³³ El carácter semítico de este idiomatismo es notable: cf. Prov 22,9; 23,6; 28,2; Abot 2,9; 5,13.19, Ter 4,3; ARN 40; SDt 284.

cias tan llamativas que las consecuencias son opuestas: el objetivo de la parábola rabínica es explicar el porqué de la elección de Israel y, para ello, muestra que la elección no es ni arbitraria ni gratuita: Israel ha hecho el mayor y mejor trabajo. Jesús, por el contrario, propone su parábola justamente en defensa de “los últimos que serán primeros” (así lo entiende Mt 20,16), slogan que en boca de Jesús expresaba la inversión de las preferencias convencionales: ricos – pobres, judíos – gentiles³⁴.

Uno tiende a sospechar que la parábola rabínica es la respuesta antitética a la parábola de Jesús. Una ponderada reflexión descarta, sin embargo, esta hipótesis. La exégesis tannaítica es verdaderamente tradicional. El midrás Sifra se caracteriza por hacer la exégesis dando el sentido obvio del texto, y el texto dice “Me volveré hacia vosotros”. En la tradición tannaítica más antigua siempre se planteó la cuestión de por qué se eligió a Israel y no a otros pueblos, y la respuesta siempre es “porque Israel se comprometió a cumplir la Ley incluso antes de oírlo (Ex 24,7: “Todo lo que ha dicho Yhwh *haremos y escucharemos*”)³⁵. Lo que sí nos dice la parábola evangélica es que la versión rabínica se remonta al siglo I. En polémica con esta visión se produce la parábola de Jesús. Éste es un ejemplo muy claro donde podemos apreciar la continuidad de Jesús con el judaísmo de su tiempo (uso de una parábola popular) y, al mismo tiempo, la discontinuidad en su ruptura con el tradicionalismo y exclusivismo más cerrado. Continuidad y ruptura ofrecen en este caso un personaje verosímil y coherente. Mientras que la parábola rabínica es típicamente midrásica (exegética), la de Jesús rehuye el uso de la Escritura pero desarrollando el mismo tema.

La parábola rabínica aclara además la discutida cuestión del sentido original de la parábola evangélica. J. Jeremias tiene una amplia disgresión con todas las hipótesis y viene a descartar que el *logion* “los últimos serán los primeros” pertenezca a la parábola original, cuyo sentido (el de la parábola original) sería exclusivamente el de mostrar la bondad de Dios con los pobres: los últimos contratados –según Jeremias– son culpables de estar desocupados con “una indolencia típicamente oriental” (*sic!*); “la parábola no describe un acto de arbitrariedad, sino el hecho de un hombre de corazón, que es generoso y lleno de compasión con los pobres (...) Estamos de pronto en una situación concreta de la vida de Jesús criticado por su trato con los

³⁴ Es uno de esos dichos, siempre y sólo en boca de Jesús, aplicado a la inversión de valores inherente a su mensaje (Mt 19,30; 20,16; Mc 10,31; Lc 13,30): en Lc tiene una referencia clara la entrada de los gentiles en el Reino.

³⁵ Mek a Ex 20,2.

despreciados y proscritos; de continuo se nos habla de hombres para los que el Evangelio es un escándalo. A cada instante Jesús tiene que justificar su comportamiento, defender la Buena Nueva. Así también aquí: Así es Dios, tan bueno, tan lleno de compasión con los pobres. Así obra ahora por medio de Mí. ¿Queréis reprenderme?»³⁶. Entiendo que el *logion* “*los últimos serán los primeros*” pudiera no pertenecer a la parábola original. Si Jesús usó o no este *logion* aquí, no lo podemos saber, aunque sí sabemos que era un *logion* característico suyo; el evangelista sí lo hizo en un contexto en el que la parábola rabínica justificaba la elección de Israel. En mi opinión Jeremias se equivoca. Juzguen los especialistas del NT.

VII. HAGGADAH RABÍNICA Y EVANGÉLICA

El prof. Basser, en el artículo referido, muestra detenidamente cómo todos los temas del relato de la transfiguración (Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36) en los midrasim tardíos al Sal 43,2-3, de donde puede deducir que tales interpretaciones hagádicas estaban en el judaísmo del s.I. La misma evidencia se obtiene de la conocida interpretación midrásica de Qoh 1,9: “No hay nada nuevo bajo el sol”:

R. Berekyab dijo en nombre de R. Yisjaq que el último redentor será como el primero:

– y así, tal como está dicho del primero, «tomó Moisés a su esposa y a sus hijos y los montó sobre un asno» (Ex 4,20), también del último está dicho, «tu rey viene a ti... humilde y montado sobre un asno» (Zac 9,9);

– así como el primer redentor hizo caer maná según está dicho, «voy a hacer llover pan del cielo para vosotros» (Ex 16,4), también el último podrá hacer caer maná según está dicho, «habrá abundancia de trigo en el país, en la cima de las montañas» (Sal 72,16);

– así como el primer redentor hizo brotar el manantial, también el último podrá hacer brotar el agua, según está dicho: «De la casa de Yhwh brotará una fuente que regará el valle de las acacias» (Jl 4,18)” (QohR 1,9)³⁷.

³⁶ JEREMIAS, o. c., 47-48. J. Jeremias conoce una versión más tardía de la parábola rabínica: jBer 2,3c con desarrollos que él considera dependientes de la parábola evangélica. El texto de Sifra quita fuerza a la argumentación de este autor. El texto talmúdico, también recogido en QohR 5,11, no es más que un desarrollo y aplicación de la parábola tannaítica.

³⁷ Traducción de María del Carmen Motos López.

R. Berekyah es un amoraíta de la 5ª generación (segunda mitad del s. IV d.C) que transmite una tradición de R. Yisjaq (s. II d. C.). Los rasgos mosaicos del Mesías se remontan a la tradición más antigua del judaísmo y aparecen en la misma Biblia³⁸. La antigüedad de la tradición es patente por los relatos evangélicos. Cualquier cristiano mínimamente versado en las Escrituras creería que está leyendo no el midrás de Qohelet, sino un texto patrístico: las tres asociaciones de Moisés con el asno, con el maná y con el agua están explotadas en el NT para presentar a Jesús como “el segundo libertador”: la escena del retorno de Jesús niño desde Egipto a Israel (Mt 2, 13-14. 19-21) es un calco literario de Ex 4,20 (la tradición iconográfica de la “huída Egipto” ha añadido el asno tomándolo de la escena del éxodo); Za 9,9 (“tu rey viene a ti... humilde y montado sobre un asno”) es usado por todos los evangelistas y explícitamente por Jn 12,5 para narrar la entrada de Jesús en Jerusalén; Jesús es que da el verdadero pan del cielo (Jn 5-6) y el que hará brotar ríos de agua viva (Jn 7,37-39)³⁹. La comunidad de tradiciones exegético-hagádicas compartidas simultáneamente por judíos y cristianos hacen más comprensible el texto neotestamentario y sitúan a Jesús en el verdadero contexto donde pueden iluminarse sus pretensiones y las de sus “biógrafos”.

VIII. VALORACIÓN FINAL SOBRE EL USO DE LOS TEXTOS RABÍNICOS EN LA EXÉGESIS DEL NT

En conclusión de este trabajo podemos enunciar esquemáticamente la justificación del uso de los textos rabínicos para la exégesis del NT:

1) La actitud de Jesús, con toda la originalidad que pueda tener, no deja de ser, y así fue entendida, como una interpretación de la Torah. Sobre este presupuesto se explica que escribas y fariseos discutieran sus opiniones. La misma actitud de la Iglesia ante el AT muestra que para ella Jesús siempre está visto y leído desde el testimonio de la Torah judía.

³⁸ Cf. M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense* (Valencia-Jerusalén 1981) 183-198; R. BLOCH, “Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique”, en: *Id.*, *Moïse, l'Homme de l'Alliance* (Paris 1955) 127-138. Los sufrimientos y la muerte de Moisés configuran en el Deuterolosaías al Siervo de Yhwh y líder del segundo éxodo. Cf. PsJ Dt 34,5.

³⁹ Cf. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas*, o. c., 131-135. 189-191.

2) Con frecuencia los textos rabínicos –halákicos y hagádicos, la tradición oral que acompaña a la Escritura– nos dan el mejor contexto para entender la problemática y visión religiosa que subyace al texto neotestamentario.

3) Los textos rabínicos son todos posteriores al NT. No obstante pueden usarse cuando pueda constatarse que representan la cristalización de una tradición oral que se remonta al menos al período neotestamentario o cuando muestren el desarrollo de un tema de aquel período.

4) Por tanto, el uso de los textos rabínicos impone como metodología previa un análisis histórico-crítico de los mismos textos. También los estudios que desde el judaísmo se acercan al NT deben aceptar la exégesis crítica del NT que es ya patrimonio adquirido de la ciencia exegética.

5) Hay rasgos en la personalidad de Jesús que rebasan la imagen del “Maestro de las Escrituras” e incluso la contradicen. Rasgos cénicos y carismáticos completan la personalidad de Jesús, como demuestra la crítica más reciente. Aunque el contexto general de Jesús es el judaísmo de su tiempo, en él cabían personajes extraordinarios o no del todo asimilados: el ‘*am ha-arets*, los celotas, esenios, apocalípticos, terapeutas, taumaturgos, carismáticos, helenizados, colaboracionistas, etc.

6) Los “paralelos” de cualquier literatura, cultura o secta son tanto más ilustrativos cuanto más se puedan atestiguar como pertenecientes al contexto de Jesús. En este aspecto los paralelos rabínicos resultan privilegiados por entroncar con la misma fuente en que bebió Jesús: la Biblia y la tradición judía.

7) Es perfectamente explicable y lógico que el Cristianismo haya ido actualizando el mensaje de Jesús al mundo gentil al que se abrió. Pero el estudio exegético histórico-crítico está obligado a buscar el contexto original de los dichos y hechos de Jesús.

Resumen.- I. Reencuentro de la exégesis judía y cristiana. II. Contra el Jesus seminar: un seminario de estudiosos judíos y cristianos. III. Cómo usar los textos rabínicos en la exégesis del NT. IV. Textos de la halakah rabínica en la exégesis del NT. V. Actitudes rabínicas y actitudes de Jesús. VI. Parábolas rabínicas y parábolas de Jesús. VII. Haggadah rabínica y evangélica. VIII. Valoración final sobre el uso de los textos rabínicos en la exégesis del NT.

Summary.- I. Re-encounter of Jewish and Christian exegesis. II. Opposing Jesus seminar: a seminar of Jewish and Christian researchers. III. How to use rabbinic texts in the exegesis of the NT. IV. Texts of the rabbinic halakhah in the exegesis of the NT. V. Rabbinic attitudes and Jesus' attitudes. VI. Rabbinic parables and Jesus' parables. VII. Rabbinic and evangelical haggadah. VIII. Final considerations on the use of rabbinic texts in the exegesis of the NT.

LA MISIÓN Y LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO
UNIVERSIDAD DE DEUSTO
BILBAO

Este breve artículo es un corolario, no es mero resumen, de un trabajo más amplio, que he realizado sobre la misión en los orígenes del cristianismo, en el cual se encuentra la fundamentación exegética que ahora no puedo sino sugerir¹. Tiene, por tanto, un carácter de síntesis y sostiene una tesis decidida y clara. Naturalmente es discutible y, sobre todo, necesitaría matizaciones y justificaciones, que no pretendo ahora proporcionar.

El movimiento cristiano fue, en sus orígenes, esencialmente misionero o proselitista, lo que constituyó un elemento clave para configurar su identidad y para explicar el surgimiento del cristianismo como entidad diferenciada. Este carácter misionero o proselitista, en el sentido estricto de la palabra, supone que quienes sustentan el movimiento se dedican preferente o exclusivamente a la tarea de ganar adeptos para las propuestas que hacen y, al final, para el propio grupo (no se trata simplemente de que quienes creen en Jesús como Hijo de Dios inviten a otros a adoptar esta fe). La misión, así entendida, caracteriza a la primera generación cristiana (30-70). Dice F. Hahn que “los 50 primeros años fueron los únicos realmente misioneros en la vida de la Iglesia”². Esto vale para todos los grupos cristianos que confluye-

¹ “La primera evangelización”, en: M. REUS CANALS (ed.), *Evangelización y misión* (Bilbao 2006) 47-73.

² “Mission und Bekenntnis im NT”, en: *Problem japanischer und deutscher Missionsstheologie* (Heidelberg 1972) 95. El mismo autor en *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (Neukirchener 1963) 10 afirma que “una misión sistemática, como la promovida por Antioquia o la emprendida por Pablo, fueron casos excepcionales”. R. Pesch también sostiene que si en algún momento ha existido la comprensión misionera de la Iglesia ha sido en esta primera generación. Cf. “Voraussetzungen und Anfänge der urchristliche Mission”, en: AA.VV., *Mission im Neuen Testament* (Freiburg 1982) 11.

ron en la “gran Iglesia”, los grupos que, con otra terminología al uso también se denominan la línea “proto-ortodoxa” o “protocatólica”, aunque quizá habría que introducir algún reparo respecto a la tradición joánica.

Llamo protocatólica a la línea o tradición cristiana que podemos considerar antecedente de lo que después devendrá la “gran Iglesia” o cristianismo canónico. Esta observación es necesaria porque hoy sabemos que existió una pluralidad de líneas cristianas y que, además de la protocatólica, existieron otras diferentes, que no tuvieron el mismo éxito histórico. Así como afirmo el carácter misionero del cristianismo protocatólico no se puede decir lo mismo de las otras líneas cristianas. Quizá resida aquí precisamente la causa o, al menos, una causa fundamental del éxito histórico de esta forma de cristianismo. Pero ni el judeocristianismo estricto y rigorista ni el gnosticismo tuvieron el mismo talante misionero. Uno por su vinculación étnica al judaísmo que le llevaba a imponer condiciones muy difíciles a los gentiles que podían incorporarse. Otro, el gnosticismo, porque por su propia esencia era un movimiento elitista, reservado para una minoría de iluminados, que se diferenciaban de los seres humanos psíquicos o terrenos, incapaces del conocimiento salvífico.

La afirmación central que defiende en estas páginas tiene pretensiones históricas, pero es fructífera para el diálogo teológico, concretamente cuando algunos teólogos³ afirman que “la misión crea la Iglesia”, lo que suscribo con una radicalidad inesperada para los teólogos y desde una perspectiva estrictamente exegética.

No pretendo discutir las diversas opiniones que al respecto se han emitido en el mundo académico, pero a título simplemente informativo diré que F. Blanchetière en un libro titulado *Les premiers chrétiens, étaient-ils missionnaires? (30-135)*⁴, aparentemente al menos defiende la tesis contraria a la que

³ S. DIANICH, *Iglesia en misión* (Salamanca 1988).

⁴ F. BLANCHETIÈRE, *Les premiers chrétiens, étaient-ils missionnaires?* (Paris 2002). Este autor recurre varias veces a la famosa expresión de Plinio que, refiriéndose al avance del cristianismo, habla de “el contagio de esta superstición” (*Ep.* 10,96). Ve en esta expresión la confirmación de que es a través del testimonio como avanzó la fe cristiana. Pero hay que notar que Plinio escribe a principio del siglo II y lo que está en discusión es la actitud en la primera generación cristiana (del 30 al 70 aproximadamente). Blanchetière no diferencia entre la primera y la segunda generación cristiana, lo que es una grave deficiencia histórica y sociológica. Por otra parte, contra lo que afirma este autor, tampoco está justificado calificar de anacrónica la utilización de la categoría “misión”, “misionera”. La palabra misión, de origen latino, quiere decir envío, que aparece con profusión en el texto griego del NT (*apostellô*). Es decir la palabra misión es tan anacrónica, o tan poco, como la palabra “testimonio”, que también se encuentra en el NT (*martureô*). Lo que sí

yo voy a sostener. Afirma que el cristianismo de los orígenes se caracteriza por el testimonio, gracias al cual se extendió, pero no tuvo una actitud propiamente misionera. En cambio para M. Goodman⁵ y J. C. Poget⁶ los primeros discípulos de Jesús “inventaron” el ideal misionero, en un sentido sin paralelo al inicio de nuestra era. Pero no es mi intención discutir las opiniones de estos y otros autores, sino exponer mi propio punto de vista.

I. FACTORES DE LA DIMENSIÓN MISIONERA DE LA PRIMERA GENERACIÓN

Señalo tres y de diferente naturaleza:

1) El movimiento de Jesús se dirigió a todo Israel. El movimiento que promovió no era exclusivista, como los fariseos, los esenios qumranitas, los discípulos del Bautista en cierto sentido. Jesús busca, incluso y de un modo expreso, a gentes estigmatizadas cultural y socialmente. Jesús eligió algunos discípulos para enviarlos, ya durante su ministerio terrestre, a anunciar el reino de Dios con palabras y obras a todo Israel. Esta voluntad de llegar a todo Israel le hace encarar el reto de ir a Jerusalén y confrontarse con las autoridades del pueblo.

2) El segundo factor es la experiencia pascual, en cuya naturaleza no voy a entrar. Para mi objetivo basta con admitir que se trata de una constelación de experiencias religiosas singulares —inseparable de la experiencia del Jesús terrestre—, entusiastas, acompañadas de expresiones extraordinarias, ciertamente proféticas, quizá también de trance. Son experiencias muy tempranas, que se dan probablemente en Jerusalén y en Galilea. Producen la convicción de que Jesús ha recibido todo poder en el cielo y en la tierra, que ha sido hecho Señor e Hijo de Dios, de que a través de él Dios ofrece a Israel la salvación definitiva. Dicho brevemente, la experiencia pascual es la experiencia de un envío y el NT lo pone continuamente de manifiesto. La auténtica experiencia religiosa tiene una indudable capacidad de innovación histórica y de reelaboración creativa de antiguas tradiciones.

sería anacrónico es entender la misión para el tiempo que nos ocupa a la manera como se entendió en la época de los descubrimientos o del colonialismo.

⁵ *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religions History of the Roman Empire* (Oxford 1994).

⁶ “Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins: Chimera or Reality”: *JSNT* 62 (1996) 65-103.

La propuesta del grupo cristiano es muy difícil porque se contrapone a los datos (Jesús ha sido crucificado) y tiene consecuencias personales y sociales muy duras.

3) El tercer factor es de otra naturaleza y lo introduzco con una aclaración previa. El recurso a las ciencias sociales es necesario cuando se trata de explicar un proceso social complejo. En el caso que nos ocupa de ninguna manera se niega o se desconoce la especificidad y autonomía de la experiencia religiosa, de la capacidad que tiene de promover la innovación histórica, pero los procesos históricos necesariamente pueden y deben estudiarse con modelos de las ciencias sociales, que ayuden a comprenderlos. Creo que en el mundo exegético de nuestros días está claro, afortunadamente, que no es de recibo un reduccionismo sociológico, que ignora la autonomía relativa del factor teológico, pero tampoco lo es un reduccionismo espiritualista, que piensa poder prescindir de las ciencias sociales para comprender cabalmente los procesos históricos y sociales del cristianismo primitivo.

El proselitismo en que se embarca la primera generación cristiana puede recibir iluminación con el recurso a la categoría sociológica de la “disonancia cognitiva”. Hay que remitirse a la obra clave de Leon Festinger, *Teoría de la disonancia cognitiva* (Centro de Estudios Constitucionales; Madrid 1975, original 1957). Esta categoría ha sido utilizada, entre otros, por J. G. Gager⁷ y G. Theissen⁸. No he encontrado bibliografía sociológica posterior si excluimos algunos artículos en diccionarios de sociología.

El ser humano necesita para vivir una cierta congruencia o coherencia entre su haz de opiniones, así como también con su grupo y con los datos de la realidad. Pero continuamente hay elementos que rompen esta coherencia, lo que puede causar un malestar que solo hasta un cierto punto se puede soportar. Hay muchas estrategias para superar este malestar. Festinger pone el ejemplo de quien ha comprado un coche en medio de una oferta muy amplia. Es muy fácil que viva una cierta disonancia porque puede muy bien suceder que amigos le hablen de las ventajas superiores de otra marca y ciertamente recibirá propaganda que le demostrarán que otros tipos de coches son mejores que el que él ha adquirido. Está comprobado que evitará las conversaciones y la publicidad que cuestionen la elección que ha realizado, que buscará (leyendo los anuncios correspondientes y hablando con las per-

⁷ *Kingdom and Community. The Social World of early Christianity* (Englewood Cliffs NJ 1975).

⁸ *La religión de los primeros cristianos* (Salamanca 2002).

sonas que le van a dar la razón o confirmar en la decisión adoptada) superar esta disonancia y afianzar la congruencia con su decisión.

Pues bien, puede darse el caso de que un grupo social con creencias compartidas y muy acendradas las vea, en un momento dado, contradichas por un dato incontrovertible. En el grupo puede haber quien, en tal tesitura, abandone las creencias, pero lo más probable es que la mayoría del grupo reaccione intentando ganar nuevos adeptos para sus creencias, es decir con un afán proselitista, que compense la disonancia introducida por los datos. Dice Festinger: “[La superación de la disonancia cognitiva] puede hacerse persuadiendo a más personas de que las creencias son verdad, o sea, haciendo proselitismo y obteniendo conversos. En estas circunstancias podríamos observar la manifestación de un proselitismo en mayor o menor escala, para así reducir la disonancia. Si tales personas pudieran persuadir al mundo entero de la veracidad de sus creencias la disonancia, sin duda, se volvería inapreciable”⁹. Festinger pone varios ejemplos, concretamente de grupos milenaristas, que ven desmentidas sus creencias precisas sobre el fin del mundo para una determinada fecha, lo que les lleva no a su desaparición o a renegar de sus creencias, sino a reformularlas y a incentivar un gran celo proselitista.

Creo que se puede decir que para la primera generación de discípulos de Jesús, que habían centrado todas sus esperanzas en él y que habían arriesgado mucho por seguirle, la crucifixión era un fracaso histórico que podemos pensar entraba en contradicción con sus expectativas y creencias. La reacción del grupo de discípulos fue embarcarse en una gran tarea proselitista para superar la disonancia cognitiva introducida por la cruz. Ganar adeptos fortalecería el grupo y sus convicciones.

II. LA MISIÓN EN LA PRIMERA GENERACIÓN

El proceso constituyente del cristianismo empieza con un fuerte impulso misionero, que caracteriza a la primera generación, que es, como se ha dicho acertadamente, el tiempo de los años oscuros debido a la cronología y naturaleza de nuestras fuentes. Podemos distinguir entre los discípulos de Jesús en la diáspora y en Palestina y dentro de ésta, en Galilea y en Jerusalén. Voy a hacer unas breves sugerencias sobre las características de la misión en cada uno de estos grupos.

⁹ O. c., 252.

1. *Los discípulos de Jesús en Jerusalén*

Los conocemos, sobre todo, por los datos que, con las debidas cautelas críticas, podemos recabar de los Hechos de los Apóstoles y algo también en las cartas de Pablo.

La primera cuestión es por qué se quedaron en Jerusalén unas gentes que en su mayoría procedían de Galilea. Considero conocidas las razones. Entre ellas que querían llegar a todo Israel (incluidos los judíos de la diáspora, que peregrinaban por las fiestas a la ciudad y que solían, con frecuencia, pasar una estancia relativamente larga en ella).

Parece claro que esta comunidad se esfuerza por conseguir que sus hermanos judíos acepten a Jesús como el Mesías de Israel. Es una comunidad específica dentro del judaísmo plural de su tiempo, pero no cerrada sobre sí misma, sino que se esfuerza por conseguir adhesiones para su causa.

El esfuerzo misionero es esencial para reducir la disonancia cognitiva introducida por la crucifixión ganando nuevos adeptos que den la razón a sus creencias (que, por otra parte, son profundamente reinterpretadas). Otros grupos judíos contemporáneos continúan ininterrumpidamente unas tradiciones que vienen de tiempo atrás y carecen propiamente de talante misionero, a lo más se detecta una cierta competencia entre ellos. Quizá se pueda hablar de una cierta actitud misionera de los fariseos dirigida a algunos sectores judíos, en todo caso muy circunscrita y débil. (Otra cosa será la especial competencia entre fariseos y “nazarenos” en la segunda generación, después del 70).

2. *Los discípulos en Galilea*

Es indudable que existieron grupos de discípulos de Jesús en Galilea en la primera generación, de los que conocemos poco e hipotéticamente. Considero que la experiencia del Resucitado o, al menos, el kerigma pascual era conocido y aceptado por ellos.

Pero probablemente procede de Galilea la fuente Q en la que encontramos el envío misionero. Puede conjeturarse que la misión tienen características diferentes a la jerosolimitana: está más vinculada a la transmisión de las palabras del Jesús terrestre; posibilita una comensalidad abierta (“quedaos comiendo y bebiendo lo que tengan” Q10,7-8; *EvTom* 14,4)) lo que permite el trato con toda clase de gente; es posible que Q esté polemizando con la forma de misionar de los fariseos cristianos de Jerusalén (Q 11,52: “¡Ay de vosotros, maestros de la Ley, que os habéis llevado la llave de la ciencia! No entráis vosotros y a los que están entrando se lo habéis impedido”).

El análisis de Q permite descubrir que el grupo evolucionó y al final, como consecuencia de la increencia de Israel parece abrirse la perspectiva de acogida a los gentiles (Q 7,9; 13,28-29; 14,15-24).

También de Galilea procede probablemente una colección de milagros, que se usó con fines propagandísticos y populares¹⁰. Me parece muy verosímil que galileos creyentes en Jesús anunciaran esta fe y crearan comunidades de nazarenos entre judíos fuera de Palestina, en lo que se suele llamar la diáspora.

Por poner un ejemplo, ¿por qué no pensar que la comunidad cristiana de Damasco, ciudad accesible fácilmente a pie desde Galilea, pudo ser fundada por misioneros de Jesús procedentes de esta región?

3. *La misión en la diáspora*

Bajo este título tan genérico habría que hablar sobre todo de los helenistas de Jerusalén¹¹, de los judíos visitantes de la Ciudad Santa por las fiestas y que podían entrar en contacto con el anuncio de la fe en Jesús, y naturalmente de Pablo. Es evidente que los discípulos de Jesús en la diáspora desarrollan una intensa actividad misionera, ante todo entre los judíos, pero al final dan el salto decisivo de dirigirse a los paganos.

Sobre la figura decisiva de Pablo propongo a reflexión y debate dos cuestiones sobre el tema de la misión precisamente.

a) El indudable carácter misionero y proselitista de Pablo nace con necesidad de su encuentro con el Señor Resucitado. El mismo recalca con énfasis que es “apóstol”, enviado, y además, expresamente, “apóstol de los gentiles”; igual que a Pedro se le ha confiado la evangelización de los circuncisos, él ha sido enviado a los incircuncisos. Pero en la vida de Pablo hay una serie de años oscuros, los que van desde su conversión hasta su primera carta y me parece una hipótesis muy razonable pensar que fue, desde su experiencia del Resucitado, misionero, pero al principio, como es lógico en un “fariseo e hijo de fariseos”, dirigiéndose a los judíos y solo tras un proceso llegó a ser

¹⁰ L. SCHENKE, *La comunidad primitiva* (Salamanca 1999) 311-332.

¹¹ Digo *sobre todo*, de los helenistas de Jerusalén, porque, como acabo de decir en el párrafo anterior, no se puede excluir la posibilidad de que existiesen en Galilea judíos bastante helenizados. Hoy parece fuera de discusión el carácter judío y no pagano de la Galilea del siglo I, pero es mucho más oscuro el grado de penetración del helenismo, que, sin duda, estaba presente. En cualquier caso lo que importa subrayar es que judíos nazarenos, es decir creyentes en Jesús, extendieron la fe en Jesús y crearon comunidades entre judíos fuera de Palestina.

“apóstol de los gentiles”¹². Es decir las afirmaciones de Ga 1,16 retroproyectan lo que fue producto de un proceso.

b) Hay que destacar que Pablo lleva adelante una misión centrífuga hacia los paganos y no centrípeta como los judeocristianos (en línea con la mentalidad judía: los paganos peregrinarían a Sión a reconocer a Yahvé, el Dios de Israel). En Hechos 15, en el llamado Concilio de Jerusalén, diversas corrientes cristianas coinciden en apoyar el proselitismo con los paganos. Pero hay dos perspectivas diferentes, la centrífuga, que sería la paulina, y la centrípeta, que se refleja en las palabras de Santiago, el líder de los judeocristianos de Jerusalén (Hch 15,15-18). En efecto, Santiago interpreta las conversiones de los gentiles, de las que es informado, como cumplimiento del oráculo de Amós, según el cual el pueblo de Israel será reestablecido (“reconstruiré la tienda de David que está caída; reconstruiré sus ruinas y la volveré a levantar”: Hch 15,16) y esto supondrá la venida de todas las naciones (“Para que el resto de los hombres busquen al Señor, y todas las naciones que han sido consagradas a mi nombre, dice el Señor...”: Hch 15,17). En la perspectiva judía, centrípeta, la Ley o el Mesías se elevará en Sión y todos los pueblos acudirán a reconocerlo.

En cambio en Pablo observamos una transformación de la perspectiva interesante. Tiene una estrategia centrífuga, va a los gentiles y piensa que cuando los gentiles se conviertan (o, quizá más propiamente, cuando el evangelio haya alcanzado todos los territorios del mundo pagano conocido, porque Pablo no piensa tanto en conversiones de los individuos cuanto en predicación en los territorios¹³) entonces también los judíos reconocerán a Jesús como Mesías, lo que coincidirá con la Parusía (Rm 11,25-27).

III. LA SEGUNDA GENERACIÓN CRISTIANA

Disminuye el afán misionero. Los profetas itinerantes, que aún quedan, no son necesariamente misioneros, aunque algunos podrían serlo. Es instructivo comparar las Cartas auténticas de Pablo con las postpaulinas de Col y Ef. El papel misionero de los apóstoles, en sentido estricto, pertenece al pasado,

¹² A. BUNINE, “Paul: Apôtre des Gentiles ou...des Juifs d’abord, puis de Grecs?": *ETL* 82 (2006) 35-68.

¹³ P. Bowers afirma: “A mission of Pauline model requires unevangelized lands, not just unconverted individuals”. Cf. “Paul and Religious Propaganda in the First Century”: *NovT* XXII (1980) 322, nota 11.

ahora su función es conferir estabilidad y firmeza a la Iglesia (Ef 2,20: “edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas”). En la segunda generación surgen los evangelios canónicos que, cada uno a su modo, van a unir las tradiciones de Jerusalén y de Galilea. Para estos evangelios es clara la misión a los paganos, tan discutida al principio, y lo que pretenden, también cada uno a su modo, es justificarla en la vida del Jesús terrestre.

El dicho de Mt 28,19 se interpreta en la Iglesia primitiva como dirigido a los Once, que lo cumplieron debidamente; no es interpretado como un mandato misionero para la Iglesia de todos los tiempos¹⁴. En la tradición se considera, en efecto, que los Doce se dispersaron y llevaron el evangelio a todas las naciones Véase, por ejemplo el inicio de los *Hechos de Tomás*: “Por aquella época estábamos todos los apóstoles en Jerusalén —Simón el llamado Pedro, Andrés su hermano, Santiago el hijo del Zebedeo, Juan su hermano, Felipe y Bartolomé, Tomás y Mateo el publicano, Santiago hijo de Alfeo, Simón el cananeo y Judas de Santiago—, y nos repartimos las regiones del mundo, de modo que cada uno de nosotros marchara a la región que le había correspondido y hacia el pueblo hacia el que el Señor le enviaba”.

Se va acabando la época de los misioneros entendidos como itinerantes dedicados exclusivamente a esta tarea. La extensión del cristianismo se va a realizar fundamentalmente por medio de unas comunidades que tejen redes de relaciones y poseen capacidad de atracción e irradiación (naturalmente se conocen para los tres primeros siglos algunos misioneros a la antigua usanza, pero son casos excepcionales).

Acabo con una serie de afirmaciones:

- La misión externa, el afán proselitista, es una característica propia del grupo de discípulos de Jesús; uno de los rasgos que le da identidad propia al grupo dentro del judaísmo.

- Este afán proselitista tiene su raíz en Jesús, que se dirige a todo Israel y busca a la gente, pero da un salto cualitativo tras la Pascua,

- La primera generación cristiana es esencialmente proselitista. La búsqueda de nuevos miembros reduce la disonancia introducida por la crucifixión de Jesús. Quieren ganar a Israel para la causa de Jesús Mesías y, en la diáspora, anuncian a Jesús como Hijo de Dios que ofrece la salvación de Dios a todo el género humano.

- En la segunda y tercera generación la misión externa a base de apóstoles liberados se apaga, pero una vez consolidada la apertura a los gentiles la

¹⁴ U. Luz, *El Evangelio según San Mateo. Mt 26 -28 (vol. IV)* (Salamanca 2005) 568 s.

capacidad de irradiación y atracción de las comunidades cristianas tiene una dinámica propia.

- Se dice, con el sentido de definirla teológicamente, que “la misión crea la Iglesia”. Desde un punto de vista histórico se puede afirmar que la misión externa, el afán proselitista, está en el origen del surgimiento del cristianismo y, por tanto, también de la Iglesia.

- Este afán misionero diferencia a la línea proto-ortodoxa o protocatólica de otras corrientes cristianas, concretamente del judeocristianismo radical y del gnosticismo, que por su propia naturaleza no aspiraban a abrirse a todos los seres humanos o tenían grandes dificultades para hacerlo. El afán misionero es clave tanto para la configuración de la identidad del cristianismo protocatólico como para explicar su éxito histórico.

Resumen.- La primera generación de discípulos de Jesús fue esencialmente misionera, en el sentido de que quienes sustentaban el movimiento se dedicaban preferente o exclusivamente a la tarea de ganar adeptos. Esta dinámica misionera no tiene parangón en el judaísmo del tiempo y tampoco se continúa en la segunda generación cristiana, que se extiende de otra manera. Se enumeran las razones de esta dinámica misionera primitiva, que es clave tanto para la configuración de la identidad del cristianismo proto-ortodoxo como para explicar su éxito histórico.

Summary.- *The first generation of Jesus' disciples was essentially missionary, in the sense that those who upheld the movement were devoted mainly or exclusively to gain supporters. These missionary dynamics did not exist in the Judaism of the time and had either no continuation in the second Christian generation, which spread differently. The reasons of this primitive missionary dynamics—which is key both for the configuration of the proto-orthodox Christianity identity and for explaining its historic success—are listed in the text.*

INSPIRACIÓN Y CANON EN 4 ESD 14, 1-50. INTENTO DE REVISIÓN

JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO
UNIVERSIDAD CATÓLICA
ÁVILA

Son bien conocidos los varios libros que llevan el nombre de Esdras y que, además, no siempre se enumeran de la misma manera. El modo habitual de hacerlo deriva precisamente de la Vulgata. 1 Esdras equivale al libro canónico de Esdras, mientras que 2 Esdras equivale al libro de Nehemías, que la Vg considera como segunda parte de Esdras y que la Biblia Hebrea tiene por segunda parte de un libro único, con el mismo nombre de Esdras. 3 Esdras es un libro apócrifo (pseudepígrafo, en otra terminología), que contiene el final de 2 Cro, más parte de Esd, más un relato propio (la parábola de los tres pajes del rey Darío), más Ne 8, es decir, el relato de la proclamación de la ley por Esdras, con el que concluye el libro. Parece una tradición independiente de parte del material que encontramos en Esd y Ne y se conserva en muchos manuscritos de la Vulgata con esta denominación, aunque en los manuscritos de los LXX se denomina 1 Esd, con lo que aún se complica más la terminología. 4 Esdras, finalmente, es un libro apócrifo judío, transmitido en diversas traducciones. El texto latino se nos ha conservado en la mayoría de los manuscritos de Vg (como 3 Esd), si bien en este caso los cc. 1-2 y 15-16 son añadidos cristianos posteriores, que algunos llaman 5 Esd y 6 Esd respectivamente.

El objeto de este trabajo es triple: ofrecer una versión crítica castellana de 4 Esd 14, valorar el significado de este texto para la historia del canon de la Biblia hebrea, y hacerlo en el contexto de los estudios más recientes sobre otros testimonios de similar interés en esa historia. Así pues, tras breve presentación de algunos estudios recientes sobre testimonios pertinentes a la historia del canon de la Biblia hebrea, presento esquemáticamente los resultados a que ha llegado la crítica acerca de 4 Esd, ofrezco una versión crítica

castellana de su capítulo 14 y, tras situarlo en el contexto general de la obra, intento un comentario sucinto de él en la perspectiva de la historia del canon.

I. SOBRE LOS ORÍGENES Y FORMACIÓN DEL CANON JUDÍO

4 Esd 14 es un testimonio clásico a la hora de hablar de una de las etapas del canon de la Biblia hebrea, pues se trata del primer testimonio en que aparece la Biblia hebrea con 24 libros. Aunque no se dice explícitamente que los 24 libros sean los de la Biblia hebrea, así es interpretado unánimemente por todos los comentaristas, pues se trata de reescribir la Torah de Moisés, que en este momento comprendería ya lo que básicamente habría de ser después la Biblia. Hay que tener en cuenta, además, que 4 Esd, según la mayoría de los estudiosos, fue escrito originalmente en arameo o, más probablemente, en hebreo, aunque con no pocos arameísmos, cosa natural, si tenemos en cuenta el período de su composición, finales del siglo I d.C.

Su interpretación tradicional en el contexto de la formación del canon se ha apoyado, durante muchos años, en la hipótesis que estableció Box en la obra clásica de Charles. Según este clásico e influyente estudio, 4 Esd, al ser contemporáneo de la actividad desarrollada por los rabinos fariseos en Jamnia o Jabne entre los años 90 y 110 d.C., debería interpretarse en relación con esta actividad¹. En Jabne, en efecto, se habría realizado en ese tiempo una selección de libros escritos en hebreo como pertenecientes al canon de la Biblia hebrea, a la vez que se descartaban otros libros, que luego se denominarán apócrifos o pseudoepígrafos. El criterio de selección de tales libros era la profecía: pertenecen al canon de la Biblia hebrea aquellos libros que tienen un origen profético, entendido el concepto según la tradición rabínica, que en este momento consideraba a Esdras como último profeta². Los escritos que no podían acreditar este origen o eran posteriores, quedaban fuera del canon. En este contexto, 4 Esd sería una obra para intentar legitimar la literatura apócrifa (los setenta libros destinados a los sabios), que tiene el mismo origen inspirado, la misma categoría e incluso más dignidad que los 24 libros de la Biblia hebrea. Para ello, presenta a Esdras, elevado a la misma categoría de Moisés. aceptando unos y otros libros, todos ellos

¹ Así lo hice yo mismo en A. M. ARTOLA – J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios. Introducción al estudio de la Biblia I* (Estella ³1992) 87-88.

² Flavio Josefo menciona explícitamente que sólo los profetas han conocido las enseñanzas antiguas y ello por inspiración; cf. el famoso testimonio de *CAp.* I, 8,37-38.

escritos por inspiración del santo espíritu de Dios. Y establece un paralelo entre la *Torah* escrita y las palabras secretas reveladas a Moisés (vv. 5-6) y la *Torah* y los libros reservados a los sabios, reescritos por Esdras, el nuevo Moisés, bajo los efectos de la inspiración³.

Esta visión, sin embargo, ha sido muy discutida. Stone no la acepta, e interpreta esos setenta libros esotéricos destinados a los sabios, según veremos más adelante, como las revelaciones que Esdras, el profeta, ha recibido anteriormente. La razón de incluir en el libro la reescritura de la Biblia sería, por tanto, la de justificar y dar autoridad a las mismas visiones escritas en 4 Esd, que cobrarían toda su fuerza al ser investido Esdras con la categoría de profeta y ser elevado a la misma categoría de Moisés. 4 Esd sería así una llamada a ser fiel a la ley y a la sabiduría esotérica de Dios, para prepararse a los últimos tiempos, que el autor juzga cercanos, aunque no inminentes⁴.

Por otra parte, los testimonios externos acerca del canon de la Biblia hebrea están sufriendo durante los últimos años una revisión a fondo por parte de los investigadores. Los testimonios tradicionales, los lugares tópicos en la historia del canon de la Biblia hebrea, se reestudian desde un punto de vista más crítico. En general, la crítica primera que se hace al uso hecho por estos testimonios en las historias tradicionales del canon, es que se han estudiado en el contexto de una teología confesional, asumiendo una noción de canon que es básicamente cristiana y, además, más tardía que estos documentos. Por eso, se han interpretado con poco rigor los textos, situándolos dentro de una cosmovisión cristiana no del todo críticamente aceptada. Para conocer la situación actual, con una bibliografía inmensa sobre el tema, nos basta aquí recurrir a algunas de las conclusiones a que llegan los diversos estudiosos en el interesante volumen revisión acerca del canon, publicado en 2002 bajo el título significativo de “El debate sobre el canon”. En nuestro caso, nos fijamos sólo en algunos textos relativos a la cuestión del canon de la Biblia hebrea⁵.

³ G. H. Box expone ampliamente su teoría en el comentario que dedica a este libro, cf. *The Ezra-Apocalypse. Critical Translation with Commentary and Introduction* (Londres 1912) 304-308; lo esencial puede leerse en BOX, 620-624; para la cita completa, cf. nota 13.

⁴ M. E. STONE, *Fourth Ezra: A Commentary on the Books of Fourth Ezra* (Hermeneia; Minneapolis 1990) 438-439; cito: Stone.

⁵ L. M. McDONALD – J. S. SANDERS (eds.), *The Canon Debate* (Peabody MA 2002), cito: McDonald.

Con relación al canon de la Biblia hebrea en los Documentos del Mar Muerto, James C. VanderKam sugiere que tanto la *Paráfrasis al Pentateuco* o *Pentateuco reelaborado* (4Q158, 364-67), como el *Rollo del Templo* (4Q365a?, 4Q524, 11Q19-20, 11Q21?) y los testimonios qumránicos del *Libro de los Jubileos* están en una relación de autoridad semejante a la del conjunto del Pentateuco; además, no es claro qué libros exactamente son comprendidos bajo el término *Torah* y juzga que no es imposible que esos tres caigan bajo la misma denominación. El hecho de que sean comentarios o paráfrasis o glosas o desarrollos de textos del Pentateuco no quiere decir nada con relación a la autoridad o posible “canonicidad” —aunque el autor no usa esta palabra— pues, según él, muchas secciones del Pentateuco son desarrollos de otros textos anteriores (por no hablar de Crónicas y de algunos textos proféticos). Por tanto, deberíamos evitar el nombre de Biblia o bíblico para este período y en esta comunidad⁶. A una conclusión parecida he llegado yo mismo, después de analizar los textos y revisar la bibliografía actual: no parece que existiera en Qumrán una noción clara de lo que era Escritura autorizada (en el sentido de canónica) o no; ni siquiera existe un orden claro de los libros bíblicos, salvo el caso del Pentateuco. Por tanto, los datos que ofrece Qumrán para la historia del canon de la Biblia hebrea son limitados y no deben interpretarse desde nuestra percepción actual del canon y de la Escritura⁷.

Por su parte, Steve Mason estudia a fondo el texto famoso de Flavio Josefo en *Contra Apionem* 1, 37-43, así como el tratamiento que Josefo da a los textos bíblicos y a la Biblia en sus otras dos obras. Es un trabajo lleno de interés, hecho desde una rigurosa crítica histórica. A su modo de ver, el texto de Josefo nada tiene que ver con el canon de la Biblia. Simplemente desea probar, en una obra de naturaleza polémica, que las “memorias escritas” de los judíos son muy antiguas (lo antiguo tiene autoridad en este momento), son pocas en número (frente a la mole de escritos dispares de los griegos y otros), no contienen contradicciones entre sí (al revés de lo que ocurre con los textos religiosos paganos) y tienen como autores nada menos que a auténticos profetas. Su lenguaje es genérico, propio de un historiador, y no usa terminología específica judía en este caso. Por tanto, exagera conscientemente la antigüedad de los testimonios proféticos, pero sin aludir a una clau-

⁶ J. C. VANDERKAM, “Questions of Canon Viewed through the Dead Sea Scrolls”, en: MCDONALD, 91-109.

⁷ Cf. J. M. SÁNCHEZ CARO, “La Biblia de Qumrán”, en: J. VÁZQUEZ ALLEGUE (coord.), *Para comprender los manuscritos del Mar Muerto* (Estella 2004) 183-189.

sura canónica en la época profética, ni tampoco a un posible retorno de ella. Afirma Josefo que su posición es la común entre todos los judíos, cosa que seguramente se le podría discutir. Estas precisiones de Mason le llevan a unas conclusiones determinadas sobre la interpretación del texto de Josefo en referencia a la historia del canon: parece que no puede argüirse con el texto de Josefo ni acerca de un canon abierto, ni de un canon cerrado; no se puede deducir de su relación de los 22 libros una división tripartita o bipartita del canon; simplemente ofrece una presentación elaborada en función de sus lectores gentiles acerca de lo que se puede encontrar en esos 22 libros. Por tanto, concluye, al menos en este momento, resulta prácticamente imposible conocer la forma interna de la Biblia a partir del testimonio de Flavio Josefo⁸. Se trata, sin duda, de un interesante trabajo, aunque deja sin explicar el por qué de la referencia exacta de Flavio Josefo a 22 libros. ¿Inventa él este número? ¿De dónde lo saca? ¿Por qué precisamente este número y esa limitación? Posiblemente, a mi juicio, el número le viene dado (no lo inventa), aunque luego él como historiador y apologista maneje los textos bíblicos con absoluta libertad. Estas preguntas no se responden en el trabajo, lo que me lleva a pensar que, si bien no se puede deducir la existencia de un canon bíblico concreto del testimonio de Flavio Josefo, sin embargo estamos en un periodo, en un momento en el que un número determinado de libros religiosos tienen una especial autoridad y forman un conjunto preciso. Aunque no podamos hablar aún de canon, creo que no es aventurado hablar de Escritura Sagrada. Y en ese sentido, este conocido texto forma parte, como un eslabón, del camino hacia la formación del canon de la Biblia hebrea.

Julio C. Treballe examina los diferentes testimonios habitualmente alegados, para intentar datar la organización tripartita del canon de la Biblia hebrea. Ninguno le parece decisivo, si bien constata que se encuentra en algunos testimonios la división explícita en ley y profetas. Pero la tercera parte no está clara. Por eso busca otro camino, concretamente a partir de la historia de la formación, transmisión e interpretación de los libros, que es donde a su juicio se pueden encontrar huellas de esa formación tripartita. Para ello estudia especialmente el caso del Salterio, un libro que está en el límite de Profetas y de Escritos. A su juicio, los resultados de esta indagación llevan a estas conclusiones: que la división tripartita de la Biblia hebrea es un posterior desarrollo de la división ley, profetas, salmos; que en el canon de la Biblia hebrea, Pentateuco, Is, los profetas menores y Sal tienen una similar historia en cuanto a su formación literaria, transmisión textual manuscrita e

⁸ S. MASON, "Josephus and his twenty-two Book Canon", en: McDONALD, 110-127.

interpretación autorizada, por lo que pueden considerarse el núcleo del canon de la Biblia hebrea; que en la sección de Profetas, los libros históricos, Jr y Ez, así como Dn en la tradición representada por LXX, tienen una historia literaria y de formación y texto menos estable que Is y Profetas Menores, y son menos citados autorizadamente, si bien se han prestado con frecuencia a reescrituras en la época de la apocalíptica; que Sal está en la frontera entre Profetas y Escritos, a la vez que pertenece a las obras con mayor estabilidad textual; que desde muy pronto hay una tendencia a atribuir autoridad a libros como Job y Pr, que constituirán el núcleo de los Escritos, donde será transferido Sal, situado antes entre Proféticos por tener su origen en David, considerado frecuentemente como profeta; que las expresiones “Ley y Profetas” y “Ley, Profetas y Salmos” se refieren principalmente a la autoridad de estos libros en la Escritura, mientras que la expresión “Ley, Profetas y Escritos”, que es más tardía, señala ya el conjunto de las escrituras del Judaísmo; y que el concepto de canon no se aplica del mismo modo a las colecciones contenidas bajo los primeros epígrafes, que a la contenida bajo el segundo, que es donde tiene pleno sentido⁹.

Por otra parte, Jack P. Lewis vuelve a estudiar la literatura en torno a Jamnia, como ya lo había hecho en un importante artículo en 1964, reeditado en la colección de trabajos sobre el canon hebreo de Sid Z. Leiman en 1974¹⁰. Hace una documentada historia del nacimiento de la hipótesis del “concilio” de Jamnia en 1878 y de las diversas interpretaciones canónicas que de este texto se han hecho hasta hoy, en que ya no se habla de “concilio”. Tiene un buen estudio de los textos a partir de las fuentes (especialmente *M. Yadayim* 3,5), así como de otras fuentes rabínicas en las que se discuten otros libros bíblicos. Estudia también la terminología usada (especialmente *ganaz*: almacenar, y “manchar las manos”) y formula las siguientes conclusiones: no debe utilizarse la palabra “concilio”, para describir la reunión de los rabinos en Jamnia, sino más bien “escuela” (*y^ešibāh*) o “asamblea”; no participaron en estas reuniones los “setenta y dos ancianos”; es dudoso que Gamaliel II presidiera las reuniones; no existe lista de libros de la Escritura antes del texto talmúdico *B. Baba Bathra* 14b-15a; no hay fundamento para afirmar el liderazgo en este asunto de Johanam ben Zakkai, pues no existen

⁹ J. C. TREBOLLE BARRERA, “Origins of a Tripartite Old Testament Canon”, en: McDONALD, 128-145.

¹⁰ J. P. LEWIS, “What do we mean by Jabneh?": *JBR* 32 (1964) 125-132 = S. Z. LEIMAN (ed.), *The Canon and the Masorah of the Hebrew Bible. An Introductory Reader* (New York 1974) 254-261.

textos que ligen a este rabino con ninguna discusión sobre el canon; ningún texto antiguo sugiere discusión alguna o exclusión de apócrifos en el canon por parte de los rabinos reunidos en Jamnia o Jabne, mientras que sí es cierto que R. Akiba afirmó que “uno que lee ‘libros de fuera’ no tiene parte en el mundo futuro” (San 10,1); la hipótesis del concilio de Jamnia puede provenir de una afirmación de Baruk Espinosa acerca de un *concilium Pharisaeorum* en el segundo templo, aunque él no cita lugar alguno de la reunión. En resumen, hay datos para afirmar que hubo una discusión en Jamnia sobre el estatuto canónico de Ecl y Ct, pero ello no es suficiente para afirmar, que allí se tomase decisión oficial alguna acerca del canon¹¹.

Finalmente, Jack N. Lightstone escribe un largo y documentado artículo sobre la Biblia de los rabinos, con el siguiente subtítulo: “El canon de la Biblia hebrea y el antiguo gremio (*Guild*) de los rabinos”. Se trata de un trabajo con una visión muy crítica acerca de la interpretación que se ha hecho de textos rabínicos. Hace un repaso a los datos que normalmente hoy se aportan para la historia del canon y estudia luego la situación del canon, a partir de los escritos rabínicos del medievo, concretamente a partir de la formación del texto masorético. Se pregunta de dónde viene esto y, para responder a ello, se remonta a la situación de la Escritura en el judaísmo anterior al nacimiento del rabinato. Va repasando todos los testimonios aducidos generalmente en la historia del canon de la Biblia hebrea y concluye que en ese tiempo quedaron establecidas una serie de tradiciones, aunque no necesariamente eran asumidas por todos los grupos judíos: la Escritura es considerada como un conjunto cerrado de libros dividido en ley, profetas, escritos; esta escritura tripartita no agota el cuerpo de conocimiento revelado concedido a Israel; tanto la revelación de la escritura, como la revelación no escrituraria tienen su origen en Moisés. Esto es lo que probablemente habría heredado el rabinato. En cuanto a que los rabinos hayan tenido actividad en la elaboración del canon, el autor recuerda que tal afirmación se apoya casi exclusivamente en el famoso texto de la Misná, *Yadayim* 3,5b. Lo analiza con detalle y llega a la conclusión de que no puede hablarse de “concilio” que se haya pronunciado sobre los límites o contenido de la Biblia. Es un texto que ofrece un muy débil argumento acerca de la actividad del rabinato antiguo a la hora de establecer la clausura del canon. Todo lo que puede decirse es que el rabinato antiguo tenía un canon bíblico, probablemente el suyo, pero no necesari-

¹¹ J. P. LEWIS, “Jamnia Revisited”, en: MCDONALD, 146-162; el autor coincide en esta formulación final con la opinión de L. MCDONALD, *The Formation of the Christian Biblical Canon* (New York 1992, ed. revisada y aumentada) 49.

riamente el aceptado por todos. Por lo demás, continúa su estudio afirmando que el universo ideal de los rabinos se mueve en un amplio campo de literatura con autoridad, el cual comprende junto a la Biblia también la Misná y textos y enseñanza del midrás, la halaká y la aggadá, los cuales eran percibidos como elementos constituyentes de la “Torah plena”, todo ello fundamentado en la autoridad de Moisés. Es decir, todo lo comprendido entre Moisés y Esdras, incluyendo la Misná, proveniente en último término de la ley oral transmitida por Moisés y reescrita por Esdras. Por eso, lo escrito después de Esdras, ya no tiene sentido aceptarlo como canónico¹².

II. 4 ESD 14, DATOS GENERALES

En el contexto de estas discusiones es mi intención situar ahora la lectura de 4 Esd 14, con el fin de poder dilucidar cuál es su aportación a la historia del canon de la Biblia hebrea. Este capítulo es el final de los capítulos judíos de 4 Esd, que constituyen una obra literaria autónoma. Por lo que se refiere a la obra en sí, sigo básicamente la opinión más común acerca de su identidad y en las cuestiones discutidas¹³. El autor de 4 Esd, en el comienzo mismo de

¹² J. N. LIGHTSTONE, “The Rabbi’s Bible: the Canon of the Hebrew Bible and the early rabbinic Guild”, en: McDONALD, 163-184.

¹³ Sobre 4 Esd hay una amplia bibliografía. Aparte otros trabajos, tengo en cuenta aquí las siguientes versiones y estudios: R. H. CHARLES (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. II. Pseudepigrapha* (Oxford 1913, reedición de 1979) 561-624 (G. H. Box; cito Box); J. MYERS, *I and II Esdras. Introduction, Translation and Commentary* (AB 42; New York 1974) 105-329; J. E. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha I: Apocalyptic Literature and Testaments* (London 1983) 517-560 (B. M. Metzger; cito Metzger); A. DUPONT – SOMMER – M. PHILONENKO (dirs.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Paris 1987) 1393-1470 (P. Geoltrain); M. E. STONE, *Fourth Ezra. A Commentary on the Books of Fourth Ezra* (Hermeneia, Minneapolis 1990); cito: Stone; G. M. NÁPOLE, *Liber Ezrae Quartus. Estudio de la obra, traducción crítica y notas exegéticas a partir de la versión latina*. Extracto de la tesis para el Doctorado en la Facultad de Teología (Valencia 1998); cito: Nápole; es el trabajo más completo escrito en lengua castellana y merecería la pena publicarlo entero, actualizando levemente la bibliografía. Otros estudios que se tienen en cuenta, sin versión del texto: A. DíEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento. I. Introducción General* (Madrid 1984) 250-258; 381-387; cito Díez Macho; M. E. STONE, “Apocalyptic Literature”, en: M. E. STONE (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section Two (Assen/Philadelphia 1984) 383-441; J. J. COLLINS, “Apocalyptic Literature”, en: R. A. KRAFT – G. W. E. NICKELSBURG (eds.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Philadelphia-Atlanta 1986) 345-370; cito: Collins; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Christ. A new English Version revised and edited by G. Vermes, F. Millar, M. Goodman*. Vol. III, part I (Edinburgh

ella (3,1-2) se sitúa idealmente treinta años después de la destrucción de Jerusalén por Babilonia, es decir, el año 557 a.C. Pero, de acuerdo con la mayoría de los críticos, en su conjunto parece una obra escrita algunos años después de la destrucción del templo por Tito el año 70 d.C. El *terminus ad quem* lo marca la cita de Clemente de Alejandría, *Stromata* III, 16, obra escrita a finales del siglo II. Una datación más precisa depende de la interpretación que se haga de la famosa visión del águila en los capítulos 11-12. La opinión más probable y común la sitúa entre los años 90 y 120 d.C.¹⁴. Debe tenerse en cuenta que, como en otros casos, la acogida de este libro por los cristianos es lo que le ha salvado de la desaparición y el olvido. En cuanto a la crítica literaria, baste indicar que la opinión general hoy día es la de considerar la obra como un texto unitario y de un solo autor, aunque haya usado fuentes diversas, en contra de la visión antaño más extendida de Box, que propugnaba una serie complicada de fuentes¹⁵.

La organización y estructura de este apocalipsis judío varía según los diversos estudiosos, si bien todos están de acuerdo en que el libro está compuesto de diálogos o visiones (la calificación varía de unos a otros) en número de siete¹⁶. En principio, el esquema de cada visión o diálogo es básicamente el mismo en casi todos los casos: oración-lamento de Esdras que no entiende la justicia y la misericordia de Dios sobre Israel, respuesta del ángel o de Dios mismo (en la última visión). En un momento determinado, generalmente antes de la visión, se intercala siempre un ayuno. Éste es el esquema y contenido del libro:

- Visión primera (3,1 – 5,20). Las duras pruebas de los justos y la prosperidad de los impíos. El vidente se queja de la suerte de Israel.
- Visión segunda (5,21 – 6,35). El juicio divino. Esdras quiere comprender los juicios de Dios. El ángel Uriel le responde que el ser humano no puede comprenderlos. Sólo Dios dispone el fin de los tiempos, cuyos signos se describen a continuación.

1986) 294-306; G. ARANDA, "Apócrifos del Antiguo Testamento", en: M. PÉREZ (ed.), *Literatura judía intertestamentaria* (Introducción al estudio de la Biblia 10; Estella 1996) 243-416.

¹⁴ Cf. un buen resumen de las diversas opiniones en NÁPOLE, 38-44.

¹⁵ BOX, 549-552; amplia exposición y discusión en STONE, 11-23; interesantes observaciones sobre la evolución de la crítica literaria de los apócrifos apocalípticos, con buena bibliografía, en COLLINS, 347-349.

¹⁶ Básicamente sigo la clasificación de DIEZ MACHO, 250-258, aunque tengo en cuenta otros trabajos.

- Visión tercera (6, 36 – 9,26). El misterio de la multitud de los condenados y la exigüidad de los elegidos.
- Visión cuarta (9,27 – 10,60). Las desgracias de Sión y su gloria futura.
- Visión quinta (11,1 – 12,51). El águila (¿imperio romano?) vencida por el león (Mesías).
- Visión sexta (13,1-58). El hombre que viene sobre el mar, el Mesías preexistente.
- Visión séptima (14,1-47). Esdras reescribe las Escrituras, para sostén y ayuda de quienes permanezcan hasta la venida del Mesías.

Cuestión también muy discutida es la función del capítulo final, la séptima visión, en el contexto general de la obra. Como ya se ha indicado, para Box el motivo del redactor al compilar su apocalipsis en conexión con el nombre de Esdras habría sido apoyar en esta autoridad un reconocimiento oficial de la tradición apocalíptica por parte del judaísmo, al menos como parte de la tradición oral. El mismo autor afirma, que nuestro libro parece haber nacido como “un intento de superar a los oponentes a la literatura apocalíptica, publicando uno de los libros secretos (o una colección selecta de ellos) asociada con el nombre de Esdras, en el que los elementos más crudos de la apocalíptica han sido pulidos y revisados” (Box 620). Esta opinión, en conexión con la suposición de que entre el año 90 y el 110 los rabinos judíos estaban discutiendo el canon de la Biblia hebrea en Jabne y excluyendo escritos posteriormente considerados como apócrifos, se convirtió en todos los manuales en un tópico clásico de la historia del canon de la Biblia hebrea. Sin embargo, los estudiosos actuales piensan de modo diferente, como hemos visto. Para Stone, la revelación descrita en la última sección del capítulo es la revelación que Dios otorga a Esdras, una vez que éste —después de un largo proceso o iniciación, que se refleja en las anteriores visiones— ha alcanzado el status de profeta. Esa revelación consiste en las escrituras, dadas por Dios para que “los hombres puedan encontrar el sendero y los que quieran vivir en los últimos días, puedan vivir” (14,22). Por tanto, la obra describe el itinerario del vidente, Esdras, hasta alcanzar el estadio de profeta, que le capacita para reescribir bajo inspiración las escrituras sagradas, los 24 libros de la ley y los otros 70 libros, cuyo contenido coincidiría con las anteriores revelaciones recibidas por Esdras y descritas en este mismo libro (Stone 438-439). De una manera parecida, aunque con ciertas variaciones, Nápole piensa que la obra presenta un determinado itinerario religioso, personificado en la figura del vidente, itinerario en el cual se procura involucrar al lector. Para este autor, tanto el ángel como Esdras encuentran su sitio en la misma obra: el ángel como presencia de la justicia de Dios; Esdras, como presencia de su miseri-

cordia. Así, mientras que Esdras al inicio es el portavoz de los sufrimientos del pueblo, al final se transforma en portavoz de Dios ante el pueblo (Nápole 61-62). En conjunto, Esdras se nos presenta como el profeta que hace posible de nuevo la presencia de las escrituras (las canónicas y las reservadas a los sabios), de manera que sea posible tener una guía para conseguir la redención durante el tiempo que falta hasta la venida del Mesías.

III. VERSIÓN DE 4 ESDRAS 14

Como suele suceder, la organización o estructura del capítulo final de 4 Esd es otra de las cuestiones siempre discutidas. En este caso, se propone una organización muy sencilla, a partir de la que ofrecen diversos autores¹⁷:

- a. Introducción: 1-2
- b. Aviso de Dios a Esdras de que se acaba su tiempo (3-17)
- c. Respuesta de Esdras y plegaria para que pueda recuperarse la ley (= Escritura), desaparecida en la destrucción del templo (18-22);
- d. Respuesta de Dios a la plegaria de Esdras (23-26).
- e. Discurso de despedida de Esdras antes de reescribir la ley (27-36).
- f. Reescritura de la ley (37-47).
- g. Final (incompleto en texto latino) 48-49.

La traducción que a continuación se ofrece está hecha del texto latino, que es el más autorizado, siguiendo principalmente la edición crítica de R. Weber, pero teniendo además en cuenta otras ediciones críticas del texto y las observaciones de las versiones modernas antes indicadas, de un modo especial la versión de Nápole, única existente en castellano hasta este momento¹⁸. La misma edición tiene también en cuenta las dos ediciones

¹⁷ Tengo en cuenta la organización propuesta por Díez Macho, a partir de las observaciones de Metzger, con pequeños matices tomados de la que propone Stone en su comentario.

¹⁸ R. WEBER (ed.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. Editio minor (Stuttgart ³1984). En esta edición se tienen en cuenta básicamente los siguientes manuscritos: A: Cod. Ambianensis, n. 10 de la Biblioteca Municipal de Amiens (s. IX); S: Cod. Sangermanensis, París Bibl. Nat. lat. 11505 (año 882); C: Complutensis, Bibl. Univ. Complutense de Madrid 31, s. X; M: París, Bibl. Mazarina 4, s. XI; E: Epternacensis, Luxemburgo, Bibl. Nat. 264, s. XI; I: Legionensis, León, Archivo Catedral 15, s. VII.

críticas más autorizadas, la de R. L. BENSLEY, *The Forth Book of Ezra = Texts and Studies III,2* (Cambridge 1895); y la de B. VIOLET, *Die Esra-Apokalypse (IV Esra). Erster Teil. Die Überlieferung = Die griechische christliche Schrifsteller* 18 (Leipzig 1910). Mi versión, hecha antes de conocer la de Nápole, quien ofrece una cuidada y completa presentación de la tradición manuscrita conocida hasta ahora, ha sido después colacionada con ella. He tenido en cuenta de un modo especial el comentario de Stone, que me parece el más completo de los existentes. Los versículos 48b-50, que faltan en los manuscritos latinos, se añaden a partir de algunas versiones orientales.

Introducción y aviso del Señor a Esdras: se acaba el tiempo

1. Llegó el tercer día. Estaba yo sentado bajo una encina,
2. y sucedió que surgió una voz de una zarza frente a mí. Dijo: Esdras, Esdras. Yo respondí: Aquí estoy, Señor. Y me puse en pie.
Me dijo:
3. “En verdad yo me revelé en una zarza y hablé a Moisés, cuando mi pueblo era esclavo en Egipto,
4. y lo envié, y saqué a mi pueblo de Egipto, y lo conduje hasta el monte Sinaí y, allí lo retuve junto a mí durante muchos días.
5. Y le conté muchas cosas admirables, y le mostré los secretos y el final de los tiempos. Y le ordené:
6. Estas palabras las publicarás abiertamente; estas otras las mantendrás ocultas.
7. Y ahora a ti te digo:
8. Los signos que te he mostrado, los sueños que has visto y las interpretaciones que has oído guárdalas en tu corazón.
9. Porque tu serás tomado de entre los hombres, y permanecerás luego con mi Hijo y con los que son como tú, hasta que los tiempos lleguen a su fin,
10. porque este mundo (*saeculum*) ha perdido su juventud y se acercan los tiempos de su vejez.
11. La edad del mundo (*saeculum*), en efecto, está dividida en doce partes, y ya pasaron diez, y media parte de la décima;
12. así que sólo quedan dos partes y media parte de la décima.
13. Por tanto, ahora prepara tu casa y corrige (Nápole: toma) a tu pueblo; conforta a los más humildes (e instruye a los sabios, *om lat*); renuncia ya a la vida corruptible y

14. aleja de ti los pensamientos mortales; desecha las preocupaciones humanas y desnúdate de la débil naturaleza; deja ya de lado los pensamientos que te atormentan y apresúrate a abandonar estos tiempos.

15. Porque los males que van a venir serán mucho peores que aquellos de los que tú has sido testigo,

16. pues, cuanto más débil se haga el mundo (*saeculum*) a causa de su vejez, tanto más se multiplicarán los males entre sus habitantes.

17. En efecto, la verdad se alejará cada vez más, mientras que la mentira estará cada vez más cerca, pues el águila que viste en tu visión está a punto de llegar”.

Plegaria de Esdras pidiendo restaurar las Escrituras

18. Entonces yo respondí:

“Permíteme hablar en tu presencia, Señor.

19. Mira, yo iré, como me has ordenado, y corregiré al pueblo actual. Pero a los que nazcan después, ¿quién les amonestará?

20. Porque este mundo (*saeculum*) está bajo el poder de las tinieblas y los que en él habitan carecen de luz,

21. pues tu Ley pereció en el incendio y nadie conoce ni las obras hechas por ti, ni las que has de hacer.

22. Así pues, si he encontrado gracia ante ti, envíame (*immitte in me*) el espíritu santo; y escribiré cuanto ha sucedido en el mundo desde el principio, cuanto estaba escrito en tu Ley; de modo que los hombres puedan encontrar el camino y los que quieran vivir en los últimos días, puedan vivir”.

Respuesta de Dios a la plegaria de Esdras

23. El me respondió y dijo:

“Ve, congrega al pueblo y diles que no te busquen durante cuarenta días.

24. Tú, mientras, prepara muchas tablillas para escribir (*buxos multos*) y toma contigo a Sareas, Dabrias, Salemías, Elcanah (*lat. Ethanu*) y Asiel, cinco bien preparados para escribir con rapidez.

25. Luego, ven aquí. Yo encenderé en tu corazón la lámpara de la inteligencia, que no se apagará hasta que terminen de escribir cuanto les digas.

26. Cuando hayas terminado, parte lo harás público, parte lo entregarás en secreto a los sabios. Mañana a esta hora comenzarás a escribir”.

Discurso de despedida de Esdras antes de reescribir la ley

27. Marché, tal como me ordenó, congregué a todo el pueblo y dije:
28. “Escucha, Israel, estas palabras.
29. Nuestros padres fueron extranjeros desde el principio en Egipto y fueron liberados de allí.
30. Y recibieron la ley de la vida, que no supieron guardar, y que vosotros después de ellos también habéis transgredido.
31. Después se os dio una tierra en heredad, en la tierra de Sión, pero vuestros padres y vosotros cometisteis iniquidad (hicisteis el mal), pues no guardasteis los caminos que os había ordenado el Altísimo.
32. Y El, que es justo juez, os quitó en el tiempo oportuno lo que os había entregado.
33. Y ahora vosotros estáis aquí y vuestros hermanos están más hacia el interior.
34. Así pues, si domináis vuestro entendimiento y disciplináis vuestro corazón, permaneceréis con vida y obtendréis misericordia tras la muerte.
35. Pues tras la muerte seremos sometidos a juicio, cuando resucitemos; y entonces se harán públicos los nombres de los justos y quedarán manifiestos los hechos de los impíos.
36. Pero que ninguno se acerque a mí, ni me busque hasta que pasen cuarenta días”.

Reescritura de la ley

37. Luego tomé conmigo a los cinco hombres, según se me había ordenado, y nos dirigimos al campo, donde permanecemos.
38. Apenas amaneció el día siguiente, cuando una voz me llamó, diciendo: “Esdras, abre tu boca y bebe lo que te doy a beber”.
39. Abrí la boca, y me fue ofrecida una copa rebosante. Estaba llena como de agua, pero el color de la bebida era semejante al fuego.
40. La tomé y bebí. Nada más beberlo, mi corazón rebosaba de entendimiento, en mi pecho crecía la sabiduría, mi espíritu lo conservaba todo en su memoria
41. y mi boca se abrió, sin cerrarse en largo tiempo.
42. El Altísimo dio inteligencia a los cinco hombres que escribieron lo que se les dictaba en una sucesión de caracteres (*notis*, en lugar del *lat. noctis*) que no conocían.
Permanecieron sentados durante cuarenta días. Escribían de día (hasta aquí: *con otros mss.*)

43. y de noche comían. Yo, en cambio, hablaba de día y de noche no callaba.

44. Fueron escritos noventa y cuatro libros en cuarenta días.

45. Y aconteció que, transcurridos los cuarenta días, habló el Altísimo, diciendo: “Los primeros (veinticuatro: *con otros mss*) que has escrito, hazlos públicos, para que los puedan leer los dignos y los indignos;

46. pero los restantes setenta debes guardarlos, para entregarlos a los sabios de tu pueblo.

47. Porque en ellos se encuentra el venero del entendimiento, la fuente de la sabiduría y el río de la ciencia”.

Y así lo hice

(en el séptimo año de la sexta semana, cinco mil años y tres meses y doce días después de la creación)¹⁹.

Final

48. (En aquel tiempo Esdras fue arrebatado y llevado al lugar de los que son como él, después de haber escrito estas cosas.

49. Y fue llamado el Escriba del conocimiento del Altísimo por los siglos de los siglos)²⁰.

IV. ALGUNAS NOTAS EN CLAVE DE HISTORIA DEL CANON

4 Esd 14, como todo el conjunto de la obra, ha sido ampliamente comentado en trabajos que resultan fácilmente accesibles²¹. Por eso, las notas que siguen se refieren básicamente a los datos que pueden resultar pertinentes, a la hora de estudiar el texto como testimonio para la historia del canon de la Biblia hebrea.

1. *Esdras, nuevo Moisés*

Ya al comienzo del capítulo se observa la clara intención de establecer un paralelismo entre Esdras y Moisés, paralelismo que se cuida a lo largo de todo él. Así, los vv. 1-2 están claramente contruidos sobre Ex 3, al estilo de

¹⁹ Según la versión siríaca.

²⁰ Según las versiones siríaca, etiópica, árabe y armenia.

²¹ Véase la bibliografía de la nota 13.

los relatos de vocación, aunque no se expresen con rigor todos los pasos propios de este tipo de relatos. Esdras es aquí, por tanto, el nuevo Moisés que va a dar al pueblo por segunda vez la ley. Por otra parte, la relación de Esdras con Moisés es un elemento que tiene su eco también en la literatura rabínica, donde igualmente se encuentran ecos de la leyenda sobre la ley perdida —u olvidada— y entregada no de nuevo, sino de manera nueva a Esdras, leyenda que será heredada por los cristianos²².

El conjunto de versos siguiente (18-26) recoge la leyenda de la pérdida de la ley, desaparecida con la quema del templo de Jerusalén por los babilonios, construida sin duda a partir de la descripción de Esdras como el que vuelve con la “Ley del Dios de los cielos” en el libro canónico que lleva su nombre. Si tenemos en cuenta el v. 22, es claro que aquí se entiende por Ley toda la Escritura, que se presenta como necesaria para encontrar el sendero de la verdadera vida²³. Esdras pide el espíritu santo para escribir, “cuanto ha sucedido en el mundo desde el principio, cuanto estaba escrito en tu Ley” (v. 22). Como subraya Stone 427, se trata de una petición sin paralelo en el libro. Nunca antes ha pedido Esdras la inspiración, y cuando ha venido sobre él ha sido sin él quererlo ni pedirlo. En el fondo, lo que pide Esdras es que se le conceda el privilegio de transmitir la Torah, perdida en el fuego del exilio, esta vez a la futura generación, para asegurarles la vida eterna. Torah aquí es toda la Escritura. La expresión “espíritu santo” se encuentra en la Biblia (cf. p. e. Is 63,10; Sal 51,13) y en la literatura apócrifa y pseudoepígrafa, así como en los documentos del Mar Muerto y en la literatura rabínica. El significado aquí es con toda claridad “espíritu de inspiración” o “de profecía”²⁴.

A partir de estas primeras observaciones, y teniendo en cuenta los estudios más recientes sobre este libro, podemos concluir que nuestro autor escribe un relato apocalíptico unitario, con una serie de visiones que conducen, poco a poco, a poner de relieve la figura profética de Esdras, verdadero paralelo de Moisés. El Moisés aquí presentado, sin embargo, es ya un Moisés

²² Véanse algunos testimonios en STONE, 411; y la obra clásica de L. GINZBERG, *The Legends of the Jews* (Philadelphia 1968) IV, 355-358 (relato); VI, 441-9 (notas y citas de fuentes).

²³ Nótese la coincidencia con el final de Jn (20,31): “Estas cosas se han escrito para que creáis en Jesús el Mesías, y para que, creyendo, tengáis vida..”

²⁴ Según Licht “escribir” significaría aquí “dictar” (cf. STONE, 432). No creo necesaria esta interpretación. Se trata de un proceso general de comunicación sobrenatural, que termina con la escritura de la Torah y de otros libros. Aunque es verdad que a todo el proceso (que lleva consigo ser inspirado, hablar, retener en la memoria, dictar para que otros pongan por escrito) se le puede designar como “escribir”, igual que decimos escribir un libro, lo cual lleva consigo muchas funciones diferentes a la escritura, última y decisiva operación.

pasado por la reflexión judía: no sólo recibe la ley, sino también una serie de revelaciones secretas:

5. Y le conté muchas cosas admirables, y le mostré los secretos y el final de los tiempos. Y le ordené: 6. Estas palabras las publicarás abiertamente; estas otras las mantendrás ocultas.

Inmediatamente se da a Esdras una orden que es presentada como plenamente paralela a la de Moisés:

7. Y ahora a ti te digo: 8. Los signos que te he mostrado, los sueños que has visto y las interpretaciones que has oído guárdalas en tu corazón. 9. Porque tu serás tomado de entre los hombres, y permanecerás luego con mi Hijo y con los que son como tú, hasta que los tiempos lleguen a su fin.

Es interesante constatar cómo en estos versos Dios revela a Moisés las maravillas de la salvación, pero también la tradición secreta y el secreto del final de los tiempos, distribuidos en diversas edades. Se trata de un rasgo claramente apocalíptico, en el cual se pone a Moisés de parte de la corriente apocalíptica; es decir, se legitima ésta, haciendo de Moisés el primer visionario, depositario de la tradición apocalíptica. Esto mismo se expresa en las palabras que deberá hacer públicas y las que deberá mantener en secreto Moisés. Las palabras que ha de hacer públicas son ciertamente las de la Ley, la Torah. Las que ha de mantener secretas son, según los rabinos, la tradición oral, que se irá transmitiendo por medio de los padres; según la corriente apocalíptica, sin embargo, sería la tradición apocalíptica, escrita en numerosos libros, como se dirá al final del capítulo. Se trata otra vez de justificar esta tradición, remontándola a la persona de Moisés en el Sinaí y a la orden que se dará después a Esdras de mantener secretos y sólo para los sabios los setenta libros “apócrifos”. Stone advierte que hay bastantes fuentes en las que se habla de una revelación secreta a Moisés, además de revelar la Torah. Y cita, entre otros, 2 *Bar* 59,4; LvR 26,7; NmR 34,2; *AntBib* 19,10. Por tanto, estamos ante un lugar común de la apocalíptica, que transforma, al menos en parte, la tradición rabínica de la Torah oral entregada a Moisés en el Sinaí, tal como se expresa por ejemplo en *Abot* 1, en la transmisión de una tradición secreta, que, según nuestro capítulo, sólo Esdras pondría por escrito, destinándola a los sabios²⁵. Todo este entramado de

²⁵ Box, 621 traduce: “I told him many wondrous things, showed him the secret of the times, declared to him the end of the seasons”; según él, se trata de la tradición secreta referente a las crisis de la historia del mundo —medida en ciertos períodos de tiempo— que estaban asociadas con Moisés, como puede verse en *Asunción de Moisés* I, 16s; X, 12; XI, 1. Las palabras que ha de

tradiciones es utilizado por 4 Esd, para establecer un paralelismo cada vez más estrecho entre Esdras y Moisés, paralelismo que continúa en los versos 13-17, en los que se ordena a Esdras llevar a cabo una serie de acciones que son características de profetas como Moisés y los otros posteriores. Por lo demás, la clave para interpretar este texto, y los posteriores sobre la reescritura de la ley, se encuentra siempre en el modo de interpretar las tradiciones esotéricas reveladas a Esdras y puestas después por escrito. Stone, a base de un cuidado paralelismo entre el tratamiento de Moisés y Esdras y los cuarenta días de ayuno previos a la revelación de cada uno, pretende que los setenta libros del v. 46, que Esdras debe “guardarlos para entregarlos a los sabios del pueblo”, hacen referencia a “los sueños que has visto y las interpretaciones que has oído” (v. 8), es decir, a las revelaciones que Esdras ha recibido en este escrito. No es imposible. Pero en v. 8 nada se dice de la Escritura o Ley, sólo se dice que guarde esas visiones en su corazón (memoria), y no se urge la necesidad de escribirlas, ni necesita un espíritu suplementario para conservarlas en la memoria, como se dice más adelante (v. 40). Además, los setenta libros no deben permanecer secretos en el corazón de Esdras, sino que serán entregados a los sabios del pueblo, mientras que las revelaciones e interpretaciones de los capítulos anteriores sí deben ser mantenidas ocultas, como se deduce del paralelismo con la orden dada a Moisés en el v. 6. Por tanto, su opinión no es del todo convincente. A mi juicio, los setenta escritos que se deben comunicar a los sabios son otra cosa, que desconocía hasta ese momento Esdras (según el relato); para conocerlos es preciso que sean escritos y para ello se necesita la inspiración divina y la capacidad de la memoria para dictarlos a los escribas.

publicar “abiertamente” y las que debe mantener “ocultas” (v. 6) hacen referencia sin duda a Dt 5. El mismo autor, siguiendo a Gunkel, cree que lo que Moisés habría publicado abiertamente es la Torah, y lo que debería haber guardado en secreto se refiere a la tradición apocalíptica, y no a la tradición de la Ley oral, conservada en círculos rabínicos, la cual podía remontarse —en teoría— también hasta Moisés (Box 621). Para STONE, 419, por analogía con 4 Esd 14,45-46 se deduce que la revelación exotérica es la Torah o Biblia; la tradición esotérica, descrita en términos de revelación escatológica, sería una referencia a las revelaciones anteriores contenidas en este libro, por lo que no debería identificarse con tradiciones apocalípticas o escatológicas. De hecho, Stone identifica la revelación esotérica siempre con las seis visiones anteriores del libro, pero sus argumentos no me parecen decisivos. A mi juicio, intenta de este modo eliminar toda posibilidad de alusión del texto a la polémica rabínica antiapocalíptica, propuesta por Box y tradicional durante mucho tiempo. Pero no es necesario llegar a este punto para ello, como veremos.

2. Inspiración

La inspiración se describe claramente con elementos tomados del helenismo: la *sacra ebrietas* es clásica, y la copa de fuego que produce el estado de éxtasis también²⁶. Hay no obstante algunas diferencias: la finalidad última de este estado es la escritura, no la pronunciación de un oráculo; por tanto, en último término, se trata de un carisma para escribir, aunque la escritura la lleven a cabo materialmente otros; lo que se escribe no es enigmático, sino algo claro, que se puede entender por el pueblo o por los sabios; esta escritura está garantizada por el espíritu de Dios, mediante la inspiración, que sustancialmente se describe como un rebosamiento del entendimiento del corazón (inteligencia), un aumento de sabiduría y una capacidad para conservar todo en la memoria. Sin entrar en más detalles, se trata de una iluminación del entendimiento, incluyendo la memoria. Ningún papel juega en este momento la voluntad. Por otra parte, Esdras es consciente de que entra en un estado especial de inspiración, capaz de habilitarle para dictar sin descanso. Los cinco escribas reciben también la inteligencia necesaria para escribir lo que Esdras les dicta. Notemos sin embargo una cierta contradicción: Esdras no deja de hablar día y noche, mientras que los escribas paran de noche para comer. Esto indica, probablemente, que nos estamos moviendo en el terreno de las explicaciones simbólicas a las que no se debe exigir demasiada lógica. Por otra parte, la finalidad de la inspiración es, en este caso, recuperar por medio de unos escritos garantizados la revelación escrita perdida, la pública y abierta a todos, y la secreta y reservada a los sabios.

Si quisiéramos definir lo que es la inspiración a partir de este relato, podríamos hacerlo del siguiente modo: un carisma transitorio del espíritu divino (naturalmente sin referirnos directamente a la tercera persona de la Trinidad), mediante el cual se recibe la revelación de Dios y se pone por escrito tal cual, sin añadir ni quitar nada, sin posibilidad de error. Este concepto de inspiración no coincide del todo ni con el bíblico, ni con el que hoy un teólogo católico maneja. Está más cercano de la revelación coránica, que de la inspiración bíblico-cristiana. Lo más importante y decisivo es que el factor humano en el momento de la inspiración queda aquí prácticamente eliminado, tanto si se refiere a Esdras, como a los escribas. En relación con Esdras, el

²⁶ No entramos aquí a describir la mántica helenística y la primera síntesis entre ésta y el espíritu profético, realizada por Filón; pueden verse A. PIÑERO, "Concepciones de inspiración en Filón de Alejandría", en: D. MUÑOZ (ed.), *Salvación en la Palabra. Targum - Derash - Berith*. En memoria del profesor Alejandro Díez Macho (Madrid 1986) 223-33; una síntesis en A. ARTOLA - J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, 200-203.

acto podría quizá calificarse de voluntario, en cuanto que él mismo ha aceptado voluntariamente las órdenes previas de Dios (vv. 24-27) y explícitamente responde al mandato de Dios de abrir la boca, para beber la copa (vv. 39-40). Pero nada se dice de que Dios mueva la voluntad de Esdras. Por lo que se refiere a los escribanos, éstos son puros instrumentos, a los cuales se les ha dotado sencillamente de una inteligencia especial para escribir, pero nada se dice de su voluntad. Probablemente, la no existencia de voluntad propia durante el proceso de la escritura, tanto en Esdras como en los escribanos durante el proceso de la escritura está en función de garantizar que se trata de una revelación divina sin error, puesto que la intervención humana se hace sin participación alguna de la libertad, como se explica a continuación.

3. Los caracteres cuadrados y la inerrancia

Un detalle de interés en el relato es la interpretación de la escritura de los escribas como “una sucesión de caracteres que no conocían” (v. 42). Los comentaristas están de acuerdo en que se trata aquí de un reflejo de la tradición, a la cual ya nos hemos referido, según la cual Esdras habría sido el introductor de la escritura cuadrada hebrea. Pero a nosotros nos interesa más otro aspecto que ha subrayado bien Stone: según él, el hecho de que escriban mecánicamente, sin enterarse de lo que escriben, garantiza que lo que escriben es lo que les dicta Esdras y, por tanto, lo que viene de Dios, sin que ellos quiten o añadan nada. Desde nuestro punto de vista tenemos aquí una clara preocupación por garantizar que la Escritura (la pública y la esotérica) refleja claramente la revelación de Dios sin posibilidad de error. La preocupación por la inerrancia, usemos este término aquí absolutamente anacrónico, está ya presente en esta descripción de lo que es la inspiración.

4. El contexto social de la inspiración

Es importante, y es mérito de Stone haber subrayado el contexto social en que se desarrolla la inspiración. Ésta no es un fenómeno privado, ni es para beneficio personal. Es un carisma público, controlable por el pueblo que recibe los escritos (pueblo en general y sabios en particular), y llevado a cabo mediante una triple labor de colaboración: el espíritu de Dios que inspira a Esdras y da inteligencia a los escribas; Esdras, que recibe la inspiración, guarda en la memoria lo que Dios le comunica y lo dicta a los escribas; los escribas, que llevan a cabo la tarea de escribir, una tarea aparentemente sólo mecánica, pues no entienden lo que escriben. El cuarto protagonista es el pueblo (o los sabios elegidos), para cuya salvación todo esto se hace. Los

escritos inspirados son, en consecuencia, no escritos privados, que pueden interpretarse a voluntad de cada uno, sino escritos que vienen de Dios con la colaboración humana y tienen como finalidad la salvación (la “vida”) de la comunidad en que nacen. Por consiguiente nacen en la comunidad, para la comunidad, y sólo en la comunidad encontrarán su verdadero sentido. Este aspecto social de la inspiración tiene gran importancia a la hora de comprender que un escrito inspirado no puede interpretarse de cualquier manera, sino en la comunidad en que nace. Me parece un dato lleno de interés, para añadir a las reflexiones sobre la dimensión social de la inspiración, que desde McCarthy, pasando por Alonso Schökel y otros, se han hecho a lo largo ya de muchos años²⁷.

5. Veinticuatro libros

El resultado de este proceso de inspiración es un conjunto de libros divididos en dos grupos: veinticuatro que han de hacerse públicos a todo el pueblo; setenta que deben entregarse sólo a los sabios del pueblo. Con respecto a los primeros, dado el paralelismo con Moisés y que la finalidad de esta revelación e inspiración es recuperar la Ley perdida en el incendio del templo, todos los autores están de acuerdo en que se trata de la ley de Moisés, es decir, la Escritura Sagrada, al menos tal como la entendía el autor de 4 Esd. Y éste es el problema, ¿cómo la entendía? Generalmente, se dice que los veinticuatro libros expresan el conjunto de la Biblia hebrea (el canon hebreo), distribuido en tres grupos: 5+8+11; así en el Talmud y en algunos midrases²⁸. Por su parte, Flavio Josefo y algunos autores cristianos hablan de 22, de acuerdo con los signos del alfabeto hebreo, lo cual suele interpretarse como una reducción, uniendo Rut con Jc y Lm con Jr. Esta opinión tradicional choca sin embargo con algunas dificultades: el número 24, referido a los libros de la Sagrada Escritura hebrea, sale por primera vez en esta obra. No conocemos ningún texto anterior en el que se hable de 24 libros de la Escritura hebrea. Los que conocemos con este número son tardíos, así el texto de bTaa 8a. Por otra parte, en NmR 13, 15-16 hay una discusión sobre los 24 libros de la Torah escrita y 80 de la Torah oral. En BB 14b-15a, como

²⁷ Sobre la dimensión social de la inspiración, cf. un resumen en A. ARTOLA – J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, 211, con bibliografía.

²⁸ En bBB 14b-15a el orden es el siguiente: 5 libros de la Torah; 8 de Profetas (Jos, Jc, 1-2 S, 1-2 R, Jr, Ez, Is, Doce profetas); 11 de Escritos (Rt, Sal, Job, Pr, Qo, Ct, Lm, Dn, Est, Esd con Ne, Cro). El texto, que se hace remontar tradicionalmente a la mitad del siglo II, es datado por J. N. Lightstone a finales del siglo III o más tarde, en McDONALD, 178.

hemos visto, tenemos una lista concreta de la Escritura hebrea con 24 libros, aunque no se menciona explícitamente el número. La pregunta es, ¿de dónde sale el número 24? ¿qué valor tiene como cifra que expresa una lista concreta—y probablemente cerrada para el autor de 4 Esd— de libros que contienen la Sagrada Escritura? A la primera pregunta confieso que no he encontrado respuesta. Flavio Josefo y otros autores cristianos hablan de 22 libros, ajustando la lista a las letras del alfabeto. Por otra parte, nada se dice en nuestro texto acerca de la distribución de esos 24 libros. Y, si aceptamos que el original hebreo de 4 Esd se compone a finales del siglo I, debemos decir que de ninguna manera expresa una lista canónica cerrada, ya que en ese momento esa lista no parece existir, pues no tenemos ningún testimonio decisivo para ello (cf. los trabajos anteriormente reseñados). Si existe y nuestro autor la conoce, nada sabemos de su contenido y menos qué aceptación tenía en el judaísmo de finales del siglo I. Por otra parte, el número no parece tener un especial simbolismo, a no ser que pensemos que es el doble de 12, una especie de revelación doble y abundante para las doce tribus de Israel. Pero no he encontrado textos paralelos que justifiquen esta hipótesis. Tampoco conozco ningún estudio sobre los libros bíblicos que usa 4 Esd, lo cual podría servirnos de aproximación al contenido de estos 24 libros. El hecho de que sea más popular el número 22 para designar los libros de la Biblia hebrea, y el que ese número pueda justificarse con las letras del alfabeto, me inclina a pensar que el 24 es independiente y quizás anterior a él, pues es más fácil pasar de 24 libros, que no tienen especial fundamento, a 22, que tienen al menos una razón formal, que no lo contrario.

6. *Setenta libros*

Si con relación a los 24 libros, el consenso general es que se trata de libros de la Escritura Sagrada hebrea, no ocurre lo mismo con los otros. ¿Cuáles son los 70 libros que Esdras debe guardar, para entregarlos a los sabios? Hay tres hipótesis que yo conozca. En primer lugar, la hipótesis ya conocida y muy extendida de Box, según el cual serían los numerosos libros apócrifos, pues el número setenta sería un número simbólico de abundancia y plenitud, no un número exacto matemático. Otra hipótesis, también conocida, explicaría esos setenta libros como la materialización escrita de la revelación oral transmitida por Dios a Moisés en el Sinaí. Finalmente, la hipótesis de Stone, que defiende que se trata de la materialización escrita de las visiones, que se encuentran en este mismo libro.

La hipótesis de Box tiene el débil apoyo de identificar los primeros 24 con la Biblia hebrea canónica. Pero ya hemos dicho que esta hipótesis se basa

en una actividad de los rabinos de Jabne por esta época, que en ningún caso puede compararse a la declaración de un canon de la Biblia hebrea. Fuera de este argumento, la identificación de los setenta con la literatura apócrifa o pseudoepígrafa pierde fuerza, pues ninguna otra base parece haber en el texto. La hipótesis de la tradición oral rabínica no es más que una suposición, pero no encuentra apoyo literario alguno, pues en ningún otro lugar se dice que esa tradición oral se haya puesto por escrito en setenta libros. Finalmente, la hipótesis de Stone, ya he indicado que tiene también muchas dificultades²⁹.

¿Podemos indicar algún camino para buscar otra solución? Aunque no pueda hablarse aquí de un canon cerrado, pienso sin embargo que este testimonio sigue siendo interesante para la historia del canon de la Biblia hebrea. En primer lugar, nuestro autor conoce un conjunto de libros cerrado y completo, al que da una autoridad especial como ley de Dios revelada a Moisés. En el texto tenemos el siguiente vocabulario:

(5) Y le conté (a Moisés) muchas cosas admirables, y le mostré los secretos y el final de los tiempos. Y le ordené: (6) Estas palabras las publicarás abiertamente; estas otras las mantendrás ocultas.

Teniendo en cuenta el paralelismo de la frase, muy habitual en este libro, las cosas admirables serían la publicables; los secretos y el final de los tiempos han de mantenerse ocultos³⁰.

(20) Porque este mundo (*saeculum*) está bajo el poder de las tinieblas y los que en él habitan carecen de luz, (21) pues tu Ley pereció en el incendio y nadie conoce ni las obras hechas por ti, ni las que volverás a hacer. (22) Así pues, si he encontrado gracia ante ti, envíame (*inmittle in me*) el espíritu santo; y escribiré cuanto ha sucedido en el mundo desde el principio, cuanto estaba escrito en tu Ley; de modo que los hombres puedan encontrar el sendero y los que quieran vivir en los últimos días, puedan vivir”.

Aquí, la referencia a lo que se ha de escribir es la Ley de Dios guardada en el templo y cuyos testimonios escritos se han destruido. Parece referirse

²⁹ Véase el apartado sobre la comparación entre Esdras y Moisés, así como la nota 25.

³⁰ STONE, 93. 419, piensa que las “cosas admirables” (*mirabilia multa*) se refieren a realidades escatológicas, debido a que, según él, la palabra *mirabilia* tiene una específica connotación escatológica en 4 Esd y es usado casi siempre con el significado de acontecimientos escatológicos; sin embargo, si nos atenemos al paralelismo de la frase, tan cuidado por 4 Esd, las “muchas cosas admirables” se corresponden con las palabras las publicarás abiertamente” (la Torah), mientras que los “secretos y el final de los tiempos” está en paralelo con aquellas cosas que “mantendrás ocultas” (la enseñanza esotérica).

exclusivamente a la Escritura, pues se trata de una ley necesaria a todo el pueblo para salvarse. Por tanto, parece referirse a los primeros 24 libros que se han de dar a conocer a todos, pues son necesarios para la salvación. En consecuencia, los veinticuatro libros, revelados a Moisés por Dios en el Sinaí, contienen “muchas cosas admirables”, “las obras hechas por ti y las que volverás a hacer”, “cuanto ha sucedido en el mundo desde el principio, cuanto estaba escrito en tu Ley”, todas ellas cosas necesarias para que “los hombres puedan encontrar el sendero y los que quieran vivir en los últimos días puedan vivir (con vida eterna, se entiende)”. Todo esto es, por tanto, necesario para la vida (eterna) y, por consiguiente, debe ser hecho público. Sin duda, todas estas referencias se refieren a los 24 libros, que pueden identificarse sin grandes problemas con la Escritura hebrea, tal como fuera conocida por el autor de Esdras. En todo caso, el número 24 da idea de un número cerrado, delimitado, concreto y completo. No podemos hablar de canon formalmente y, menos aún, de un canon aceptado por todo el judaísmo a finales del siglo I. Pero sí podemos decir que en algunos círculos (al menos en los del autor de 4 Esd) se tenía una idea de Escritura revelada o Escritura sagrada, como procedente de Moisés, necesaria para la salvación y limitada a un número determinado de libros. Dicho de otro modo, nuestro autor tiene una idea clara de la existencia de una determinada Escritura sagrada, una “cierta idea” de canon escriturístico. Y digo “cierta idea”, porque la identificación de los otros setenta complica nuestra observación. En efecto, esos otros setenta libros, aunque sean sólo para los sabios, proceden también de Moisés, tienen su misma autoridad y han sido escritos con el mismo carisma de inspiración. Tienen, pues, todas las garantías de provenir de Dios, además de ser de un valor especial:

(46) Pero los restantes setenta debes guardarlos, para entregarlos a los sabios de tu pueblo. (47) Porque en ellos se encuentra el venero del entendimiento, la fuente de la sabiduría y el río de la ciencia.

El lenguaje sapiencial utilizado nos indica el aprecio que el autor tiene hacia estos libros. Su calificación roza la terminología gnóstica y no cabe duda de que, para nuestro autor, eran fuente de un conocimiento más sublime que el que se podía obtener con sólo los primeros 24 libros. El hecho de que estén reservados a los sabios y no a todos refuerza esta observación. Se trata, pues, de verdadera Escritura, no imprescindible para la salvación, pero sí necesaria para poder llegar a un conocimiento más profundo de Dios y de sus misterios. ¿Cuál es su contenido? ¿Las visiones anteriores del libro? ¿La tradición oral judía que complementa la Escritura? ¿Los escritos apocalípticos tan en boga en este momento? Mi impresión es que se trata de

libros escritos, al igual que los anteriores veinticuatro; libros que conducen a la perfección de la sabiduría y que componen un conjunto perfecto en sí, como parece indicar el número 70. Por tanto, se trataría de alguna literatura que nosotros hoy consideramos apócrifa o pseudoepigráfica, sin que podamos precisar cuál es. No se notan en el escrito signos de polémica contra ninguna decisión farisea sobre este tipo de escritos. Pero sí existe una afirmación positiva del valor de esta literatura, apoyada en una interpretación de la tradición sobre la Torah oral revelada a Moisés y la manifestación de determinados secretos a Abraham y a otras figuras bíblicas, que es característica de la literatura apocalíptica. Al contrario del número anterior, aquí no se trata de un conjunto literario definido, pues el número es claramente simbólico y no quiere indicar unos libros determinados, cosa que sí podemos suponer en el caso del número 24.

Por otra parte, la insistencia en convertir la tradición oral y secreta de Moisés en libros se manifiesta en el dato original y hasta este momento nunca conocido, de que Dios no sólo entrega a Moisés la revelación, sino que se pone por escrito en el Sinaí. Como advierte Stone, este dato único revela el impacto de la escritura en el modo como las tradiciones autorizadas se conciben. Tienen que estar escritas en libros. Probablemente esto refleja el prestigio y la autoridad que en este momento tiene ya la revelación escrita, es decir, el prestigio de la Escritura Sagrada que conoce nuestro autor (Stone 37-8). En definitiva, nuestro autor no es testigo de un canon cerrado de la Biblia hebrea. Pero es señal y signo de una etapa importante en el camino para constituirse ese canon. Para él existe en este momento un conjunto de escritos, en número de 24, que forman la Escritura Sagrada que debe conocer todo el pueblo para la salvación; y un conjunto de 70 libros (es decir, un conjunto amplio y perfecto) que sólo pueden recibir los sabios, con el fin de que puedan conocer los grandes secretos escatológicos que Dios comunica sólo a los perfectos. Ambos constituyen la Escritura sagrada del autor del 4 Esd.

V. A MODO DE CONCLUSIÓN O RESUMEN

El texto estudiado ofrece, por lo que se refiere a la inspiración bíblica, una elaboración todavía inmadura, pero con netos avances sobre el concepto de inspiración helenista. La inspiración de Esdras y su equipo de escribientes es ya una síntesis entre la mántica helenística, el espíritu profético y la consignación escrita de libros sagrados. Está más cerca del concepto de inspiración islámica, que de la inspiración tal como ha sido entendida entre los cris-

tianos, especialmente en la teología católica. Su originalidad estriba en que realiza el paso de una inspiración profética, descrita al estilo de la mística helenística, a una inspiración que concluye en un escrito “inspirado”. Es notable el interés por salvaguardar la inerrancia de lo escrito en toda su integridad, aun a riesgo de convertir la inspiración en un mero dictado mecánico y una escritura automática. Acentúa los aspectos de inteligencia, memoria y habilidad de los inspirados, pero nunca entra en juego la voluntad libre.

A efectos de la historia del canon de la Biblia hebrea, 4 Esd 14 ofrece el testimonio interesante de lo que, a finales del siglo I, algunos grupos judíos de orientación apocalíptica consideraban Escritura Sagrada. En el grupo en que nace este escrito, quizá en algunos más, existía un conjunto de escritos determinado y para ellos cerrado, que constaba de 24 libros, identificados genéricamente con la ley de Moisés. Se consideraba Escritura sagrada necesaria para la salvación, estaba por tanto abierta a todos, y venía a coincidir básicamente con la ley que se había quemado en la destrucción del primer templo. No podemos decir con certeza qué libros comprendía este conjunto, aunque debían ser sustancialmente los que más tarde formarían la Biblia hebrea, quizá con algunas variantes. Existía también un conjunto de libros indeterminado pero amplio, que se consideraba igualmente procedente de Moisés —e incluso en algunos casos anterior a él— y revelación de Dios, el cual contenían una sabiduría superior, abierta sólo a sabios y perfectos. Este conjunto —menos determinado en cuanto al número de libros— probablemente era identificado con escritos apocalípticos en general o con algunas obras dentro del grupo del autor. Ambas escrituras formaban un conjunto que el grupo consideraba como Escritura Sagrada con autoridad, aunque no aparece todavía una noción estricta de canon bíblico, es decir, aún no tenemos la Biblia hebrea, ya que el conjunto de 24 libros es impreciso y el número 70 probablemente es simbólico. Todo indica que estamos en una etapa intermedia e interesante de la formación de un canon bíblico, etapa que tiene su razón de ser en grupos judíos apocalípticos. Es muy posible que, por las razones que fueren, en un período de tiempo posterior difícil de precisar, pero no muy largo, se fueran imponiendo los libros más comunes a todos los grupos judíos. Es decir, la Biblia hebrea se formará a partir de los escritos abiertos a todos y necesarios para la salvación, mientras que el resto de la literatura seguirá manteniendo su valor mientras existan grupos judíos de orientación apocalíptica o de otra clase, desapareciendo al final con ellos. Un ejemplo de esto lo tenemos en el caso de los judíos de Qumrán: sus escritos propios, salvo algunas excepciones, desaparecieron prácticamente con ellos. En todo caso, se marcan algunos elementos característicos de lo que es ya en este tiempo, para todos los judíos, Escritura Sagrada: libros procedentes

de profetas inspirados, en los cuales se encierra una revelación de Dios que guía al pueblo judío hacia la salvación (y a algunos perfectos hacia una sabiduría más profunda de los arcanos de Dios). Cuando llegue el momento de establecer cuáles de esos libros tienen verdadera autoridad divina, la elección irá por los comunes a todos los grupos. Esa será también la elección de los cristianos, que formarán la primera parte de su Biblia con el conjunto de libros que hereden de determinados (y diferentes) grupos judíos. De aquí la pequeña diferencia entre protocanónicos y deuterocanónicos, o canónicos y apócrifos, en la terminología protestante. En cualquier caso, el ejemplo de 4 Esd nos permite asomarnos, como por una ventana de la historia, al conjunto todavía no diferenciado de libros que se consideran sagrados por los judíos a finales del siglo I. El panorama es, en cierto modo, paralelo a lo que sucede en Qumrán, otro grupo de características especiales. Ni están todos los libros que hoy son tenidos por canónicos, ni son hoy tenidos por canónicos todos los libros que están en estos grupos. Pero están ya muchos, la gran mayoría, de los libros que serán más adelante aceptados como canónicos por judíos y cristianos.

Por otra parte, no podemos aplicar a testimonios como el de 4 Esd 14 nuestros esquemas de canon bíblico, pero sí podemos percibir, como espectadores privilegiados, un momento y un lugar concreto en el que, lo que será la Biblia hebrea, el canon bíblico judío, y el canon del Antiguo Testamento desde perspectiva cristiana, está madurando y emergiendo.

Resumen.- El objeto de este trabajo es triple: ofrecer una versión crítica castellana de 4 Esd 14, valorar el significado de este texto para la historia del canon de la Biblia hebrea, y hacerlo en el contexto de los estudios más recientes sobre otros testimonios de similar interés en esa historia.

Summary.- *The aim of this paper is triple: first, to offer a Spanish critical version of 4 Esd 14; second, to value the meaning of this text for the history of the Hebrew Bible canon; and third, to do it in the context of the most recent studies on other testimonies of similar interest in the same history.*

EL LIBRO DE LOS REYES EN LOS MANUSCRITOS DE QUMRAN

JULIO TREBOLLE BARRERA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID

Los manuscritos de Qumrán de los libros de los Reyes (4Q54, 5Q2 y 6Q4) han supuesto una inestimable contribución en orden al estudio de la historia textual de estos libros, así como de su recepción en la tradición postbíblica. A pesar del reducido tamaño de los escasos fragmentos conservados, su texto no deja de aportar elementos de indudable interés para conocer la historia del texto de Reyes en la época que va desde la segunda mitad del siglo II a.C. hasta mediados del siglo I a.C. Es particularmente llamativa una lectura del manuscrito 4Q54 en 1 R 8,16, perdida por *homoioteleuton* en el texto masorético (MT), aunque preservada en el texto paralelo de 2 Cr 6,5b y en parte también en el texto griego de *III Regnorum*.

Para la historia textual de Reyes resultan más importantes si cabe los manuscritos qumránicos de Samuel –4QSam^a en particular–, dado que estos libros tuvieron una misma historia de transmisión textual. Tiene igualmente suma importancia el rollo en griego de Profetas Menores hallado en Naḥal Ḥever, cuyo texto corresponde al de una temprana recensión que afectó también a dos secciones del texto griego de Reyes. Sumando las aportaciones de 4QSam^a por lo que se refiere al valor del texto griego antioqueno y del manuscrito de Profetas Menores en relación con la recensión “kaige”, es posible reconstruir niveles antiguos del texto de la versión Septuaginta de Reyes y, en ocasiones, de su original hebreo.

Los manuscritos bíblicos de Qumrán confirman de este modo la antigüedad del texto de la tradición masorética de Reyes como también el valor crítico del texto de la antigua Septuaginta. Las considerables variantes que ésta ofrece respecto al TM no se deben tanto al traductor griego, como podía pensarse antes de los descubrimientos de Qumrán, sino al hecho de que

reflejan un texto hebreo diferente del de la tradición masorética. En Reyes, como en otros libros bíblicos, es posible hablar de la existencia de dos recensiones o ediciones diferentes, sobre todo por lo que se refiere a la sección del texto de 1 R 2 - 14. La edición representada por la versión griega es en conjunto más breve que la transmitida en TM, como ponen de relieve las adiciones hexaplares insertadas en el texto griego antiguo. En general el original hebreo de la versión de los Setenta refleja una edición hebrea de estos libros más antigua que la conocida por la tradición masorética.

La contribución de Qumrán al estudio Reyes no se reduce a las aportaciones de los propios manuscritos de estos libros, sino que incluye las de otros escritos qumránicos que contienen paráfrasis y alusiones basadas en pasajes de Reyes relativas, en particular, a los profetas Elías y Eliseo y a los reyes David, Salomón, Manasés y Josías. La exégesis sobre estos textos y figuras corrió pareja con los procesos de edición y de transmisión del texto de Reyes, por lo que no cabe separar la historia del libro de la de su interpretación¹.

I. MANUSCRITOS HEBREOS DE QUMRÁN

Tras una sucinta presentación de cada uno de los manuscritos encontrados, se centra la atención en las variantes textuales que ofrecen.

1. 4Q54 (4QKgs).

Los fragmentos de este manuscrito contienen porciones del texto de los capítulos 1 R 7-8, distribuidos en dos columnas contiguas²:

Fragmento 1		7,20-21
Fragmento 2,	col. i	7,25-27
	col. ii	7,50 o 51 ?
Fragmento 3		7,29-31
Fragmento 4		7,30-31

¹ Dedico este artículo al Profesor Domingo Muñoz León en el recuerdo de encuentros señalados desde los tiempos en los que era director de la revista *Estudios Bíblicos*.

² J. TREBOLLE BARRERA, "54. 4QKgs (PI. XXXVII)", en: E. ULRICH – F. M. CROSS – S. W. CRAWFORD – J. A. DUNCAN – P. W. SHEHAN – E. TOV – J. TREBOLLE (eds.), *Qumran Cave 4 · IX: Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (DJD XIV; Oxford 1995) 171-183.

Fragmento 5	7,31-42
Fragmento 6	7,51 - 8,9
Fragmento 7	8,16-18

La escritura del manuscrito, de tipo formal, corresponde al período asmo-neo tardío, en proceso de transición al primer período herodiano. Se ha de fechar por ello en los años de mediados del siglo I.a.C. Los fragmentos conservados no presentan *vacat* alguno, si no es un pequeño intervalo de 7 milímetros en el fragmento 5, línea 3. Sin embargo, la reconstrucción de líneas permite suponer que 4Q54 dejaba espacios vacíos en los mismos emplazamientos de los *vacats* de TM, es decir, después de 7,22; 7,26 (*petuḥah*) y 7,37 (*setumah* en TM, aunque el Códice de Aleppo presenta el signo de sección abierta, *petuḥah*). Salvo en un único caso, la ortografía de 4Q54 es más plena que la de TM, aunque resulta todavía muy defectiva. El texto de Reyes junto con el del Pentateuco parecen reflejar una ortografía más conservadora o defectiva que los demás libros bíblicos³. El manuscrito resultó dañado cuando se hallaba enrollado con el comienzo del texto en la parte exterior del rollo y el final en la interna. La anchura de las columnas es de 11,5 cms.; la distancia entre las partes dañadas tanto en el fragmento 5 como en el 6 es de 21 cms. Estos fragmentos distaban mucho del final del rollo que se había comenzado ya a sufrir serios daños.

El texto de este manuscrito pertenece a la tradición textual masorética. Así lo prueban las lecturas del fragmento 6, línea 7: ויסכו y línea 9: אל (1 R 8,7), coincidente esta segunda con la de TM frente a LXX y a *Crónicas* que leen על. Tiene mayor peso, sin embargo, una prueba negativa. El texto de 4Q54 concuerda con el TM de Reyes y de *Crónicas* frente al de LXX en aquellas variantes de entidad que confieren a la *Vorlage* del griego antiguo su carácter distintivo: las omisiones de 7,20b.30b-32a.38b; 8,1a.2.3a.4.5-8b; los añadidos de 7,45b y 8,1a; las transposiciones de 7,26 (verso emplazado en LXX después del v. 24 de TM) y de 7,51 seguido de 7,1a.2-12.1b; 8,12-13 (localizado tras TM v. 53), así como otras variantes textuales, entre ellas la de 7,27 (4Q TM ארבע, LXX πέντε)⁴.

³ F. I. ANDERSEN – A. D. FORBES, *Spelling in the Hebrew Bible* (Rome 1986) 312-318.

⁴ S. L. MCKENZIE, "1 Kings 8: A Sample Study": *Bulletin IOSCS* 19 (1986) 15-34; J. TREBOLLE, "A Preliminary Edition of 4QKings (4Q54)", en: J. TREBOLLE BARRERA – L. VEGAS MONTANER, *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress of the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-21 March 1991 I* (Leiden – Madrid 1992) 229-246.

La lectura del fragmento 5 de 4Q54, línea 12, הכירות (1 R 7,40) concuerda con la de los manuscritos hebreos medievales, así como con la de LXX, de la versión siríaca, de *Vulgata* y 2 Cr 4,11, frente a la errónea de TM Reyes הכירות. El añadido de ו en 7,37 וקתב (fragmento 5, línea 8), que presentan también la versión siríaca y la *Vulgata*, puede haberse originado con independencia en cada una de estas fuentes. 4Q54 contiene dos variantes propias que representan lecturas de valor secundario: 8,2 דרש (fragmento 6, línea 4) y 8,7 פרשי (estado constructo, fragmento 6, línea 9). Otra lectura propia de 4Q54 es la que ofrece el fragmento 6, en la línea 8: ל- en lugar de אל (v. 8,6). No se puede afirmar por ello que el manuscrito 4Q54 carezca por completo de carácter propio.

El fragmento 7 conserva una lectura realmente en 1 R 8,16, perdida por *homoioteleuton* en TM, aunque conservada en el texto paralelo de 2 Cr 6,5b.6a y también en parte en el texto de LXX de 1 R 8,16. El manuscrito 4Q54 viene a confirmar así la opinión de aquellos críticos que han propuesto restituir en el texto de 1 R 8,16 las palabras conservadas en 2 Cr 6,5b.6a.

Aunque muchos trazos de las letras del fragmento 7 no resultan visibles, no cabe duda alguna sobre la identidad de todas ellas. Las tres líneas conservadas de este fragmento corresponden a 1 R 8,16-18:

- 1]להיות נגיד על עמ[
- 2]להיות על עמי על[
- 3]ישראל ויאמר[

Las palabras de la primera línea pertenecen al texto perdido en 1 R 8,16, pero se conservan, como se ha dicho previamente, en el paralelo de 2 Cr 6,5b.6a: “לא בחרתי באיש להיות נגיד על עמי ישראל ואבחר בירושלם להיות שמי שם: “No he escogido ciudad entre todas las tribus de Israel para edificar allí una Casa donde estuviera mi Nombre, *ni he elegido hombre alguno para príncipe sobre mi pueblo Israel; pero he escogido a Jerusalén para que esté allí mi Nombre* y he elegido a David para que esté al frente de mi pueblo Israel”:

להיות שמי שם ולא בחרתי באיש להיות נגיד על עמי ישראל ואבחר בירושלם
להיות שמי שם ואברה בדויד להיות על עמי ישאל

La segunda parte de la lectura perdida en el TM de Reyes viene atestiguada por la versión de LXX: καὶ ἐξελεξάμην ἐν Ἰερουσαλημ εἶναι τὸ ὄνομά μου ἐκεῖ.

En el fragmento 6, línea 11, el manuscrito 4Q54 lee להחות (1 R 8,9) con 2 Cr 5,10, frente a TM de Reyes להחות. La repetición del artículo en el manuscrito qumránico (להחות האבנים) refleja probablemente la doble lectura להחות האבנים (TM Reyes) / להחות הברית (LXX), que se originó a partir de una lectura breve atestiguada por 4Q54 y por el TM de Crónicas.

2. 5Q2 (5QKgs)

Este manuscrito en pergamino de escritura herodiana procede de las últimas décadas del siglo II a.C. Se conservan tres fragmentos de la primera columna con texto de 1 R 1,1.16-17.27-37, que, excepto en la ortografía, concuerda con TM y LXX. La ortografía muestra escasas *matres lectionis* como sucede también en el TM. En la línea 36 (v. 33) 5Q2 lee אל, al igual que TM. Ésta es sin duda también la lectura de LXX εις, frente a על de numerosos manuscritos hebreos medievales. En la línea 40 (v. 37) la lectura יהיה coincide con el *qere* de TM frente al *ketib* יהי y las formas correspondientes de LXXBA (ειη) y *Vulgata* (*sit*)⁵. La lectura del texto protoluciánico ἔσται καὶ (boc₂e₂), junto con la de la versión siríaca, representa posiblemente la forma del texto griego antiguo.

Es llamativo el hecho de que se haya conservado el comienzo de la primera columna del libro, que viene señalado por un margen anterior de 70 mms. de longitud y 160 mms. de altura. Se conserva también el trazado de líneas verticales y horizontales. Un espacio en blanco en la segunda mitad de la línea 33 (v. 31) corresponde al final de una sección “abierta” de TM. La “page de garde” al comienzo del rollo parece indicar que este manuscrito sigue la división masorética de los libros de 2 Samuel y 1 Reyes, frente a la atestiguada por la versión de los Setenta, que, conforme al texto protoluciánico de los manuscritos boc₂e₂, se situaba tras 1 R 2,11, de modo que el texto de 1 R 1,1–2,11 formaba parte del segundo libro de Samuel, mientras que el primero de Reyes daba comienzo a partir de 1 R 2,12.

3. 6Q4 (6QKgs)

Los fragmentos de este manuscrito en papiro nos han llegado en muy mal estado de conservación. El análisis paleográfico permite fecharlos a finales

⁵ J. T. MILIK, “1 Rois (Pl. XXXVI)”, en: M. BAILLET – J. T. MILIK – R. DE VAUX (eds.), *Les “Petites grottes” de Qumrân, I. Textes - II. Planches* (DJD III; Oxford 1962) 171-172.

del siglo II a.C.⁶. Presenta en ocasiones una ortografía plena. Contiene porciones de texto de los siguientes pasajes:

Fragmento 1	1 R 3,12b-14
Fragmentos 2-4	1 R 12,28b-31
Fragmento 5	1 R 22,28-31
Fragmentos 6-7	2 R 5,26
Fragmentos 8-9	2 R 6,32
Fragmentos 10-14(+72)	2 R 7,8-10
Fragmento 15	2 R 7,20-8,5
Fragmento 16	2 R 9,1-2
Fragmento 17	2 R 10,19-21
Fragmentos 18-94	no identificados.

El texto de los fragmentos 1-9 coincide con el de TM. El de los fragmentos 10-16 muestra una cierta divergencia respecto al TM, tanto en las pocas palabras que se han conservado como en la longitud del texto tal como viene indicado por las lagunas.

En 2 R 7,8-10 la variante de 6Q4 עתה coincide con el texto de la versión siríaca, frente a la lectura ועתה de TM, LXX y el Targum. En 2 R 7,20 - 8,5 el texto qumránico coincide en ocasiones con LXX, la versión siríaca y la *Vulgata*, siendo por lo general más breve que el TM y el de las versiones. El griego proto-lucianico puede reflejar un original hebreo más próximo a la forma textual de los fragmentos de Qumrán. A este respecto ofrece particular interés la lectura del fragmento 11 en 2 R 7,8 משאם, atestiguada precisamente por cuatro manuscritos lucianicos b (= b + b') c₂ e₂ (ἄρσις αὐτῶν), frente a TM, LXXB, Syr, Vulg y Targ משם⁷.

El texto breve del fragmento 15, ותקם האשה ותלך כדבר איש האלהים אל ארץ, que omite ותלך היא וביתה ותגר, parece representar una forma más antigua del texto de 2 R 8,2. Las palabras ותקם האשה כדבר איש האלהים añadidas en el fragmento 15 tras 7,20 vienen atestiguadas por dos manuscritos de la *Vulgata*. En el contexto de otras variants y repeticiones presentes en el pasaje, estas palabras

⁶ M. BAILLET, "Livres des Rois (Pl. XX-XXII)", en: M. BAILLET – J.T. MILIK – R. DE VAUX (eds.), 107-112.

⁷ "This reading together with the other Lucianic readings in the manuscripts represented by these fragments would seem to indicate that this or a related text form was the Hebrew *Vorlage* underlying the proto-Lucianic recension": J. D. SHENKEL, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings* (Harvard Semitic Monographs 1; Cambridge, MA 1968) 123.

añadidas en 6Q4 podrían pertenecer a la unidad literaria que finalizaba precisamente con estas palabras⁸.

Los fragmentos 16-17 contienen sólo unas pocas palabras que coinciden con los términos del TM. Los fragmentos 18-94 no conservan más que palabras sueltas o elementos de uno o dos términos. Su ubicación en el libro no es segura, por lo que poseen un valor muy limitado.

4. Los rollos de Isaías de Qumrán: 1QIsa^a y 1QIsa^b

Los rollos de Isaías de Qumrán de la cueva 1 suponen también una importante aportación al estudio del texto de Reyes en aquellos pasajes que se encuentran tanto en un libro como en otro: Is 36,1-39:8 // 2 R 18,13-20,19. 1QIsa^a conserva la totalidad del texto paralelo de los dos libros⁹ y 1QIsa^b los pasajes 36,1-2 (fragmento 21, líneas 4-7) = 2 R 18,13-14; 37,29-32 (fragmentos 22-23) = 2 R 19,28-31 y 39,1-8 (fragmentos 24-25, líneas 2-12) = 2 R 20,12-19¹⁰.

La investigación reciente sobre el texto de Isaías de los manuscritos 1QIsa^a y 1QIsa^b ha modificado los puntos de vistas expuestos desde el descubrimiento de los manuscritos de Qumrán en el sentido de que el texto de 1QIsa^b era prácticamente idéntico al TM, mientras que el de 1QIsa^a era un texto "vulgar", cuyas lecturas, en opinión de Harry M. Orlinsky, carecen de valor¹¹. Sin embargo, el hecho es que, a pesar de la proximidad de 1QIsa^b a TM, los fragmentos conservados presentan más de 200 variantes, un centenar o más de las cuales son variantes textuales mientras que el centenar restante o más consiste en diferencias ortográficas¹². Más significativa es si cabe la tendencia a la ampliación del texto que conduce de 1QIsa^a a LXX y a

⁸ J. TREBOLLE BARRERA, "Le texte de 2 Rois 7,20 - 8,5 à la lumière des découvertes de Qumrán (6Q4 15)": *Revue de Qumran [Mémoire Jean Carmignac, Études Qumrâniennes éditées par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH]* 13 (1988) 561-568.

⁹ M. BURROWS (ed.) with the assistance of J. C. TREVER and W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery I* (New Haven, 1950): plates I-LIV; D. W. PARRY – E. QIMRON (eds.), *The Great Isaiah Scroll (1QIsa^a)* (STDJ 32; Leiden 1998).

¹⁰ P. W. Skehan – E. Ulrich, "56. 4QIsa^b (Pl. III-VI)", en: E. Ulrich – F. M. Cross – R. E. Fuller – J. E. Sanderson – P. W. Skehan – E. Tov (eds.), *Qumran Cave 4 · The Prophets* (DJV XV; Oxford 1997) 19-43.

¹¹ H. M. ORLINSKY, "Studies in the St. Mark's Isaiah Scroll, IV": *JQR* 43 (1952-1953) 329-340, p. 340.

¹² Detalles en E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis 2001) 31-32.

TM¹³. En 1QIsa^a 38,1-8, las diferentes manos en la escritura del rollo pueden reflejar diferentes niveles de desarrollo de 2 R 20,1-11¹⁴.

Una comparación de los diversos niveles textuales de 2 R 18-20 // Is 36–39 muestra que el estrato protoluciánico de Reyes constituye el nivel de texto más antiguo reconocible, muy próximo al de 1QIsa^a y al griego antiguo de Isaías. El TM de Isaías representa una forma desarrollada del texto, que es sin embargo preferible a la del TM de 2 Reyes. Un caso significativo es el de 2 R 20,11 // Is 38,8, en el que se puede seguir la evolución del texto a partir de 1QIsa^a *עלית אהז את השמש* y, sucesivamente, a través de LXX *Is τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου ἀποστρέψω τὸν ἥλιον*, MT *Is במעלות אהז בשמש*, VL 2 R *in gradus et detenta est in sole*, LXXB 2 R *καὶ ἐπέστρεψεν ἡ σκιά*, hasta la forma de MT 2 R *במעלות אהז*¹⁵. Así, de la forma verbal *אהז – ἀποστρέψω / ἐπέστρεψεν – detenta est* y del “detenerse” del sol o de la sombra se pasó finalmente a hablar del rey “Ahaz” y de “las escaleras” o del “reloj de sol de Ahaz”¹⁶.

4QIsa^b ofrece el nombre del profeta bajo la forma *ישעיה* en Is 20,2 (fragmento 13, línea 39), y *ישיעהו* en Is 39,3 (fragmento 24, línea 6, y fragmento 25, línea 12). 1QIsa^a presenta la forma breve y TM la larga en cada uno de los tres casos¹⁷.

¹³ E. ULRICH, “The Text of the Hebrew Scriptures”, 90; *Id.*, “The Developmental Composition of the Book of Isaiah: Light from 1QIsa^a on Additions in the MT”: *DSD* 8 (2001) 288-305. Cf. además, M. G. ABEGG, JR., “1QIsa^a and 1QIsa^b”, en: E. D. HERBERT – E. TOV (eds.), *The Bible as Book. The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries* (London 2002) 221-228; P. W. FLINT, “The Book of Isaiah in the Dead Sea Scrolls”, en: HERBERT – TOV, 229-251. Son significativos también los estudios de J. ZIEGLER, “Die Vorlage der Isaias-Septuaginta (LXX) und die erste Isaias-Rolle von Qumran (1QIs^a)”: *JBL* 78 (1959) 34-59; J. HOEGENHAVEN, “The First Isaiah Scroll from Qumran (1QIsa) and the Massoretic Text”: *JSOT* 28 (1984) 17-35; A. VAN DER KOOIJ, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments* (OBO 35; Freiburg [Schweiz] – Göttingen 1989).

¹⁴ E. TOV, “Excerpted and Abbreviated Biblical Texts from Qumran”: *RQ* 16 (1995) 581-600.

¹⁵ A. CATASTINI, *Isaia ed Ezechia. Studio di storia della tradizione di Il Re 18-20 // Isaia 36-39* (Roma 1989) 251-255; *Id.*, “Ossevazioni filologiche sulla cosiddetta ‘meridiana di Achaz’ (Isaia 38:8-II Re 20:11)”: *Henoch* 5 (1983) 161-178.

¹⁶ Tanakh. The Holy Scriptures. The New JPS Translation According to the Traditional Hebrew Text (Philadelphia – New York 5748 = 1988) 603 y 695.

¹⁷ P. W. SKEHAN – E. ULRICH, “Isaiah. 55 4QIsa^b (Pls III-V)”, en: DJD XV, 19-43 (cf. n 10).

II. ESCRITOS PARABÍBLICOS BASADOS EN LOS LIBROS DE LOS REYES

Los textos qumránicos parabíblicos ofrecen desarrollos basados en pasajes de los ciclos de Elías-Eliseo de 1-2 Reyes, aunque pueden reflejar también tradiciones no incorporadas en los textos bíblicos.

1. *Paráfrasis de Reyes: 4Qpap paraKings (4Q382)*

El manuscrito 4Qpap paraKings (4Q382), en papiro de ca. 75 a.C., transmite el texto de una paráfrasis del libro de Reyes de la que se han conservado 154 fragmentos. Los numerados 1-5, 9, 11, 30 (40 ?) parecen ser una paráfrasis o parte de una obra que cita o reelabora los relatos de Elías y Eliseo (2 R 2,3-4; 17,1; 18,4; 19,16.19)¹⁸.

El texto del fragmento 1 está probablemente basado en 1 R 18-19 e incluye una cita de 1 R 18,4 en la línea 2: “y los había ocultado por grupos de cincuenta”. El texto qumránico lee aquí המשיים המשיים, al igual que el original hebreo de LXX κατὰ πεντήκοντα, “por grupos de cincuenta”, frente a la lectura de TM המשיים que parece ser una haplografía (comparar con TM v. 13). La lectura de la línea 3 “temió a Jezabel y a Ahab” constituye seguramente una paráfrasis sobre Elías fundada en 1 R 19,3.

La expresión del fragmento 5, línea 1, “Elías [dijo] a Aha[b]”, puede corresponder a una versión breve de 1 R 17,1, carente de los desarrollos del TM המשבי מתשבי גלעד y de LXX ὁ προφήτης (omitido éste en los manuscritos luciánicos). Igualmente, la expresión de la línea 4 “hijo de Je[zabel]” puede tratarse de una ampliación del texto del Reyes.

Las líneas 5-8 del fragmento 9 contienen una cita tomada de 2 R 2,3-4 junto a otro material no bíblico. El texto de este fragmento parece relacionarse con el de los precedentes 1-5, así como con el de los fragmentos 11 y 30, dado que todos ellos se refieren a las figuras de Elías y Eliseo:

Fragmento 9, línea 5: [Sa]bes que hoy va a arrebatar YHWH [
 6: Elías dijo] a Eliseo. `Quédate aquí` [
 7: por] tu [vida], que no te dejaré [
 8: los hijos de los profetas que [estaban en Jericó] a Eliseo.

¹⁸ S. OLYAN, “4Q382. 4Qpap paraKings et al. (Pls. XXXVIII-XLI)”, en: H. ATTRIDGE – T. ELGVIN – J. MILIK – S. OLYAN – S. WHITE (eds.) in consultation with J. VANDERKAM, *Qumran Cave 4 · VIII Parabiblical Texts, Part 1* (DJD XIII; Oxford 1994) 363-416.

La expresión del fragmento 11, “pues] YHWH me ha enviado a [Jericó”, es continuación de la cita tomada de 2 R 2,3-4 que aparece en el fragmento 9, línea 6.

El texto hebreo utilizado por el escritor es más afín al original hebreo de LXX que al TM. En el fragmento 9, línea 6, la preposición אל, ausente en el TM, tiene reflejo en LXX πρὸς. Asimismo en el fragmento 11 la preposición (על (יריחו), desconocida igualmente por el TM, encuentra correspondencia en la lectura de LXX εἰς Ἱεριχώ.

2. Apócrifo de Eliseo (4Q481a)

El manuscrito 4Q481a del período asmoneo, del que se conservan tres pequeños fragmentos, contiene un escrito llamado *Apócrifo de Eliseo*, obra de carácter parafrástico basada en los relatos de Eliseo. El texto del segundo fragmento, en las líneas 3-6, corresponde a 2 R 2,(?)14-16. El término קינה del fragmento 3, línea 3, parece corresponder a un texto de “lamentación”, introducida por la expresión “y él dijo”. Por otra parte, los términos אֲנִי וְאֵדוּן סָרְבָּ , “jefe/maestro y señor”, parecen suponer una relación entre maestro y discípulo (cf. 2 R 2,12, targum רבֵי) ¹⁹.

3. Apócrifo sobre Samuel-Reyes (6Q9)

Este manuscrito contiene un texto muy escaso, relacionado en todo caso con Reyes y Crónicas ²⁰.

III. ALUSIONES EN ESCRITOS QUMRÁNICOS A REYES Y A PROFETAS DE LOS LIBROS DE LOS REYES

Las alusiones a textos de Reyes contenidas en escritos de Qumrán se refieren casi en su totalidad a los profetas Elías y Eliseo y a los reyes David, Salomón y Manasés. Representan desarrollos a partir de los textos bíblicos,

¹⁹ J. TREBOLLE BARRERA, “481a. 4Qapocryphe”, en: G. BROOKE – J. J. COLLINS – T. ELGVIN – P. FLINT – J. GREENFIELD – E. LARSON – C. NEWSON – É. PUECH – L. H. SCHIFFMAN – M. STONE – J. TREBOLLE BARRERA (eds.), *Qumran Cave 4 · XVII Parabiblical Texts, Part 3* (DJD XXII; Oxford 1997) 305-309.

²⁰ M. BAILLET, “Un apocryphe de Samuel-Rois (Pl. XXIV-XXV)”, en: DJD III, 119-123 (cf. n. 5).

aunque en ocasiones pueden recoger antiguas tradiciones que no encontraron cabida en los textos bíblicos.

1. *Texto arameo conocido como Visión B (4Q558, 4QarP(apyrus))*

El fragmento de un texto en arameo designado Visión B (4Q558, 4QarP(apyrus)) hace referencia en la línea 4 a Elías, “Por ello enviaré a Elías an[te...]”, lo que parece atestiguar la creencia en la espera de Elías como precursor del Mesías.

2. *Apocalipsis mesiánico (4Q521)*

El pasaje del *Apocalipsis mesiánico* “...cielo y tierra obedecerán a su mesías” (4Q521 2.ii.1) alude a un profeta ungido que habla en el final de los tiempos, sea Elías o un profeta como Elías. Las expresiones “pues él curará al herido, dará vida al muerto...” (4Q521 2.ii.12) y “Yo los liberaré” (4Q521 2.iii.1) parecen referirse a Elías o a una figura semejante, en cuya época los enfermos serán curados y los muertos resucitarán. El paralelo más llamativo de este pasaje de 4Q521 se encuentra en Mt 11,2-5 y Lc 7,22, donde Juan es identificado con el mensajero enviado a preparar el camino (Mt 3,1). Los signos a los que aluden estos textos pueden sugerir que Jesús era Elías *redivivus*, a lo que apunta Mc 6,14-15 y 8,28. Por otra parte, en Jn 1,19-21 Juan el Bautista niega ser el Mesías, Elías o “el Profeta”²¹.

3. *Documento de Damasco (CD)*

Conforme al *Documento de Damasco* (6,11), al igual que según *Florilegium* 4Q174 1-3.i.11, el Intérprete de la Ley, “el que enseña la justicia al final de los días”, podría ser identificado como Elías. La tradición rabínica posterior aplicaba a Elías el pasaje de Os 10,12 “hasta que él venga y enseña la justicia”, asignándole como precursor del Mesías el papel de resolver las cuestiones pendientes relativas a la Ley.

La afirmación del *Documento de Damasco*, “Ésta es la palabra que... Eli-seo (dijo) a Gehazi, su siervo...” (CD 8:20-21, texto A), parece aplicar la lección del castigo inflingido a Gehazi por haber traicionado a su maestro

²¹ É. PUECH, “521. 4QApocalypse messianique (Pl. I-III)”, en: *Qumrân Grotte 4 · XVIII Textes hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579)* (DJD XXV; Oxford 1998) 1-38.

(2 R 5,26-27) al castigo de aquellos que abandonan las enseñanzas de sus maestros. La cita podría referirse a una obra pseudoeπίgrafa perdida.

4. *Texto arameo de Levi^d (4Q541)*

Los motivos de transfiguración y ascenso al cielo presentes en este texto pueden estar modelados a partir del relato de la traslación de Elías a los cielos (2 R 2,1.11), junto con la referencia bíblica al rostro resplandeciente de Moisés.

5. *Profecía de Josué (4Q522, 4QapocJoshua^c ?)*

Esta obra presenta frecuentes alusiones bíblicas a los libros de Josué, Jueces y 1-2 Samuel, pero también a los de Reyes y Crónicas. Su atención se centra en la conquista del país. En 9.ii.3 contiene el anuncio profético del nacimiento del hijo de Jesé, el rey David. La fórmula “un hijo de Jesé, hijo de Fares, hijo de Judá” está tomada de 1 R 13,2, donde se anuncia el nacimiento del rey Josías (“He aquí que ha de nacer un hijo a la casa de David, cuyo nombre será Josías”) o de otra expresión semejante de 1 Cr 22,9 relativa al nacimiento de Salomón (“He aquí que te nacerá un hijo que será hombre pacífico”). En 9.ii.4 la expresión “Roca de Sión” (סלע ציון) no se encuentra en los textos bíblicos pero es frecuente la expresión sinónima “montaña de Sión” (הר ציון), que es la “ciudad de David” o Sión (2 S 5,7; 1 R 8,1). Igualmente la expresión de 9.ii.5 “para construir el templo de YHWH, el Dios de Israel” (לבנות את הבית ליהוה אלוהי ישראל) no aparece como tal en la Biblia pero es muy similar a otras de Reyes (1 R 5,17.19; 8,17.20). La expresión de 9.ii.8 “el amado de YHW[H] (ידיד יהוה) habitará en seguridad en Je[rusalén]” parece referirse a Salomón como sucede en 2 S 12,25. Los términos “habitará en seguridad” se refieren a Judá-Israel en Jr 23,6 o a Jerusalén en Jr 33,16, pero en Si 47,12b se aplican a Salomón una vez que éste ha afianzado su trono en Jerusalén (Si 47,11d), a lo que sigue el texto del elogio a los padres en el v. 13. Estas citas confirman que la expresión “el amado de YHW[H] habitará en seguridad en Je[rusalem]” se refiere a Salomón y a la dinastía davídica²².

²² É. PUECH, “522. 4QProphétie de Josué (4QapocJoshua^c ?)”, en: DJD XXV, 39-74; *Id.*, “Rock of Zion”, en: L. H. SCHIFFMAN – J. C. VANDERKAM (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls II* (Oxford 2000) 783-784.

6. *Pseudo Daniel^c ar (4Q245 frg. 1 i)*

Este escrito de tradición daniélica conserva una referencia a David y a un libro o escrito semejante a los aludidos en 4Q243 frg. 6, líneas 2-4, que contenía un resumen de la historia bíblica. En 1.i.5-10 aparecen los nombres de varios sacerdotes o sumos sacerdotes, desde Leví (?) y Qahat hasta Onías, Jonatán y Simón del período helenístico. El texto perdido puede haber enumerado muchos más nombres, la mayor parte de los cuales correspondían seguramente a la lista de sumos sacerdotes de 1 Cr 5,27-41. En 1.i.11-13, los nombres de David y Salomón señalan un nuevo comienzo en una lista de reyes de Israel que en el texto perdido de la línea 14 probablemente comenzaba con Saúl y concluía con Sedecías. Dado que esta lista alcanzaba hasta el período helenístico, es razonable concluir que la relación de reyes continuaba más allá de la línea 12, hasta incluir a Sedecías, el último rey de Judá. Las listas de sacerdotes y reyes en 4Q245 cumplen la misma función que los resúmenes de historia que se encuentran con frecuencia en los apocalipsis y otras obras pseudo-proféticas²³.

7. *El rollo de Salmos^a de la cueva 11 (11QPs^a [11Q5] 27.2-11)*

Esta obra ofrece un resumen de la vida de David, tomado de 1-2 Samuel así como de algunos salmos y de diversas tradiciones intertestamentarias²⁴. Se dice en ella que David compuso 3.600 salmos, 364 canciones destinadas al canto diario ante el altar del holocausto para cada día del año, 52 canciones para la ofrenda sabática y 30 para la ofrenda de la luna nueva, las celebraciones solemnes y el Día de la Expiación. Compuso además otras 446 canciones, así como 4 para música instrumental. En total 4.050. Estos datos están tomado de 2 S 23,1-7, así como de 2 R 5,9-12, donde en referencia a Salomón se dice que “pronunció tres mil proverbios y fueron sus cánticos mil cinco (cinco mil según el texto de LXX)”²⁵. La cifra original de canciones pudo ser 1050, suponiendo que se produjo una confusión entre las letras *mem* y *he* (המשה – המשה). Ello significa que en tal caso la tradición antigua atribuía a David y a Salomón la composición de un mismo número de canciones:

²³ É. PUECH, “245. 4QPseudo-Daniel^c ar”, en: DJD XXII, 153-169 (cf. n. 19).

²⁴ C. E. EVANS, “David in the Dead Sea Scrolls”, en: S. E. PORTER – C.E. EVANS (eds.), *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After* (JSPSup 26; Sheffield 1997) 183-197.

²⁵ J.A. SANDERS, *The Dead Sea Psalms Scroll* (Ithaca, NY 1967) 87.

4,050, distribuidas en 3.000 proverbios y 1.050 cantos en el caso de Salomón y 3.600 salmos y 446 + 4 canciones en el de David²⁶.

8. *Salmos apócrifos A (4Q380) y B (4Q381)*

Los encabezamientos de estos salmos apócrifos no se refieren a David sino a figuras bíblicas a las que se atribuye la autoría de los mismos, como en el caso del Salmo B (4Q381): “[Oración de...] rey de Judá” (31,4). El único encabezamiento del que se conserva el texto completo es el titulado “Plegaria de Manasés, rey de Judá, cuando le aprisionó el rey de Asiria...” (4Q381 33.8: תפלה למנשה מלך יהודה בכל אתו מלך אשור). La expresión למנשה indica la autoría pseudeopígrafa. A pesar de que los pasajes de 2 R 21,10-15; 24,3-4 consideran a Manasés el más malvado de los reyes de Israel, el libro de Crónicas alude a una plegaria a nombre de este rey que sufrió exilio en Babilonia pero que, tras arrepentirse y orar a Dios, pudo regresar a Jerusalén: “El resto de los hechos de Manasés, su plegaria a su Dios y las palabras que los videntes le hablaron en nombre de Yahvé, Dios de Israel, he aquí que [están consignados] en los hechos de los Reyes de Israel. Su plegaria y cómo fue atendido... están escritos en los hechos de Hozai” (2 Cr 33,18-19). La expresión “cuando le aprisionó el rey de Asiria” sigue el modelo ב+ infinitivo, utilizado en los encabezamientos del Salterio para indicar la circunstancia histórica a la que un determinado salmo se refiere. La expresión citada no corresponde a los términos del texto bíblico que refiere el traslado de Manasés a Babilonia (2 Cr 33,10-11)²⁷. Esta “Oración de Manasés” del salmo qumránico puede representar una antigua tradición extrabíblica, de origen independiente y tal vez incluso anterior a la tradición incorporada en 2 Cr 33,1-19²⁸.

²⁶ É. PUECH, “Les deux derniers Psaumes davidiques du rituel d'exorcisme, 11QPsAp^a IV 4 - V 14”, en: D. DIMANT – U. RAPPAPORT (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research* (Leiden – Jerusalem 1992) 64-89, p. 64.

²⁷ E. M. SCHULLER, *Non-Canonical Psalms from Qumran: A Pseudepigraphic Collection* (Harvard Semitic Studies 28; Atlanta 1986) 25-26, 138 y 155; *Id.*, “4Q380 and 4Q381: Non-Canonical Psalms from Qumran”, en: DIMANT – RAPPAPORT, 90-99.

²⁸ W. M. SCHNIEDEWIND, “A Qumran Fragment of the Ancient ‘Prayer of Manasseh’?”: *ZAW* 108 (1996) 105-107; *Id.*, “The Source Citations of Manasseh: King Manasseh in History and Homily”: *VT* 91 (1991) 450-61.

IV. CONTRIBUCIÓN DE LOS MANUSCRITOS DE QUMRÁN AL ESTUDIO TEXTUAL Y LITERARIO DE REYES

Además de los citados anteriormente otros manuscritos bíblicos de Qumrán contribuyen a iluminar la historia textual de Reyes. Se trata en particular del rollo de Profetas Menores de Naḥal Ḥever (ḤeverXII gr = 8Ḥev 1) y de 4QSamuel^a (4Q51).

El primero tiene la particularidad de seguir el texto griego de la recensión proto-teodociónica, que se puede encontrar también en las dos secciones *kaige* de LXX Reyes: 1 R 1,1–2,11 y 1 R 22,1–2 R 25,30. Con anterioridad a los descubrimientos de Qumrán se conocía la existencia de una recensión realizada por Teodoción en el s. II d.C. Su texto gozó de tal difusión que en muchos de los manuscritos que nos han llegado llegó a sustituir al de la versión griega original. Orígenes lo utilizó en sus *Hexapla* para colmar con sus lecturas las lagunas que el texto de LXX presentaba respecto al hebreo. Con anterioridad a Qumrán se había advertido también que numerosas citas del Antiguo Testamento presentes en libros del Nuevo reproducen el texto teodociónico, lo que obligaba a suponer la existencia de un Teodoción anterior al Teodoción del siglo II, es decir, un “Ur-Teodoción”.

Por otra parte Thackeray había detectado en los libros de Reyes diferencias de traducción que inducían a pensar que habían sido dos los traductores de estos libros, uno el de las secciones 1 R 1,1–2,11 y 1 R 22,1–2 R 25,30, y otro el de la sección 1 R 2,12–21,19. La explicación de todos estos datos no llegó sino gracias al rollo de Profetas Menores de Naḥal Ḥever, que dió a conocer la existencia de una recensión proto-teodociónica o *kaige* llevada a cabo en Palestina a comienzos del siglo I. a.C. o tal vez en un momento algo anterior. Consiste el primer intento por asimilar el texto griego de la versión de LXX a la forma del texto hebreo utilizada en los círculos rabínicos de esta época temprana²⁹.

Esta recensión afectó, como se ha dicho, a las secciones del texto griego de Reyes identificadas por Thackeray: 1 R 1,1–2,11 y 1 R 22,1–2 R 25,30, de modo que no se puede hablar de dos traductores sino de una traducción única, cuyo texto fue recensionado en las secciones señaladas. En ellas el *Codex Vaticanus* (B) del siglo IV d.C., así como los manuscritos y a₂, siguen

²⁹ D. BARTHÉLEMY, *Les Devanciers d'Aquila* (VT.S 10; Leiden 1963); *Id.*, “Les problèmes textuels de 2 Sam 11,2 - 1 Rois 2,11 reconsidérés à la lumière de certaines critiques des *Devanciers d'Aquila*”: *Proceedings IOSCS* (1972)16-89; T. MCLAY, “*Kaige* and Septuagint Research”: *Textus* 19 (1998) 127-139.

el texto de esta recensión proto-teodociónica, mientras que el texto luciánico de los manuscritos boc_{2e2} es el único que ha preservado un texto muy próximo o sustancialmente idéntico al de la versión original de LXX. El valor del texto luciánico (LXX^L) reside pues en el hecho que, bajo su estrato hexaplar y luciánico, se puede rastrear un nivel de texto que corresponde al de la tradición textual anterior a aquella recensión proto-teodociónica. El texto luciánico se convierte así en la única vía de acceso al texto original de la versión griega.

En este punto el texto del manuscrito del libro de Samuel 4QSamuel^a (4Q51) ha venido a iluminar también la historia textual de los libros gemelos de Samuel y Reyes y, en particular, la naturaleza del texto luciánico, aunque son muchos los problemas por resolver sobre su substrato protoluciánico. Lecturas luciánicas concuerdan con el texto hebreo de 4QSamuel^a en contra del texto masorético y el griego de Samuel que muestran huellas de intervención recensional. Esta observación condujo a identificar una recensión proto-luciánica, en consonancia con la hipótesis anterior sobre la existencia de un "Luciano anterior a Luciano". A ello contribuyó el hecho de que la versión latina antigua de finales del siglo II d.C. traduzca un texto griego muy afín al que sirvió de base más tarde para la recensión luciánica (B. Fischer, A. Rahlfs, L. Dieu, C.F. Burney, R.S. Haupt), así como el hecho de que el texto griego de la obra del historiador F. Josefo de finales del s. I. d.C. presente también lecturas presentes en el texto luciánico.

Esta hipótesis no podía ser comprobada hasta la aparición de los manuscritos de Qumrán. La coincidencia de lecturas hebreas de 4QSam^a con variantes luciánicas ha venido a confirmar aquella hipótesis³⁰. La recensión luciánica del siglo IV d.C. se caracteriza por la tendencia a ampliar el texto mediante duplicados, añadidos y armonizaciones a partir de pasajes paralelos. Sin embargo, el propio A. Rahlfs, a pesar de su reticencia a reconocer la existencia de un "Luciano anterior a Luciano", se vio obligado a clasificar no pocas lecturas de LXX^L entre las variantes que no pueden ser explicadas a partir del texto de LXX^B o que, por cualquier otra razón, no cabe otro remedio que reconocer su origen pre-luciánico³¹.

La investigación postqumránica sobre el texto de LXX, de sus recensiones y versiones secundarias, se muestra más predispuesta a reconocer el valor

³⁰ F. M. CROSS, "The Evolution of a Theory of local Texts", en: F. M. CROSS – S. TALMON, *Qumran and the History of the Biblical Text* (Cambridge, MA – London 1975) 306-320, p. 315; E. ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (Missoula – Montana 1978) 95-96.

³¹ A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien* III (Göttingen 1911) 192-258.

de la tradición textual representada por LXXL en las secciones *kaige* cuando viene apoyada por lecturas de la *Vetus latina*, del texto hebreo paralelo de Crónicas, del texto griego utilizado por Josefo o del estrato intermedio pre-hexaplar de la versión armenia. En algunas ocasiones la *Vetus latina* se convierte en testimonio único del texto perdido de LXX, el cual a su vez se remontaba a un texto “hebreo antiguo”, igualmente perdido, diferente respecto al hebreo de la tradición masorética³². Estos “textos antiguos”, el de la versión original griega y el de la *Vetus latina* fueron reemplazados por textos recensionados, el hexaplar o luciánico en la tradición griega y el de la *Vulgata* en la latina. La historia recensional de las versiones no es sino el reflejo de un proceso similar acaecido en el nivel anterior del texto hebreo. Una antigua edición hebrea, traducida al griego en la versión de LXX, fue sustituida por otra edición más completa y moderna, transmitida por la tradición textual masorética. Aquella primera edición representada por el original hebreo de LXX pudo haber sido la más representativa del Templo de Jerusalén en la época en la que se realizó la versión griega de los Setenta³³.

La investigación actual sobre el texto de Reyes se enfrenta a varios cometidos: en primer lugar y, por lo que se refiere a las versiones de LXX, distinguir aquellas lecturas que reflejan el texto o un texto griego antiguo de LXX de otras que reproducen el texto recensionado transmitido en secciones *kaige* por el grupo de manuscritos B y a₂; seguidamente, distinguir las lecturas pre-luciánicas que permiten una aproximación al texto griego original de LXX de aquellas que corresponden a la recensión luciánica del siglo IV; en tercer lugar y en referencia a la propia traducción de LXX, distinguir las lecturas que reflejan la idiosincrasia del traductor o la exégesis judía de aquella época de otras que pueden remontarse a un original hebreo (*Vorlage*) diferente del de la tradición masorética³⁴.

El autor o autores del libro de Crónicas utilizaron un texto hebreo de Samuel-Reyes semejante al atestiguado por 4QSamuela (4Q51) así como por

³² J. TREBOLLE BARRERA, “From the Old Latin Trough the Old Greek to the Old Hebrew (2 Kgs 10,25-28)”: *Textus* 11 (1984) 17-36.

³³ E. TOV, “Textual Criticism of the Hebrew Bible 1947-1997”, en: F. GARCÍA MARTÍNEZ – E. NOORT (eds.), *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism. A Symposium in Honour of Adam S. van der Woude on the Occasion of His 70th Birthday* (VT.S 73; Leiden 1998) 61-85, p. 65.

³⁴ Respecto a este último, F. H. POLAK, “The Septuagint Account of Solomon’s Reign: Revision and Ancient Recension”, en: B. A. TAYLOR (ed.), *X Congress of the IOSCS, Oslo 1998* (Atlanta 2001) 139-164; Z. TALSHIR, “1 Kings and 3 Kingdoms – Origin and Revision. Case Study: The Sins of Solomon (1 Kgs 11)”: *Textus* 21 (2002) 71-106.

el texto original de LXX y Josefo³⁵. Numerosas lecturas que pudieron ser atribuidas al autor o autores de Crónicas se explican hoy mejor como elementos propios de aquella tradición³⁶. Crónicas conserva lecturas más antiguas que las correspondientes del texto masorético de Samuel-Reyes. Dos son los modelos de variantes entre Reyes y Crónicas: 1. LXX de Reyes concuerda con el hebreo de Crónicas frente a TM de Reyes; 2. El hebreo de Reyes y el de Crónicas coinciden entre sí frente a LXX de Reyes. Se trata generalmente de glosas tomadas del texto de Crónicas e introducidas en la tradición proto-masorética de Reyes. La original hebreo (*Vorlage*) de LXX en Reyes desconocía tales añadidos. Tal es el caso de 1 R 8,1-5. Por lo que respecta a los pasajes de Crónicas que no tienen correspondencia en Reyes se ha planteado la posibilidad de que el autor o autores de Crónicas dispusieran de fuentes extra-bíblicas. Se ha supuesto así que en el capítulo relativo a la construcción del templo (2 Cr 3), Crónicas utilizó, además del texto paralelo de 1 R 6–8, otro similar al del *Rollo del Templo* (11QT [11Q19] v-vii)³⁷.

Qumrán ha venido a confirmar la antigüedad del texto masorético de Reyes, en concreto por lo que se refiere a su ortografía defectiva, pero ha reafirmado también el valor crítico del texto de LXX. Las considerables variantes —añadidos y omisiones, transposiciones y diferentes sistemas cronológicos— que presenta el texto de LXX respecto al masorético no se deben tanto al traductor griego, como se podía pensar antes de Qumrán, sino que reflejan un texto hebreo diferente del transmitido por la tradición masorética. Puede decirse que el original hebreo de la versión griega representa una edición más breve y antigua que la transmitida por la tradición masorética. De este modo las diferencias entre TM y LXX responden a dos ediciones diferentes, como es también el caso de los demás libros históricos, como ponen de re-

³⁵ F. M. CROSS, "The Old Testament at Qumrán", en: *Id.*, *The Ancient Library of Qumran* (Biblical Seminar 30; Sheffield 1995) 121-142; E. ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (Harvard Semitic Monographs 19; Chico, CA 1978).

³⁶ W. LEMKE, "The Synoptic Problem in the Chronicler's History": *Harvard Theological Review* 58 (1965) 349-363.

³⁷ G. STEINS, *Die Chronik als kanonisches Abschluss Phänomen: Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik* (BBB 93; Bodenheim 1995).

lieve los manuscritos qumránicos 4QJos^a,³⁸ 4QJudg^a,³⁹ 4QSam^a, que muestran la existencia de diferentes ediciones de estos libros⁴⁰.

Aunque el texto “proto-masorético” es el mayoritario entre los manuscritos bíblicos de Qumrán⁴¹, su proporción es mayor en los libros del Pentateuco, Isaías y Profetas Menores, para descender considerablemente en los de Salmos, Profetas anteriores, Jeremías y Ezequiel, Job y Daniel. Los “Profetas anteriores” acaparan una considerable proporción de textos de las dos categorías señaladas por E. Tov: textos próximos al original hebreo de LXX (4QSam^a, junto con 4QLev^d, 4QDeut^q y 4QJer^{b,d}) y textos “no alineados” (4QJos^a, 4QJudg^a y 4QSam^a, junto con 4QDeut^{b,c,h,k}, 4QIs^c, 4QXII^c, 4QDan^a, 11QpaleoLev^a)⁴². Los libros históricos, que, junto con el de Jeremías, han pasado por un proceso de redacción deuteronomista, son los que mejor responden a un modelo de pluralismo editorial. En el libro de Jeremías LXX y 4QJer^{b,d} transmiten una primera edición de este libro⁴³, mientras que TM junto con 4QJer^{a,c} siguen el de una segunda edición aumentada.

La diferencia de mayor entidad entre TM y LXX en 1-2 Reyes es la que se refiere al sistema cronológico de cada uno de estos textos, derivado de los diferentes sincronismos entre reyes de Judá e Israel y del diferente número de años de reinado de cada uno. Según Shenkel el sistema cronológico atestiguado por LXX fue sustituido por el de TM⁴⁴. Estas dos formas textuales difieren también en la composición y ordenación de las unidades que componen el texto, así como en numerosas adiciones y omisiones, que en su conjunto dan un carácter propio a cada edición. El estudio de estos fenóme-

³⁸ E. ULRICH, “47. 4QJosh^{an}”, en: DJD XIV, 143-52 (cf. n. 2).

³⁹ J. TREBOLLE BARRERA, “49. 4QJudg^{an}”, en: DJD XIV, 161-164.

⁴⁰ E. ULRICH, “Multiple Literary Editions: Reflections toward a Theory of the history of the Biblical Text”, en: D. W. PARRY – S. D. RICKS (eds.), *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls: Conference on the Texts from the Judean Desert, Jerusalem, 30 April 1995* (STDJ 20; Leiden 1996) 78-105.

⁴¹ A. S. VAN DER WOUDE, “Pluriformity and Uniformity: Reflections on the Transmission of the Text of the Old Testament”, en: J. N. BREMMER – F. GARCÍA MARTÍNEZ (eds.), *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism: A Symposium in Honour of A. S. van der Woude* (Kampen 1992) 15-169.

⁴² E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis – Assen/Maastricht 1992) 115-116.

⁴³ “It seems very likely that the OG was translated from a Hebrew text which was very close to these two Qumran texts”: E. TOV, *Textual Criticism*, 320.

⁴⁴ J. D. SHENKEL, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings* (Harvard Semitic Monographs 1; Cambridge, MA 1968) 87-89.

nos desborda el marco de aplicación de los métodos de la crítica textual. Exige un análisis conjunto de crítica textual y de crítica literaria, atento tanto a las variantes producidas a lo largo de la historia de transmisión del texto como a los cambios literarios producidos en la historia anterior de redacción y edición del libro⁴⁵.

El estudio de las diversas formas textuales de TM y LXX puede solaparse en ocasiones con el de las últimas fases de la redacción deuteronomista. De este modo un análisis conjunto de ambos textos permite reconocer que determinadas características redaccionales, como la creciente mención de Moisés o de la Torá así como la inserción de citas o alusiones a pasajes del Deuteronomio, corresponden a fenómenos propios del proceso de edición más que a los de la anterior historia de redacción del libro.

Finalmente, se ha de advertir que Qumrán obliga a volver a un paradigma de estudio que quedó bastante marginado desde la obra de M. Noth al concentrarse la atención casi exclusivamente en la historia de la redacción deuteronomista. Se trata de retornar al estudio de la composición y ordenación de las distintas unidades y colecciones que integran los libros de Reyes. De hecho las variantes atestiguadas por los manuscritos de Qumrán de los libros históricos, 4QJos^a, 4QJudg^a y 4QSam^a, no consisten tanto en lecturas sueltas sino en una diferente ordenación y conexión entre las unidades narrativas que componen el texto.

Sumario.- Los manuscritos de Qumrán de los libros de los Reyes (4Q54, 5Q2 y 6Q4) han supuesto una inestimable contribución en orden al estudio de la historia textual de estos libros. A ello contribuyen también los manuscritos qumránicos de Samuel-4QSam^a en particular- y el rollo en griego de Profetas Menores hallado en Nahal Hever, cuyo texto corresponde al de una tem-

⁴⁵ J. TREBOLLE BARRERA, "Redaction, Recension, and Midrash in the Books of Kings", en: G. N. KNOPPERS – J. GORDON MCCONVILLE (eds.), *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History* (Winona Lake, IN 2000) 475-492. Recientemente A. Schenker ha publicado diversos trabajos mostrando que LXX representa un nivel redaccional anterior al transmitido por TM: A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher* (OBO 199; Fribourg – Göttingen 2004); *Id.*, *Septante et texte Massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14* (Cahiers de la Revue Biblique 48; Paris 2000). Considera que LXX conserva en 1 R 20,10-20 elementos que fueron removidos del TM, probablemente en el s. II a.C.: A. SCHENKER, "Junge Garden oder akrobatische Tänzer? Das Verhältnis zwischen 1 Kön 20 MT und 3 Regn 21 LXX", en: A. SCHENKER (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (Atlanta, GA 2003) 17-34.

prana recensión que afectó también al texto griego de Reyes. Ello permite reconstruir niveles antiguos del texto de la versión Septuaginta de Reyes y reconocer lecturas de su original hebreo. Como en otros libros bíblicos, es posible hablar de la existencia de dos recensiones o ediciones diferentes de Reyes, sobre todo por lo que se refiere a la sección del texto de 1 R 2-14. La contribución de Qumrán al estudio Reyes incluye la de otros escritos qumránicos que contienen paráfrasis y alusiones basadas en pasajes de Reyes relativas, en particular, a los profetas Elías y Eliseo y a los reyes David, Salomón, Manasés y Josías. La exégesis sobre estos textos y figuras corrió pareja con los procesos de edición y de transmisión del texto de Reyes, por lo que no cabe separar la historia del libro de la de su interpretación.

Summary.- *The Qumran manuscripts of the books of Kings (4Q54, 5Q2, and 6Q4) are an invaluable contribution for the study of the textual history of these books. To this aim also concur the Qumran scrolls of Samuel -4QSam^a in particular- and the Greek scroll of the Minor Prophets found in Nahal Hever, whose text matches an early recension which also affected the Greek text of Kings. That allows us to reconstruct old layers in the text of the Septuagint version of Kings and to identify readings of its Hebrew original. As in other biblical books, it is possible to speak of the existence of two different recensions or redactions of Kings, especially regarding the text section of 1 Kgs 2-14. The contribution of Qumran to the study of Kings includes other writings which present paraphrases and allusions based on passages from Kings, regarding, especially, the prophets Elijah and Elisha and the kings David, Solomon, Manasseh and Josiah. The exegesis of those texts and characters ran parallel to the processes of edition and transmission of the text of Kings and therefore it is not possible to separate the history of the book from the history of its interpretation.*

La formación del Pentateuco en el debate actual¹

Félix García López

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA
C/ Compañía 5. 37002 Salamanca - España

RESUMEN El presente artículo se pregunta, desde las variadas respuestas que ofrece el debate actual, las siguientes cuestiones sobre la formación del Pentateuco: ¿Cuándo y cómo se unieron las tradiciones patriarcales y las del éxodo para formar una obra literaria? ¿Existió un Proto-Pentateuco presacerdotal? ¿No fueron más bien el «Escrito sacerdotal básico» (P^g; Gn 1-Ex 40*) o el «Deuteronomio deuteronomístico» (DtrD: Dt 5-28*) el comienzo o la cuna de la Torá? En este supuesto, ¿qué papel juegan Levítico y Números en el Pentateuco? ¿Se puede entender el proceso de formación del Pentateuco sin tener en cuenta Josué-Reyes? ¿Cómo, cuándo, dónde y por qué se convirtió el Pentateuco en la Torá? ¿Se debió o no a factores externos al judaísmo?

PALABRAS CLAVE Formación del Pentateuco; Gn 1-Ex 40; DtrD; Lv-Nm.

SUMMARY This paper wonders about the following questions, all of them inquiring the formation of the Pentateuch taking account on the most recent studies: When and how did patriarchal and exodus traditions become a unique literary form? There was a Proto-Pentateuch preP? Was not P^g (Gn 1-Ex 40) or DtrD (Dt 5-28) the first step of the Torah? If so, what role have played Levitic and Numbers in the Pentateuch? Can we understand the formation process of the Pentateuch without keeping in mind Joshua-Kings? How, when, where and why did the Pentateuch become the Torah? Does it has to do with external influence on Judaism?

KEY WORDS Formation of the Pentateuch; Gen 1-Ex 40; DtrD; Lev-Num.

I. EL COMIENZO Y EL FINAL

Los estudios críticos sobre el Pentateuco se encuentran hoy día en una encrucijada. Desde que entró en crisis la hipótesis documentaria, que había captado durante todo un siglo la adhesión de la mayoría de los exegetas, se han

1 Conferencia pronunciada en las XX Jornadas de la Asociación Bíblica Española el 9 de Septiembre de 2008.

ido proponiendo diferentes explicaciones sobre el proceso de formación del Pentateuco sin que ninguna haya logrado hasta el momento la aceptación general de los especialistas. El período actual se caracteriza por los debates frecuentes sobre los problemas de los primeros libros de la Biblia y sobre los métodos para resolverlos.

La teoría documentaria identificó cuatro fuentes o documentos independientes (JEDP). El Yahvista (J), el más antiguo, abarcaba desde la creación del mundo hasta la entrada de Israel en la tierra. A él se debía la creación de la estructura narrativa del Pentateuco / Hexateuco. Posteriormente, el Sacerdotal (P) compuso una obra similar en extensión, que comprendía desde Gn 1 hasta Dt 34 o incluso hasta Josué. La naturaleza de los otros dos documentos era diferente: el Elohista (E) comenzaba en Gn 15 (carecía, por tanto, de una historia de los orígenes) y tenía un carácter fragmentario; el Deuteronomista (D) se ceñía al libro del Deuteronomio y se mantenía prácticamente apartado de los otros documentos.

En los estudios recientes, cada vez son menos los que abogan por el documento Yahvista. Los que así lo hacen suelen acortar su extensión y retrasar la fecha de su composición hasta tal punto que el documento por ellos identificado apenas sí se corresponde con el de la teoría documentaria clásica². Por otra parte, cada vez son más los que sostienen que el Sacerdotal termina en la sección del Sinaí. Por consiguiente, en este momento resulta muy difícil pensar que la estructura narrativa global del Pentateuco sea una creación original de estos documentos. A lo sumo, se les puede conceder el privilegio de haber colocado los primeros eslabones del que sería en un futuro el Pentateuco.

En los apartados que siguen, presentaré algunas de las propuestas más recientes y significativas sobre la formación del Pentateuco. Me fijaré de modo especial en el comienzo (§§ II-III) y en el final (§§ V-VI) del mismo, sin des-

2 Cf. J. C. GERTZ – K. SCHMID – M. WITTE (eds.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315; Berlin – New York 2002); T. B. DOZEMAN – K. SCHMID (eds.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL.SS 34; Atlanta 2006).

cuidar por ello su centro (§ IV). En una obra literaria, el comienzo y el final adquieren una importancia decisiva para su comprensión. Un comienzo narrativo encamina al lector hacia el final y éste afecta a la lectura de todo lo que precede. En líneas generales, se pueden distinguir dos modelos básicos para explicar dicho proceso: el primero parte del Génesis, el primer libro del Pentateuco, coincidiendo en esto con la hipótesis documentaria; el segundo parte del Deuteronomio, el último libro de Pentateuco.

II. LOS PRIMEROS ESLABONES

1. LAS TRADICIONES PATRIARCALES Y LAS DEL ÉXODO

Al analizar el problema de la historia de la tradición del Pentateuco, Rolf Rendtorff observa que la promesa a los patriarcas, central en Gn 12–50, desaparece prácticamente en Éxodo-Números. Esto le lleva a pensar que entre las tradiciones patriarcales y las del éxodo existe una profunda cesura³. Inspirado en esta idea, Albert de Pury sostiene que los relatos de Jacob y de Moisés contienen dos leyendas autónomas rivales sobre el origen de Israel⁴. En el mismo sentido se han pronunciado recientemente otros autores, entre los que destaca Konrad Schmid, que ha consagrado una importante monografía a esta cuestión⁵.

Uno de los problemas más interesantes y significativos en el debate actual consiste en determinar cuándo y cómo se unieron las tradiciones patriarcales y las del éxodo para formar una obra literaria. La mayoría de los estudiosos concuerda en que tal unión se llevó a cabo en época tardía, posi-

3 R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147; Berlin 1977).

4 Cf. A. DE PURY, "Le cycle de Jacob comme légende autonome des origenes d'Israël", en: J. A. EMERTON (ed.), *Congress Volume: Leuven, 1989* (SVT 43; Leiden 1991) 7-96; *Id.*, "Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco": *EstB* 52 (1994) 95-131; *Id.*, "The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch", en: DOZEMAN – SCHMID (eds.), 51-72.

5 K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81; Neukirchen-Vluyn 1999) 56-169; *Id.*, "The So-Called Yahwist and the Literary Gap Between Genesis and Exodus", en: DOZEMAN – SCHMID (eds.), 29-50.

blemente en el s. VI a. C., pero discrepa en la identificación de sus protagonistas. Unos pocos piensan en el Yahvista; otros, más numerosos, en el Sacerdotal.

2. ¿UN PROTO-PENTATEUCO PRESACERDOTAL?

Según John Van Seters, que confiesa ser «un campeón del Yahvista» por las numerosas publicaciones que le ha dedicado durante muchos años, el Yahvista es «un autor e historiador» contemporáneo del II Isaías; a él se debe la combinación de las narraciones patriarcales del Génesis con las de Moisés en Éxodo-Números y la consiguiente creación de una historiografía de los orígenes de Israel. Frente a quienes anuncian el fallecimiento del Yahvista, declara que goza de buena salud y que durará todavía algún tiempo⁶.

Para Christoph Levin, el Yahvista es un «editor» exílico que integró en su obra piezas más antiguas, pre-yahvistas, referentes a la historia de los orígenes, los patriarcas, Moisés, la marcha por el desierto y Balaán. El Yahvista es el primero que cohesionó dichas piezas en una obra literaria, que constituye el núcleo en torno al cual se fueron aglutinando otros elementos hasta la formación del Pentateuco actual⁷. En diálogo con algunos de sus oponentes, este autor ha reafirmado recientemente la independencia del Yahvista (en el sentido de la Hipótesis documentaria) al que atribuye el primer esbozo de la historia del pueblo de Dios. Un esbozo que comienza con la historia de los orígenes y que incluye la historia de los patriarcas y la del éxodo, pero que en realidad está muy poco representado fuera del Génesis⁸.

Precisamente al Génesis le dedica David M. Carr un amplio estudio, en el que defiende la existencia de un «Proto-Génesis», compuesto entre 722 y 560 a.C. En él, apenas sí se ocupa de la relación entre el Génesis y la narración

6 Cf. J. VAN SETERS, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville 1992); *Id.*, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Louisville 1994); *Id.*, "The Report of the Yahwist's Demise Has Been Greatly Exaggerated!", en: DOZEMAN – SCHMID (eds.), 143-157.

7 Cf. C. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157; Göttingen 1993).

8 Cf. C. LEVIN, "The Yahwist and the Redactional Link between Genesis and Exodus", en: DOZEMAN – SCHMID (eds.), 131-141.

mosaica⁹. Acerca de este problema, se pronuncia con más detención en otros estudios posteriores, en los que apuesta por un Proto-Pentateuco presacerdotal (Carr prefiere hablar de «materiales no-sacerdotales», en lugar del Yahvista), compuesto al final de la época monárquica o, más probablemente, durante el exilio. Este autor difiere claramente de quienes sostienen que la unión de las tradiciones patriarcales y las del éxodo se debe al Sacerdotal, pero concuerda con ellos en que dichas tradiciones estuvieron separadas durante mucho tiempo y sólo se unieron tardíamente¹⁰.

Mención aparte merece Erhard Blum, discípulo de Rendtorff. Su tesis fundamental es que el Pentateuco está formado por dos grandes composiciones: una de tipo deuteronomista (KD), que abarca desde Gn 12 hasta Dt 34, y la otra, más tardía, de tipo sacerdotal (KP), que se extiende desde Gn 1 hasta Dt 34¹¹. Según eso, el primero que unió las tradiciones patriarcales y las del éxodo fue el autor de la «Composición deuteronomista» (KD). Pero, recientemente, ha corregido su posición anterior para defender que la «Composición deuteronomista» no comienza en Gn 12, sino en el Éxodo; por consiguiente, la unión del Génesis con el Éxodo sería obra de la «Composición Sacerdotal»¹². Esto nos mete de lleno en el próximo apartado.

3. «P⁹ COMO EL COMIENZO ABSOLUTO»

Acerca de los textos sacerdotales del Pentateuco, la mayor parte de los estudios críticos coincide en afirmar la existencia de un «Escrito Sacerdotal básico» (P^g) y unos «suplementos» (P^s). La teoría documentaria clásica reconstruyó un «Escrito sacerdotal básico» formado por una serie de narraciones, que comen-

9 D. M. CARR, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches* (Louisville 1996) 177-232. A la narración mosaica le dedica escasamente un par de páginas (217-218).

10 D. M. CARR, "Genesis in Relation to the Moses Story. Diachronic and Synchronic Perspectives", en A. WÉNIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETL 155; Leuven 2001) 273-295; *Id.*, "What is Required to Identify Pre-Priestly Narrative Connections between Genesis and Exodus? Some General Reflections and Specific Cases", en: DOZEMAN – SCHMID (eds.), 159-180.

11 Cf. E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin – New York 1990).

12 Cf. E. BLUM, "The Literary Connection between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua", en: DOZEMAN – SCHMID (eds.), 89-106.

zaban en Gn 1 y terminaban en Dt 34,7-9. Pero, desde que Lothar Perlitt mostró que Dt 34,7-9 no pertenece a dicho Escrito¹³, los autores han buscado el final de P^s en otros textos. Podemos clasificarlos en dos grupos: los que sostienen que la esencia de la teología sacerdotal está en el Sinaí y optan por un final en el Éxodo o el Levítico¹⁴, y los que atribuyen un peso importante al tema de la tierra y apuntan a Números, Deuteronomio o Josué como final de P^s¹⁵. Actualmente, la tendencia dominante apuesta por la sección del Sinaí como punto final del «Escrito Sacerdotal básico».

En opinión de Thomas Pola, el «Escrito sacerdotal básico» abarca desde Gn 1 hasta Ex 40. El relato de la muerte de Moisés (Dt 34*) no se puede considerar como la conclusión de P^s, entre otras razones porque no remite en absoluto al relato de la creación (Gn 1), esto es, al comienzo del «Escrito sacerdotal». Lo contrario de lo que ocurre con el relato de la construcción del santuario (Ex 25–40), que posee puntos de contacto significativos con Gn 1,1–2,3. En consecuencia, Pola sostiene que el final de P^s se encuentra en la sección del Sinaí. Para demostrarlo, sigue dos caminos complementarios: primero, mediante un análisis de «historia de la tradición», muestra que Ez 20 (un

13 L. PERLITT, "Priesterschrift im Deuteronomim?": ZAW 100 (Supplement) (1988) 65-88.

14 a) Ex 29,42b-46 (instalación del sacerdocio aaronita): E. OTTO, "Forschungen zur Priesterschrift": *ThR* 62 (1997) 1-50, 27-29.36; b) Ex 40,16-17a.33b (construcción del santuario): T. POLA, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literaturkritik und Traditionsgeschichte von P^s* (WMANT 70; Neukirchen-Vluyn 1995) 213-298; c) Ex 40,34b (indicación de la entrada de la gloria de Yahvé en el santuario): A. DE PURY, "P^s as the Absolute Beginning", en: T. RÖMER – K. SCHMID (ed.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL 203; Leuven 2007) 99-128; d) Lv 9,23-24 (ofrenda de los primeros sacrificios realizada por Aarón y los aaronitas): E. ZENGER, "Die priesterschriftlichen Schichten (»P«)", en: *Id.* (ed.), *Einleitung in das Alte Testament* (Stuttgart 1995) 95 (31998, 150-151); e) Lv 16 (día de la expiación, en el que Aarón entra por primera vez en el Santo de los Santos): M. KÖCKERT, "Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur": *JBTh* 4 (1989) 29-61, 56ss; C. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT 2 / 25; Tübingen 2007) 379-394.

15 a) Nm 27,12-14 (invitación de Yahvé a Moisés a contemplar la tierra prometida, seguida de la muerte de Moisés): PERLITT, 65-88; J. L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (Roma 1998) 170; F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Estella 32006) 333; b) Dt 34,1'.5.7a.8 (Moisés contempla la tierra y muere): C. FREVEL, *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergesetzeschrift* (HBS 23; Freiburg 2000) 209-348; c) Jos 18,1; 19,51 (asentamiento de las tribus de Israel en la tierra prometida): J. BLENKINSOPP, "The Structure of P^s": *CBQ* 38 (1976) 275-292 (290); N. LOHINK, "Die Priesterschrift und die Geschichte", en: W. ZIMMERLI (ed.), *Congress Volume Göttingen 1977* (SVT 29; Leiden 1978) 189-255.

sumario histórico programático para el Israel exílico y postexílico) sirvió de modelo (Vorlage) para la composición de P^s; segundo, mediante un análisis de «crítica literaria» de la perícopa del Sinaí, identifica el relato sacerdotal primitivo en Ex 19,1; 24,15b-18a; 25,1.8a.9; 29,45-46; 40,1-17a.33b (Ex 40,33b cerraría el relato sacerdotal en forma de inclusión con Gn 2,2). El análisis de crítica literaria avala los resultados del análisis de historia de la tradición. En P^s, como en Ez 20, la meta de la exposición de la historia es el verdadero culto¹⁶. Un buen final, desde el punto de vista literario y teológico, y un buen objetivo, al menos en teoría, para el Escrito Sacerdotal original.

No lo piensa así, sin embargo, Christophe Nihan, para quien los argumentos de Pola a favor de un P^s limitado exclusivamente a los libros del Génesis y Éxodo no son convincentes. En su opinión, Lv 1–16 está unido literaria y temáticamente con el relato precedente, en especial con Ex 25–40*. Sin el informe de la institución del culto sacrificial, la Obra sacerdotal (P) es como un torso sin cabeza. El texto primitivo de Lv 1–16 fue la conclusión del relato de P acerca de los orígenes de Israel, antes de la adición de Lv 17–26 y de la inclusión de P en la Torá¹⁷.

Más aún, Nihan intenta mostrar que la separación clásica de los elementos «legales» y «narrativos», a fin de reconstruir el texto original de P, es totalmente inadmisibles. Lv 8–9 –literariamente homogéneo, salvo pequeñas adiciones– no se puede desligar de una primera versión de Lv 1–7. La opinión dominante según la cual la *tôrâ* de los cap. 1–7 rompe la coherencia narrativa entre Ex 40 y Lv 8–9 no es concluyente. Al contrario, la revelación de dicha *tôrâ* a Moisés refleja la estructura de la sección sobre la tienda del encuentro (Ex 25–40) y tiene una función similar a ésta. Así como la construcción de la Tienda es un prerrequisito para la presencia de Yahvé en medio de su pueblo (cf. Ex 40,34-35), la revelación de Dios a Israel del camino apropiado para ofrecerle sacrificios es un prerrequisito para su revelación en orden

16 T. POLA, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^s* (WMANT 70; Neukirchen-Vluyn 1995).

17 Cf. C. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch*. En un artículo anterior, Nihan defendía el final de P^s en Ex 40; cf. C. NIHAN – T. RÖMER (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Genève 2004) 85-113.

al culto de Israel en Lv 9,23-24. Componiendo Lv 1-9*, el autor sacerdotal está sugiriendo que el contenido de la revelación del Sinaí es el culto sacrificial y que tal revelación comprende el resultado de un proceso de reconciliación entre Dios y su creación que comenzó tras el diluvio.

Lv 11-16 prosigue el tema general de Lv 1-9. El relato sacerdotal concluye en Lv 16 con una instrucción divina, completando la legislación sobre las impurezas mediante un complejo ritual para la purificación conjunta del santuario y de la comunidad. Con Lv 16, el relato sacerdotal de los orígenes de Israel alcanza su punto culminante. Mientras que los cap. 11-15 recrean un orden en conformidad con la creación original, manteniendo a Israel apartado de todas las grandes fuentes de polución, la ceremonia del cap. 16 restablece el orden cósmico y puede ser considerada como un ritual de reconstrucción de la victoria primigenia de Dios sobre el caos en la creación del mundo. Este proceso ritual de re-creación hace posible la presencia permanente de Dios en Israel, cerrando así el tema dominante de P, que se extiende desde Gn 1 hasta Lv 16¹⁸.

Diferencias aparte, Pola y Nihan coinciden en subrayar la estrecha conexión entre el final y el comienzo del Escrito sacerdotal original por ellos identificado. En ambos casos, la conclusión, por distinta que sea (Ex 40 o Lv 16), remite al relato sacerdotal de la creación (Gn 1,1-2,3). Por otro lado, en los estudios de ambos autores se pone en evidencia que el Escrito Sacerdotal original no es la espina dorsal de todo el Pentateuco, puesto que sólo abarca parte de los dos o tres primeros libros, sino más bien el fundamento de la Torá.

Según de Pury, el Sacerdotal de Pola y de Nihan habría que interpretarlos como las dos fases o ediciones de la misma obra: el P^s de Pola sería el primer borrador, la primera edición sobre la que, una o dos generaciones más tarde, se construyó el P completo de Nihan. Se trataría, no obstante, de dos concepciones mentales y de dos formas de escribir muy distintas: la de un vi-

18 C. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 608-619. Acerca de las relaciones entre 'narración y ley', cf. F. GARCÍA LÓPEZ, "Narración y ley en los escritos sacerdotales del Pentateuco": *EstB* 57 (1999) 271-287.

sionario singular y audaz y la de un meticuloso casuista ritual. Para de Pury, P³ es una *construcción literaria* sobre el origen y el destino de la humanidad y de Israel en medio de ésta. En la perspectiva sacerdotal, el sentido de la historia de la humanidad como proyecto divino consiste en establecer y mantener la morada de Yahvé en medio de Israel y del mundo. De ahí, su culminación con el relato de la construcción del santuario (en Ex 40,16-17a.33b.34b). Escrito en tiempos de Ciro (535-530 a.C.), el Sacerdotal es «la piedra angular sobre la que se construyó la Torá». P³ fue realmente el arquitecto de la estructura fundamental del futuro Pentateuco: la conexión literaria entre el «Génesis» y el «Éxodo». Más aún, P³ es «el comienzo absoluto» de la Torá¹⁹.

III. «LA CUNA DEL PENTATEUCO»

Tanto en la teoría documentaria clásica como en los nuevos estudios sobre el Pentateuco, al Deuteronomio generalmente se le ha asignado un puesto aparte dentro del Pentateuco. Sin embargo, como ha notado Jean-Pierre Sonnet, «la pertenencia del Deuteronomio al Pentateuco no es sólo una cuestión de posición en la secuencia canónica, sino que se inscribe en la misma textura del Deuteronomio»²⁰.

A Eckart Otto corresponde el mérito de haber integrado el Deuteronomio dentro del Pentateuco. Según él, Dt 5-28* fue «la cuna del Pentateuco»²¹. Se distancia así radicalmente de cuantos buscan los orígenes literarios del Pentateuco en Génesis-Números (§ II). Apoyado en textos asirios, Otto identifica

19 A DE PURY, "P³ as the Absolute Beginning", 99-128. En la p. 112, de Pury destaca la obra de K. SCHMID, *Erzväter und Exodus*, 253-278 por lo que se refiere a la unión sacerdotal del Génesis con el Éxodo; ver también, en el mismo sentido, J. C. GERTZ, "The Transition between the Books of Genesis ad Exodus", en DOZEMAN – SCHMID (eds.), 73-87 (84-87).

20 J.-P. SONNET, *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy* (BIS 14; Leiden – New York – Köln 1997) 23.

21 Cf. E. OTTO, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT 30; Tübingen 2000) 234-273, espec. 273; *Id.*, "Scribal Scholarship in the Formation of Torah and Prophets: A Postexilic Scribal Debate between Priestly Scholarship and Literary Prophecy – The Example of the Book of Jeremiah and Its Relation to the Pentateuch", en: G. N. KNOPPERS – B. M. LEVINSON (eds.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance* (Winona Lake 2007) 171-184 (174).

un Deuteronomio original, al que se añadieron progresivamente varias redacciones posteriores. El Deuteronomio original (Dt 6,4-5; 12,13-28,44*) es el documento de una reforma cultural y jurídica, relacionada con Josías (s. VII a.C.), que reformula el Código de la Alianza de Ex 20-23* y el ordenamiento festivo de Ex 34,18-27*, desde la perspectiva de la centralización del culto, al mismo tiempo que incorpora elementos contemporáneos de la tradición jurídica asiria. Dicho documento es interpretado como un juramento de fidelidad a Yahvé, a quien corresponde toda obediencia (ver especialmente 6,4-5 y 13,2-13), y no al gran rey de Asiria²².

Durante el exilio, el Deuteronomio original se enriqueció con dos redacciones deuteronomistas sucesivas: La primera, el Deuteronomio deuteronomista (DtrD), añadió Dt 5; 9-10*, convirtiendo el «Programa de reforma josiano» en un discurso de Moisés ambientado en el Horeb (Dt 4,45-28,68*). DtrD entiende su obra como una *ley* proclamada en el Horeb, esto es, fuera de la tierra prometida, en un tiempo originario ficticio. En definitiva, DtrD sería el proyecto de una constitución para el nuevo Israel después del exilio²³. La segunda, DtrL [L=«Landnahmetradition»], añadió Dt 1-3*; 29-30*. A esta redacción pertenece también el estrato inicial deuteronomista de Jos 1-11* más Jue 2,6-9. Se trata de una nueva obra en la que juega un papel decisivo la posesión de la *tierra*, tema fundamental para los desterrados²⁴.

Después del exilio, otro redactor integró DtrL con el Escrito sacerdotal (P = Gn 1-Ex 29* [§ II.3 y nota 14]), enfatizando aún más el interés en la tierra, y creó el Hexateuco. Finalmente, otro redactor –interesado en la ley, como DtrD– enmarcó de nuevo el Deuteronomio, a la par que lo separó de Josué, y creó el Pentateuco. Estas dos redacciones, la Redacción-Hexateuco y la Redacción-Pentateuco, fueron elaboradas en los s. V-IV a.C.²⁵.

22 E. OTTO, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284; Berlin – New York 1999).

23 E. OTTO, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch*, 111-129.

24 *Ibid.*, 129-155.

25 *Ibid.*, 156-233. Sobre estas dos redacciones volveremos más ampliamente en el § VI.2.

IV. EN EL CENTRO DEL PENTATEUCO

En el supuesto de que Génesis-Éxodo, por un lado, y el Deuteronomio, por otro, hayan constituido los primeros eslabones del futuro Pentateuco (§§ II-III) ¿qué papel jugaron Levítico y Números en la formación del Pentateuco actual? ¿Se puede considerar el Levítico como el corazón del Pentateuco? ¿Es Números un mero puente entre distintos bloques? He aquí algunas cuestiones relevantes en el debate actual, de las que nos ocuparemos a continuación.

1. EL LIBRO DEL LEVÍTICO

En los últimos años, la exégesis crítica ha prestado mucha más atención al Levítico que en épocas anteriores. Así lo atestiguan tres publicaciones realizadas entre 1999 y 2008: *Leviticus als Buch*, ed. por Heinz-Josef Fabry y Hans-Winfried Jüngling; *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, ed. por Rolf Rendtorff y Robert Kügler y *The Books of Leviticus and Numbers*, ed. por Thomas Römer²⁶. En ellas, se pone de relieve, desde distintos ángulos, la importancia del Levítico en sí mismo y en su relación con el Pentateuco.

Salvo raras adiciones, el Levítico es un libro enteramente sacerdotal. Sobre este punto existe amplio acuerdo entre los exegetas, no así sobre su homogeneidad y su pertenencia o no al Escrito sacerdotal básico (P_s) o a una redacción sacerdotal posterior (P_s)²⁷. A juzgar por el comienzo y el final del libro, el Levítico es un discurso que Yahvé dirigió a los israelitas por medio de Moisés (cf. Lv 1,1-2; 26,46 / 27,34). Pero, mientras que en el título (1,1) Yahvé habla «desde la tienda del encuentro», en la conclusión (26,46 / 27,34) lo hace «desde la montaña del Sinaí». En este sentido, el comienzo y el final del

26 H.-J. FABRY – H.-W. JÜNGLING (eds.), *Leviticus als Buch* (BBB 119; Berlin – Bodenheim b. Mainz 1999); R. RENDTORFF – R. A. KÜGLER (eds.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception* (SVT 93; Leiden – Boston 2003); T. RÖMER (ed.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL 215; Leuven 2008).

27 Cf. A. RUWE, “The Structure of the Book of Leviticus in the Narrative Outline of the Priestly Sinai Story”, en: RENDTORFF – KLUGER (eds.), 55-78.

libro se avienen mal entre sí²⁸, lo que invita a pensar que no son fruto de un mismo autor o redactor, sino al menos de dos.

Desde August Klostermann²⁹, Lv 17–26 suele considerarse como una colección distinta –por su vocabulario, estilo y concepción teológica– de las colecciones de los cap. 1–16 (el cap. 27 sería un apéndice). Lv 16 sería el centro del libro, según Rendtorff³⁰, aunque las razones por él aportadas hacen pensar más bien que es el culmen de la primera parte. En realidad, los cap. 1–7 tratan del culto sacrificial, del que se encargan los sacerdotes (cap. 8–10), mientras que los cap. 11–15 determinan las exigencias de pureza necesarias para participar en las asambleas litúrgicas. Lv 16 resume las dos dimensiones, la del culto y la de la pureza, en la celebración del perdón (v. 11-17.21-22) y de la purificación (v. 18-20)³¹.

Por otro lado, la exégesis crítica ha puesto de relieve reiteradamente la estrecha conexión entre la primera parte del Levítico y la última de Éxodo. Al relato de la construcción del santuario (Ex 35–40*), siguen los relatos de su dedicación (Lv 8) y de los sacrificios inaugurales (cap. 9–10). En este sentido, Lv 1–7 sería una inserción necesaria, pues los sacrificios de los cap. 8–10 no se pueden entender sin el sistema sacrificial de los cap. 1–7³². Dicho de otro modo, la presencia de Yahvé en el seno de Israel (cf. Ex 40), exige por parte de Israel la puesta en marcha de un sistema sacrificial que, recíprocamente, sólo se puede aplicar si Yahvé está ya presente para recibir los sacrificios. Esto explica el nexo y la secuencia de la primera parte del Levítico respecto de la última del Éxodo. Inmediatamente después del montaje del

28 Cf. R. P. KNIERIM, "The Composition of the Pentateuch", en *Id.*, *The Task of the Old Testament Theology. Substance, Method, and Cases* (Grand Rapids 1995) 368.

29 A. KLOSTERMANN, "Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz": *ZLTh* 38 (1877) 401-445 (= *Id.*, *Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte* [Leipzig 1893] 368-418). Para una historia de la investigación sobre este punto, cf. T. NAEF, *Auf der Suche nach dem gefundenen Gesetz: Betrachtungen zur Erforschung des sogenannten Heiligkeitsgesetzes mit einer ausführlichen Bibliographie zu Lev 17-26* (Norderstedt 2008).

30 R. RENDTORFF, "Leviticus 16 als Mitte der Tora": *BiblInterp* 11 (2003) 252-258.

31 Cf. A. SCHENKER, "Lévitique", en: TH. RÖMER – J.-D. MACCHI – C. NIHAN (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible 49; Genève 2004) 187-188.

32 J. MILGROM, *Leviticus 1-16* (AB 3; New York 1991) 61.

santuario, se procede a la realización de los sacrificios³³. De ahí, las opiniones de Erich Zenger y Christophe Nihan, que ven en Lv 9,23-24 o Lv 16 respectivamente el final del Sacerdotal (P^s / P)³⁴.

En cuanto a la segunda parte (Lv 17-26), comúnmente calificada de «Ley de Santidad», la mayoría de los autores reconoce no sólo su conexión con la primera parte del libro (Lv 1-16) sino también con otros textos del Pentateuco, especialmente con el Código de la alianza (Ex 20-23*) y con el Código deuteronomíco (Dt 12-26*). En otras cuestiones, las opiniones son más dispares³⁵. Recientemente, varios autores han notado la especial relación de Lv 26 con textos no sólo legales sino también narrativos del Génesis y del Éxodo³⁶. En un artículo sobre las alianzas en el Código de Santidad, Jacob Milgrom sostiene que el término *bryt* en Lv 26 incluye no sólo la alianza patriarcal sino también la sinaítica. En su opinión, el redactor de este texto es heredero de cuatro tradiciones: dos patriarcales (Gn 15 [JE] y Gn 17 [P]) y dos sinaíticas (Ex 19-24 [JE] y Lv 9 [P])³⁷. A su vez, Nihan llega a la conclusión de que Lv 26 reenvía al comienzo del Escrito sacerdotal, esto es, a Gn 1-2, redondeando la colección del Génesis-Levítico con el motivo de la restauración de la presencia divina. A diferencia del Escrito sacerdotal en Gn 1-Lv 16, la restauración propugnada por Lv 26,3-13.14-39 depende completamente de la obediencia de Israel a las leyes y mandamientos de Yahvé. La Ley de Santidad no es un simple desarrollo de las leyes sacerdotales anterior-

33 Cf. A. MARX, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh* (VTS 105; Leiden 2005) 31.

34 Ver lo dicho en el § II.3 (citas en n. 14).

35 Cf. H.-W. JÜNGLING, "Das Buch Levitikus in der Forschung seit Karl Elligers Kommentar aus dem Jahre 1966", en: Fabry – Jüngling (eds.), 1-45 (28-39); C. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 4-11.

36 Cf. H. U. STEYMANS, "Verheissung und Drohung", en: FABRY – JÜNGLING (eds.), 263-307; J. MILGROM, "Covenants: The Sinaitic and Patriarchal Covenants in the Holiness Code (Leviticus 17-27)", en: C. COHEN – A. HURVITZ – S. M. PAUL (eds.), *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld Jubilee Volume* (Winona Lake 2004) 91-101; C. NIHAN, "The Holiness Code between D and P. Some Comments on the Function and Significance of Leviticus 17-26 in the Composition of the Torah", en: E. OTTO – R. ACHENBACH, *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (FRLANT 206; Göttingen 2004) 81-122; F. GARCÍA LÓPEZ, "La place du Lévitique et des Nombres dans la formation du Pentateuque", en: RÖMER (ed.), 75-98.

37 MILGROM, "Covenants", 101.

res; presupone e interpreta el Código de la alianza y el Código deuteronomíco, pero sin pretender sustituirlos. La Ley de Santidad es un suplemento de segundo rango, que viene a concluir el conjunto de la ley sinaítica (cf. Lv 26,46)³⁸.

Así entendido, el Levítico sería una continuación y un complemento del Génesis y del Éxodo. Con el Levítico, llegaría a su conclusión el Tritoteuco³⁹. Desde esta perspectiva, el libro de los Números representaría una entidad separada y distinta.

2. EL LIBRO DE LOS NÚMEROS

A juzgar por el título, el libro de los Números es un discurso de Yahvé a Israel «en el desierto del Sinaí» (1,1). Esta localización marca una diferencia significativa respecto del final del Levítico, alusivo a la «montaña del Sinaí» (Lv 26,46 / 27,34). Por otra parte, Nm 1,1 sitúa el discurso divino en «el primer día del segundo mes del segundo año después de la salida [de los israelitas] del país de Egipto», a diferencia del Levítico que data el discurso divino un mes antes (Lv 1,1), enlazando con Ex 40,16-17.34-35. Si a estas diferencias cronológicas y geográficas, se añaden otras de tipo temático, como son el papel preponderante de los levitas en Números (cap. 3-4; 8; 16; 18; 35...) o la transformación de una «comunidad cultural» (Levítico) en una «*ecclesia militans*» (Números), ya no cabe duda que el paso del Levítico a Números supone un cambio a un mundo nuevo y a un período distinto⁴⁰.

Desde el punto de vista histórico-crítico, Números es una amalgama de textos pertenecientes a las últimas redacciones del Pentateuco / Hexateuco. Como hace tiempo observara Martin Noth, el libro de los Números es una colección asimétrica de múltiples piezas tradicionales, distintas en su contenido, antigüedad y carácter⁴¹.

38 NIHAN, "The Holiness Code", 102-106.

39 Cf. T. RÖMER, "De la périphérie au centre: Les livres du Lévitique et des Nombres dans le débat actuel sur le Pentateuque", en: *Id.* (ed.), 3-34.

40 Cf. G. AULD, "Leviticus: after Exodus and before Numbers", en: RENDTORFF – KUGLER (eds.), 41-54.

41 M. NOTH, *Das vierte Buch Mose. Numeri* (ATD 7; Göttingen 1966 [1977]) 8.

Desde el punto de vista conceptual, el libro de los Números se presenta como una campaña militar de los israelitas, bajo la guía de Yahvé. Consta de dos partes: la primera (1,1–10,10) describe los preparativos para la campaña, especialmente el reclutamiento de la armada y la organización del campamento. La segunda (10,11–36,13) relata la ejecución de la campaña: la marcha de los israelitas desde el desierto del Sinaí hasta las Estepas de Moab, camino de la tierra prometida⁴².

En líneas generales, la primera parte de Números (1,1–10,10) enlaza sobre todo con Éxodo-Levítico, mientras que la segunda parte (10,11–36,13) lo hace más bien con Deuteronomio-Josué. Que el libro de Números tiene relaciones múltiples con los libros de su entorno es un hecho indiscutible. El problema está en su interpretación. Una de las claves está en el relato de los exploradores de la tierra de Nm 13–14 y en la versión paralela de Dt 1,19–46. En Nm 13–14 se conserva una «narración básica» preexílica, que habría servido de fundamento al redactor de Dt 1, es decir, a DtrL (§ III). En esta hipótesis, los textos de Nm 13–14, atribuidos frecuentemente a la corriente sacerdotal, provendrían de la «Redacción-Hexateuco» y de la «Redacción-Pentateuco»⁴³.

Reinhard Achenbach nota la presencia de la Redacción-Hexateuco y de la Redacción-Pentateuco en la sección central (Nm 10–25*), a las que se ha de añadir una triple redacción teocrática, que recorre prácticamente todo el libro (aunque predomina en la primera y última parte: caps. 1–10* y 26–36*), más algunas manipulaciones editoriales. Con ellas se logra, en el s. I a.C., el «acabamiento de la Torá»⁴⁴.

42 R. P. KNIERIM, "The Book of Numbers", en *Id.*, *The Task*, 380-388; *Id.* – G. W. COATS, *Numbers* (FOTL 4; Grand Rapids 2005) 926.

43 Cf. E. OTTO, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmens* (FAT 30; Tübingen 2000).

44 Cf. R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3; Wiesbaden 2003); *Id.*, "Die Erzählung von der gescheiterten Landnahme von Kadesch Barnea (Numeri 13-14) als Schlüsseltext der Redaktionsgeschichte des Pentateuchs": *ZABR* 9 (2003) 56-123; *Id.*, "Numeri und Deuteronomium", en: E. OTTO – R. ACHENBACH (eds.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (FRLANT 206; Göttingen 2004) 123-134.

En suma, el libro de Números sería la cuna de las redacciones tardías que mezclan el estilo sacerdotal con el estilo deuteronomista, redacciones que recorren con más o menos intensidad el conjunto del Pentateuco, del Hexateuco e, incluso, del Enneateuco⁴⁵. Esta observación nos introduce en el próximo apartado.

V. LAS ÚLTIMAS REDACCIONES

Una de las cuestiones más debatidas actualmente es la referente al final del Pentateuco. Desde el punto de vista crítico, la separación tradicional entre la Torá y los Profetas anteriores parece tardía e inadecuada. Muchos piensan que no se puede fundamentar adecuadamente una teoría sobre el Pentateuco sin tener en cuenta los libros de Josué-Reyes.

Si nos atenemos a la estrategia narrativa del conjunto del Pentateuco, el libro del Deuteronomio no sería un buen final de la obra. La promesa de la tierra a los patriarcas (Gn 12–50), por ejemplo, se interrumpe bruscamente con la muerte de Moisés (Dt 34), sin alcanzar su verdadero objetivo, la posesión de la tierra, que se relata en el libro de Josué. Y ¿qué pensar del viaje de los huesos de José, que comienza en Gn 50,25 y se prosigue en Ex 13,19 para concluirse en Jos 24,32? Estos y otros datos invitan a pensar que el libro de Josué podría ser el final de la obra comenzada en el Génesis; en consecuencia, se debería hablar de un Hexateuco. Es más, al final del libro de Josué se afirma que «Josué escribió todas estas palabras en el libro de la Torá de Dios» (24,26), lo que induce a apoyar la idea del Hexateuco.

Pero ¿por qué terminar la obra en Josué? La secuencia narrativa de la historia de Israel no se concluye con la posesión de la tierra, sino que se prosigue hasta la pérdida de la misma, relatada al final del segundo libro de los Reyes. En esta perspectiva, se debería hablar más bien de una gran obra narra-

45 Cf. T. RÖMER, "Le Pentateuque toujours en question: Bilan et perspectives après un quart de siècle de débat", en: A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume. Basel 2001* (VTS 92; Leiden 2002) 372.

tiva con dos partes: la posesión de la tierra o historia de la bendición (Gn-Jos) y la pérdida de la tierra o historia de la maldición (Jue-2 R). Así entendido, sería preferible optar por el modelo del Enneateuco (Gn-2 R). En apoyo de esta teoría se pueden invocar diversos argumentos, como la correspondencia entre la expulsión del paraíso en Gn 3 y la pérdida de la tierra en 2 R 24–25⁴⁶ o las indicaciones cronológicas en el Pentateuco y en Josué-Reyes⁴⁷.

Estas cuestiones no son nuevas, evidentemente, pero se están planteando con nueva fuerza e insistencia en los estudios histórico-críticos recientes, como puede comprobarse por la obra editada por Römer y Schmid en torno a las últimas redacciones del Pentateuco, Hexateuco y Enneateuco⁴⁸. En ella, tras una detallada presentación de la historia de la investigación, Römer llega a la conclusión de que los conjuntos Gn-Dt, Gn-Jos, Gn-2 R e incluso Gn-Ml tienen su razón de ser y presentan diferentes percepciones de Yahvé, de Israel y del mundo, según los casos. El trabajo de las diferentes redacciones tardías (Pentateuco, Hexateuco, Enneateuco) muestra la posibilidad de determinar diferentes arcos narrativos en el seno de los llamados libros «históricos»⁴⁹.

En el fondo de estas hipotéticas obras redaccionales late una cuestión metodológica importante: ¿Cómo reconocer una obra literaria en la Biblia Hebrea? En opinión de Blum, para la delimitación de una obra literaria se necesitan criterios estilísticos y temáticos precisos. No todas las conexiones literarias, ni todos los paralelismos o referencias denotan una «unidad redaccional», como parecerían pensar algunos autores⁵⁰. En este sentido, no está de

46 Cf. B. GOSSE, *Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse* (BZAW 246; Berlin – New York 1997).

47 Cf. K. SCHMID, *Erzväter und Exodus*, 19-22.

48 RÖMER – SCHMID (eds.) [cf. n. 13].

49 T. RÖMER, "La construction du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque: Investigations préliminaires sur la formation des grands ensembles littéraires de la Bible hébraïque", en: RÖMER – SCHMID (eds.), 9-34 (34).

50 Cf. E. BLUM, "Pentateuch-Hexateuch-Enneateuch? Oder: Woran erkennt man ein literarisches Werk in der hebräischen Bibel?", en: RÖMER – SCHMID (eds.), 67-97. En las p. 73ss analiza las obras de E. AURELIUS, *Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch* (BZAW 319; Berlin – New York 2003) y de R. G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157; Göttingen 2000).

más la invitación a la prudencia en la utilización de los métodos de la *Redaktionsgeschichte*, evitando las especulaciones sin suficiente fundamento y las reconstrucciones literarias más o menos arbitrarias y ficticias que poco o nada tienen que ver con las auténticas obras de los autores o redactores bíblicos⁵¹.

VI. LA EDICIÓN Y PROMULGACIÓN DE LA TORÁ

La coexistencia de tradiciones narrativas y legales tan diferentes a la par que tan semejantes en el Pentateuco hacen pensar que la edición y promulgación de la Torá fue fruto de un compromiso. Determinar el proceso y los mecanismos llevados a cabo para editar el Pentateuco ha sido una de las tareas que más ha preocupado y ocupado a los estudiosos en las dos últimas décadas. En el fondo, late una pregunta cuádruple: ¿cómo, cuándo, dónde y por qué el Pentateuco devino la Torá? Es la pregunta que se hacen Gary N. Knoppers y Bernard M. Levinson en la presentación de la obra colectiva *The Pentateuch as Torah* por ellos editada⁵². Veamos más detenidamente un par de puntos.

1. AUTORIZACIÓN IMPERIAL PERSA

La teoría de la autorización imperial persa de la Torá, propuesta por Peter Frei en 1984⁵³, contó desde muy pronto con la acogida de algunos autores⁵⁴ y con el rechazo de otros⁵⁵. En el año 2000, un grupo de la *Society of Bibli-*

51 Cf. T. KRÜGER, "Anmerkungen zur Frage nach den Redaktionen der grossen Erzählwerke im Alten Testament", en: RÖMER – SCHMID (eds.), 47-66.

52 G. N. KNOPPERS – B. M. LEVINSON, "How, When, Where, and Why Did the Pentateuch Become the Torah?", en: *Id. – Id.* (eds.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance* (Winona Lake 2007) 1-19.

53 P. FREI, "Zentralgewalt und Lokalaufonomie im Achämenidenreich", en: *Id. – K. KOCH* (eds.), *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55; Freiburg – Göttingen 1984 [21996]) 5-131.

54 Cf. F. CRÜSEMANN, "Das 'portative' Vaterland", en: A. y J. ASSMANN (eds.), *Kanon und Zensur: Archäologie der literarischen Kommunikation II* (München 1987) 63-79; *Id.*, "Der Pentateuch als Tora: Prolegomena zur Interpretation seiner Endgestalt": *EvTh* 49 (1989) 250-257; E. BLUM, *Studien zur Komposition der Pentateuch*, 333-360; R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit II* (Göttingen 1992) 497-504.

55 Cf. J. WIESEHÖFER, "'Reichsgesetz' oder 'Einzelfallgerechtigkeit'? Bemerkungen zu P. Freis These von Achämenidischen 'Reichsautorisation'": *ZABR* 1 (1995) 36-46; U. RÜTERS WÖRDEN, "Die persische Reichsautorisation der Tora: Fact or Fiction?":

cal Literature le dedicó un Simposio, editado un año más tarde por James W. Watts. En cabeza de la serie de colaboraciones, destaca un artículo de Frei, resumiendo su posición⁵⁶.

Frei explica la «autorización imperial» como un proceso en virtud del cual las normas establecidas por una autoridad local son aprobadas, aceptadas y acogidas como propias por una autoridad central. De este modo, las normas locales se establecen y protegen en el marco del imperio como normas del más alto rango que atan a todos⁵⁷. Aplicado al caso de los judíos, sus normas locales adquieren el rango de leyes imperiales válidas para todos los judíos que viven en el imperio persa. En apoyo de su tesis, cita diversos documentos extrabíblicos y bíblicos. Entre los primeros, destaca la Inscripción trilingüe de Letoon, encontrada en Xantos (Cilicia); entre los últimos, el decreto en arameo que el rey Artajerjes entregó a Esdras (Esd 7,11-26), encargándole inspeccionar Judá y Jerusalén, de acuerdo con «la ley de tu Dios, que está en tus manos» (v. 14). Este decreto habla, además, de «la ley del rey» (v. 26), que Frei identifica con «la ley de Dios». Según eso, «la ley de Dios» que Esdras tiene en sus manos es aprobada por el gobierno central y pasa a ser «la ley real» o «ley imperial» con la consiguiente fuerza jurídica⁵⁸.

Aplicando esta teoría a la composición del Pentateuco, Blum sostiene que la redacción del Pentateuco (R^P) es el resultado de un compromiso entre dos tendencias (una laica, la KD, y otra sacerdotal, la KP) (§ II.3) impulsado por la política imperial persa⁵⁹.

Haciéndose eco de los distintos artículos de los participantes en el Simposio de la *Society of Biblical Literature*, Watts valora así la teoría de la auto-

ZABR 1 (1995) 47-61; E. OTTO, "Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus", en: M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation* (BETL 126; Leuven 1996) 61-111 (66-70).

⁵⁶ J. W. WATTS (ed.), *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* (SBL.SS 17; Atlanta 2001); P. FREI, "Persian Imperial Authorization: A Summary", 5-40.

⁵⁷ *Ibid.*, 7.

⁵⁸ *Ibid.*, 11-12. Cf. S. GRÄTZ, *Das Edikt des Artaxerxes: Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7,12-26* (BZAW 337; Berlin – New York 2004).

⁵⁹ Cf. E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 333-360; *Ib.*, "Esra, die Mosestora und die persische Politik", en: R. G. KRATZ (ed.), *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden* (VWGT 22; Gütersloh 2001) 231-255.

rización imperial persa y de su aplicación a la Torá: “Tomados en conjunto, estos artículos sugieren que las pruebas disponibles no respaldan la comparación de Frei de la política persa con los convenios federales modernos que rigen las relaciones entre gobiernos locales y nacionales. Los ejemplos de influencia persa sobre leyes locales parecen demasiado diversos y esporádicos para ser el producto de una política ‘federal’ sistemática. No obstante, las pruebas existentes muestran algún compromiso persa en cuestiones legales locales”⁶⁰.

Más positiva es la valoración de Schmid. A su juicio, “las fuentes testimonian claramente el variado proceso de autorización de normas locales por las autoridades persas (...). Otra cuestión, abierta aún, es cómo conectar la formación de la Torá con estos procesos de autorización. Es improbable que tal formación no tenga *nada* que ver con estos procesos. (...) Esdras 7 muestra que el autor de este texto estaba familiarizado con el proceso de autorización de normas locales y que describió la presentación de la Torá de Esdras a sus lectores en este contexto”⁶¹.

2. OBRA DE ESCRIBAS JUDÍOS

Para Otto, en cambio, el Pentateuco no es el resultado de una «partería» persa ni de un compromiso entre sacerdotes y laicos, sino de un trabajo erudito de escribas judíos en la época persa. Durante el período exílico, dos facciones sacerdotales diferentes escribieron sendas concepciones rivales de los orígenes e identidad de Israel: por un lado, el «Código sacerdotal» (P) de los aaronitas (Gn 1–Ex 29; [Lv 9: P^s]) y, por otro, el «Deuteronomio deuteronomístico» (DtrD) de los sadoquitas (Dt 5–28; cf. § III). El primero concluía con la perícopa del Sinaí, que es por donde comenzaba el segundo. Cada una de estas dos concepciones literarias era una reacción crítica al trabajo de la otra. Después del exilio, cuando las diferentes facciones sacerdotales responsables de P y DtrD se reunieron bajo la enseña de Aarón, se hizo necesario combinar sus con-

60 J. W. WATTS, “Introduction”, en: *Id.* (ed.), *Persia and Torah*, 3.

61 K. SCHMID, “The Persian Imperial Authorization as a Historical Problem and as a Biblical Construct: A Plea for Distinctions in the Current Debate”, en: KNOPPERS – LEVINSON (eds.), 23-38 (37-38).

cepciones rivales. No era sólo una cuestión institucional, sino también una necesidad teológica. Si sólo había un Dios, sólo podía haber una historia de Dios con Israel.

Pero los autores del Pentateuco post-exílico del s. V a.C. no se limitaron a unir P y D, creando una narración que comienza con la creación del mundo y termina con la muerte de Moisés (una combinación, por otra parte, fácil de realizar, puesto que la obra de unos comenzaba donde terminaba la de los otros), sino que cual expertos escribas utilizaron las fuentes de sus fuentes (esto es, P y D) para la redacción y el acabamiento del Pentateuco. Un buen ejemplo lo ofrece el Código de Santidad (Lv 17–26) elaborado y colocado por ellos en medio del Código de la Alianza (Ex 20–23) y del Código deuteronomico (Dt 12–26) como una clave hermenéutica. El mismo Pentateuco representa un tipo de monumento a estas actividades de sus escribas, pues interpreta a Moisés no sólo como el primer escriba, sino también como la persona que explicó las leyes del Sinaí en las Estepas de Moab (Nm 36,13; Dt 1,5). Con la muerte de Moisés, terminó el período de la revelación directa de Dios a su profeta (Dt 34,10-12). A partir de entonces, la Torá escrita asumió la función de representar la revelación de Dios para Israel⁶².

VII. SIN UN NUEVO PARADIGMA A LA VISTA

Los estudios críticos sobre el Pentateuco atraviesan una etapa complicada a la par que floreciente. No es fácil encontrar un camino claro y seguro entre los trazados por las numerosas hipótesis que se mueven en las más diversas direcciones. La teoría documentaria clásica ha entrado en su ocaso y aún no se avista en el horizonte una nueva teoría que la sustituya. En esta coyuntura, puede ser esclarecedor el diagnóstico de Thomas S. Kuhn:

62 Cf. E. OTTO, "Recensión de J. W. Watts (ed.), *Persia and Torah*": *ZABR8* (2002) 411-414 (413); *Id.*, "Scribal Scholarship in the Formation of Torah and Prophets: A Postexilic Scribal Debate between Priestly Scholarship and Literary Prophecy.-The Example of the Book of Jeremiah and Its Relation to the Pentateuch", en: KNOPPERS – LEVINSON (eds.), 171-184 (172-176); *Id.*, *Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch*, 234-275.

La transición de un paradigma en crisis a otro nuevo del que pueda surgir una nueva tradición de ciencia normal, está lejos de ser un procedimiento de acumulación, al que se llegue por medio de una articulación o una ampliación del antiguo paradigma. Es más bien una reconstrucción del campo, a partir de nuevos fundamentos, reconstrucción que cambia algunas de las generalizaciones teóricas más elementales del campo, así como también muchos de los métodos y aplicaciones del paradigma. Durante el período de transición habrá una gran coincidencia, aunque nunca completa, entre los problemas que pueden resolverse con ayuda de los dos paradigmas, el antiguo y el nuevo; pero habrá también una diferencia decisiva en los modos de su resolución⁶³.

Aunque Kuhn se refiere a las ciencias naturales, sus observaciones son aplicables en buena medida a las humanidades, más concretamente a los estudios bíblicos. En este momento, hay que constatar que el viejo paradigma de las fuentes está en crisis y que la investigación del Pentateuco presenta coincidencias y diferencias importantes con los métodos y modelos clásicos en el planteamiento de los problemas y en los modos de su resolución. Pero lo realmente importante y decisivo ahora es 'reconstruir el campo, a partir de nuevos fundamentos', para que pueda surgir un nuevo paradigma. No basta con la reordenación de los viejos elementos. En las últimas décadas se ha avanzado considerablemente en este sentido, pero hay que reconocer que aún queda mucho campo por reconstruir.

La guerra en torno al Pentateuco continúa. Actualmente, son muchos los autores que están luchando por un nuevo modelo capaz de explicar el proceso de formación del Pentateuco. Aunque aún no se ha logrado un paradigma comúnmente aceptado por los especialistas, los trabajos reseñados abren las puertas a la esperanza.

63 T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas* (México – Madrid 1990) 139.

El texto griego de *Septuaginta* en la Políglota Complutense

Natalio Fernández Marcos

CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

CSIC. MADRID

RESUMEN El texto griego de *Septuaginta* fue impreso por primera vez en la Políglota Complutense. Se evalúa la importancia de este hecho para la historia del texto bíblico y se enumeran los manuscritos utilizados por los helenistas de Alcalá. Se analizan los criterios adoptados en la edición de la columna griega y las distintas opiniones de los especialistas respecto al valor crítico de dicho texto. La recepción del mismo culmina con la edición crítica del texto antioqueno en los libros históricos llevada a cabo por el equipo de Biblia griega de Madrid (CSIC). El autor alude por fin a las tareas pendientes, sobre todo aquellas que auguran resultados más prometedores.

PALABRAS CLAVE Políglota, texto griego, *Septuaginta*, manuscritos, transmisión, recepción.

SUMMARY *The Greek text of the Septuagint was printed for the first time in the Complutensian Polyglot. The importance of this fact for the Biblical text history is emphasized, and the manuscripts used by the Alcalá philologists are recorded. The criteria adopted for the edition of the Greek column are analyzed, the different opinions of scholars on the critical value of this text are briefly described. The reception of the Complutensian Septuagint culminates with the critical edition of the Antiochian text carried out by the Greek Bible's team of Madrid (CSIC). Finally, the author points out some scientific works for the next future, especially those which offer the most promising results.*

KEYWORDS *Polyglot Bible, Septuagint, Greek text, manuscripts, transmission, reception.*

I. INTRODUCCIÓN

El 10 de julio de 1517, como indica el colofón del cuarto volumen de la Políglota, se completaba la impresión de todo el Antiguo Testamento que

incluía en su columna interna el texto de la Septuaginta con su versión latina interlineal. El retraso de la puesta en circulación de la obra hasta 1521/22 por la espera de la aprobación papal no impide que valoremos como se merece el significado de estas efemérides para la historia de la filología bíblica. En efecto, el texto griego complutense del Antiguo Testamento aparecía como edición príncipe de la Septuaginta, uno o dos años antes de que se publicara en Venecia la edición Aldina (1518/19). Con anterioridad solo se había impreso el libro de los Salmos¹ en Milán 1481, segundo libro impreso en griego después de la gramática de Constantino Láscaris (Milán 1476). Este Salterio bilingüe llevaba en páginas enfrentadas la traducción latina de los Salmos *iuxta LXX*.

No era la única novedad. En el volumen V se incluía la impresión del Nuevo Testamento el 10 de enero de 1514 seguido de un diccionario greco-latino del Nuevo Testamento, del libro de la Sabiduría y del Eclesiástico (Ben Sira), el primer diccionario griego que inauguraría la historia de la lexicografía neotestamentaria². Es más, la Complutense es un monumento tipográfico y los caracteres griegos del Nuevo Testamento, de extrema elegancia, fundidos por Brocar, fueron los primeros que se conocieron en España, y a juicio de los historiadores es la única contribución original de España a la tipografía griega³.

A diferencia del texto del Nuevo Testamento que no lleva ni espíritus ni acentos, el texto de Septuaginta mantiene los espíritus y acentos propios de la escritura griega y está impreso con los caracteres cursivos que popularizó el impresor y humanista veneciano Aldo Manucio (1449-1515).

II. MANUSCRITOS UTILIZADOS

La edición Aldina utilizó los manuscritos procedentes de la colección de Besarión que todavía se encuentran en la Biblioteca de San Marcos de Ve-

1 *Psalterium graece-latine ex recensione Joannis Crastoni Placentini, Impressum Mediolani, Anno MCCCCXXXI. die XX Septembris*. Contiene los 151 salmos según el orden de la LXX y las nueve odas de la Iglesia griega.

2 J. A. L. LEE, *A History of New Testament Lexicography* (Nueva York 2003); —, "Dimitrios Doukas and the Accentuation of the New Testament Text of the Complutensian Polyglot": *NT 47* (2005) 250-290.

3 V. SCHOLDER, *Greek Printing Types 1465-1927* (Londres 1927). Ver en este volumen la contribución de M^o V^o Spottorno.

necia, en especial los códices 29, 68 y 121 del Catálogo de A. Rahlfs⁴. La edición Sixtina (Roma 1587) tomó como base el códice Vaticano tras comprobar la superioridad de este manuscrito sobre otros códices italianos. ¿Qué sabemos de los manuscritos griegos utilizados por los filólogos complutenses?

Por lo que toca al Antiguo Testamento griego el Cardenal Cisneros advierte en el *Prólogo al lector*, cols. 3-4 que los editores se sirvieron de manuscritos antiquísimos de la Biblioteca Vaticana que le había enviado el Papa León X, y de una copia de un códice del cardenal Besarión que le envió el Senado de Venecia. Alude además a otros códices que buscó por todas partes sin reparar en esfuerzos y gastos⁵. Es más, en el *Prólogo dedicado al Papa León X*, da las gracias a su Santidad expresamente por los códices griegos que amablemente le envió la Biblioteca Vaticana tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento y que sirvieron de gran ayuda para su empresa.

La veracidad de la afirmación de Cisneros se ha podido comprobar para los manuscritos del Antiguo Testamento. En efecto, en el siglo XIX C. Vercellone descubrió en la Biblioteca Vaticana y editó las actas de un inventario de la biblioteca de León X hecho en 1518 en las que se describen dos códices prestados a España para la preparación de la Políglota de Alcalá y posteriormente devueltos a la Biblioteca Vaticana⁶. Se trata del *Vaticanus graecus* 330 (= 108 del catálogo de Rahlfs), y el *Vaticanus graecus* 346 (= 248 del catálogo de Rahlfs). El primero contiene el Octateuco, 1-4 Reyes, 1-2 Paralipomena, 1-2 Esdras, Judit, Ester (Septuaginta y texto-A) y Tobit (incompleto). El segundo contiene Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Job, Sabiduría, Ben Sira (con el prólogo alternativo), 1-2 Esdras, Ester, Tobit y Judit. Conviene señalar que el manuscrito 330 tiene en los márgenes muchas notas hexaplares y glosas en árabe así como escolios griegos a 2 Reyes. Por su parte el manuscrito 346 está lleno de notas hexaplares en los márgenes sin las siglas que indiquen la atribución a cada uno de los traductores más recientes (Áquila, Símaco y Teodoción). Uno puede preguntarse por qué el Papa León X no le envió el manuscrito Vaticano (*Vat. gr.* 1209 = B del catálogo de Rahlfs), que se encontraba en la Biblioteca al menos desde 1475, fecha del catálogo más

4 A. RAHLFS, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments* (Berlín 1914); revisado y actualizado ahora por FRAENKEL, *Bd. I, 1 Die Überlieferung bis zum VIII Jahrhundert, bearbeitet von D. Fraenkel* (Gotinga 2004).

5 *Magnis laboribus et expensis undique acquisivimus*.

6 C. VERCELLONE, *Dissertazioni accademiche* (Roma 1864) 409.

antiguo de la Vaticana en el que ya figura⁷, o una copia del mismo, dada la calidad reconocida de este códice. Pero sobre las razones de este pormenor solo nos cabe especular.

En cuanto a la copia enviada por el Senado de Venecia no tenemos otra información que las palabras de Cisneros en el mencionado prefacio. No hay datos de la copia o préstamo en la Biblioteca Marciana. F. Delitzsch examinó en Venecia los manuscritos que pertenecieron al cardenal Besarión⁸. Y llegó a la conclusión de que el *ms. Gr. V = 68* del catálogo de Rahlfs es el que mejor refleja el calificativo de *castigatissimus* con el que Cisneros lo elogia en el Prefacio. También comprobó que los filólogos Complutenses llenaron las lagunas del *Vat. gr. 330* con una copia del manuscrito 68, e insiste en que además de estos dos manuscritos utilizaron otras fuentes. En realidad, a los dos manuscritos romanos habría que añadir otros dos que se conservan actualmente en la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid procedentes de los antiguos fondos del Colegio de San Ildefonso de Alcalá fundado por Cisneros. Se trata de los manuscritos 22 y 23 del catálogo de Villa-Amil⁹ (= 442 y 1670 del catálogo de Rahlfs). El primero es una copia de una parte del manuscrito *Gr. V* del cardenal Besarión, que se extiende desde Jueces a 3 Macabeos (Jueces, Rut, 1-4 Reyes, 1-2 Paralipomena, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, 1-2 Esdras, Ester incluidos los suplementos griegos *-pace Rahlfs*¹⁰-, Sabiduría, Judit, Tobit y 1-3 Macabeos) y el segundo contiene el libro de los Salmos con las Odas.

En suma, el problema de los manuscritos utilizados por los helenistas de Alcalá sobre todo para el Antiguo Testamento en parte se ha solucionado, excepto para el volumen IV dedicado a los Profetas, que precisa una investigación sistemática a la luz de las nuevas ediciones críticas de la serie de Gotinga. Afortunadamente todos los profetas han sido editados ya en la *Editio critica maior*.

7 RAHLFS – FRAENKEL, *Verzeichnis*, 337.

8 F. DELITZSCH, *Fortgesetzte Studien zur Entstehungsgeschichte der Complutensischen Polyglotte* (Leipzig 1886) 26.

9 J. VILLA-AMIL Y CASTRO, *Catálogo de los manuscritos existentes en la Biblioteca del noviciado de la Universidad Central (procedentes de la antigua de Alcalá). Parte I. Códices* (Madrid 1878).

10 RAHLFS (*Verzeichnis*, 124): "Esther (la partie qui existe dans l' hébreu)". El orden de los libros es el mismo que en el manuscrito 68. Sobre los motivos de la omisión del Pentateuco, Josué, los Profetas, Job, Salmos y Ben Sira en la copia enviada desde Venecia solo podemos hacer conjeturas.

III. CRITERIOS EDITORIALES

Uno de los problemas más debatidos en torno al texto griego sigue siendo el uso que hicieron los filólogos de Alcalá de los manuscritos que tuvieron a su alcance. En otras palabras, en qué medida respetaron las lecturas de los manuscritos o las corrigieron; con qué criterios seleccionaron la lectura impresa cuando los manuscritos discrepaban entre sí. El núcleo del debate se centra en dilucidar si corrigieron o no por su cuenta el texto griego para acomodarlo al hebreo o al latín de la Vulgata que se editaban en columnas paralelas.

En este punto concreto las opiniones de los estudiosos han evolucionado desde posturas maximalistas, que aseguraban que los filólogos complutenses habían corregido el griego de sus manuscritos en infinidad de pasajes, hasta juicios más ponderados que, aun admitiendo alguna corrección esporádica, ven en la mayoría de las lecturas peculiares de la Políglota de Alcalá variantes de auténticos manuscritos que hoy no conservamos. Entre los primeros cabe mencionar a A. Masius, R. Simon y B. Walton. Este último, editor de la Políglota de Londres (1654-1657), sostiene que el texto griego de la Complutense está muy alejado de la genuina Septuaginta por ser un conglomerado de esta versión, de añadidos hexaplares tomados de otros intérpretes, e incluso de comentaristas griegos con el fin de adaptarla al hebreo¹¹. Como veremos enseguida, Walton basa su afirmación, abiertamente exagerada, en la colación del primer capítulo de Job, y la extrapola a todo el texto complutense.

En cambio, entre los autores que han tenido en gran estima el texto de la Complutense cabe destacar a F. Delitzsch, P. de Lagarde, J. Ziegler, D. Barthélemy y S. O'Connell. Una cosa parece clara. Es tiempo de abandonar burdas generalizaciones y analizar con detalle libro a libro si queremos conocer los criterios editoriales seguidos por los filólogos complutenses. Por ejemplo, la edición crítica de Ziegler del libro de Job ha arrojado luz indirectamente sobre el texto griego seguido por la Complutense. Como en el resto de los libros sapienciales la Políglota de Alcalá sigue el manuscrito 248 enviado por León X. En los primeros diez capítulos (¡recordemos que las críticas de Walton se ba-

11 *Nova enim et mixta est haec Versio, partim ex Septuaginta, partim ex Origenis additamentis ex Theodotione, partim ex Aquilae, Symmachi, aliorumque interpretum, imo & Commentatorum Graecorum verbis consarcinata, ut hoc modo textui Hebraeo per columnas aptius responderet*, B. WALTON, *Prolegomena (De versionibus Graecis) a la Biblia Polyglotta* (Londres 1657) 64.

saban en el capítulo primero de Job!) tomaron lecturas de Áquila, Símaco y Teodoción que estaban en los márgenes del manuscrito, a veces frases enteras, probablemente porque estas lecturas eran más próximas al hebreo. Pero se puede comprobar que en el resto del libro, capítulos 11-42 solo se introdujeron cinco lecturas marginales en el texto complutense¹². En defensa de los editores hay que recordar que esas lecturas marginales hexaplares carecen en el manuscrito de las siglas que indican la atribución a Áquila, Símaco o Teodoción (α' σ' θ').

Se puede deducir que a veces la cercanía al hebreo o al latín de la Vulgata fue un criterio para la restauración del griego. Ciertamente no es un principio sano según la moderna crítica textual de LXX pero era el tipo de filología practicada comúnmente en el Renacimiento. Los humanistas, lo mismo que Orígenes y Jerónimo, pensaban que la traducción griega había sido hecha a partir del mismo texto hebreo que transmitieron los masoretas y que se había preservado sin cambios a lo largo de los siglos. No podían siquiera vislumbrar los diferentes textos hebreos que los documentos de Qumrán han sacado a la luz, y en consecuencia la posibilidad de una *Vorlage* hebrea diferente en manos de los traductores. Por eso Cisneros en el Prefacio a León X apunta a los originales como último criterio de autenticidad para los textos traducidos: *ita ut librorum Veteris Testamenti synceritas ex Hebraica veritate: Novi autem ex Graecis exemplaribus examinetur*¹³.

Pero no pensemos que el recurso al original hebreo funcionó como árbitro para elegir la lectura griega genuina. Este principio se ha detectado en unos pocos casos. Sin embargo en Jeremías los editores complutenses fueron conscientes de las diferencias que existían entre el hebreo y el griego, y mantuvieron la tradición de Septuaginta como válida por sí misma¹⁴. En el prefacio a dicho libro advierten que el texto griego tiene que ser respetado sin intentar corregirlo para igualarlo

12 J. ZIEGLER, *Septuaginta. XI, 4 Job* (Gotinga 1982) 56-58. O'Connell piensa que el diverso comportamiento en la edición de Job se debe a dos editores diferentes, uno más intervencionista que otro, y no a cansancio del editor después del capítulo 10 como pensaba Ziegler, cf. S. O'CONNELL, *From most ancient sources: the nature and text-critical use of the Greek Old Testament text of the Complutensian Polyglot Bible* (OBO 215; Friburgo-Gotinga 2006) 133.

13 *Prologus*, col. 1.

14 *Haec interpretatio hieronymi est. Si quid in ea novi erit: secundum hebraeos codices exploretur. Alia est Septuaginta interpretum ecclesiis usitata. Quae quamvis nonnulli aliter habeat quam in hebraeis codicibus invenitur: tamen utraque, id est secundum septuaginta: et secundum hebraeam, apostolica autoritate firmata est: non errore neque reprehensione superiori: sed certo consilio septuaginta nonnulli aliter dixisse vel contexuisse intelliguntur. Quod ideo premonemus ne quisquam al-*

con el hebreo, porque hay que mantener la verdad de cada uno de los textos. Es una observación sorprendentemente moderna y se ha confirmado en algunos de los fragmentos hebreos de Qumrán (4QJer^{b,d}) que apoyan el texto corto de Septuaginta en este libro. Y sobre el texto de los libros de los Reyes afirma O'Connell: "The editors saw LXX as a separate entity and consequently the Greek text as requiring internal criticism. This consideration, frequently in tension with that of faithfulness to their primary source and to the Hebrew, explains the number of stylistic modifications and the overall pragmatic approach to the text"¹⁵.

No solo las nuevas ediciones críticas de Gotinga sino también los estudios realizados en las últimas décadas han aumentado la estima del texto griego de la Complutense. En un estudio dedicado a los Doce Profetas señalé que cada publicación de un nuevo testimonio había contribuido a reducir el número de lecturas singulares de la Políglota de Alcalá, lecturas atribuidas con demasiada frecuencia a correcciones arbitrarias de los editores¹⁶. A raíz de su edición crítica de los Doce Profetas publicó Ziegler un análisis en el que reconocía que los editores complutenses tuvieron a su disposición "eine Vorlage, die ganz altertümliche Lesarten überlieferte, die heute in den uns bekannten Handschriften fehlen"¹⁷.

Para el volumen I del Pentateuco los editores disponían del manuscrito 108, enviado desde Roma, como su fuente principal. Sin embargo también recurrieron a otros manuscritos. Es más, en algún lugar entre el capítulo 15 del Éxodo y antes del capítulo 25, la fuente primaria cambia a un manuscrito del grupo-f de la edición de J. W. Wevers¹⁸. Los estudiosos del texto de la Complutense no se han dado cuenta de este cambio de fuente primaria. En consecuencia las ediciones de Gotinga no reflejan correctamente la Complutense porque intentan presentarla en el aparato crítico sobre la base del manuscrito 108¹⁹.

teram ex altera velit emendare. Quod singulorum in suo genere veritas observanda est, Prólogo de la Complutense al libro de Jeremías.

15 O'CONNELL, *From most ancient sources*, 111.

16 Me refiero a la publicación del *Codex Washingtonianus* (W) en 1927, y lo mismo se podría decir de la publicación del rollo griego de Doce profetas procedente de Nahal Hever, cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, "El texto griego de la Complutense en Doce Profetas": *Sefarad* 39 (1979) 3-25, p. 6.

17 J. Ziegler, "Der griechische Dodekapropheten-Text der Complutenser Polyglotte": *Biblica* 25 (1944) 297-310, p. 309.

18 J. W. WEVERS, *Septuaginta. I Genesis* (Gotinga 1974). O'CONNELL, *From most ancient sources*, 19 y 35.

19 Incluso la edición más reciente de U. QUAST, *Septuaginta. IV,3 Ruth* (Gotinga 2006) afirma en la p. 14: "Compl. wird notiert, wenn ihre Lesart von 108 abweicht".

En el volumen II se puede detectar una desigualdad significativa en la aproximación editorial. En Josué hay de nuevo un cambio de fuente primaria de un manuscrito del grupo-f al manuscrito 108 al final del libro. Por eso sorprende que M.L. Margolis, en un estudio publicado por L. Greenspoon²⁰ atribuya a retroversión del latín a “Spanish Greek” todas las lecturas que no concuerdan con los manuscritos 108 o 56 del catálogo de Rahlfs. Sus argumentos no se sostienen a la luz de las más recientes investigaciones. La identificación del manuscrito 56 como base le llevó a ver mucha mayor actividad editorial en la Complutense de la que realmente existió. El término “Spanish Greek”, afirma O’Connell, “is unfortunate because it leads to overgeneralisation in the evaluation of Complutensian readings which are not found elsewhere”²¹.

Para el volumen III O’Connell ha identificado cuatro manuscritos que tuvieron los helenistas a su disposición: manuscritos 248, 108, 442 y 1670. En este volumen, que engloba los escritos sapienciales y alguno de los libros históricos (Esdras 1 y 2; Tobit, Judit y Ester) ya Delitzsch y Ziegler detectaron una relación particular entre la Complutense y el manuscrito 248 (*Vat. gr.* 346)²². De Tobit a Ester siguen prácticamente este solo manuscrito. En Job 1, como hemos advertido ya, cambia el estilo, recurriendo significativamente a las glosas marginales del manuscrito para establecer la columna griega. Pero a partir del capítulo 10 hay una vuelta a la edición del manuscrito 248 que se utiliza como texto principal. Los Salmos se editan a partir de otro manuscrito, el llamado Salterio de Madrid (manuscrito 1670) con una ligera influencia del texto latino del Salterio Galicano. Qohelet y Cantar de los Cantares están editados a partir del manuscrito 248 mientras que en el libro de la Sabiduría el editor volvió al otro manuscrito de que disponía, el 442. En Ben Sira siguen el manuscrito 248 utilizando a veces el latín como correctivo del texto griego. Queda claro que no se pueden hacer generalizaciones con relación a las fuentes usadas por los helenistas de Alcalá o en cuanto al criterio editorial seguido para la columna griega²³.

Si pasamos al volumen IV de los Profetas, Barthélemy llamó la atención de los biblistas sobre un fenómeno singular en el libro de Ezequiel, a saber,

20 L. GREENSPOON, “Max L. Margolis on the Complutensian text of Joshua”: *BIOCS* 12 (1979) 43-56.

21 O’CONNELL, *From most ancient sources*, 75 y 78.

22 J. ZIEGLER, *Septuaginta. XII, 2 Sapientia Iesu Filii Sirach* (Gotinga 1965) 42.

23 O’CONNELL, *From most ancient sources*, 127-145.

la estrecha conexión entre el texto griego de la Complutense y el testimonio más antiguo de este libro, el papiro 967, en la descripción del templo. El papiro 967 pertenece al final del siglo II o comienzos del III d.C. En esta parte del libro (Ez 40,42-46,24) hay 215 lecturas del papiro que no están apoyadas por ninguno de los manuscritos del aparato crítico de Ziegler. Pero curiosamente 130 de esas lecturas coinciden exactamente con el texto de la Políglota de Alcalá. Ninguno daría crédito a la antigüedad de estas lecturas complutenses si no hubieran sido confirmadas por el descubrimiento y publicación de este nuevo testigo, el papiro 967. Barthélemy estaba convencido de que los editores de la Políglota dispusieron de un manuscrito, ahora desaparecido, que pertenecía a una familia textual claramente diferente de la del manuscrito Vaticano, que engloba más o menos al resto de la tradición textual. Recuerda la alta estima en que tenía Lagarde a la Complutense, lamenta que la Políglota de Alcalá no haya sido colacionada en los primeros volúmenes de la serie de Gotinga y concluye: “La *Complutensis* se confirme donc, de plus en plus clairement, comme un témoin textuel de haute valeur, quoique énigmatique; et Robert Hanhart a eu parfaitement raison de lui faire place, à partir de 1960, dans la Septante de Göttingen”²⁴.

Hay más conexiones sorprendentes entre el texto de la Complutense y los manuscritos que han sobrevivido. Estas han sido detectadas con motivo de la edición crítica del Éxodo en la serie de Gotinga. En la Biblioteca Ambrosiana de Milán hay un importante manuscrito uncial del siglo V (A. 147 inf.) = F en el catálogo de Rahlfs – Fraenkel²⁵. En la Edad Media el códice fue sistemáticamente reparado por un *instaurator*. Este restaurador corrigió también el códice. Estas correcciones tardías han sido designadas con la sigla F^b en la edición de Wevers²⁶. Un corrector posterior completó las omisiones del manuscrito utilizando una *Vorlage* que tanto en el orden como en la forma textual está más próxima al hebreo que al Éxodo griego. Este texto seguido del corrector posterior o *suppletor* es designado con la sigla F^h en la edición de Wevers. Cu-

24 D. BARTHÉLEMY, “Les relations de la Complutensis avec le papyrus 967 pour Éz 40,42 à 46,24”, en: D. FRAENKEL – U. QUAST – J.W. WEVERS (eds.), *Studien zur Septuaginta—Robert Hanhart zu Ehren. Aus Anlass seines 65. Geburtstages* (MSU 20; Gotinga 1990) 261. Más información en D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l’Ancien Testament. Tome 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes* (OBO 50/3; Friburgo – Gotinga 1992) CXXV-CXLIV.

25 RAHLFS – FRAENKEL, *Verzeichnis*, 229-231.

26 J. W. WEVERS, *Septuaginta. II, 1 Exodus* (Gotinga 1991) 7 y 408-411.

riosamente el texto de este corrector judío medieval coincide con la columna de LXX de la Políglota de Alcalá. En muchas ocasiones la Complutense y F^h comparten la misma variante, a veces la misma frase, de modo que se puede concluir que ambos testimonios siguen una tradición textual común²⁷. En un estudio particular sobre este problema Wevers concluye con estas palabras: “Close scrutiny reveals that Complutensian’s support is stronger for the base text than for the readings which constitute revisions towards MT. This must mean that one of the sources of Complutensian must have shared in its stemmata a parent text which also lay in the textual ancestry of F^h. That source is not one of the extant identified sources of Complutensian for the Pentateuch, viz. ms 108 and some of the f mss, but one no longer extant”²⁸. Los contactos de los filólogos complutenses con manuscritos italianos de estas características son más que plausibles²⁹.

La última monografía sobre el texto griego de la Complutense, la del irlandés O’Connell, pone de manifiesto que difícilmente se puede hablar de *un* texto de la Políglota de Alcalá: “The Greek column is an eclectic text constructed by a number of editors who worked semi-independently”³⁰. Estos editores aplican diversos métodos. Normalmente toman como base un único manuscrito que corrigen con lecturas de otro manuscrito. Pero el manuscrito elegido como base o modelo puede variar de libro a libro, de una parte de la Biblia a otra. Este procedimiento puede explicar de alguna manera el enigma de la Complutense. No existen datos convincentes de retroversiones espontáneas a partir del texto masorético o de la Vulgata. Hicieron un esfuerzo por encontrar fuentes textuales para todas las lecturas, incluso en la segunda narración del tabernáculo en el libro del Éxodo³¹.

27 Ver D. FRAENKEL, “Die Quellen der asterisierten Zusätze im zweiten Tabernakelbericht Ex 35-40*“, en: FRAENKEL – QUAST – WEVERS, *Studien zur Septuaginta*, 144-145 y 174-184. Sobre el corrector medieval puede verse ahora la monografía de M. FINCATTI, *Septuaginta, hebraica veritas e iudicium: la revisione medievale dell’Esateuco Ambrosiano A 147 inf.* (Tesis doctoral, Florencia 2012).

28 J. W. WEVERS, “A secondary text in Codex Ambrosianus of the Greek Exodus”, in: R. GRYSOEN (ed.), *Philologia Sacra. Bibliche und patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag. Band I* (Friburgo Br. 1993) 48. Ver también O’CONNELL, *From most ancient sources*, 72-73.

29 N. FERNÁNDEZ MARCOS, “Greek Sources of the Complutensian Polyglot”, en: N. DE LANGE – J. G. KRIVORUCHKO – C. BOYD-TAYLOR (eds.), *Jewish Reception of Greek Bible Versions. Studies in Their Use in Late Antiquity and the Middle Ages* (Tubinga 2009) 302-315, 311-312.

30 O’CONNELL, *From most ancient sources*, 166. Sin embargo no se debe exagerar el número de editores de la columna griega: Demetrio Ducas, Hernán Núñez y López de Zúñiga; tal vez fueron ayudados por Juan de Vergara.

31 *Ibid.*, 37-73.

Con relación a la obra de los helenistas de Alcalá en el volumen II de la Políglota, O'Connell concluye que "executed their task with noteworthy seriousness: the evaluation of their work must strive to avoid facile and simplistic solutions"³².

Con relación a Ezequiel, O'Connell confirma los resultados de Barthélemy. Sondeos de otros capítulos muestran que hay una relación, aunque todavía no definida, con otros pasajes conservados del papiro 967. La conclusión más importante consiste en que muchas de las lecturas singulares de la Complutense, más que ser supuestas retroversiones, en realidad son lecturas prehexaplares de alta calidad y muestran que el editor tuvo acceso a manuscritos que ya no existen³³.

Si nos fijamos en la forma del texto hay que decir que la Vulgata fue usada como guía para establecer el texto y ordenar los libros. No es que la Vulgata influya en el texto de la Complutense, sino que es una referencia constante en el momento de la edición. El texto masorético tiene menor influencia. En los capítulos finales de Ezequiel hay una influencia clara del comentario de Jerónimo. Pero O'Connell concluye al final de su importante monografía con las siguientes afirmaciones:

It is possible to distinguish contrasting techniques and tendencies throughout the Greek column: in the degree of Vg use; in the use or non-use of MT; in the incorporation of marginal glosses; in the use of Jerome's commentary; in the style of combining source mss and in differing stylistic and orthographic criteria. It must, however, be stated that the stylistic modification is quite restrained. There is no question of the editors emending in the interests of having a more elegant text. Their modification is aimed at restoring what had become corrupt or lost. They were people of their time and Compl testifies to their expertise within their time.

The practical effect of this is to show the editorial activity of the Complutensian Hellenists in a much calmer light, especially that the amount of borrowing from the secondary source is comparatively limited as is the number of readings attributable to spontaneous editorial intervention³⁴.

32 *Ibid.*, 103.

33 *Ibid.*, 163.

34 *Ibid.*, 168.

Pero detrás de todos los esfuerzos de los editores se encuentra el componente más importante: los manuscritos que utilizaron. Son los manuscritos los que dan ese colorido peculiar a la columna griega. Se puede seguir manteniendo que el valor crítico de este texto reside en el valor de las fuentes utilizadas para restaurarlo. Como hemos visto, para el primer volumen, el Pentateuco, y para el segundo, Josué-2 Crónicas, las fuentes principales de la columna griega fueron el manuscrito 108 y un segundo manuscrito del grupo f. Pero para Jueces y los siguientes libros los editores tuvieron a su disposición un tercer manuscrito, una copia parcial del manuscrito 68 enviada a Alcalá por el Senado de Venecia. Se trata del ms 116-Z-36 (= 22 del catálogo de Villamil, y 442 del Catálogo de Rahlfs). O'Connell describe el uso que hicieron los filólogos complutenses de este manuscrito con las siguientes palabras:

However, with the appearance of ms 442 for Judges, the editors had available to them a ms which was much closer to ms 108. The sudden switch to ms 442 then becomes more understandable: in Judges the close relationship between mss 108 and 422, while not members of the same ms group, offered the editors a more stable path in establishing the Greek column and provided a sense of security as to where the LXX lay³⁵.

Hasta ahora este manuscrito 422 utilizado por los complutense se daba por perdido, quemado durante la guerra civil española (1936-1939). Así se recoge en la edición de 1 Esdras de R. Hanhart³⁶, en la más moderna de Rut a cargo de U. Quast³⁷ e incluso en la monografía de O'Connell³⁸. Afortunadamente he podido verificar hace unos años que el manuscrito 422 no está completamente perdido sino solo dañado, que ha sido parcialmente restaurado

35 *Ibid.*, 86. En realidad en Jueces el ms 108 pertenece al grupo hexaplar y el ms 442 al grupo mixto MNhyb₂ de la edición de Brooke – McLean, aunque el ms 442 no fue colacionado por Brooke – McLean.

36 “Die Hs. ist laut Mitteilung der Bibliothek vom 24.10.1969 im spanischen Bürgerkrieg verbrannt”, R. HANHART, *Septuaginta. VIII/1 Esdrae Liber 1* (Gotinga 1974) 14.

37 U. QUAST, *Septuaginta. IV/3 Ruth* (Gotinga 2006) 10. En la p. 16, ignorando las más recientes investigaciones, añade a propósito del texto de la Complutense: “und es ist damit zu rechnen, dass einzelne Varianten nicht einen überlieferten Text bezeugen, sondern auf der Arbeit der Herausgeber beruhen”.

38 “While the ms has been rendered unreadable by the ravages of the Spanish Civil War”, O'CONNELL, *From most ancient sources*, 82.

e incluso digitalizado. Y no solo eso sino que varios de los libros que se daban por perdidos se conservan prácticamente íntegros. En otra publicación he dado a conocer y descrito los contenidos de este manuscrito tanto de las partes restauradas como de los libros enteros que, aunque algo dañados, se pueden leer en la actualidad³⁹.

IV. RECEPCIÓN DE LA SEPTUAGINTA COMPLUTENSE

La fortuna del texto griego de la Políglota de Alcalá ha sido diversa. Fue utilizada por Arias Montano para la columna griega de la Políglota de Amberes (1568-1572/73) e impresa también en la Políglota de París (1628-1645). Pero la Políglota de Londres (1653-1657) basó su texto griego en la edición Sixtina del Códice Vaticano (1587) añadiendo las variantes del Códice Alejandrino que había llegado a Inglaterra en 1627⁴⁰.

Ahora bien, la elección de los manuscritos 108 para el Pentateuco y libros históricos, y 248 para la mayoría de los escritos sapienciales, dio como resultado que los helenistas imprimieran en algunos libros como Samuel-Reyes-Crónicas un texto singular cuyo alcance sólo estudios posteriores llegarían a descubrir. En efecto, el manuscrito 108 y por ende la Complutense pertenecen al grupo de manuscritos que A. Ceriani y Vercellone identificaron como luciánicos en la segunda mitad del siglo XIX. J. Wellhausen llegó a proponer editar el texto de estos manuscritos por separado, debido a la gran calidad de sus lecturas⁴¹. Pues bien, en la segunda mitad del siglo XX el equipo de investigación de la Biblia Griega del CSIC dentro del programa de la Biblia Políglota Matritense, ha querido continuar esta brillante tradición de nuestros helenistas complutenses. Tras años de investigación sobre el texto luciánico o antioqueno en el Octateuco y Samuel-Reyes-Crónicas, ha logrado publicar la edición crítica de este grupo

39 N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Un manuscrito complutense redivivo. Ms. griego 442 = Villa-Amil 22": *Sefarad* 65 (2005) 65-83, en especial 70-71.

40 Cf. SCOTT MANDELBROTE, "English Scholarship and the Greek Text of the Old Testament: The Impact of Codex Alexandrinus", en: A. HESSAYON – N. KEENE (eds.), *Scripture and Scholarship in Early Modern England* (Aldershot 2006) 74-93.

41 J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis* (Gotinga 1871) 223.

de manuscritos en los libros históricos⁴². Se trata de un texto que en su primer estrato, atestiguado ya en Josefo, *Vetus Latina*, Nuevo Testamento y 4QSam^{a,c}, es de gran antigüedad y que se separó del texto mayoritario de Septuaginta probablemente en el siglo I d.C. En él se pone de manifiesto el pluralismo textual en torno a los años que vieron nacer el cristianismo. Nos indica además que la traducción de la Septuaginta se remonta a originales hebreos muy antiguos y en ocasiones distintos del texto masorético.

Pero a todas estas motivaciones de carácter científico felizmente viene a sumarse otra circunstancia particularmente querida: la de editar críticamente y con las exigencias científicas del momento un texto que se inserta en la tradición iniciada por aquellos geniales pioneros que fueron los helenistas de Alcalá.

V. TAREAS PENDIENTES

A continuación me gustaría sugerir algunos de los campos más prometedores para el futuro estudio de la Políglota de Alcalá. Mencionaré una secuencia de *desiderata* que, a mi entender, podrían producir resultados de cierta relevancia.

– En primer lugar merece una exploración sistemática el texto de la Complutense en los libros proféticos que figuran en el volumen IV. Apenas han sido estudiados en la monografía de O’Connell. Si Barthélemy descubrió conexiones entre el texto complutense de Ezequiel y el papiro 967, pudieran ser sorprendentes los resultados de comparar el texto griego de la Complutense con los fragmentos del *Dodekapropheton* de Nahal Hever o con los diferentes textos griegos de Daniel.

– El manuscrito 442, que se creía destruido en la guerra civil española (1936-1939), se encuentra ahora en parte restaurado y digitalizado en la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla de la Universidad Complutense de Madrid. Pero he comprobado además que en dicha Biblioteca se conservan libros enteros de este manuscrito apenas dañados en los bordes (Proverbios,

42 N. FERNÁNDEZ MARCOS y J. R. BUSTO SAIZ, con la colaboración de M^o V^o SPOTTORNO DÍAZ-CARO y S. P. COWE, *El texto antioqueno de la Biblia griega. I: 1-2 Samuel; II: 1-2 Reyes; III: 1-2 Crónicas* (Madrid 1989, 1992 y 1996). Ver ahora, N. FERNÁNDEZ MARCOS, “The Antiochene Edition in the Text History of the Greek Bible”, en: S. KREUZER – M. SIGISMUND (eds.), *Der Antiochenische Text der Septuaginta und seiner Bedeutung* (DSI 4; Gotinga 2013) 57-73.

Eclesiastés, Cantar, 1-2 Esdras, Sabiduría, Judit y Tobit). Sería preciso un estudio a fondo del texto de la Complutense cotejado con el de este manuscrito para ver en qué medida lo sigue y en qué libros, cuándo lo utiliza como fuente primaria y cuándo como fuente secundaria. Facilitaría esta tarea si, como me ha informado la actual bibliotecaria de la Biblioteca Marqués de Valdecilla, Marta Torres Santo Domingo, estos libros se digitalizarán en breve.

– El léxico greco-latino del Nuevo Testamento, de Sabiduría y del Eclesiástico que figura al final del volumen V, es el primer léxico conservado del Nuevo Testamento, y una pieza clave en la lexicografía neotestamentaria. En cambio no figura en ninguno de los repertorios lexicográficos modernos. Tan solo J. A. L. Lee ha llamado la atención sobre su importancia. Tiene más de nueve mil entradas con su correspondiente equivalencia o equivalencias en latín, aunque carece de las referencias bíblicas en las que se encuentra dicho vocablo. Merecería un estudio especial y me complace saber que el profesor Lee está empeñado en editarlo y estudiar su contenido: “I am now engaged in preparing a new edition of the lexicon with a full study of its contents”⁴³.

– La Políglota de Alcalá en el libro de Ben Sira sigue el texto largo y además imprime el prólogo alternativo que se encuentra, en lugar del prólogo general, en el manuscrito 248, principal fuente de la Complutense en este libro. Merece la pena indagar en la recepción de este prólogo en el texto de la Políglota así como en el peculiar texto bíblico que presenta en el libro de Ben Sira.

– Complutense edita al final del volumen IV el texto griego de 3 Macabeos acompañado de la traducción latina interlineal. Pues bien, esta es la primera traducción latina del libro, pues no figura en los testimonios antiguos de Vulgata o *Vetus Latina*. Por eso mismo merecería un estudio aparte. Al interés que tienen todas las traducciones interlineales de la Políglota, por su gran literalidad y por su finalidad pedagógica, se añade en este caso el hecho singular de que se trata de la primera traducción latina del libro.

– Por fin digno de estudio es también el texto de la Políglota de Alcalá en el Canto de Débora (Jueces 5) y en Habacuc 3, para comprobar si realmente dicho texto representa en ambos casos una nueva recensión que no carece de interés textual.

43 Cf. J. A. L. LEE, “The Complutensian Polyglot, the Text of Sirach, and a Lost Greek Word”, *BIOCS* 42 (2009) 95-108, p. 95.

Lee observa que el editor complutense del diccionario trabajó directamente sobre el manuscrito 248, utilizado en la edición de los libros sapienciales (p. 99).

